

AYHAN  
YALÇINKAYA

ALEVİLİKTE  
TOPLUMSAL KURUMLAR  
VE İKTİDAR



Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları  
Tezler Dizisi

AYHAN YALÇINKAYA

**ALEVİLİKTE  
TOPLUMSAL KURUMLAR  
VE  
İKTİDAR**



**MÜLKİYELİLER BİRLİĞİ VAKFI YAYINLARI: 17**

© Mülkiyeliler Birliği Vakfı  
Yayınları No: 17

Konur Sokak No: 1  
06640 Kızılay - ANKARA

Tel: (0.312) 417 80 98 - (0.312) 418 55 72  
Faks: (0.312) 418 82 98

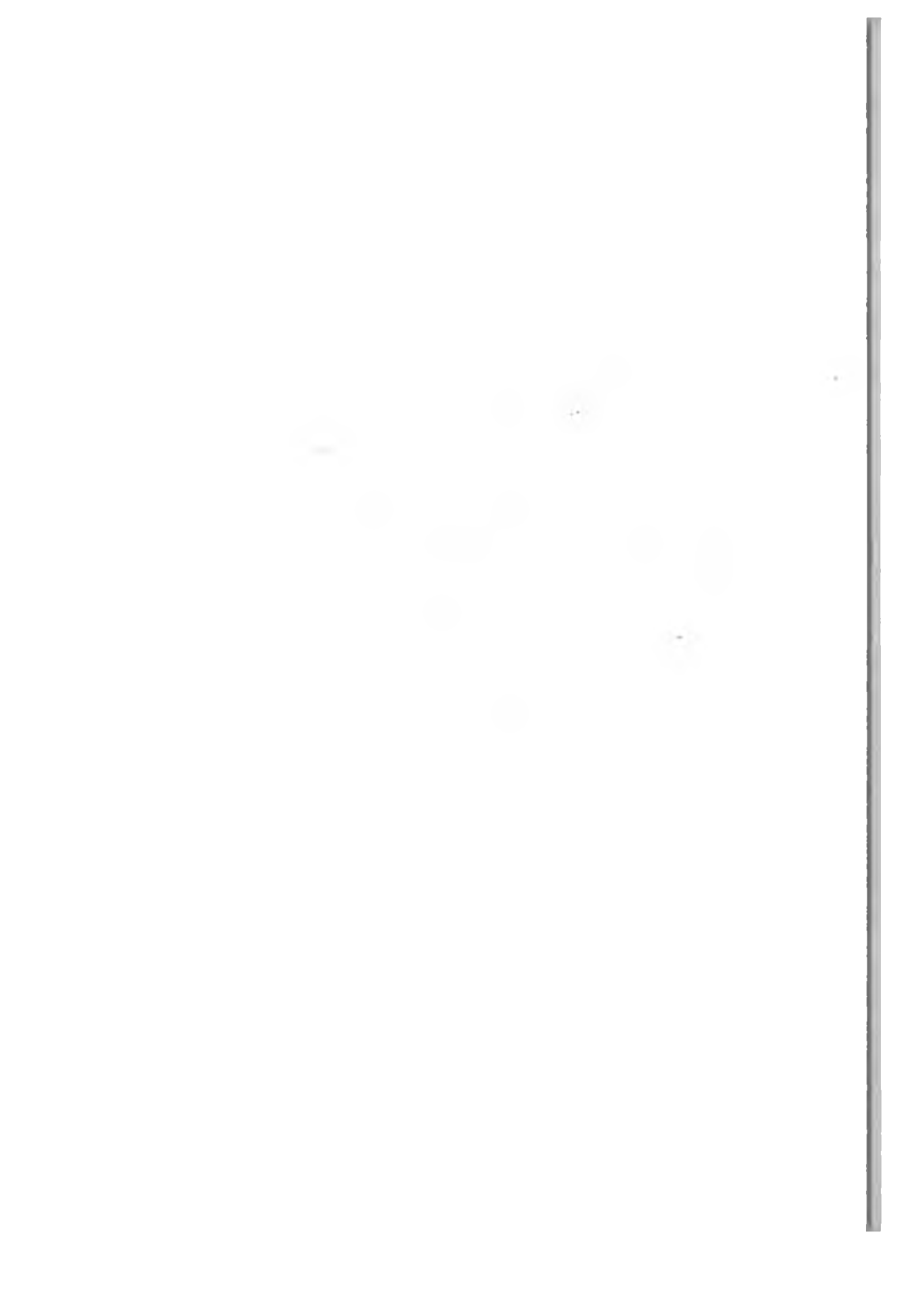
Ankara, 1996

Kapak Tasarımı:  
İMGE AJANS - Tel: (0.312) 419 46 10

ISBN 975 - 7400 - 05 - X

Baskı:  
ÖZKAN MATBAACILIK LTD. ŞTİ. - ANKARA  
Tel: (0.312) 229 59 74

**Bu çalışma, 1993-1994 öğretim yılında  
Ankara Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Anabilim Dalı  
(Siyaset Bilimi)  
Programında, Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve  
Öznenin Siyasal Belirışı adıyla yüksek lisans tezi  
olarak hazırlanmış ve A.Ü.S.B.F. öğretim üyelerinden  
Prof. Dr. M. Ali Ağaoğulları ve Prof. Dr. Taner Timur ile  
A.Ü.D.T.C.F. öğretim üyelerinden  
Yrd. Doç. Dr. Atila Erden'den oluşan jüri tarafından  
95 puan ile değerlendirilerek,  
yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.**



## İÇİNDEKİLER

SUNUŞ.....	vii
ÖNSÖZ.....	xi
GİRİŞ .....	1

### I. BÖLÜM ALEVİLİK ÜSTÜNE GENEL BİR ÇERÇEVE

1. TARİHSEL TEMELLERİ VE NİTELİĞİ .....	11
1.1. Olgunun Tanımlanması ve Sınırları .....	11
1.2. İslam Dışı Kültürler ve Alevilik.....	17
1.3. Aleviliğin Heterodoks Niteliği ve Günümüzdeki Anlamı .....	26
2. HZ. ALİ MERKEZLİ EVREN TASARIMI VE ALEVİLİK .....	32
2.1. Tarihsel Olarak Hz. Ali ve Toplumsal İktidara Yaklaşımı .....	34
2.2. Söylencenin Ali'si .....	40
2.3. Hz. Ali'nin Öğretideki Yeri .....	45
2.4. Kerbela Olayı ve Hz. Hüseyin'e Bağlılık.....	51

## II. BÖLÜM

### ALEVİLİKTE TOPLUMSAL KURUMLAR

1. ALEVİ AİLENİN KURULUŞU VE ÖZELLİKLERİ .....60
2. MUSAHIPLİK: KURULUŞU VE ANLAMI .....67
3. CEM: TOPLUMSAL ANLAMI VE ÖZELLİKLERİ .....74
4. DAR VE DÜŞKÜNLÜK.....84
5. TOPLUMSAL BİR KURUM OLARAK DEDELİK .....92

## III. BÖLÜM

### ALEVİ KİMLİĞİ, İKTİDAR VE DEVLET

1. ALEVİ KİMLİĞİNİN NİTELİĞİ .....99
  - 1.1. Dört Kapı, Kırk Makam..... 99
  - 1.2. Aşk: Hakikate Götüren Yol ..... 106
  - 1.3. Enel-Hakk .....113
    - 1.3.1. Hallac-ı Mansur ve Enel-Hakk .....117
    - 1.3.2. Nesimi, Şeyh Bedreddin ve Enel-Hakk .....122
    - 1.3.3. Yeni-Platonculuk, Arabi ve Enel-Hakk .....126
    - 1.3.4. Alevi ve Enel-Hakk.....129
2. ALEVİ KİMLİĞİ VE İKTİDAR .....132
3. ALEVİLER VE DEVLET ..... 145
  - 3.1. Osmanlı Devleti ve Aleviler .....146
  - 3.2. Kurtuluş Savaşı, M. Kemal ve Aleviler..... 152
4. ALEVİLİK VE DEVLET .....158
5. GÜNÜMÜZ ALEVİLİĞİ VE SİYASAL İKTİDAR.....178
  - 5.1. Alevilik ve Laiklik.....181
  - 5.2. Yeni Siyasal Yönelimler.....190
- SONUÇ.....197
- EK: ALEVİLİK BİR ... NEDİR? .....203
- BİBLİYOGRAFYA .....216

## SUNUŞ

Toplumun hızla değiştii ve bunun yarattığı sarsıntı içinde toplumsal değerlerin ve inanç sistemlerinin erozyona uğradığı bir dönemde yaşıyoruz. Bizleri, hayat görüşlerimizi her yönüyle sorgulamak zorunda bırakan yepyeni veriler karşısındaız. Kemalistler, islamcılar, marksistler, milliyetçiler vb... kısaca tüm fikir ve inanç kümeleri artık geleneksel söylemlerinin yeni duruma tamamen uygun olduğunu iddia edemiyorlar. Her zaman köklü bir değişiklik söz konusu olmasa bile, yerine göre bir revizyon yerine göre de bir yenilenme ve adaptasyon ihtiyacı içinde kıvranıyorlar. Eski oyun bozuldu, kartlar yeniden dağıtıldı.

Aleviler de bu dönüşümden nasiplerini aldılar mı?

Alevi mi dediniz? Peki ama Aleviler kimdir? Alevilik nedir?

Gerçekten yakın zamanlara kadar Alevilik, alevi olmayanlar için, çoğu kez yanlış ve kastlı önyargılarla dolu bir inanç demeti, bir çeşit "mezhep"di. Çocukluk yıllarımı geçirdiğim Sivas'ta, küçücük beyinlerimize sokuşturulan bu tür ön yargılarla "kızılbaş" arkadaşlarımıza nasıl takıldığımızı canlı bir şekilde anımsıyorum. Rejimin Sünnileri, Sünnilerin de Alevileri baskı altına almaya çalıştığı bir ortamda yaşıyorduk.

1960'lı yılların çalkantılı siyasal atmosferinde ise, onlara, belki de pek gönüllü olmadıkları bir politik misyon verildi. Kimi zaman sosyalistlerin kimi zaman kemalistlerin, hatta bazan da "öz



Türkler” olarak milliyetçilerin bir branşı, yerine göre yobazlara, sömürücülere ya da kozmopolitlere karşı kullanılacak bir kalkanı olarak görüldüler. Aslında inanç sistemleri yer yer bu işlevlerin bir kısmıyla paralellikler taşıyordu, fakat unutturulan bir nokta vardı: Aleviler Aleviydiler. Belki biraz da bunu göstermek için bir ara kendi partilerini de kurdular. Fakat arkadan 1980 darbesi geldi ve ülkedeki tüm fikir akımlarını kendi ilkeliliğinin ve görgüsüzlüğü-nün potasında eritmeye çalıştı. Ve bugün herkesin pisliklerini teş-hir yarışına girmiş olduğu bir neo-liberal akımdan başka hepsini eritti de!

Bu hengame içinde Alevilik de öldü mü? Ayhan Yalçinkaya, burada sunmaktan zevk duyduğum Alevilikle ilgili araştırmasında sorunun bu kadar basit olmadığını ortaya koyuyor ve önce geliş-melerin toplumsal çerçevesini çiziyor.

Aslında daha 1960’ların sosyal hareketliliği Alevilerin epeyce kapalı ve kendilerine yeten dünyalarını sarsmış ve onları yepyeni bir durumla karşı karşıya bırakmıştı. Köyden kente, bazan da da-ha uzak diyarlara göçen Aleviler, kendilerini, her zaman hasım sa-yılmasa bile pek sempatik de görünmeyen bir çevreyle kuşatılmış buldular. Artık bu çevrede yaşamak, bu çevrede düşünmek, bu çevrede kendilerini yenilemek ve kabul ettirmek zorundaydılar. Bu ortamda geleneksel kurumlar, cem evleri, dedelik ve musahiplik bağları eskisi kadar etkin değildiler ve giderek daha da zayıfladı-lar. Buna karşılık, kimilerinin “modernleşme” dediği bu süreç içinde yeni bir Alevi tipi, “modern Alevi” doğdu ve “Alevi kimli-ğini kendine uygun biçimde, yeniden şekillendirmeye başladı.”

Yalçinkaya on sene önce epeyce yaygın olan bir söylem para-lelinde, Aleviliğin toplumsal kurumlarının hayatiyetini kaybettiği inancını taşıyor. Fakat bunu bir çağdaşlaşma, bir modernizm ge-reği olarak olumlu bir biçimde yorumlayanlara da hiç katılmıyor. Temel sorun Aleviliğin anlamı hakkında bir sorgulamadan kay-naklanıyor. Gerçekten Alevilik nedir?

Yazarımız sorularını, dini dışlayan bir şekilde, “bir ahlak mı, bir teosofi mi, yoksa karma bir inanç sistemi mi?” diye sıralıyor.

Bu bağlamda, Alevilik konusunda araştırmalarıyla tanınan I. Melikoff'un "Anadolu'ya özgü bir din" olduğu iddiasına da katılmıyor; özgün bir biçimde ve kesin bir dille konuşuyor: "Aleviliğin teosofik bir ahlak sistemi olduğunu iddia ediyorum." Fakat şunu da eklemeyi gerekli görüyor: "Alevi öğretisi tek bir odak tarafından, bütüncül olarak ortaya konmuş teosofik bir öğreti değildir."

Yalçınkaya'nın Alevilikte dinin temel arayışları olan varlık ve yaratılış sorunlarının bulunmaması savı, ahlak-din farkını yine Alevilikte bulamadığı "günah" kavramına indirgemesi ve Kur'an'ı "bir ahlâki kılavuz" olarak değerlendirmesi herhalde Aleviler arasında tartışılacaktır. Biz ise incelemenin en ilginç yönünü, yazarın "Alevi özne"yi sürekli –adeta ontolojik– bir muhalefet mihrağı olarak ele almasında bulduk. Bu muhalefet her türlü iktidara ve herşeyden önce "yabancı ve öteki" sayılan Devlet'e –daha doğrusu evrensellik potansiyeli içinde Devletler'e– karşı yöneliyor. "Alevi özne" iktidarı reddediyor, fakat bu ölçüde kendi de bir iktidar oluşturuyor, çünkü ilke olarak "verili iktidara karşı bir iktidarı reddetmiyor." Bu mantık zinciri yazarı Aleviliğin modernizmle hesaplaşmasını değerlendirmeye götürüyor.

Yalçınkaya'ya göre, "Alevilik, modernizmin üzerinde yükseldiği değişken ve göreceli değer ve ilkeler yerine mutlak, değişmeyen ilkeler öngörür." "Değişken ve göreceli ilkeler" modernizmden çok postmodernizmin değerleri değil midirler? Yazarı daha çok ilgilendiren husus, toplumsal değişimin Aleviliği "arkaik"leştiren sonuçlarıdır. Buna karşı Yalçınkaya'nın arayışı, kaynaklardan kopmadan, Aleviliğin "eşitlik eksenleri"ni göz ardı etmeden yeni bir söylem geliştirmek ya da bu yöndeki çabalara katkıda bulunmaktır. Bu konuda yazarın müstakbel çalışmalarını ilgi ile izleyeceğiz. Bu çalışmada göze çarpan, yazarın iki eğiliminin bir kontrpuvan düzeni içinde bütünleşmesidir. Araştırıcı-yazar bilgileri, verileri topluyor, dikkatimize sunuyor, çözümlüyor; militan (misyoner?) Yalçınkaya kavga veriyor, "doğru"yu arıyor, bazı hallerde de buluyor ve telkin ediyor.

Yaşadığımız dönemin ve ülkenin özelliklerine uygun, kimlik

arayıřından kaynaklanan, tahrik edici, dűřündürűcű ve zenginleřtirici bir alıřma...

*Prof. Dr. Taner Timur*

## ÖNSÖZ

Hemen her kesimin Aleviliğe yaklaşımı, aşağı yukarı sorunlu olduğu gibi, bu tezin yaklaşımı da elbette sorunludur. Bu sorunların en başında da, olguya aşırı yakın olmaktan kaynaklanan kimi olumsuzluklar ya da yöntemsel olarak olumsuz görülebilecek bakış açısı gelmektedir. Hemen burada “itiraf” etmeliyim ki olgu karşısında tarafsız ya da nesnel olduğum söylenemez. Ancak, bunu mümkün olduğunca bir avantaj olarak değerlendirmeye ve Aleviliği, yine mümkün olduğunca, içerden bir bakış açısıyla kavramaya ve aktarmaya çalıştım. Bu “içeridenliğin” derecesi tartışılabilir; hatta daha “içerden” baktığımı savunanlar varsa, onlar beni “dışarda” olmakla bile eleştirebilirler.

Tezin olumsuzluklarından biri sayılabilecek bir diğer nokta ise, tezin arka planında sürekli, ön planında ise zaman zaman kendini duyumsatan arkaik bir Alevilik tasarımının varlığıdır. Doğal olarak, böyle bir tasarımın geçerliliği mutlak anlamda kanıtlanamaz. Benim yapmaya çalıştığım şey, gövdesi, başı, kolları dar-madağın olmuş bir yontunun parçalarından yola çıkarak, bütünselliğini tasarlamak gibidir. Yoksa, zaman zaman karşıt bir izlenim vermişsem de, bu konuda mutlak bir sava sahip değilim. Kullandığım söylemde kendini gösteren kesinlik ve güven hali, bir parça “çubuğu tersine bükme” olarak kabul edilmelidir.

Tezde eksiklik olarak görülebilecek bir başka yan ise, Alevi-

liğin Şiilikle ilişkisine hemen hemen hiç değinilmemiş olmamasıdır. Bunu özellikle seçtim. Nasıl Hanefilik üstüne bir şeyler yazılırken, özel olarak bir karşılaştırma yapılmıyorsa, Şiiilik ya da Malikiilik, Şafiiilik üstünde durma gereği duyulmuyorsa, Alevilik üstüne yazılırken de, karşılaştırma yapılmıyorsa, özel olarak Şiiilik üzerinde durmanın gerekli olduğunu düşünmüyorum. Şiiilik özellikle bugün bir iktidar ideolojisi olarak ortodoks dinsel düşünüşün önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Dolayısıyla da daha baştan Alevilikten ayrılır. Bunu geriye doğru da yayabiliriz. Safavi İmparatorluğu'yla birlikte Şiiilik çok ciddi bir dönüşüm geçirmeye başlamış ve bunun ürünlerini de toplamıştır. Bunun en önemli sonuçlarından biri de Alevilik gibi her türden heterodoks biçimlerle ilişkisinin kopması olmuştur. Dolayısıyla, Alevilikte Şiiilik gibi On İki İmamcı bir anlayışa sahip diye, bunları aynı kefeye koymanın ve karşılaştırmaya kalkışmanın, eğer özel bir niyet, hele hele kötü niyet beslenmiyorsa, bir saflıktan öteye geçmediği kanısındayım.

Tezi 1993-94'te değil, 1996'nın ilk yarısında yazsaydım, yine böyle mi yazardım? Bu sorunun yanıtını bilmiyorum. Ama, elinizdeki üründen çok farklı bir ürün çıkacağını düşünüyorum. Bu, hiçbir zaman, Alevilik konusunda tezde ortaya attığım temel kabullerden vazgeçtiğim anlamına gelmez. Aksine, belki de "ne yazık ki" diye eklemem gerekir ama, konuya yaklaşımımın hâlâ geçerli olduğunu düşünüyorum.

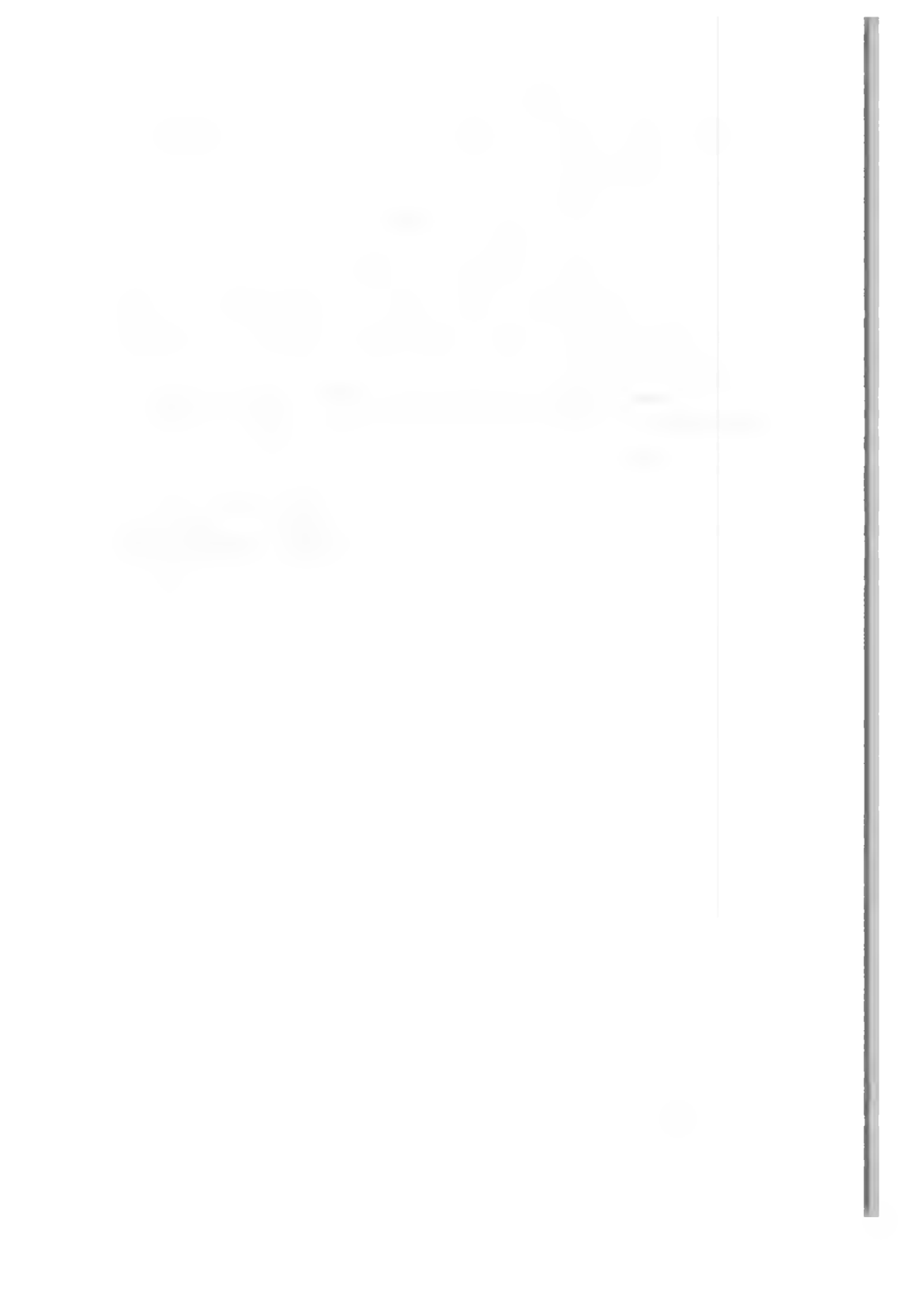
Gelenek olduğu üzere ve tezle ilgili akademik düzenlemelerden kurtulmanın rahatlığıyla, önsözü, okurun hoşgörüsüne güvenerek, teşekkürlerle bitirmek istiyorum. En başta Birsal'e teşekkür ediyorum. Tezin gerek ilk yazımı, gerekse baskıya hazırlık için, ikinci yazımı sırasında, o da benim kadar yoruldu. Tezin ilk yazımı sırasında, konuya alabildiğine yoğunlaşmamı sağlayan ve açıklamalarıyla çok değerli bilgiler veren Cemal'e (Eken) de teşekkür borçluyum. Baskıya hazırlık sırasında, bütün metni yeniden okuyarak, redaksiyonunu yapan Göngör'ü (Erçil) de, bu arada unutmamalıyım.

Ayrıca, tezin yazımı sırasında bana gösterdiği güvenle, geniş bir zaman kazandıran ve hoşgörüsüyle çalışma va yazma tarzım açısından beni oldukça özgür bırakan, tez danışmanım Prof. Dr. Mehmet Ali Ağaoğulları'na özel bir teşekkür borçluyum. Elbette, tez jürisi üyeleri Prof. Dr. Taner Timur ve Yrd. Doç. Dr. Atilla Erden'e de yapıcı eleştirileri için.

Son olarak, yüksek lisans ve doktora tezlerinin yayınlanarak gün ışığına çıkması için elinden geleni esirgemeyen Prof. Dr. Cem Eroğul ve yayını gerçekleştiren Mülkiyeliler Birliği Vakfına da teşekkür ediyorum.

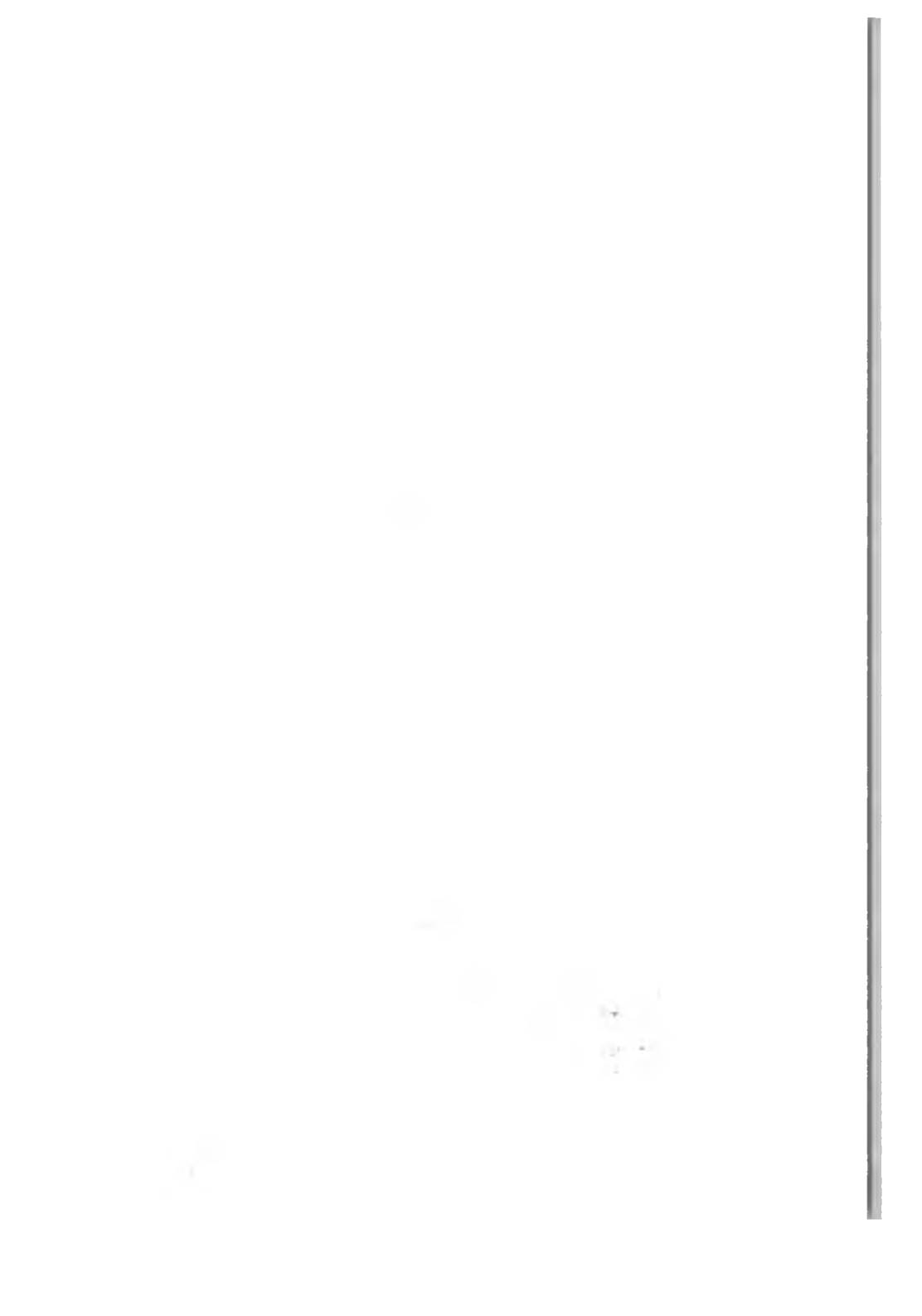
Söylemeye gerek var mı: Onlar ellerinden geleni yaptılar. Ürün, artık sizin ellerinizde ve bütün eksiklikleri, kusurları, yanlışları bana ait.

*Ayhan Yalçınkaya*  
*Mayıs-1996, Batıkent*



*Ruhi Su, Sümeyra Çakır ve Feyzullah  
Çınar'ın saygın anılarına*





## GİRİŞ

Gerek dünyada, gerekse Türkiye’de son onbeş yıldır gözlenen değişim süreci, artık öldüğü düşünülen bir çok olgunun tarihe gömülmediğini; tersine, mevcut koşullarla beslenerek, kendini yeni koşullara uyarlayarak varlığını sürdürmekte olduğunu gösterdi. Milliyetçilik bu önemli olguların hemen başında yer alırken, köktendincilik de onu izledi. Dinsel düşünce ve yaşama biçimlerinin hızla yükselen bir eğri çizmesi, bir çok açıdan özgün bir konuma sahip olan Türkiye’de -din dışı ya da din karşıtı düşünüş ve yaşayış biçimlerinin gerilemesine koşut olarak- “Halk İslamı”nın<sup>1</sup> çeşitli biçimleri ya da “Resmi İslam”<sup>2</sup> ile “Ortodoks İslam”ın<sup>3</sup> dışında kalan dinsel düşünüş biçimlerinin de yeniden canlanmasıyla karşılıklı bir etkileşim içinde gelişti. Bu yükseliş karşısında, gerek resmi, gerekse toplumsal düzeyde yükselen köktendinciliğe karşı aynı dinin farklı yorumlarını ya da Halk İslamı’nın

- 1 “Halk İslamı” kavramını Ş.Mardin’in kullandığı anlamda kullanıyorum. Bkz. Ş. Mardin, (1969), *Din ve İdeoloji*, Ankara: A.Ü. SBF Yayını, s. 115 ve devamı
- 2 “Resmi İslam” kavramını devletin sahip olduğu ve devlet örgütü içinde temsil edilen İslam kavrayışını ifade etmek için kullanıyorum ki bunun somut karşılığı Diyanet İşleri Başkanlığı’nca temsil edilen İslam anlayışıdır.
- 3 “Ortodoks İslam” kavramını, Peygamberinin gösterdiği örnekler ile kutsal kitabının öngördüğü tezlerin mutlak doğruluğunu ve hiçbir şekilde değişmeyeceğini, değiştirilemeyeceğini ve hatta, daha da ileri giderek, yorumlanamayacağını, dolayısıyla İslam’ın zahiriyle batını arasında hiçbir fark olmadığını savunan İslam anlayışını ifade etmek için kullanıyorum.

değişik biçimlerini öne çıkarma biçiminde özeltenebilecek, özünde dinsel olarak nitelenebilecek bir tepki geliştirildi.

Halk İslamı'nın içinde gerek yaygınlığı, gerekse heterodoks<sup>4</sup> niteliğiyle son derece önemli bir yere sahip olan Alevilik, dinsel yükselişten belirli bir pay alan anlayışların başında gelmektedir. Kuşkusuz, bu bir yeniden canlanma olarak düşünülmelidir.

Alevilik öncelikle resmi düzeyde, geçmişten farklı bir yer ve anlama sahip olmaya başladı. Bu farklı yer ve anlam resmi söylem ile sınırlı kaldı ve Alevilik lehine kimi iyileştirmeleri beraberinde getirmedi<sup>5</sup>. Ancak söylem düzeyinde Alevilik, anti-laik gelişmelere karşı bir mevzi olarak algılanmaya başladı. Aynı şekilde, Güneydoğu Bölgesi'nde yaşanan sorunlar yoğunlaştıkça, Alevilik etnik radikalizme karşı bir işlevle donatılmaya çalışıldı. Bölge halkı içinde kendini hem Kürt, hem Alevi olarak niteleyen önemli bir kitlenin varlığından<sup>6</sup> ötürü; Aleviliğin yoğun olarak Türkçe konuşan, Türkçe ibadet eden bir kültür olmasından hareketle, bu kitle etnik ayrımcılığa karşı Türk milliyetçiliğine bağlanmak istendi. Resmi söylem, genel olarak Aleviliği kendine bağlayabilmek için, Alevilik açısından önem taşıyan kurucu nitelikte isimleri, Anadolu'yu Türkleştiren öncü fatihler olarak gösterme çabasına girmiştir ki bunun en önemli örneği, en başta Hacı Bektaş Veli Şenlikleri'nde sergilenmiştir.<sup>7</sup> Sonuç olarak, diyebilirim ki resmi uygulamalar düzeyinde olmasa da, resmi söylem düzeyinde Alevilik yeniden keşfedilmiştir.

Devletin Aleviliği keşfedişi ile Aleviliğin son yıllarda (özel-

4 Heterodoks terimini, ilerde ayrıntılı olarak tanımlayacağım. Şimdilik örf-dışlık, uyguncu-olmayan (non-conformist) anlamında kullanıyorum.

5 Tezini vazıldığı tarihte, devletin kimi Alevi örgütleriyle mali ilişkiler içine girmesi ve Alevi etkinliklerinin finansmanı için bir çalışma yürütmesi, bugün olduğu gibi net ve açık bir biçimde ortaya çıkmamıştı.

6 Özellikle Tunceli, Malatya ve Erzincan ile Erzurum civarında yoğunlaşan bu kitlenin önemi, bölge nüfusu içindeki yerlerinden çok, tarihsel geçmişlerinden ve devlet ile ilişki kurma biçimlerinden kaynaklanmaktadır.

7 Eski Kültür bakanlarından Namık Kemal Zeybek'in Hacı Bektaş Veli'ye ilişkin yaklaşımı bunun tipik ifade biçimlerinden biridir: H.Yalçın ve diğerleri, (1990), "Devletin Alevi Hesabı", 2000'e Doğru, Yıl 4, No 21, s. 8 ve devamı

likle 1985'ten başlayarak) gösterdiği yükseliş arasında bir ilişki gözlenebilirse de, gözlenen yükselişi tümünden buna bağlamak olanaksızdır. Alevilik üzerine, Latin alfabesiyle yapılan yayınların geçmişine bir göz atmak bile, konunun sürekli ilgi çektiğini ve çeşitli dönemlerde yoğun olarak gündeme girdiğini göstermeye yetecektir. Ancak, kuşkusuz gündeme geliş biçimleri ve bunun sonuçları farklılıklar göstermektedir. Son beş yıla bakıldığında, ilginç olan nokta Aleviliğin ilk kez bu boyutlarda, çok değişik kesimler tarafından keşfedilmekte oluşudur. Resmi düzey bir yana, toplumun hemen her kesimi ve hatta, özellikle Alevilerin kendileri Aleviliği keşif çabasına girmişlerdir. On yıl önce, Aleviliğin tarihe karıştığı, muhalif niteliğinin ortadan kalktığı gibi saptamalar yapılırken, bunun hemen ardından gelen yükseliş anlamlı görünmektedir.

Değişik toplumsal kesimlerin Aleviliğe ilgisinin yoğunlaşmasıyla birlikte, konu üzerinde farklı yaklaşımlar ve tasarımların bulunduğu da ortaya çıktı. Konuya her değişik yaklaşım, farklı bir Alevilik tasarımına yaslanıyordu. Bugün, çok genel olarak, üç ayrı Alevilik tasarımından söz etmek mümkün görünmektedir. Bunlardan ilki, yukarıda da değindiğim gibi, resmi Alevilik tasarımıdır ki kendini özellikle Kültür, Milli Eğitim, İşçileri ve hatta Dışişleri Bakanlıkları'nın söyleminde ve uygulamalarında cisimleştirmektedir.<sup>8</sup> Fakat kuşkusuz Diyanet İşleri Başkanlığı'nun izlediği siyasette bu yaklaşım net olarak izlenebilir. Buna göre, "Alevilik diye ayrı bir mezhep yoktur. Dinleri aynı din, kitapları aynı kitaptır."<sup>9</sup> Dolayısıyla, Diyanet İşleri bütün Sünni İslamı temsil ettiği gibi, onları da temsil etmektedir. Ancak Aleviler Türk müslümanları ya da müslümanlığın Türklerce algılanış biçimlerinden biridir. Bu

---

8 Öyle ki AT'na girebilmek için bile Türkiye'de Alevilerin varlığı koz olarak öne sürülmüştür. "Bizde şeriat devleti kurulamaz. Korkunuz boşuna, çünkü bizde Aleviler var" türü bir yaklaşım geliştirilmektedir. Bkz. R. Çamuroğlu, (1991 A), *Yeniçerilerin Bektaşlığı ve Vaka-i Şerriye*, 1. Baskı, İstanbul: Ant Yayınları, s. 10

9 Eski Diyanet İşleri Başkanı Sait Yazıcıoğlu'nun demeci. Bkz. H. Yalçın ve diğerleri, (1990), s. 12

bağlamda devlet, sünileştirilebilir, laik, Türklere özgü müslümanlık olarak Aleviliği benimsemeye hazırdır.

Aleviliğe ikinci yaklaşım ise, Resmi İslam ile Sünni Halk İslamı'na bir reddiye niteliğinde olan, tümünden dinsel renkli ve kendini gerçek İslam olarak sunan yaklaşımdır ki özellikle, yayın hayatını hâlâ sürdüren Cem dergisi tarafından temsil edilmektedir.<sup>10</sup> Bu yaklaşım, Aleviliğin tarihsel süreç içerisinde beslendiği farklı kaynakları neredeyse tümünden göz ardı etmekte ve kendisini Hz. Muhammed ve Kur'an'ın asıl takipçisi olarak sunmaktadır.

Üçüncü yaklaşım, daha çok sosyalist ve sosyal-demokrat çevrelerde göze çarpmaktadır. Bu yaklaşım, yukardakinin tersine, Aleviliğin inanç yapısını ya yok saymakta, ya da bu yapıyı kendi tezleriyle koşut olarak değerlendirerek, Aleviliği tümünden bir toplumsal muhalefet ve direniş odağı olarak algılamaktadır. Bu çerçevede içinde, Alevilik neredeyse mutlaklık derecesinde bir "ilericilik" ya da "devrimcilik"le eşdeğer tutulmaktadır.<sup>11</sup>

Bu üç yaklaşımın da üzerinde uzlaştığı nokta, Aleviliğin muhalif niteliğiyle ilgilidir. Devlet açısından Aleviliğin muhalefeti anti-laikliğe karşı konumlanmıştır ve aynı zamanda, etnik ayrımcılığın önünde bir engel oluşturmaktadır. İkinci yaklaşım için, bu muhalefet, kendini gerçek İslam olarak sunan Sünniliğe karşı konumlanmıştır. Üçüncü yaklaşım içinse, Alevi muhalefeti her tür siyasal ve toplumsal eşitsizliğe ve bu eşitsizlikler üstüne kurulu toplumsal, siyasal rejimlere karşı olmak anlamına gelmektedir.<sup>12</sup> Sonuç olarak, Aleviliğin muhalif niteliği –içeriği değişmekle birlikte– hemen herkes tarafından üzerinde uzlaşılmış bir nokta ola-

---

10 Ayrıca bunun çok tipik bir ifadesi için Bkz. H. Öztoprak, (1990), *Kur'an'da Hikmet, Tarihte Hakikat ve Kur'an'da Hikmet, İncil'de Hakikat*, 4. Baskı, İstanbul: Can yayınları

11 Tipik bir örnek olarak, Bkz. R. Yürükoğlu, (1990), *Okunacak En Büyük Kitap İnsandır (Tarihte ve Günümüzde Alevilik)*, 1.Baskı, İstanbul: Alev yayınları

12 Bu yaklaşımların dışında, Aleviliği tümünden etnik olarak bir başka gruba, Kürtlere bağlayan marjinal bir yaklaşım da söz konusudur. Ancak bu yaklaşım kayda değer değildir ve dikkate alınmamıştır. Bunun için Bkz. C. Bender, (1991), "Kürt Uygarlığı'nda Alevilik", *Teori*, No 13, s. 41 ve devamı

rak gözükmektedir. Ancak ilginç olan yan, bu muhalefetin, içeriğinden bağımsız olarak, nasıl biçimlendiğine ve kendini nasıl dışlaştığına; hangi toplumsal, tarihsel olgu, olay ya da kurumlara yaslandığına dair hemen hiçbir çarışmanın olmamasıdır. Her tasarıma, kendi anlayışı içinde, Aleviliğin tarihinden bir kaç olguya dayanarak, muhalif niteliğini temellendirmekle yetinmektedir ki bunun bugün kamuya mal olmuş tipik örneği, Hz. Ali'nin hakkı olduğu savunulan hilafetle ilgilidir. Fakat yüzyıllar öncesinde yaşanmış bir hilafet kavgasının, nasıl olup da bugün Anadolu Aleviliği içinde, neredeyse sürekli var olan bir muhalefet duygusunu yeniden ürettiği, açıklanamaz bir nokta olarak ortada durmaktadır. Ya da Alevi inançlarıyla sınırlı kalınarak, bu inançların belli bir yorumuyla temellendirilen muhalif karakter yeterince açıklayıcı olmamaktadır. Örneğin, Alevilik içinde inancın bireyselliğine dayanıldığında, bu inanç çevresinde gerçekleştirilen toplumsal örgütlenmeler ve bu örgütlenmelerle beslenen muhalif nitelik anlaşılır olmamaktadır.

Bu çalışmada, özellikle benim de yapmaya çalışacağım şey, Aleviliğin muhalif karakteriyle ilgilidir. Ancak, bu muhalefetin içeriği ne olursa olsun, onu tarih-üstü bir veri olarak kabul etmek yerine, muhalif oluşun koşulları, bu koşulların Aleviliğin toplumsal kurumlarıyla karşılıklı ilişkisi, bu ilişkinin birey düzeyinde kendini nasıl cisimleştirdiği ve hangi kaynaklardan beslendiği gibi sorular çerçevesinde bir çözümleme yapmaya çalışacağım. Daha da ötesi, Aleviliğin muhalif niteliğini kavrayabilmek için, Alevi bireyin kendini iktidara karşı (burada iktidar ister makro düzeyde, ister mikro düzeyde ele alınsın) nasıl konumlandığı, kendisini bir iktidar öznesi ve nesnesi olarak nasıl kurduğu ve bu kuruluşun niteliği, toplumsal kurumlar içinde çözümlenmeye ve temellendirilmeye çalışılacaktır.

Özellikle, yukarda adı geçen Cem dergisi gibi, Alevilere dönük olarak yayın yapan dergiler incelendiğinde ilginç bir nokta göze çarpmaktadır. Dergilere mektup yazan Alevi gençler, kendilerinin Alevi olmakla birlikte, Alevi olmanın ne anlama geldiğini

bilmediklerinden yakınmaktadırlar. Bu yakınma, Aleviliğin öğrenilebilir, öğrenilmesi gereken bir şey olduğu kabulünü de içinde taşımaktadır. Aynı zamanda, öğrenme için gerekli koşulların olmadığını, topluluğun kendi içinde öğretme işlevini üstlenecek kurumlara sahip olmadığına da işaret etmektedir. Gerçekten de, bugün Alevilik içinde geçerli olan toplumsal kurumların hemen tümü çökmüş ya da içerik değiştirmiş bulunmaktadır. Doğal olarak, onların yokluğundan kaynaklanan boşluk başka bir düzeyde doldurulmaya çalışılmaktadır. Bu olgu, Alevilik için oldukça yeni sayılabilir ama aynı ölçüde gerçekliği reddedilemez durumdadır.

Bu olgu çok yenidir, çünkü özellikle Anadolu kır Aleviliğinde Alevi doğulur, Alevi olunamaz.<sup>13</sup> Bu anlamda, Alevi ana-babadan doğmuş olmak gerektiği gibi; aynı şekilde Alevi ortamına, Alevi toplumsallığının hüküm sürdüğü koşullara doğulduğu için Alevilik kendiliğinden edinilen bir yaşam ve inanç pratiği olarak karşımıza çıkar. Bu çerçeve içinde, Aleviliğin en temel kurumlarından biri olan musahiplik içinde yer almayan, ergin, reşit ve evli bir Alevinin Aleviliğinden söz etmek anlamlı değildir.<sup>14</sup> Fakat, bugün adeta böyle bir bağlanma ilişkisinin zorunluluğu söz konusu edilmiş gibi davranılmakta ve kendini Alevi sayan, Alevi ana-babadan olan herkes Alevi sayılmaktadır. Bir can ve mal ortaklığı anlamına gelen musahipliğin bugün de yaşamasını beklemek ve Alevi bireyin davranışlarını varoluşsal düzeyde, bu ve benzeri ölçülerle sorgulamak çok doğru olmayacağı gibi, aynı zamanda uyarlanma yeteneği çok yüksek olan Aleviliği belli kurallara sıkıştır-

13 Özellikle Anadolu Kır Aleviliği terimi tercih edilmiştir. Çünkü Aleviliğin tarihsel geçmişine göz atıldığında, şehirde örgütlü olan Alevilerin daha çok Bektaşî olduğu anlaşılır. Bektaşîlikte soy zinciri geçerli değildir. İsterse bir Sünnî bile Bektaşî tarikatına katılabilir. Ama Anadolu Kır Aleviliği'nin belirli bir kesiminde, soy zinciri gerekli koşullardan ilkidir. Alevi ana-babadan olmayan Alevi sayılamaz. Bu konuya daha ilerde değinilecektir.

14 *Musahiplik*: Alevi topluluğu, birbirine bire bir ilişkilerle bağlayan, dayanışmacı özellikler göstermekle birlikte, onunla sınırlanamayacak bir içeriğe sahip, yol kardeşliği, can kardeşliği ilişkisi. Birbirine musahip olan iki kişi birbirinin öz kardeşi gibi sayılır ve çocukları da kardeş sayıldığından evlenmeleri yasaktır. İlgili bölümde konuya ayrıntılı olarak değinilecektir.

mak anlamına da gelebilecektir. Fakat, musahiplik, dedelik gibi Aleviliğin hem kurumsal, hem söylemsel, hem de toplumsal ve örgütsel varlığının temelleri olan kurumların ortadan kalktığı koşullarda, Alevilerin muhalif niteliğinin nerede kalacağını ve nasıl biçimleneceğini de sorgulamak gerekir. Aksi takdirde, bu muhalif niteliği tarih-üstü bir biçimde kavramak zorunlu olacaktır. Ya da Alevi inanç yapısı dogmatik bir yapı arz ediyormuş gibi bir çözümlenme yapılacaktır ki bunun oturacağı temel baştan yanlış olacaktır.

Musahiplik, dedelik, cem gibi kurumların ortadan kalktığı ya da modernizasyonu ile birlikte içeriğinin boşaltıldığı koşullarda ilginç bir sonuç karşımıza çıkmaktadır. Kurumlar içinde üretilen, kurumlarla var olan Alevi söylemi ortadan kalkmış; yerine bu tip bağlanmalar ve kurumsallıklar, ritüel süreçler istemeyen bir söylem geçmiştir. Bu yeni söylem, kendini tarihten bağımsız olarak adeta yeniden oluşturmaktadır. Dolayısıyla, bu söylem içinde kurulan Alevi birey de yeni bir Alevilik içine doğmaktadır. Arkaik Alevi tarihe gömülmüştür. Adeta Alevilik "oluşumunu bir kez tamamlamış ve artık tarihe mal olmuştur. Tarih-üstü bir evrensellikğe (kavuşmuştur)."<sup>15</sup> Fakat bu tezi savunmak Aleviliği salt inanç yapısıyla sınırlamak anlamına gelecek, inancın kendini nasıl somutlaştırdığı sorusuyla ilgilenmeyecek ve nihai olarak, Aleviliği aklın alanının dışına atıp, tümünden "kutsallık alanı"nın içinde tanımlayacaktır. Bu bağlamda, ben bu yaklaşımı tez kapsamı dışında tutacağım; kimi yerlerde ona da değinmekle birlikte. Alevi bireyin ve toplumun muhalif niteliği, evrensellikğe kavuştuğu savlanan inançlarıyla yeterince açıklanamaz. Bu inançların tarihsel pratik içinde kendini nasıl cisimleştirdiği, örgütlediği ve yeniden ürettiği mutlaka toplumsal düzeyde ele alınmak zorundadır. Bu da yokluğu değişik biçimlerde ifade edilen, Alevi toplumsal kurumlarıyla, kurumlar içinde yetişen arkaik Alevi bireyin ilişkisinin aydınlatılmasıyla mümkündür.

15 R. Çamuroğlu, (1992 A), *Günümüz Aleviliğinin Sorunları*, 1. Baskı, İstanbul: Ant Yayınları, s. 41



Mevcut Alevilik söylemi içindeki yaygın savların aksine, Alevilik bir toplumsal örgütlenme biçimi olarak artık geçerliliğini ve etkinliğini yitirmiştir; deyim yerindeyse, bu anlamıyla sınırlı kalmak kaydıyla, Alevilik ölmüştür. Bunun sonucu ise, muhalif oluşun niteliğinin kurumsal düzlemde değil, salt söz düzeyinde tanımlanması olmuştur. Böylece söz, belki de tarihinde ilk kez, Alevilik için evrensel, tarih-üstü, mutlak ve değişmez bir niteliğe kavuşmuştur.

Yaşayan Alevilik ile ölen Alevilik arasındaki önemli niteliksel ayrımların başında, kurumsallığın ve kurumları dolayısıyla kendini ifade eden toplumsallığın yokluğu gelmektedir. Oysa tarihte, toplumsal dolayimleri olmayan bir Alevilikten söz etmek mümkün görünmemektedir. Ölen Aleviliğe rengini kazandıran muhalif karakter, artık olmayan kurumlar aracılığıyla toplumsallaşmakta, dolaşıma girmekte, yeniden üretilmekteydi. Aynı şekilde, bu toplumsal kurumlar koruyuculuk, önleyicilik, seçicilik, dışlayıcılık, kural koyuculuk, savunuculuk ve saldırma gibi işlevleri de üstlenmiş kurumlardı. Temel kurumlardan yoksun kalan Alevi toplumsallığının hâlâ Alevilik içinde yaşadığı savunulamayacağı gibi, mevcut Aleviliğin geçmişteki Alevi söylemini yeniden üretebileceği ve söylem içinde yetişen Alevi bireyin aynı Alevi birey olacağı savunulamaz. Dolayısıyla, bugünkü Alevi bireyin muhalifliği, Alevi oluşundan dolayı bireye içkin değil, tersine dışsaldır. Onu niteleyebilir durumda değildir. Bundan ötürü de, bu muhalif nitelik üstüne kurulan her Alevilik tasarımı, arkaik Alevilik tarafından yadsınacaktır. Fakat bugün Alevilik cismen olmasa da ismen, mevcut yaşama ve inanç biçimlerinden rahatsız olan ve kendini Alevi olarak sunanlara hâlâ bir barınak işlevi görebilmektedir. Ama bu barınakta yer tutanın, kendinden öncekiyle aynı varoluşsal sorunlara sahip olduğu savunulamaz.

Arkaik Alevi birey, toplumsal kurumlar dolayısıyla dünyevi ve Tanrısal iktidarı aşar ve kendi cisimleşmesini tek başına iktidar kaynağı olarak ortaya koyar. Bu aynı zamanda, ötekini de bir iktidar kaynağı olarak görmesi anlamına gelir. Ya da dünyevi ikti-

bara karşı muhalif bir yerde duran özne, öncelikle Tanrısal iktidar ve onun değişik ritüellerinden kurtulmak ve onunla yetinmemek zorundadır. Tanrısı aşacak; en önemli iktidar odağı olarak “kendini bilecek”, sonra dünyaya ve toplumsala katılacaktır. Kuşkusuz, bu, hiyerarşik bir sıra içinde gerçekleşmemektedir.

Arkaik Alevi birey için “Alevilik nedir?” sorusu anlamlı bir soru değildir. Çünkü Alevilik onun yaşadığıdır. Bugünkü Alevi birey ise bu soruyla yola çıkmak zorundadır. Sorunun varlığı ya da yokluğu, ilk bakışta anlamlı görünmese de, doğrudan yaşamsal geçerlilikle ilişkili olduğu açıktır. Birinci durumda, geçerliliğin bi-zatihi varlığı soruyu önlerken; ikinci durumda, geçerliliğin yokluğu, başka geçerliliklerin söz konusu olması soruyu zorunlu kılmakta ve içinde olunan geçerlilikten arkaik geçerliliğe seslenilmektedir. Bu soruyla yola çıkan yeni Alevi, içinde yaşadığı geçerlilikten kaynaklanan rahatsızlığını, sorunun kalıbını nasıl şekillendirmişse o kalıba dökmekte ve muhalefetini buna göre biçimlendirmektedir. Oysa, arkaik Alevi için, muhalif olan ile Alevi olan arasında hiçbir ayırım söz konusu değildir. Muhalefet, Alevi oluşa içkindir. Bugünkü Alevi, Alevi olduğundan dolayı muhalif değil, geçerli yaşama biçimlerine muhalif olduğundan dolayı Aleviliğe yönelmiş olandır. Denilebilir ki, Alevilik burada yalnızca seçeneklerden birisidir. Hatta seçilme olasılığı da, Aleviliğin söylem düzeyinde taşıdığı değerlere bağlı kalmayıp, konjonktürel koşullara bağlı gözükmektedir. Dolayısıyla, geçmişte kalan Alevilik ile bugünkü Alevilik bir ve aynı şey değildir. Buradan yola çıkılarak Aleviliğin yaşadığı ya da evrensel bir gerçeğe dönüştüğü ileri sürülemez.<sup>16</sup>

Yukarda özetlenen çerçeve içinde, bu tezin tüm dikkati **muhalif Alevi birey** ile, **Alevi ve muhalif birey** arasındaki ayrıma yöneltilecek ve bu bağlam içinde, tarihsel Alevi bireyin kendini dışlaştırdığı, yeniden ürettiği, toplumsal kurumlarla ilişkisi ve bu

---

16 Karşı bir görüş için Bkz. C. Şener, (1988), *Alevilik Olayı (Toplumsal Bir Başkaldırının Kısa Tarihçesi)*, 7. Baskı, İstanbul: Yön Yayınları, s. 168

ilişki içinde inanç örgüsünün yeri ve buradan beslenen muhalif tavır alışı çözümlenmeye çalışılacaktır. Böylece, günümüz Alevilik söylemi içinde yer alan Alevi bireyin muhalefetinin Aleviliğine içkin olmayıp, yalnızca tarihsel koşullarla ilişkili olduğu açığa çıkarılacak ve bu koşullardan güç alarak beslenen yeni Alevi söyleminin öngördüğü kimi yeni üretim formülleriyle, önerilen örgütsel biçimlerin tehlikeli olası sonuçları ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

# I. BÖLÜM

## ALEVİLİK ÜSTÜNE GENEL BİR ÇERÇEVE

### 1. ALEVİLİĞİN TARİHSEL TEMELLERİ VE NİTELİĞİ

#### 1.1. Olgunun Tanımlanması ve Sınırları

Alevilik üstüne yapılan çeşitli araştırmaların hemen tümü, soruna eğildiğinde öncelikle hilafet sorununa değinmek zorunda kalmaktadır. Hz. Muhammed'in ölümünden önce var olan kimi ihtilaflar, onun ölümüyle su yüzüne çıkmış ve etkilerini hilafet sorununda göstermiştir. Alevilerin savına göre, Hz. Ali'nin hakkı olan hilafet, Hz. Ömer'in desteğiyle, Hz. Ebu Bekir tarafından gasbedilmiştir. Böylece İslam içi ayrışmalar başlamış ve o günden bugüne süregelmiştir. Konuya böyle bir giriş yapmak, Aleviliği tarihsel olarak temellendirmek olarak değerlendirilebilirse de, en başta, yazılan tarihin kimin tarihi olduğu sorusunu aydınlatabilmek için, öncelikle kimi temel kavramları tanımlamak ve içeriklerini ortaya koymak gerekir.<sup>17</sup> Aksi takdirde, tarihsel olarak çeşitli farklılıklar içeren ama genel bir kategori olarak Alevilik içinde yer alan farklı eğilimlerin tarihi, aynı tarihten ibaretmiş gibi bir sonuç ortaya çıkacaktır.

Alevilik, ansiklopedik anlamıyla, "İslam'da en belirgin özel-

---

17 Tezin özgün biçiminde, "1.2. Tarihsel Ayrışma" başlığı altında, hilafet sorununa ilişkin bir değerlendirmeye yer verilmiştir. Ancak, bu konuda bir çok yayın yapılmış ve yapılmaktadır da. Benzer şeylerin sürekli yinelenmesinden kaçınabilmek amacıyla, bu bölümü metinden çıkartmanın daha anlamlı olacağı kanısına vardım.

liği Hz. Muhammed'in Ehl-i Beyti ve soyuna, yani Hz. Ali ve soyuna gösterilen sevgi ve yandaşlık olan siyasal ve itikadi grupların genel adı"dır.<sup>18</sup> Aynı şekilde, Alevi sözcüğü "Ehl-i beyt yandaşlığı anlamında kullanıldığı gibi, Hz. Muhammed'in soyundan gelenler için de kullanılmıştır. Hz. Ali ve Hz. Fatma'dan gelen bu soy genel olarak Alevi olarak adlandırılmakla birlikte, sonradan Hz. Hüseyin'den gelenlere Seyyid, Hz. Hasan'dan gelenlere Şerif denilmiştir." Nitekim sözcük, örneğin İran'da hâlâ bu anlamda kullanılmaktadır.<sup>19</sup> Dolayısıyla, bu bağlamda Aleviliğin tarihsel temellerini ortaya koymak, dar anlamda Seyyid ve Şerifliğin temellerini ortaya koymak olacaktır.

Alevilik, işaret ettiği anlam bakımından eski değil, aksine oldukça yeni bir kavramdır. Alevilik konusunda önemli araştırmalar yapmış olan Türkolog Melikoff'a göre Aleviliğin "Örf ve cemaat dışı (non-conformist ve heterodoks) bir İslam mezhebini adlandırmak üzere ortaya çıkışı ancak XIX. yüzyıla doğrudur."<sup>20</sup> Bundan önce geçerli olan terim Kızılbaşlık terimidir ve ortaya çıkışı XV. yüzyıldadır. Gerek Alevilerin kendi metinlerinde, gerekse onları mahkum etmeye dönük fetvalarda kullanılan terim hep Kızılbaşlıktır.<sup>21</sup> Fakat Kızılbaşlık sözcüğü giderek aşağılayıcı bir anlam kazanmış, özellikle devlete başkaldırmakla, sapkınlıkla, dinsizlik ve ahlaksızlıkla birlikte anılır olmuştur.<sup>22</sup> Fakat, terim ne kadar olumsuz değerlerle birlikte ele alınıralsa alınsın, bu, terimin tarihsel olarak geçersiz olduğu anlamına gelmez. Buna karşın, bazı

18 AnaBritannica, (1986), Genel Kültür Ansiklopedisi, İstanbul. Ana Yayıncılık, c 1, s. 362

19 Irene Melikoff, (1993), *Uyur İdik Uyardılar (Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları)*, Çev. T. Alptekin, 1. Baskı, İstanbul: Cem Yayınevi, s. 33

20 I. Melikoff, (1993), s. 53

21 Bkz. E. Düzdağ, (1983), *Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayaatı*, 2. Baskı, İstanbul:Enderun Kitabevi, s. 109

22 Bu konuda ayrıca Bkz. A. Yalçınkaya, "Kızılbaşlığa Hü", *Bilim ve Ütopya*, Şubat 1994, Sayı 8, s.45-46. Bu yazı, tezin yazım tarihinden sonra, bir tv program yapımcısı ve sunucusunun Kızılbaş sözcüğünü ahlaksızlıkla eşdeğer sayıp kullanmasıyla meydana gelen toplumsal olaylar ve gösterilen tepkilerle ilgili olarak kaleme alınmıştır.

Bektaşî kaynaklar ve çeşitli araştırmacılar, bu terimin yalnızca if-tira amacıyla kullanıldığını ve tarihsel geçerliliği olmadığını savunmaktadırlar. Örneğin, tüm dünya Bektaşîlerinin önderi Dr. Bedri Noyan, bir yandan Türkiye'deki Caferî topluluğun Dedegan kolu olarak adlandırdığı bölümüne, halk arasında Kızılbaş dendiğini belirtirken, öbür yandan bu sözün genel olarak Sünnilerin Alevilere verdiği bir isim olduğunu öne sürmektedir. Hatta Noyan'a göre, Alevî ve Bektaşîler, Ehl-i Beyt sevgisi uğruna atılmış bir taş diye buna seve seve göğüs germektedirler.<sup>23</sup>

Terimin özellikle İran ile Anadolu Alevilerinin ilişkilerinin yoğunlaştığı, Şah İsmail'in babası Şeyh Haydar (1460-1488) zamanında ortaya çıkması ve Hatayî mahlasıyla Türkçe şiirler yazan Şah İsmail tarafından kullanılmış olması, Osmanlı resmi söyleminin terimi neden asilikle eşdeğer gördüğüne ışık tutmaktadır. Fakat bizzat Alevilerin, Sünnilerin yakıştırmalarını öne sürerek terimi gözden çıkarmaları anlamlı görünmemektedir.<sup>24</sup>

Kızılbaşlar, Kalenderilik ve Halvetilik karışımı bir inancı savunan ve Şeyh Safî adlı bir Türkmen dervîşi tarafından kurulan Erdebil Ocağı'na bağlıdırlar.<sup>25, 26</sup> 1470 yılında posta oturan Şeyh Haydar'ın yandaşlarına tac adı verilen, beyaz tülben üzerine sarılı, 12 dilimli kızıl başlık giydirmesiyle terim yerleşmiş olmalıdır.<sup>27</sup> Melikoff'a göre ise, Kızılbaşlık Şîî bir İslamlık olmayıp,

23 Dr. B. Noyan, (1987), *Bektaşîlik Alevilik Nedir*, İlaveli 2. baskı, Ankara. s. 10 ve 12. Ayrıca, benzer bir yaklaşım için Bkz. I. Zeki Eyüboğlu, (1991), *Sömürülen Alevilik*, 1. Baskı, İstanbul: Özgür Yayın Dağıtım, s. 68

24 Kızılbaşlık konusunda ayrıntılı bilgi için, ayrıca bkz. Nejat Birdoğan, (1994), "Kızılbaşlığın Doğuşu, Dünü ve Bugünü", *Bilim ve Ütopya*, No 10, Nisan 1994

25 *Kalenderilik*: Kalender Yusuf Endülîsi tarafından kurulan, gönül zenginliğini her şeyin üstünde tutan, insanın dünyaya bağlanmadan, her türlü kuralın dışında, gösterişe önem vermeden yaşaması gerektiğini savunan tarikat.

*Halvetilik*: Temeli sürekli Tanrı'yı anma ve çile yoluyla benliğin arıtılması olan, Ömer Halvetî tarafından kurulan tarikat. Bkz. E. Korkmaz, (1993), *Ansiklopedik Alevilik-Bektaşîlik Terimleri Sözlüğü*, 1. Baskı, İstanbul: Ant Yayınları, s. 194 ve *AnaBritannica*, (1986), c 10, s. 329

26 F. Bozkurt, (1990), *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*, 1. Baskı, İstanbul: Yön Yayınları, s. 40

27 A. Gölpınarlı, (1992), *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, 2. Baskı, İstanbul: İnkılap Kitabevi Yayınları, s. 87

“Safavi propagandasıyla Şiileştirilmiş ve sufileştirilmiş, Türkmen bir din anlayışıdır.”<sup>28</sup> Temelde 12 İmam inancına bağlı olmakla birlikte tecelli, tenasüh gibi inançlara da yer verir.<sup>29</sup>

Alevilik araştırmalarında karşımıza çıkan bir başka terim Bektaşiliktir. Bu terim özellikle kimi çevrelerde tüm Aleviliği kapsıyormuş gibi kullanılsa da, Aleviliği bir bütün olarak ifade etmekten uzaktır. Alevilerin tümü Hacı Bektaş Veli’yi pir saymakla birlikte, Bektaşiliğe karşı aynı ölçüde sıcak yaklaşmaz. Bektaşilik, belli kuralları, örgütsel yapısı ve disiplini olan, Sünni inançlara sahip kişilerin de belli ritüellerden geçerek katılabileceği bir tarikat görünümündedir. Cumhuriyet tarihinin ilk Bektaşilik araştırmacılarından **Besim Atalay**, Bektaşiliği önce “Başka tarikatlar gibi bir tarikat” olarak nitelerken, sonra “ Bugünkü Bektaşiliğe bir tarikat gözüyle değil, bir mezhep olduğu görüşüyle bakmak daha uygundur” saptamasını yapar.<sup>30</sup> Çünkü **Atalay**’a göre, “Özellikle Anadolu Bektaşileri (...) kendilerine Bektaşî demekten çok, Alevi derler, Caferi derler.”<sup>31</sup> **Atalay**, bir farklılık olduğunu saptamış ama bunun üzerine gitme gereğini duymamıştır. Bir başka araştırmacı, **Fuat Köprülü** ise, Bektaşiliği Aleviliği kapsayıcı ve nitelleyici bir terim olarak almış ama kırsal Anadolu Aleviliğini “Köy Bektaşiliği” olarak ayırma gereği duymuştur.<sup>32</sup> **Abdülbaki Gölpınarlı** da, Bektaşilik ve Aleviliği ayrı ayrı ele alır ve farklılıklarını ortaya koyar. **Gölpınarlı**’ya göre, Bektaşilik bir tarikatken, Alevilik bunun dışındadır.<sup>33</sup> Bir başka araştırmacı, **Birge de F. Köprülü**’nün yaklaşımını andıran bir yaklaşım izler ve Köy Aleviliğinden söz eder.<sup>34</sup> Kendisi de bir Alevi olan **Dr. Fuat Bozkurt**

28 Melikoff, (1993), s. 55

29 *Tecelli*: Tanrı’nın insan suretinde görünmesi. *Tenasüh*: Ruh Göçü. Bkz. E. Korkmaz, (1993), s. 349 ve 353

30 B. Atalay, (1991), *Bektaşilik ve Edebiyatı*, çev. V. Atila, 2. Baskı, İstanbul: Ant Yayınları, s. 13

31 B. Atalay, (1991), Aynı yerde

32 Aktaran, I. Melikof, (1993), s. 57

33 A. Gölpınarlı, (1992), s. 4

34 K. Birge, (1991), *Bektaşilik Tarihi*, Çev. R. Çamuroğlu, 1. Baskı, İstanbul: Ant Yayınları, s. 239

da Bektaşiliği ayrı olarak ele alma yanlısıdır ve Bektaşiliğin “Tekkeler çevresinde gelişen ve yaşayan bir tarikat, bir yol” olduğunu belirttikten sonra, “Tekke kültürü(nün) gerek Osmanlı Devleti, gerek medrese Sünniliği ile uzlaşmış, deyim yerindeyse kurulu düzenin bir parçası haline gelmiş olduğu” saptamasını yapar.<sup>35</sup>

Görülüyor ki, Bektaşilik ve Alevilik iç içe geçmiş olsa da, bir ve aynı şeyi ifade ediyor değildir. Bugün bile, kimi Alevi yörelerde Bektaşilere karşı mesafeli bir tutum takılmakta ve onlara “dönek-dönük” gibi sıfatlar atfedilmektedir.<sup>36</sup> Aynı şekilde, Bektaşiler de “Köy gruplarına tepeden bakar ve onlara Sofular derler.”<sup>37</sup>

İlk bakışta, Bektaşilik ile Alevilik arasındaki fark, birinin baskın olarak şehirlerde ve tekkeler yoluyla örgütlenirken, ötekini kırlarda ve ocaklara bağlı olarak örgütlenmesi biçiminde gösterilebilirse de, ayrımın daha ciddi tarihsel kökleri olduğuna dair işaretler mevcuttur. Özellikle Bektaşi tarikatının üstlenmiş olduğu rol, ayrımın en önemli nedenlerinden biri gibi gözükmektedir: “Tekke kültürü gerek Osmanlı Devleti, gerek medrese sünniliğiyle uzlaşmış, kurulu düzenin bir parçası haline gelmiştir. Bu yüzden tekkenin vakfı vardır. İster sultanlarca kurulsun, ister Osmanlı sultanlarının eliyle, tekke Osmanlı düzeninden pay alır.”<sup>38</sup> Melikoff da benzer bir saptama yapar: “Suluca Kara Höyük’te, bugünkü adıyla Hacı Bektaş’ta bulunan dergahları II. Beyazıt tarafından onarılan ve zenginleştirilen Bektaşiler tarikatı, muhtemel olarak, Kızılbaş ya da Rafizi diye tanımlanan örf-dışı bir İslamlık anlayışını uygulayagelmiş halk kitlelerini, merkezin denetimi altında toplamak ve yönlendirmekle görevlendirilmişti.”<sup>39</sup> Anlaşılan Bektaşilik bu rolü fazlasıyla benimsemiş ve Osmanlı Devleti’nin yı-

35 F. Bozkurt, (1990 A), s. 144

36 F. Bozkurt, (1990 A), s. 50

37 K. Birge, (1991), s. 238

38 İ. Başgöz, (1977), “Pir Sultan Abdal ve Pir Sultan Abdal Geleneği”, S. Eyüboğlu, (1977), Pir Sultan Abdal, İstanbul: Cem. Yayınevi içinde, s. 16

39 İ. Melikoff, (1993), s.57



kılıp Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte, önde gelen Bektaşilerden Ziya Bey şunları yazmıştır: "Cumhuriyet düzeni, Bektaşiliğin gerçekleştirmeye çalıştığı halifelik kaldırılması, kadına erkekle eşitlik sağlanması, sofu dogmacılığın ezilmesi gibi reformları gerçekleştirmiştir. Bu yüzden Bektaşiliğin varlık sebebi ortadan kalkmıştır."<sup>40</sup> Bektaşiliği tümüyle tarihsel bir amaca koşullayan bu perspektif, her ne kadar dönemin koşulları içinde belli bir yere kadar anlaşılabilirse de, tarikatın dağıtılması için bu gerekçenin öne sürülmesi, Aleviliğin öğretisi içinde kolayca temellendirilemez.

Bektaşiliğin üstlendiği işlevler, şimdiye değin Alevi toplumunda sessizce geçiştirilmiştir. Bu savları, Aleviliğin gündemine sokan F. Bozkurt'a, saptayabildiğim kadarıyla, tek yanıt, kendisini Alevilik araştırmacısı olarak sunan Hasan Meşeli'den gelmiştir. Meşeli, Bektaşiliğin üstlendiği rolü reddetmemekte, tersine savunmakta ve olumlamaktadır. "Bektaşiler akılcı bir yolla, Osmanlı idaresini kendilerine sevdirecek, muhibbanlarını, salıklarını korduğu gibi Hazreti Pir'in getirmiş olduğu yolun cezbesine kapılarak Fütüvvet Ehli olarak bağlanmışlardır. Bu akılcı yolun benimsenmesi, Anadolumu'zda Alevi Bektaşilerden başka yaşayan diğer Alevilere karşı bir ihanetmidir?"<sup>41</sup> (İfade ve yazım hiç düzeltilmeden aktarılmıştır.)

Görüldüğü gibi, Alevilik araştırmalarının en temel sorunlarından biri, kavramlarla ilgili farklı yaklaşımların ve adlandırmaların varlığıdır. Dolayısıyla, öncelikle kavramın ya da terimin sınırlarının iyi çizilmesi, neyin, ne için ve nasıl kullanıldığının açıkça saptanması gerekir. Çünkü, Alevilik teriminin ifade ettiği olgu, nihai olarak, senkretik bir olgudur.<sup>42</sup> Senkretik özelliğinin he-

40 Aktaran, İ. Başgöz, (1977), s. 17

41 H. Meşeli, (1990), "Prof. Dr. Fuat Bozkurt'a Mektup", Basında Alevilik, Broşür Dizisi, No 1, Ankara: Ayyıldız yayınları, s. 19

42 Senkretik biçiminde kullandığım terimin aslı sinkretiktir. Fakat Alevilikle ilgili araştırmalarda yaygın bir biçimde senkretik biçiminde kullanıldığından, ben de bu yolu izliyorum. Sinkretizm "dinde farklı dinsel inanç ve uygulamaların kaynaştırılması"ni ifade etmektedir. Bkz. AnaBritannica,(1986). "Sinkretizm" maddesi, c 19, s. 416

men yanı başında örf-dışılığı ve heterodoks vasfı durmaktadır. Bundan ötürü, Aleviliğe aitmiş gibi görülen ya da gösterilen bir olgu, kolayca başka bir inanç sisteminin ürünü olabilir. Alevi sayılan bir şairin, Alevilikle komşu başka bir inanç sistemine bağlı olduğu görülebilir. Bunun en tipik örneği, Nesimi'dir. Nesimi'nin Hurufiliği açık olduğu halde, aynı zamanda Aleviliğin yedi büyük halk şairinin başında yer almaktadır.<sup>43</sup>

Aleviliğin senkretik niteliği nedeniyle, Kızılbaşlık ve Bektaşilik arasında kesin, net ayrımlar yapmak olanaksızdır. Fakat bu olanaksızlık nedeniyle **F. Köprülü** gibi, kır-şehir Aleviliği gibi ayrımlar yapmanın da fazla anlamı yoktur. Terimler açıkça önmüizde duruyor: Kızılbaşlık ve Bektaşilik. İkisini, saflaştırmamızın olanaksızlığı, terimlerden birini göz ardı etmemize gerekçe olamaz.<sup>44</sup> Ben, burada **F. Bozkurt**'un sınıflandırmasını temel alacağım. Buna göre, 1501'den bu yana, Alevilik bir bütün olarak algılansa da, iki koldan gelişmektedir. Bektaşilik, Hacı Bektaş Tekkesi –özellikle Balım Sultan'dan itibaren– ve Kızılbaşlık –Erdibil Ocağı, özellikle Şah İsmail'den itibaren– burada, özellikle Alevi muhalif birey üzerine yoğunlaşmak, özellikle Kızılbaşlık üzerine yoğunlaşmak anlamına gelecektir. Alevi terimi de doğrudan bu anlamda kullanılacak ve yer yer Bektaşiliğe aufta bulunulsa bile, vurgu onun üzerine olmayacaktır.

## 1.2. İslam Dışı Kültürler ve Alevilik

Aleviliğin Hz. Ali merkezli simgesel evrenini besleyen ana kaynaklardan biri, kuşkusuz İslamlık ise, bir diğeri de İslam dışı inanç ve kültürlerdir. Göçebe Türkmen kültürü İslamla karşılaşmaya değin, Şamani pratiklerin içinden geçerek Zerdüşt, Buda,

43 Bkz. R. Çamuroğlu, (1992 B), *Sabah Rüzgarı* (Enel-Hakk Demişli Nesimi), 1. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, s. 37

44 Karşı bir görüş için Bkz. R. Zelyut, (1992), *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*, 6. Baskı, İstanbul: Yön Yayınları, s. 12

Mani ve kısmen Hıristiyan-Nesturi inançlarıyla karşılaşmış ve bunlardan toplayıp getirdiğini İslam içinde eritemiştir. Bu olgudan hareket eden bazı araştırmacılar Aleviliği tümünden Şamanî pratiklere bağlama eğilimindedirler.<sup>45</sup> Ancak Alevilik tümünden İslamîliğe bağlanamayacağı gibi, tümünden Şamanîliğe de bağlanamaz. Kaldı ki Şamanîlik üzerinden Aleviliği saf Türk kültürüyle özdeş tutmaya kalkmak bir çok sorunu beraberinde getirecektir. Bunların en başında da Alevi Kürtlerin varlığı gelir. Ayrıca Şamanîliğin niteliği önemli bir tartışma konusudur. Şamanîlik bir inanç sistemi midir, yoksa bir esrime yöntemi mi? Ayrıca, niteliği her ne olursa olsun, yalnızca Türklere bağlanabilecek biçimde saflaştırılabilir mi? Bu ve benzeri sorunlar bu tezin kapsamı dışındadır. Ek olarak, Aleviliği yine Şamanîliğe bağlarken, Şamanîliği Kürtlere hasreden yaklaşımlar da kapsam dışında tutulmuştur. Dolayısıyla, burada ayrıntılı ve antropolojik niteliği ağır basan tartışmalara girilmeyecek, yalnızca üzerinde uzlaşıldığı görülen kimi noktalardan yola çıkılarak, Aleviliğin simgesel evrenine İslam dışı dünyadan gelen etkiler vurgulanmakla yetinilecektir.

Alevi evreninin merkezinde oturan Hz. Ali simgesine bakıldığında, diğer başka örneklerde de görüleceği gibi, bu simgeyi besleyen ana kaynakların başında Şamanîliğin geldiği görülür. Türkmen kültürününün temel karakterinin göçebelik olduğu saptandığı anda, göçebe yaşamın doğal döngüye son derece bağlı bir yaşam olduğu da kendiliğinden anlaşılır. Bundan dolayı, göçebe Türkmen kültürü doğal olgular üzerinden simgesel bir evren kurarak, bu dünyayı kendisinin kılma, ona katılma yolunu seçmiştir. Bu simgesel evrenin merkezinde de güneş bulunur. Göçebe yaşam tümüyle güneşe bağlıdır. Bu da beraberinde güneşin Tanrısallaştırılmasını getirmiştir. Güneşe atfedilen bu Tanrısallık, tıpkı ay ve yıldızlara atfedilen Tanrısallık gibi, Gök-Tengri kültürünün bir parçasıdır.<sup>46</sup>

45 Örnek için Bkz. B. Atalay, (1991), s. 43 ve devamı

46 A. İnan, (1986), *Tarîhte ve Bugün Şamanizm*, 3. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 29

Güneş, eski Türklerde baş Tanrı olarak Gök-Tengri'yle özdeşleştirilmiş ya da doğrudan Gök-Tengri olarak nitelenmiştir. Bu Tanrısallık, Alevilik içinde Hz. Ali üzerinde yoğunlaştırılacak ve gelenek içinde Hz. Ali, güneşle özdeş tutulmaya başlanacaktır. Kimi bölgelerde ise, güneş Hz. Muhammed ile özdeşleştirilirken, Hz. Ali ay ile özdeş tutulmaktadır. Hz. Ali, görünmesi için dua edilendir. Bereket ve bolluk dağıtıcısıdır. Gök-Tengri kültü, Hz. Ali üzerinden İslamlaşmaya aktarılmıştır. Fakat kuşkusuz kültürün tümü değildir aktarılan. Kültü ait kimi inanış ve ritüel biçimleridir ki bunların başında kurban sunma geleneği gelir. Kült içinde Gök-Tengri'ye, dolayısıyla güneşe kurbanlar sunulmaktadır. Alevilik içinde de kurbanın bağlandığı yer Hz. Ali ve 11 İmamdır. Çünkü kurban edilen şey ondan gelmiştir ve sonul olarak ona dönecektir. Burada ruh göçü ve devir gibi İslam dışı başka öğeler de devreye girmektedir. Kurban edilen hayvan bu dünyadan çekip gitmemektedir. Yeniden bu dünyaya dönecektir. Ancak kendi formunda yeniden dönüşü için, kesildikten sonra yenilmeyen parçalarının tümü ve kanı hiç ziyan edilmeden bir araya getirilmeli ve özenle saklanmalıdır. Eğer kurbanın bir parçası eksik kalırsa, dönüş sırasında o parça eksik kalacaktır. Bunun için, Aleviler kurban kesmeden önce, başka bir hayvanın erişemeyeceği derinlikte özel bir çukur hazırlarlar. Kurbanın kanı tümüyle bu çukura akıtılır ve kullanılmayan parçaları, derisi, kemikleri ya da kimi iç organları bu çukura gömülür. Bu parçalar hiçbir amaç için kullanılamaz.<sup>47</sup> Kurbanın döngü içinde yeniden dünyaya geleceği ve bir parçasının bile eksik kalmaması gerektiği inancı eski Türkler ve Moğollar'da da vardır.

İslam dışı etkilerden bir başkası, Alevilerin toplumsal, dinsel önderi konumundaki dede ile, Şaman ya da Kam-ozan arasındaki rol benzerliğidir. Kam-ozan ya da Şaman, hem dinsel önder, hem kötücül güçlerin kovucusu, hem de otacı<sup>48</sup> ve ozandır. Dolayısıyla,

47 F. Bozkurt, (1990 A), s. 118

48 *Otacı*: Hekim, bkz. *Türkçe Sözlük*, (1966), 4. Baskı, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları

bünyesinde kimi doğa-üstü özellikleri barındırdığına da inanılır. Dede de aynı özelliklere sahiptir. Bu doğa üstü güçlere sahip olma ya da doğal güçlere egemen olabilme yeteneğinin en önemli göstergesi ateşe egemen olabilmektir. Eski Türk inançlarında gözlenen bu özellik kimi Alevi yörelerinde de yaygın olarak vardır. “Erzincan, Tunceli yöresindeki Güreşan ocağına bağlı dedelerin bir bölümü kızgın demir ve sobayı dilleriyle yalarlar.” Ateşe egemen olabilmenin bir başka göstergesi “omaca çıkarma” ritüelinde gözlenebilir. Buna göre, kurban bütün olarak piştikten sonra, dedeler kaynar kazana bileklerini sokup kurbanın budunu çıkarırlar.<sup>49</sup>

Alevilerin en önemli ritüeli olan cem töreni de doğrudan İslam dışını işaret eder. Saz ve söz eşliğinde muhabbet geleneğinin İslam’a bağlanamayacağı son derece açıktır. En başta Kur’an’ın müziğe ve şairlere karşı yaklaşımının olumsuzluğu hemen belirtilebilir.<sup>50</sup> Oysa, müziğe dayalı ve müzik eşliğinde yapılan ritüeller bir çok din ve mezhepte görülür. Örneğin Mani dini ve eski Yunan gelenekleri bunlardandır. Dolayısıyla, Alevilikte müziğe verilen yer kolayca tek bir kaynağa bağlanamayabilir ama bu kaynaklardan birinin İslam olmadığı da açıktır.

Cem töreninin kimi özellikleri de doğrudan İslam dışından kaynaklanmaktadır. Örneğin, cemlerde “dolu, tolu, dem” adları altında içki içilebilmektedir. Bazı yörelerde bu yalnızca şurup olabilirken, yaygın olarak bu içki alkollüdür; rakı ya da şaraptır. Oysa İslam’ın içkiye karşı tavrı bellidir.<sup>51</sup> Fakat, Alevilik içki geleneğini İslam içi motiflerle süsleyerek sürdürmeyi başarmıştır. Eski Türkler’de de törenlerin, dinsel ayinlerin içkili olduğuna dair bir çok kaynak bilgi vermektedir. Hatta, Altaylar’da ekşi süttten yapı-

49 F. Bozkurt, (1990 A), s. 95

50 Örneğin, şairler için Kur’an şöyle demektedir: “Şeytanlar, yalana, günaha düşkün olana inerler. Bunlar onlara kulak asarlar. Çokları da yalancılardır. Şairlere gelince, onlara sapıklar, azgınlar uyarlar, onların her vadide, şaşkın şaşkın dolaştıklarını, yapmadıkları şeyleri söylediklerini görmüyor musun?” Şuara suresi, 221-226, Tanrı Buyruğu, Kur’an-ı Kerim’in Tercüme ve Tefsiri, (1980), Haz. Ömer Rıza Doğrul, 4. Baskı, İstanbul: İnkılap ve Aka Yayınları, s. 435

51 Bkz. Tanrı Buyruğu (1980), Maide:90-91, s. 161

lan rakının (kırmızı) özel ve ortak bir toplantıyla içildiği saptanmaktadır. Kadınlar ve erkekler, bizatihi rakıyı içmek için bir araya gelmekte ve içilmeden önce içkiye belli bir Tanrısallık kazandırılmaktadır.<sup>52</sup> İçki içilen ve kadınlı erkekli herkesin bir araya geldiği cem töreninin İslam'a bağlanamayacağı açıktır.

Cem töreninin zorunlu öğelerinden biri olan, semah dönme de, eski Türkler'de gözlenen esrime geleneğini ve bu geleneğin uyguladığı kimi pratikleri akla getirmektedir. Örneğin, Yakutlar'da Şaman aynı zamanda raksetmektedir. Semah, her ne kadar İslam içi bir motif olması bağlamında Kırklar Cemi'ne dayandırılrsa da, bu, eski bir geleneğin yeni bir simgesel evrende kendisine alan açmasından öteye geçmez.

Cem töreni dışında, başka Alevi inançlarına da bakılsa, benzer bir durumla karşılaşılacaktır. Örneğin, Alevilerin suya gösterdiği büyük saygı, her ne kadar Kerbela trajedisıyla ilişkilendirilebilirse de, aynı zamanda, göçebe yaşamın suya bağımlılığı ölçüsünde, ona atfettiği önemle de çakışır. Bozkır insanı için su, en az güneş kadar değerlidir. Bu öneminden ötürü, Tanrısallığa yaklaşıyor. Dolayısıyla, suyun nasıl içileceğinden, nasıl kullanılacağına ve israfının önüne nasıl geçileceğine kadar, bir dizi pratik geliştirilmiştir. Eski inancın yeni simgesel evrene yerleşmesiyle birlikte, bu önemli pratikler Kerbela üzerinden kendisine bir yer bulabilmiştir. Bu bağlamda, örneğin özellikle Muharrem ayında, Aleviler mümkün olduğunca sudan uzak durmaya çalışırlar. Susuzluklarını başka şeylerle giderme yolunu seçerler. Olağan zamanlarda, kana kana ve duraklayarak su içmeyi ayıplarlar; suyun, neredeyse kimseye göstermeden ve bir dikişte içilmesi gerektiğine ve bardağın dibinde bir damla da olsa Hz. Hüseyin hakkı bırakılması gerektiğini düşünürler.

Aleviliğin beslenme kaynaklarından biri olarak Şamaniliği işaret etmek ve bu kültürden gelen öğeleri sıralamak kolaydır ama

---

52 Ü. Hassan, (1985), *Eski Türk Toplumuna Üzerine İncelemeler*, I. Baskı, İstanbul: Kaynak Yayınları, s. 136

fazla anlamlı değildir. Çünkü bu olgu, tek başına, göçebe Türkmenler'in neden Ortodoks İslam dışında bir safı seçtiklerini açıklayamayacaktır. Göçebe Türkmenler'in bilinçli bir tercihinden söz etmek, bir tür iradecilik olacaktır ki tarihsel süreç içinde gelişen bir seçme ve katılmayı salt buna bağlamak olanaksızdır. Bu nedenle, göçebe Türkmenler'in İslam'la karşılaşma sürecine kısaca da olsa göz atmakta yarar var.

Türkler Anadolu'ya gelmeden çok önce İslam diniyle karşılaştılar. Özellikle, Orta Asya'da, Horasan ve Türkistan çevresinde gelişen tasavvufi akımlara ve tarikatlara bağlı heterodoks dervişler kendi İslam yorumlarını Türkler'e taşıdılar. Bu dervişlerin Türkler'i müslümanlaştırmak için, özellikle İslam öncesi Türk kültürünün de bildiği motifleri kullanmış olması, Barthold'un da saptamalarıyla, akla uygun gelmektedir.<sup>53</sup> Heterodoks dervişlerin etkinlikleriyle birlikte, Türkler'in İslamlığı benimsemesinde, ikinci temel etken Arap yayılcılığıdır. Arap yayılcılığı İslamlığı Türkler'e taşımış ama aynı zamanda, Türkler'in Araplar'a karşı mesafeli bir duruşu benimsemesine neden olmuş gibi gözükmektedir. Türkler'in İslamlığı gönüllü olarak ve ansızın, topluca benimsedikleri ileri sürülemez. Çünkü Maverünnehir prensleri yayılcı Araplar'a çapulcu gözüyle bakmaktadır. Gerçekten de, o sırada, Araplar'ın asıl amacının dinden çok, yağma ve çapul olduğu konusunda bir uzlaşma sağlanmış gibi gözükmektedir.<sup>54</sup> Fakat iki topluluk arasındaki bu mesafe, 751 yılındaki Talas savaşıyla aşılmaya başlayacaktır. Çünkü bu savaşla birlikte Türkler, Çinliler'le savaşa tutuşan Araplar'a yardım edecek ve onlarda da kendilerindekine benzer bir yağma ve çapul anlayışı olduğunu göreceklidir.

İster Türkler için isterse Araplar için söz konusu edilsin, göçebelik yağma seferlerini içermektedir. Yağma ve çapul, göçebe eko-

53 W. Barthold, (1975), *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, Çev. K. Y. Kopraman-İ. Aka, Ankara, s. 92 ve devamı

54 T. Akpınar, (1993), *Türk Tarihinde İslamiyet*, 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 45

nomisinin önemli dayanaklarından birini oluşturur. Araplar, yağma ve çapulu zorunlu ve tümüyle şerefli bir iş sayarak, "gazve" adı altında İslamileştirmişlerdir. Fakat komşu kavimlerin müslümanlaşmasıyla birlikte, bu kez öteki kavimler ve medeni memleketlere karşı, Allah'ın dinini yaymak örtüsüyle cihat seferleri başlatılmıştır. İslam içinde kendine yer edinen yağmacılık, göçebe Türkmenler'in yağmacılığıyla çakışmış ve İslamlığı seçmelerini kolaylaştıran bir etken olmuştur. Türkler, İslamlıkla birlikte, artık yağmaya değil, Dar-el Harb'e sefere çıkmaktadırlar.<sup>55</sup>

10. yüzyılda, Moğol ve başka bazı grupların baskısıyla, Türkler'in yoğun olarak yayılmaya başladıklarını görüyoruz. Böylece Türkler, bağımsız bir kültür geliştirdikleri toprakları terketmek zorunda kalmışlardır. Öyle ki, bu dönemde, Çin Türkistanı dışında, Altaylar'ın doğusunda hemen hemen hiç Türk kavmi kalmamıştır. Türkler daha batıya ve güneye göç etmişlerdir.<sup>56</sup> Bu dönemde Anadolu'ya en büyük göç dalgası, Moğol yayılması sırasında, Cengiz ordularının önünden kaçan göçebe ve yarı göçebe Oğuz ve Karluk Türkleri'nin Anadolu'ya girişiyle gerçekleşir. Ancak bu Türkler, Ortodoks İslam'a karşı bir direnç taşıyarak gelmişlerdir. Beraberlerinde, göçebelğe özgü bir kültürü taşımaktadırlar. Dolayısıyla, göçebe Türkmenler yerleşik nüfus tarafından hiç iyi gözle görülmemiş ve "Etrak-i bi-idrak/Etrakin dini zayıf" olarak nitelenmiştir.<sup>57</sup> Fakat, Anadolu'ya gelen göçebe Türkmenler yalnızca göçebe kültürünün bir bölümünü değil, uzlaştırıcı evrenlerini de beraberlerinde getirmişlerdir. Bu sayede de müslüman olmayan yerleşik nüfus içindeki Yahudiler, Ermeniler, Rumlar, Süryaniler ve Yezidiler'le bir iletişime geçmeyi başarmışlardır.<sup>58</sup>

55 *Dar-el Harp*:Savaş yurdu; kafir bir başkanın buyruğunun geçerli ve müslümanların güvenliğinde olmadığı yönetim, ülke. Bkz. T. Dursun, (1990), "İslami Kavramlar Sözlüğü", 2000'e Doğru, Yıl 4, No 11, s. 10

56 C. Cahen, (1984), *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, 2. Baskı, Çev. Y. Moran, İstanbul: E Yayınları, s. 25

57 İ. Melikoff, (1993), s. 17

58 Uzlaştırıcı evren; değişik inançları belirli bir hoşgörü potasında eriterek uzlaştırmayı, dünyayı karşıtara bölerek sınıflandıranın karşısında olmayı, birliği öne çıkarmayı ve dünyayla barışık olmayı içermektedir.



Bu iletişim karşılıklı bir etkileşimi de beraberinde getirmiştir. Bu etkileşimin oldukça yüksek düzeyde olduğu, Babalılar ayaklanmasında net olarak görülebilir. Gerçekten de, 1270 yılında Selçuklu Devleti'ni, kimi yaklaşımlara göre yıkılma aşamasına sürükleyen, kimi yaklaşımlara göre ise yıkan<sup>59</sup> Babalılar ayaklanmasının içinde, Rumlar'ı, Yahudi ve Ermeniler'i ve heterodoks İslam'ın değişik kesimlerini yan yana görürüz.

Yukarda özetlemeye çalıştığım üzere, Aleviliğin evrenini besleyen ana damarlardan biri ve kuşkusuz en önemlisi, Türkler'in İslam dışı tarihleri ve inançlarıdır. Bu motifler, dışardan yamanmış motifler değil, tersine, Aleviliğe rengini veren motiflerdir. Dolayısıyla, sonradan İslamlığa eklendikleri kolayca savunulamaz. Aksine, İslam dini bunlara eklenerek kendi yayılma alanını genişletme peşindeyken, eski kültür İslam içinde yaşayabileceği bir alan bulmuş ve burada kök salarak, kendini İslam'a karşım ve onunla birlikte yeniden üretmeyi başarmıştır. Öyle ki Aleviliğin en temel ilkesi olan "Eline, beline, diline sadık olmak" ya da "Eline, beline, diline mühür" anlayışı bile "Mani kaynaklıdır ve aynı zamanda St. Augustinus'un 'De Moribus Manichaeorum'unda da görülebilir."<sup>60</sup>

Aleviliği besleyen Türk etkisi, genellikle iki sonuca yol açmaktadır. Bunlardan ilki, Aleviliği Türkler'e özgü müslümanlık olarak algılayan ve heterodoks dervişleri Anadolu'yu Türkleştiren fatihler biçiminde sunan yaklaşımdır. Bu görüş, giderek ırkçı bir Türkçülüğe kaymakta ve Arap olduğu kuşku götürmeyen simaları bile Türk saymaktadır.<sup>61</sup> Bunu sağlayabilmek için de Eti Türkleri, Sümer Türkleri, Turani Türkler gibi yapay ve tümüyle ırkçı kavramlara yaslanılmaktadır.

İkinci yaklaşım ise, bunun yanında çok daha sağlıklı görün-

59 R. Çamuroğlu, (1992 C), *Tarih, Heterodoksi ve Babalılar*, 2. Baskı, İstanbul: Me-tis Yayınları, s. 175

60 I. Melikoff, (1993), s. 86

61 Bkz. M. Ateş, (1975), "Hz. İmam-ı Hüseyin de Bir Türk'tür", *Başında Alevilik*, (1990), Broşür Dizisi, No 3, Ankara: Ayyıldız Yayınları, s. 20

mekte ve en cesur ifadesini Melikoff'ta bulmaktadır. Melikoff, Aleviliğin senkretik yapısına değinirken şu saptamayı yapar: "Burada söz konusu olan bir mezhep değil, bir mozaik gibi birbirine karışmış, bazan çok eskiye dayalı farklı öğelerden oluşma bir dini sistemdir."<sup>62</sup> Benzer bir saptamayı da, Aleviliğin gnostik<sup>63</sup> özelliği üstünde dururken yapar: "Gnose'lar hiçbir zaman, herhangi bir dini ya da tarihi biçime bağlı değildir; Pagan, Hıristiyan, Yahudi, Müslüman olabilir. Evrenseldir.(...)Belli bir dinin batını yanı olarak belirir."<sup>64</sup> Melikoff, kendisiyle yapılan bir söyleşide de "Aleviliği İslam çerçevesi içine koymadığını, Aleviliğin Türk halk dini olarak ortaya çıkıp, daha sonra Türk olmayan halkları da kabul ettiğini" belirtir.<sup>65</sup> Aynı şekilde, benzer bir yaklaşım tasavvuf kavramı üzerinden gidilerek üretilebilmektedir. "Tasavvuf İslamiyetle doğrudan doğruya ilişkili bir kurum değildir; evrensel mistisizmin İslam ülkelerinde oluşan şeklidir" biçiminde özetlenebilir.<sup>66</sup>

Sonuç olarak, tezin ana kabullerinden birisidir bu. Aleviliğin Türk halk dini olduğu savı abartılı görülse bile; gnostik, senkretik ve mistik özellikleri nedeniyle evrensel olduğu açıktır. İslami motifler, bu evrensel bahçenin çiçeklerinden yalnızca biridir.

---

62 I. Melikoff, (1993), s. 159

63 Gnostizm gizli kabul edilen bilgiye sahip olmayı ifade eden bir anlayıştır. Yetersiz ve yanlış anlamaya açık bir biçimde bilinebilirlik diye çevrilebilir ama bu, söylediğim gibi yanlış anlamaya açıktır. Çünkü bilinebilirliğin felsefi bir referansı vardır. Oysa gnostizm felsefeden ayrılır. "Gnostizme göre, insanın bilinçsiz benliği Tanrı ile aynı tözden oluşmuştur. (...) İnsan vahiy yoluyla kökeninin, özünün ve aşkın yazgısının bilincine varır. Gnostik vahiy, ussal güçlerin yardımıyla elde edilemediği için felsefi aydınlanmadan, kökleri tarihte olmadığı ve kutsal metinler aracılığıyla aktarılmadığı için de Hıristiyan [ve Müslüman] vahiyden farklıdır. Gnostik vahiy, benliğinin gizeminin insanın içine doğmasıdır." AnaBritannica, (1986), c 9, s. 502

64 I. Melikoff, (1993), s. 112 ve ayrıca s. 30

65 A. Toprak, (1993), "İrene Melikoff ile Söyleşi", Nefes, Yıl 1, No 1, s. 27

66 T. Akpınar, (1993), s. 86

### 1.3. Aleviliğin Heterodoks Niteliği ve Günümüzdeki Anlamı

Aleviliği günümüz dünyasında anlamlı bir yere oturtmak konusunda çeşitli eğilimler, çok çeşitli yaklaşımlar sergilemektedir. Tümüyle yarıcı anlayışları bir yana bırakırsak, genellikle Aleviliğe bir inanç sistemi ve buna bağlı olarak, belli bir yaşam ve kültür biçimi olarak yaklaşılmaktadır. Dolayısıyla, tanımlanan yaşama biçimi ve karşılıklı etkileşim içindeki inanç, yeni koşullar karşısında gerileyip aşındıkça, onu modernleştirmeye dönük reçeteler ortaya atılmaktadır. Dedelerin eğitilmesi, şehirlerde cemevlerinin açılması, diplomalı dede yetiştirilmesi vb. istemler bu tip bir yaklaşımın ürünleridir. Hatta, bu bağlamda, Aleviliği savunmak adına, dedelik gibi köklü kurumların rolü, tümüyle eğitimin ve bilimin üstlendiği rolle karıştırılmakta ve ne anlaşıldığı açıkça ortaya konulmayan bir bilim söylemi öne çıkarılmaktadır.<sup>67</sup> Fakat bu anlayışın göz ardı ettiği şey, Aleviliğin farklı bir evren tasarımına yaslanarak, farklı bir dünyayı işaret ettiğiidir. Bundan ötürü, salt verili gerçeğe yaslanılarak önerilmeye çalışılan değişim reçeteleri Alevilik açısından fazla anlamlı olmamaktadır. Örneğin, cemevleri açılması talebi Aleviliğin inanç yapısını tümünden gözden çıkarmaktadır. Çünkü Alevilikte, cami gibi, ibadetin özel bir mekanı yoktur, olamaz. Alevilerin inanç sistemlerinde görülen aşınma, ibadet yeri bulamamaktan kaynaklanmamaktadır. Cem, herhangi bir mekanda pekala da yapılabilir ama yapılmıyorsa, bunun altındaki neden mekansızlık olmamak gerekir. Dolayısıyla istem de, Ortodoks İslam'a benzer biçimde, cemevi istemi olmalıdır. Aleviliğin bu kavranış biçimi, ister istemez Aleviliğin ussallığa aykırı görünen kimi yanlarını dışta bırakacak ve onu bir iman etme anlayışıyla sınırlayacaktır. Ya da bu öğeler yalnızca söze ve bir tür esrime yöntemine dönük olarak algılanmakla yeti-

---

67 Ömek için Bkz. R. Zelyut, (1993), *Aleviler Ne Yapmalı*, 1.Baskı, İstanbul: Yön Yayıncılık, s. 27

nilecektir. Öbür yandan, salt dinsel anlayışlarla Alevilik anlamlarıdırılmaya çalışıldığında, Alevilik giderek gerçek İslammış gibi sunulmaktadır.<sup>68</sup> İslam-öz İslam ayrımının anlamlılığı bir yana, bu ayrımın merkezine Aleviliği taşımanın, Aleviliğe hiçbir yarar sağlamayacağı da baştan bellidir.

Genel olarak Alevilik iki uç arasında sıkıştırılmaya çalışılmaktadır. Bu uçlardan biri Aleviliğin çağdaşlığı, öteki gerçek İslam niteliğidir. Oysa, gerçekte bunlar birbirini dışlıyor da değildir. Aleviliğin gerçek İslam olduğu savı üzerinden, İslam dini çağdaştırılmakta ve aklanmaktadır. Fakat bu iki yaklaşım da başı sıkıştığında “Medet Ya Ali!” diyen günümüz Alevisinin de, arkaik Alevinin de tutumunu anlamlandırmamıza yetmemektedir. Bunu anlayabilmek için, günümüz anlamlar dünyasının dışına çıkmak ya da en azından, bu anlamlar bütünü tek geçerli gerçeklik bütünü olarak görme anlayışından vazgeçmek gerekir. Ancak bu yolla, günümüz Aleviliğini ve Alevilerin kendilerini niçin Alevi sayabildiklerini aydınlatabiliriz.

“Heterodoksinin en temel savlarından biri, ne evrenin ne de kendilerinin, akıl yoluyla belirli bir düzeyin ötesinde kavranamayacağı, belirli bir noktadan sonra söz ya da yazıyla aktarılamayacağıdır.”<sup>69</sup> Fakat bu anlayış, “İnanır ya da inanmazsın” anlayışından öte; akılla kavranılan gerçekliğin ötesinde, onunla kavranılamayacak bir hakikatin varlığına işaret etmektedir. Bu hakikatin varlığı ya da yokluğu, ona ulaşıp ulaşılamayacağı sorunu bir kenara konulduğunda, bunun imana bağlanmak anlamına gelmediği, aksine yine gerçeklik içinde kendini gösteren, akıl ve dil dışı pratiklere gönderme yaptığı farkedilmektedir. Bu hakikat kuşkusuz, evrenin birliği, sonsuzluğu ve çeşitliliğidir.

Akıl, upkı dil gibi, karşıtlıklar yoluyla işler. Akıl için birbirini dışlayan şeyler vardır; A, A ise B olamaz gibi. Bu dışlama

---

68 Bkz. M. Naci Orhan Dede, (1991), “Aleviliğin Esasları, Usul ve Ahkamı-2”, Cem, Yıl 1, No 2, s. 20

69 R. Çamuroğlu, (1992 B), s. 68. Bu bölümün yazımında Çamuroğlu'na çok şey borçluyum.

ilişkisi, beraberinde karşıtlar arasında bir hiyerarşi ve mücadeleyi de getirir. Aklın kurucu ögesi olduğu gerçeklik, birliği ancak önermelerin birinin çatısı altında tanır. Karşıtlar sürekli bir mücadele içinde olduğundan, birliğe ulaşabilmek için taraflardan birinin yenilip bastırılması, gerekiyorsa yok edilmesi gereklidir. Yoksa, uyum ve birlik gerçekleşmeyecektir.

Bu anlayışın Tanrı ile kurduğu ilişki de, karşıtlıklar mantığından beslenir. Dünya ve Tanrı ayrı ayrı ve mutlaka karşıt olarak, mücadele içinde vardır. Dünyanın düzeni Tanrı'nın düzenine karşıttır. Bu nedenle, Tanrı dünyanın düzenini kendi düzenine uydurmak için, durmadan müdahale eder. Peygamber göndermekle yetinmez; örneğin Hıristiyanlıkta olduğu gibi, bir ruhban sınıfı kendi yetkilerini devreder. Dünyayı bir sınav yerine çevirerek, insanları kıyamet günü yargısıyla tehdit eder, cehennemle korkutur, cennetle ödüllendirir. Her şey ve herkes ona dönecektir. Asıl hesap, orada, öte dünyada görülecek ve uyum, bir daha bozulmamak üzere orada kurulacaktır.<sup>70</sup> Görüldüğü gibi, bu ilişki biçiminde öne çıkarılan yokluktur. Taraflardan birinin yokluğu ya da düzenlenmişliği. Ama bu düzenlenmişlik, dışardan dayatılan, düzenlenenin bizatihi varlığından kaynaklanmayan, bir düzenlenmişliktir. Bu, gerçekliğin birliğini ve tekliğini öne alan, "çokluğu yoklukta eriten" bir yaklaşımdır. Böylece, bu gerçekliğin tek almaşığı yokluk olabilir. Bu da tarihsel gerçekliğin olumlanmaya başladığı noktayı işaret eder. Çünkü, tarihsel gerçekliğin biçimi ne olursa olsun, varlığı yokluğuna tercih edilir.

Oysa heterodoksi evreni karşıtlıklar üzerine değil, çokluğun birliği üzerine kurar. Karşıtlık yerine farklılık, çatışma yerine uzlaşma ve uyum, düzenleyicilik yerine, bizatihi varoluşun kendisinden kaynaklanan düzen. Bir kere, karşıtların çatışmak zorunda olduğu ve düzenlenmesi gereği yadsınınca, ister istemez, dışardan müdahale eden, düzenleyici Tanrı kavramı da kendiliğinden siste-

70 Hıristiyanlıkta bu anlayışın dışavurumu için Bkz. M. Ali Ağaoğulları-L. Köker, (1991), *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, 1. Baskı, Ankara: İmge Ktb. Yayınları, s. 101 ve devamı ile s. 123 ve devamı

min dışına atılır. Düzenleyiciliğe yönelen ve ancak bu yolla işle-yebilen, akıl ve dil gibi olgular da belli bir sınırdan sonra, aşılır. Bunun yerine farklı iletişim modları ve pratikleri geçecektir ki, bunların başında müzik ve dans, yani Aleviler için semah gelir. Akıl yerine geçen ise, genellikle aşktır. Çünkü akıl ne kadar par-çalayıcı ve düzenleyici ise, aşk, tersine, o kadar bütünlükçü ve yargısızdır. Bu anlamda, heterodoksinin kimi kanatları Tanrısal aşk ile insani aşk arasında hiçbir ayırım yapmaz. Bir yanlış anla-manın hemen önüne geçilmelidir: Heterodoksi akılı ve dili redde-derken ve aşmaya yönelirken, onları tümünden ilga edip yerlerine farklı pratikler geçirmez. Yalnızca akıl ve dil ile yetinilemeye-ceğini vurgular. Tarihsel gerçekliği kavramak için akla ve dile day-anan heterodoksi, hakikati buna indirgemediği, bununla sınırlı tut-madığı ölçüde akıl ve dil ile yetinemez, dil dışı pratiklere ve aşka yönelir. Yoksa, iki ayrı olgular demeti arasında bir ikame ilişki-sinin kurulduğu düşünülmemelidir.

Bu çerçeve içinde, heterodoksinin Tanrısı düzenleyici bir Tanrı olmaktan öte, kendi varoluşu bizatihi düzenlilik olan bir Tanrıdır ve en mükemmel ifadesini evrenin çoklu uyumunda bu-lur. Böylece, heterodoks öznenin Tanrı'yla kurduğu ilişki gereği, kimi potansiyellerini bastırması ya da yok etmesi gerekmez. Ya da Tanrı'ya karşı öznel yükümlülüklerle donatılmamıştır. Bu açıdan, namaz, oruç gibi biçimsel zorunluluklar heterodoksu bağlayıcı ola-maz.

Heterodoksinin Tanrı'sı bir düzenleyicilik peşinde olmadığı için, insan yaşamına da müdahale etmez. O, evrenin çoklu uyu-munda kendini dışlaştırmıştır ve insan da bu evrenin bir parça-sıdır. Düzen, bu dışlaştırmamanın kendisinden başka bir şey olma-yacaktır ve kendi varoluşunun olgunluk durumuna denk düşmesi anlamına gelmektedir. Böylece heterodoks için düzen, belli bir ol-gunluk düzeyine denk düşen varlığın, tüm potansiyeliyle kendini sergilemesiyle oluşur. Bu sergileme bu evrenin dışında bir yerde olmayacak, aksine burada ve şimdi olacaktır. Burada ve şimdi olacaktır, çünkü ortada aşılacak bir gerçek-hakikat ya da bu dün-

ya-öte dünya karşılığı yoktur. Dolayısıyla, hakikate ulaşabilmek için, gerçekliğin içinden geçmek gerekir ama gerçeklikten vazgeçmek gerekmez.

Sonuç olarak, katlanmış bir mekan ve zaman anlayışı vardır heterodokside. Tarihsel olan ile tarih-üstü olan; mekansızlık ile mekansızlık, farklılıklarını koruyarak içiçe geçerler. Bu farklılıklar yüzünden, tek gerçek olarak tarihsel gerçeklik kabul edildiğinde, hakikat mertebesine yükseltilmiş olacak ve kişi onun bir kölesine dönüşecektir. Oysa hakikat tarih-üstü bir sonsuzluk olarak kişiyi özgürleştirir. Bunun en tipik örneği, heterodoksun dile ilişkin yaklaşımında görülür. Dilin sundukları ve sınırlarıyla yetinmeyen heterodoks, (örneğin Hurufiler), dili cümlelerine, cümleleri sözcüklerine, sözcükleri harflerine ve harfleri seslerine ve şekillerine kadar parçalayacak ve buradan yeni bir anlam bütünlüğüne ulaşmayı deneyecektir. Bunlar sonsuzluğun simgesel göstergeleri olarak, başka bazı öğretisel inanışlarla da desteklenecektir. Örneğin, “ruh göçü” gibi, “dört öge” gibi tema ve öğretiler hep sonsuzluğa açılan kapıları işaret etmektedir. Bu göstergelerden yola çıkan heterodoks, şöyle diyecektir: Biz hep buradaydık. Hep bu andaydık. Yaratılan bir Tanrı yoktur. Tanrı hep bizimle idi. Bu andaydı. Biz yoktan var olmadık. Çünkü Tanrı, hakikat olarak hep vardı! Yaratıcı anlayışın bu şekilde reddedilmesi, örneğin şu dörtlükte, kendini açıkça göstermektedir: “Daha Allah ile cihan yoğ iken/ Biz anı var edip, ilan eyledik/ Hakka hiçbir layık mekan yoğ iken/ Hanemize aldık mihman eyledik.”<sup>71</sup>

Heterodoksinin bu içiçe geçmiş, katlanmış zaman ve mekan kavrayışında, aşk ve akıl en önemli kilometre taşlarını oluşturur. Akıl, tarihsel gerçekliği kavramanın zorunlu aracı iken, aşk hakikati kavramanın anahtarını elinde tutar. An ise, bu ikisini de bağrında taşır ve bir sıçrama noktası oluşturur. Fakat, hakikate sıçrandığında bile, bu dünyanın dışına sıçranmış olmaz. Aksine, bu

---

71 Battal Pehlivan, (1991), *Alevi-Bektaşî Düşüncesine Göre Allah*, İstanbul: Yaprak Yayınevi, s. 114. Dörtlük, Harabi'ye aittir.

dünyaya farklı bir düzeyden, yeniden inilmiş olur. Örneğin, bu anlamda, Alevilikte görülen asketizm,<sup>72</sup> terimin ifade ettiği şeyi söylemez. “Bir lokma, bir hırka” anlayışı, dünyadan geçmeyi değil, tarihsel gerçekliğe teslim olmamayı söylemektedir. Biri tarafından dayatılmış bir zorunluluğu değil, bilinçli bir seçimi anlatmaktadır.

Doğal olarak, mülk ilişkisine karşı konumlanmış bir anlayışı da içermektedir, bu seçim. Her şeyin bir canı olduğundan kal-karak, herhangi bir şeye “benim” demenin önu kesilmektedir. Böylece, dünya, insanlar ve nesnelere mülk edinilebilecek şeyler olarak görülemeyecektir. Çünkü heterodoks kişi de bünyesinde bir Bir'i taşımaktadır, bir ağaç da. Böylece asketik heterodoks bir hırka bir lokmayı seçer. Burada Bergson'un bir sözü hemen anımsanabilir: “Güzel olan ne mahrum edilmek, ne de kendini mahrum etmektir; ama mahrumluk duymamaktır.”<sup>73</sup> Bu açıdan asketizm, tarihsel olana bağlanmaya ve uymaya reddiye anlamına gelecektir. Sözkonusu olan uyum değil, sürekli ve sonsuz bir döngüdür artık. Böylece, heterodoks Alevinin “ölmeden önce ölmek” kavrayışı da bir anlam kazanmış olur.

Tarihsel koşulların bir kez aşıldığında, an önem kazanır. Madem ki sonsuz bir dönüşüm söz konusudur; bundan ötürü an içinde karar vermek zorunludur. Bu ise gerçekliğe karşı sürekli bir uyumsuzluğu seçmek anlamına gelecektir. Bu nedenle heterodoks kişi uzlaşmaz kişidir ve sırf bu nedenle bile tehlikeli sayılır. Kendi varoluşsal birliğini sürekli, sonsuz bir dönüşümde bulur ve andan ana sürekli dönerek, kişiyi “ahiretten dünyaya çağırır.”<sup>74</sup> Oysa günümüzde Aleviliği anlamlandırmaya çalışanların bir çoğu, heterodoks niteliğini göz ardı ederek, Aleviliğin tarihsel gerçeklikle uzlaşmasının yolunu açmaya çalışmaktadır. Bu tarihsel gerçeklik, ister muhalif bir terminoloji içinde kurulsun, isterse başka çerçe-

72 *Asketizm: Çilecilik*. “Manevi bir ülküye ulaşabilmek için fiziksel ya da ruhsal arzuların yadsınması”, *AnaBritannica*, (1986), c 6, s. 419

73 Bergson'dan aktaran, R. Çamuroğlu, (1992 C), s. 121

74 Turgut Koca'dan aktaran, R. Çamuroğlu, (1993), *Dönüyordu (Bektaşilikte Zaman Kavrayışı)*, 1. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, s. 76



veler kullanılsın, durum pek fazla değişmemektedir.

Heterodoksinin uzlaşmaz ama uzlaşırıcı evren tasarımının “çağdaş dünya insanına” çekici geleceği açıktır. Çünkü burjuva rasyonalizminin biçimlendirdiği dünya, hem insani değerleri kendi içinde, hem de insan dışı doğayı, tümünden dışarda bırakarak, parçalamakta ve “antropomorfik” ya da “homocentric” bir evren tasarımı sunmaktadır. Kendini tek geçerli ussallık biçimi olarak sunan bu rasyonalizm, kendi içinde giderek yükselen bir irrasyonalizmi de barındırmaktadır. İrrasyonale yöneliş, özellikle Türkiye toplumu gibi toplumlarda, aynı zamanda bilinmeyene, gizeme ve açıklanamayana da yöneliş anlamına gelmektedir. Çünkü bizzat burjuva toplumunun kendisi –bütün iletimsel, bilgisel ve bilimsel gelişmelere karşın/sayesinde– en büyük gizem olmayı sürdürmektedir. Burada bu konuya girmeyeceğim. Sonuç olarak, Alevilik heterodoks bir inanç sistemi olduğundan, Aleviliği heterodoksinin evren tasarımı içinde anlamlandırmak zorunda olduğumuzu vurgulamakla yetineceğim.<sup>75</sup> Tarihsel olarak Alevilik gerçeği, kuşkusuz Aleviliği anlamamıza yardımcı olacaktır ama bu tarihsel Aleviliği Aleviliğin hakikatıymıő gibi sunmak, ister istemez, Aleviliğin uzağına dıőmeyi de beraberinde getirecektir.

## 2. HZ. ALİ MERKEZLİ EVREN TASARIMI VE ALEVİLİK

Alevilerin muhalif niteliği tartıőılırken, sık sık karşımıza çıkan yaklaőımlardan biri; Alevilerin dinsel azınlık olmalarından kaynaklanan bir hoőgörüyce ve azınlık olmalarıyla bağlantılı olarak, ezildikleri ölçüde muhalif bir niteliğe sahip oldukları savıdır. Bu yaklaşımın en iyi ifade biçimlerinden birini, Murat Belge'nin

---

75 Tezin özgün biçiminde yer alan, bu konuya ortodoks anlayışların bakış açısını da içerecek biçimde yaklaőmayı deneyen bir paragraf, metinden çıkarılmıştır.

soruna yaklaşımında bulabiliriz: "Geleneksel toplumlarda dini azınlıklar, genellikle hoşgörüden yana tavır alırlar. Bu durum Türkiye'deki Aleviler için de geçerli olmuştur.(...) Alevilerin çoğunluk, Sünnilerin de azınlık olduğu bir toplumda, hoşgörülülük ölçüsü veya dengesi de pekala başka türlü kurulabilirdi."<sup>76</sup> M. Belge, genelgeçer bir doğruyu, olduğu gibi Alevilere uyarlamakla yetinmektedir. Ama her genelgeçer doğru gibi, bu da sorgulanmalıdır. Bu yaklaşımın en başta sorgulanması gereken yanı, Aleviliğin öğretisine içkin olan hoşgörülülük özelliğini, öğretiye içkin değil de, tersine tarihsel koşulların bir sonucu, azınlıkta kalmanın ürünü gibi göstermesidir. Fakat, burada bir başka şeyin altı da ısrarla çizilmelidir. Alevilerin öğretisel değerlerinin göz ardı edilmesiyle birlikte, sanki benzer tarihsel koşullar altında, bambaşka bir öğretisel temele sahip Sünniliğin de aynı sonucu doğuracağı gibi bir sonuca ulaşmaktadır. Elbette, burada nasıl Aleviliğin öğretisel niteliği göz ardı ediliyorsa, Sünniliğinkine de gözler kapatılmaktadır. Bu tip indirgemeci tavrılardan kaçınabilmek için, en başta Alevilerin toplumsal iktidara karşı tavrının ne olduğunun ve bu tavrın nerelerden beslendiğinin açıklığa kavuşturulması gerekir.

Her ne kadar, özellikle Şah İsmail döneminde, Anadolu Alevilerinin Safevi İmparatorluğu'yla kurmuş olduğu yoğun ilişkiler ve bu ilişkiyi ifşa eden kimi kültürel ürünler göz önüne alındığında, sanki Aleviler de, Sünniler gibi, dünyevi bir iktidarın peşinden koşuyorlarmış gibi gözükse de, bu ürünlerin simgesel yapısı biraz daha dikkatli ve ayrıntılı olarak çözümlendiğinde, peşinde koştukları şeyin, yalnızca dünyevi-toplumsal iktidar olmayıp, bu dünyanın içinde yatan kendi metaforik dünyaları olduğu anlaşılır. Bu bağlam içinde, Aleviler için toplumsal iktidar, biralım peşinde koşmayı, yok hükmünde sayılabilir. Toplumsal iktidar, tarihsel gerçekliği asal ve tek gerçeklik olarak kabul etmenin sonucunda zorunlu olarak doğan düzenleme ve yönetim gereğinin dışlaşmış

---

76 Murat Belge, (1987), "Aleviler", Yeni Gün dem, Yıl 4, No 77, s. 23

ifade biçiminden başka bir şey değildir. Bu anlayışın kökleri ve çerçevesi Hz. Ali merkezli evren tasarımlarında ve bu tasarım içinde, iktidara ilişkin tutumlarının nasıl cisimleştiğinde görülebilir.

## 2.1. Tarihsel Olarak Hz. Ali ve Toplumsal İktidara Yaklaşımı

Bu tezde özellikle önemsedğim nokta, Alevilerin Hz. Ali'yi yerleştirdikleri yer olduğu için, Hz. Ali'nin mümkün olduğunca dışardan bir bakışla, nesnel bir portresini çıkarmayı denemeyeceğim. Yalnızca, çok kabaca da olsa, toplumsal iktidara yaklaşımına bir ışık tutmakla yetineceğim.

Hz. Ali'ye ilişkin ansiklopedik bilgilerle sınırlı kalınsa bile, Hz. Ali'nin etkin bir biçimde hilafet peşinde koşmadığı anlaşılmaktadır. Bir süre, I. Halife Hz. Ebu Bekir'e biat etmemekle birlikte, müslümanları bir iç savaşa sokmamak için, Ebu Bekir'e karşı etkin bir eylem yürütmemiş, kendi kendisiyle başbaşa kalmayı seçmiştir. Hz. Ali bu dönemde din işleriyle uğraşarak, sakin bir yaşam sürmüştü ve yetkin Hadis ve Kur'an bilgisiyle çeşitli hukuksal sorunlarda halifelere yardımcı olmuştur. Hatta, Hz. Ali, "Nisan 654'te Halife Osman ile ayaklanmacılar arasında arabuluculuk yapmış, kısa bir süre sonra da, tarafsızlığı seçerek, Hz. Osman'ı kuşatan ayaklanmacıların onu başlarına geçirme önerisini kabul etmemiştir."<sup>77</sup>

Alevilerin önemli kaynak saydıkları, Hüsniye'de de Hz. Ali'nin hilafet üzerinde vurgulu bir iddiasının olmadığı kaydedilir. Hilafet sorununun tartışıldığı bir meclis toplantısı aktarılarak, burada Hz. Ali'nin yaptığı bir konuşmaya yer verilir: "Ey Ashap! Sizler Peygamberin emrine karşı gelerek, Tanrı'nın hükmünü yapmaz oldunuz. Bu imamet işinde, aslında ben hak sahibiyim. (Vur-

---

<sup>77</sup> AnaBritannica, (1986), c 1, s. 382

gulama bana ait) Müslümanların tümünden daha fazlasıyla Hz. Peygamber'e yakın olan benim. Bu imamet makamına herkesten daha çok münasip ve layık benim. Peygambere halife (yardımcı) olmak benim hakkımdır. Tanrı'dan korkun, Peygamber'den utanın ve benim hakkımı bana bırakın."<sup>78</sup> Hz. Ali'nin konuşması doğal olarak kendini bir imam, bir önder kişi olarak ortaya koyan birinin konuşmasından çok, neredeyse bireysel bir hak arayışını ifade etmektedir. Sorun bu düzeyde bireyselleştirildi mi, Hz. Ali'nin politik manevralara yönelmeyeceği, adeta daha baştan bellidir. Kendisini belirli bir ahlaksal çerçeveye sınırlar ve "Cümlemizi öldüreceğini bilsek bile, sana biat etmeyiz" diyen Hz. Ömer'e şu yanıtı verir: "Seni ölü bir sinek bilirim. Ancak, Tanrı'nın ve Peygamber'in emri gereği kılıcımı kınından bile çıkarmamaya emrolunmuşum. (...) Ancak sabredip Tanrı'ya şikayette bulunurum."<sup>79</sup> Hz. Ali bu tutumunu, Ebu Bekir'in halife seçilmesiyle de sürdürmüş ve kılıcını kınından çıkarmamıştır. Peygamber'in olacağını öngördüğünü ve kendisine "Nasıl ki İsrailoğulları Harun'u bırakıp, öküze tapmayı kabul ettiler; benim ümmetim de seni bırakıp başkasına uyacaklar" dediğini belirten Hz. Ali, bu durumda ne yapması gerektiğini sorduğunda da şu yanıtı almıştır: "Ey Ali! Sabret, onlarla savaşma. Çünkü kılıçlar çekilince, Kur'an-ı Kerim'in Enam suresinin 95. âyetindeki gibi 'Ölüden diri çıkarır, diriden ölü.' İş neticesiz olur, İslam yok olur." Hatta Peygamber Hz. Ali'ye "Tanrı'nın emri böyledir ki sabır ve tahammül edip evinde oturmalısın. Hatta mazlum olduğun zaman bana kavuşasın."<sup>80</sup>

Bütün bu konuşmaların, tarihte gerçekten olup olmadığının bu tez açısından bir önemi yoktur. Burada dikkat edilmesi gereken yan, Alevilerin tarihsel Hz. Ali'yi ve onun iktidara yaklaşımını nasıl tasarladıklarıdır. Görüldüğü gibi, sorun Hz. Ali için iktidar sorunu olmaktan çıkmış, belirli bir çerçeve içinde bireyselleşerek,

78 Hüsniye, (1992) Yayına Hazırlayan A. A. Atalay, 1. Baskı, İstanbul: Can Yayınları, s. 130

79 Hüsniye, (1992), Aynı yerde

80 Hüsniye, (1992), Aynı yer ve devamı

varoluş ahlakıyla ilişkili hale gelmiştir. Bu nedenle de, kendi ahlakından ödün vermek yerine, halifelikten ödün vermeyi seçmiştir.

Burada göze çarpan tutumun ilginçliği, sözkonusu olanın sonul olarak dünyevi iktidar olmasına karşın, sorunun bireysel varoluş ahlakına bağlanmasındır. Bu kavrayış biçiminin temel niteliği, her ne kadar dünyevi iktidarın bağlayıcı ve belirleyici bir boyutu varsa da, öncelikle kendi üzerinde iktidar olmayı gerektirmesidir. Bu nokta, aynı zamanda Alevi dedelerinin kimi niteliklerine de ışık tutmaktadır. Dedelik, her ne kadar soydan geçen bir bağlanmayı içerse de, asıl önemli olan yanı, dedenin kendi ahlakından kaynaklanan bir bağlayıcığa sahip olmasıdır. Öyle ki dedelik, ne zaman tümüyle dünyevi renklere bürünmüş ve ahlaksal bir örnekçe olmaktan uzaklaşmışsa, aynı ölçüde bağlayıcılığını da yitirmeye başlamıştır.

Hz. Ali'nin dünyevi iktidarla ilişkili olmadığı, hiç kuşkusuz, söylenemez. Aksine, çok yakından ilgilidir ama Hz. Ali'nin peşinde koştuğu, dünyevi bir nesne olmak değil; dünyaya teslim olmamaktır. Bunun yolu ise, bireyin kendi üzerindeki iktidarından geçmektedir. Bundan dolayı, Hz. Ali çeşitli sözleriyle dünyayı sürrekli aşağılar. Ancak bu aşağılama, dünyadan el etek çekme anlamına gelmemektedir. Gerektiğinde, Hz. Ali elinde kılıcıyla dünyaya dalar. "Dünya bir hayvan ölüsünden başka nedir ki, köpeklerin kendileri için sürüklediği/Ondan el etek çekersen insanlarıyla barışık olursun da, kendine çekmeye kalkarsan itleri seninle dalaşır." diyen Hz. Ali, el etek çekmeyi de reddeder ve dalaşmayı göze alarak "Kılıç ve hançer fesleğenimiz, savaşıma günü birlik alışkanlığımız, nergise ve güle gereksinim duymayız/Düşman kanını dereler gibi akıtırız (...) çoğaltırız uçuşan kafa taslarını" demekten de geri kalmaz.<sup>81</sup> Ancak, bu Ali aynı zamanda savaşta yüzüne tüküren düşmana kılıç indiremeyen bir portredir. Düşmanı bunun nedenini sorduğunda da şöyle der: "Ben kılıcı Tanrı için uruyo-

---

81 Ali İbn-i Ebu Talip, (1990), Hz. Ali Divanı, çev. V. Atıla, İstanbul: Ant Yayınları, s. 45 ve s. 104

rum. Tanrı kuluyum, ten memuru değil. Tanrı aslanıyım, heva ve heves aslanı değil. (...) Hiddet padişahlara bile padişahlık eder. Ancak bize köledir. Ben hiddet gem vurmuş, üstüne binmişimdir. (...) Savaşırken içime bir vesvese, bir benlik geldi, kılıcı gizlemeyi münasip gördüm.”<sup>82</sup> Kendi benliğine hakim olmayı yaşamının merkez noktası haline getiren Hz. Ali, aynı zamanda, sıradan bir insan olduğunun da farkındadır. Halifeliği döneminde bile, geçimini hâlâ çalışarak kazanmayı tercih etmektedir. Bundan dolayı kendisini kınayanlara şu karşılığı verir: “ İnsanlar bana diyor ki, çalışıp kazanmak utançtır. Dedim ki, utanç çalışmayıp, hazır yemektir.” Evlerini kendi evinin yanında seçenleri, kendisini komşuluğa layık gördükleri için, ailesinden sayan Ali de bu sıradan Ali’dir. Bu dünyanın hem içinde, hem yabancı olan da: “Ey insanlar, gurbeti amaçlamayın; yabancısız çünkü çoğu kez, kendi toprağında yaşarken insan.”<sup>83</sup>

Hz. Ali bu yabancılık duygusunu, hilafeti döneminde de üstünden atamamıştır. Ya da bile isteye, bir halife portresi çizmekten özenle kaçınmıştır. Çizdiği sıra dışı portreden dolayı, “Hiçbir zaman tam iktidar olamadı” saptamasını yapan kimi araştırmacılar olmasına karşın, O, iktidar olmaktan çok, iktidar olarak kendiliğinden kabul edilmeyi beklemiştir.<sup>84</sup> Bu nedenle de, kimi emirname ve mektuplarında, sürekli olarak meşruiyet arayışı peşindedir. Bir iktidar sahibi olarak emretmesi gerekirken emretmez; eğer şimdiye değin onun hakkını gözetmişse, şimdi de kendi hakkının gözetilmesini ister. Muaviye ile olan yazışmalarında bile, zaman zaman Muaviye’nin atalarına karşı gösterdiği şiddeti anımsatmakla birlikte, onu şiddetle yola getirebileceği üstüne vurgu yapmaktan çok, kendi hakkının teslim edilmesi gereği üstüne vurgu yapar. Hilafeti boyunca, sanki bir iktidar sahnesinde değil, bir ah-

82 Mevlana Celaleddin, (1991), *Mesnevi*, Çev. V. İzbudak, 2. Baskı, İstanbul: M.E.B. Yayınları, C 1, s. 302-303

83 Ali İbn-i Ebu Talip, (1990), s. 141, 92

84 Ömek için, Bkz. Oral Çalışlar, (1992), *Hz. Ali-Muaviye Çatışması (İslam’ın Doğuşu ve İlk Ayrılıklar)*, Genişletilmiş 2. Baskı, İstanbul:Pencere yayınları, s.101.

lak sahnesinde rol almış gibidir. Bundan ötürü, yönetici mekanizmanın öğeleriyle, adeta bire bir ilişkiler için geçerli olabilecek bir söylem kullanarak ilişki kurar. Yönetici kadroyu nefslerine kapılmamaları ve kendilerine hakim olmaları konusunda sürekli uyarır. Örneğin, Basra Valisi Osman B. Huneyf'in bir düğüne çağrıldığını ve onun da düğüne katıldığını duyunca şunları yazar: "Huneyfoğlu, Basralılardan bir bölük, duyduk ki seni düğüne çağırmış, sen de hemen gitmişsin. Renk renk yemekler, büyük büyük kaseler hoşuna gitmiş. Oysa ben sanmazdım ki yoksulları çağrılmayan, zenginleri davet edilen bir topluluğun davetine icabet edesin." Hz. Ali bu mektubu, ahlaki bir öğütle bitirir: "Ey Huneyfoğlu, Allah'tan çekin, bir parça ekmek yeter sana; yeter kurtuluşun için cehennemden."<sup>85</sup>

Devletin olağan işleyişinde bile, bireysel bir biçimde tavır alma ve kişinin kendi ahlakıyla sınırlılığı anlayışını terketmez Hz. Ali ve memurlarını yönetilenlerle, bire bir, kendi ahlakları ölçüsünde karşı karşıya bırakır. Amillerine gönderdiği bir emirnameyle şöyle der: "Bir kabileye vardın mı, evlerine, çadırlarına gitmeden sularının başına in. Sonra sakın, vakur bir halde yanlarına var; onlara selam ver, hal hatır sormakta kusur etme; ondan sonra onlara 'Ey Allah'ın kulları' de, 'Allah'ın velisi ve halifesi mallarımızdaki Allah hakkını almak için beni size yolladı, mallarınızda Allah velisine vereceğiniz Allah hakkı var mı?' Birisi 'Yok' derse, sözünü tekrarlama."<sup>86</sup> Görüldüğü gibi, Hz. Ali kişinin yok deyişini yeterli saymakta ve sırf bu söze dayanarak, halifelik kurumsal varlığını bile gözardı etmektedir.

Hz. Ali yüksek ahlaklı ama kötü bir siyasetçidir. İslam'ın geçirmekte olduğu dönüşüm sürecini bir türlü kabullenemez ve kafasındaki İslam'a göre yöneticilik yapmaya çalışır. Daha iktidara gelmez, yaptığı ilk iş hazinede bulunan ve savaşlarda ele

---

85 Ali İbn-i Ebu Talip, (H 1390), Neh'cül-Belaga, Haz. A. Gölpınarlı, İstanbul: Der Yayınları, s. 299

86 Ali İbn-i Ebu Talip, (H 1390), s. 353

geçirilen malları halka dağıtmak, herkese eşit maaş vermek ve Osman zamanında Emevi ailesinin elde ettiği mallara el koyup bunları hazineye devretmek olmuştur.<sup>87</sup> Dünyaya karşı olan tutumundan kaynaklanan yönetim anlayışı nedeniyle, yoksul sınıfların temsilcisi olarak öne çıkmıştır. Bu yanıyla, yoksul kitlelerin, çeşitli biçimlerde Ortodoks İslam tarafından ezilen yığınların Hz. Ali'nin yanında saf tutması anlaşılır bir şeydir. Yukarda bir bölümünü aktardığım Basra Valisine yazılan mektupta, Hz. Ali şöyle der: "Dilesem ben de yağlar, ballar bulurum; buğday ekmeğinin halisini yerim; ipek elbise giyerim; fakat nefsimin dileğinin bana üst olması, beni lezzetli yemekler yemeğe çekmesi mümkün mü hiç?" İlk başta, bu tutum zahidane bir tutum gibi algılanabilirse de, mektubun devamında bunun böyle olmadığı anlaşılır: "Ben nasıl doya doya yemek yiyebilirim ki Hicaz'da, yahut Yemen'de belki yoksullar vardır; günler geçmiştir ki tokluk nedir görmemişlerdir. Gecemi karnı tok nasıl gündüz edebilirim ki çevremde aç karınlar, yanmış, susuzluktan bunalmış ciğerler vardır."<sup>88</sup>

Hz. Ali'nin bireysel yaşantısı ve ahlakını, siyasal yaşantısı ve ahlakından ayırmak olanaksızdır. Bundan ötürü, daha baştan yenilgiye mahkumdur adeta. Hatta Muaviye ile olan yazışmalarında, Muaviye sürekli aynı iddiayı ortaya atıp, biata yanaşmazken (Osman'ı Hz. Ali'nin öldürttüğü iddiası), Hz. Ali bu suçlamayı anladığı halde, sürekli görmezden gelerek, Muaviye'yi şiddetten kaçınmaya ve biata davet eder. Dünyanın yasalarının İslam'ın ahlakından üstün olamayacağı duygusu ve buna uygun pratik, sonunda Hz. Ali'nin tutunabileceği hiçbir dal bırakmayacak ve dünyanın siyaseti İslam'ın ahlakını önüne katıp sürükleyecektir.

Hz. Ali'nin izlediği politik tutum ve erdemlilik örneğinin yoksul kitlelere doğrudan ulaştığını ve değişmeden sahiplenildiğini savunmak olanaksızdır. En başta, saf bireysel bir örnekçe olarak, Hz. Ali'nin kendisi buna engeldir. Hiç kimseye kendini örnek ola-

87 O. Çalışlar, (1992), s. 100

88 Ali İbn-i Ebu Talip, (H 1390), s. 300



rak dayatmamıştır. Fakat, Hz. Ali'nin savunduğu değerler çeşitli biçimlerde, çeşitli topluluklara taşınmış ve her topluluk içindeki belli kısımlar, kendi değerleriyle bu değerleri kaynaştırarak yeni bir bireşime ulaşmışlardır. Bu bireşim ölçüsünde çizilen Hz. Ali portreleri de değişiklik göstermektedir. Bu portre özellikle Hz. Ali'ye atfedilen kahramanlıklarla, mucizelerle beslenip büyüyecek ve giderek tarihsel Hz. Ali'den başka, bir halk kahramanı olan Ali, bir mitos olarak Ali, bir Tanrı olarak Ali portreleri tarihsel Hz. Ali'nin yanındaki yerlerini alacaklardır. Ancak, tarihsel, mitolojik ya da öğretisel Ali'nin kimliği ne olursa olsun, hepsinde ortak olan nokta; Ali hep belli bir ahlaksal tutumun, zahidane olmayan, dünyadan geçmemiş ama kendini dünyayla sınırlamayan, tersine dünyayı kendine çekmeye çalışan, ahlakın şu ya da bu düzeyde ayırışmadığı bir tutumun ifadesi olarak karşımıza çıkar.

## 2.2. Söylencenin Ali'si

Hz. Ali yalnızca Aleviler açısından değil, tüm Halk İslamı için bir söylence kahramanıdır. Ancak, bir söylence kahramanı olarak Hz. Ali'nin yeri, Aleviler dışındaki kesimler için bu söylence ve onun işleviyle sınırlı kalırken, Aleviler için söylence yer yer öğretiye sızır ya da söylencenin kendisi, zaman zaman bizzat öğretiye dönüşür. Bundan ötürü, Hz. Ali'yi kavramanın önemli koşullarından biri de, söylencenin Ali'sini kavramaktan geçmektedir.

Hz. Ali'nin söylencesel yaşamı ve kimliği, daha ana karnına düşüşüyle başlar. Doğal olarak bir putatapar olan Fatma Hatun, ne zaman putlara ibadet etmeye kalksa; Ali, eliyle anasının böğürüne vurur ve tapınmasını engellemiş. Aynı Ali, ilerde peygamber olacağını bildiğinden, Muhammed Mustafa'nın sözlerini duyduğunda, bu sözlerle tepki gösterir ve onu selamlamış.<sup>89</sup> Ali'nin

89 Yemini, (1991), Hz. Ali'nin Faziletname, Haz. A. A. Atalay, İstanbul: Can Yayınları, s. 26 ve devamı

daha doğmadan Muhammed'le söyleşmesi yüzünden, müstakbel peygamber ile Ali'nin anası Fatma hatun hakkında bir dedikodu bile yayılmış: Muhammed'in geceleri Fatma hatunun ayak ucuna oturup konuştuğu dile düşer. Bunun üzerine, Ali'nin babası Ebu Talip, Muhammed'e dedikoduları iletir ve geceleri kiminle konuştuğunu sorar. Muhammed de konuştuğu kişinin ana karnındaki Ali olduğunu belirtir. Bunu kanıtlaması istenince, Fatma Hatun'un yanına giderek "Ya Ali!" diye seslenir. Ali de "Buyur, ey gözümün nuru Muhammed" diyerek karşılık verir.<sup>90</sup> Ali'nin bu mucizelerine karşılık, Muhammed de onun ne zaman doğacağını bilmektedir. Zaten, kimi kaynaklara göre, adını veren de O'dur. Ali, çeşitli rivayetlere göre, Kabe'de doğmuştur.<sup>91</sup> Doğumundan sonra, ana-babasının önerdiği isimleri reddeden Muhammed, çocuğun adının Ali olacağını söylemiş ve bunu kabul ettirmiştir. Başka bir rivayete göre, adını koyan bizzat Tanrı'nın kendisidir. Fatma Hatun Tanrı'ya yakararak "Ya Rab!" demişti, "Harem-i Şerifinde keramet kıldığın mübarek yavruya senden bir ad dileriz. Bu sırada Kabe'nin kubbesinden bir sada geldi: 'Onun mübarek ismini Al-i Ala koyun.'"<sup>92</sup> Aynı kaynağa göre, peygamberin geleceği, kim olacağı ve nübüvvet halkasının onda biteceği nasıl biliniyorsa, Ali'nin veli olarak geleceği ve velilik halkasının onda olgunluğa ereceği de bilinmektedir.<sup>93</sup>

Mitos olarak Ali'nin daha sonra taşıyacağı bütün özellikler, doğumundan başlayarak atfedilmeye başlanır. Örneğin, Ali'nin dillere destan gücü, doğunca yüzünü görmek isteyen ana-babasına attığı tırmıklardan başlayarak kendini göstermiştir. Hatta bu yüzden babası ona Esed (Aslan) adını vermek istemiştir. Geçmişinde putataparlık olmayan ilk müslüman olacağı da bellidir. Çünkü do-

90 Yemini, (1991), Aynı yerde

91 Bu rivayete A. Gölpınarlı da yer verir. Bkz. A. Gölpınarlı, (1990), Müminlerin Emiri Hz. Ali, İstanbul: Der Yayınları, s. 12

92 Fuzuli, (?), Hadikat'üs Süeda (Saadete Ermişlerin Bahçesi, Kerbela Şehitlerinin Destanı), Çev. M. F. Gürünca, İstanbul: Huzur Yayınevi, s. 192

93 Fuzuli, (?), s. 190

ğumu Ramazan ayının bir cuma gününe denk gelmiştir; zaten doğum yeri de Kabe'dir. Ali doğar doğmaz Hacer-ül Esved'e secde etmiştir. Doğduğunda Kabe ışıklara boğulmuş ve putlar çılgık atarak yıkılıvermiştir.

Daha ana karnından başlayarak Tanrısal bir bilinçliliğe sahip olan Ali, kendi ölümünün nasıl olacağını da baştan bilmektedir. Hatta kendisini, kimin nasıl öldüreceğini de. Ama bunu değiştirmek için, hiçbir çaba göstermeyecektir. Fuzuli'ye göre, Ali katiline, kendisini öldüreceğini bile önceden haber vermiştir. Bir başka kaynakta, çoğu Alevi evinin baş köşesini süsleyen Hz. Ali ve Kazlar tablosunun hikayesi aktarılır. Ali öldürüleceği gece dışarı çıkarken, kazlar eteğine yapışarak onu önlemeye çalışır. Ali'ye kapıyı açan cariye Hind kazları kovalamaya çalışınca, Ali şöyle der:” Ya Hind! Onlara ilişme(...) Belki onların da bir bildikleri vardır.” Aynı kaynak, Ali'nin rüyasında Hz. Muhammed'i gördüğünü ve O'nun kendisine öldürüleceğini haber verdiğini belirtir. Devamla, Ali bir cariyenin “Ya Emir-ül Müminin! Sakal ve bıyığın günden güne güzelleşiyor” biçimindeki bir iltifatına, “ O sakalla bıyık yakında al kan ile boyanacak” yanıtını verdiğini aktarır.<sup>94</sup>

Ali'nin ölümünün ardından gömülmesi de mucizevi olacaktır. Ali ölmeden önce, kendisinin ölümünün ardından yüzü peçeli bir ihtiyarın gelip cenazesini isteyeceğini, ona hiçbir soru sorulmadan cenazesinin teslim edilmesini ister. Ölümünün ardından, söz konusu ihtiyar gelir ve cenazeyi alıp yola koyulur. Fakat oğulları Hz. Hasan ve Hüseyin, acıyla peşinden koşup sorarlar: Sen kimsin? Babamız nereye gömülecek? O anda, ihtiyar peçesini açar ve cenazeyi götürenin Ali'nin kendisi olduğu görülür.<sup>95</sup> Bu söylence, Alevilikteki “ölmeden önce ölmek” anlayışını simgeleyen en önemli öykülerden biridir ve bu biçimiyle öğretinin içinde yer alır.

Hz. Ali'nin söylencelere konu olan yaşamında, bir çok söy-

94 Ziya Şakir, (1992), Hz. Ali, Hayatı ve Öğütleri, İstanbul: Maarif Kitabevi, s. 91 ve devamı

95 Yemini, (1991), s. 146 ve devamı

lence savaşçı karakteri ve kahramanlıklarıyla ilgilidir. Bunlardan özellikle Hayber ve Kan Kalesi Cenklere yaygın olarak bilinir.<sup>96</sup> Bu cenklere burada değinmeyeceğim. Fakat içlerinden birini özellikle öne çıkartacağım. Çünkü bu, Aleviler açısından Hz. Ali'nin nasıl merkezi bir öneme sahip olduğunu gösteriyor. Bu söylenece, Ali'nin Uhud savaşındaki rolüyle ilgilidir. Bu savaşta Hz. Muhammed yaralanır ve çevresi düşmanla kuşatılır. Bunun üzerine yardıma koşan Cebrail, Hz. Muhammed'e Nat-ı Aliyyen'i okumasını önerir. Hz. Muhammed, bunu okuyunca Ali hemen yetişir ve Muhammed'i kurtararak savaşın gidişini değiştirir. Bu dua şöyledir: "Bismişah!<sup>97</sup> Allah için ihtiyacım. Seni çağırıyorum. Tüm kaygı ve sıkıntı senin büyüklüğünün ışığında uzaklaşır; Allah, Allah, Allah, Senin velilik sırrınla, Ali, Ali, Ali; gel bana, gel bana, gel bana, Ali, Sen güzellik ve mükemmellik sahibi, Sen kutsiyet ve yücelik sahibi; (...), Sen yardımların en iyisi, yürek ve zihinler alt üst edicisi, Sana bağlı olanlar hürmetine değiştir yürek ve zihinlerimizi; Ali gibi er, Zülfikar gibi kılıç yoktur."<sup>98</sup> Bu söylenece, Ali'yi öğretinin merkezine yerleştirir. Duanın içeriğine bakılırsa, Hz. Ali'nin Tanrısal sıfatlarla donatıldığı hemen görülecektir. Peygamber'in bile sığınmak zorunda kaldığı bir simgeselliği üzerinde taşır. Alevi edebiyatı içinde, Hz. Ali'nin büyüklüğü ve yüceliğine ilişkin sayısız söylenece varken, Hz. Muhammed'e ilişkin bu tip malzemenin azlığı dikkat çekicidir. Adeta, Hz. Ali'nin kapladığı yer, Hz. Muhammed'e hiç şans tanımamıştır. Her şey Ali'dir: Haydar-i Kerrar'dır, Şah-ı Merdan'dır, Eshedullah'ur,

---

96 Bu öyküler için Bkz. Hz. Ali Cenklere, (1992), Yayına hazırlayan belirsiz, İstanbul: Maarif Kitabevi

97 *Bismişah*: Aleviler, başlangıç sözü olarak "Bismillahirrahmanirrahim" yerine bu sözü de kullanırlar ki anlamı "Şahın adıyla başlanım" olarak düşünülebilir. Şah burada Tanrı'yı niteler. Ayrıca, Şah teriminin Hz. Ali'yi işaret ettiğini belirten bir saptama için bkz. E. Korkmaz, (1993), s. 62

98 Duanın özgün hali oldukça uzundur; kısaltarak aktardım. Bkz. K. Birge, (1991), s. 156. Ayrıca duanın sonunda yer alan cümle, Alevilik içinde temel düsturlardan biridir ve merkezi öneme sahiptir. Özgün biçimiyle "La feta illa Ali, La seycfe illa Zülfikar"

Şah-ı Velayet'tir, Şir-i Yezdan'dır, Ebu Turab'ur.<sup>99</sup>

İlk bakışta, sıradan Alevinin Hz. Ali'ye atfettiği bu söylen-  
sel kimlik, kolayca açıklanır gibi görünse de, sorun biraz daha kar-  
maşıktır. Çünkü öncelikle söylence ile öğretinin arasındaki sınır  
oldukça belirsizdir ve neyin söylenceye, neyin öğretiye katılması  
gerektiği tartışılmalıdır. Örneğin, Hz. Ali'nin kendi cenazesini  
götürmesi ya da Mirac'a çıkan Peygamber'in önünü bir aslan do-  
nunda kesip, nişan almadan yolu açmaması ve dönüp Tanrı ka-  
tında onunla konuşması bu tip örneklerdendir.<sup>100</sup> Söylence ile  
öğretinin sınırları net olarak çizilebilse de, yine bir sorun vardır.  
Öğretinin yüksek soyutlama düzeyi ile sıradan Alevi'nin somut  
dünyası arasındaki bağlantı açıklanmalıdır. Bu ortaya konulama-  
dığı takdirde, düşülecek ilk yanlışlardan biri Hz. Ali'nin söylen-  
cesel kimliğini ussal ya da tarihsel ölçülere vurarak değerlendiri-  
mek olacaktır. Örneğin, Hz. Ali'nin nasıl, nerede ve kim tarafın-  
dan öldürüleceğini bilmesine karşın, önlem almaması, olumlu ya  
da olumsuz anlamda yazgıcılık olarak değerlendirilebilecektir.  
Böyle bir yazgıcılığı veri sayarsak, Hz. Ali'nin Aleviler açısından  
önemini kavrayamayız. Çünkü bir yanda tümüyle yazgıcı bir Ali  
imgesi, öbür yanda, içinde bulunduğu dünyadan sürekli rahatsızlık  
duyan ve dünyayı biçimlendirmeye çalışarak kendine çekmek için  
didinen bir Ali imgesi. Ya da örneğin, Nat-ı Aliyyen'deki Hz.  
Ali'den yardım beklemek anlamına gelen "Medet Ya Ali!"den yo-  
la çıkmak, hiçbir zaman dışsal bir kurtarıcı arayışına düşmemiş  
olan Alevileri sanki Mesihci bir anlayışları varmış gibi, değer-

99 Sırasıyla: Hiç ölmeyen, yok olmayan, döne döne gelen, döne döne vuruşan; bü-  
yüklüğü şahı; Tann'nın Aslanı, Velayet halkasının şahı; Tann'nın Aslanı, Top-  
rak Babası ki bu son nitelime Hz. Peygamber'e dayandırılır. Bir gün Hz. Ali'nin  
toprak üzerinde uyduğunu gören Hz. Muhammed, ona böyle seslenmiştir. Fakat  
bu nitelimenin önemi, toprağın Alevi öğretisi içindeki yerinde aranmalıdır. Bkz.  
A. Gölpınarlı, (1990), s. 13

100 Miraç söylencesine *Buyruk*'ta geniş yer verilir. Bkz. *Buyruk, Tam ve Hakiki*  
*İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, Hazırlayan kısmında, "Ehl-i Beyt aşığı bir heyet  
tarafından hazırlanmıştır" ibaresi var, İstanbul: Mizah Yayıncılık. Ayrıca, bunu  
nazım olarak aktaran, Miraçlama denilen deyişler vardır. Bunlardan biri için Bkz.  
*Şeyh Safi Buyruğu*, (1994), Çev. M. Erbay, Ankara: Ayyıldız Yayınları, s. 110

lendirmemize yol açabilecektir. Ayrıca, bu yanlış kanıyı destekleyecek bir başka olgu daha vardır: Sonuncu ve 12. İmam olan Mehdi'nin kayıp olması ve döneceğine inanılması. Oysa Alevilik Mehdi'nin kaybına ve dönüşüne inanmakla birlikte, kurtarıcı bir imge olarak Mehdi'ye yer vermez. Yapılabilecek önemli bir yanlışlık da, Alevi kimliğinin maddi ve ruhsal yanını birbirinden ayırıştırarak, bu tip söylenceleri yalnızca simgesel düzeyde, ruhsal evreni besleyen kaynak olarak görmekle yetinmek olacaktır. Ancak, yaygın kanıların aksine, Alevilik içinde böyle bir ayırışma yoktur. Açıkta ki, söylencelerin sunduğu simgesel evren, ruhsal bir dünya olarak ayırıştırabileceğimiz bir dünyaya değil, düpe düz bu dünyaya ilişkin bir işlevi yerine getirmektedir ve bu işlev de yazgıcılık gibi terimlerle açıklanamaz. Ayrıca, söylencelerin işaret ettiği bir yönü de gözden kaçırmamak gereklidir ki o da, Ali'nin Tanrılığına ilişkindir. Edebiyat içinde sıkça ima edilen bu yaklaşım, öğretilen kaynaklanıyor olmalıdır. Herhalde, "Ali'dir suret-i rahman Ali'dir" diyen Virani ile, "Şu dünyanın evvelini sorarsan/Var mıdır Muhammed Ali'den gayrı" diyen Sırrı ya da "Bu dünya yoğ iken varım Ali'dir" diyen Hatayi, bu sözleri sırf Hz. Ali'yi övmek için söylememişlerdir.<sup>101</sup> Sonuç olarak, sıradan Alevi için Hz. Ali'nin yerini kavrayabilmek için bir de öğretildeki Hz. Ali'ye bakmak kaçınılmaz zorunluluktur.<sup>102</sup>

### 2.3. Hz. Ali'nin Öğretildeki Yeri

Hz. Ali'nin Alevi öğretisi içinde simgesel bir anlama ve yere sahip olduğu açıktır ama aynı ölçüde açık olmayan şey, bu simgeselliğin neye karşılık geldiğidir. Örneğin, özellikle günümüz Aleviliği için, bu simgeselliği son derece iyi vurgulayan araştırmacı R. Çamuroğlu Hz. Ali'yi simgesel olarak mücadele ruhu, adaletse-

101 Aktaran, Z. Şakir, (1992), s. 149, 155 ve 156

102 Söylencesel olarak Hz. Ali'den söz ederken, tarihsel Hz. Ali'den ayırmak için özellikle "HZ." nitelemesini kullanmadım.

verlik gibi olgularla ifade ederken, “Anadolu Alevisi, Hz.Ali’ye şeklen değil, bir bütün olarak ifade ettikleriyle bağlanacaktır<sup>103</sup> der; ancak bu bütünün ne olduğuna, neyi simgelediğine ilişkin bir iki küçük ima dışında, ipucu vermez.

Hız. Ali’nin öğretisi içinde kazandığı simgeselliği **Melikoff** daha net olarak ortaya koyar: “Şimdi bu mezhep mensuplarının (Kızılbaşların) öğretilerinin esas noktalarına dönelim. Bunlar, tecelliye, Allah’ın beşer suretinde tecelli ettiğine ve tenasühe; ruhun çeşitli görünüş evrelerinden geçtiğine ya da daha doğru olarak, görünüşlerin sayısız çokluğuna ve değişime uğramaya, başka bir deyişle, bedenden bedene göçüne inanıştır.” Hemen ardından, **Melikoff**, bu inancın Hz. Ali ile ilişkisini kurar: Ali Allah’ın tecellisi, Allah’ın en mükemmel mazharı, tarihi kişiliğiyle hiçbir ortak yanı bulunmayan ve değişik suretlerde tecelli edendir. Tanrı meleklerini Adem’e secde ettirdiğine göre, Allah Adem’in gönlünde gizlidir ve sonuç olarak Adem bizzat Allah olur, biçiminde bir yaklaşım izleyen **Melikoff**, Hz. Ali’nin böylece Allah’a dönüştüğünü, Allah olarak görüldüğünü belirtir. Ancak, yazarın bu yaklaşımı sorundur.

Eğer Adem ya da Ali, Allah’ın insanda tecellisiyse, varlık ile vareden, yaratılan ile yaratan arasında bir uçurum olmasa bile, bir ayrılık korunmuş olmaktadır. Hz. Ali varlık olarak, kendi dışında, aşkın bir başka “varlığın”, Allah’ın tecellisidir. Allah’ın kendisi değildir. Ancak Allah’tan bir parça, o nuru içinde taşıyan bir suret, bir görünüş olarak algılanabilir. Bu yaklaşım ruh göçüyle, birlikte ele alındığında, karşımıza çıkan şey, suretten surete, kesretten kesrete (çokluktan çokluğa) dolaşan aşkın bir ruhun, bir varlığın, Allah’ın varlığıdır. Görünüşler sonsuz ve değişik olsa da, o bu sonsuzluk ve zenginlik içinde kendini göstermekle birlikte, ayrı olarak vardır. Bu çerçeveye içinde de Hz. Ali’nin herhangi bir özgünlüğü söz konusu edilemez. Çünkü onun temsil ettiği yere, belli ritüel ve kuralların sonunda, herkes varabilecektir. Hz. Ali gi-

---

103 R. Çamuroğlu,(1992 A), s. 116

bi, herhangi bir sıradan Alevi de, o aşkın varlıktan bir parçadır, ondan pay alır, onu içinde taşır. Buradan bakıldığında, Hz. Ali ile arasında hiçbir fark yoktur. Böylece Hz. Ali'nin farkı öğretide değil, başka bir yerde aranmak zorunda kalınır. Bu sonuç, Melikoff'un da dikkatini çekmiş olmalı ki üç basamaklı bir model kurar: En üstte madde dışı bir kavram olarak Allah vardır. En altta ise, Allah'ın yarattıkları. "Aradaki uçurumu kapatan" ise "Allah'ın tecellisi ve mazharı olan ve biçimlenen Tanrı'dır. O da Hüsn-i mutlak'ı, yani insan güzelliğinin onun bir benzeri olarak yaratıldığı, ilahi güzelliği temsil eden Ali'dir."<sup>104</sup>

Alevi edebiyatı içinde, Ali'nin Allah'a karşılık geldiğine dair bir çok örnek bulabiliriz. Ancak, sorun bizzat Allah kavramından doğmaktadır. Allah kavramı aşkın bir varlığa mı işaret etmektedir, yoksa bin bir isminden biri Allah, biri Ali olan hakikati mi ifade etmektedir? Eğer Allah aşkın olarak varsa, buradan Ali'nin tanrılığına ulaşamayız. Hele hele Ali'ye atfedilen ve ancak Tanrı'ya atfedilebilecek kimi sıfatları ve mutlak kavramları hiç açıklayamayız. Örneğin "Ali evvel, Ali ahir / Ali batın, Ali zahir / Ali tabib, Ali tahir / Ali göründü gözüme"<sup>105</sup> dizelerindeki Ali, aşkın mutlak kavramlarla ve sıfatlarla donatılmıştır. Oysa, Allah'ın tecellisi olarak, Ali'nin bunlarla bir ilişkisi olmamak gerekir. Bu kavram ve sıfatlar onda tecelli edene aittir. Ya da örneğin, Fezulluh Çınar repertuarında yer alan ve Melikoff'un da aktardığı şu dizeler, Ali'nin kendinde tecelli eden Allah ile O'nun yarattıkları arasında bir örnek model olmadığını, Allah'ın bizzat Ali olduğunu söylemektedir: "Yeri göğü arşı kürsü yaratan / Men Ali'den başka Tanrı görmedim / Yaratıp kulunun kismetin veren / Men Ali'den başka Tanrı görmedim."<sup>106</sup>

Burada ilk sorun, Ali'nin Allah'ın tecellisi mi, kendisi mi olduğu; ikinci sorun ise, her ne olursa olsun, Allah'ın kendisinin ne anlama geldiğiyle ilişkilidir ve sonuç olarak, karşımıza şu tablo

104 Melikoff,(1993), s. 111

105 B. Pehlivan , ( 1991), s. 54

106 Aktaran Melikoff, ( 1993), s. 51



çıkar: a) Aşkın bir Allah vardır ve Ali Allah'ın tecellisidir. Bu Melikoff'un ve vahdet-i vücud anlayışının yaklaşımıdır. Buna göre, "Ben Allah'ım" demek simgesel bir şey söylemektir, çünkü insan, Ali bile olsa, Allah'ın tümlüğüne, zatının özelliklerine sahip olmadığı ölçüde, bu simgesellikten çıkamayacaktır. b) Aşkın bir Allah vardır ve Ali, bu Allah'ın ta kendisidir. Bu anlayış Ali-Allahçı'ların anlayışıdır. [Al'illahi'ciler<sup>107</sup>] c) Üçüncü yaklaşıma göre ise, aşkın bir Allah yoktur. Allah, kavram olarak varlıkların birliğini ifade eder. Bu anlamda, Ali, Allah olan ismiyle bu varlık birliğini gösterir.

Anadolu Aleviliği içinde, bu üç yaklaşım da etkili olmuştur. Hiçbirini saf halde bulmak olanaklı görünmemektedir; kaldı ki Aleviliğin senkretik yapısı göz önüne alındığında, doğal olanın da bu olduğu anlaşılır.

Sorunu karmaşıklaştıran vahdet-i vücud ile vahdet-i mevcud arasındaki farktır. Vahdet-i vücud anlayışına göre, her varlığın dışında ve üzerinde onu yaratan bir Allah vardır. Dünyada var olan her şey, Allah'ın sıfatlarının ortaya çıkışı, onun her şeyin üzerindeki gücünün belirişi olduğu için, onda birleşir, ondan vücud bulur. Oysa, vahdet-i vücudtaki varlık birliği, vahdet-i mevcud'ta varlıkların birliği anlamına gelir. Buna göre, Allah, varlıkların, doğanın, evrenin birliğidir, bütün var olanların birliğidir. Bu varoluşun başı ve sonu yoktur.<sup>108</sup> Vahdet-i vücud ile vahdet-i mevcud arasındaki ayrım "Dieu est tout ile Tout est Dieu arasındaki ayrım"dır."<sup>109</sup> Bir başka örnek, ikisi arasındaki ayrımı net olarak ortaya koymaktadır: Vahdet-i vücud'a göre, "Şu varlık bir kalıptır. Hakk onun ruhudur. Varlık ancak Hakk'la vardır." Vahdet-i mevcud'a göre, "Hakk varlıktan ibarettir. Görünen ancak Hakk'tır."<sup>110</sup>

---

107 *Ali-İllahicilik ya da Ali-Allahçılık*: İnsanla Tanrı'nın birliğini; olgunluk bakımından en yüksek aşamaya ulaşmış kimsenin Tanrılığını, dolayısıyla Hz. Ali'nin Tanrılığını savunan anlayış. Bkz. E. Korkmaz, (1993) s. 137, Galiye maddesi.

108 R. Çamuroğlu, (1992 A), s. 86

109 B. Atalay, (1991), s. 83-84

110 B. Atalay, (1991), Aynı yerde

Vahdet-i vücut ya da vahdet-i mevcut açısından, Hz. Ali'yi anlamlandırma çabası, ikisi arasındaki ayrım nedeniyle farklı sonuçlar verecektir. Yukarıda andığım Melikoff'un yaklaşımı daha çok Vücutçu bir yaklaşımdır ve öğretisi içinde aşkın bir Allah'ın varlığını gerektirir. Gerçekten de kimi örneklere bakıldığında, Alevilik için aşkın bir Allah'ın varlığından söz edilebilir ama yine aynı söylem içinde, bunu yadsıyan örneklere de rastlamak mümkündür. Hatta aşkın bir Allah'ın varlığıyla alay eden, onu küçümseyen örneklere de bolca rastlanır. Örneğin Kaygusuz Abdal'ın şu dizeleri oldukça çarpıcıdır: "Yücelerden yüce gördüm/ Erbabsın sen koca Tanrı/ Alem okur kelim ile/ Sen okursun hece Tanrı/ Er atasıyla anılır/ Filan oğlu filan deyü/ Anan yoktur baban yoktur/ Benzersin sen ...e Tanrı."<sup>111</sup> Çağdaş Bektaşilik içinden de örnekler verebiliriz. Neyzen Tefvik şöyle seslenir Allah'a: "Görünürsün her velide, delide/ Mustafa'da, Avram'da, Pandeli'de/ Bir maymuncuk gibi her bir kilide/ Hem uyarsın, hem de bühtan [yalan, iftira] edersin."<sup>112</sup> Çağdaş bir örnek de Anadolu Alevi aşıklarından Ali İzzet'ten: "Allahgilin adresesi/ Sende de var, bende de var/ Koca Tanrı'nın nidası Sende de var, bende de var.(...) Allah benim, Allah senin/ Kur'an'da Rabbülalemin/ Hem kafirin hem müminin / Külli şeyde canda da var./ Yok diyene hep yok olur/ Boyar boyanır ak olur/ Şimdi söylesem koğ[dedikodu] olur/ Hayvanda insanda da var."<sup>113</sup> Bu alanda Ali İzzet çok çarpıcı sözler eder. Bir şiirinde doğrudan "Şu Allah'a yok diyelim" derken, bir başkasında "Cennetin kerhane olup olmadığını sorar."<sup>114</sup>

---

111 Şiiri B. Pehlivan (1991) s. 122'den aktarıyorum. Orada da şiir yukarıdaki biçimiyle verilmiştir. Aynı şiir, A. Gölpınarlı (1992), s. 213'de yer alır ve sözcük noktalamaıyla geçilmiştir. Şiir için ayrıca Turgut Koca, (1990), Bektaşî Alevî Şairleri ve Nefesleri (13. Yüzyıldan 20. Yüzyıla kadar), İstanbul: Maarif Kitabevi, s. 26'ya bakılabilir. Orada şiirin dize yapısı, sözcükleri tümünden değişiktir ve ilgili sözcük "Nice" olarak verilmektedir. Şiirdeki bu sözcüğü "Piç" biçiminde veren yalnızca K. Birge'dir. Bkz. K. Birge, (1991), s. 105

112 A. Gölpınarlı, (1992), s. 236

113 B. Pehlivan, (1991), s. 103

114 B. Pehlivan, (1991), s. 154 ve 156

Vahdet-i vücud içinde Ali'ye özgün bir yer verilemez. Çünkü Allah'ın nurundan pay almış olan Ali ile, aynı nurdan pay alan Ali İzzet arasında hiçbir fark yoktur. Dolayısıyla, Alevi geleneği içinde Hz. Ali'nin özgün ve farklı yerini açıklayabilmek için, bu geleneğin yaradancı anlayışı reddeden özelliğini göz önünde tutmak gerekir.

Aşkın Allah ve ona bağlı olan söylemi reddeden gelenek, bu söylemin bütün öğelerini doğaya ve evrenin bütünlüğüne aktarır. Bu anlamıyla mutlak olan, oluş içindeki evrendir. Evren ve onun öğeleri sürekli bir oluş içindedir. Sürekli bir dönüşümün içindedir. Bu dönüşüm aynı zamanda çeşitlenme anlamına da gelmektedir. Mutlak oluşun ne başı, ne de sonu tasarlanabilir. Varlıkların çeşitlenme içindeki bu birliği Hakk adını alır ki herşeyi önceler ve bu bağlamda, Hz. Ali'yi de önceler.

Şöyle bir sonuca ulaşmak mümkün görünüyor: Alevilik içinde Allah, ilk elde mutlak bir kavramdır ama aşkın değildir. Mutlak ama aşkın olmayan Allah, varlıkların çeşitlilik içindeki birliği ve sonsuzluğu anlamında Hakk adını alır ve Hakk Hz. Ali'de simgelenir. Mevcutçuluğun bakış açısından Ali, Hakk olarak alındığında, evren üzerinde hiçbir belirleyiciliğinin olmayacağı da baştan kabul edilmiş olur. O yalnızca evrenin mutlaklığını ifade etmektedir. Bu önemsiz gibi görünen nokta, aynı zamanda sıradan Alevi'nin "Medet Ya Ali!" çağrısına da ışık tutmaktadır. Beklenti, dışardan bir kurtarıcının gelmesi değildir. Medet diyen kişi kendisine çağrı çıkartmaktadır. Çünkü belirleyicilik, hükmedicilik gibi nitelikler taşımayan Ali imgesi, Alevi için rahatça içine yerleşebilecek bir imgedir. Bu imge üzerinden Alevi kişi kendini evrene katmakta, onunla özdeşleşmekte ve ona ait olmaktadır. Böylece, Ali mükemmel bir örnek olarak Alevi ile dünyanın arasına girmez; tersine, Alevinin dünyaya daha mükemmel bir biçimde nasıl katılabileceğini gösterir.

Alevi öğretisindeki Ali'yi anlamak için, eğer vücudçu anlayışın dışına çıkmazsak, sorunu eksik kavramamız da kaçınılmaz olur. Örneğin, bu anlayışla sınırlı kalarak, öğretinin önemli öğe-

lerinden biri haline gelmiş, Miraç söylencesini anlamlandıramayız ve sırf bir söylence saymak zorunda kalırız. Buna göre, Hz. Muhammed Cebrail reberliğinde göğe çıkarılmıştır. Fakat bir yerden sonra, Hz. Muhammed Tanrı'nın huzuruna yalnız gitmek zorundadır ve yolda önünü bir aslan keser. Hz. Muhammed korkar. Tanrı seslenir; "Korkma, sadece senden bir nişan istiyor." Hz. Muhammed çıkarır, yüzüğünü aslanın ağzına atar ve böylece aslan sakinleşip, ona yol verir. Tanrı ile Hz. Muhammed aralarında bir perde olmak üzere görüşürler. Konuşmadan sonra Hz. Muhammed, perdenin açılıp açılmayacağını sorar. Perde açılır ve Hz. Muhammed Ali'yi görür. Miraç dönüşü Hz. Muhammed yolda Kırklar'a uğrayacak ve Ali yüzüğünü çıkarıp avucuna koyacaktır: Aslan da Ali'dir, Tanrı da!

Ancak, daha önce de belirttiğim gibi, Alevilik içinde vahdet-i vücud ya da mevcut anlayışı saf olarak bulunmaz. İki birbirine karışmış ve birbirini etkilemiştir. Fakat bugün bile, kimi belirli hedeflere yönelik olarak, vahdet-i mevcutçu anlayışı yok sayan ya da vücutçu anlayışla eş görmeye çalışan ya da birbirine karıştıran yaklaşımlar vardır.<sup>115</sup>

#### 2.4. Kербela Olayı ve Hz. Hüseyin'e Bağlılık

Aleviliğin evreni içinde, Hz. Ali'ye bağlılığı andırır bir biçimde öne çıkan bir başka bağlılık, Hz. Ali'nin oğlu, Hz. Hüseyin'e gösterilen bağlılıktır. Hz. Hüseyin de tıpkı babası gibi, yaşamı ve ölümüyle Alevi kültürü içinde kendisine özgü bir yer edinmiştir. Öyle ki Hz. Ali'nin diğer oğlu, Hz. Hasan da trajik bir cinayete kurban gitmesine karşın, Hz. Hüseyin çevresinde örülen söylence Hz. Hasan'ı bir parça gölgede bırakır. Dolayısıyla, Hz. Hüseyin'in yerini sırf trajik bir ölümle açıklayamayız. Hz. Hüseyin

115 Ömek için Bkz. İ. Z. Eyüboğlu, (1980), Şeyh Bedreddin ve Varidat, İstanbul: Der Yayınları, s. 203 ve devamı

yin daha çok, babasının izlediği tutumu sürdürmesiyle ve bu uğurda başını vermesiyle belirgin olarak öne çıkacaktır. Oysa Hz. Hasan'ın ölümü biraz daha farklıdır. O, Muaviye ile anlaşma yolunu seçmiş ve Muaviye'ye biat etmiştir. Ancak bunu da hayatıyla ödemiştir. Hz. Hüseyin ise sonuna kadar biatı reddedecek ve ölümü seçecektir. Hz. Hüseyin'e olan bağlılık aynı zamanda, Hz. Ali'ye olan bağlılığın da anlaşılmasında rol oynayabilir. Bu nedenle, çok kısaca da olsa değinmekte yarar görüyorum. Ancak öncelikle ölümün trajik biçiminden kaynaklanan, kimi yanılısımları ortadan kaldırmak gerekiyor.

Hz. Hüseyin'in trajik ölümü, yaşamını ve temsil ettiği değerleri taçlandıran bir olgu olarak, kendisinin temsil ettiği bütünsel anlama katılmış ve giderek tüm anlamı örgütleyen temel bir motif dönüşmüştür. Dolayısıyla, bağlılığı sırf bu ölüm olayıyla açıklamak anlamlı değildir ve yanıltıcı sonuçlar verir. Hele hele, Kerbela olayından yüzyıllar sonra, Alevilerin Kerbela'nın acısını hâlâ diri ve çarpıcı bir biçimde korumaları ve başka çeşitli olaylarla kolayca ilişki kurabilmeleri sırf trajik ölüm biçimlerine duyulan bir bağlılıkla açıklanamaz. Kuşkusuz 1993 Sivas Toplukırımı ya da 1978 K.Maraş Toplukırımı gibi olaylar ile Kerbela arasında kolayca bir bağlantı kurulabilmektedir; ama bu bağlantıyı açıklayabilmek için, kırım biçimlerinin dışında açıklamalara gereksinimimiz var. Aynı şekilde, sırf kırımdan yola çıkılarak, Alevilerin Emevi soyuna karşı geliştirmiş olduğu nefret anlaşılabilir.

Kerbela olayından günümüze kadar gelen ve acıyla damgalanmış bu bağlılığın altında, doğrudan tarihe ve dünyaya değin bir tavır alış biçimi yatmaktadır. Bu tavır alış, Kerbela kırımının getirdiği kinden kaynaklanmamakta; tersine, bir kin varsa, bu tavır alışın doğal sonucu olarak doğmaktadır. Oysa, yaygın olarak, Alevilerin hâlâ Kerbela'nın kanının peşinde koştuğu ve o kana bağlı olduğu gibi savlar ileri sürülebilmektedir.<sup>116</sup>

---

116 Ömek için Bkz. Diyanet İşleri Müfettişi A. Sezgin'den aktaran A. A. Varlık, (1993), "Kerbela Olayı Unutulmaz", Cem, Yıl 3, No 25, s. 44

Kendini Ehl-i Sünnet olarak sunan Sünni yaklaşım Kербela olayına, bugün de geçerli olan şu tavrıyla yaklaşmaktadır: “Şu kadar ki müstehit hatasından dolayı maahaze olunmaz. (azarlanmaz.) Bu cihetle, sahibi mezhep imamları Camel, Sıffin, Kербela gibi birer fineden ibaret olan vakalar üzerinde tavakkufu (durmayı) muvafık (uygun) bulmamışlardır. (...) Bir kan ki eliniz bulaşmamıştır, diliniz de bulaşmasın.”<sup>117</sup> Sünni yaklaşım bu yolla kendini tarihin dışına alıp, olayla ilişkisinin olmadığını savunurken, Alevileri de kendilerinin ilgili olmadıkları bir olay yüzünden bir kin kültürünü sürdürmekle eleştirmektedir.<sup>118</sup> Oysa Aleviliğin zaman ve mekan kavrayışı gereği, Aleviler Kербela’ya, Kербela’dan çok önce taraftırlar. Bu yalnız Kербela için değil, benzer tüm olaylar için geçerlidir. Hem bu kavrayış gereği, hem de benzer olayların yüzyıllardır yinelenip durması nedeniyle, Kербela sürekli gündemde kalabilmektedir.

Kербela olayı olarak bilinen olay, 2 Muharrem 680 ile 10 Muharrem 680 arasında, bugün Irak sınırları içinde yer alan, Kербela ya da Ninova olarak adlandırılan, Fırat’ın batı yakasında yaşanmış bir olaydır.<sup>119</sup>

Hz. Hasan ile Muaviye arasındaki antlaşma gereği, hilafet Muaviye’den yeniden Hz.Hasan’a dönecekken, Muaviye ölürken yerini oğlu Yezit’e bırakmış ve böylece antlaşmayı bozmuştur. Daha Muaviye ölmeden Hz. Hasan zehirlenerek öldürülmüş ve Hz. Muhammed soyunun hilafet savının önü kesilmeye çalışıl-

117 Aktaran, A. Özgünay, (1993), “Kербela! Mezalimi ve Alevilik-Sünnilik”, Cem, Yıl 3, No 25, s. 5

118 Sünni yaklaşımı, kendi iç çelişkileri ve trajik haliyle son derece iyi yansıtan bir örnek için Bkz. İbn Haldun, Mukaddime, (1990) çev. Z. Kadiri Ugan, 2. baskı, C 1, İstanbul:MER Yayınları, s. 519

119 Olayın tarihi konusunda bazı yerlerde farklı savlar ileri sürülse de, hem ansiklopedik hem de geleneksel Alevi kaynaklar tarafından bu tarih üzerinde uzlaşım görüldüğünden, ben yukardaki tarihi olayın gerçek tarihi olarak kabul edeceğim. Bkz. Alevi dedelerinden M. Orhan, (1993), “Hz. Hüseyin ve Kербela”, Cem, Yıl 3, no 26, s. 12. Ayrıca, C. Ulusoy, (1989), “Zulüm ve Haksızlığa Direnişin Ölüm-süz Destanı Kербela Olayı”, Ehlbeyt, Yıl 2, No 16-17, s. 6. Son olarak, Bkz. AnaBritannica, (1986), c. 13, s. 203

mıştır. Yezit'in hilafetiyle birlikte Hz. Hüseyin'den biat talep edilmiştir. Bunu reddeden Hz. Hüseyin Medine'den Mekke'ye göçmeye karar verir. Yola çıkmadan önce, Haşimioğullarına bir mektup yazar ve "Kendileriyle gelenlerin şehid olacaklarını, fakat kendilerine uymayıp kalanların da bir fethi, bir huzura erişemeyeceklerini" belirtir.<sup>120</sup> Hz. Hüseyin daha yola çıkarken ölümü göze almış gibidir. Ancak bunun arkasında, hilafet iddiasıyla gerçekleştirilecek bir ayaklanmanın tohumlarını atmak ya da örgütleyiciliğini üstlenmek gibi bir rol gözükmemektedir.

Hz. Hüseyin, öldürüleceği bilinci içinde Mekke'ye ulaşmış ve oradan da Kufe halkının kendisini destekleyeceği haberi üzerine Kufe'ye doğru yola çıkmıştır. Yolculuğun bu ikinci bölümünde, Kufelilerin çağrısı kadar, Mekke'de öldürülerek, saygınlığına gölge düşürmeme arzusu da rol oynamış olmalıdır. "Mekke'de öldürülmektense, hiç olmazsa bir karış Mekke dışında öldürüleyim" der.<sup>121</sup>

Hz. Hüseyin'in ikinci kez harekete geçişinin arkasında da hilafet iddiasının izine pek rastlanmaz. Hz. Hüseyin, babası gibi, kavgadan kaçınmaya uğraşmaktadır. "Biz kavga değil, sulh ve sükun istedik; amma zalimlerin mazlumlara yaptıkları zulümleri hazmedemiyorum." diyen Hz. Hüseyin tüm gayretinin "hükmetmeye hevesinden, mal mülk isteğinden olmadığını (...); yıkık dökükleri imar etmek, haksızlıkları önlemek, mazlumları korumak, adaleti sağlamak" için olduğunu belirtir.<sup>122</sup> Özellikle Yezit yönetiminin uygulamaları bakımından, bu sözlerin yoksul kitleler üzerinde bir etki uyandıracığı açıktır.<sup>123</sup> Gerçekten de, Yezit yönetimi sürekli bir yozlaşma içinde olduğundan, Hz. Hüseyin'i bir tehdit olarak olarak görmese, Hz. Hüseyin biat etmemekle birlikte, sessizce Medine'de oturacak gibidir. Ama Hz. Hüseyin bunun olanaksız

---

120 Abdülbaki Gölpınarlı, (1989), *Oniki İmam*, 2. Baskı, İstanbul: Der Yayınevi, s. 70

121 A. Gölpınarlı, (1989), Aynı yerde

122 M. Naci Orhan, (1993), s. 12

123 Bunun için Bkz. O. Çalıışlar, (1992), s. 149 ve devamı

olduğunu anlamıştır. Bu yüzden de “Andolsun Allah’a, haşaratın yuvalarına girsem, gene beni çıkarırlar, dilediklerini yaparlar” der.<sup>124</sup>

Mekke’den yola çıkan Hz. Hüseyin, daha Kufe’ye varmadan, Yezit Kufelilerin üstüne Basra valisi Ubeydullah’ı göndererek Hz. Hüseyin’e katılmaktan caydırmıştır. Hz. Hüseyin Fırat ırmağının batısındaki Kerbela’ya vardığında, Ubeydullah’ın gönderdiği Ömer bin Sa’d bin Ebu Vakkas komutasındaki bir orduyla karşı karşıya gelir. Bu ordu, Hz. Hüseyin ve kafilesinin suyla bağlantısını keserek ya savaşmasını ya biat etmesini ister. Hz. Hüseyin savaşı seçer ve beraberindeki erkeklerle birlikte bu savaşta öldürülür. Hz. Hüseyin’in soyundan kurtulabilen tek erkek, hasta olduğu için savaşa katılamayan Zeynel Abidin’dir. Hz. Hüseyin’in başı kesilerek Yezit’e gönderilir, çıplak cesetlerin gömülmesine izin verilmez, çölde çürümeye terkedilir ve tüm kadınlar ve çocuklar tutsak alınarak hapsedilir. Hz. Hüseyin’in oğlunun da tutsak alınması ve sonradan öldürülmemesi, olayın yarattığı tepkilere ilişkin çeşitli kuşkuvarı da akla getirmektedir.<sup>125</sup> Olayın içinde –isterse çeşitli söylentilerle beslenmiş olsun– simgeleştirme ve söylenceleştirme kolaylaştırıcı bir dizi öge olduğu hemen farke dilmektedir.

Söylence olan Kerbela, tarihsel Kerbela’yı ne ölçüde aşmıştır bilinmez ama yüklendiği anlam, tarihsel anlamıyla sınırlı tutulamayacak kadar geniştir. Bektaşiliğin önde gelen isimlerinden biri olan, Celalettin Ulusoy, Kerbela olayına değinirken, olayın “hayır ile şerrin en çarpıcı görüntü ile karşılaştığı bir olay” olduğu saptamasını yapar.<sup>126</sup> Bu basit gibi görünen saptama, özünde mutlak değerlere bir göndermeyi içinde taşımaktadır. Hayır ve şerr bu dünya için tarihsel nitelikli iken, Aleviliğin hakikati bağlamında tarih-dışıdır. Hakikati seçen Hz. Hüseyin, tarihsel olarak ölüme

---

124 A. Gölpinarlı, (1989), s. 73

125 Bkz. İsmet Zeki Eyüboğlu, (1989), Alevilik-Sünnilik-İslam Düşüncesi, İstanbul: Der Yayınları, s. 41

126 C. Ulusoy, (1989), s. 6



mankum olduğunu bilen, yaşama, dolayısıyla mücadeleye devam etme şansını, mutlak değerler adına yaptığı seçimden ötürü reddeden bir Hüseyin'dir. Bu özelliğiyle, Hz. Hüseyin Aleviler için hâlâ bir arketiptir. Bu tip sofuca inançları nedeniyle tarihi kulak arkası eden ve bu inançlar adına kişileri harcayan bir tip değildir. Çünkü aynı Hz. Hüseyin ağabeyi Hz. Hasan'ın Muaviye ile antlaşmasına karşı olduğu halde, susmasını bilmiştir. Aynı şekilde, kendisiyle birlikte olanlara sürekli geri dönme şansı tanımış ve kendisini önce çağıran, ardından silahların gölgesinde desteğini çeken Kufe halkına da lanetler yağdırmamıştır. Hz. Hüseyin kimseye kendi izlediği tutumu dayatmadığı, ahlaksal olarak yalnızca kendinden sorumlu olduğu ölçüde, başkaları için de örnek bir model olmuştur. Bu anlamda Hz. Hüseyin, Aleviler için büyük bir şehit ya da kahraman olmaktan çok, bir erdemlilik ve tutarlılık örneğidir. Bundan ötürü, geleneksel Alevi metinlerinde Hz. Hüseyin yüceltilmekle birlikte, sıradan, insani davranışlarına da yer verilir. Örneğin, Kerbela olayını manzum bir biçimde yansıtan **Kumru**'da, Hz. Hüseyin'in yalvardığına bile tanık olabiliriz. Hz. Hüseyin Yezit ordusuna şöyle seslenir: "Fırat'a hasret ile gözüm bakar ölürüm/ Bu nesne eylemeyin oklara nişane beni/ (...)/ Verin bana bir içim su da, kesin başımı/ Çok hasretim yetürün Ekber civane beni." Bu yalvarışa Cebraile gelecek ve "Yalvarma eşkiyalara ey şehsuvar ağa" diyecektir.<sup>127</sup>

Hz. Hüseyin ve Kerbela'yı birer simge olarak hâlâ canlı tutan bağ-dokularından biri, tarihsel çerçevesi ne olursa olsun, mutlak değerleri temsil eden iki ayrı gücün karşılaşması olduğu kadar, trajedide susuzluğun da büyük rol oynamış olmasıdır. Simgesel olarak su, hemen bütün toplumlarda ölüme değil, yaşama ait bir simgeselliğe sahiptir. Bu gücün, yokluğuyla başlı başına bir öldürücü silaha dönüşmesi, söylenceleştirilmeyi kışkırtmış olmalıdır.

127 **Kumru**, *Kenz-ül Mesalib*, *Kumru-ı Gülzar-ı Hüseyin*; yayın tarihi, yazarı ve baskı sayısı belirsiz. Sadece kitabın tashihini Rıza Tanrıku'nun yaptığına ilişkin bir not bulunmaktadır. Ankara: Ayyıldız yayınları, s. 445

Kerbela trajedisinde dikkat çeken en önemli yanlardan biri de apatetik (hareketsiz) bir Tanrıyla karşı karşıya bulunmamızdır. Gerçekten de, heterodoksinin Tanrı'sı nasıl dünyayı düzenlemeye kalkmıyorsa, Kerbela'ya müdahale etmeyi de düşünmez. Edemediği için değil; edebilecek bir Tanrı tasarımı bu anlayışa sızamadığından. Gerek **Kumru**'da, gerekse diğer önemli bir manzum yapıt olan **Fuzuli**'nin Kerbela'sında düzenleyici bir Tanrı'ya yer verilmez. O yalnızca bir seyircidir. Varlığından güç alınan ve kendisine can sunulan bir seyirci. Her iki yapıt da, bu en önemli seyirci karşısında, Hz. Hüseyin'i eşi bulunmadık bir role çıkarırlar. Bu rolün büyüklüğüne peygamberlerin bile erişemediğini yazarlar. Örneğin Fuzuli, Nuh'u, İbrahim'i ve Musa'yı gündeme getirerek; Nemrud'un ateşinin İbrahim'i yakmadığını, Firavun'un kötülüklerinin Musa'ya dokunmadığını belirtir ve şöyle der: "Aklın terazisine vursalardı hiç şüphesiz/ Nebilerin çektiği bütün ıstırap, hicran/ Yine denk gelemezdi, o derde ki sabredip/ Kerbela'nın mazlum çekmişti zulüm ehlinden."<sup>128</sup>

Sonuç olarak, Hz. Hüseyin Kerbela çölünde Tanrısal niteliklere sahip, onları kullanarak mucizeler yaratan bir kahraman olarak değil, aksine bütün bunların dışında, insan olarak kalmayı seçen bir Hüseyin'dir. Hatta **Kumru**'ya göre, Hüseyin bu yüzden Tanrı'nın yardım elini bile reddeder.<sup>129</sup> Yani, Alevilerin bağlanmayı seçtiği Hüseyin, hakikat alanında mutlak değerler adına ölümü göze alan, "padişah olmaktansa" ölümü seçen<sup>130</sup> Hüseyin'dir. Aleviliğin Hüseyin'e bağlılığı tüm bu öğelerle örülür ve Elbistan yöresi dedelerinden **Al Dede**'nin deyişiyle "Hançer ile ölen çoktur/ Hüseyin-i Kerbela olmaz."<sup>131</sup>

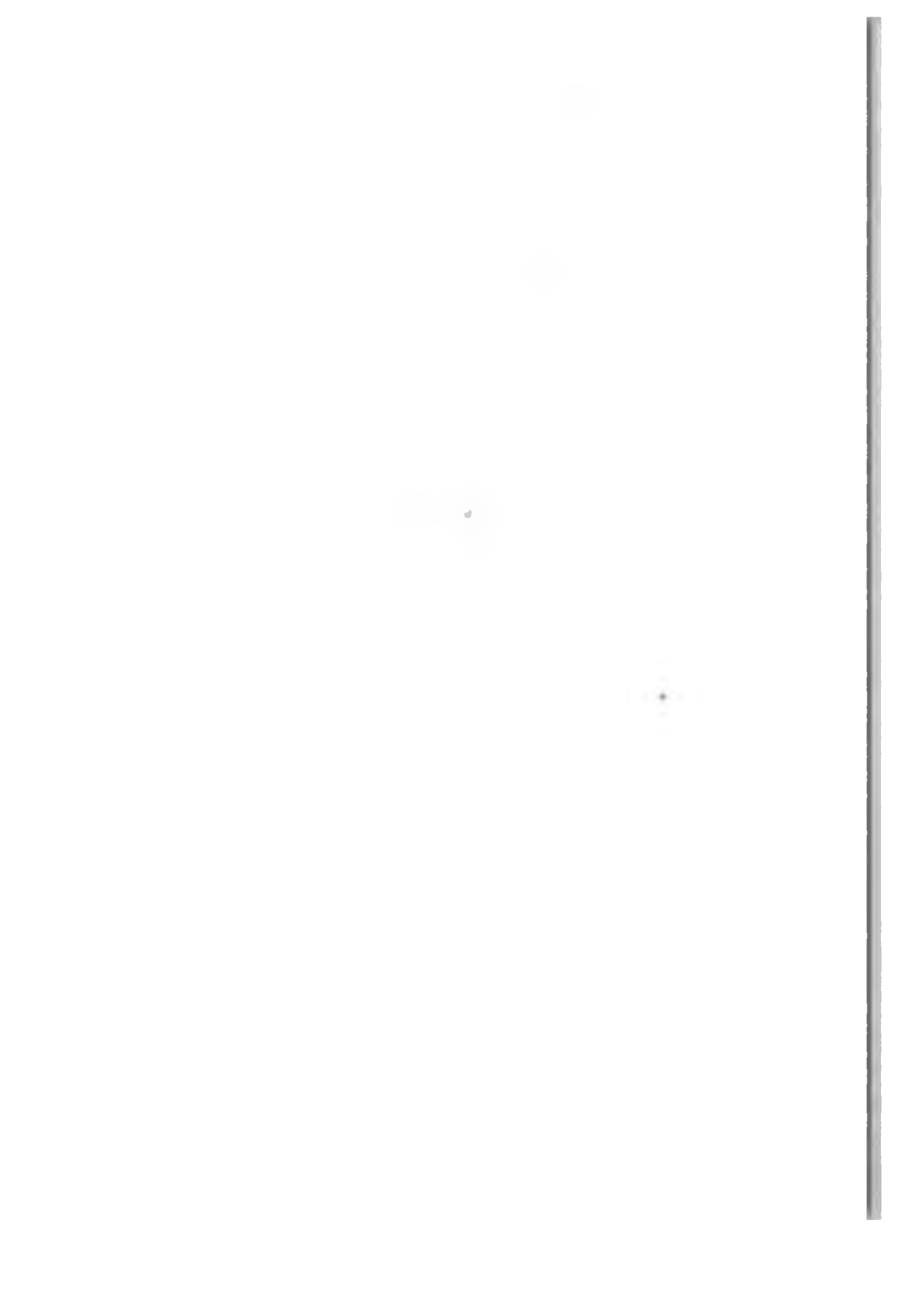
---

128 Fuzuli(?), s. 515,

129 Kumru, s. 446

130 Kumru, aynı yerde

131 İbrahim Al Dede repertuarı, C. Eken özel arşivi



## II. BÖLÜM ALEVİLİK VE TOPLUMSAL KURUMLAR

Alevilik, temel olarak bireysel inancı ön plana alan ve inancı, hiçbir biçimde, toplumun tümünü yatay olarak kesen bir eksen olarak düşünmeyen bir sistem olmasına karşın; bu, Aleviliğin kişileri toplum içinde tümüyle kendi başına bıraktığı ve bu haliyle kendi içine kabul ettiği ya da herhangi bir kurallar, uygulamalar bütünü olmaksızın, kişinin Alevi topluluğun resmi üyeliğine kabul edilebildiği anlamına gelmez. Aksine, Alevi kişinin kendini bu biçimde tanımlaması ancak belli bir sürece katılması ve bazı kurumlar içinde yer alabilmesiyle mümkündür. Fakat bu toplumsal süreçte bakıldığında, temel olarak inanca bağlı, onunla tanımlanan kurumsal bir süreç olmadığı, tersine bireysel olarak belli bir ahlaki formasyona göre davranan kişilerin katılabileceği bir süreç olduğu göze çarpar. Bu anlamda, Alevi toplumsal kurumları, belirli bir temel çerçevenin dışında, kişiye belirli inançları dayatarak, bunlara uygun bir inanç pratiği geliştirmesini ve zorunlu olarak uymasını beklemez. Eğer geleneğin sözcükleriyle ifade edersek, Hakk'a ilişkin hesap Hakk'la görülür; insanlar bu hesaba müdahale edemezler. Alevi toplumsal kurumları bu anlamda insanların inançları düzeyinde değil, toplumsal- tarihsel pratikleri düzeyinde müdahaleci olan kurumlardır. Bu kurumların müdahale alanı, insanların birbirleriyle ilişki kurdukları toplumsal- tarihsel alandır. Alevi kişi ancak bu tarihsel alanda, insanlara karşı belirli bir ilişki biçimi geliştirerek Alevi toplumsallığına katılabilir. Ana-babasının Alevi olmasıyla topluluğun doğal üyesi olarak kabul edilse de, resmi

üyeliğe geçiş için bu kurumlara katılmak ve onlara katılmak için gerekli koşulları yerine getirmek zorundadır. Böylece Alevi kimliğini taşımaya hak kazanabilecek, yani benlik davasını terketmiş olacaktır.

## 1. ALEVİ AİLENİN KURULUŞU VE ÖZELLİKLERİ

Bir evlilik ilişkisi içinde yer alıp, aile kurmak Alevi toplumu-na resmi düzeyde katılımın en temel koşullarından biridir. Alevi ana-babadan olmak, kişiyi doğal olarak Alevi topluma ait kılsa da, bu resmi üyelik anlamına gelmez. Evlilik ilişkisinin bu kadar önemli olmasının nedeni, evliliğin kendisinden değil, evliliğe bağlı başka bazı koşullardan kaynaklanmaktadır. Kişi bekar kaldığı sürece, resmi üyeliğe yükselebilmek için gerekli kimi koşulları yerine getiremeyecektir. Evlilik bundan ötürü temel koşul sayılır. Örneğin, kişi evlenmediği sürece musahiplik ilişkisi içinde yer alamayacaktır ki bunun anlamı Aleviliğin hakikatine giden yolu bulamayacağıdır. Çünkü bu yol ancak "Dört Kapı, Kırk Makam"<sup>132</sup> ile anlamlıdır ve bunlar da musahibi olmayana hiçbir şey ifade etmeyecektir. Sonuç olarak, resmi düzeyde topluluğa katılabilmenin ilk koşulu evli olmaktır. "Zira, mücerredin dini, imanı, İslamlığı tamam değildir. Ve evli olanın dini, imanı, İslamiyeti tamamdır."<sup>133</sup> Alevilerin öğretisel düzeyde en temel metinlerinden olan **Buyruk**, yalnız insana hiç itibar etmez. Yalnız insanın Tanrı'yı göremeyeceği kabul edilir. Çünkü Tanrı insana yedi yüzle görünmektedir ki bunlardan dördüncü yüz de sevgilinin yüzüdür. Sevgiliye duyulan aşk, aynı zamanda Hakk'a duyulan aşk anlamına gelmektedir.<sup>134</sup>

Evlilik ve aile gibi bir kurumdan söz ederken aşkla ilişki kurmak, en azından günümüz koşulları içinde, anlamlandırılması pek

132 Bu konuya ilerde ayrıntılarıyla değinilecektir.

133 **Buyruk**, s. 54

134 B. Pehlivan, (1991), s. 24

de kolay olmayan bir durumu ifade etmektedir. Fakat öncelikle, Alevi ailesinin yapı ve kuruluşunun görece farklılıklar taşıdığını saptamak gereklidir. Alevilerin uzun yıllar boyunca konar-göçer topluluklar biçiminde yaşadıkları, şehir yaşantısından –en azından belli bir bölümünün– uzak durdukları gözönünde tutulursa; sıkı bir biçimde örgütlenmiş, yerleşik ritüelleri olan, cinselliği –özellikle kadın cinselliği ve bedenini– bastırıp denetleyen ya da belli kural-lara bağlayan, kadınları erkekler topluluğu adına sahiplenerek, eve kapatan bir aile oluşumunun söz konusu olamayacağı açıktır. Dolayısıyla, gelenek içinde Tanrı'nın görünüşü olan kişi; kadın ya da erkek, belli sınırlamalar nedeniyle soyut, ideal modeller değil; gerçekten de etli, kanlı, canlı kadın ya da erkeklerdir. Bunun en tipik örneklerini heterodoks bir aşık olan Karac'oğlan'da bulmak mümkündür. Bir dörtlüğünde "Çağır Karac'oğlan çağır/ Taş düş-tüğü yerde ağır/ Güzel sevmek günah değil/ Ben kitapta yerin gör-düm" der; bir başkasında "Şu dünyada sevdiğine sarılan(ın), ahi-rette sual ile sorgulanmayacağını" söyler.<sup>135</sup>

Konar-göçer topluluklarda, toplumsal yaşamın kendi dinamiği kadın-erkek ilişkilerini ortodoks inançların müdahale alanının dışına kaçırmaktadır. Aynı şekilde, heterodoks inançlar, çeşitli kanalları kullanarak ortodoks yaklaşımları belli bir alana ya hiç sokmamakta ya da dönüştürmektedir. Kadın-erkek ilişkileri bu alanların en başında gelir. Ortodoks İslami yaklaşım kadını toplumsal pratiğin belirli bir biçimine mahkum ederken, heterodoksi, kadın açısından korunabilecek bir özgürlük alanı açar. İ. Başgöz'ün konar-göçer topluluklarda tanık olduğu bir olay, bu topluluklardaki kadın-erkek ilişkilerinin ne ölçüde farklı olduğunu göstermektedir. "Aşiretin ağası Süleyman ağayı o gün karısı boşamış, bundan dolayı canı sıkılmış. Meğer Tecirli aşiretinde karıların kocalarını boşaması adet imiş. Şöyle ki, karı kocasına ben ondan mahzuz [hazetmiş, hoşlanmış] değilim diye haber gönder-

---

135 İlhan Başgöz, (1992), *Karac'oğlan*, 3.Baskı, İstanbul: Pan Yayıncılık ve Indiana Üniversitesi Türkçe Programı Ortak Yayını, s. 44

diği gibi, kocasından boş olmuştur.” Yine Başgöz’ün gözlemlerine göre, Antakya civarında bir adet vardır: “Bir kadın mavi ferace giydiği zaman kocasından boşanmış olurmuş. Hatta bunun için hali vakti yerinde gelinlerin çeyizlerinde bir mavi ferace bulunur, kocalarına pek şiddetli darıldıklarında bunu giyiverirlermiş.”<sup>136</sup> Bu ve benzeri topluluklardaki kadına tanınan hak ve özgürlükler İslamın ortodoks çizgisine tümüyle karşıttır. Bu durum, kadının topluluktaki gücü ve sorumluluklarıyla doğru orantılı görünmektedir. Kadınların aile içindeki gücü ve belirleyiciliği arttıkça, beraberinde özgürleşmeyi de getirmektedir. Öyle ki İslam’ın ortodoks biçimlerinin hüküm sürdüğü kasabada cinsellik bir tabu iken, aşiretlerde kadınlar bu konuda son derece rahattır.<sup>137</sup>

Alevilikte de kadınların son derece önemli bir yeri vardır. Bu yanı sıra Aleviliğin İslam’dan aldığı pek fazla bir şey yoktur. Bu daha çok toplumsal yaşamın kendi kurallarından ve İslam dışı kültür ve inanışlardan kaynaklanmaktadır.<sup>138</sup> Her ne kadar, İslamiyetin kadınlar açısından da görece bir özgürleşme anlamına geldiğini savunan, Alevi kimi yazarlar varsa da<sup>139</sup> bu tip yaklaşımları bizatihi Kur’an’ın kendisi<sup>140</sup> ve gayri-resmi Arap tarihi çürütmeye yetmektedir.<sup>141</sup>

Alevilikte kadın herhangi bir sınırlamaya maruz kalmaksızın, erkeklerle birlikte toplumsal yaşamın ve ritüel alanının tüm bölümlerinde yerini alır. Bu, İslamiyetle birlikte, İslami motiflerle meşrulaştırılmıştır. En çarpıcı örneği de yine Buyruk verir.<sup>142</sup> Peygamber’in Miraç dönüşü uğradığı Kırklar Cemi’nde, Peygamber’e “yer gösterdiler. Seyyid geçip Ali’nin yanına oturdu. (...) An-

136 İ. Başgöz, (1992), s. 38

137 İ. Başgöz, (1992), s. 38

138 Eski Türk inançlarıyla ilişkileri için Bkz. F. Bozkurt, (1990 A), s. 100 ve devamı

139 Örneğin, B. Noyan, (1987), s. 91 ve devamı

140 Örneğin, Bkz. Kur’an-ı Kerim, (1975), Nisa suresi, s. 78 ve devamı

141 Bkz. Fatmagül Berktaş, (1991), “Peygamber’in Ölümü Üzerine Saz Çalıp Oynayan Kadınlar”, Kadın Olmak, Yaşamak, Yazmak içinde, Ankara: Pencere Yayınları, s. 158 ve devamı

142 İslam içi bir yorum için ayrıca, Bkz. A. Gölpınarlı, (1992), s. 238

dan sonra baktı; yirmiiki müzekker, onyedisi müennestir"<sup>143</sup> (Erkek ve kadın). Kadın, erkek hiçbir ayırım gözetilmeksizin, kırkı da Muhammed'in sunduğu şerbetten içecek, "mesti elest"<sup>144</sup> olacaktlardır. Devamında ise, yine kırkı da "üryan ve büryan"<sup>145</sup> sema'a gireceklerdir."<sup>146</sup> Ancak, dinsel terminoloji içinde ifade edilen kadın-erkek eşitliğini, bugünkü koşullarda çağdaş terimlerle ifade ederek mutlaklaştırmak, beraberinde bazı sakıncaları da getirecektir. En azından, bugünkü Alevi ailesinin hâlâ benzer bir eşitlik temelinde sahip bir biçimde kurulduğu gibi bir yanılısamaya neden olabilir. Elbette, günümüz Aleviliği içinde kadınların yeri, Ortodoks İslam'a göre, hâlâ farklılıklar içermektedir. Ancak bu farklılık, çağdaş ölçülere göre, bir kadın-erkek eşitliği ya da kadınların özgürlüğü gibi algılanamaz.<sup>147</sup>

Kadına önemli bir yer tanıyan Alevilikte, kadının rızasına rağmen biriyle evlendirilemeyeceği açıktır. Hatta burada "evlendirilmekten" söz etmek fazla anlamlı değildir. Çünkü geçerli olması gereken "evlendirilmek" değil, "evlenmektir." Evliliğe ilişkin olarak, kadının ya da erkeğin rızanın alınmasından öte, onların rıza almasından söz etmek gerekir. Bu açıdan kadın ve erkekler kiminle, nasıl evlenecekleri kendileri karar vereceklerdir ama kendilerinin karar veremeyeceği şey, bekar kalmaktır. **Buyruk**'un diliyle mücerredliktir. Mücerredlik kesin bir dille mahkum edilir. Mücerredin imamlığı, mürşitliği kabul edilmez. "Eğer bir kimse mücerred iken, ol kimse, Hakk Teala Hazretlerinin kudretini ve enbiyanın [peygamberler] mucizatını ve evliyanın velayetini (...) gös-

---

143 **Buyruk**, s. 11

144 Doğrusu "mest-i elest" biçimindedir ve " özel meclisinde hitab-ı ilahi ile sarhoş olan" anlamına gelmektedir. F. Devellioğlu, (1995), *Osmanlıca-Türkçe Lügat*, 12. Baskı, Ankara: Aydın Kt. Yayınları

145 "Üryan", doğrusu "uryan" olarak "çıplak" anlamına gelirken, "Büryan" biçiminde bir sözcük bulunamamıştır. Anlamı pekiştirmek için bir ikileme de yapılıyor olabilir ya da "açık, çıplak, yalın" anlamında "bürehne" sözcüğünün bozulmuş hali olabilir. F. Devellioğlu, (1995)

146 **Buyruk**, s. 13

147 Karşı bir görüş için, Bkz. R. Zelyut, (1993), s. 14



terip, yeşil kanat ile pervaz [uçma, uçuş, uçan, uçucu] urup göğe uçarsa, vurup kanadını kırasın. Ve ona itibar etmek erkan değildir.”<sup>148</sup> Bunun dört istisnası vardır: Hz. İsa, Hacı Bektaş Veli, Selman Farisi ve Veysel Karani. Alevilikte evlenmeyi şart koşan birden fazla olgu vardır: Musahip olamama, niyaz edilmeme, görgü cemlerine alınmama gibi. Bunlara katılamayan kişi hem topluluğun resmi üyeliğine yükselemediği için tarihsel-toplumsal gerçeklikle ilişkisi zedelenecek, hem de hakikat yoluna girememiş olacaktır.

Alevilikte aile ve evliliğe ilişkin çeşitli sınırlamalar ve yasaklar da vardır ki bunların başında enest yasağı gelir. Daha sonra, evlenecek tarafların ikisinin de Alevi olması şartı aranır. Bu yolla topluluk içine Sünni, yabancı unsurlar alınmamış olur. Devamla, musahip çocuklarının birbiriyle evlenememesi (çünkü enest kapsamına girer), müşdidin taliple evlenememesi gibi yasak ve sınırlamalar gelir. Ayrıca, K. Birge, aynı babadan nasip alanların kardeş sayılmaları dolayısıyla evlenemeyeceklerini belirtir ki bu daha çok şehirli Bektaşiler için geçerli olmalıdır.<sup>149</sup> Çünkü, yılda bir iki kez karşılaşılan bir dede yoluyla kardeşlik bağının kurulması, aşiret içi evlenmelerin önünü kesecektir. Bu sınırlama ve yasaklar içinde, günümüzde gücünü hâlâ duyuran, özellikle Sünnilerle evlenme sorunudur. İki topluluk arasında yaşanan olaylar elbette birer tarihsel olay olarak, aralarında bir uçurum oluşturmaktadır. Bu başlı başına bir neden olmakla birlikte, daha da önemlisi, iki ayrı topluluğun sahip olduğu iki ayrı insan kavrayışıdır. Özellikle, kadın-erkek ilişkilerinde net olarak gözlenebilen bu farklılık, Alevilerin çocuklarını korumak adına, Sünnilerle yapılacak evliliklere karşı mesafeli durmalarına neden olmaktadır. Ancak, bu mesafeli tutum, Sünnilere kız vermek konusunda katılmışken, Sünnilerden kız alma konusunda esneyebilmektedir.

Yoğun Sünni karalamalarının hedefi olsa da –bu karalamalar

---

148 **Buyruk**, s. 176

149 K. Birge, (1991), s. 192

bugün bile, akıl almaz boyutlarda sürmektedir—<sup>150</sup> Alevi aile, tek eşli ve sadakati esas alan bir ailedir. Birden fazla kişiyle evlenmek suç oluşturur ve zina topluluğun dışına atılmayı gerektirir. Fakat, burada özellikle kadının erkeğe karşı korunduğu gözlenmektedir. Bu olumlu bile olsa, dikkatli olmak gerekir. Çünkü zinaya karşı korunan tarafın kadın olması, böyle bir “suç”un kadınlarla zaten hiç ilişkilendirilmemesinden kaynaklanıyor olabilir. Yani özellikle belirli bir kadın tasarımından kaynaklanıyor olabilir. Alevi ailesinde zinayla birlikte yasak olan bir başka şey boşanmadır. Anlaşıldığı kadarıyla, Alevi aile ancak taraflardan birinin ölümü üzerine dağılır. Fakat, mutlak bir boşanma yasağından da söz edilemez. Taraflardan birinin zina etmesi kesin boşanma nedeniyken, ortada böyle bir neden olmasa da , kadının ısrarla boşanmayı talep etmesi boşanma nedeni sayılır. Ancak, erkeğe aynı ısrar hakkı verilmemiş gözüküyor. **Buyruk**, özellikle aile yaşamı ve zina üzerine oldukça keskin bir söylem kullanır: “ Bir pir avradını talik etse, yani boşasa, kan [sözcüğün aslı “dokunaklı, iğneli söz söylemek” anlamında kani olabilir] etse. Kelime-i küfür söylese. Kuşaktan yukarı şetmi galiz [edepsizce sövme, ağır, sunturlu küfür] eylese. Yezide kuşak çözse. Yalan söylese. Livata eylese, ebediyen ona günahı kebairdir. Bunu işleyen talip olsa, derdine derman yoktur. Pir ederse, onun yüzüne bakıp misafir ederlerse ol bastığı yerde kırk sene kadar hayır bereket olmaz. Yanına varmıyalar.”<sup>151</sup> Görüldüğü gibi, erkeğin kadına küfretmesi bile, ağır bir dille mahkum edilmektedir.

Alevilikle ilgili metinlerde yapılacak kısa bir gezinti, ilginç bir sonuç verecektir: Aile ve evliliğe ilişkin vurgular son derece keskin ve güçlü olmasına karşın, nicel olarak tek başına kayda değmez niteliktedir. Daha da önemlisi, ailenin söz konusu edildiği

---

150 Ömeğin, A. France'a ait bir kitabın çevirisinde, Türk ve Sünni olduğu anlaşılan çevirmen, ensest ilişkiyi ifade etmek için “Kızılbaşlık” terimini kullanmaktadır. Bkz. A. France, (1990), *Dostumun Kitabı*, Çev. Safiye Hatay, 2. Baskı, İstanbul: MEB Yayınları, No 2097, s. 210

151 **Buyruk**, s. 205

verde, musahipliğin de söz konusu edilmesidir. Dikkat çekici bir biçimde musahipliğin gölgesinde kalır, aile kurumu. Adeta, musahipliğe bir giriş yapabilmek için evliliğe değinilmektedir. Bundan ötürü, bizatihi aile yaşamını düzenleyen hükümlere pek rastlanmamaktadır. Öyle ki, bağlayıcı nitelikte herhangi bir evlilik ya da aile ritüeli bile bulunmaz. Aynı çerçevede, ortodoks İslam'dan farklı olarak, çiftlerin evlilik yaşamına ve cinsel pratiğine ilişkin hiçbir düzenlemeye de rastlanmaz. Sonuç olarak, Alevilikte evlilik ve aile, yola, erkana girişin ön kapısı olarak nitelenebilecek, musahiplik söylemine dahil olabilmek için yaşanması gereken bir deneyim olarak şart koşular.<sup>152</sup> Bu deneyimin merkez ağırlık noktası ise kadın-erkek eşitliğidir. Bugünkü tarihsel gerçeklik ne olursa olsun, söylem, iki cins arasında eşitliği şart koşar. Ama bu eşitlik anlayışı benzerlikler üstüne değil, farklılıklar üstüne kuruludur. Aynı şekilde, farklılık da karşıtlık anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla iki cins arasında bir mücadele de öngörülmemiştir. Bunun yerine, farklılar arasında bir dayanışma ve etkileşim geçirilmiştir.

Toplumsal pratik içinde geliştirilen bu söylem, toplumsal, tarihsel koşullarından kopmuş olsa da, bugün de yaşatılmaya çalışılmaktadır. Günümüz dedelerinden, Ali Özsoy dede kendi yaşamından aktardığı bir anekdotla bunu anlamlı bir biçimde vurgulamaktadır. (Sünni bir hocayla tartışmasını aktararak) “Size de Cenab-ı Allah beşyüz tane huri kızı demiş. (...) Sizin emeğinize göre, o beşyüz taneyi kararlaştırmış, verir dedim. (...) Peki, sizin hanımlar da abdest alır, namaz kıırlar mı? Elbet, dedi. (...) Güzel dedim. Cenab-ı Allah size tanıdığı hakkı onlara da tanıyacak mı? Tanıyacak dedi. Eşit misiniz? dedim. Eşitiz dedi. İmanın var mı eşit olduğunuza dedim. Var dedi. Peki, Cenab-ı Allah size beşyüz tane huri kızı verince, onlara da beşyüz tane erkek mi verecek dedim ki bir sıçırıyor ki, nasıl olur efendim, deyip sıçırıyor. Öyleyse dedim, hem eşitiz diye kabul ettin. Onun hakkını niye yiyor-

---

152 F. Bozkurt, (1990 A), s. 161

sun?"<sup>153</sup> Benzer bir yaklaşım da, **Al Dede** repertuarında yer alan, **İbreti**'nin bir deyişinde dile gelir: "Yetmişiki huri bilmem/ Verseler de gene alman/ Çünkü ben hakkından gelmem/ Geçimi dar bir insanım."<sup>154</sup>

## 2. MUSAHIPLİK: KURULUŞU VE ANLAMI

Aleviliğin en temel kurumlarından olan musahiplik, sözcük olarak Türkçe'ye değişik biçimlerde aktarılmaktadır. Bunlardan bazıları "ahiret kardeşliği, yol kardeşliği, nasip kardeşliği ve can kardeşliğidir." Fakat, yaygın olarak yol ya da nasip kardeşliği kullanılır. Sözcüğün aslı Arapça olup, "Arkadaşlık eden, sohbeti güzel olan"<sup>155</sup>, "Biriyle sohbette bulunan, sohbet arkadaşı"<sup>156</sup> anlamına gelmektedir. Sözcük anlamıyla sınırlı kalınsa bile, musahiplik ilişkisinin bir dil ve iletişim ilişkisi olduğu kendiliğinden bellidir. Ancak, kuşkusuz bununla sınırlı tutamayız. Buna göre, "Alevilerde ergenlik çağına gelen iki erkek birbirini boğenip beraberce tarikata girerler. Bunlar birbirine musahip olur. İkisinin de evli olması şarttır. (...) Musahiplik Alevilikte şarttır."<sup>157</sup> Bektaşilikte ise musahiplik şart değildir.<sup>158</sup> Ben burada musahiplik üstünden, Bektaşilik ile Alevilik arasındaki ayrıma değinmeyeceğim.

Musahiplik, cinsel alan dışında, toplumsal yaşamın –niteliği ne olursa olsun; özel ya da kamusal– tümüne yayılan bir bağlanma ilişkisini ifade eder. Aynı zamanda, musahip tutabilme ve musahip olabilme yeterliliği toplumun "doğal üyeliğinden resmi üyeliğine yükselişi"<sup>159</sup> belirtir. Alevilerde musahiplerin birbirlerine karşı sorumluluğu ölünceye dek sürer. Musahiplerden birinin ölmesiyle,

153 Ali Özsoy Dede, *Görüşleri ve Şiirleri*, (1991), Haz. R. Yürükoğlu, İstanbul: Alev Yayınları, s. 30-31

154 İbreti, *Al Dede Repertuarı*, C. Eken özel arşivi

155 E. Korkmaz, (1993), s. 253

156 A. Özkırmı, (1993), s. 269

157 Cahit Özelli, (1978), *Pir Sultan Abdal*, 4. Baskı, İstanbul: Milliyet Yayınları, s. 462

158 A. Özkırmı, (1993), s. 269

159 F. Bozkurt, (1990 a), s. 161

musahibe karşı duyulan sorumluluk, onun ailesine ve geride bıraktıklarına karşı sorumluluğa dönüşür. Sağ kalan musahip, ölenin geride bıraktığı bütün sorumlulukları üstlenmek zorundadır. Musahipler arasında yalnızca cinsel alan paylaşılabilir. Musahiplik bağı, ilk elde görüldüğü gibi, salt toplumsal yaşamla ilişkili ve onunla sınırlı görülmez. Aksine, bireylerin inançlarıyla ve dünyayı anlamlandırma biçimleriyle doğrudan ilişkilidir. Bu konuya ilerde değineceğim.

Musahiplik bağının gereği olarak, “Biri mal varlığını yitirse, hayvanları ölse, ürünü zarar görse yol kardeşi hemen yardımına koşar. Gücüne göre, ona mal mülk verir. Para sağlar. Yiyecek sağlar. (...) Yol kardeşleri birbirlerinin gidişini, çocuklarının durumunu izlerler. Gençlerin kötü yola sapmaması için, erkandan, yoldan ayrılmaması için göz-kulak olur, birbirlerini desteklerler. Acıları, tasaları, sevinçleri ortaktır.”<sup>160</sup> **Buyruk**’a göre ise, “Bir de musahip mürebbi [terbiye eden] candır. Can olmayınca ceset olmaz. (...) Musahip musahibin evine teklif ile varmak erkan değildir. Ve malın ve rızkın teklif ile almak erkan değildir ve dahi musahip musahibin kardaşı olduğu malum oldu.” **Buyruk**, bir adamın “Yirmisine varınca evvelki farz ona bir rehber eteği tutmak, saniyen bir pir. Salisen bir mürşit. Rabian bir musahip bulup ikrar vermesi” gereğini açıkça belirtir.<sup>161</sup> Ayrıca, bir musahibi olma yükümlülüğü yedi farzdan biridir ve farzlar tarikat binasının yedi temelini oluşturur. Onlar olmaksızın cemevine girilemez.<sup>162</sup>

Musahipliğin tarihsel kökenlerine ilişkin değişik yaklaşımlar vardır. Kimi yaklaşımlar bu kurumu, Türk-Moğol topluluklarında gözüken “Anda” adetine, beşiği Harezmi olan Avesta inancındaki “Biste” adetine ve Ahilik geleneğine bağlamaktadır.<sup>163</sup> Bir diğer yaklaşım, kurumu Hayber savaşına bağlama eğilimindedir.<sup>164</sup> Kimi görüşlerse, geleneğin Hz. Muhammed’in hicretiyle ortaya çık-

160 F. Bozkurt, (1990 a), s. 162

161 **Buyruk**, s. 56 ve s. 61

162 I. Melikoff, (1993), s. 93

163 I. Melikoff, (1993), s. 91 ve devamı

164 F. Bozkurt, (1990 a), s. 161

tığını ve Mekkelilerle Medinelileri birbiriyle kaynaştırmak için geliştirdiğini belirtir.<sup>165</sup> Gelenek içinde yaygın olarak kabul gören yaklaşım, kurumu Adem'e kadar geriye giderek temellendiren **Buyruk'un** yaklaşımıdır.

Buna göre, yer, gök yaratıldığı zaman Adem ile Cebrail bir kuşak bağlayıp, kardeş olurlar. Öbür melekler, bunu kutlamak üzere, onlara helva ve ekmeğ getirir. O sırada Havva orada olmadığından, Adem ona da bir parça ayırır. Daha sonra Cebrail, aynı kardeşlik bağını Hz. Muhammed ile de kuracak ve Hz. Muhammed'den de aynı bağı insanlar arasında kurmasını isteyecektir. Bunun üzerine Hz. Muhammed, Hz. Ali'yi kendisine musahip olarak seçecektir.<sup>166</sup> Hz. Muhammed ve Ali aynı gömleği giyerler. Bir bedende iki baş gibi görünürler. Hz. Peygamber Hz. Ali'ye, "Kanım senin kanındır, etim senin etindir, vücudum senin vücudundur, usum senin usundur, ruhum senin ruhundur" der. Ashabı ona "gömleği çıkarınız" dediğinde Peygamber gömleği çıkardı ve Hz. Muhammed ile Ali tek vücut olarak görüldü.<sup>167</sup> Görüldüğü gibi, bu söylence de musahipliğin gerektirdiği karşılıklı bağlılık düzeyinin oldukça yüksek olduğuna işaret etmektedir. Kurumun ne denli önemli olduğu **Hatayi'nin** şu dörtlüğünden de anlaşılabilir: "Musahib musahibden nice soğuya/Anın aslı Muaviye'dir M(u)aviya/ Onlar kail olmaz böyle davaya/ Danıştı Muhammed, böyle der Ali."<sup>168</sup>

Musahiplik kurumuna dahil olabilmek için gerekli şartlara geçmeden önce, kaynaklarda çelişkili olarak geçen temel bir şarta değinmeliyiz ki, o da evlilik şartıdır. Bu konuda **Buyruk** kesin bir hüküm içermemektedir. **Buyruk'ta** evlilik ve musahiplik ilişkile-

165 H. Öztoprak, (1990), s. 141

166 **Buyruk**, s. 140

167 Aktaran, İ. Melikoff, (1993), s. 94

168 Aktaran, İ. Kaygusuz, (1991), **Musahiplik**, 1. Baskı, İstanbul: Alev Yayınları, s. 27. Ancak şiirin hangi **Hatayi'**e ait olduğu belli değildir. İ. Arslanoğlu'nun araştırmalarının ortaya çıkardığı gibi, **Hatayi** mahlasıyla şiirler yazan Safavi İmparatoru Şah İsmail dışında, Anadolu'da başka bazı şairler de vardır. Bkz. İ. Arslanoğlu, (1992), **Şah İsmail Hatayi ve Anadolu Hatayileri**, İstanbul: Der Yayınları

rine en başta, “Nasıl Musahip Olunur?” başlığı altında değinilir ve şöyle denir: “Bundan sonra, mürebbi kurban sahipleriyle beşi birlikte (musahip olan iki çift ve bir rehber) eşiğe ve sağa, sola niyaz edip (...) mürşit yahut rehber aşk ola diyecek, beşi de niyaz edip yine dar olacaklar.”<sup>169</sup> Görüldüğü gibi, bu ifadelerden çıkan sonuç, musahip olacakların evli çiftler olması gerektiğidir. Ama biraz geride, kimin kimle musahip olabileceği belirtilirken “Mücerred ile evli musahip olmak erkan değildir”<sup>170</sup> denilir. Yani, bekarın bekar ile musahip olabileceği gibi bir anlam çıkar. Fakat burada da sorun yaratan, **Buyruk**'a göre, bekarın din ve imanının tamam olmamasıdır. Dolayısıyla, eksik sayılan bir kişinin musahip tutmasının anlamı da tartışmalı hale gelir. Genel olarak, **Buyruk**, musahiplikten hep tekil olarak söz eder ama bu evli çiftlerin tekil sayılmasından da kaynaklanıyor olabilir.

Ben burada, **Melikoff** ve **Bozkurt**'un yaklaşımları ve kendi gözlemlerimi göz önünde tutarak, Alevilerde musahiplik için evliliğin şart olduğunu kabul edeceğim. Her ne kadar, **Melikoff**, bir yandan evliliğin şart olduğunu saptarken, öbür yandan Sivas yöresinde 10 yaşında çocukların birbirini musahip tuttuğunu gözlemlediğini belirtiyorsa da, bu, daha çok bir öğretme sürecine ilişkin gözüküyor. Bir başka yazar ise, evliliğin şart olmadığını savunur. Buna göre, musahip taraflar evlendiklerinde eşleri de kendiliğinden musahip olacaktır.<sup>171</sup> Fakat bu musahipliğin özüne aykırıdır. Çünkü **Buyruk**'a göre, “Musahipler birbirine teslim gerektir. Birbirlerine teslimi rıza kapısında olmadı ve birbirine gönül vermedi ve birlik olamadılar, hemen onlar zaruret birle musahiptir. Onların ikrarları murdar, musibettir. Hangisi olursa olsun onlar dahi musahip olmaz.”<sup>172</sup> Bu bağlamda, eğer evlilik yoluyla rıza şartı ortadan kaldırılırsa ve musahiplik kazanılırsa, belki de eşlerin birbirine uyum gösterememesi yüzünden bağ bozulacak ve düşkünlük orta-

---

169 **Buyruk**, s. 46

170 **Buyruk**, s. 40

171 İ. Kaygusuz, (1991), s. 18

172 **Buyruk**, s. 43

ya çıkacaktır. Ancak, bu olasılık bir yana, musahiplik karşılıklı rıza ve teslime dayalı bir seçimi öngördüğünden, taraflardan birinin, kadının, elinden bu hak alınmaz. Hele hele kadınlara karşı eşitlikçi bir söylem geliştirmiş olan Aleviliğin içinde bunu temellendirebilmek oldukça güçtür. Ancak, pratikte yine de musahiplik ilişkisi evli erkekler üzerinden kurulan bir ilişki görünümündedir. Evli kadın kocasının seçimine rıza göstererek, musahiplik ilişkisine katılmaktadır. Tartışmanın bu boyutu bir yana, sonuç olarak musahipliğin evlilik şartı altında gerçekleşebilecek bir bağlılık olduğu görülmektedir. Kaldı ki, **Buyruk**, musahiplik törenini bitirirken açıkça şöyle der: “Dördünüz bu gece bir döşekte yatacaksınız.” F. Bozkurt, Ege Bölgesi Tahtacıları arasında bu geleneğin hâlâ yaşadığını da gözlemiştir.<sup>173</sup>

Evli olmak dışında, musahip olabilmek için başka bazı şartlar da vardır. Bu şartlar, daha çok kimin kimle musahip olabileceğini belirler. Örneğin, her kişi kendi akran ve emsaliyle musahip olabilir. Yani, musahipler yaşıt ve benzer olacaktırlar. Bu anlamda, alim ile cahil, zalim ile mazlum, mürşit ile mürit, şeyh ile derviş, mümin ile münafık, Acem ile Arap, evli ile bekar, yaşlı ile genç musahip olamaz. Sonuç olarak iki musahip, dil,etnik grup, sosyal statü, yaş, medeni hal ve din açısından benzer koşullar taşımalıdırlar. **Buyruk**, daha da ileri giderek musahip olanların bir evde, bir şehirde, bir köyde oturmasını şart koşarak, mekansal bir ilişkiyi de öngörür.

Musahiplik töreni, önemi ölçüsünde, oldukça görkemli ve ayrıntılı bir kabul törenidir. Bu nedenle de adaylara gerekli uyarılar yapılır. “Gelme gelme, dönme dönme; gelenin malı gider; dönenin canı gider. Öl ama ikrar verme; öl, ikrarından dönme.”<sup>174</sup> Bu genel, ilkesel uyarılardan sonra dede, musahip olacıklara öğütler verir, isteklerini sıralar. Bunlar şeriat, tarikat, marifet, hakikat olarak bilinen Dört Kapı, Kırk Makam’ın gereğine uyulmasıdır. Devam-

173 F. Bozkurt, (1990A), s. 171

174 Aktaran F. Bozkurt, (1990 A), s. 164



la, çeşitli ahlaki öğütler verilir. Ardından, topluluk tanık gösterilerek, söz vermeleri istenir. Söz alındıktan sonra, dede topluluğa dönerek, varsa bu kişilerin kusurları, ayıpları ve hatalarının söylenmesini ister. Bu, topluluğun bu kişilerin musahip olma isteklerine razı olup olmadığını anlamak için yapılır. Topluluk razı ise, yeniden öğütler verilir ve kabul gerçekleşmiş olur.

Musahipliğin öncelikle toplumsal bir bağlılık ilişkisi içerdiği ve tarihsel kökeni açısından, konar-göçer topluluklarda önemli bir dayanışma işlevini yerine getirdiği açıktır. Ancak, yeterince açık olmayan, bu bağımlılık ilişkisinin yalnızca toplumsal pratiğe ilişkin olup olmadığıdır. Öyle ki bu konuda çok abartılı yorumlar yapıp, “komünizm, bilimsel sosyalizmin kendisi değildir de, nedir bu sistem?” gibi şeyler bile söylenebilmektedir.<sup>175</sup> Fakat, Alevi geleneklerini “tarihsellikle” sınırlı olarak okumak yerine, biraz daha farklı bir biçimde ele aldığımızda, musahipliğin sırf toplumsal-tarihsel bir bağlılık ilişkisi olmayıp, aynı zamanda metafizik bir imaya sahip olduğunu görebiliriz. En azından kuşkulanamız için çeşitli göstergeler vardır. Örneğin, bazı yörelerde musahip adayları benzer ve hatta aynı tarihsel koşullarda karşılaşmış birbirlerini seçmelerine karşın, musahip olma iradesini ortaya koyduklarında, kendilerine bir yıllık bir bekleme ve yeniden tanışma süresi verilmektedir. Bu, oldukça kuşkulandıracıdır. Bir yıl içinde kişilerden beklenen toplumsal-tarihsel nitelikli yeniden tanışma olmasa gerektir. Musahipliğin gerçeklik dışında, kişiyi belli bir konuma yükselttiği ve bu konumun metafizik bir boyutu olduğu açıktır. Örneğin, kabul töreni sırasında her eş, kendi eşinin değil, diğer eşin arkasında durur. Musahipliğin bekarlıkta da olabildiği yerlerde, nişanlanan kızın kına gecesinde nişanlanan erkeğin değil, musahibinin eline kına yakılır<sup>176</sup>; ya da musahip olanların eşleriyle birlikte aynı yatakta yatmaları gibi örnekler oldukça yüksek bir soyutlamayı içermektedir. Yoksa herhalde, örneğin o kızın ni-

175 I. Kaygusuz, (1991), s. 26

176 Aktaran, Melikoff, (1993), s. 98

şanlısına değil, musahibine verildiğini savunamayız. Ya da musahipler arasında bir cinsel ortaklık olduğunu savunamayız. Bunların karşılık geldiği yer, tarihsel gerçeklik içinde olmamak gerekir. Ayrıca, musahiplerin sorumluluk düzeylerinin yüksekliği göz önünde tutulduğunda, bu düzeyi tarihsel koşullara sığdırmak zor görünmektedir. “Musahip musahipten yolun ayıra/Hakka vura onun temelini devire/Yedi cehennem narın ona buyura/Söyleyen Muhammed, dinleyen Ali”<sup>177</sup> gibi lanetleyici vurgular ya da “Allah korusun, aramızda tartışma çıksa, temmuz sıcağında bir tülbent kuruyuncaya dek dargın dursanız, derdinize derman olmaz”<sup>178</sup> yol-lu korkutucu uyarılar, musahiplikte söz konusu olanın yalnızca tarihsel gerçekliğe dair olmadığına ilişkin güçlü bir kuşku uyandırmaktadır.

Hem bu kuşku-ları güçlendirici, hem de tarihsel gerçeklik dışında bir içeriği ima eden işaretler musahiplik töreninin içinde gizlidir. Oysa, bu törene araştırmacılar gereken dikkati göstermektedir. **Buyruk**’ta yer aldığına göre, rehber adayların önüne düşüp, dedenin huzuruna getirdiğinde şöyle demektedir: “Bugün Mansur gibi darı, Nesimi gibi bıçağı, Fazlı gibi hançeri ihtiyar edip, tarikatu evliyaya ikrar verip, can verip canan almaya geldik.”<sup>179</sup> Bu isimler simgesel düzeyde Dört Kapı’dan biri olan, Hakikat kapısını yani kişinin Enel-Hakk deme derecesine yükseldiği kapıyı işaret etmektedir. Ayrıca tören öncesi ve tören sırasında da sürekli Dört Kapı’ya atıflar vardır. Daha musahip adaylar dedenin huzuruna çıkarken, her bir kapı için bir kez olmak üzere, toplam dört kez cemevinin kapısına gider gelirler. Daha sonra dedenin onlara sorduğu, yine Dört Kapı’nın anlamıdır. Söz verme sırasında

177 Aktaran, F. Bozkurt, (1990 A), s. 165

178 Aktaran, F. Bozkurt, (1990 A), Aynı yerde

179 **Buyruk**, s. 61 Burada geçen isimler, Hallac-ı Mansur, Nesimi ve Hurufiliğin kuru-cusu Fazlullah’tır. Nesimi ve Fazlı’nın ölüm biçimi doğru, Hallac’unki yanlış-tır. Yaygın söylentinin aksine, Mansur asılmamış, çarpmışa gerilmiştir. Fakat çar-mış Hıristiyanlığa ait görüldüğünden olsa gerek, asıldığına dair yaygın bir kanı vardır. Bkz. L. Massignon, (1994) Hallac-ı Mansur, Der. çev. N. Öktem, 1. Bas-tı, İstanbul: Ant Yayınları.

yine Dört Kapı üstüne söz verilir. Dede sorar: “İlk kapı şeriat, ikincisi tarikat, üçüncüsü marifet, sonra sırrı hakikat, hak mı?” Rehber, “Eyvallah” der, kabul böylece tamamlanır. Sonuç olarak, Dört Kapı öğretisi, bir yandan musahipliği verili gerçeklikle sınırlı olmaktan kurtarıırken, öbür yandan musahip olanların girdikleri yolu ve bundan sonra yürüyecekleri yönü işaret eder.

### 3. CEM: TOPLUMSAL ANLAMI VE ÖZELLİKLERİ

Aleviliğin beslendiği dinsel kaynaklar nedeniyle olsa gerek, Aleviliği bir dini tanımlayan genel kurallar içinde tanımlamak isteyen yaklaşımlar, bir dinin en ayırtkan niteliği olarak göze çarpan, ibadet, tapınma biçimlerini Alevilikte de ararlar ve bunun için en başta yöneldikleri olgu cem olgusudur. Cemin genel olarak Alevilerin tapınma biçimi olduğuna ilişkin yaygın bir kanı vardır ve yaygın olduğu ölçüde de yanlıştır. “Tanrı buyruklarını yerine getirme, tapınma, tapma” anlamında bir ibadete, Alevilikte rastlanmaz. Yalnızca bu bağlamda alınmak kaydıyla, Aleviler ibadet etmezler. Kuşkusuz Tanrı ile kişi arasında bir ilişki kurulmadığı anlamına gelmez bu. Böyle bir ilişki vardır ve adı da “Niyaz”dır. Niyaz içinde kişinin yüzünü döndüğü makam ise tasarımsal bir Tanrı’nın makamı ya da onun simgesi değil, doğrudan insanın kendisidir. Çünkü, “Tanrı gizli bir hazineydi; bilinmek istedi, insanları yarattı; insan aşk için, aşk ile yaratıldı.”<sup>180</sup> Bu açıdan, niyaz edilecek makam da insanın makamıdır. Böylece Tanrı’yla kurulan ilişki, yine insan üzerinden bir ilişki olur. Zaten Tanrı da insanları yaratınca, meleklerini ona secde ettirmemiş midir? Ancak, niyaz anlamında bile düşünülse, cem bir ibadet biçimi değildir. Tanrı’yla insanın ilişkisinin kurulduğu bir toplanma meclisi değildir.

Alevilik ibadeti belli zaman ve mekanlara sıkıştırmaz. “İlke

---

180 E. Korkmaz, (1993), s. 270

olarak, inancının gereklerini yerine getiren bir Alevinin hayatının ta kendisi ibadettir.”<sup>181</sup> İnancın gerekleri içinde de, ibadete ilişkin özel düzenlemeler yer almamakta, belirli ahlaki davranışlar bulunmaktadır. Dolayısıyla, cem, gündelik yaşamın dışında bir ilişki biçiminin gerekliliğinden ortaya çıkmış bir ibadet biçimi değildir. Ceme gelen kişi, “Cennete, cehenneme, herşeyin üzerinde ve dışında bir Tanrı anlayışına ve bu nedenle topluma karşı sorumlu olmadan” ibadet eden kişidir.<sup>182</sup> Sonuç olarak, cemin ibadetin kutsallığından kaynaklanan bir kutsallığı yoktur. Niyazın, aşkın kutsallığına gündelik yaşamları içinde uygun davranan ya da davranmayan kişiler, bu kutsallığı ceme taşıyabilir ya da taşıyamaz. Bu çerçevede içinde, kutsallık cemin kendisinden fıskırmaz. Zaten, cemin yapıldığı özel bir mekan bile yoktur. Büyükçe, herhangi bir salonda yapılabildiği gibi; kışın, köylerde temiz ve sıcak olduğu ölçüde, çok önceden boşaltılıp hazırlanmış ahırlarda bile cem yapılabilmektedir. Kuşkusuz, bazı köylerin cemevleri vardır ama bu cemin kutsallığından değil, köyün olanaklarından kaynaklanmaktadır.

Ayin-i Cem, Ayn’i Cem gibi adlarla da anılan cem’in sözlük anlamı, “Topluluk, kalabalık, toplanma, birikme, vs.” dir ve Alevilerin en temel kurum ve törenlerinden birini ifade eder.<sup>183</sup> Kimi kaynaklarda ibadet olarak gösterilse de ibadet sayılmaz.<sup>184</sup> Yılın belirli dönemlerinde, belirli sayıda yapılan cem törenleri, değişik biçimlerde ve üstlendiği işlevlere göre sınıflandırılabilir. Buna göre, değişik kaynaklarda “Görgü cemi, Muhabbet cemi, Abdal Musa cemi, Nevruz cemi, Yol Kardeşliği cemi, Koldan Kopan cemi” gibi türlerine rastlanabilir.<sup>185</sup> Bunlardan bazıları benzer cemlerin,

181 R. Çamuroğlu, (1992 A), s. 69

182 R. Çamuroğlu, (1992 A), s. 69

183 E. Korkmaz, (1993), s. 70

184 Karşılaştığımız, Lütfü Kalcli, (1990), *Kimliğini Haykıran Alevilik*, İstanbul: Habora Kitabevi, s. 113

185 Bkz. Fikret Otyam, Hü Dost, 2. Baskı, Ankara: Dayanışma Yayınları, s. 50; L. Kalcli, (1990), s. 115; Fuat Bozkurt, (1990 B). *Semahlar, Alevi Dinsel Oyunları*, İstanbul: CemYayınları, s. 28 ve yine F. Bozkurt, (1990 A), 156

yörelere göre farklı adlandırılmasından ibarettir. Örneğin Koldan Kopan cemi, daha çok gençlere cemin ne olduğunu, nasıl yürütüldüğünü anlatmayı amaçlayan bir Muhabbet cemine benzer. Abdal Musa ve Nevruz cemi yılın belirli zamanlarında yapılmak zorunda olan cemlerdendir. Abdal Musa cemi daha çok İç ve Doğu Anadolu'da, Nevruz cemi ise Batı Anadolu'da yaygın olarak yürütülür.<sup>186</sup> Abdal Musa, Aleviler için adı söylencelere karışmış bir ulu kişidir ve tarihsel olarak Orhan Gazi zamanında yaşamıştır. Bugün Antalya ili, Elmalı ilçesi, Tekke köyünde yatmaktadır. Adına kurulu tekkenin merkezi de burasıdır.<sup>187</sup> Adına yapılan cem, tüm cemler gibi kışın yapılır ve kurbanlı cemlerdendir. Yani kurban kesilmek zorundadır. Nevruz cemi de yılda bir kez yapılır ve 21 Mart gecesi yürütülür. Aleviler bu tarihin Hz. Ali'nin doğum tarihi olduğuna inanırlar.

Cem denildiğinde, Alevilik için asıl öne çıkan Görgü cemi ve Musahiplik cemidir. Çünkü, diğer cemlere (İçinde görgü ve musahiplik töreni yapılmadığı sürece- bu önemlidir, çünkü, örneğin Abdal Musa cemi'nde görgü de yapılabilir) düşkünlük durumunda olan kimi kişiler de alınabilirken, bu iki ceme bu durumda olanlar kesinlikle alınmaz.<sup>188</sup>

Cem töreni söylencesel bir biçimde, daha önce atıfta bulunduğumuz Kırklar Meclisi'ne dayandırılmaktadır.<sup>189</sup> Ancak bu söylence dışında, törenin İç Asya kökenli olduğuna dair belirtiler vardır. Törenin, ilk izleri Oğuzlar döneminde saptanan Türk şölenlerinin, Göktürk, Uygur geleneğini izleyerek günümüze kadar taşınmış bir örneği olduğu anlaşılmaktadır.<sup>190</sup>

186 F. Bozkurt, (1990 A), s. 189

187 Abdal Musa Sultan ve Velayetnamesi, (1990), Haz. A. Adil Atalay, 4, Baskı, İstanbul: Can Yayınları

188 Bu özellik anlaşılan yöresel farklılıklar göstermektedir. Bazı cemlere düşkünlüklerin girebileceğine yalnızca F. Bozkurt, (1990 A), s. 189'da rastladım. Oysa, örneğin R. Zelyut, genel olarak tüm cemleri kastederek, suçluların bunlara katılma-yacağıını belirtmektedir. Bkz. R. Zelyut, (1993), s. 199

189 Buyruk, s. 9 ve devamı

190 Mehmet Eröz, (1977), Türkiye'de Alevilik-Bektaşılık, İstanbul: Otağ Yayınları, s. 305

Ben yalnızca Görgü ve Yol Kardeşliği cemlerine değineceğim ve bu iki cemin genel olanı yeterince niteleyeceği kanısındayım. Yalnızca evli, musahibi olanlar ve düşkün olmayanların katılabildiği bu cemler, (bazı yörelerde çocuklar da ceme alınır) genel olarak benzer bir seyir izler. (Yöresel farklılıklar saklı kalmak kaydıyla.)<sup>191</sup> Bu iki cemde de dikkat çeken, ortak bir özellik vardır: O da bu cemlerin bir tür sorgu cemi olmasıdır. Birinde, ceme gelen ve görülenler sorgulanır; ötekinde musahip olma iradesini ortaya koyanlar. Kişilerden topluluktaki diğer kişilerin bir şikayetin olup olmadığı, topluluğun ilgiliden razı olup olmadığı sorgulanır. Bir hoşnutsuzluk varsa, gereği yapılır. Hatta kişi, kalkıp kendi kendini de ifşa edebilir. Ama, bu bir tür günah çıkarma sayılmamalıdır; çünkü, en başta böyle bir yükümlülüğü yoktur hiç kimsenin. Kurumsal düzeyde bunu öngören bir yaptırım da yoktur. Ayrıca, ilerde değineceğim gibi, cemlerde dedelerin rolü, belirleyici olmaktan çok, gözlemcilik ve sorunun ortaya çıkmasını kolaylaştırıcılıktır. Sorun varsa ve çözülmesi gerekiyorsa, dede yine belirleyici bir rol üstlenmez. Sadece topluluğun iradesinin ne yönde olduğunu anlamaya çalışır ya da gerektiğinde, bu iradenin değişmesini talep edebilir. Sorgu sonunda iki sonuç ortaya çıkar: Ya topluluk ilgili kişiden razı değildir ki bir sorun vardır, ya da razıdır, herhangi bir şeye gerek kalmaz. Sorun varsa, bu düşkünlükle sonuçlanabilir ama mutlak bir sonuç da değildir bu. Başka ara çözümler denenebilir.

Cemler on iki hizmet çevresinde örgütlenen törenlerdir. Yapılan on iki hizmet aynı zamanda, cemin örgütlenmesi ve yürütülmesinden sorumlu kişileri işaret eder. Cem, ancak bu hizmetler yerine getirilebiliyorsa gerçekleştirilir. Eksik yapılmaması gereken bu hizmetler, sırasıyla şunlardır: 1. Cemin yönetimi: dedelik, 2. Görgüye çıkana ya da musahip adaylarına yardım ve aydınlatma hizmeti: rehberlik, 3. Cemin iç düzen ve sükunetinin sağlan-

191 Bu törenlerin ayrıntılı bir anlatımı için Bkz. E. Behnan Şapolyo, (1964), *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Türkiye yayıncı, s. 259 ve F.Bozkurt, (1990 A), s. 163

ması: gözcülük, 4. Cemevinin aydınlatılması ve zamanı geldiğinde çerağın yakılması: çerağcılık, 5. Deyişlerin söylenip, sazların çalınması: zakirlik, 6. Cemevinin temizliği ve süpürülmesi: ferraşlık, 7. Suyun ve dolunun sunulması: sakka ya da ibriktarlık, 8. Yemeğin ve kurban işinin düzenlenmesi: kurbançılık ya da sofracılık, 9. Semaha kalkılması: pervanelik, 10. Cemin ilgililere duyurulması: peyiklik, 11. Cemevinin, cem dışında bakımından sorumluluk: İznikçilik, 12. Cemin ve ceme gelenlerin evlerinin güvenliğinin sağlanması: bekçilik.<sup>192</sup>

Cemlerde bu oniki hizmet üstlenilir ve sırayla yapılır. Her hizmete ait çeşitli aşamalar vardır. Hepsi dedeye niyaz edip, rızalık aldıktan sonra (bu rızalığın anlamı, o kişinin o işi yapmaya başlayabileceğidir; yoksa görüldüğü değil) işlerini yapmaya başlarlar. Buna dede de dahildir. Dedelik de bir hizmet olduğu için, kendiliğinden geçip posta oturamaz. Dede, posta oturmadan önce, topluluğun rızasını almış olmalıdır.

Cemler üstüne yapılan spekülasyonlarda sürekli gündeme getirilen şey, içki içilmesi sorunudur. Öncelikle, cemlerde içki içilmez; dolu içilir. Dolunun içki olması zorunlu değildir. Bazı yörelerde dolu olarak şerbet ya da şıra içilir, bazı yörelerde şarap ya da rakı. Fakat, her ne içilirse içilsin, eğlenmek ve sarhoş olmak amacıyla içilmez. Dolunu sunumu on iki hizmetten biridir ve bunun gerektirdiği biçimde yapılır.

Cem töreninin dayandığı temel, rızalık olgusudur. Hem ceme girebilmek, hem cemden ayrılabilmek için mutlaka topluluğun rızası alınmalıdır. Topluluk üyelerinden biri bile, bir kişinin ceme katılmasına razı değilse, ortada bir sorun vardır ve sorun çözülmeden o kişi ötekiyle yan yana bulunamaz. Herkes, ancak ötekiler kendisinden razı olduğu sürece cemde yer alabilir. Bu yanı sıra cem, kuşkusuz toplumsal olarak birleştirici, dayanışmacı bir rol üstlenmekle birlikte, aynı zamanda gündelik yaşam içinde kendi-

---

192 Bu hizmetlerin değişik bir sunumu için bkz. Ömer Uluçay, (1992), *Gülbang (Alevilikte Dua)*, 11.Baskı, Adana: Ajans 1 Yayıncılık, s. 120

siyle baş başa olan ve ancak kendisinden “geçerek” hakikate ulaşabilecek kişinin, kendisini dolayımlayacağı bir mekanizma rolünü üstlenir. Bu anlamda, Alevilik içinde inzivaya çekilerek hakikate ulaşılmaz. Aksine, kişi hakikatin peşinde ise ceme gelecektir. Öncelikle kendini cemin aynasında görecek, cemin terazisinde tartacaktır. Bunun anlamı ise, inançlarını değil, tersine gündelik yaşamını toplumsal denetime açmasıdır. Herkes kendi gündelik yaşamını ceme getirir ve ötekilerin içine katar. Herkes ceme getirdiği kadar, cemden götürecektir de. Bu simgesel düzeyde, cemevine getirilen çörek, börek gibi şeylerde de görülür. Herkesin getirdiği ortaya konur, harmanlanır ve daha sonra yeniden paylaşılır ve cemden ayrılanın eline tutuşturulur.

Herkesin ceme kendi günlük yaşamını getirip, ötekilere katması ve bir anlamda cemin bir kontrol mekanizması gibi çalışması, yine günah çıkarmayı çağrıştırıyorsa da, Alevilik Tanrı ile İnsan arasına hiçbir şeyi sokmadığı gibi, cemi de sokmaz. Cem bu anlamda toplumsal hesapların görüldüğü yerdir. Kişi eğer hakikati arzuluyorsa, önce toplumsal alanın hakkı verilmeli, hakikat katına çırılçıplak varılmalıdır. Yani, üstlendiği dolayımleme rolü nedeniyle cem bir Tanrısal iktidar odağı olarak karşımıza çıkmaz. Ama kişiyi sürekli izler.

Gerçekten de, kaynaklarda geçmeyen, benim Çorum yöresi tanıklıklardan edindiğim bilgiye göre, önemli bir cem türü de ölüm sonrasına aittir. Bu cem zamansal olarak ölüyü şimdiki zamana sürükler. Ölmüştür ama acaba topluluk ondan razı mıdır: Yoksa boynunda insan hakkıyla mı ölmüştür? Bu cemin adı Dar cemidir.

Dar cemi yine kışın ve dede köye geldiğinde, kurbanlı olarak yapılır. Ölenin kurbanı kesilip, görgüsü yapılmadan darda beklediği, evrensel dolaşıma katılmadığı kabul edilir. Dolaşıma katılmamaktadır çünkü toplum hakkıyla ölüp ölmediği henüz beyan edilmemiştir. Bu sürece katılabilmesi için, öncelikle topluluğun ondan razı olduğunu beyan etmesi gerekir. Dolayısıyla, Alevi kişi ölse de toplumsal borç ve yükümlülüklerinden kurtulamamaktadır.

Cemlerdeki rızalık olgusuna ilişkin en önemli göstergelerden



biri, kesilecek kurbanın bile rızalığının aranmasıdır. **Buyruk**'ta belirtildiğine göre, cemevine getirilen, kurban edilecek hayvanın kurbanlığa rızalığını belirtmek için bir nişan, bir işaret vermesi gerekir. Aksi halde kurban edilemez. Kurbanın bu işareti vermesi için belli bir süre beklenir ve daha sonra, kurbanla birlikte, onu adayan kişi dara durur. Sonra cem erenleri (Ceme katılanlar) o kurbanın boynuzlarına niyaza varacaklardır.<sup>193</sup>

Cemin en önemli özelliklerinden biri de, on iki hizmetten biri olan semahlardır.<sup>194</sup> Semah, genellikle bir coşkunun ürünü ya da bir esrime yöntemi olarak kabul edilebilir ama asıl üzerinde durulması gereken nokta, semahın tek başına dönülememesidir. Semah "tüm yalnız yolcuların yol üstünde bir araya gelmesiyle" ortaya çıkabilir. Semah, yalnız dönülemeyeceği gibi, rastgele semaha da kalkılamaz. Bunun nedeni kimi kutsallık koşullarının yerine gelmesinde aranmamalıdır. Nedeni, semahın "gelmesinde" yatar. Yani, semaha "kalkılmaz", semahın "vakti gelir." O vakit kapıyı çaldı mı, kalkmamazlık edilemez.

Elbette semahın vakti, belli ritüelleri izleyerek gelmektedir. Ancak, bu ritüellerden çok, vaktin geldiği anın özelliği önemlidir. Görgü cemlerinde semahın vakti Miraçlamayla gelir.<sup>195</sup> Miraçlama cemde bir kesişme noktasını ifade eder. Tarihsel olan ile tarih-üstü olan Miraç gecesi karşılaşırlar. Evrenin hakikatiyle gerçeği buluşur. Bu buluşma noktası, Hz. Peygamberin yolunun Kırklar Mec-lisi'ne düştüğü noktadır. Sonunda Hz. Peygamber Kırklar'ın kapısını çalar ve buluşma gerçekleşir. Kırklar kim olduğunu sorarlar ve o Peygamber olduğunu söyleyince, "Peygamberliğini var ümmetine eyle" deyip, içeri almazlar. Bu söylence, artık tarihsel olanın bu noktada tükendiğini, peygamberliğin ancak tarih içinde

---

193 **Buyruk**, s. 45

194 Semahlann sema'dan farkı için, Bkz. F. Bozkurt, (1990 B), s. 15 ve devamı ile İ. Cem Erseven, (1989), **Aleviler'de Semah**, Ankara: Ekin yayınları, s. 105 ve devamı

195 **Miraçlama**: Alevi-Bektaşî törenlerinde yapılan ilk semah. Bkz. E. Korkmaz, (1993), s. 247

geçerli olabileceğini, burada geçerli olanın başka bir şey olduğunu ifade etmektedir. Peygamber, naçiz bir kul olduğunu söyleyene kadar, o kapıdan giremeyecektir. Hakikat kendini peygamberlerde değil, naçiz kullarda cisimleştirmektedir. Hakikat karşısında peygamberlik ilga olmuştur. Dolayısıyla, peygamberlik devrinin bütün özellikleri, bu arada dil de işlevsizleşmiş, geride bırakılmıştır. Artık, başka iletişim biçimlerinin zamanı gelir ki bunların en başında da semah yer alır.

“Tanrı kendini bildirmek ve evreni yaratmak isteyince, güçlü diliyle “Ol” diye buyurdu. Bir kutsal ezgi koştı. Bu ezgi on iki perdede karar kıldı. On iki perdeden dört oyun doğdu. Bunlar çark, raks, muallak, pertavdır.”<sup>196</sup> (Dönme, hareket etme, bağlı kalma ve ileri aulma -A.Y.-) Görüldüğü gibi, semah, doğrudan varoluşa ilişkin olarak açıklanmaya çalışılmaktadır. Dolayısıyla, rastgele bir oyun değildir. Özel bir pratik olarak, insan yaşamının ve varlığın bütün sınırlarını bünyesinde toplar. “Yaşam seksen yıl içindedir. Seksen yılda dört bölüm vardır. O dört türlü oyun, bu seksen yıl içinde insanla yoldaştır. Kişinin yaşamı yirmi yıl içinde çark içinde geçer. Yirmiden kırka değin yaşam raks içindedir. Kırıktan altmışa değin muallaktadır. Altmıştan seksene değin de pertav oyunu oynanır.”<sup>197</sup> Görüldüğü gibi, semaha kalkan kişi oyun oynamaya kalkmamakta, evrensel bir oluşuma katılmaktadır. Bu oluşumu ifade edebilmek için, tarihsel dil işlevsizleştiğinden, müziğe ve dansa mahkum olmuştur. Tarihsel dil işlevsizleşmiştir, çünkü karşıtlarla ilerlemekte ve karşıtlardan birini saf dışı etmektedir. Oysa artık ateş ile suyun aynı cümlede söylenmesi zorunludur. “Su gelir, çark döner; ateş gelir raksa girer.(...) Semah edenin durduğu yer Tur olur, baktığı yer Tanrı yüzü.”<sup>198</sup> Semah edenin durduğu yer cemevi, baktığı yer cem erenlerinin yüzüdür. Semah, bu bağlam içinde, bir ibadet, yaratılışı ululayan bir tapınma biçimi değil, tarihsel gerçekliğin hakikate tercümesidir. *Vice versa*.

196 Aktaran, F. Bozkurt, (1990 B), s. 43

197 F. Bozkurt, (1990 B), s. 44

198 F. Bozkurt, (1990 B), s. 49

Cemlerin bir diğeri önemli ögesi, bu törenlerde okunan tercüman ve gülbenklerdir. (Gülbang, gülbeng, gülbank gibi biçimlerde de yazılabiliyor.) Genel olarak ceme ibadet perspektifiyle yaklaşıldığı için, bunlar da tapınmanın olmazsa olmaz parçaları olan dualar biçiminde algılanmaktadır. Gerçekten de, kalıp olarak duayı andırmaktadırlar.

Tercüman, “belli bir hizmete başlarken okunan, kısa ve çoğu Türkçe, nesir ya da manzum biçimde düzenlenmiş, Alevilik-Bektaşilik inancını, düşüncesini öz olarak veren dua” biçiminde tanımlanırken; gülbenk, “tarikat törenlerinde, yüksek sesle okunan özel dua, yakarış” olarak sunulmaktadır.<sup>199</sup> Bir başka kaynakta ise gülbenk, “özellikle dede veya müridin, törenlerde okuduğu Türkçe, dua tarzında düzenlenmiş (vurgu bana ait) cümleler” biçiminde tanımlanmakta ve doğrudan dua niteliği yapılmamaya özen gösterilmektedir.<sup>200</sup> Konuyu biraz somutlaştırabilmek için, bir gülbenk ve tercüman örneği sunacağım. Kısaltılmış haliyle bir gülbenk örneği:

“Allah... Allah... Akşamlar hayır ola! Hayırlar feth ola! Müminler şad ola! Hakk-Muhammed-Ali, crenler ceminde hizmet edenleri, cemde bulunan bacı kardeş cümle muhibi, ehli heyetle (Buradaki sözcük ehl-i beyt olabilir.-A.Y.) birlikte didarlarından, katarlarından ayırmaya! Oniki imam, ondört masumu pak, onyeddi kemercbestin hizmetleri üzerimizde ola!<sup>201</sup> (...) Cenab-ı Hakk cümlemizi münkir, münafık şerrinden, adu mekrundan, hıfz-ı emande eyleye! Dertlerimize derman, gönüllerimize iman, hastalarımıza şifa, borçlarımıza eda nasip eyleye! Güruh-u naciye ve zümreyi salihine katılmak nasip eyleye! Namerde muhtaç eylemeye! Vaktimiz hayır gele! Dil bizden, nefes Hazreti Şah-ı merdan Ali'den ola! (...) Oturan, duran, koğusuz, gaybetsiz evine varıp yastığına baş koyan, sağ yatan, selamet kalkan... Ali yoldaşı, Hızır kıla-

199 E. Korkmaz, (1993), s. 354 ve 146

200 R. Zelyut, (1992), s. 323

201 Oniki İmam, On dört Masum-u Pak ve On yedi Kemercbest'in tam listesi için bkz. Ö. Uluçay, (1992), s. 122 ve devamı

vuzu ola. Gerçek erenlerin demine Hü!”<sup>202</sup> Bir de tercüman örneği: “Allah, eyvallah... Muhammed Ali aşkına, pirim Hünkar Hacı Bektaş Veli divanında dara durmaya can geldi. Erenler meydanaında özü darda, gözü niyazda... Bel oğlu yola geldi... Kaygıdan kurtuldu, ak cennete geldi. Hak erenlerin gerçeğine Hü... Yuf mün-kire, lanet yezide!”<sup>203</sup>

Cemlerde yapılan her hizmet bir tercümanla başlar ve cemin değişik aşamalarında çeşitli gülbenkler okunur. Bektaşilerde gündelik yaşamın değişik alanlarına ilişkin tercümanlara da sıkça rastlanır. (Yatarken, traş olurken vs. okunacak tercümanlar gibi ki bunlara *Buyruk*'ta da yer verilmiştir.)<sup>204</sup> Bektaşilik dışındaki kesimlerde bu tip “dualar” cemle sınırlı gözükmektedir. Cem içinde duayı anlamlandırmak için, öncelikle duanın niteliğine yakından bakmak gerekir.

Duanın “temel sözlük anlamı ‘çağrı’dır. (...) Eski mantıkta ve Arap edebiyatında istem üçe ayrılır: Yukardan aşağıya olursa emir, eşitler arasında olursa iltimas, aşağıdan yukarıya yükselirse o zaman da dua denir. İbnü'l Cevzi de bu ayrıma uygun olarak, duayı şöyle tanımlar: (...) Aşağıda olanın yukarda, üstün olandan bir şeyi elde etmek için olan istemi.”<sup>205</sup> Görüldüğü gibi, dua söz konusu edildiği anda, kavrama içkin olarak hiyerarşik bir ilişki söz konusu edilmektedir. Yukarda ve dışarda olan Tanrı, her an düzenlemeye ve müdahale etmeye hazır halde kullarının duasını beklemektedir. Hatta dua olmasa, onları hiç önemsemeyecektir. “(Ey Muhammed!) De ki: Duanız olmasa, Tanrım size ne diye değer versin?” Hatta, dua etmekten kaçınan, bunu kendine yediremeyen kimseye cehenneme atılma cezası da verileceği belirtiliyor.<sup>206</sup>

Cemlerde okunan tercüman ve gülbenklerin dışsal olarak, du-

202 Aktaran, F. Bozkurt, (1990 A), s. 188

203 Aktaran, Ö. Uluçay, (1992), s. 58

204 *Buyruk*, s. 281 ve devamı

205 Turan Dursun, *Dua*, 1. Baskı, İstanbul: Kaynak Yayınları, s. 13

206 T. Dursun, (1992), s. 14 ve s. 8

aya benzediği açıktır. Ancak kavramsal olarak, bu dualarla hiçbir ilişkisi yoktur. Öncelikle, Alevilik, dışsal, yaratıcı-düzenleyici-müdahale edici bir Tanrı anlayışına karşı çıkar. Bunun sonucu olarak, yaratan-yaratılan ayrımı ya oldukça esnetilir, ya da tümünden ortadan kaldırılır. Her durumda, Tanrı-kul hiyerarşisi reddedilir. Dolayısıyla, bu hiyerarşi içinde üst olandan, ast olan bir şey dilememektedir. Daha da önemlisi, Alevilikte hiçbir gülbenk kişiler tarafından okunmaz. Sadece dede ya da mürşit tarafından, topluluğun huzurunda okunur. Yani kişiler bir şey dilememekte; dede ya da mürşit bir şeyi beyan etmektedir. Beyan ettiği şey, bu toplulukta her kişinin ötekinden razı olduğu ve böylece kutsalın içinde yer alabildiğidir. Topluluk, dedenin gülbengiyle kutsala katılmakta, tersine, zaten kutsalın içinde olduğundan o gülbenge muhatap olabilmektedir. Onun içinde yer alamayan kişi, zaten rızalık alamamış, ceme katılamamış kişidir ki gülbenge de muhatap olmayacaktır. Dolayısıyla, kişinin tekil düzeyde, topluluğu aradan çıkararak, dua yoluyla Tanrı'yla bir iletişim kurması ve ondan bir şey dilemesi, Aleviler için söz konusu değildir. Tersine, o, Tanrı'yla ilişkisini gündelik ahlakı içinde kurmuştur ve bu yolla kutsala katılabildiği için, “duanın” ifşa ettiğini paylaşabilmektedir. Dede, topluluğu ve hizmetleri görüp dualayarak, görüp dualadığının hakikat içre olduğunu beyan etmektedir.

Sonuç olarak, özellikle semah, rızalık ve dua gibi kavramlar üzerinden ele almaya çalıştığım cem töreni kutsala katılmak anlamında bir ayin ya da ibadet değildir. Bizatihi kutsalın içinde olanların katılabildiği ve hakikatle bağımlı dolayımlaştırıldığı bir törensel kurum olarak düşünülmelidir.

#### 4. DAR VE DÜŞKÜNLÜK

Ortodoks inançlardan Aleviliği ayırt eden ve kimilerince “sol” nitelikli olarak görülen en önemli kurumlardan biri, dar kurumu ve onun yol açtığı düşkünlüktür. Ortodoks inançlar için nihai yargı

yeri Tanrı divanıdır. Referans noktası, kıyametten sonra kurulacak divan olduğu ölçüde, kullar kıyametin ardından o divanda yargılanarak aklanacak ve ödül olarak cenneti kazanacak ya da aklanamayacak, cehennemle cezalandırılacaklardır. Oysa Alevilikte böyle bir referans sözkonusu olmadığından, öbür dünya ya da kıyamet sonrasında görülecek bir hesap da yoktur, hesabı soracak olan da. Hesap bu dünyada, bizzat insanlar içinde ve insanlar tarafından görülecek ve kişi aklandığı ölçüde toplumsal alanda kalabileceği ya da tersine, toplumsal olandan dışlanacak, düşkün edilecektir. Bu anlamda, Alevilik için önemli olan, bu dünyada insanlardan rızalık alabilmektir. Bu anlamda Alevi kişi, bu dünyada “ölmeden önce ölmek” zorundadır.<sup>207</sup> Ölecek ve topluluk huzurunda yeniden varolacaktır. Topluluğun rıza vermesi, tümüyle bu dünyanın tarihsel koşullarıyla ilgilidir ama temel dayanak noktası, hakikate ilişkin mutlak değerlerdir. Rıza vermemekle, cem erenleri kişinin kendileri üzerinden hakikate ulaşma yolunda bir dolaşımlama yapmasını önlemekte; deyim yerindeyse, tarihsel gerçeklik ile hakikat arasında bir köprü olmaktan vazgeçmektedir. Düşkün edilen, dünyaya ve bu dünyanın tek geçerli gerçek olarak kabul ettiği koşullarına teslim edilmektedir. Ancak, aynı gerçeklik topluluğun da gerçekliğidir. Dolayısıyla kişi, topluluğun tarihsel gerçekliğinden de düşkün edilmektedir. Yani, topluluğun iki düzeyli bir yaşama pratiği yoktur. Bundan ötürü, düşkün olanı tarihsel gerçeğinden kovduğu halde, hakikate çağıracağı ya da tersine, hakikatinden kovup tarihsel gerçeğini paylaşabileceği bir zemini yoktur. Bu ikisi içiçe geçtiği ölçüde, düşkün edilen, ikisinden de dışlanacaktır.

Ansiklopedik anlamıyla düşkün, “Yol terbiyesine aykırı davranan, suçlu kimse”<sup>208</sup> olarak tanımlansa bile, burada suçluluk, gündelik yüklemelerinin yanı sıra, şimdiki zamana, tarihsel koşullara teslimiyet anlamına da gelmektedir. Gerçeği mutlaklaştırmış, hakikati unuttuğu, dönüşümü ve oluşumu göz ardı etmiş kişidir

207 Buyruk, s. 237

208 E. Korkmaz, (1993), s. 106

düşkün. Çünkü, suçlu olan kişi “Ben” diyerek, benliğe teslim olmuştur. Suçu her ne olursa olsun, benliğini mutlaklaştırmadan bir suç işlemiş olamaz. Örneğin, “Ben” demediğiniz sürece, birini öldüremezsiniz. Çünkü Aleviliğin metafiziği içinde, yok oluş anlamında bir ölüm yoktur. Yalnızca dönüşüm vardır. Öldürme eylemini gerçekleştirebilmeniz için, yok olma anlamında bir ölüme ve öldürmeye inanmanız gerekir. Bu inanın altında yatan temel kabul ise, tarihsel gerçekliğin tek geçerli gerçek olarak alınmasıdır. Tarihsel gerçeği tek geçerli gerçek olarak almak, sonsal olarak, kendi gerçekliğini tek geçerli gerçek olarak almak, yani “Ben” demektir. Dolayısıyla, “Ben” diyen kişi, hakikatle bağı, şöyle ya da böyle kopmuş kişidir. Bu bağ koptuğu anda, cem de aradan çekilmektedir.

Düşkünlük, dar kurumunun işletilmesinin sonucu olarak doğar. Dara durup, görülmeden hiç kimse düşkün edilemez. Yalnız Alevilik'teki dar ile Bektaşilik'tekini ayırmakta yarar olabilir. Dar, Bektaşili'kte üyelerini tekke büyüklerinin oluşturduğu cem mahkemesi iken; Alevilik'te görgü cemleri gereği, ayrı bir dar heyetine gerek duyulmamıştır. Cem erenlerinin tümü, zaten bu heyeti oluşturur. Her evli ve musahibi olan kişi, belirli aralıklarla dede huzuruna çıkarak görülmek ve cem erenlerinden rıza almak zorundadır. Cem erenleri, o güne değin olan tarihsel pratiği göz önünde tutacak ve karşılardaki kişinin benliğine teslim olup olmadığına dair ne biliyorlarsa söyleyecekler ve sonunda bir karar vereceklerdir. Yinelemeliyim ki suç, benlik üzerinden ortaya çıkmaktadır. Hırsızlık örneği üzerinden de, biraz açabiliriz bunu.

Kişi, gereksinim duyduğu şeyi topluluk üyelerinden açıkça istemek yerine, çalmak yolunu seçmişse, benliğinin tutsağı olmuştur. Çünkü, Aleviliğe göre, dünya malı hiç kimsenin değildir. “Hakikatte ne senindir, ne benim” sözü, bunu açıkça ortaya koymaktadır. Yunus Emre'ye buğday veren Hacı Bektaş Veli bile, verdiği buğdayın sahibi değil, yalnızca dağıtıcısıdır.<sup>209</sup> Dolayısıyla

---

209 R. Çamuroğlu, (1992 A), s. 88

la, gereksinim duyan ve isteyen kişi, kimsenin olmayan bir şeyi, herkesin hakkı olduğu kadar, kendisinin de hakkı olan bir şeyi istemektedir. almak eylemi ise, kavramı gereği bir başkasına ait kabul etmeyi gerektirir. Ancak bu şekilde bir borç ve alacak ilişkisi doğabilir. alan kişi, bir şey üzerinden ötekini mülkiyet sahibi olarak tanımlamış, dolayısıyla kendisini de potansiyel olarak, bu bağlamda vurgulamıştır. alma sonucu ortaya çıkan yükümlülük, eylemin tarihsel olana aidiyeti ve eylemi gerçekleştirenin buna teslimiyeti gereği, bu dünyada yerine getirilecektir. Ancak bu yükümlülüğu yerine getirdiği ölçüde, içinden çıktığı söyleme yerinden dönme şansına sahip olabilecektir.

Musahibiyle birlikte dara duran, yani “Cemaatin ve dedenin önünde, canını yol uğruna vermeye hazır olduğunu bildirmek için, niyaz ederek meydanın ya da meydan odasının ortasına gelerek, ayaklar(ı) mühürlenmiş -pir huzurunda ayakta dururken, eller çaprazlanmış olarak omuzlardayken, sağ ayak başparmağının, sol ayak başparmağı üzerine konmuş olmasına ayakların mühürlenmesi denir. A.Y.-”<sup>210</sup> kişinin önu sıra, rehberi şöyle seslenecektir: “(...) Hakkı görüp, rah-ı hak bilmiş, Nesimi gibi yüzölüp, Mansur gibi asılıp, Fazlı gibi borçtan hâlâs olmak dilerler. Himmet-i pir niyaz ederler. Allah, eyvallah!” Bu şözlere karşılık dede, cemde bulunanlara üç kez şu soruyu soracaktır: “Ey cem erenleri, siz bu canlardan razı mısınız?”<sup>211</sup> Böylece tüm topluluk o kişiler hakkında bir değerlendirme yapacak ve kararını bildirecektir.

Görölme yükümlülüğu periyodik olarak yerine getirilmesi gerekli bir yükümlülüktür. Böylece kişi, ölünceye değin o şöylemin içinde kalabilecektir. Ancak, şöylemi kolayca aşamayacaktır. Dede, darda duran kişilere, topluluğun rızasını aldıktan sonra şu soruyu soracaktır: “Geldiğin Ali yolu, durduğun Mansur darı, gördüğün Hakk didarı, Hakk cesedine ne işittin?” Dardakiler, “Hakk gördük, Hakk işittik” diye yanıtlayacaklardır. Bu yanıtla birlikte,

---

210 E. Korkmaz, (1993), s. 88

211 F. Bozkurt, (1990 A), s. 174



dedenin yeniden tarihselliğe döndüğüne ve gündelik pratiğe ilişkin öğütler vermeye başladığına tanık oluruz. “Allah eyvallah kapısı. Döktüğün varsa doldur; ağlatığın varsa güldür; yıktığın varsa kaldır! Doğru gez, dost gönlünü incitme! Mürşide teslim-i rıza ol! Yalan söyleme! Kovu kovma! Haram yeme! Zina etme! Gözünle görmediğini söyleme! Gelme, gelme; dönme, dönme! Gelenin malı, dönenin canı! Riya ile ibadet, şirk ile taat olmaz. Söylediğin meydanın, sakladığın senin. Allah eyvallah!”<sup>212</sup>

Bu öğütler, Aleviliğin ünlü ilkesi, “Eline, beline, diline hakim olmak”ın açılmasından başka bir şey değildir. Fakat, bu ilke tarihsel olana ilişkin bir davranış kalıbını içermekle birlikte, aynı zamanda kişiyi tarihsel gerçekliğe tutsak olmaktan alıkoyan bir kapanma ilkesidir. Kişi Hakk’a kapanarak, kendi olmaktan kurtulmakta ve Hakk’a katılmaktadır. Ama bunu başarabilmek için, kendi benliğini öne çıkaran üç şey üzerinde hakim olmak zorundadır. Bunlar hırs ve tamah, nefis ve dildir. Bu üç şeye hakim olmanın yolu; onlardan kaçıp kurtulmak, onlara dışarıklı bir konuma gelmek değil; tersine, onlara kapanmak, kendini onlarla tanımlama tuzağına düşmemek için, onları içselleştirmek, eritmek, kendi tarihsellikleriyle sınırlı görmeyip, hakikatle bağlantılarıyla kavramak ve Hakk’a katılmaktan geçmektedir. Kişi, gündelik yaşamıyla bunu başaramadığı zaman, düşkünlüğe giden yol açılacaktır.

Düşkünlük, topluluktan yalıtılmak, topluluğun dışına atılmaktır. Bu, işlenen suçun niteliğine göre mutlak olabileceği gibi, geçici süreler için de olabilir. Alevi toplulukların kapalı topluluklar olduğu göz önünde tutulursa, dışlama yapırımının oldukça ağır bir yapırım olduğu anlaşılır. Hele hele, mutlak bir düşkünlük söz konusuysa, kişinin artık o coğrafyada yaşaması olanaksızlaşır. Örneğin, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt’e dil uzatmak mutlak bir düşkünlük nedenidir. O kişi artık topluluktan kovulacak, akraba ve komşuluk ilişkilerinden dışlanacak, ölürse cenazesıyla ilgilenilmeyecek ve gidilmeyecek, selamı alınmayacak, selam verilme-

---

212 F. Bozkurt, (1990 A), s. 174

yecektir. Eğer topluluktan biri, bu kurallara uymazsa, o kişi de ötekiyle aynı cezaya çarptırılacaktır. Düşkünlük doğuran bazı suçlar ve bunların cezaları şunlardır:

i. Bir sorun cemde, dede huzurunda çözüldüğü halde, sonradan mahkemeye başvurmak; başvuran bir yıl cemlere katılamaz.

ii. Suçsuz yere, evli olduğu kadını boşamak; boşayan beş yıl düşkün sayılır.

iii. Kumar oynamak ve hırsızlık yapmak; kumar oynayan bir yıl düşkün sayılır. Hırsızlık yapan üç yıl düşkün edilir; ayrıca, çaldığı malı iade eder ya da değerini öder ve ayrıca, çaldığı malın değerinin dörtte bir değeri kadar ek ceza öder.

iv. İftira etmek ve yalancı tanıklık yapmak; her iki suçun cezası da bir yıl cemlere alınmamaktır.

v. Düşkün olan kişileri, düşkünlük süresi bitmeden ceme almak; bunu yapan dedeye, düşkünün cezası ne ise, aynen uygulanır.<sup>213</sup> Görüldüğü gibi, dedeler de düşkün edilebilmektedir ve hatta taliplerin işlediği suçlardan birini dede işlerse, verilecek ceza katlanarak uygulanır.

Düşkünlük ve buna yol açan görgü, dar süreci suç ve ceza mantığıyla sınırlı kalınıp, toplumsal işleviyle ele alınırsa, kolayca bir tür yargılama süreci, bir mahkeme gibi değerlendirilebilir. Hatta bunu bir tür halk mahkemesi sayan yaklaşımlar da vardır.<sup>214</sup> Fakat bana göre, bu süreç sırf suç ve ceza mantığı içinde kavranamaz. Görgü ve dar süreci, yargılamayı aşan bir biçimde, kişinin nefis içinde olup olmadığını sorgular. Ya da, başka bir ifadeyle, darın sorguladığı kişinin kendi nefsiyle kurduğu ilişki biçimidir. "Benlik Alevi-Bektaşî düşüncesinde şeytanlıktır. Sıradan bir muhabbette bile, 'Ben...Ben' diyenler yadırganır. Kendini bilen birisi, ağzından kaçırır da 'Ben' derse, ardından 'Benliğe lanet' diyerek pişmanlığını dile getirip, özür diler."<sup>215</sup>

213 Daha ayrıntılı bir liste için, Bkz, B. Noyan, (1987), s. 203

214 Ömek için, Bkz. Ali Haydar Celasun Dede, (1993), *Alevilikte Cem*, 1. Basım, İstanbul: Alev Yayınları, s. 77

215 B. Pehlivan, (1991), s. 46

Tasavvufta insanın ruhsal boyutunu oluşturan töz, benlik olarak tanımlanan nefis dört derecelidir. Nefs-i tabii, nefis-i nebatî, nefis-i hayvani ve nefis-i insani. Nefs-i insani hem bedenle, hem ruhla ilgilidir. Çünkü beden tek başına nefis-i hayvaniyle ilgili alanı oluşturur. Ruh ise bu nefsin özüdür. Kısaca benlik, nefis dediğimiz şey "Bir varlığın, kendisinden ayrı bir varlık olarak algılanan manevi gücü, ruhudur."<sup>216</sup>

Ortodoksiye göre, insan hem bedensel anlamda, hem de ruhsal anlamda (ya da bilinçlilik anlamında) bir varlıktır. Bu iki varoluş birbirine karşıt olarak konumlanmıştır ve uzlaşmazlar. "Bu karşıtlıkta insani olan aklımızdır, bedenimiz ise hayvani yanımızı simgeler, dolayısıyla ruh bedene üstündür."<sup>217</sup> Beden ruhun hapis-hanesi durumundadır. Ruh ancak bu hapis-haneden kurtulabildiği ölçüde Tanrı'yla ilişki kurabilecektir. Bunun yolu da bedeni sıkı bir biçimde denetlemekten geçmektedir. Geleneksel ortodoksi, buradan hareketle en başta cinselliği denetlemeye girişir. Çünkü beden en temel iki özelliğiyle öne çıkmaktadır: Cinsellik ve yemek. Bu iki doyum biçimi sıkıca denetlenmelidir. İslam ortodoksisi, Hıristiyanlıktan farklı olarak, bu iki doyum biçimini kötülemez. Aksine, varlıklarını, giderilmesi gereken gereksinimler olarak onaylar. Bunlar giderilmelidir ki kul, bunların bağlayıcılığından kurtulup Tanrı'ya yönelebilsin. Ancak bu, bedeninin hakkını teslim ederek onu düzenlememek anlamına gelmemekte, tersine onu sıkıca düzenlemek anlamına gelmektedir. Şehvete esir olmamak için, denetim zorunlu koşuldur. Dolayısıyla, ortodoksi içinde kişi, benliğinden kurtulabilmek için bedenini düzenlemeye giriştiği anda, tersine benlik kazanır. Bir ruh olarak, referansı Tanrı olmak üzere, kendisini öne çıkarır.<sup>218</sup>

---

216 E. Korkmaz, (1993), s. 267

217 F. Berktay, (1991), s. 106

218 Bu konuda daha ayrıntılı bilgi ve bir çözümlenme denemesi için, Bkz. Fetna Ayt Sabbah, (1992), *İslam'ın Bilinçaltında Kadın*, Çev. A. Erol, 1. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları

Heterodoks bir inanç olan Alevilikte ise, ruh ile beden arasında bir karşıtlık sözkonusu değildir. Beden varoluşun formudur ve varlığın özü hakikattir. Ancak, hakikat kendisini bedenleme aracılığıyla var kılar. Dolayısıyla beden bir hapisane olmaktan çıkar. Belirlenip düzenlenecek bir şey değil, tersine, hakikatin insani gerçekleşmesiyle ortaya çıkan düzenin kendisidir. Onu bizatihi bir düzen olmaktan çıkararak şey, ruh ve bedeni ayrı ayrı ele almaktan kaynaklanmaktadır. Bu ilişki biçimi, ister istemez ruh-beden çatışmasını gündeme getirecek ve bunun sonunda da kişi, kaçınılmaz olarak benlik tuzağına düşecektir. Çatışmadan ruh üstün olarak çıkarsa, bedensel varlığı yadsıyacak, tersi durumda bedensel varoluşun özü yadsınacaktır. Ama her durumda kişi Hakk'a asi olacaktır.

Sorunun çözümü beden ve ruh ilişkisinin karşıtlıklar biçiminde kurulmamasında yatmaktadır. İlişki biçimi değiştiğinde, kişi için önemli olan oluşun kendisi olacaktır. Ruh ya da beden tek başına merkez olmaktan çıkacaktır. Onların söyleyeceği şey, sürekli bir oluş içindeki hakikattir. Oluşun bilincine varan kişi, bir yandan kendi benliğini farkederken, öbür yandan bu benliği oluş içinde kavrayacağından mutlaklaştıramayacak ve "Ben" diyemeyecektir. Bunun getirisi ise suç ya da günah gibi kavramlardan uzaklık olacaktır. Çünkü bunların en temel nedeni karşıtlıklar mantığıdır.

Alevilik içinde kişinin bir kez oluşun farkına varması ve oluşu bilmeye talip olduğunu beyan etmesi yeterli değildir. Çünkü söz konusu olan, bir kere olup biten bir oluşum değil; başı ve sonu olmayan bir oluştur. Bu oluş, bir yandan kendini tarihsel gerçeklik içinde ifade etmekle birlikte, öbür yandan onunla sınırlı değildir. Dolayısıyla kişi, tarihsel gerçeklik içinde kaldığı süreçte, hakikate yöneik olarak adımlarını denetlemek ve beyanını yinelemek zorundadır. Dar ya da görgü geleneği, işte bu oluşa katılma arzusunun tarihsellik içinde süreklilik kazanmasının ve bunun ancak diğer insanlarla ilişki içinde gerçekleşebileceğinin ifadesidir.

Sonuç olarak dar, aşk arzusunun beyanıdır. Tarihsel gerçeklik

içinde oluşa katılmak, oluş içinde kaybolmak, oluşa dönüşmek arzusunun beyanı. Ancak, bu beyanın anlamlı olabilmesi için ilk adım, karşıtlıklardan kurtulmak; suç ve borçtan hâlâs olmaktır.

## 5. TOPLUMSAL BİR KURUM OLARAK DEDELİK

Yukardaki bölümlerde ana çizgileriyle değinmeye çalıştığım cem töreninin merkezinde dedeler yer alır. Dede olmaksızın herhangi bir cem töreni yürütülemez. Bundan ötürü, cemdeki on iki hizmet sıralamasında birinci sırada yer alır. Her ne kadar ansiklopedik düzeyde, “Mürşitlik makamına gelmiş (...), cemdeki on iki hizmet sıralamasında birinci sırada gösterilen, cemi yönetme hizmetinin sahibi durumunda bulunan dini-ruhani önder”<sup>219</sup> biçiminde tanımlansa da, bu tanım kısmen eksik ve yanlıştır. Öncelikle, dedeliğin bir makam olarak mürşitlikle zorunlu bir ilişkisi yoktur. Dede makam olarak, mürşitlik, pirlilik, rehberlik gibi herhangi bir makamda bulunabilir. Çünkü dedelik, belli bir gelişim ve pratik süreç sonunda ulaşılan bir makama bağlı olarak değil, soya bağlı olarak kazanılır. Bu soy niteliği nedeniyle de Anadolu’da Ocakzadeler olarak adlandırılırlar ve aynı zamanda Seyyid, yani Hz. Muhammed’in kızı Fatma ile damadı Ali’nin soyundan geldiklerine inanılır. Bu bağlamda, Hz. Ali’nin Fatma’dan olmayan çocukları, farklı bir biçimde, Evlad-ı Ali olarak adlandırılırlar.<sup>220</sup>

Tanımda ikinci olarak dikkat çeken şey, din adamlığı ve ruhanilik nitelemesidir. Ruhani önderlik, ister istemez “İbadet yöntemlerinin özel ve bazan da gizli bilgisini taşıyan ayin uzmanlığı”<sup>221</sup> akla getirmektedir. Ya da söz konusu olan, bir toplumsal grubun benimsediği, Tanrısal güçlerin ya da doğa üstü varlıkların gerektirdiği ayinlerin kurallara uygun biçimde yerine getirilmesi-

219 E. Korkmaz, (1993), s. 90

220 M. Naci Orhan, (1994), “Dedeler ve Dedelik”, Cem, Yıl 3, No 32, s. 16

221 AnaBritannica, (1986), c. 18, s. 528

dir. Gerçekten de, kimi yörelerde dedelerin yaptığı işler arasında görülen hastalıkların tedavisi, doğa üstü mucizeler göstermek gibi şeylere bakıldığında, dedelerin en azından şamanilik kökenli bir ruhaniyet taşıdığı söylenebilir. Ancak, dedelikte gözlenen kimi başka bazı olgular, dedeliği ruhani kattan insani düzeye indirir.

Ruhanilik tartışmasına girmeden önce, dedenin rehber, mürşit ya da pir olarak üstlendiği temel ödevin toplumu aydınlatma, yönlendirme ve kendisini bir örnek model olarak ortaya koyabilmesi olduğunu saptamalıyım. Dolayısıyla, dedenin cem yürütme hizmeti, asgari şart olarak soydan gelmeyi dayatıyorsa da, bu yeterli değildir. Cemî yönetebilme hizmeti, doğrudan, diğer rollerini ne ölçüde yerine getirebildiğiyle ilişkili, onların bir sonucudur. Örneğin, dedenin aydınlatma işlevini yerine getirebilmesi için “adil, bilgili, kamil,doğru, erdemli, gözü gönlü tok, kapısı ve sofrası açık olması gereklidir.”<sup>222</sup> Çünkü dede “(Rehber olarak) yol açar, (mürşit olarak) talipleri irşat eder, bilmediğini öğretir, (pir olarak) aydınlatır.”<sup>223</sup> Dedenin üstlendiği bu işlevler yalnızca inançla ve ruhani alanla ilgili işlevler değil, tersine, çoğunlukla bu dünya ile ilgili işlevlerdir.

Dedenin merkezi konumuna **Buyruk**'ta, özellikle mürşit olarak özel bir yer verilir. **Buyruk**, bir padişah tarafından yaptırılan ve içinde acı, tatlı meyvelerle, yenildiğinde insanı öldüren ya da delirten meyvelerin bulunduğu bir bahçe metaforunu kullanarak, mürşitlik rolünü altını kalın çizgilerle çizer. Mürşitler bu bahçenin bahçıvanıdırlar ve zehirli meyveden yiyenlere panzehir, delirtici meyveden yiyenlere akıllarını başlarına getirecek ilaçlar vermek temel görevleridir. **Buyruk**, bu bahçenin dünya olduğunu da açıkça belirtir. Dolayısıyla, dedeler dünyevi alemle ruhani alemin ilişkiye geçtiği kesişme noktalarında değil, bizzat dünyanın içinde bulunurlar. İşlevleri de bu dünyayla sınırlıdır. Bu işlevlerini yerine getirebilmek içinse, bu dünyanın tarihsel gerçeğiyle kuşatılmış

---

222 M. N. Orhan , (1994), s. 17

223 Ali Özsoy Dede, (1991), s. 13

ve bunlara mahkum durumda bulunmamaları; adalet, erdem gibi mutlak değerleri bünyelerinde taşımaları gerekmektedir. Bundan ötürü de dedeliğin ölçüsü hiçbir zaman salt bu dünyanın bilgisiyle sınırlı tutulamaz. Hele hele “Bir Alevi dedesi Bach’ı tanımıyorsa, negro spiritüellerini dinlememişse, opera seyretmemişse, dünyadaki öteki kültürlere yabancı bakacaktır. O zaman dede kendisiyle çelişkiye girer. Hani yetmiş iki millet kardeşti?” gibi yaklaşımlar, dedeliği tümden belli bir tarihsel bilgiye mahkum eden yaklaşımlardır.<sup>224</sup> Bu tip bir yaklaşım, giderek dedeliğin tarihsel koşullara göre yeniden yapılandırılmasını ve hatta dolaylı olarak, devlete maaşa bağlanmasını savunacak ve dedeliği maaşlı imamlıkla bir görecektir. Bir kere bu yol açıldı mı, imamların “çağdaş kafalı imamlar” ve “örümcek kafalı imamlar” gibi ikiye ayrılmasına benzer sınıflandırmalar yapılacak “kendini yenileyebilmiş, çağdaş” dedeler ile “geri kafalı dedelerden” söz edilmeye başlanacaktır. Böylece, örneğin bilimin tarihsel koşulların bir ürünü ve doğrudan ona bağlı bir olgu olduğu ve bir hakikat söylemini dışladığı hiç düşünülmezsiniz, “İyi dedelikte ölçü bilim olmalıdır” gibi son derece tuhaf savlar ileri sürülebilecektir.<sup>225</sup> Oysa dedelik, salt tarihsel koşullara bağlı olarak anlaşılacak gibi, salt ruhanilikle de anlaşılabilir.

Dedeler, her ne kadar kendilerine bağlı topluluklarda yürütükleri cem sonrasında, topluluğun takdirine bağlı olarak, aynı ve nakdi kimi şeyler elde etseler de, temel geçim kaynakları bu değildir.<sup>226</sup> Dedeler de, herhangi bir topluluk üyesi gibi çalışır ve kendi geçimini kendi sağlar. Yani, üstlendiği hizmetten dolayı herhangi bir ayrıcalığı söz konusu değildir.

Dedelerin ayrıcalıklı bir niteliğe sahip olmadığını ifade eden göstergelerden biri de, dedelerin de düşkün edilebilmesine olanak tanınmış olmasıdır. Dedeler de ıpkı talipleri gibi, görülür ve he-

---

224 Ali Özsoy Dede, (1991), s. 10, R. Yürükoğlu'nun Önsözü

225 R. Zelyut, (1993), s. 27

226 Topluluğun kendi aralarında toplayarak, dedeye yaptığı bu yardımın adı Hakulah'tır.

sap verirler. Üstelik, herhangi bir suç ya da kabahatleri görülürse, talibin alacağı cezanın iki mislini alırlar. Talip için saman çöpi niteliğinde olan, dede için mertektir.<sup>227</sup>

Dedelik soya dayanmakla birlikte, salt soy yoluyla elde edilmez. Dedelik hizmetinin yerine getirilebilmesi için topluluğun rızası gerekir. “Herhangi bir suretle olursa olsun, posta oturacak dedenin eksik ve noksanlığı varsa, onun önünde tercüman kurbanı kesmek istemeyen bir talibe hiç kimse hatır, gönül ve zor kullanamaz. Gel, sen de görül, sorul diyemez.”<sup>228</sup> Sonuç olarak, dedelik bir kere kazanıldıktan sonra, sürekli elde tutulan bir rol değildir. Her cemin yürütülebilmesi taliplerin rızalarına bağlıdır.

Bütün bunların yanı sıra, dedeliği bir din adamlığı olarak tanımlayamamızın altında, öğretiyeye ilişkin kimi temel kabuller vardır. Öncelikle, Alevilikte Tanrı dolaysız olarak algılanır. Tanrı’yı algılayabilmek için herhangi bir aracıya gereksinim yoktur. Aynı şekilde, “İbadet şekilleriyle, yasalarıyla ele alınan din, tarihsel zamana aittir.” Bundan başka bir din daha vardır. Kendini “gönlüm bütün biçimleri alabilir; o Hristiyan’ın manastırı olduğu kadar, putların mabedi, ... kabesi, ceylanların çayırı, Musa’nın kanununun levhası, müminlerin Kur’an’ıdır da” biçiminde ifade eden bir din anlayışı.<sup>229</sup> Alevilik içinde geçerli olan din anlayışı da bu anlayış olduğundan, dedeliği bir din adamı olarak tanımlamak zor görünüyor. Bir başka açıdan, dedeyi din adamı sayabilmek için, öncelikle cemi dinsel tören saymak gerekiyor ama bu törenin de bildiğimiz anlamda dinsel törenlerle bir ilgisi yoktur. Ancak burada her şey “dinin nasıl kavrandığına bağlı olarak” değişebilir.

Aleviler, hem karşılaştıkları baskı ve kıyım politikaları, hem de “Emaneti ehline vermek”<sup>230</sup> hükmü gereğince uyguladıkları tâkiyye (gizlenme) ilkesine karşın, kendi aralarında coğrafi uzaklık-

227 F. Bozkurt, (1990 A), s. 89

228 M. N. Orhan, (1994), s. 17

229 R. Çamuroğlu, (1993), s. 52 ve s. 53’te, Muhyiddin-i Arabi’den aktarma.

230 Kur’an-ı Kerim, (1975), Nisa suresi, 58. Ayet



ları aşan bir iletişim ağı kurmayı başarmışlardır. Bu iletişim ağı-  
nın merkezinde de dedelik yer alır. Kuşkusuz, dedelik dışında  
Aleviler arasında birbirleriyle iletişimi kolaylaştıran başka unsur-  
lar da vardır. Hatta “Tokat bölgesindeki Geygel Türkmenleri”nin  
yirmi beş ila otuz kelimelik bir gizli dili” olduğu söylenmekte-  
dir.<sup>231</sup> Ancak, gerek kendi aralarında, gerekse uzak durdukları  
Sünni topluluklarla temel temas noktası dedeliktir. Bu örgütlenme  
sayesinde, Çorumlu Alevi ile, Antalyalı Alevi ya da Malatyalı Ale-  
vi birbirinden haberdar olur.

Örgütlenme sözünü burada özellikle tercih ediyorum; çünkü,  
gerçekten de bu bir zincirleme örgüt görünümü sunmaktadır. Şöyle  
ki; “Her biri Peygamber ve Ali’nin soyundan geldiğine inanılan  
dedeler ocaklara bağlı olarak faaliyet gösterir. Dede ocakları birbi-  
rinden kız alıp verir. Soylarının müritlerle karışmamasına özen  
gösterirler.”<sup>232</sup> Her ocağa bağlı çeşitli topluluklar vardır; oba ya da  
köyler. Dede kendi ocağına bağlı yerleri, yılın belirli bir dönemin-  
de ziyaret ederek, h metini yerine getirir ve aynı zamanda geldiği  
yer ile gittiği yerleri birbirinden haberdar kılar. Dedelerin gittikleri  
yerler kendi bölgelerinin komşuları olan yerler olmak zorunda de-  
ğildir. Örneğin, Çorum bölgesine gelmekte olan dedeler, genellikle  
Malatya-Hekimhan bölgesindedir. Köylerin dedelere bağlı olması  
gibi, dede ocakları da birbirine bağlıdır. “Her dede ocağının görül-  
düğü bir başka dede ocağı vardır.”<sup>233</sup> Bu zincirsel örgüt, bütün  
Anadolu Alevilerini bir ağ gibi sarar ve birbiriyle ilişkili kılar. Bu  
örgütün varlığı Alevilik için yaşamsaldır.

Dedeliğin yaşamsal önemi, Alevi kültürünün yazılı değil,  
sözlü bir kültür olduğu düşünülürse, daha iyi anlaşılabilir. Dede-  
ler, hem dedelik hizmetini yapmakta, hem topluluğun ortak belle-  
ğini oluşturmakta ve taşımakta, hem gerektiğinde zakirliği üstle-  
nip saz çalıp türkü söylemekte ve tarihsel koşulları değerlendire-  
rek yol açıcı, örnek bir model oluşturmaktadır. Sonuç olarak, de-

231 R. Zelyut, (1992), s. 52

232 F. Bozkurt, (1990 A), s. 89

233 F. Bozkurt, (1990 A), aynı yerde

delik ruhani ya da dinsel bir önderlikten çok daha fazla bir yere karşılık gelir. Kuşkusuz, din kavramı farklı bir biçimde tanımlanırsa, dedeliğin dinsel bir rol üstlendiği de açıktır.



### III. BÖLÜM

## ALEVİ KİMLİĞİ VE SİYASAL İKTİDAR

Alevilik içinde yer alan kurumlar belirli bir söylemin taşındığı, yeniden üretildiği ve kişilere kazandırıldığı kurumlardır. Dolayısıyla, bu kurumlar yalnızca yerine getirdikleri toplumsal işlevlerle sınırlandırılmaz. Kurumlar yoluyla dolaşıma giren söylem, kişinin kendisini Alevi olarak tanımlayabileceği öğretisel bir zemin hazırlar. Bu nedenle Alevi kimliğini, salt kurumların toplumsal işlevlerinden ya da kurumsallığın tarihsel özelliklerinden çikarsamak mümkün değildir. Bu kimliği anlayabilmek için, kurumlar içinde var olan, aynı zamanda geriye dönerek kurumların rahatça içine yerleşebileceği bir alan oluşturan, söylemin temel özelliklerini, öğretisel çerçevesini ortaya koymak gereklidir.

#### 1. ALEVİ KİMLİĞİNİN NİTELİĞİ

##### 1.1. Dört Kapı, Kırk Makam

Tasavvuf içinde, yaygın bir eğilim olarak, kişinin belirli bir olgunluk ve varoluş aşamasına gelebilmesi için, bazı aşamaları geçmesi gerektiği anlayışı karşımıza çıkar. Bu bağlamda, Alevilik söyleminin Dört Kapı, Kırk Makam öğretisi de, böyle bir aşamalandırmayı andırmaktadır. Ancak öğretinin gelenek içinde nasıl ele alındığına baktığımızda, bunu geleneksel tasavvufi bir eğilim olarak nitelemek zor görünmektedir.

Dört Kapı, Kırk Makam, değişik kaynaklarda da değinilmesine karşın, temel olarak Hacı Bektaş Veli'nin Makalat adlı yapıtında karşımıza çıkar. Ancak bu yapıtta kimi noktalar yeterince açık değildir. Ayrıca, açıkça belirtilmiş kimi noktalar da, değişik yorumlara konu edilebilmekte, hatta Hacı Bektaş Sünni olarak gösterilmeye çalışılmaktadır.<sup>234</sup>

Dört Kapı öğretisi, Aleviliğin hem inanç sistemine, hem de tarihsel koşullar içinde takınılması gereken tavra ilişkin unsurları içinde barındırır. Dünyaya ilişkin öngörölmüş ahlaki bir çerçeveden başlanarak, bir metafiziğe doğru ilerlenir. Alevi kimliğine sahip olmanın temel koşullarından biri, Dört Kapı ve bunlara bağlı Kırk Makam'ı bilmek ve bunlara uygun bir pratik geliştirmektir. Ancak burada Alevilik ile Bektaşilik arasında küçük nüanslar bulunduğu göz önünde tutulmalıdır. Bektaşilik sıkı örgütlenmiş bir tarikat ağına sahip olduğu için, öğretiyi çeşitli biçimlerde dışlaştırma olanağına sahiptir; oysa aynı olanağı, Alevilik içinde rastlayamayız. Aynı şekilde, dikkat edilmesi gereken noktalardan biri de, öğretiyi sırf İslam içi tasavvufi eğilimlere ya da eski Türk kültürüne bağlamanın sakıncalıdır.

Alevi kimliğinin ayırdedici özelliklerinden olan Dört Kapı; şeriat, tarikat, marifet ve hakikat kapılarıdır. Her kapı, içinde on makamı barındırır ki toplam kırk eder. Bunlar sırasıyla şöyledir:

i) Şeriat Kapısı ve makamları: 1. İman getirmek. 2. İlim öğrenmek. 3. Namaz, zekat, oruç gibi biçimsel ibadetin gereklerini yerine getirmek. 4. Helal iş yapmak. 5. Evlenmek. 6. Cinsel yaşama ilişkin yasakları bilmek. 7. Sünnete ve cemaate uymak. 8. Şefkatli olmak. 9. Temiz giyinip, temiz beslenmek. 10. Yaramaz işlerden sakınmak.

ii) Tarikat Kapısı ve makamları: 1. Pirden el alıp tövbe kılmak. 2. Mürid olmak. 3. Saç gidermek ve libas döndürmek.<sup>235</sup> 4.

---

234 Örnek için, Bkz. E. R. Fırlalı, (1990), s. 163

235 Bunun anlamına ilişkin kaynaklarda herhangi bir açıklık yoktur. Ancak, Makalat'ta bu biçimiyle yer alır.

Doğruluk yönünde savaşmak. 5. Hizmet etmek. 6. Korkmak. 7. Umut etmek. 8. Hırka, zenbil, seccade, ibret, hidayet.<sup>236</sup> 9. Sahibi makam, sahibi cemiyet ve sahibi muhabbet olmak. 10. Aşk, şevk ve fakirlik.

iii) Marifet Kapısı ve makamları: 1. Edep. 2. Korku. 3. Perhizkarlık. 4. Sabır ve kanaat. 5. Utanmak. 6. Cömertlik. 7. İlim. 8. Miskinlik. 9. Marifet.<sup>237</sup> 10. Kendi özünü bilmek.

iv) Hakikat Kapısı ve makamları: 1. Turab olmak. 2. Yetmiş iki milleti ayıplamamak. 3. Elden geleni men kılmamak. 4. Dünya içinde yaratılmış nesne andan emin olmamak.<sup>238</sup> 5. Mülk ıssına yüz sürüp yüz suyun bulmak.<sup>239</sup> 6. Sohbet, hakikat sohbetinde esrar söylemek. 7. Seyr. 8. Sır. 9. Münacat. 10. Müşahadedir; Çalab Tanrı'ya ulaşmaktır.<sup>240</sup>

Yapıtta makamlar yukardaki gibi sayılmasına karşın, çeşitli kaynaklarda, değişik biçimlerde verildiği gözlenmektedir.<sup>241</sup> Aynı şekilde, Hurufiliğin etkisi ile, dört kapının baş harfleriyle oynanarak kırk makam elde edilmekte ve her harfe başka bir anlam atfedildiği de olmaktadır.<sup>242</sup> Fakat gelenek içinde B. Noyan'ın anlamlandırmasının yaygın olduğu gözlenmektedir. Buna göre, şeriat dünyaya gelmek ve bilgi sahibi olmak; tarikat, dürüst olarak yaşamak; marifet, bilginin meyvelerini toplayıp, insanlık için yararlı hale gelmek ve hakikat, hayata yeniden doğmak, insanlığın gönlünde yaşamak anlamına gelmektedir.<sup>243</sup> Kapıların anlamları, küçük nüanslarla değişse bile, şöyle saptanabilir: Şeriat, tarihsel ve toplumsal koşulların bilgi ve ahlakını edinmek; Tarikat; toplumsal

236 Bunların anlamları da açık değil. Ancak buna ilişkin bir yorumu K. Birge yer verir. Bkz. K. Birge, (1991), s. 120, 1 no'lu dipnot.

237 Bu kapının içinde, neden aynı adla bir makama yer verildiği açık değildir.

238 K. Birge, (1991), s. 120'de bunu "emin olmak" biçiminde vermektedir.

239 Bu makam konusunda da bir açıklık yoktur.

240 Hacı Bektaş Veli, (1954), Makalat, Haz. S. Aytekin, Ankara: Emek Basım Yayınevi, s. 49-55

241 Ömek için, Bkz. C. Ulusoy'a atfen, E. R. Fiğlalı'nın tasnifi, (1990), s. 295

242 Ömek için Bkz. A. J. Dierl, (1991), Anadolu Alevliliği, Çev. F. Yiğit, 1.Baskı, İstanbul: Ant Yayınları, s. 123 ve devamı

243 B. Noyan, (1987), s. 210

katılıma uygun bir biçimde, içinde bulunulan topluluğun normlarına uymak; Marifet, bilgisizlikten, çılgıktan, hamlıktan kurtulmak ve Hakikat, birliğin sırrına ulaşma, Hakk'la karşılaşma, kendi özünde Hakk'ı, Hakk'ta kendi özünü bulma, dolayısıyla kendini bilme anlamına gelmektedir.

Dörk Kapı öğretisinde en çok sorun yaratan, birinci kapı olan şeriat kapısıdır. Sünni yorumcuların, Hacı Bektaş Veli'yi sünni gösterme çabaları biraz da buradan kaynaklanmaktadır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken, şeriat kavramıdır.

Aleviler, şeriatı söz konusu ederken, dünyanın kendi olgunluk durumuna ve kendi tarihsel koşullarına göre düzenlenmesi ve buna uygun hareket edilmesi gerektiğini gündeme getirirler. Yoksa, dinin ya da kutsal kitabın zahiri anlamıyla sınırlı kalıp, dinin ve kutsal kitabın hükümlerinin bu dünyada hayata geçirilmesi ve bu dünyanın onlara uygun hale getirilmesini savunmazlar. Aynı şekilde, din ve kutsal kitabı, kişilere bu dünya içinde çeşitli yükümlülükler yükleyen ve kişinin yaşamını düzenleyen kurallar bütünü olarak da algılamazlar. Bunun tipik örneği, Alevilerin Kur'an'a bakışında izlenebilir. Aleviler, Kur'an'ı kabul etmekle birlikte, "Onu tek bilgi kaynağı, iman konusunda başvurulacak tek kılavuz ya da bir dünya yönetimi kanunnamesi gibi" görmemişlerdir. Öncelikle, Kur'an'ı toplumsal değil, bireysel sorumluluk ilkesini öne çıkaran bir metin olarak kavramışlar ve daha da önemlisi Kur'an-ı Samit denilen (Sessiz Kur'an) kitaba, Kur'an-ı Nauk (Konuşan Kur'an) denilen insanı anlamak için bir kılavuz niteliğiyle bağlanmışlardır.<sup>244</sup> Dolayısıyla, Kur'an'da öngörüldüğü savunulan ve şeriat makamları içinde sayılan namaz, oruç, hac gibi zorunluluklar Aleviler için hiçbir zaman bağlayıcı olmamıştır.<sup>245</sup> Ayrıca, Hacı Bektaş'ın yapıtında bu anlayışa uygun bir yaklaşımı besleyen bir zemin de vardır. Örneğin, bir yandan Haccaca gitmek, şeriat içinde sayılırken, öbür yandan şöyle denir: "Ve

244 R. Çamuroğlu, (1994 A), "Kur'an ve Alevilik", Nefes, Yıl 1, No 6, s. 13

245 Kaldı ki bu yükümlülüklerin Kur'an'da bulunmadığını savunan bir yaklaşım da sözkonusudur. Bkz. H. Öztoprak, (1990)

hem beytül ma'mur var. Kabe var. Lakin gönül ikisinden dahi yeğdir.(...) İmdi Kabe'ye gidene kılavuz gerek. Gönüle Kur'an kılavuz yeter. Amma gönüle çalab Tanrı yoldaş yeter.(...) Kendi nefsi havasın depelemek Kabe'de kurban eylemeğe benzer."<sup>246</sup> Hacı Bektaş, Makalat'ta asıl varılmak istenen yerin insanın kendi özü olduğunu hiçbir tartışmaya yer bırakmayacak ölçüde açıkça vurgular: "Eğer muhiblere sorsalarkim Tanrı'yı nice bildiniz. Pes, muhibler cevap verelerkim, kendi özümüzden bildik ve kendi özümüzü çalab Tanrıdan bildik. Sözümüzün delili şartı budurkim Hazreti Resul buyururkim; 'Men arefe nefsehu fekat arefe rabbe-hu.' Yani her kim kenduyi bildi, büyük tanrıyı bildi."<sup>247</sup> (Metindeki ifade ve yazıma dokunulmamıştır.)

Alevi gelenek Sünni şeriatı reddettiğinden ötürü genel olarak Kur'an'ı reddetmemekte, yeni bir şeriat tanımı yapmaktadır. Dolayısıyla, şeriatı Sünni şeriatle özdeş tutarak, Aleviliği Sünniliğe bağlama çabaları ya da tersine İslam'ın dışına atma çabaları anlamlı değildir.

Dört Kapı öğretisi gereğince, Alevi kişi bu dört kapıdan tek tek geçerek, olgun insan, insan-ı kamil mertebesine ulaşacaktır. Bu mertebeye ulaşan Alevi artık sırta vakıf olmuştur. Onun için sen, ben, biz gibi sınıflandırmalar kaybolmuş, herşeyin yerini Hakk almıştır. Sen ve ben arasındaki ayrılık ve farklılık Hakk karşısında, birliğe dönüşmüştür. Zaten, Hacı Bektaş'a atfedilen bir söze göre, "Şeriatte şu senindir, bu benim; tarikatta hem senindir, hem benim; hakikatta ne senindir, ne benim."<sup>248</sup>

Dördüncü kapı, şeriatle başlayan bir tırmanışın doruk noktasıdır. Artık "gizlinin açığa vurulması ve kesinlik duygusu, belirli bir inançtan önce gelir"<sup>249</sup> Birliğe inanç, dolayısıyla bölünmenin ve karşıtlığın aşılması; yanı sıra, zamanın geçmiş ve gelecek di-

246 H.Bektaş Veli, (1954), s. 17

247 H. Bektaş Veli, (1954), s. 36

248 Aktaran, F. Bozkurt, (1990 A), s. 87

249 B. Russel, (1972), *Mistisizm ve Mantık*, çev. A. Usluata, İstanbul: Varlık Yayınları, s. 18



ye ayrılmasının bir yanlısına olduğuna duyulan inanç, bu doruğun göstergelerindedir. Marifet kapısından itibaren Hakk'el Yakıyn'e<sup>250</sup> doğru ilerleyen insan, hakikat kapısından geçince Hakk'la bir olur. O artık doldurduğu kabın rengini alacak, ona bakan, onu değil kendisini görecektir. O, "şekerin ne olduğunu anlamak için kitaba bakmış (şeriat), şekeri görmek için yola girmiş (tarikât), şekeri görüp, tadına bakmış (marifet) ve sonunda şekerle bir olmuştur. O şekerdir artık.(Hakikat)."<sup>251</sup> .

Alevi için hedef Hakk'la bir olmaktır. Ancak bunun anlamı, herkesin bu mertebeye gelebileceği değildir. Buna ulaşmayı temel düstur olarak kabul etmekle birlikte, bazıları Şeriat Kapısı'nda kalacaklardır ki, Hacı Bektaş'a göre bunlar, abidlerdir ve gıdaları namazdır, oruçtur. Bazıları Tarikat Kapısı'nda kalacaktır ve gıdaları "dünü gün tanrı zikrini yad kılmaktır." Marifet Kapısı'nda kalanlar ariflerdir ve gıdaları tefekkür ve seyrdir. Sahibi nazar olarak dünya ve ahireti terk etmektir. Hakikat Kapısı'nı geçmeyi başaran muhiblerdir. "Bunların aslı topraktan olur. Pes, toprak teslimi rıza olmaktır. Nitekim, Resullullah buyurur; (...) Her nesne aslına döner."<sup>252</sup> Hakikate eren, aslına, Hakk'a döndüğünden, hiç çekinmeden "Hem nadimim, hem rahimim, hem kerimim, hem kerem/Hem na'im-i kuldum ü hem cennet ü Rıdvan [cennetin kapıcısı olan melek] benim/ Ey Nesimi sen Hakkı bil Hakka ikrar eylegil/Çünkü insan ü beşersin Hakk diyen sübhan[Allah] benim"<sup>253</sup> diyebilecektir.

Kişinin, daha Marifet Kapısı'nın sonunda, Hakk'el yakıyn'e ilerlemesiyle birlikte, tarihsellikle ilişkisi farklılaşmaya ve çoğunlukla da çatışmaya dönüşmeye başlayacaktır. Ancak, mistisizmin doğası gereği, bu, içerden bir bakış açısıyla bir çatışma olarak görülmeyecektir. Özünün sırrına varan kişi, bu sırrı kendi pratiğiyle

---

250 *Hakk'el Yakıyn*: Bilginin en yüksek aşaması. Bu makam Tanrı ile karşılaşma makamıdır. Bkz. E. Korkmaz, (1993), s. 151

251 K. Birge'nin Dört Kapı'yı anlatmak için verdiği örnek. (1991), s. 118

252 H. Bektaş Veli, (1954), s. 25-35

253 Nesimi Divanı, (1990), Haz. H. Ayan, Ankara: Akçağ Yayınları, s. 239

ifşa etmeye başlayacak ve bu, beraberinde çatışmayı getirecektir. Çünkü tarihselliği kendi hakikat metafiziği doğrultusunda yönlendirmeye başlayacaktır. Ancak bu, tarihselliğe kendi metafizikinden kaynaklanan ve hakikat düzeyinde öngörülmüş bir düzenleme ya da modeli dayatmaktan kaynaklanmamaktadır. Tarihselliklerle zorunlu çatışma, Hakk'a erenin kendini sergilemeye başladığı ölçüde ve tarihselliğin de bunun önünde engel oluşturan sınırları ve geçerlilikleri ölçüsünde bir ağ gibi örülmeye başlanacak ve Hakk'la bir olan, birden kendini tarihselliğe karşı muhalif bir konumda bulacaktır. Yani, Hakk'la bir olanın istediği, erdiği makamın referansı ile tarihe bir çeki düzen vermek değil, tarih içinde, eriştiği makama uygun olarak kendini sergilemek ve dışlaştırmaktır. Tarih bunun önünü kestiği ya da sınırladığı ölçüde çatışma kaçınılmazdır. Kaldı ki tarih her zaman kendini tek ve mutlak geçerli gerçek olarak sunmanın peşindedir. Sonuç olarak, Hakk'la bir olan kişi, tarihi terketmez; tersine, tarihe döner. Bu yanı sıra da dünya, "Bir hayvan ölüsünden"<sup>254</sup> başka bir şeye dönüşür. İnsan-ı kamil'in evreni, dört duvar bir tekke olmaktan çıkar; tüm varlık evreni haline gelir. Bunun anlamı ise, tarihselliğin üzerinde yükseldiği karşıtlığın aşılması, birliğe ulaşılmasıdır. Tarihte düşülen çatışmayı da bu doğurur.

Hakikat kapısından uzakta kalan sıradan bir Alevinin tutumu da farklı olmayacaktır. İnsan-ı kamil, onun için bir örnek modeldir. Hakk yolunda farklı mertebelerde bulunsalar da, sıradan bir talip de, yola kırk makamın kırkını da aşmak üzere girmiştir. Dolayısıyla, farklı mertebelerde bulunsalar da herkesi yatay olarak kesen eksen, kendini sergileme, dışlaştırma eksenidir. Herkesin ekseni "Hakk'a iman etmektir" ve iman nihai olarak "gönül uzredir."<sup>255</sup> Bu hedef ölçüsünde de, bazılarının imanı ten ve can üzeri, bazılarının ki akıl ve dil üzeri kalacak olsa da, bunlar aşılmak istendiği sürece tarihselliğe karşı tavır alınmak zorundadır. Alevi-

---

254 Ali İbn-i Ebu Talip, (1990), s. 45

255 H. Bektaş Veli, (1954), s. 45

lik içinde yer alan kimi bazı ögeler de bunu destekleyecek ve yerleşik, sürekli hale getirecektir. Örneğin, insan-ı kamil'in çoktan geride bıraktığı, asıl imanın gönül üzeri olduğu yolundaki inanış ya da insan suretinin Tanrı'nın kabı olduğu yolundaki kabul ya da gündelik yaşamı düzenleyen üç mühür ilkesi gibi ilkeler, sıradan talbin tarihi zorlamasına ve onunla karşı karşıya gelmesine neden olacaktır.

Dört Kapı öğretisinin temel devindirici gücü nedir sorusu burada özel bir anlam kazanır. Tuhaf ve gerilimli bir durumla karşılaştığımız kesindir. Çünkü kişi, bir yandan kendi özünü bilebilmek ve tarihselliğe teslim olmamak için ötekini bilecektir ama ötekini bilmenin ve kendinden kurtulmanın yolu, yine kendinde olan bir şeyden geçmektedir. Öncelikle, onu farketmesi ve onun gücü altına girmesi gereklidir. Fakat bu devindirici güç öyle bir şey olmalıdır ki, ötekine götüren yolda, onu kendisine karşıt olarak sunmasın ve kendisini, karşıtlığın şu ya da bu yanını tercihe zorlamasın. Tersine, karşıt ya da farklı görünenin gerçekte birliğini esas alsın. İşte bu devindirici güç, kimi kaynaklarda Ademperestlik<sup>256</sup>, kimi kaynaklarda Adama Muhabbet<sup>257</sup>, kimi kaynaklarda da sevgi ya da aşk olarak adlandırılan güçtür.

## 1.2. Aşk: Hakikate Götüren Yol

Tasavvuf içinde aşkın, genel olarak ilahi-hakiki-gerçek aşk ve insani-mecazi-dünyevi aşk olmak üzere ikiye ayrılması yaygın bir gelenektir. Özellikle Sünni tasavvuf akımlarında bu son derece önemli bir ayrım ve iki ayrı aşk, iki ayrı anlam taşır. Fakat, tasavvuf içinde geçerli olan monizm nedeniyle, ikisi arasındaki uçurumun derinliği kolayca farkedilmeyebilir. İlahi aşk, ulaşılmaması gereken hakiki aşktır. İnsani aşk ise, aşılması gereken bir şey

---

256 B. Atalay, (1991), s. 68

257 E. B. Şapolyo, (1964), s. 270

olarak işlenir. Bu bağlamda, hemen tüm mutasavvıflarda ilahi aşk yüceltilirken, insani aşkın alttan alta küçümsendiğini ya da ona hiç yer verilmediğini görürüz.

Örneğin, **Ahmed-i Yesevi** için ilahi aşk “varlığın sebebi ve manasıdır. İnsanın gayesi kulluk kılarak Allah’a varmak olmasıdır.”<sup>258</sup> İlahi aşk, insanı Tanrı’ya kulluğa götüren bir şey olarak ele alındı mı, ister istemez bizzat kendisi de bir Tanrı lütfu olarak kabul edilir. “İlahi aşk da iman gibi Allah’ın insanlara bir lütfudur. Bu lütfu mazhar olan kişinin içi aydınlanıp her türlü kötülük ve pislikten arınır, dışı ise aşk ateşiyle yanıp kavrulur.”<sup>259</sup> **Yesevi**’ye göre, aşk Allah’a ulaştırmanın temel yoldur. Çünkü insanı Allah’tan alıkoyan kendiliğidir, nefsidir. Aşk ise, her şeyden önce, benlik duygusundan sıyrılmayı, öteki olmayı öngörmektedir. Öteki olmanın anlamı, kendi beninden kurtulup, kendi dışındaki bir başka bene dönüşmek ya da onun yerine geçmek değil; benlik olmayan, birlik olan, Bir olanla birleşmek ve bütünleşmektir.

İlahi aşkı gerçek aşk olarak niteledikten sonra, aşkın tek bir amacının olabileceği kabul edilir ki o Hakk didarıdır. [yüz, çehre]<sup>260</sup> Yoksa, Hakk’a bağlanan, ona atfedilen kimi şeyler değil. Örneğin, gerçek aşık cennet peşinde değildir. **Yunus Emre**’nin ünlü dizeleri bu bağlamda ele alınabilir: “Cennet cennet dedikleri, bir kaç köşkle bir kaç huri/İsteyene ver sen anı, bana seni gerek seni.”<sup>261</sup> İlahi aşkın en mükemmel ifadelerinden birini, **Molla Cami**’nin “Nist peygamber veli dared kitab”<sup>262</sup> olarak nitelediği **Mevlana**’da görebiliriz.

**Mevlana, Yesevi**’nin açtığı yolu izler. “Tanrı aşkı ve muhab-

258 Ahmed-i Yesevi, (1991), *Divan-ı Hikmet (Seçmeler)*, Haz. K. Eraslan, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, s. 22

259 Ahmed-i Yesevi, (1991), s. 25

260 *Didar*: Tanrısal yüzün görünür duruma geldiği yüz. Tanrı’nın yüzü. Bkz. E. Korkmaz, (1993), s. 98

261 B. Toprak, (1972), *Yunus Emre Divanı*, 5. Baskı, İstanbul: İnkılap ve Aka Ktb., s. 124

262 Sözün anlamı, “Peygamber değil, ama kitabı var.” Aktaran, İ. Ağah Çubukçu, (1991), *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 130

beti her şeyin içinde vardır. İnsan kendisini yaratanı nasıl sevmeyebilir? Bu sevgi onun özündendir; fakat bir takım engeller bunu duymasına mani olur.”<sup>263</sup> Öyleyse insana düşen gönül gözünü açmak ve kendinde var olanı keşfetmektir. Bunu başardığında, “vücutlarımızın bir kovan gibi olduğunu; bu kovanın balı ve mumunun da Tanrı aşkı olduğunu” anlayacaktır.<sup>264</sup> Fakat, bunu başarmak için, çeşitli aşamalardan geçmesi ya da kimi engelleri aşması gerekmektedir.

Öncelikle, nefis ile ilgili hazlara tutsak olmamalı, bedensel açlığı ve diğer doyum ve gereksinim biçimlerini terbiye edebilmeli ve denetleyebilmelidir. Çeşitli uygulamalarla bedenini disiplin altına alan kişi, tasavvufta birinci aşama olan Tekva aşamasına ulaşmış olacaktır. Yani, nefsinin hazlarından uzaklaşmış olacaktır. Tekva mertebesine ulaşan kişi, cezbe yoluyla aşk alemine dalar. Ancak bu henüz Hakk’la bir olduğu anlamına gelmez. Bunun için İstiğrak ve Haşyet devrelerine girerek sürekli zikir etmesi gereklidir. Bundan sonra Süluk devresini yaşayacak ve Kemal mertebesine erecektir. Böylece Fenafillah<sup>265</sup> aşamasına gelmiş olur ki o artık bir velidir.<sup>266</sup>

İlahi aşkın yolu, tasavvuf içinde hiç kolay değildir. Hele hele, geçici, mecazi olarak nitelenen insani aşkla karşılaşmalı olarak ele alındığında. Fakat, mecazi aşk, aynı zamanda ilahi aşka uzanan bir köprü niteliğindedir. Çünkü, “geçici aşk ilerledikçe, seven kişinin bağları çözülmeye başlar. Artık onun gözünde dünya, ahiret, mal, mülk, hatta can bile kalmaz. Bu suretle aşk, aştığı istenen hürriyete kavuşturur ve benlikten kurtarır.”<sup>267</sup>

**Gölpınarlı**’nın ifadesiyle, seven kişinin bağlarının çözülmesi, aşkın tasavvufta niçin merkezi bir yer tuttuğunu anlaşılır kıl-

263 Mevlana, (1954), *Fıhl Mafih*, Çev. M. Ülker Tankahya, İstanbul: MEB Yayınları, s. 17

264 Mevlana, (1954), *Aynı yerde*

265 Yok oluş. Tarikat yolcusunun Tanrı yolunda kendi varlığından geçmesi.

266 Ayrıca ayrıntılı bilgi için, Bkz. E. B: Şapolyo, (1964), s. 113

267 A. Gölpınarlı, (1992), s. 181. Ayrıca, bu konuda Bkz. R. Nicholson, (1963), *The Mystics of Islam*, London: Routledge & Kegan, s. 103 ve devamı

maktadır. Bu, aynı zamanda Alevilik için de geçerli bir saptamadır. Böylece benliğe dair, dünyaya ve tarihselliğe dair bağlarından kurtulan insan; yargılayıcı, sınıflandırıcı, bölücü, ayırıcı bir tutumdan uzaklaşmış olmaktadır. Çünkü aşkın aşıkın önüne koyduğu tek bir alternatif vardır ve o da bir “atopos”<sup>268</sup> durumundadır. Yani, sınıflandırılmaz olarak, hep beklenmedik bir özgünlük durumundadır aşık olunan.<sup>269</sup> Hakk, seven kişiye, bir türlü sınıflandırılmayan, son derece çeşitli bir evrende, özgün bir birlik olarak görünür. Çeşitlilik, bu birliğe engel değil, tersine, birliğin zorunlu koşuludur. O nedenle aşka düşen kişi, özgürleştiği ölçüde önüne çıkarılan tek biçimli alternatifleri reddedecek ve buradan başlayarak, her tür ortodoks anlayışla çatışmaya başlayacaktır. Bunun tipik örneği, yine Yunus Emre de izlenebilir.

Yunus Emre, bir kez aşk alemine daldı mı, Hakk’a kulluğun dünyevi ve tarihsel biçimleriyle ilgilenmez. Onları kendini bağlayıcı olarak görmez. Şöyle der: “Aşk imandır bize, gönül cemaat/ Dost yüzün kıbledir, daimdir salat,/ Dost yüzün görünce şirk yağmalandı/ Onunçin kapıda kaldı şeriat. (...) Derildi beşimiz bir vakta geldi,/ Beş bölük olup da kim kıla taat?[ibadetler]”<sup>270</sup> Yunus Emre, kendisini namaz kılmamakla eleştirenleri de şöyle yanıtlar: “Bana namaz kılmaz diyen, ben kılarım namazımı,/ Kılar isem, kılmaz isem o Hakk bilir niyazımı/ Hakk’tan gayrı kimse bilmez, kafir kim, müslüman kimdir,/ Ben kılarım namazımı Hakk geçirdiyse nazımı.”<sup>271</sup> Bu konuda Yunus Emre son derece açık ve nettir: “Din ü millet sorar isen aşıklara din ne hacet/ Aşık kişi harab olur, aşık bilmez din diyanet” der.<sup>272</sup>

Yunus Emre’nin ulaştığı bu nokta, aynı zamanda bir “dil yorgunluğu” noktasıdır. Çünkü, aşılan tarihsellikle birlikte, dil de

---

268 Sokrates’e söylediği kişilerin verdiği nitelik.

269 R. Barthes, (1992), *Bir Aşk Söyleminden Parçalar*, Çev. T. Yücel, İstanbul: Metis Yayınları, s. 39

270 A. Gölpınarlı, (1968), *Yunus Emre*, 6. Baskı, İstanbul: Varlık Yayınları, s. 96

271 A. Gölpınarlı, (1968), Aynı yerde

272 A. Gölpınarlı, (1968), s. 92

aşılmış ve söyleyeceğini söyleyemez olmuştur. Söylenen her söz, tarihselliğe yönelmekte; bu yöneliş ve batma ölçüsünde de söyleyeceğini anlatamaz olmaktadır. Dolayısıyla aşğın sorulara verebileceği hiçbir yanıt kalmamıştır. Onun vereceği yanıtlar Hakk katındandır ve ancak oradan anlaşılabilir. O nedenle, “Sen Tanrı’ya nasıl tapıyorsun? Namaz bile kılmıyorsun ki!” gibi bir tepki üzerinden belirtirsek; Tanrı’ya tapınmak tarihsel pratiklere indirildiği ve bununla ölçüldüğü sürece, aşğın vereceği yanıt bir yineleme, hatta giderek bir totoloji olacaktır: Tapıyorum, çünkü tapılasıdır. Ya da “Seni seviyorum, çünkü seviyorum.”<sup>273</sup> Dili bu biçimiyle kapatan şey, tarihsellik içinde karşılığı olmayan, Barthes’ın değiniyle “büyülenme”<sup>274</sup>, Russell’in değiniyle, “gizlinin birden kuşkunun ötesinde bir kesinlik kazandığı duygusudur.”<sup>275</sup> Büyülenmeyi ifade etmek için son sözü yinelemekten başka yapacak bir şey kalmamıştır: Sana tapıyorum, çünkü tapıyorum!

Tasavvuf geleneğinin ilahi ve insani aşk arasına koyduğu mesafe, Alevilik içinde kaybolur. Bu yüzden, A. Gölpinarlı, “Bektaşî-Alevî şairlerinin sevgisi, hemen hemen tamamıyla beşeridir, tabiidir ve onlar, duygularını mistisizmin bulanık perdesiyle perdelemeye lüzum bile görmemişlerdir”<sup>276</sup> saptamasını yapar. Bu, aynı zamanda Kızılbaşlık itikadından sayılan “Adama muhabbet, Nura muhabbet, deme muhabbettir de.”<sup>277</sup>

Alevî, ilahi ile insani aşk arasına bir mesafe koymayacaktır, çünkü yaratan ile yaratılan arasındaki mesafeyi reddecektir. Bundan ötürü, insana muhabbet, aynı zamanda Hakk’a muhabbettir de. Çünkü, “Hz. Adem’e bütün melekler secde ettiler. Biz insanlar (da) Adem’in nesliyiz.” Bunu ifade etmek için, Kızılbaşların bir nefesine de bakılabilir: “Adem oğlu Adem isen, Adem’e gel, Adem’e/ İblis gibi ar eyleme, Adem isen, Adem’e gel, Adem’e.”<sup>278</sup>

273 R. Barthes, (1992), s. 27

274 R. Barthes, (1992), Aynı yerde

275 B. Russel, (1972), s. 16

276 A. Gölpinarlı, (1992), s. 182

277 E. B. Şapolyo, (1964), s. 270

278 Aktaran, E. B. Şapolyo, (1964), Aynı yerde

Aynı şekilde, nura muhabbet de insanla ilgilidir. Alem bir nurla kaplanmış ve insanın gönlü de o nurun bir parçasıdır. Dem ise, içki, kan, zaman anlamında kullanılır. Hangi anlamıyla alınırsa alınsın, insana ilişkindir. İçki olarak, cemde içilirse insanın meziyetlerini sergilemesine bir vesile olur. Kan olarak dem, temiz kişinin kanıdır. Sonuç olarak, bu üç muhabbet biçimi de insanın gönlünü işaret eder. Heterodoks, Alevi bir şair olan Yunus Emre bu yüzden “Bir kez gönül yıktım ise, bu kıldığın namaz değil” der.<sup>279</sup> Aynı şekilde, bir Alevi olmamakla birlikte Mevlana da insanı baş tacı eder. “Evlad! Sen cansın, sen başsın. Senin yerini tutacak kim var? Söyle. Sen aynasın, kendine bak. Senin yerini tutacak kim var, söyle? Kendi yanağını öp, kendi kulağına sır söyle! Kendi güzelliğini gör, kendi övgünü söyle.”<sup>280</sup>

Her ne kadar Aleviler, ilahi aşk ile mecazi aşk arasına bir mesafe koymamışlar, insani olan aşkı Hakk kabul etmişlerse de, buradaki insaniliği soyut bir insanlığa dayandırmamalıyız. Söz konusu olan, yalnızca soyut bir insanlık değil, somut bir kadın ve erkektir. Bu yüzden, somut insani aşkı en iyi ifade eden Karac’oğlan’ın Alevi geleneğinde önemli bir yeri vardır.

Karac’oğlan’ın şiirlerinde soyut bir aşk kavrayışına ve buna karşılık gelen soyut sevgililere rastlamayız. “Onun şiirinde sevgili, konar-göçerlerin arasında salınan, kanlı canlı, adı sanı belli (Elif, Anşa, Hürü, Döndü) bir kadın olmuştur. Onların elinde aşk şarabı yerine süt küleği görürüz.”<sup>281</sup> Karac’oğlan, mistik aşk anlayışını ters yüz eder ve ayakları üstüne oturtur. “Karac’oğlan der ki yaralı sinem/ Elimden aldurdım gül yüzlü sunam/ Kimi cennet ister kimi cehennem/ Cennetten beri de yolda neler var?” diye soran Karac’oğlan, yanıtı da kendisi verir: “Bahçede gülün güllenmiş/Şeyda bülbülün dillenmiş/Koynunda memem kirlenmiş/ Emilmeyi emilmeyi.”<sup>282</sup> Karac’oğlan zaman zaman “Güzel sever diye

279 A. Gölpinarlı, (1968), s. 105

280 Mevlana’dan Aktaran, İ. A. Çubukçu, (1991), s. 129

281 İ. Başgöz, (1992), s. 34

282 S. Eyüboğlu, (1978), *Gökyüzü Mavi Kaldı*, 1.Baskı, İstanbul: Cem Yayınevi, s. 123.



isnad ederler/Benim Hakk'tan özge sevdiğim mi var?"<sup>283</sup> dese de, sevdiğinin çok somut, capacanlı olduğu apaçıktır. Bu canlılığın konar-göçer toplulukların toplumsal yaşamı ve buna bağlı değerleriyle ilişkisi kolayca kurulabilir. Bu bağlamda, göçer kültürlerden beslenen Alevilik'te, Karac'oğlan'a rastlamamız anlamsız değildir. Aksine, Alevilik Karac'oğlan'ı bağrına basacaktır.

Alevilik, ruh ve beden arasındaki bir karşıtlığı yadsıdığından, ikisini sürekli bir mücadele halinde de görmez. Bedensel olan, yalnızca bedensel olduğu için kötü ya da olumsuz olarak nitelenebilir. Alevilik için sorun, bedensel olanın kötülüğü ve olumsuzluğu; dolayısıyla ruhun bedene hakim olması gereği değil, bedensel olanı mutlaklaştırmamak, bedensel olana mahkum olmamak ve onu tek geçerli şey olarak kabul etmemektir; Alevilik, bu bağlamda Karac'oğlan'a sahip çıkar.

Sonuç olarak, Alevilik aşkı soyut bir tasarım içine sıkıştırılmayacak ve mecazi aşkın hakiki aşka giden bir köprü olduğunu savunmaktan çok, doğrudan o olduğunu, onun farklı bir görünüşü olduğunu söyleyecektir. Çünkü, her ne kadar geleneksel tasavvuf ikisini birbirinden ayırsa da, ikisine de atfedilen nitelik aynıdır: İnsanı tarihselliğe karşı özgürleştirme. Bu özgürleşme, aynı zamanda kendini tarih içinde dışlaştırana tutsak olma, ona kapanma, onunla birleşme anlamına gelmektedir. Bu birleşmeyle, kendi özünün bilincine varan kişi Hakk'a dönüşecek ve Yunus Emre'nin ağzından "Bir niceye verdim emir, devlet ile sürdü ömür/Yanan kömür, kızan demir, örse çekiç salan benim/Kar yağdıran, yer donduran, hayvanların rızkın veren/Şöyle bilin mahlukata, ol Rahim ü Rahman benim" diyebilecektir.<sup>284</sup> Yani "Ben Hakk'ım; Enel Hakk."

---

283 S. Eyüboğlu, (1978), s. 137

284 A. Gölpınarlı, (1968), s. 89

### 1. 3. Enel -Hakk

Enel-Hakk teması, Alevi öğretisinin monist yapısının açıkça kendini gösterdiği ana temadır. Fakat bu tema, vahdet-i vücud ya da vahdet-i mevcut yaklaşımlarına göre, farklı biçimlerde temellendirilebilmekte ve farklı biçimlerde yorumlanıp, açıklanabilmektedir. Örneğin, vahdet-i vücud perspektifinden bakıldığında, karşımıza çıkacak tablo şudur: Allah, bir öz, bir cevherdir. Yer, gök, tüm evren bu cevherin kendini dışlaştırması, bu cevherden fıskırma (südur), cevherin kendini sergilemesi olarak anlaşılmalıdır. Bu evren, cevherin zuhur ettiği görünüş olarak, maddeyle ve akılla dolu olduğu ölçüde, sevgiyle de doludur ve Hakk'la bir olmanın yolu da en başta sevgiden geçmektedir.<sup>285</sup>

Enel-Hakk temasının ana çerçevesini sunmadan önce, bu çerçeve içinde merkezi bir rol oynayan bir kavrama ilişkin uyarıda bulunmak zorunludur. O da, Tanrı'yla bir olmayı, birleşmeyi ifade eden "Bütünleşmek" kavramıdır. Tasavvuf içinde, aşkla yola düşen kişinin sonunda yokluk aşamasına geleceği öngörülür. Ancak, buradaki yokluk fiziksel bir yok oluşu içermez. Bu, daha çok bir dönüşüm, kendinin aşılması olarak ele alınmalıdır. Aynı şekilde, bu dönüşüm, kimi yorumlara göre, iki uçlu bir dönüşümdür. Yani, Hakk'la bir olan kişi, kendisi olarak yok olurken, Hakk da onda yok olmaktadır. Dolayısıyla, iki tarafta aşılmakta ve başka bir niteliğe bürünmektedir.<sup>286</sup>

Bu bütünleşmenin en çarpıcı örneklerinden birini, Enel-Hakk anlayışına sahip Bayezid Bestami'ye atfedilen bir rivayette görebiliriz: "Bir adam Bayezid-i Bestami Hazretleri'nin kapısını çaldı. Bayezid kapıyı açtı ve sordu: Kimi arıyorsun? Adam: Bayezid'i dedi. Bayezid-i Bestami ona: Yoluna devam et, çünkü içerde Allah'tan başkası yoktur diye cevap verdi."<sup>287</sup>

285 N. Öktem, (1993), "Hallac-ı Mansur ve Anadolu Alcviliği", Cem, Yıl 3, No 29, s. 5

286 Bkz. S. J. Trimingham, (1971), *The Sufi Orders in Islam*, Oxford: Oxford University Press, s. 224

287 C. Yıldırım, (1978), *Bayezid Bestami ve İslam Tasavvufunun Özü*, İstanbul: Demir Ktb., s. 51

Tasavvuf içinde Enel-Hakk anlayışını savunan bir çok eğilim olmakla birlikte, bununla özdeşleşmiş iki isim vardır: **Hallac-ı Mansur** ve **Nesimi**. İkisi de ayrı yollardan, aynı sonuca ulaşmışlar ve sonları da benzer biçimde gelmiştir. **Mansur**, kırbaçlanıp, elleri ayakları kesildikten sonra, çarpmıha gerilmiş ve ardından, çarmıhıyla birlikte ateşe verilip, külleri Dicle nehrine savrulmuştur. Hatta bir söylenceye göre, **Nesimi**, **Mansur**'un küllerinin atıldığı yerden su içen Halep emirinin kızının oğludur.<sup>288</sup> **Nesimi** ve **Mansur** arasında kurulan söylencesel ilişki anlaşılır bir şeydir. Ölümünün trajik benzerliği bir yana –**Nesimi** de aynı gerekçelerle, derisi yüzülerek öldürülmüştür– ikisi de değişik dönemlerde, Anadolu'nun ve Asya'nın Türk topluluklarıyla ilişki kurmuşlardır. **Mansur**'un, Türklerin İslamı kabul etmesinde çaba gösteren bir isim olduğu, yaptığı seyahatlerden anlaşılmaktadır. Türkler, Anadolu'ya gelmeden çok önce, **Mansur**'la tanışmışlardı. **Nesimi** ise, peşine düşen ortodoks dinsel yönetimlerden kurtulmak için, Alevi-Bektaşî topluluklara kaulmuş bir Hurufî'dir. Ancak, buna karşın, Alevi kültürü içinde son derece önemli bir yeri vardır. Hatta, Aleviliğin önemli kurumlarından olan dar kurumu, üstlendiği işleve bağlı olarak, "Mansur Darı" ya da "Nesimi Darı" olarak nitelenmektedir.<sup>289</sup>

Asıl adı, Ab'ı Mugis al-Husayn Bin Mansur al Bayzavi olan **Hallac-ı Mansur**, 856'da Tur'da doğmuştur. Düşüncelerinden ötürü 8 yıl hapis yattıktan sonra, 922'de Bağdat'ta öldürülmüştür.<sup>290</sup> Alevi söylemi içinde Seyyid Nesimi, Şah Nesimi, İmadü'd-din Nesimi gibi nitelemelerle anılan **Nesimi** ise, Aleviliğin yedi büyük ozanından biridir. **Nesimi**'nin 1339-1344 tarihleri arasında doğduğu tahmin edilmektedir. Aynı şekilde, ölüm tarihi de tah-

288 L. Massignon, (1994), s. 59

289 İ. Kaygusuz, (1993), *Alevilikte Dar, Darın Pirleri*, 1. Baskı, İstanbul: Alev Yayınları

290 **Hallac-ı Mansur** üzerine en kapsamlı ve en çok bilinen araştırma, L. Massignon'un araştırmasıdır. Bu araştırmadan yapılan küçük bir derleme ve çeviri Türkçe'de vardır. **Hallac** ile ilgili tüm tarihsel bilgiler, aksi belirtilmedikçe, buradan aktarılmaktadır. Bkz. Massignon, (1994)

minidir. Genel olarak, 1428'de öldürüldüğü kabul edilir.<sup>291</sup>

Mansur ve Nesimi'ye atfedilen suç aynıdır: Tanrılık iddiası. Bu suçlama, kimi araştırmacılar tarafından hâlâ ileri sürülebilmektedir.<sup>292</sup> Oysa, Enel-Hakk sözü, ilk kez Mansur tarafından telaffuz edilmiş değildir. Yukarıda adını andığım Bayezid-i Bestami'nin (Mansur'dan çok önce ve normal bir biçimde ölmüştür) Tanrı'yı kendisinde keşfettiği ve "Şan ve ululuk bana" diyerek kendini ululadığı biliniyor.<sup>293</sup> Ayrıca, Bestami'nin "Hakk'ı bilmenin manası nedir?" sorusunu, "Hiçbir Hakk yok; mutlaka ben oyum" diye yanıtladığı da rivayet ediliyor.<sup>294</sup> Ancak, belki ilk kez Mansur bu temayı sistemli bir biçimde işlemiş ve özellikle İslam'ın biçimsel öğelerini (namaz, oruç gibi), bu tema çerçevesinde yeniden anlamlandırmaya girişmiştir. Bu sistematik çabayı, daha sonra ünlü İslam düşünürü Muhyiddin-i Arabi devralacaktır.

"El hak sözcüğü Arapça'da hukuk sözcüğünün tekilidir ve hakikat, gerçek anlamına da gelmektedir. İran, Türk, Hint müslümanlığında Hak Allah da demektir. Özellikle İslam mutasavvıfları hak kelimesiyle Allah'ı kastederler."<sup>295</sup> Sözcüğün, "gerçek, hakikat" anlamlarına da gelmesinden ötürü, "Enel-Hakk" sözünü "Gerçeği biliyorum, Gerçek benim" gibi yorumlayanlar varsa da<sup>296</sup>, yaygın olarak bu söz, "Hakikat benim, Tanrı benim" anlamıyla kabul görmektedir. Fakat söz, bunu söyleyen kişinin Tanrılık savında bulunduğu anlamına gelmez. En başta, Tanrı'yı bildiği, onunla bütünleştiği, Hakk'a ulaştığı anlamına gelir. Ancak bu birleşme

291 İ. A. Çubukçu, (1991) s. 172'de bu tarihleri verir. Ayrıca, R. Çamuroğlu, (1992 B), s. 36'da aynı tarihlere itibar etmektedir.

292 Örnek için, Bkz. A. Gölpinarlı, (1988), s. 218. Burada yazar, Mansur'un akli dengesini yitirmiş olabileceğini savunmakta ve ek olarak, Tanrılık davasına giriştiğini yazmaktadır. Ayrıca, Mansur'un ölüm fermanına imza koyan 84 kişi, tümüyle 84 İslam bilgini gibi gösterilmeye çalışılmaktadır. Mansur'un özellikle Şii din adamları tarafından mahkum edildiği gözönüne alınır ve Gölpinarlı'nın Şii eğilimiyle birlikte düşünülürse, bu tutumun nedeni anlaşılmaktadır.

293 H. Serouya, (1967), *Mistisizm*, Çev. N. Önel, İstanbul: Varlık Yayınları, s. 128

294 C. Yıldırım, (1978), s. 239

295 L. Massignon, (1994), s. 34

296 H. Serouya, (1967), s. 129'da böyle sunuyor.

içinde Tanrı-insan ayrımının aşılmış aşılmadığı ve ne yönde aşıldığı, sözün kendisinden çıkarsanamaz. Bu bağlamda, **Mansur** ve **Nesimi**'nin Ortodoks İslam'la çatışması, bizatihi söze içkin olan bir Tanrılık savından kaynaklanmamaktadır.

İslam içi düşünce okullarından biri olan Mutezile okulu, Hakk'a ulaşmanın yolunun akıl ve ilimden geçtiğini savunur. Çünkü, hakikat aklın kavrama alanı içindedir. Oysa **Mansur**'un da içinde bulunduğu sufi eğilimler, akıl yoluyla Hakk'a ulaşılamayacağını, çünkü aklın nedenselliklerle işlediğini, oysa Hakk'ın, bütün nedenlerin üstünde herhangi bir nedene bağlanamayacağını savunur. Mutezile akla yaslandığı için, insanın bu dünyada akıl yoluyla iyiyi kötüden ayırabileceğine ve bu bağlamda da dünyanın bir sınav yeri olduğuna inanır. **Mansur** ise, akli sınırlı olarak ele aldığından, salt akla dayalı bir sınamayı reddeder. Ona göre, insan saf sevgiden ibarettir. Önemli olan yüreği kötülükten arındırmak ve aşka mazhar olmaktır. **Mansur**, böylece, insanı sınamak gibi bir sorunsalı olmayan, hükmetmeyen, kendisiyle aşk yoluyla bir olunabilecek bir Tanrı anlayışına uzanır. Bu anlayışın, ortodoks dinselliğin Tanrı anlayışıyla çok farklı olduğu açıktır; dolayısıyla çatışma kaçınılmaz olur.

Her ne kadar, Enel-Hakk temasıyla **Mansur** ve **Nesimi** özdeş tutulmuşsa da, bu alanda bir diğer isim, **Şeyh Bedreddin**'dir. **Şeyh Bedreddin**, aynı zamanda vahdet-i mevcut'cu bir anlayışı da içinde taşır. 1358 ya da 1359'da doğduğu kabul edilen Simavna Kadıoğlu **Şeyh Bedreddin Mahmut**,<sup>297</sup> 1420 yılında asılarak öldürülmüştür. Toplumsal bir ayaklanmanın önderi durumundaki **Bedreddin**'in yandaşları, 1416'da başlayan ayaklanmanın bastırılması üzerine Alevi-Bektaşî topluluklara katılmışlar ve karşılıklı olarak birbirlerini etkilemişlerdir. Bu nedenle ben sırasıyla, **Hallac-ı Mansur**'un, **Nesimi** ve **Şeyh Bedreddin**'in görüşlerini temel çizgileriyle ortaya koyup, bu görüşler içindeki Yeni-Pla-

---

297 İ. A. Çubukçu'ya göre (1991), s. 180'de, doğum tarihi 1358, İ. Zeki Eyüboğlu'na göre, (1980), s. 145'te, 1359

toncu etkileri ve Arabi'nin katkılarını gösterip, Enel-Hakk sözünün Alevilik içinde nasıl kavrandığına değinmeye çalışacağım.

### *1.3.1. Hallac-ı Mansur ve Enel-Hakk*

Mansur'un panteist bir yaklaşıma sahip olduğuna dair çeşitli göstergeler varsa da, bu, Mansur'un tüm evreni Tanrısallıkla dolu ya da onunla özdeş tuttuğu gibi düşünülmemelidir. Çünkü, Mansur'da evrenin dışında, ayrı bir Tanrı'nın olduğuna ilişkin belirtiler daha güçlüdür. Buna göre, Mansur için, nedenlerin nedeni anlamında bir tek hakikat sözkonusudur ki o da, Hakk denilen Tanrı'dır. Bizim evrende çeşitlilik olarak gördüğümüz şey, bir hakikatin kendisini dışlaştırma biçiminden başka bir şey değildir. Dolayısıyla asıl olan şey Bir'dir, birlik'tir. Mansur, dinlerin çeşitliliğini bile buna bağlar: "Dinsel inançlara bir tanım aradım; dedim ki tek bir ilke ve çok dallanmış bir ağaç... Zorlama diğerini kendininkine tutunmaya. Engeller çünkü tek dal, evrensel bütünlüğü göstermeyi."<sup>298</sup> Dinleri aynı ilkenin dallanması olarak gören Mansur, bu dinlere ait şeriatı da, kendi koşullarıyla sınırlı olarak ele alır. Böylece, hakikate ulaşmanın tek bir yordamı, bütünlüklü, tek biçimli bir yolu olduğuna ilişkin her yaklaşım reddedilmeye başlanır. "Kim olursa olsun, tarzı ne biçimde görünürse görünsün, bu yola başlayan herkes cennete ulaşacaktır"<sup>299</sup> diyen Mansur'u, daha sonra Muhyiddin-i Arabi, "Putı tapan da Allah'a tapar" diyerek destekleyecektir.<sup>300</sup>

Şeyh Mahmud-Şebüsteri (Tahmini 1289-1325) "Kimdir o Enel-Hakk deyen? Ne dersin... O nurlara gark olmuş, o nurlanmış kişi saçma mı söyledi?" sorusunu şöyle yanıtlar: "Enel Hakk mutlak olarak sırları açığa vurmaktır. Hakk'tan başka kim Enel Hakk

---

298 Aktaran, L. Massignon, (1994), s. 31

299 Aktaran, L. Massignon, (1994), Aynı yerde

300 Aktaran, R. Çamuroğlu, (1992 A), s. 87

diyebilir.”<sup>301</sup> Şeyh’e göre, kişi varlığını hallaç pamuğu gibi atar, varlık suretinden sıyrılırsa, bu sözü söyleyebilecektir. Çünkü o kendi varlığını terketmiştir. Yoksa, ne Hakk kul olmuş, ne de kul Hakk’la birleşmiştir. Halkın varlığı ve çokluğu görünüştedir. Ben, biz, sen... hepsi bir şeyden ibarettir. Birlikte hiçbir fark, hiçbir ayrılık yoktur.<sup>302</sup> Şebüsteri’nin Hallac’a yaklaşımı, en yaygın yaklaşımı ifade etmektedir. Bu da vahdet-i vücud içinden geliştirilmiştir. Ancak, bu konuda kesin bir belirleme yapmak oldukça zordur. Fakat, Massignon’un yaklaşımı da bu yöndedir. Buna göre, Tanrı ile insan arasında belirli bir fark korunmaktadır. Ancak farklılık, ortodoks inançlarda olduğu gibi, yaratan-yaratılan farklılığı değil; cevher ve cevherden fıskıran ya da taşan arasındaki farklılıktır.

İnsan o cevherden fıskırdığı için Allah’ın tüm sıfatlarını üstünde taşır. Bu taşma özelliğinin olağan durumda edilgin bir özellik olduğu anlaşılmaktadır. Kişinin bu sıfatları etkin hale getirebilmesi için, gönül gözünü açması gerekir. İnsan bir kere gönül gözünü açıp, kendinde var olan Tanrısal sıfatların bilincini edinince, Tanrı’yla bir olacak, hatta onun hareketleri Tanrı’nın hareketiyle aynı olacaktır. İnsanın gönül gözünü açması ise, ancak sevgiyle olur; korkuyla değil. İnsanın özüne sevgiyi Hakk koymuştur.

Mansur’a göre, insan akıl ve yürekten oluşur. Akıl, maddeliğin rehberidir ve bu anlamda önemli ama sınırlı bir işlevi vardır. Sıradan insan, aklın rehberliğiyle yetinebilirken; Hakk’ı isteyen bununla yetinemez. O yürek gözünü açmak zorundadır. Yürek, akli tamamlamalıdır. “Yürek gözünü açan kişi, Allah’la bir dil ve ruh iletişimine girebilir. İletişim o aşamaya gelebilir ki, artık insan Allah’la özdeşleşir. Bunun için önceden seçilmiş bir kişi olmak da gerekmez.”<sup>303</sup> Yürek gözü, kişiyi aklın sınırlı dünyasından kurtardığı ölçüde, Hakk’ı bilmek ve bulmak için öngörülen ta-

---

301 Mahmud-ı Şebüsteri, (1989), *Gülşen-i Raz*, Çev. A. Gölpınarlı, İstanbul: MEB Yayınları, s. 37

302 Mahmud-ı Şebüsteri, (1989), *Aynı yerde*.

303 L. Massignon, (1994), s. 87

rihnel ritüellerden de kurtarır. **Mansur'a** göre, dinde ritüel hakikate götüren yoldur. Dinin amacı ise, hakikati, doğru, adil, ahlaklı olanı keşfetmektir. Ahlaklı kişi, dürüst ve namuslu davranan mümin, ritüele uymasa bile, Allah'ın gözünde makbul olabilir.<sup>304</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla, **Mansur için** ayrı bir Tanrı vardır. Yaratıcı olmasa bile, varlığın kendisinden zuhur ettiği bir Tanrı'dır bu. Böylece, zuhur edenle zuhur olunan arasındaki ayrımın nasıl aşılacağı sorusu gündeme gelir. **Mansur'un** bu ayrımı hulul anlayışıyla aştığı yönünde yaklaşımlar vardır. Ancak, **Mansur'dan** çok sonra, ondan etkilenen **Arabi** hulula şiddetle karşı çıkar. Bunun varlığın birliğinde yeri olmadığını savunur. Hululun anlamının bir şeyin bir diğer şeye girmesi, onun tarafından kaplanması olduğu düşünülürse, **Arabi'nin** karşı çıkışı da anlaşılır hale gelir. Çünkü, hululdan söz edebilmek için, öncelikle iki ayrı varlıktan söz etmek gerekir ki bu da varlığın birliğine ters düşer. Fakat, hulul tasavvufta, Tanrı'nın insan biçiminde görünüş alanına çıkması, maddi ve bedensel olanla birleşerek cisimleşmesini de ifade etmektedir.<sup>305</sup> Bu bağlamda, **Mansur ile Hz. İsa** benzer figürler olarak karşımıza çıkarlar. **Arabi**, her ne kadar hulula karşı çıksa da, kendi yaklaşımı da buna uygun bir zemini barındırmaktadır. "Hakk'ın belirmesi benim vücudumdur. Bunun için biz Hakk'a göre kap gibiyiz."<sup>306</sup> Özünde, **Mansur'un** yaklaşımı da bundan farklı görünmemektedir. Yani, "Allah'ın evrenle mutlak birliğini ifade eden, varlık ancak Hakk'tır, Hakk'a kap değil" biçiminde ifade edebileceğimiz bir panteizm **Mansur'da** gözlenmez. Fakat bu biçimiyle de Enel-Hakk teması sorunlu bir tema olarak karşımıza çıkar.

**Mansur'u** yorumlamaya çalışan **Arabi** de, düşüncelerinin senkretik yapısı nedeniyle, sorunu iyice karmaşıktırmaktadır. **Arabi'ye** göre, bir yandan tek varlık Hakk'tır ve evrendeki her

---

304 L. Massignon, (1994), s. 93

305 E. Korkmaz, (1993), s. 171

306 Muhiddin-i Arabi, (1990), *Füsus ül-Hikem*, çev. N. Gençosman, İstanbul: MEB Yayınları, s. 84



nesne ondan fıskırmıştır. Öbür yandan Allah yaratma işini yaratılana nisbet etmiştir. Arabi, Mansur'u savunurken; Tanrı kendini evren olarak dışlaştırdığı için, evrenin bütünsel olarak bilincine varmak ve bu bilincin içinde erimek yoluyla Hakk'la özdeşleşmenin mümkün olduğunu söyler. Bu tablo içinde, temel etkin öge Hakk'tır ve yaratılanla mesafe korunmuştur. Ancak, Arabi biraz sonra, "Eğer Allah'ın 'Ol' emrine karşı, o şeyin kendi nefsinde var olmak kuvveti olmasaydı yaratılamazdı. şu halde, o şey önceden yok iken, yaratılış emrini işitince ancak kendi nefsinin yaratı" diyecektir. Yani, "Allah yaratılış işini yaratılan şeye nisbet etti."<sup>307</sup> Yine Arabi'ye göre, "Allah zaı itibariyle Hakk, açılan haliyle Halk'tır."<sup>308</sup> Bu sözün doğal sonucu, Hakk ile Halk'ın bir olduğu, "Bir"ın farklı görünümleri olduğudur ki, bu çizgi izlendiğinde karşımıza çıkacak sonuç, vahdet-i mevcut olacaktır. Yani, her varlık Hakk'tır; yaratma ve yaratılma onda birleşmiştir. Arabi de bu yönde ilerlemektedir: "Tanrılık ve insanlık iki ayrı tabiat değil, varlığın her aşamasında ifadelerini bulan iki görünüştür. (Vurgu bana ait; Tanrılığın da bir görünüş olarak sunulduğuna dikkat edilmeli) Tanrılık her varlığın iç yüzünü, insanlık dış yüzünü ifade eder. Böylece insan, kendini bilme süreci içinde Allah'ı bilebilir."<sup>309</sup>

Fakat, Mansur'a ilişkin sorun, hâlâ ortada durmaktadır. Mansur eğer Hakk'ın kendisi değil de, Hakk'ın kendisinde zuhur ettiğiyse, o halde Enel-Hakk sözünü de bu sınırlar içinde anlamak gerekir. O, bizatihi kendisinin Hakk olduğunu söylememektedir. Ya da hakikatin bir parçasını taşıdığını söylememektedir. Mansur'un, ünlü mutasavvıf Cüneyd-i Bağdadi'nin bu yöndeki uyarısını da göz ardı ettiği anlaşılıyor. Massignon'un aktardığına göre, Bağdadi Mansur'a "Hakikatim deme, hakikatin bir parçasıyım de" biçiminde bir uyarıda bulunmuş ama Mansur buna uymamıştır.

Enel-Hakk kavrayışının yarattığı ilginç sonuçlardan biri de

307 M. Arabi, (1990), s. 142 ve devamı

308 Aktaran, R. Çamuroğlu, (1992 B), s. 77

309 Aktaran, R. Çamuroğlu, (1992 B), Aynı yerde

insanın sorumluluğu ve yazgıya ilişkindir. Mansur ve Hz. Muhammed arasında geçtiğine inanılan bir olay, bu sorunu çok çarpıcı bir biçimde ortaya koyar. Buna göre, Mansur bir gün, "Eğer Muhammed'i elime geçirseydim, mutlaka yakasına yapıştırdım. Çünkü o Mirac'a çıktığında yalnız kendi ümmetini düşündü. Neden bütün insanlar için rahmet dilemedi ve neden hepsini bana başıyla demedi? Ya öbürleri?" der. Bu sözler üstüne Hz. Muhammed gayb aleminden belirerek, yanıt verir: "Biz ne istiyorsak, Tanrı'nın emri ile istiyoruz. Kalbimiz onun buyruğunun evidir. O hep-i için değil, sadece müminler için istememi buyurdu."<sup>310</sup>

Görüldüğü gibi, Hz. Muhammed Mansur'u kendi mantığı içinde bir açmaza sürüklemektedir. Mansur'un da kabul ettiği üzere, Hz. Muhammed Tanrı'nın kendisinde dışlaştığı en mükemmel örnektir. Onun eylemi Hakk'm eylemidir. O halde, ne ölçüde hareketinden sorumlu tutulacaktır? Sorunun açık yanıtını bulmak zor görünüyorsa da, şöyle bir yorum yapılabilir: Sorumluluk tarihselliğe ilişkindir ve tümüyle akla dayalı seçimlerden ötürü ortaya çıkar. Hareket ya da sözlerimiz belirli bir tarihsellik ve usallıkla bağlıysa, onlardan ötürü sorumlu oluruz. Ancak, Hakk'la bir olduktan sonra, tarihselliğin geçerlilikleri ortadan kalktığından, herhangi bir sorumluluktan söz edilemez. Çünkü, Hakk katında iyilik-kötülük gibi karşıtlıklar va akla dayalı seçimler bulunmaz. Bu biçimde, Hz. Muhammed'i Mansur karşısında aklayabiliriz. Ama bu kez de, aynı mantık gereği, Mansur'un Hz. Muhammed'e böyle bir sitemde bulunduğunu savunamayız. Çünkü, Mansur da Hz. Muhammed'in sorumsuzluğunu baştan kabul etmiş olmalıdır.

Hallac-ı Mansur'un söyleminin Alevi gelenek tarafından devralındığı açıktır. Bu, hem simgesel ve kurumsal, hem de öğretisel düzeyde gözlenmektedir. Ancak, bu etkilenmenin boyutlarını anlamak kolay değildir. En başta, vahdet-i vücud ile vahdet-i mevcud arasındaki ayrımın netleştirilmesi ve ardından Mansur'un ve Aleviliğin söylemine uygulanması gerekir ki bu çok ayrıntılı ve

---

310 Aktaran, İ. Kaygusuz, (1993), s. 121 ve devamı

karmaşık bir inceleme konusudur; ayrıca tezin ana konusuyla da doğrudan ilgili değildir. Bundan ötürü, ben şimdilik Mansur'un yaklaşımının Alevilik içinde belirli bir yeri olduğunu saptamakla yetineceğim.

### 1.3.2. Nesimi, Şeyh Bedreddin ve Enel-Hakk

Nesimi, aslen Hurufi bir şairdir. Hurufilik, Fazlullah Naimi al-Esterabadi (1340-1394) tarafından kurulan ve seslerin, harflerin yorumlanması yoluyla oluşturulmuş bir inanç sistemidir. Hurufiler, örneğin harfleri yorumlayarak, insanın yüzünde Allah yazılı olduğunu ve bunun da Hakk'ın en güçlü kanıtlarından biri olduğunu savunurlar. Buna göre, varlık sesle başlar. Ses, gizli alemde gelir ve her varlıkta var olur. Canlılarda aktif halde iken, cansızlarda gizil olarak bulunur. İki cansız birbirine vurduğumuzda ses çıkması, bu gizilgücün dışlaşmasıdır. Sesin olgunlaşmış hali sözdür ve bu da, ancak insanda bulunur. İnsanın da burnu, "elif" harfini, burnun iki yanı "lam" harfini ve gözleri de "ha" harfini temsil eder ki böylece, Arapça Allah yazısı ortaya çıkmış olur.<sup>311</sup>

Bir Hurufi olan Nesimi, bir yandan Alevilik içindeki Hurufi etkisinin canlı kanıt ve simgelerinden biriyken, öbür yandan savunduğu Enel-Hakk anlayışıyla Alevilik içinde özgün bir yere sahiptir.

Nesimi'de baskın olarak karşımıza çıkan eğilim vahdet-i vücud eğilimidir. Varlıkta birlik esastır ve bütün nesnelere, insanlar Tanrı'nın kendini sergilemesi, dışlaştırması ve görünüşünden ibarettir. Dolayısıyla, varlık tektir ve o da Hakk'tır. Bu bağlamda, kendinin bilincine varan insan sonlu olandan sonsuz olana doğru açılmıştır. Bu yönelme ölçüsünde de insan bir gölge olmaktan

---

311 İ. A. Çubukçu, (1987), *Mezhepler, Ahlak ve İslam Felsefesi ile İlgili Makaleler*, Ankara. s. 21-31 Ayrıca, Hurufilik için, Bkz. B. Atalay, (1991), s. 68 ve devamı

çıkacaktır.<sup>312</sup> Varlığın Hakk'ın görünüşünden başka bir şey olmadığını savunan Nesimi, insanın, varlığın sırrını keşfetmesiyle Hakk'la bir olacağı inancındadır. Sır ise Hakk'ın insanda zuhurundan başka bir şey değildir. Bu bağlamda, Nesimi için, evrenden ayrı bir Tanrı vardır ve Enel-Hakk'kı da bu çerçeve içinde anlamlandırmak gerekir.

“Ademde tecelli kıldı Allah/ Kıl Ademe secde, olma gümrah [yolunu şaşırması, doğru yoldan ayrılmış]” diyen Nesimi, kişinin Allah olduğunu değil, Allah'tan olduğunu beyan etmektedir. İlk bakışta, ortodoks inançların çerçevesine bile sığdırılabilir gibi görünen bir yaklaşımdır bu. Fakat Nesimi, ortodoksinin yapmadığı bir şeyi yaparak, Allah'a vücut bulmayı atfetmektedir. Ortodoksi için Allah vücut bulan değil, yaratandır. Evren de onun yarattığı ve günü geldiğinde yok edeceği nesne ve varlıkların bir bütünüdür. Oysa Enel-Hakk sözü, böyle bir yok oluşu reddedecektir. Tek varlık ve hakikat Tanrı olduğuna ve yokluk Tanrı'ya atfedilemeyeceğine göre, Allah'ın kendisinde zuhur ettiği evren ve insana da yokluk atfedilemez. İnsan, evrene bu biçimde yaklaştı mı, ister istemez ölüme de farklı bir biçimde eğilecektir. Ölüm, sonsuza açılmak, özüne dönmek olarak görünecektir. Fakat, bu özün keşfedilebilmesi ya da ona dönülebilmesi için ölüm temel koşul değildir. Görünüşün içindeki öze, görünüşün aldatıcı çeşitliliğinden kurtuldukları ulaşılabılır. Ama, bunu yapabilmek için, önce kişinin benlik davasını terketmesi gerekmektedir. Bunun için Nesimi, “Mümin müminin aynasıdır” sözünden yola çıkarak, kişinin kendisini bulabilmek için, kendisinden kurtulması gerektiğini, bağlı bulunduğu öznal koşullamalardan bağımsızlaşıkça Hakk'la birleşebileceğini savunur. Bu birleşme ölçüsünde de kalıcılaşacaktır. Çünkü kalıcılık Allah'a özgüdür.

Bu çok kısa özetten bile anlaşılacağı üzere, Allah hakikat olarak öncesiz, sonrasız, yaratılmamış olarak, bütün mutlak kavramları bünyesinde toplar. Bu bağlamda en önemli sorun, kendini ser-

---

312 B. Atalay, (1991), s. 83

gilemenin, dışlaşmanın Allah'ın zatına içkin olup olmadığıdır. Eğer Allah'ın zatına içkin değil de, iradesine, kendi seçimine dayanıyorsa, bu durumda insanın sonluluğu ya da sonsuzluğu Hakk'la birleşip birleşmeyeceği, kendi dışındaki güce, Hakk'a bağlı olacaktır ki, bunun, kişiyi katı bir yazgıcılığa götüreceği açıktır. Biraz farklı bir biçimde söylersek, vahdet-i vücut anlayışıyla sınırlı kaldığı, yani varlık Hakk için bir kalıp olduğu ölçüde, kul olarak sonlu, Hakk olarak sonsuz bir nitelikte karşımıza çıkacaktır. Yani, insandan ayrı bir Allah olduğuna göre ve onun kendini insan ve nesnelere dışlaştırması tümüyle kendi seçimiye, belirleyici olan o olduğu sürece, insan kul olarak sonludur. Bu sonluluğun aşılabileceği aşılamayacağı tümüyle Tanrı'ya bağlıdır. Ya da Arabi'den esinlenerek söylenirse, varlık kul olarak sonluyken, Hakk olarak sonsuzdur ve sonsuzluk, bizzat Hakk tarafından belirlenmektedir. Kendinden kaynaklı, var olmaktan kaynaklı bir sonsuzluk ya yoktur ya da gerçekte insanlar var olmayan, birer gölgeden ibarettir.

“Kul olarak sonlu, Hakk olarak sonsuz” temasına bir başka kaynaktaki, Şeyh Bedreddin'de de rastlarız. Ancak Bedreddin, daha çok vahdet-i mevcutçu gibi görünmektedir. Fakat vücutçu ve mevcutçu eğilimler sık sık birbirine karıştığından, o da kimi kaynaklarda vahdet-i vücutçu olarak sunulur.<sup>313</sup>

Şeyh Bedreddin'in temel görüşlerini ifade eden, Varidat'ın ışığında, vahdet-i mevcutçu bir eğilimi temsil ettiğini düşünüyorum. Fakat öncelikle, iki eğilim arasındaki farkı bir kez daha anımsamakta yarar var. Mevcutçuluk, görünen her şeyin Hakk'tan ibaret olduğunu, yani var olanların birer kap olmayıp, hakikatin ta kendisi olduğunu savunur. Varlık, hakikat dışında, ondan ayrı bir

---

313 Örnek için, Bkz. I. Z. Eyüboğlu, (1980), s. 203 ve devamı. Eyüboğlu, Bedreddin'i önce vahdet-i vücut içinde sayar ama bundan ayrılan kimi öğeler onun da dikkatini çekmiş olmalı ki vahdet-i mevcutla vahdet-i vücut arasındaki ayrımın ciddi olmadığını savunur. İki yolun da, Tanrı'nın birliğini ifade ettiğini, gerisinin birer yorumdan ibaret olduğunu ileri sürer. Daha sonra, aynı yazar, Bedreddin'i vücutçu olarak nitelendiğini göz ardı edip, onun iki eğilimi birleştirdiğini savlar.

biçimde düşünülemez. Bu anlamda, ağaç da Hakk'tır, insan da. Aralarında öz bakımından hiçbir fark sözkonusu edilemez. Farklılık yalnızca yetenektir. Böylece, her nesne özü gereği, "Ben Tanrı'yım" der.<sup>314</sup> Bu anlamda, kişinin Enel-Hakk demesi taşıdığı öz itibariyle doğrudur, yerindedir ve bunun anlamı, kendi dışındaki bir Allah'la bütünleştiği değildir; çünkü, varlık dışında bir Allah'tan söz edilemez. Enel-Hakk, bu anlamda kendi Allahlığını keşfetmeyi ifade eder.

Kendi Tanrılığını keşfeden kişi, aynı zamanda sonsuzluğunu da keşfeder. Bu anlamda varlık, dışsal bir iradeye bağlı değildir. Yani, var olanlar, Tanrı'nın istediğinde var kılıp, istemediğinde yok edebileceği şeyler değildir. Bunun doğal sonucu olarak, Tanrı istediğini yapar, istemediğini yapmaz da denilemeyecektir. Tanrı, her şeyin yeteneği ne ise, öyle dilemek zorundadır. Dilemesi ancak varlığın yeteneğine bağlıdır. Bu, Tanrı'nın özgürlüğünü elinden almak demektir ve Şeyh Bedreddin de bunu yapar zaten.<sup>315</sup> Bedreddin'e göre, "Tanrı özünde ortaya çıkış, görünüş eğilimi vardır. Bu da Tanrı'nın tikel nesnelere görünüş alanına çıkışı ile gerçekleşir."<sup>316</sup> Bedreddin, Tanrı ile varlığı birbirine zorunlu kılar. Burada da temel sorun kulluk ile Tanrılığın nasıl uzlaştırılabildiğidir. Bedreddin'in buna ilişkin yaklaşımı şöyledir: "Hakk etki bakımından Tanrı'dır, tapılacak varlıktır, yaratıcıdır. Etki altında kalması yönünden de kuldur, yaratılmıştır, egemenlik altındadır, isteneni yapma gereğindedir. Bundan dolayı bütün işler Hakk'tandır.(...) Kul görünümünde yalnız Hakk vardır. (Vurgu bana ait) Kul (...) bir iş yaparken, işi yapan kendisinin de, kullandığı aracın da ayrı birer varlık olduğunu sanırsa, aldanır. Kullandığı aracın varlığı, işi yapanın varlığı nedeniyledir."<sup>317</sup> Görüldüğü gibi, kulluk ve Tanrılık vasfı aynı varlıkta birleşmiştir. Bu anlamda Tanrı ile kul arasında bir öz farklılığı yoktur. Kulun ege-

314 İ. Z. Fyüboğlu, (1980), s. 303

315 İ. A. Çubukçu, (1991), s. 182 ve ayrıca, İ. Z. Eyüboğlu, (1980), s. 302

316 İ. Z. Eyüboğlu, (1980), s. 296

317 İ. Z. Eyüboğlu, (1980), s. 297 ve devamı

menlik altında olabilmesi gibi, Tanrı'ya da kulluk atfedilebilmektedir. Kul Hakk'ur, Hakk da kul; Enel-Hakk, bunun sonucunda ortaya çıkmaktadır.

Nesimi ve Şeyh Bedreddin'i birlikte ele aldığımızda, vücutçu eğilimin kişiyi zorunlu olarak Enel-Hakk noktasına sürükleyeceğini, mevcutçu eğilimin ise bu sonucu zorunlu kıldığını söyleyebiliriz. Vahdet-i vücut eğilimi içinden bakıldığında, kişi bir keşif ve sezgi yeteneğine sahipse ve çeşitli aşamaları geçebiliyorsa, içinde zuhur eden Hakk'ı keşfedebilecek ve Enel-Hakk diyebilecektir. Oysa vahdet-i mevcut için kişinin bunu keşfedip keşfedememesinin hiçbir önemi yoktur. O varoluşuyla, eylemiyle zaten Enel-Hakk demektedir. İnsanın secde edilecek bir varlık olması da bundan ötürüdür. Buradan yola çıkıldığında, örneğin Alevilik içinde çok yaygın olan cansız kimi nesnelere canlı sayılarak kutsallaştırılması ve doğadaki her şeye bir Tanrısallık atfı, daha kolay anlaşılır hale gelmektedir.

### *1.3.3. Yeni-Platonculuk, Arabi ve Enel-Hakk*

Enel-Hakk temasını sistemli bir biçimde işlemeye çalışan **Muhiddin-i Arabi**, vahdet-i vücut ve vahdet-i mevcut arasındaki ince ama önemli sınırdan salınır. Panteist özellikler gösterdiği düşünülebilirse de, o da panteist olarak nitelenemez gözüküyor. **Arabi**, Yeni-Platonculuk'un kurucusu **Plotinus** gibi, evreni daha çok "sonsuz ilahi imkanların meydana çıkışı (zuhuru) olarak görür."<sup>318</sup> Zaten **Arabi**'nin yaklaşımı Yeni-Platonculuk'u oldukça andırmaktadır.

Tasavvuf, yaradancı anlayışın reddini büyük ölçüde Yeni-Platonculuk'a borçludur. Buna göre, yaratma yoktan var etme biçiminde değil, var olan özden fışkıрма olarak gerçekleşmiştir.<sup>319</sup>

318 H. Ziya Ülken, (1993), *İslam Felsefesi (Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru: Kaynakları ve Etkileri)*, 4. baskı, İstanbul: Cem Yayınları, s. 278

319 İ. Z. Eyüboğlu, (1989), s. 123

Yeni-Platonculuk'un fıskırma savına dayanan Arabi, buradan kalkarak Allah'ın tek hakikat ve tek varlık olduğu tezini savunur. Evren, bu bağlamda görünüşler evrenidir. Bu kabulüyle birlikte, Arabi'nin iki uç arasında salınmaya başladığını görürüz. Birinci eğilim, evrenin Tanrı'dan ayrı bir hakikati olduğu, ayrı bir varlığı olduğunu savunan gerçekçi diyebileceğimiz yaklaşımdır. İkinci eğilim ise, evrenin bir vehimden ibaret olduğunu öne süren idealist nitelikli yaklaşımdır. Arabi, her ikisini uzlaştırmaya çalışır ama sonul olarak vardığı yer, evrenin bir vehimden ibaret olduğu, gerçek olanın yalnızca mutlak varlık olduğu savıdır.<sup>320</sup>

Plotinus'un yaptığı varlık-varoıma aşamalarının, benzer bir biçimde Arabi'de de olduğunu görüyoruz. Buna göre, Plotinus varoluşu aşağıdan yukarıya doğru şöyle sıralar: Cisim, ruh, nous ve bütün bunların kendisinden türediğı Bir (ilk neden).<sup>321</sup> Arabi'nin sıralaması ise şöyledir: Cisimler alemi, fikirler alemi, ruhlar alemi ve hepsinin üstünde görünmemişlik (La-zuhur) derecelerinin bütünü olan Bir. Fakat varoluşun bu biçimde düzenlenmesi bir hiyerarşiyi ifade etmemektedir. Bu derecelenme, baştan beri başlangıçsız olarak, o sonsuz varlıkta hep vardır. Aynı şekilde, Plotinus'a göre, varlığın özünde etkin olma eğilimi vardır. Dolayısıyla, Bir taşmak, kendini dışlaştırmak durumundadır. Bu onun özüne içkindir. Böylece yaratılan başlangıçsız olarak düşünülür.<sup>322</sup> Fakat, hemen ardından Plotinus, yine Arabi gibi, Bir ile ondan fıskırmanı birbirinden ayırır. Bunlar onun yansımaları, görünümleridir. Asıl gerçek, nesnelere kendisi olmayıp, onda etkiyen şey olduğu için cisimsel değildir. Cisimsel olarak konumlandırılmadığı ölçüde de, zaman ve mekan dışıdır. Bu yaklaşımın Arabi'deki izdüşümü, hakiki varlığın ezeli bir hal içinde olduğudur. Bizim gözleyebildiğimiz değişme, kendini görünür kılan Bir'in an'ından ibarettir. Dolayısıyla bir yanılısamadan ibarettir. Kişi, bu yanılısamayı aşar ve ve hakiki olanın hep an-ı daim (ezeli hal) içinde

320 H. Z. Ülken, (1993), s. 280

321 M. Gökberk, (1980), *Felsefe Tarihi*, 4. Baskı, İstanbul: Remzi Ktb. s. 134

322 M. Gökberk, (1980), Aynı yerde



olduğunu keşfederse, “vaktin babası-Eb’ül-Vakit makamına” ulaşır.

Eb’ül-Vakit makamına ulaşan kişi “her şeye ayna olur(..) Her şeyi kendinde bağlı bulur. Ve: –Cübbenin içinde Allah’tan gayrı yok; iki cihanda benden başkası olabilir mi? der.”<sup>323</sup> Arabi, bu makamdan önce “vaktin oğlu-Ibn’ül Vakit makamını” tanımlar. Kişi, henüz bu makamdayken, “Allah’tan gayrı mevcut yok” demektedir. Şimdi ise, yalnızca “Ben varım” demektedir.<sup>324</sup>

Arabi’nin Bir anlayışı da Yeni-Platonculuk’un etkisi altındadır. Yeni-Platonculuk’un sözleriyle “Bir olan, bütün şeylerin hiçbirini olmadığı içindir ki bütün şeylerdir. Bütün şeylerin hiçbirinde olmadığı içindir ki ondan gelirler. Bir olan tamdır. Çünkü hiçbir şeyi aramaz. Bir şeyi yoktur, bir şeye muhtaç değildir. Tam olduğu içindir ki taşar.(...) Her şey bir olandır, çünkü varlığını ondan alır.”<sup>325</sup> Arabi de benzer şeyler söylemektedir. Her şey ondan olduğu için her şey birdir. Ancak, O her şeyden ayrıdır ve kendinden taşana bağımlı olmadığı için, her şey değildir. Görünen ile görünüş arasına bir mesafe konur böylece. Bu koşullar altında, aradaki mesafe nasıl aşılabilecek ve nasıl Bir’le bir olunacaktır?

Arabi, Mansur’da izleri görülen hulula karşıdır. Çünkü, hulul öncelikle iki ayrı varlığın kabulünü şart koşmaktadır.<sup>326</sup> Oysa varlık birdir, iki değil. Aynı şekilde, Hakk’a ulaşmanın bir yolu olarak, Arabi aşka da pek yer vermez. Arabi, çözümü yine Plotinus’tan ödünç alır. Yeni-Platonculuk’a göre, varlık nasıl çeşitli basamaklardan, mertebelerden geçerek kendini dışlaştırıyorsa; aynı şekilde, çeşitli basamaklardan yükselerek varlıkla bir olabiliriz. Bu basamakların ilki algı, ikincisi us, üçüncüsü sezgidir ve yine bunlar arasında herhangi bir hiyerarşi yoktur.<sup>327</sup> Bu üç ayrı yo-

323 M. Arabi, (1984), *Özün Özü*, Çev. İ. H. Bursevi, sadeleştiren A. Akçiçek, İstanbul: Rahmet yayınları, s. 37

324 M. Arabi, (1984), Aynı yerde

325 O. Hançerlioğlu, (1982), *Felsefe Sözlüğü*, 6. Baskı, İstanbul: Remzi Ktb Yayınları, s. 339

326 H. Z. Ülken, (1993), s. 283

327 O. Hançerlioğlu, (1982), s. 340

lun her birinden giderek kişi, Hakk'la bir olabilir. Plotinus'un iddiasına göre, "insanı kendinden geçiren, kendi dışına çıkaran (ekstasis) bir esrime durumunda, bir an için Tanrısal Bir'in varlığını kapladığını yaşarız (ki) kendisi hayatta dört defa bu durumu yaşamış."<sup>328</sup> Arabi de Hakk'la bir olmanın yolunu aşkla sınırlamaz. Bir çok yol vardır ve bunların başında akli kesinlik, vecd, tasavvufi sevinç ve sezgi gelir.<sup>329</sup>

Sezgi ya da tasavvufi karşılığıyla keşfin, bu birleşmede önemli bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. Yukarda andığım Şeyh Bedreddin de esas olarak sezgiye dayanır. Sezgi, "bilginin doğrudan doğruya içe doğuşu, gönülde uyanması"<sup>330</sup> anlamına gelmektedir. Şeyh Bedreddin de sık sık hem erenlerin, hem kendisinin meşruluk kaynağı olarak sezgiye başvurur ve şöyle der: "Akli yetersiz kimse, ister anlasın, ister anlamasın; sezgi yoluyla bize verilen bilgi budur."<sup>331</sup>

#### 1.3.4. Alevi ve Enel-Hakk

Yazılı bir geleneğe sahip olan Bektaşilik'te, Enel-Hakk'ın nasıl ele alınacağı ve nasıl yorumlanacağı açık bir biçimde gözlenmektedir: Bektaşilik Enel-Hakk'ı vahdet-i vücud içinde kalarak anlamlandırır. Bu bağlamda aşkın bir yaratıcı Tanrı vardır ve bu Tanrı bilinmek istediği için insanı yaratmıştır. İnsanı yarattuktan sonra bütün meleklerini ona secde ettirmiştir. Çünkü insan, Tanrı'nın bütün sıfatlarını üstünde toplamaktadır. Bu niteliğiyle, insan, "ahsen-i takviyemdir." Yani, "insan en güzel biçimde, noksan-sız yaratılmıştır."<sup>332</sup> Bundan dolayı, Adem suretinde özünü göster-

328 M. Gökberk, (1980), s. 136 ve Ayrıca bu konuda, Bkz. Z. Kurtoğlu, (1992), Plotinus'un Aşk Kuramı, Ankara: Gündoğan Yayınları

329 H. Z. Ülken, (1993), s. 286

330 İ. Z. Eyüboğlu, (1980), s. 207

331 İ. Z. Eyüboğlu, (1980), s. 299

332 Kur'an-Kerim, (1975), Tiyn Suresi, 4. Ayet, s. 598

ren Allah'a secde, Adem'e secdeyle yakından ilişkilidir. Bu, Hz. Ali'ye atfedilen bir sözle de temellendirilir. Buna göre, Hz. Ali "sen bütün evreni kendinde toplamış, apaçık bir kitap gibisin. Kendinden başka yere bakmak gerekmez. Her şey satırlarının arasında gizlidir" der.<sup>333</sup> Buradan hareket eden Bektaşî, nihayet "Allah beni yaratmakla cihanda tecelli etmiş, kendisini göstermiştir. Onun görünüşü benimledir. Beni olmazsam O'nun varlığını kim bilebilecek?"<sup>334</sup> noktasına vararak, Enel-Hakk'ı böyle anlamlandıracaktır.

Buna ilişkin daha ilkesel bir yaklaşımı Bedri Noyan sunar. Buna göre, "Allah menşe değil, esastır. (Principe) Zira Allah'ı hem tabii, hem de tabiat üstü hayatımızın menşe'i sayarsak kendimizi bir dereceye kadar Tanrılaştırmış oluruz. Halbuki, hem kültürel hem de tabiat üstü planda Allah'ta ve Allah'la yaşar ve olursak da biz Allah değiliz. (Vurgu bana ait) Esas (Principe) bizde mündemiç, "immanent" (içrek) olmakla beraber daima müteal "transcendant" dır (aşkındır) ve bizi aşar."<sup>335</sup> (Vurgu bana ait.)

B. Noyan, "İnsan Allah olmaz... İçi ilahi bir aşk ile dolarsa Tanrılaşır.. Tanrı bir külli mefhumdur" dedikten sonra devamla, "denizden alınan bir damla su, aynı su olmasına rağmen engin deniz değildir. Ama ondan başka bir şey de değildir. İşte Alem ile Tanrı arasındaki nisbet ve benzerlik buna benzetilebilir. Ne alem Allah'tır, ne Cenab-ı Hak alemden ibarettir" der.<sup>336</sup>

Özetle, "Allah öyle bir mefhumdur ki O'nu hiçbir şeyden tenzih edemezsin, inkar olur. Yine de hiçbir şeye tahsis edemezsin, şirk olur."<sup>337</sup> Sonuç olarak dedebaba Noyan, Allah'ı insandan ayrı düşünemeyiz ama insan Allah değildir; Allah'ın kendisinde zuhur ettiğidir diyor. Ancak özellikle verdiği deniz ve denizden bir damla su örneğini izlediğimizde, Noyan'ın yaklaşımının sorunlu olduğu

---

333 Aktaran, M. Şimşek, (1992), *Kırklar ve Kırkbudak*, İstanbul: Maarif Kıt.,s. 73

334 M, Şimşek, (1992), s. 75

335 B. Noyan, (1987), s. 421

336 B. Noyan, (1987), s. 423

337 B. Noyan, (1987), s. 421

göze çarpmaktadır. Eğer denizden bir damla su, deniz olmamakla birlikte, ondan ayrı da düşünüleliyorsa; ancak öte yandan, o damlaların bütünü (nasıl bir bütün olursa olsun) deniz ise, alemlerin bütünü de Hakk olmak gerekir ki bu durumda Hakk, tıpkı deniz gibi, aşkın bir kavram olmaktan çıkacaktır. Fakat, Noyan Tanrının aşkınlığını benimsediğinden, zorunlu olarak denizin dışında aşkın bir denizi savunma noktasına savrulur ve bunun da farkında değilmış gibi görünür.

Bektaşiliğın bu yaklaşımını tüm Anadolu Aleviliğine yaymak mümkün değildir. İlk bakışta, Bektaşilik dışı Alevi eğilimler de vücutçu bir anlayışa sahipmiş gibi bir izlenim sunmaktadır. Özellikle, kimi deyişler buna işaret eder. Örneğın, “Cenab-ı Allah'tan ayrı değildir / Rabbülaleminden gayrı değildir / Her yerde, her vakit ayrı değildir / İşte senin özün onun özü gibidir.”<sup>338</sup> Fakat, bununla yetinilmediğı ve bir adım daha atıldığı yaşayan Alevi dedelerinden Ali Özsoy Dede'nin sözlerinden de anlaşılmaktadır. Ali Özsoy Dede, Tanrı'nın insanın içinde olduğunu, “benim içimden çıkmadır. Kendi içimde doğan bir şey bu. Ben yarattım. Her şey insandadır” sözleriyle belirttikten sonra; bundan dolayı “Tanrı'nın muhakkak Adem'e benzeyeceğini savunur.”<sup>339</sup> Biraz daha ilerde ise, net olarak, Tanrı anlayışını ortaya koyar. “(Allah) bir yerde olacak elbet. Mekanı, durağı olacak. Mekanı olmayan neye yarar? Diyorum ki, cismi olmayanın ismi olmuş, aslı olmuyor. Onun aslı yok bir kere. Ne olursa olsun,(...) Evvela cisim olacak ki ondan sonra da ona isim verilsin. Şeytan var, ismi var, cismi yok. (...) Ne hurafeler var yahu. Elin oğlu tutmuş şeytan diyor. Şeytan ne yahu, şeytan? Şeytan senin kötü niyetin. Şeytan diye ayrı bir yaratık yokki. Şeytan sende işte.”<sup>340</sup>

Bu yaklaşım, çağdaş Alevi aşıklarından Ali İzzet'in şu dörtlüğündeki anlatımın aynıdır: “Mansur ‘Allah benim’ dedi, asıldı / Meydanda taşlandı, cismi ezildi / Şanımıza yüzdört kitap yazıldı /

338 Ali Özsoy Dede, (1991), s. 45

339 Ali Özsoy Dede, (1991), s. 44

340 Ali Özsoy Dede, (1991), s. 48

Bildiren de benim, bilen de benim.”<sup>341</sup> Aynı şekilde, Harabi'nin Allah'a dönük olarak söylediği “Kendisinin henüz ismi yok idi / İsmi şöyle dursun cismi yok idi / Hiçbir kiyafeti, resmi yok idi / Şekil verip tıpkı insan eyledik.”<sup>342</sup> biçiminde ifade ettiği anlayış da budur.

Bu anlayış, aşkın bir Tanrı olduğu savını yadsır. Varlığın dışında, onun üstünde yer alan bir Tanrı aramak boşunadır. Tanrı Hakk olarak, evrenin bütünlüğünden ibarettir. Yani Tanrı Var'dır! Var olan dışında Tanrı sözkonusu edilemez. Buradan hareket edildi mi, Alevi birey rahatlıkla kendi Tanrılığını keşfedebilecek ve bunu beyan edebilecektir. Bu bağlamda Aleviler Enel-Hakk diyen herkesi kendilerinden sayarlar ki bunların başında Mansur gelir. Ali Özsoy dede “Mansur da Alevi miydi?” sorusuna “Tabii, Alevi değil de ne ya? Başkası diyemez ki onu, imkan var mı başkası desin?” biçiminde karşılık verir.<sup>343</sup>

Öyleyse, Alevi kişinin Enel-Hakk'a yaklaşımını tek bir tümeyle ifade edebiliriz: Her şey bendedir; herşey bendendir! Yeter ki tarihsel koşullanmaları aşabileyim. Bu koşullanmalarla sınırlı, tarihsel benliğime tutsak olmayıp hakiki benime ulaşabileyim; yani Hakk olduğum gerçeğine.

## 2. ALEVİ KİMLİĞİ VE İKTİDAR

Alevi kimliğini, Alevi kişi ya da bireyin kimliği olarak sunmakla yetinmeyeceğim; bir Alevi özne kavramsallaştırması yapmayı deneyeceğim. Çünkü, Alevi kimliği, içinde her tür iktidara karşı koyuşu içeren bir tutum taşımaktadır. Oysa, kişi ya da birey terimleri, içrek olarak iktidarı taşımaz. İktidar kavramı ise, özneye içkindir. Öznede içrek olan (nasıl yaklaşırsanız yaklaşılınsın) bir bilgi-iktidarın vartığı ya da bir bilme durumuna göre kurulmuş ol-

341 Aktaran, B. Pehlivan, (1991), s. 74

342 Aktaran, B. Pehlivan, (1991), s. 114

343 Ali Özsoy Dede, (1991), s. 45

masıdır ki bu, basit tanımıyla bile örneklenebilir.

Özne, felsefi düzeyde “bilen varlık” olarak genel kabul görür.<sup>344</sup> Ayrışmalar bu bilişin niteliği, nasıl olabildiği ve sınırlarının nerede başlayıp, bittiğiyle ilgilidir. Bu ince tartışma noktalarıyla, ilk elde ilgilenmeyeceğim. Dilbilgisinde kullanılan tanımı bile belli bir etkinlik karşısında, bizi eyleyene, iktidar sahibi olana götürür. Şöyle ki, dilbilgisinde özne “bir tümcede bildirilen eylemi yerine getiren ya da durumu yüklenen kimse ya da şey”dir.<sup>345</sup> Dolayısıyla özne oluş belirli bir bilme ya da eyleme durumu içinde doğrudan etkin oluşa gönderme yapar ve bu etkin oluş, aynı zamanda, gizil olarak iktidar oluşturur da. Ancak, bu gizilgücün fiilleşmesi başka bazı şeylerle anlamlandırılabilir. Öznenin etkin niteliği içinde, gizil olarak var olan iktidarı, bu terimle değil de güç terimiyle karşılamak daha doğrudur. Çünkü, henüz iktidarı nitelleyen en önemli şey, nesne ya da nesne kılınan özne ile özne arasında bir hiyerarşiden söz etmek olanaksızdır. Bilme ve eyleme durumunun salt kendinde bir durum olmadığı; aksine, başka özne ve nesnelere ilişki içinde anlamlı olduğu kabülüyle, iktidarın da özne oluşa içrek olduğunu söyleyebiliriz. Böylece, kendini özne olarak tanımlayan, aynı zamanda, iktidar sahibi olarak da tanımlanmış olacaktır.

Ancak, özne kavramsallaştırması yine de sorunlu; adeta bir mayın tarlasıdır. Aristoteles'in Platon'un İdealar Kuramı'na yönelttiği eleştiriden bugüne, felsefenin en çok tartışılan kavramlarından biridir. Platon'un öne sürdüğü idealar ile tümel kavramların (iyilik, doğruluk gibi), her zaman göz önünde tutulması gereken bir töze yüklenmesi gereken, nitelik ya da yüklem olduğunu savunan Aristoteles<sup>346</sup>, böylece özneyi kendisine bağlı yüklemelerden farklı olarak, kendi başına var olabilen bir şey olarak kurmuş oldu. Daha sonra, bu yaklaşım, Descartes'ta çeşitli değişikliklere

344 O. Hançerlioğlu,(1982), s. 324

345 Türkçe Sözlük, (1977), Ankara: TDK Yayınları, s. 448

346 F. Copleston, (1986), Felsefe Tarihi-Aristoteles, Çev. A. Yardımlı, İstanbul: İdea yayınları

karşıt olarak, kendisiyle özdeş kalan şey biçiminde ifade edildi.<sup>347</sup> Kartezyen anlayışa karşılık olarak, **Hume**, özneyi etkileyen olayların arkasında ve altında sürekli kendisiyle özdeş kalan bir tözün bulunduğunu söyleyemeyeceğimizi ileri sürdü.<sup>348</sup> **Hume**'a göre, özneyi etkileyen bir çok değişimi algıladığımız, farkettiğimiz halde, bunların temelinde bulunan bir kendinde özneyi hiçbir biçimde algılayamıyoruz. Bu eleştiriyi devralan **Kant** ise, transandantal bir özneyi bilemeyeceğimizi; ben olarak, düşünen şey olarak özneyi ise ancak bir düşünce yayıcısı oluşu anlamında tanıyıp bilebileceğimizi ileri sürdü.<sup>349</sup> Günümüzü etkileyen önemli düşünürlerden biri olan **Marx** ise, özneyi bilinçli, iradeli, dolayısıyla etkin insan olarak almakla birlikte; bu insanın ancak nesne ile karşılıklı ilişkisi içinde kavranabileceğini ve birbiriyle ilişki kurmadan, her ikisinin de anlamlandırılmayacağını öngördü. Böylece **Marx** özneyi toplumsal-tarihsel sürecin içinde anlamlandırmış oldu. Bu, aynı zamanda, bütün değişimlere karşın, kendinde şey olarak kalan bir özne tanımına vurulan en ciddi darbeydi de.<sup>350</sup>

Özne ve iktidar ilişkisinin ikinci ayağı olan iktidar kavramı da, en az özne kavramı kadar sorunlu ve tartışmalı bir kavramdır. Örneğin, **Max Weber** için iktidar sert mahrumiyetlerle yürütülen, fiili veya potansiyel bir kontrol anlamına gelirken; **Lasswell** için iktidar kararlara katılım yönüyle öne çıkar. Katılım yoluyla toplumsal yaşam denetim altına alınır.<sup>351</sup> Siyaset bilimi terminolojisi içinde, üzerinde uzlaşmış bir iktidar kavramsallaştırması yoktur. Terminolojik düzeyde sosyal ve siyasal iktidar kavramları birbirinden ayrılmaktaysa da, sınırları net olarak belli değildir. Örneğin, devlet örgütünde cisimleşen iktidarın siyasal niteliği net ol-

347 F. Copleston, (1986), *Felsefe Tarihi-Descartes*, Çev. A. Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları

348 M. Gökberk, (1980), s. 344 ve devamı

349 L. Goldman, (1985), *Kant Felsefesine Giriş*, Çev. A. Timuçin, İstanbul: Metis Yayınları

350 K. Marx-F. Engels, (1987), *Alman İdeolojisi*, Çev. S. Belli, 2. Baskı, Ankara: Sol Yayınları

351 B. Daver, (1969), s. 100

masına karşın, bu iktidarın sosyal iktidardan nasıl ayrılabilceği tartışmalıdır. Kaldı ki, iktidar kavramı salt siyaset biliminin kavramı da değildir. Örneğin, psikoloji içinde önemli bir isim olan Adler de iktidar kavramını kullanır. Başkalarından üstün olma ve onları egemenliği altına almış olma durumu iktidarı işaret eder. Bunun arzusu ise, iktidar istenci olarak nitelenir. Düşünür Nietzsche içinse, iktidar istenci başkalarının iradesini kendi doğrultusuna çekme iradesidir.<sup>352</sup> Nietzsche sonrası önemli bir düşünür olan Foucault'ya göre ise "iktidardan ilk önce, uygulandıkları alana içkin olan ve örgütlenmelerini oluşturan güç dengelerinin çoğulluğunu anlamak gerekir. (Bu bağlamda) iktidar her yerde hazır ve nazırdır :(...) Her an, her noktada, daha doğrusu bir nokta ile bir başka nokta arasındaki her ilişkide ürediğinden" dolayı.<sup>353</sup> Ama bu, o iki noktanın belli bir amaç doğrultusunda iktidarı seçmelerinden de kaynaklanmamaktadır. Çünkü iktidar kişisel bir öznenin seçimine bağlı değildir.

Özne ve iktidar gibi, düşünce tarihinin (böyle bir tarih olduğu kabulüyle) çok tartışmalı iki kavramı ilişkilendirirken, öznenin niteliğinin Alevi olduğunu söylemek sorunu daha da karmaşıktır. Çünkü, öncelikle Aleviliğin nasıl bir bilme-eyleme-düşünme biçimi olduğu sorusu yanıtlanmalıdır. Bir anlamda, Aleviliğin içinden yapılan Alevilik tanımları gözardı edilmek zorundadır. İçerden yapılan tanımlamalar, belirli bir özelliği merkez almakta ve bu merkezin seçimi de kişinin kendi Alevilik tasarımına yaslanmaktadır. Yani, örneğin, daha baştan Aleviliği İslam içi sayan bir eğilim, merkeze de İslami unsurları yerleştirmekte ve Aleviliği de bu merkeze göre yeniden tanımlamaktadır. Bu eğilimin dışında kalanlar ise, Aleviliği belli başlı özellikleriyle betimleyip tanımsız bırakmayı seçmektedirler. Örneğin, "Alevilik İslam'ın Anadolulaşmasıdır" ifadesi, bir tanımlama çabası gibi gö-

352 F. Nietzsche, (1967), *The Will to Power*, Trans. W. Kaufmann, New York: Random House

353 M. Foucault, (1986), *Cinselliğin Tarihi*, Çev. H. Tufan, C. 1, İstanbul: Afa Yayınları, s. 98



rünse de, daha çok bir betimlemedir.<sup>354</sup> Bu betimlemenin anlamlı olabilmesi için, öncelikle Aleviliğin bir din mi, bir ahlak mı, bir teozofi mi, yoksa karma bir inanç sistemi mi olduğunun adını koymak gerekir. Sonuç olarak, bilim felsefesi bağlamında yapılabilecek tartışmalar saklı kalmak kaydıyla, düşünsel bir çerçeveye sahip toplumsal bir olgunun anlamlandırılmasının kendi iç anlamıyla sınırlanamayacağını; bunun, ilgili olgunun çok sınırlı bir resmini verebileceğini, bundan dolayı -çok tartışmalı bir sav olsa da- dışardan bir tanımlama çabasının gerekli olduğunu düşünüyorum. Ancak bu tanımlamadan yola çıkarak, bir Alevi öznenen söz edip edemeyeceğimiz ya da edebileceğsek, bunun ne anlama geldiği tartışılabilir. O nedenle, ben de, en sondan, Aleviliğin kendisinden başlayarak öznenin niteliğine ve iktidarla kurduğu ilişkiye bakmaya çalışacağım. Kuşkusuz bu bir Alevilik tanımına yaslandığı gibi, bir özne ve iktidar kavrayışına da denk düşecektir.

Alevilik üzerine söylenenlerin çoğu, Aleviliğin kişinin bireysel-dinsel inancına karışmadığı Hakk bir, yol binbir yaklaşımıyla, her yolu hoşgörüle karşıladığı teması çevresindedir. Bu temayı biraz yakından irdelediğimizde çeşitli sorularla karşılaşırız: Alevilikte geçerli bu hoşgörü Alevi öznelerin, Alevi topluluğunun bir seçimi midir, yoksa öğretinin içinde yapısal olarak var mıdır? Ek olarak, bu hoşgörü salt ezilmenin, czilen topluluk olmanın tarihinden mi kaynaklanmaktadır? Buna ilişkin kimi ipuçlarını, önceki bölümlerde sunmuştum. Tarihsel koşulların büyük bir önemi ve açıklayıcılığı olmakla birlikte, aynı zamanda geçerli olan bunun öğretiyeye içkin, yani yapısal olduğudur. O halde, "Alevilik nedir?"e verilecek yanıt "din" olmamak durumundadır. Çünkü, din en genel anlamıyla kişinin varlığına, kim ve ne olduğuna, yüceltmeye değer saydığı gerçekliğe ilişkin soruları yanıtlar. Oysa Alevilik kişiye kendini bil çağrısı yaparken, ne bunun yol ve yordamına ilişkin bir standartlaştırmaya ve müdahaleye başvurur, ne de bilinecek şeyi baştan hazır olarak sunar. Hele hele Alevilik, kişinin yü-

---

354 Nefes, Yıl 1, No 6'nın kapak sloganı

celtmeye değer saydığı gerçekliğe ilişkin hiçbir müdahalede bulunmaz. Örneğin, karşı olduğu şey kişinin dünya malına, paraya değer vermesi değil; onunla sınırlı kalmasıdır. Ya da, karşı olduğu şey kişinin namaz kılması değil, namazı Hakk'a giden tek yol olarak mutlaklaştırmasıdır. Bu anlamda, yüceltmeye değer saydığımız gerçeklik, sizin karar vereceğiniz bir konudur. Bunu yüceltme biçimi de. İster paraya tapın, ister puta, ister Allah'a; Alevilik buna karışmaz ama kendi farklılığını ortaya koyup, kendisine karışılmamasını da ister. Bu bağlamda örneğin, Melikoff'un Aleviliğin "bir din, Anadolu'ya özgü bir din olduğu" yolundaki savı sorgulanmalıdır. Eğer Alevilik, İslami renklerin de içinde bulunduğu bir dinse, temel karakterinin bazı soruları yanıtlamak olması gerekir: Ben kimim? Yaratıldım mı? Bu dünyadaki varlığımın anlamı ne? Ölünce ne olacak? Oysa Alevilik, sistematigi içinde kimi yanıtlar vermesine karşın, esas olarak bu soruların yanıtlarını kişiye bırakır ve bu anlamda, eğer Alevilik bir dinse, ne kadar Alevi varsa o kadar da din vardır demek doğru olur. Oysa reel ve tarihsel olarak bunu görmek olanaksızdır. Ama öbür yandan, Aleviliğin bireyin inançlarına karışmayan bir tutumu olduğu da doğrudur ve açıklanmaya muhtaçtır.

Aleviliğin dinsel özellikler ve renkler gösterdiğini elbette yadsımıyorum. Ancak temel karakterinin bu olduğunu da düşünmüyorum.

Aleviliğin teosofik bir ahlak sistemi olduğunu savunuyorum.

Alevi öğretinin tüm unsurları göz önüne alındığında, Aleviliğin müdahale ettiği, düzenlediği, yaptırımlar uyguladığı, kurumlar geliştirdiği alanların özellikle ve öncelikle ahlaka ait alanlar olduğu gözlenir. Öğretinin en sıkı örgütlenmiş, dışlaştırılmış bölümleri hep ahlak alanında karşımıza çıkar. Kuşkusuz, din ve ahlak arasındaki sıkı ilişkiden dolayı, bunun dine dayalı bir ahlak sistemi olduğu savunulabilecektir. Ancak, öncelikle, ahlakın dine dayanmak zorunda olmadığı çok açıktır. İkinci olarak, böyle bir ilişki zorunlu olsa da, bu durumda Alevi ahlakının dayandığı bir din, referans olarak gösterilmek zorundadır. Örneğin, insan öldür-

mek Alevilik açısından kötüdür ve suçtur. Kötü kabul edilen bu eylemin, kötülük niteliği nereye dayandırılıyor? Diyelim ki ben 'bu kötüdür, çünkü Tanrı Habil ile Kabil'den beri bunu insanlara yasak etmiştir' diyorum.<sup>355</sup> Bir başkası ise, 'bu kötüdür çünkü öldürme içgüdüsü evrimin ilk basamaklarında kalması gereken, hayvanlık basamağına aittir' diyor. Ancak ikimiz de kendimizi Alevi kimliğiyle tanımlıyoruz ve Alevilik ikimizi de kabul ediyor. Çünkü Alevilik sadece 'İnsan öldürmek kötüdür' önermesini kabul etmemizi istiyor. Bunu nasıl temellendireceğimiz bize bağlıdır. Buna müdahale etmiyoruz.

Ahlak, kişinin davranışlarını ve başkalarıyla ilişkisini yönlendiren ilkeleri konu edinir. Ya da tanım olarak, "insanların toplum içindeki davranışlarını ve birbirleriyle ilişkilerini düzenlemek amacıyla başvurulan kurallar dizgesi, başka insanların davranışlarını olumlu ya da olumsuz biçimde yargılamakta kullanılan ölçütler bütünüdür."<sup>356</sup> Ahlak ile din arasındaki fark suç, iyi, kötü, olumlu, olumsuz ile günah arasındaki ayırmda yatar. Bugüne değin, Alevi geleneği içinde günah diye bir anlayışın geçerli olduğuna dair hiçbir veri yoktur. Bir şeyi günah sayabilmek için, dinsel bir referansının olması gerekir. Bu anlamda kişi, hem de Alevi kişi, bir eylemi günah olarak nitelendiriyorsa bu Aleviliği değil, o kişiyi bağlayıcıdır. Aleviliğin günahı dayandırabileceği bir temel yoktur. İslami renkli öğretiyi bile, günah için bir referans oluşturamaz. Önceki bölümlerde de belirttiğim gibi, Alevilik, Kur'an'ı insanın yaşamını ona göre düzenleyeceği bir kılavuz olarak kabul etmez. Dolayısıyla, dinsel bir sistemden yola çıkarak, bir ahlaki sistem oluşturamaz. Tersine, ahlaki bir sistemden yola çıkarak, kendisine dinsel bir felsefe oluşturur. Dinsel renkliliği de bu çabadan kaynaklanır.

Bu çaba teosofik nitelikli bir çabadır. (Teosofi terimi bugün genellikle, 1875'te ABD'de kurulan Teosofi Derneği ile özdeş

---

355 Habil ile Kabil hikayesi için, Bkz. Kısas-ı Enbiya, s. 23 ve devamı

356 AnaBritannica, (1986), C 1, s. 201

sayılmaktadır. Ancak terimin bu dernekle sınırlanamayacak bir geçmişi vardır. Teoloji terimiyle de karıştırılmamalıdır. Teosofi bilgiyi içermekle birlikte, sevgi vurguludur. Teolojinin bizde yaygın kullanılan karşılığı İlahiyattır. Teosofinin eski dilde karşılığı ise Hikmet-i sofiiye'dir.<sup>357</sup>) Teosofik düşünüş dinsel düşünüş ile felsefenin keşiştiği noktada yer alır. Bu anlamda, teosofik düşünüşün en çarpıcı örneklerinden biri olan Yeni-Platonculuk'tan Hıristiyanlığa kolayca geçilebilirken, aynı zamanda Hıristiyanlıktan da teosofik düşünüşe kolayca geçilebilir. Bunun nedeni büyük ölçüde teosofinin senkretik yapısıdır.

Teosofinin temel kabulü, Tanrı'nın doğrudan algılanabileceğidir. Bu kabul üzerinden, çeşitli yaklaşımlar ortaya çıkar. Ancak, çok çeşitli yaklaşımlar olsa da, bunların gösterdiği bazı ortak özellikler vardır: Öncelikle, tümü, varlığın derinliğinde yatan ve sevgi, tefekkür gibi bilinç ötesi durumlar aracılığıyla, dolaysız bağlantı kurulabilen bir gerçekliği varsayar. İkinci olarak, tümü batını öğretilere dayanır. Yani öğeler arasında, içsel ve dışsal nitelikli olmak üzere bir ayırım yapar. Üçüncü olarak, bu öğretilerde gizlici (Okültist) bir eğilim vardır. Doğa üstü kimi güçlere sahip olduğu ve bu güçlerle varlığın sırrına erilip, kimi olayların denetlenebileceği iddiası ya da ateşin kendisini yakmayacağı iddiası gibi. Dördüncü olarak, teosofi monisttir ve düalizmi reddeder. Gerçeklik tek bir ilkeden, kendini çeşitlilik olarak, çeşitli biçimler olarak dışlaştıran bir ilkeden ibarettir. Son olarak, teosofik inançlarla Asya kökenli inanç ve felsefe sistemleri arasında sıkı bir yakınlık vardır. Görüldüğü gibi, bu özelliklerin tümünü Alevilik taşır.

Alevilik teosofik niteliğiyle apaçık bir idealizmdir. Ancak, bu riskli bir saptamadır. Çünkü Aleviliğin öğretisi idealist bir nitelik arz ediyor diye, tüm özelliklerini buna bağlamak ve tümünü birden idealist saymak yanlış olacaktır. Ya da idealist niteliği farkedilmezse, özellikle içerden yapılan tanımlamalarda ve araştırmalarda

357 O. Hançerlioğlu, (1982), s. 407

tarihsel olarak da bir idealizme düşülebilecektir. Ayrıca, idealist öğretinin altında, sanki onunla bire bir düzeyde çakışan, tarihsellikten kopuk bir ahlaki sistem varmış gibi bir yanlışlığa düşmek de mümkündür.

Bu ve benzeri yanılgılara düşmemek için, öncelikle göz önünde tutulması gereken şey Alevi öğretisinin tek bir odak tarafından, bütüncül olarak ortaya konmuş teosofi olmadığı; aksine, toplumsal tarih içinde öğretinin belli bir olgunluğa eriştiğidir. Toplumsal tarih içinde gündelik yaşam ve düzenlemeye gereksinim duyulan ilişkiler, temel dinamik olarak göze çarpmaktadır. Deyim yerindeyse, ilişkiler ahlaki oluşturmuş ve ahlak giderek öğreti haline sokulmuştur. Yoksa öğretinin gündelik ilişkilere dayattığı hiçbir şey yoktur. İnsan yaşamının anlamına dair öngördükleri ise, idealist bir soyutlamadan öte giümediği gibi, sıradan bir Aleviye de hiçbir şey söylemez. Bu anlamda öğreti ile ahlak arasında yer yer kopmalar ve boşluklar ortaya çıkar. Örneğin, Ortodoks İslam, kadın ve erkeğe belli roller atfeder ve ardından bu rolün gereğinin yerine getirilmemesini günah işlemek olarak tanımlar. Giderek bu günah, ahlak katında ayıba dönüşür. Oysa, bir ahlak olarak Alevilikte de, örneğin zina kötü olarak görülür. Ama, bunun öğretilde hiçbir karşılığı yoktur. Öğreti içinden referans bulunamaz. Kaldı ki Alevi ahlaki toplumsal bir ahlak olarak, kimi alanları –dinlere dayalı ahlaksal sistemlerden farklı olarak– düzenleme gereği duymaz. Bu anlamda, kişinin tüm yaşam alanlarını denetlemeye ve düzenlemeye girişmez. Örneğin, bu yanıyla Alevilikte evli çiftlerin cinsel yaşamına ilişkin hiçbir düzenleme yoktur. Bu ahlaki düzenlemelerin toplumsal tarihsel pratikle ilişkili olduğu da açıktır.

Öğreti ve ahlakın tam olarak çakıştığı nokta, toplumsallığa atfettikleri merkezi ağırlıkta görülür. Her ikisi de kişiyi sürekli toplumsalın içinde olmaya çağırır. Ahlak, kavramına içrek olarak, doğal olarak bunu yaparken, öğreti de bunu destekleyecek bir biçimde, hakikate giden yolda bireysel, örneğin asketik uygulamalara pek yer vermez. Öğretinin Hakk'ı öngördüğü her alanda, çağ-

rılan kişiyle birlikte bir başkası daha vardır ki bunun en tipik örneği, kurumsallaştırılarak öne çıkarılan musahiplikte görülür. Yani, hakikat yoluna tek başına adım atılmaz.

Toplumsallığa çıkarılan bu çağrı, öznenin kendini oluşturacağı zemini işaret etmekle birlikte, döngüsel bir dönüşüme de çağrıdır. Bu yanı sıra, Alevi özne, kendinin de içinde bulunduğu değişikliklere karşın, değişmeyen bir töz değildir. Aksine, sürekli oluş içinde kalacaktır. Bir özne oluşunun önünde duran engel, değişimin de önünde duran engeldir. Bunların en başında da kendini bilisinin belirli bir biçimle, belirli bir tarihsellikle sınırlılığı gelmektedir. Öğreti ve ahlak bu yüzden Ben'in yanına bir başka Ben'i koymaktadır.

Alevi kişi, Alevi topluluğuna doğmuş olmakla, Alevi özne olmayacaktır. Alevinin özneleşme süreci tarikat kapısıyla başlar. Şeriat noktasından hareketlenen Alevi, yarım çember boyunca yükselecek, hareketlendiği noktaya göre, çemberin en yüksek noktasına, hakikate ulaşacaktır. Bu, Alevi'yi artık özne olarak adlandırabileceğimiz noktadır. Bu noktaya gelmiş olan Alevi başka özneler için nesne olmaktan çıkar; bir anlamda kendinde bir töze dönüşmüştür. Ancak, oluş burada tamamlanmaz. Kendinden tözün kendiliği, Alevi öğretisi içinde anlamlı değildir. Anlam kazanabilmesi için tözün, çevrimini sürdürmesi gerekir. Bunun anlamı, çemberin diğer yarısının izleneceği, yani çıkılan yere göre inişe geçileceğidir. Artık sözkonusu olan kendinde tözün kendini sunması, açılması, nesneleşmesidir. Ancak bu nesneleşme yoluyla töz kendini sürekli bir özne olarak koruyabilecektir.

Bu çevrimsel hareket, aynı zamanda iktidar olma ve iktidarı kendine yönelme, iktidarın kendi üstüne katlanması yoluyla, iktidardan kurtulma sürecidir de. Reel olarak şeriat içinde bulunan Alevi, aynı zamanda hiyerarşik bir ilişkinin de nesnesidir. Tarikat aşaması bu hiyerarşinin bilincine varılması ve bilinçli seçimi anlamına da gelir. Marifet kapısında hiyerarşinin mantığını ve kutsal ile ilişkisini kavramıştır. Ancak, bu kavrayış aynı zamanda hiyerarşinin saf dışı edileceği anı da işaret eder. Çünkü, hakikat

kapısında, Hakk'la bir olunur; özne-nesne ayrımı kalkar. Bu, aynı zamanda mutlak iktidara sahip olunduğu andır ama kaybedildiği an da, bu andır. Çünkü, mutlak iktidar olarak, hiyerarşinin en üst basamağında yer alabilmenin şartı kendini turab (toprak) etmektir. Yani, çemberin en altına inme arzusudur. Bu arzuyu dışlaştırabilmediği, yani kendini sergileyerek, çemberi inmeye başladığı ölçüde çember üzerinde bulunanlar nezdinde, mutlak iktidar olarak, bir kutup yıldızı işlevini görecek; aksi takdirde, çok yavaş yükseldiği çember üzerinde, çok hızlı bir düşüş kaydedecektir. Bu çerçeve içinde, Alevilik öğretisi kişiyi iktidar sahibi olmaya çağırır ama bunun gerçekleşmesi için iktidara ulaştığı an, kaybetmeyi göze alabilecek olgunluğa ulaşması gerekir.

Burada iktidar, Foucault'nun sözcükleriyle söylenirse eğer, "Büyük İ'li iktidarın" kimi özelliklerini de içinde taşımakla birlikte, esas olarak mikro iktidarlara ilgilidir. Zaten, devlette cisimleşen büyük İ'li iktidar, küçük i ile ifade edilen iktidar bağıntılarının kurumsallaşmasına dayandığından, ikisinin arasındaki ilişki doğaldır. Kuşkusuz, Alevi topluluk için büyük İ, devlet olarak iktidar bağlantılarının kurumsallaşması değildir. Büyük İ, kendini cemmin kurumsallığında gösterir. Bu anlamda cem kurumu, Alevi makro kozmosunun mikro düzeyde cisimleşmesidir. Kırklar Meclisi'nde Hz. Ali'nin postuna oturan, en önemli iktidar odağıdır ve bu önemi, iktidarı kendine karşı kullanarak, iktidarsızlaşmayı başarılmasından ve iktidarı belli bir ahlaki çerçeve içinde içselleştirerek erimesinden kaynaklanır. Yoksa, Kırk kişinin kırkı da birdir, biri de kırktır; ancak o yine de Ali'dir.

Alevi öznenin iktidar sahibi olabilmesi/iktidardan kurtulabilmesi, ancak toplumsal kurumlar aracılığıyla kendini dışlaştırabilen bir süreçtir. Toplumsal kurumları modelden çekip aldığımızda, kişinin karşısında, iktidarın kendi üstüne katlanmasını sağlayacak herhangi bir odak kalmayacak ve o kişi iktidara mahkum olacaktır. Bu ise öznenin kendisini nesneleştirme yoluyla dışlaştırılması, sergileyememesi demektir. Kendinde şey olarak yok hükmünde sayılacaktır. Bunun için Alevi öğretisi sürekli toplumsallığı

öne çıkarır ve kişiye Alevi ahlakını işaret eder. Bu, yer yer ahlak ile öğretinin hem buluşma noktası, hem de aynılaştırma noktası olarak görünür. Bu yönüyle Alevi ahlakı ve öğretisi (ahlakla aynılaştığı ölçüde) son derece tutucu ve gelenekçidir. Hele hele Aleviliğin doğum şartına bağlandığı koşullarda, cemaatçidir. Bu yanı sıra – modernizmin bireyi toplumsal ahlak karşısında özgürleştirdiği savının doğru olduğu kabulü altında– Alevilik, bireyin ahlak tarafından sürekli denetimini öngördüğü gibi (kurumsal yapısı gereği), bireyin toplumsal ahlakı içselleştirmesine dönük önlemler olarak da, modernizmin karşısında yer alır. Bu önlemlerin en başında da, ahlaksal öğelerin öğretiye sızdırılması gelir. Yani, Alevilik modernizm yanlısı olmak bir yana, ona karşı bir direniş odağı durumundadır.

Modernizme karşı bir direnişin ifadesi olması, iktidar kavramı üzerinden de ele alınabilir. Şöyle ki, Alevilik için iktidar (nasıl ele alınırsa alınsın) öznenen ayrı düşünülemez. Bu bağlamda soyut bir toplumsal birlik tanımı üstüne kurulan iktidar, anlaşılabilir ve kabul edilmez bir şeydir. Toplumsallık somuttur ve o da Alevi'nin içinde yaşadığıdır. Alevi, bir ümmet ya da ulus tasarımı üstüne kurgulanan iktidarı reddeder. Bırakalım bunu, bir Alevi köyünün dedesi, kendine bağlı olmayan bir köyün taliplerini “göremez, sorgulayamaz.” Çünkü onun iktidarı, ancak diğer köyün toplumsallığı içinde anlamlıdır. Dedeyi bile kabul etmeyen Alevi, ortodoksinin kadısını ya da modernizmin yargıcını hiç kabul etmeyecektir. Bu nedenle, hem kadıya hem yargıca eşit uzaklıkta bulunur. Bu uzaklığın aşılma istenebileceği varsayımını da göz önünde tutarak, çeşitli kurumsal önlemler alır.

Aleviliğin bugünkü çağrısına kulak verildiğinde, geçmişin resmi biraz daha aydınlanabilir. Günümüz Alevi ahlakının modernizm karşısında adeta kanatları koparılmış gibidir. Foucault'nun saptamasıyla, modernite, kişiye sunduğu toplumsal ahlak karşısında özgürleştiği yanı sıra, baskı ve kontrol, yönlendirme tekniklerini inceltmekle kalmamış, daha da önemlisi, arzu-yu deşifre ederek, öngörerek, kışkırtarak bireysel özgürlüğü, top-



lumsal ahlak karşısında neredeyse olanaksız hale getirmiştir.<sup>358</sup> **Günümüz Aleviliğinin** istediği de budur ama bunu başarabilmek için gerekli olan toplumsal örgütlenme biçimlerine ve kurumlarına sahip değildir. Geriye sadece, kurum ve örgütlenmeler dolayısıyla üretilen söylem kalmıştır. Şu anda yapılmak istenen de, söylem üzerinden yeni örgütsel biçimler ve kurumlar oluşturmaktır. Bunun için de modernitenin karşısında konumlanarak, modernitenin sunduğu özgürlük yanılısamasının dayandığı belli bir ussallık biçimine karşı, özgürleştirici olduğunu savunduğu kendi heterodoks, teosofik evren tanımıyla desteklenen toplumsal ahlakını sunmaktadır.

Aleviliğin modernizme karşı direnişi ve bu direnişin yankı bulabileceği bir zeminin varlığı, Muharrem Naci Orhan dede'nin çıkardığı bir çağrıdan da açıkça anlaşılmalıdır. Çağrının aşağıda yer verdiği içeriği bir yana, bu çağrının yapılabilmesi bile kendi başına anlamlıdır. Oldukça uzun olan bu çağrıda yer verilen temel başlıklar şunlardır:

i. Rehberinize, pirinize, mürşidinize sıdkı sadakatle yönelin. Dedeleriniz sizlere asırlar boyu hizmet etmişler. Bugün de ederler. Hiçbir dede bu görevden kaçmaz.

ii. Tüm ihtilaflarınızı rehberiniz, piriniz (...), dürüst konu komşularınızla bir araya toplanın, halledin. **Görülüp sorulmasanız da** (Vurgu bana ait) dedeler bunları hallederler. Böylece, ne mahkeme kapılarında ömrünüz tükenir, ne karakol kapılarında bekler, ne de paranız gider.

iii. Birbirinize düşüp zamanınızı ve paranızı elaleme vermeyin, yedirmeyin. Yeter ki yol ve geleneğe inançla bağlanıp, itikat edin.

iv. Vefatlarda Kur'an'ı dedelere okutun. Kur'an parayla okunmaz. Hacıya, hocaya alınterinizle kazandığınızı vermeyin.<sup>359</sup>

Kendisi de bir avukat olan, **Muharrem Naci Orhan dede'nin**,

358 M. Foucault, (1987), *Söylemin Düzeni*, Çev. T. Ilgaz, 1. Baskı, İstanbul: Hil Yayınları

359 M. Naci Orhan Dede, Cem, (1994) 4/37, s. 19-20

Alevileri mahkemeye değil, dedeyle birlikte oluşturulacak bir topluluğa çağırması, modernizm karşısında hem anlamlı, hem de trajiktir. Öyle ki, kişi hem dedeye görülüp sorulmayacak, hem de onun önderliğinde ihtilafını halledecektir; bu da Aleviliğin modeme ayak uydurma çabasının bedeli olsa gerektir.

Bu noktadan sonra, Alevi öznenin iktidarla ilişkisini biraz daltarak, sadece devlet örgütünde cisimleşen iktidara yaklaşımına eğilip, konuyu biraz daha aydınlatabiliriz.

### 3. ALEVİLER VE DEVLET

Alevilerin devlet örgütlenmesinde ifadesini bulan iktidarla ilişkileri her zaman sorunlu olmuştur. Söz yerindeyse, Selçuklulardan başlayarak, Aleviler hiçbir devletle uzlaşmamış ya da uzlaşmamışlar ve sürekli, tarihin isyancılar sayfasında yer almışlardır. Ancak, sürekli isyancı bir nitelik gösteren Alevi topluluklar açısından, devletle aralarındaki gerginliğin nedenlerini sorgulamamızda, karşımıza birden fazla olasılık çıkar: Birinci olasılık, Aleviliğin öğretisel olarak devletsiz (iktidarsız değil) bir toplumsal yaşamı öngördüğü ve buna uygun davrandığıdır. İkinci olasılık, ilişkili oldukları devletin yaslandığı toplumsal-tarihsel şema ve bu şemada ifadesini bulan çıkarlar bütünüyle çatışıklardır. Bu anlamda, Alevilik farklı bir devlet anlayışına sahip olmalıdır. Üçüncü olasılık ise, Alevilerin isyanlarla devleti yıkma amacı gümedikleri, sadece reform talep etmiş oldukları; dolayısıyla isyancı bir nitelik göstermemiş olabilecekleridir.

Tarihe dönük yapılan çalışmalarda genellikle ikinci olasılık üzerinde durulur. Alevilerin yapısal olarak reel devlete karşı oldukları, yoksa devletsiz bir toplumsallık tasarımına sahip olmadıkları ileri sürülür. Yani Aleviler, en küçük fırsatta ayaklanarak, mevcut devleti yıkmaya uğraşmışlar ya da devleti yıkmayı amaçlayan başka güçleri açıkça desteklemişlerdir. Ancak, Alevilerin bir devletsizlik tasarımına sahip olduğuna ilişkin kimi iddialar da,

açıkça ortaya konulmasa da, söz konusudur. Bu noktayı daha sonra ele almak üzere, öncelikle Osmanlı Devleti ile, daha sonra Kurtuluş Savaşı ve Cumhuriyetin ilk dönemlerinde Alevilerin devletle ilişkilerine kısaca bakmakta yarar var.

### 3.1. Osmanlı Devleti ve Aleviler

Osmanlı Devleti ile Alevilerin ilişkisi sürekli sorunlu ve gergin olmuştur. Ancak, bu sorunlu ilişki, özellikle 16. yüzyıldan itibaren yer yer patlayan ve herhangi bir düzeltmeyi değil, doğrudan devleti yıkmayı amaçlayan ayaklanmalarla birlikte süreklilik gösteren bir iç savaşa dönüşmüştür. Bu savaş hiçbir insafın kaldırmayacağı ölçüde, vahşilik sınırlarında dolaşmış ve Alevilerin ödediği bedel son derece ağır olmuştur. Buna karşın Osmanlı yönetimi ayaklanmaları tümüyle bastıramamıştır. Öyle ki II. Bayezid döneminden başlayarak, kronolojik bir çalışma yapılsa, Alevi ayaklanmalarının aralıksız sürdüğü görülecektir. Örneğin, 1510-1511 yılları arasında Şah Kulu ayaklanması, 1512'de Nur Ali Halife ayaklanması, 1517-1518'de Bozok'lu Celal ayaklanması (Celali İsyanlarına adını veren bu ayaklanmadır), 1519'da Şah Veli ayaklanması, 1525-1527'de Süklün Koca- Baba Zünnun ayaklanması, hemen ardından Zünnunoğlu ayaklanması 1526'da Atmaca ayaklanması, Yenice Bey ayaklanması, Veli Halife ayaklanması, 1526-1527'de Kalender Çelebi ayaklanması ve 1529'da Seydi Bey ayaklanması. Bu liste böyle uzayıp gitmektedir.<sup>360</sup>

Öncelikle, ayaklanma terimi üzerinden giderek, yukarda yer verdiğim üçüncü olasılığı ortadan kaldıralım. Alevi ayaklanmaları olarak adlandırılan ayaklanmalar, kendini çeşitli biçimlerde gösteren, M. Akdağ'ın adlandırmasıyla, "Büyük Celali Kavgası"yla karıştırılmamalıdır. Akdağ'a göre, "(...) Şeyh Celal, Baba Zünnun ... genel olarak halkın tarikat ve Kızılbaşlık duygularını kullanmış-

360 Bu ayaklanmalar hakkında Bkz. Baki Öz, (1992), *Osmanlı'da Alevi Ayaklanmaları*, 1. Baskı, İstanbul: Ant Yayınları, s. 166 ve devamından yararlanılmıştır. Bu kitap çeşitli araştırmalardan yapılmış bir derleme niteliğindedir.

lardı. Kendileri ve ayaklandırdıkları yığınlar da Osmanlı düzenliliğine karşı çıkıyorlardı. Onun için, Anadolu'nun ancak şurasında, burasında olup geçen bu tür hareketlere isyan demek zorunluğu vardır." Akdağ devamla şöyle der: "(Bu isyanlar) belli bölgelerin Osmanlı-Türk sosyal, siyasi evrimi içinde hep ayrıksı bir yaşantı süregelmiş topluluklarından çıkıp duran birer başkaldırı idi. (...). Cemaatlerden biri başaıya ulaştığı takdirde Türkiye'de toplumsal yapının, hele siyasi düzenin bütünüyle değişmesi doğal bir sonuçtu."<sup>361</sup> Bu bağlamda Alevi ayaklanmaları terimi belli bir ekonomik, toplumsal sorundan kaynaklanan ayaklanmalar olarak nitelenmekten çok, farklı yaşantılardan kaynaklanan ve bu yaşantının egemenliğine dair verilen bir mücadelenin göstergesidir. Kuşkusuz, Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu tarihsel-toplumsal koşullar ayaklanmaların çıkışını kışkırtmış, kolaylaştırmış olabilir ama, ayaklanmacıların talebi, koşulların kendi lehlerine iyileştirilmesi olarak gözükmüyor. Bir anlamda, toplumsal-tarihsel koşulların sağladığı çerçeve içinde, Osmanlı sınırlarında iki ayrı dünya karşı karşıya gelmektedir. Ancak, bu karşılaşmayı dinsel bir çatışma olarak görmek olanaksızdır. Kuşkusuz, taraflardan biri Sünni İslama ve şeriata bağlıyken, öteki bu İslam'ı reddetmekte ve mümkün olduğunca kıyısında kalmayı seçmektedir. İnançlar düzeyinde gözlenen çatışma, nasıl bir yanılısamadan ibaretse; inançların oynadığı rolü de gözardı etmek olanaksızdır. Şöyle ki, yukarda sıralanan isyanlardan bir bölümü doğrudan Safevi İmparatorluğu'yla ilişkili isyanlardır. Hatta, bir bölümü doğrudan Şah İsmail'ce yönlendirilmektedir. Bunda elbette Alevi öğretisiyle Şah İsmail arasında kurulan ilişki, çok önemli bir rol oynamış olmalıdır. Ancak, Şah İsmail'in imparatorluk amaçlı hareketleri nedeniyle, Osmanlı'yla giriştiği kavgayı Aleviler açısından anlamlandırırken, salt siyasal bir kavgadır sonucuna gitmek de yanlış, en azından eksik olacaktır. Reel olarak kavga kendini böyle dışavur-

---

361 M. Akdağ, (1975), *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, 1. Baskı, Ankara: Bilgi Yayınevi, s. 15

muş olsa bile, Aleviler için Şah İsmail'in ve Safevi İmparatorluğu'nun özgün yerini doğru kavramak gerekir. Bu anlamda, örneğin, "tarihte her iki topluluğu karşı karşıya getiren temel faktör siyasal iktidarlar arasındaki rekabet ve çatışma idi; yoksa İslam ve şeriat değildi"<sup>362</sup> gibi İslam ve şeriatı tarihe karşı sorumsuz kılma çabalarının düştüğü tek yanlılıktan kaynaklanan çıkmaza düşülebilir.

Şah İsmail ve Safevi İmparatorluğu'nun etkisi kimi ayaklanmalarda net olarak gözükürken, bazılarında bir leitmotif olarak görülür. Örneğin, Prof. Bozkurt'un "Safavi Devleti'yle yakın bağlantısı olan ve doğrudan Şah İsmail'ce yönlendirilen tek ayaklanma"<sup>363</sup> olarak sunduğu Nur Ali Halife ayaklanması birincilere; Şah Kulu ayaklanması ise ikincilere örnektir. Aynı şekilde, Bozoklu Celal ayaklanmasında da Şah İsmail etkisini görmemekle birlikte, ayaklanmanın bastırılmasıyla birlikte, isyancıların İran'a göçettikleri gözlenmektedir.<sup>364</sup>

Ayaklanmaların İran'la doğrudan ilgisi olsun ya da olmasın, Safevi İmparatorluğu'nun Alevilik için, kendi anlayışlarına uygun bir yönetim modeli olarak kabul edildiği ve bu nedenle, ona bağlanmak için harekete geçtikleri anlaşılmaktadır. Öyle ki, ayaklanmacıların temel sorunu Osmanlı yönetimini yıkmakmış gibi görünmektedir. Yani, Aleviler "bir siyasal egemenlik kavgası vermektedirler."<sup>365</sup> Kuşkusuz, siyasal egemenlik kavgası, kendini öğretiler arası savaş olarak sunabiliyordu. Ancak, Safevi Devleti'nin niteliğini de bu arada gözden kaçırmamak gerekir. Bu yapılsa, Alevilerin sadece Osmanlı Devleti'ne düşmanlığı nedeniyle Şah İsmail ile birlikte tutum takınmadıkları anlaşılır. Safevilerin seçilmesinde, öğretisel ortaklık kadar, etnik benzerliklerin de rol oynadığı dikkat çekmektedir. Öyle ki Çaldıran Savaşı'nda Şah İsmail, Yavuz Selim'in karşısına "Ekserisi Ustacalu, Afşar, Varsak, Dulkadirli, Rum'lu (Anadolulu), Şam'lu, Kaçar ve Karaman'lu

362 A. Bulaç, (1993), "Alevilerin Kimlik Arayışı", Cem, Yıl 3, No 26, s. 25

363 F. Bozkurt, (1990 A), s. 52

364 M. Akdağ, (1975), s. 117

365 A. Özkırıklı, (1993), s. 173

Türkmenlerden mürekkep.80.000 kişilik bir süvari kuvvetiyle” çıkmıştır.<sup>366</sup> Aynı şekilde, bir başka saptamaya göre, “Safevi Devleti'nin gerek dayandığı zümre, gerek devlet teşkilatı ve kültür bakımlarından kendisinden önce aynı ülkedeki Türk devletlerinden farksız olduğu ve hatta belki, onların bazılarından daha fazla Türklük vasfı taşıdığıdır.”<sup>367</sup> Anlaşılacağı üzere, Alevi topluluklar için bu devlet, yabancı bir devlet değil, doğrudan kendi devletleridir. Dolayısıyla, onlarla işbirliği yapmaları, Safevi İmparatorluğu'na katılmak istemeleri son derece doğaldır.

Alevi ayaklanmaları genellikle çok kanlı ve vahşi bir biçimde bastırılmıştır. Bu özellik, Yavuz Selim döneminde doruğa ulaşır. Yavuz Selim Aleviliğin üstüne bir yandan kanla giderken, öbür yandan ideolojik bir saldırıya da geçmiş ve ulemayı bununla görevlendirerek, Müftü Nureddin Hamza'dan “Kızılbaş taifenin kafir ve mühlid sayılıp öldürülmesinin vacip ve farz olduğunu bildiren, hatta öldürülen ricallerin mallarının, kadın ve çocuklarının öldürülenlerin hakkı” olduğunu belirten bir fetva alarak,<sup>368</sup> Anadolu'ya adamlar gönderip Kızılbaşları kaydettirmiş, çeşitli bölgelerde yaşayan 40.000 Alevi bu listeler esas alınarak katledilmiştir.<sup>369</sup>

Zora dayalı bu ideolojik mücadele, tarihin ilerleyen bölümlerinde, değişik Osmanlı yönetimlerinde de devralınacaktır. 17. yüzyılda, Şeyh Aziz Hüdai padişaha şu tavsiyelerde bulunur: “Anadolu'nun her köyüne Sünni birer imam tayin edilmeli, bunlar çocuk ve kadınların dini terbiyeleriyle meşgul olmalıdırlar. Halk sünnet ve şeriat üzerine yetiştirilmelidir. Yola gelmeyenler cezalandırılmalıdır.”<sup>370</sup> Padişahın bu tavsiyeleri tutup tutmadığını bil-

---

366 Ş. Tekindağ, (1968), “Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi”, I.Ü. E. F. Tarih Dergisi, C 17, No 22, s. 17

367 F. Sümer, (1976), Safevi Devletinin Kuruluş ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, Ankara

368 Fetvanın Osmanlıca metni Ş. Tekindağ, (1968), s. 171; Türkçe metni, R. Zelyut, (1993), s. 45'te görülebilir,

369 İ. Hakkı Uzunçarşılı, (1975), Osmanlı Tarihi, C 2, Ankara: TTK Yayınları, s. 257

370 E. Behnan Şapolyo, (1964), s. 338

miyoruz ama üç yüzyıl sonra, bu tavsiyeleri Türkiye Cumhuriyeti tarafından yerine getirilecek ve 12 Eylül Askeri Yönetimi Alevi köylerine Sünni imam tayin edecektir.<sup>371</sup> Bu mücadele Osmanlı döneminde öylesine azgınlaşmıştır ki, Osmanlı yönetimi Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'in türbelerine İran'dan getirilen halıları bile kaldırtmış ve yerine, Anadolu halıları serdirmiştir.<sup>372</sup> Ama Osmanlı'nın ve bir kısım tarihçinin görmek istemediği, Anadolu halılarıyla İran halıları hısım-akraba iken, Osmanlı'nın ikisine de yabancı olduğudur. Osmanlı yönetimi yıkıldığı ana kadar bu mücadeleyi bırakmamıştır. Son bir örnek olarak, II. Abdülhamit'in oluşturduğu Hamidiye (Kürt) Alaylarının da Alevilere karşı kullanıldığını belirtmekle yetinelim.

Anadolu Aleviliğinin Kızılbaş toplulukları diğer heterodoks topluluklarla birlikte, Osmanlı yönetimiyle sürekli bir kavga içindeyken, Alevilik içinde sayılan Bektaşiliğin durumu biraz farklıdır. 15.6.1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasına kadar Bektaşilik, zaman zaman Osmanlı yönetimiyle sorunlar yaşamışsa da, toplu katliamlarla karşı karşıya gelmemiş, ayaklanmalara da mesafeli kalmıştır. Bu mesafeli tutumun ödülünü de almıştır. Örneğin, III. Mustafa, I. Mahmut, II. Mahmut gibi sultanlar Bektaşiliğin çıkarlarını güvence altına alan fermanlar çıkarmışlardır.<sup>373</sup> Öyle ki, Bektaşilik giderek Yeniçerilikle buluşacak (Yeniçeriliğin kuruluşunda Bektaşiliğin rolü olmadığını kabul ediyorum.<sup>374</sup>) ve sivil bir hareket olarak, yönetimin burnunun d.binde yaşamayı ve gelişmeyi başaracaktır.<sup>375</sup> Her ne kadar "ayaklanma önderleri arasında Hacı Bektaş'ın izini sürenleri göstermek olası değil"<sup>376</sup> tezi abartılı bir ifadeyse de, bunun belli bir gerçekliği dile getirdiği de açıktır.

371 S. İnce-G. Aydın, (1989), "Alevilere Sünni İmam", 2000'e Doğru, Yıl 3. No 8, s. 8

372 E. B. Şapolyo, (1964), s. 339

373 E. B. Şapolyo, (1964), s. 330

374 Bu konuda ayrıntılı bir tartışma için Bkz. R. Çamuroğlu, (1991 A) .

375 R. Çamuroğlu, (1991 A), s. 58

376 B. Öz, (1992), s. 147

Aleviliğin bir bölümü sürekli ayaklanmalar içindeyken ve binlerle kırılırken, diğer bir bölümünün aynı ayaklanmacı yolu izlememiş olması şaşırtıcı değildir. Çünkü Alevilik, heterodoks ve senkretik yapısıyla, homojen olmaktan çok uzaktır. Aralarındaki farklar göz önüne alınmalıdır.

Kızılbaş topluluklar göçebelikten gelen, cemaatçi nitelikler taşıyan bütün özelliklerini ayaklanmalar içinde sergilemişlerdir. Ayaklanmalar sıkı bir toplumsal dayanışmayla örgütlenmiştir. Öyle ki, örneğin Şah Kulu ve Nur Ali Halife Ayaklanması bu toplulukların kadın ve çocuklarıyla birlikte, topyekün katıldığı (ve topyekün katledildiği) ayaklanmalardır. Aynı şekilde, ayaklanmacılar Babalılar ayaklanmasını andırır bir biçimde “yitirecek bir şeyleri olmayan insanların acımasızlığıyla (kendilerine katılmayan) köyleri yıkıp, yağma ve ölüm saçmışlardır.”

Osmanlı dönemi Alevi ayaklanmaları değişik biçimlerde ele alınıp, değişik temellere oturtulsa bile, sunduğu bazı anlamlı sonuçlar vardır. Öncelikle, Aleviler Osmanlı Devleti'yle uzlaşmayı seçmemiş; aksine, Osmanlı'yla sürekli bir mücadele içinde olmuştur. Hatta, Aleviler kendilerini hiçbir zaman Osmanlı'dan saymamış gibi bir görünüm sunarlar. İkinci olarak, Alevi topluluklarında belli bir devlet perspektifi vardır ve bu perspektif kendini Safevi Devleti'nde cisimleştirmiştir. Üçüncü olarak, Aleviler kendi devlet perspektifleri doğrultusunda, sivil bir hareket olarak gelişmeyi tercih etmekle birlikte; gerektiğinde, zorlandıklarında ve kendilerince uygun tarihsel fırsatlarda silahlı ayaklanmaya kalkışmaktan geri durmamışlardır. Ayrıca, Aleviler hiçbir zaman politik olarak apatetik(durgun) bir kitle olmayı seçmemiş, aksine sürekli hareket halinde ve eylem içinde olmayı seçmişlerdir. Ancak, kuşkusuz tüm bu sonuçların Alevilerin içinde bulunduğu tarihsel, toplumsal koşullarla bir ilişkisi vardır. Yoksa mutlak bir gerçeklikmiş gibi sunulamaz ve anlamlandırılmaz.



### 3.2. Kurtuluş Savaşı, Mustafa Kemal ve Aleviler

Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'nın sonunda yıkılıp, Anadolu'da Kurtuluş Savaşı'nın başlamasıyla birlikte Alevilik Mustafa Kemal'in kişiliğinde, Osmanlı yönetimine karşı tarihsel ve öğretisel düşmanlığına önemli bir yandaş bulmuştur. Aleviler, Kurtuluş Savaşının başından itibaren Kuvay-ı Milliye Hareketine etkin bir biçimde destek vermişlerdir. Özellikle, Bektaşiliğin tekke örgütlenmesi önemli bir rol oynamış ve lojistik bir karargah gibi çalışmıştır. Yine, tekkeler Alevi-Bektaşî toplulukları, M. Kemal'in gereksindiği kitle desteğini sağlamak için, harekete geçirmişlerdir. Zaten, Bektaşî tekkeleri bu tip faaliyetleri ilk kez yapmamaktadır. Bektaşîlik İttihat ve Terakki Partisiyle yakın ilişkiler kurmuş ve bir çok ordu mensubunu kendine bağlamıştır. Bu ilişki nedeniyle Bektaşî tekkesinin olanaklarından, daha önce de İttihat ve Terakki Partisi yararlanmıştı. Hatta, I. Dünya Savaşı sırasında, savaşa katılmayan Dersim Aşiretlerini ikna etmek için bizzat Hacı Bektaş Tekkesi postnişini yardıma çağrılmışsa da, postnişin Çelebi Çemalettin, Dersimlileri savaşa sokmaya ikna edememiştir.<sup>377</sup> Çelebi Cemalettin efendi, Dersimlileri savaşa sokamamıştır ama en azından, Bektaşîlerin desteğini M. Kemal'e sunmuştur. Sonuç olarak, Bektaşîler Kurtuluş Savaşı sırasında, sistem içi örgütlenmenin bütün avantajlarını M. Kemal lehine kullanmışlardır.

Aynı şekilde, Bektaşî olmayan Anadolu Alevileri de M. Kemal'e belli bir düzeyde destek sağlamıştır. Örneğin, M. Kemal Erzurum'a giderken, güvenliğini Erzincan-Tercan-Dersim civarı aşiretlerinden olan Balaban Aşireti üstlenmiştir. Ayrıca, Erzurum dönüşü, padişahın emri gereği Elazığ valisi Ali Galip M. Kemal'in yakalanması için çeşitli çeteleri devreye sokmuş ve bunlar arasında yer alan Dersimli bir çete M. Kemal'i pusuya düşürmüştü de

---

377 Nuri Dersimi'den Aktaran, C. Şener, (1993), Atatürk ve Aleviler, 3. Baskı, İstanbul: Ant Yayınları, s. 89. Ek

emre uymayacağını beyanla, serbest bırakmıştır.<sup>378</sup>

Aleviliğin Bektaşilik üzerinden M. Kemal ile kurduğu ilişki, net olarak M. Kemal'in 23 Aralık 1919'da yaptığı Hacı Bektaş ziyaretinde ve 1923'te yapılan II. Meclis seçimlerinde, son Çelebi Veliyettin Efendi'nin yayınladığı mesajda görülür. M. Kemal'in Çelebi Cemalettin'le görüşmeler yaptığı ve burada tekkenin özzat M. Kemal'e, elinde bulunan 1800 altını teslim ettiği biliniyor. Ayrıca, M. Kemal'in burada bir ceme katıldığı ve hatta, ikrar töreni ile kılıç kuşatıldığı ve yola kabul edildiği iddia edilir. Bu iddiaların yanısıra, M. Kemal'in zaten Bektaş olduğu da yaygın bir sav vardır ki bunlardan birinin sahibi de, saygın tarihçilerimizden Mete Tunçay'dır.<sup>379</sup> M. Kemal'in Hacı Bektaş ziyaretinden sonra Çelebi Cemalettin'i I. Meclis'te milletvekili ve başkan yardımcısı sıfatıyla görmekteyiz. Hacı Bektaş Tekkesi M. Kemal ve yeni Türk devletiyle ilişkisini 1923'te Veliyettin Çelebi'nin tüm Alevi-Bektaşiler'e dönük yayınladığı bildiriye net olarak ortaya koymuştur. 25 Nisan 1923 tarihli Yeni Gün gazetesinde yayınlanan bu bildiriye Çelebi, "Anadolu'da bulunan soyum Hacı Bektaş dergahı veli hazretlerine içten saygısı olan tüm sevenler ve temiz yürekli hanedan yanlılarına" şu mesajları ulaştırmaktadır:

i. Gazi paşanın vatanın ilerleme ve yükselmesi hakkındaki her türlü (vurgu bana ait) isteğini yerine getirmek, bizlere zorunluluktur.

ii. Ulusumuzu kurtaracak, mutluluğumuzu sağlayacak O'nun amaca uygun görüşleridir.

378 Aktaran, C. Şener, (1993), s. 54

379 M. Kemal ve Alevilik-Bektaşilik ilişkisi üzerine ayrıntılı bilgi için ayrıca Bkz. E. B. Şapolyo, (1964), 311, F. Otyain, (1982), s. 70, R. Zelyut, (1992), s. 216, C. Şener, (1988), S. 135. Mustafa Kemal'in Bektaşiliğine ilişkin olarak, Cemal Şener'in aktardığına göre, Mete Tunçay özete şunları belirtmektedir: Mustafa Kemal'in soy olarak Rumeli Bektaşileri'nden geldiği, gençlik arayışları içinde bu tarikatla ilgilendiğinin doğru olduğu ve Abdülkerim Paşa ile Kurtuluş Savaşı yıllarında kurduğu ilişkiden (Adı geçen paşa Bektaşidir) Bektaş terimleri ile anlaşmalarından vs. hareketle Mustafa Kemal'in de Bektaş olduğu söylenebilir. M. Tunçay'ın Milliyet Sanat Dergisi, No 246'daki yazısından aktaran C. Şener, (1993), s. 77

iii. **Bunu yadsıyamın bizimle kesinlikle ilgisi yoktur.** (Vurgu bana aittir.)

iv. M. Kemal Paşa'nın gösterdiği adaylardan başkasına oy vermeyin.

v. Bu öğüdüme uymayanlar **bizden değildir.** (Vurgu bana ait)

vi. **Hak erenler onlara destek olmaz.**

vii. Hiç kimsenin sözünü dinlemeyin, sözümünden dışarı çıkmayın.<sup>380</sup>

Bektaşilik ile M. Kemal arasındaki ilişki kuşku verici bir biçimde abartılıdır. Hele hele, yukardaki bildirinin içeriğine bakıldığında, bu bildirinin Alevilikle uzak yakın bir ilişkisinin olmadığı görülür. Bildiri bir fetva görünümündedir. Sözümona inanç ile bu dünyayı birbirine karıştırmayan Alevilik, M. Kemal'e oy vermeyenleri inançla tehdit etmekte, Hakk erenlerin onlara destek olmayacağını savunmaktadır. Burda en önemlisi, "bizden olma"nın ölçüsü olarak, tarihsel, politik bir durumun temel ölçü durumuna yükseltilmesidir. Tarihselliğe teslim olmamayı temel düstur sayan öğreti bir kıyıya atılmıştır. Bildirinin tuttuğu bu yol daha sonra, 1931 yılında, Bektaşî ileri gelenlerinden Ziya Bey'in sözlerinde, Bektaşîliğin konumunu göstermesi açısından, daha da belirgin hale gelecektir. Ziya Bey şunları yazar: "Cumhuriyet düzeni Bektaşîliğin gerçekleştirmeye çalıştığı halifelîğin kaldırılması, kadına erkekle eşitlik sağlanması, sofî dogmacılığın ezilmesi gibi reformları gerçekleştirmiştir. Bu yüzden Bektaşîliğin varlık nedeni ortadan kalkmıştır."<sup>381</sup> Görüldüğü gibi, Bektaşîlik bir ahlak ve inanç öğretisi olarak değil de, bir politik programmış gibi sunulmaktadır. Bu tutumu öğretî içinden açıklamak ya da savunulan ahlakal değerlerle açıklamak olanaksızdır.

M. Kemal'in Hacı Bektaş ziyaretinde Bektaşî ileri gelenlerine, onları çok şaşırtacak devrimci mesajlar verdiği şüphelidir. Verdiğini kabul etsek bile, bu mesajlara dayanılarak bu ölçüde bir

380 Bildirinin eski dilde metni için Bkz. E. B. Şapolyo, (1964), s. 284, yenileştirilmiş çevirisi için C. Şener, (1993), s. 82

381 İ. Başgöz, (1977), s. 17

teslimiyet anlaşılabilir. Kaldı ki Bektaşilik, M. Kemal'in dünya görüşüne yabancı değildir. 1876'dan beri Bektaşilerin Fransız Devrimi'yle ortaya çıkan paradigmayla yoğun ilişki içinde olduğu bizzat kendi yayınlarından anlaşılmaktadır. Aydınlanmacı kavramlar Bektaşiler tarafından bilinmekte ve tartışılmaktadır. Hatta, İttihat-Terakki içinde bu kavramlar doğrultusunda bir mücadele de yürütmektedirler. M. Kemal'in Hacı Bektaş'a gelmesi gibi, Enver Paşa'nın da Hacı Bektaş'ı ziyareti ünlüdür.<sup>382</sup> Hacı Bektaş Tekkesi M. Kemal'e verdiği desteği, daha önce de Enver Paşa'ya vermiştir. Dolayısıyla, M. Kemal'i desteklemesi çok çok şaşırtıcı bir tutum değildir. Bu destek, M. Kemal'in savunduğu Aydınlanmacı değerler ve sahip olduğu toplumsal projenin dışında, Bektaşiliğin kendi iç durumuyla ilgilidir.

Şöyle ki, yüzyıllarca Osmanlı yönetimiyle işbirliği içinde sivil bir hareket olarak varlığını sürdüren Bektaşilik, "Yeniçeri Ocağının kaldırılmasıyla etkisini yitirmiş, kitlesini koruyamaz duruma girmiştir. Yalnızca bir kaç ailenin arpalığı durumundaki bu kurumun halk üzerinde saygınlığı azalmıştır."<sup>383</sup>

Bozkurt'un bu saptamasına bir ek daha yapmak zorunludur. Bektaşî Tekkesi İttihat-Terakki ile kurduğu ilişkinin sonucu olarak, elinde tuttuğu kitleyi bu partinin ideolojisi doğrultusunda ve üstüne üstlük padişahın cihat formülasyonu altında I. Dünya Savaşı'na sürüklemiştir. Hatta M. Kemal'e destek veren Çelebi Cemallettin, Mücahidin Alayı adıyla bir alay oluşturarak bizzat savaşa katılmış ve Rusların Doğu Cephesi'ni çökertmesiyle, perişan bir halde geri dönmek zorunda kalmıştır. I. Dünya Savaşı'na cihat gibi bir formülasyon altında bilfiil katılan Bektaşî Tekkesi, kitleler üzerindeki etkisini yeniden kazanmayı öngörmüş olmalıdır. Ancak, bu hesap tutmamıştır. Bunun, Alevi-Bektaşî kitleler üzerinde bir etkisi olmadığı da düşünülemez. Kaldı ki, Dersim Aşiretlerini savaşa girmeye ikna edemeyen Bektaşî Tekkesinin zaten pek fazla

---

382 C. Şener, (1993), s. 61

383 F. Bozkurt, (1990 A), s. 71

bir saygınlığı olmadığı anlaşılmaktadır.

Tablodan çıkan sonuçlardan biri şudur: Bektaşî Tekkesi kaybettiği güç ve prestiji yeniden kazanmak için, Enver Paşa'ya verdiği desteği bu kez M. Kemal ve arkadaşlarına, kayıtsız şartsız sunmaktadır. Tarihte "eğer"lere yer olmamasına karşın, eğer o sırada M. Kemal önderliği değil de, kopkoyu bir dinsel önderlik sözkonusu olsaydı, Bektaşî Tekkesi'nin tavrı ne olacaktı acaba? Yani, Bektaşîliğin Kurtuluş Savaşı'na ve M. Kemal'e verdiği desteğin, M. Kemal'in temsil ettiği değerlerle ilgisi olmakla birlikte, Bektaşî Tekkesi'nin o gün içinde bulunduğu tarihsel koşullarla da ilişkilendirilmesi gerektiğini düşünüyorum.

M. Kemal ve arkadaşlarına destek veren Bektaşîlik, yine oyunu kaybetmiştir. Meclis'te etkin bir biçimde temsil edilmesine karşın, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulmasına ilişkin bir muhalefet geliştirememiştir. M. Kemal ile kurulan ilişki, bir süre için Bektaşîliğin devletle kurduğu ilişkinin sonu olacak ve 1966 yılında, Bektaşîlik, bu kez Birlik Partisi oluşumu içinde yeniden kendini gösterecektir. 1968 seçimlerinde 8 milletvekili çıkaran bu parti'nin bazı milletvekilleri, 1970'te AP'ye katılacak ve Bektaşîlik bir kez daha, adeta tarihsel rolünü oynayacaktır. Bunun üzerine, Bektaşî ileri gelenlerinden, Hacı Bektaş soylu Naki Ulusoy bir süre Hacı Bektaş'a bile gidemeyecektir.<sup>384</sup>

Bektaşîliğin yaşadığı bu serüvenin dışında kalan Alevilere bakıldığında, onların da M. Kemal'e oldukça sıcak yaklaştığı ve Mehdi olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Sivas'ın Karaçayır köyünden Hasan Özel şöyle der: "İnancımıza göre beklediğimiz Mehdi gelmiştir. Halkın beklediğini yapmıştır ve her fani gibi göçmüştür. Şimdi Ankara'da Anıtkabir'de yatmaktadır."<sup>385</sup>

Alevilerin M. Kemal'e yaklaşımlarını, Bektaşîlerin yaklaşımlarıyla aynı düzeyde değerlendiremeyiz. Alevilerin Osmanlı yönetimiyle aralarındaki gerilim var olmak-olmamak gerilimidir.

384 T. Bora ve Diğerleri, (1987), "Aleviliğe Ne Oluyor?", Yeni Gündem, Yıl 4, no 77, s. 13 ve devamı

385 F. Otyam, (1982), s. 71

Bektaşiler açısından ise bu tip bir gerilim başat rol oynamış değildir. Bu yanıyla Aleviler Osmanlı yönetiminin ve hilafetin yıkılmasını, varlıklarına kastedenlerin yıkılması olarak görmüşlerdir. Hele hele, M. Kemal'in dine karşı yaptığı radikal çıkışlar Alevi kitleler açısından son derece önemlidir. Örneğin, hilafet sorununa Alevilerin yaklaşımına benzer bir biçimde yaklaşması, şariatçıların bizzat kendi düşmanı olduğunu ilan etmesi Alevi kitleler açısından belirleyici öneme sahiptir.<sup>386</sup> Bu önem kendini Alevilerin ilk Meclis'teki temsilcilerinde de gösterir. Öyle ki, Bektaşî Tekkesinin savaşa sokamadığı Dersimliler meclise dört aşiretten temsilci göndermişlerdir.<sup>387</sup> Bu olumlu tutum, Dersim isyanının patladığı yıla kadar sürdürülmüş olmalıdır. Dersim isyanıyla birlikte Aleviler yine devletten kopma sürecine girmişlerdir. Burada dikkat edilmesi gereken özellik şudur: Aleviliğin, Bektaşilik gibi, öğretisel düzeyde bile M. Kemal düşüncesine teslim olduğuna dair bir veri yoktur. Mehdi olarak görmek, Mehdi'nin kendisinin simgeselliği dolayısıyla bu anlamda bir yere oturtulamaz. Kaldı ki, Mehdi metaforu yoluyla, Bektaşilikten farklı olarak, Alevilik M. Kemal'i kendi paradigması içinde anlamlandırarak, onun düşüncesinde erimemiş, tersine, onu kendi düşüncesinde eritmeyi seçmiştir. İkinci olarak, Aleviler M. Kemal'in tarih sahnesine çıkışıyla devletle barışık bir dönem yaşamışlarsa da, bu devletle özdeşleştikleri anlamına gelmemektedir. Aleviler fizik varlıklarını güvence altına aldığını düşündükleri Türkiye Cumhuriyeti'ne nötr bir tutum takınmışlardır. Bunun anlamı da kısmen tarihte, kısmen öğretilerde aranmalıdır.

Alevilerin bu döneme değin, bir kimlik sorunu yoktur, bir varlık sorunu vardır. Devlete karşı takındıkları nötr tavrın öncül-

386 M. Kemal Atatürk, (1989), *Söylev ve Demeçler*, Der. N. Arsan-S. Borak-U. Kocatürk, I-III, 4. Baskı, Ankara: Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları 1, s. 289 ve 41

387 Bu aşiret ve temsilcileri şunlardır: Ferhat Uşağı Aşireti'nden Diyar Ağa, Şeyh Hasan Aşireti Reis Hasan Hayri Bey, Abbas Uşağı Aşireti'nden Mustafa Ağa, Sarı Saltık Ocağı'ndan Mustafa Zeki Bey'dir. Ayrıca TBMM'de Erzincan'dan Abbas Uşağı Aşireti'nden Girlevikli Hüseyin Bey, Kars Garip Musa Ocağı'ndan Pirzade Fahrettin Bey vardır.

leri de, varlık sorunuyla ilişkili olsa bile, ayrıca öğretinin ve kimliğin içinde aranmalıdır. M. Kemal'in önderliğindeki genç Cumhuriyet varlık sorununu geçici bir süre için gündemden düşürmüştür. Devlete olan güven buradan kaynaklanmaktadır. Ancak bunun bir teslimiyet olmadığı, Alevilerin yeniden devletle aralarını açacak politikaların yürürlüğe girmesiyle anlaşılacaktır.

#### 4. ALEVİLİK VE DEVLET

Alevilerin Osmanlı Devleti'yle yaşadığı ve sürekli gerilimli bir nitelik gösteren ilişkinin ardından, M. Kemal dolayısıyla Türkiye Cumhuriyeti'yle kurdukları mesafeli ilişkiler devlete karşı tutumlarına ışık tutmakla birlikte, kendi siyasal yaklaşımları açısından yeterince doyurucu değildir. Söz konusu olan tarihsel bir olgu olduğu sürece, olguya yaklaşımın tarih anlayışından başlayarak bir çok değişken, Alevilerin devlete ilişki tutumlarını anlamamızı zorlaştırabilir.

Aleviliğin kendi siyasal kavrayışının ve devlet anlayışının ne olduğu, salt tarihten yola çıkılarak açıklanamaz. Fakat, bu konuda, en azından benim erişebildiğim kaynaklar itibariyle, yapılmış bir çalışma da sözkonusu değildir. Olgunun siyasal bir nitelik gösterdiği, hatta neredeyse siyasal anlamda ayrıtkan bir ölçüt olduğu ileri sürülmekte ama bunun kendi iç yapısıyla, öğretinin siyasal alana bakışıyla (eğer böyle bir alan ayrıştırması yapıyorsa) ne gibi bir ilişkisi olduğu üzerinde genellikle durulmamaktadır. Bu da ister istemez, en azından Alevilerle devletin ilişkisi çözümlenirken, neyin sadece tarihsel, neyin öğretiye ilişkin bir öge olduğunu anlamayı zorlaştırmakta, hatta olanaksız kılmaktadır. Şimdiye değin, Alevilik ve Öteki arasındaki ilişkinin dinamiklerinden elde edilmeye çalışılan siyasal sonuçlar; Alevilik açısından mı, Öteki açısından mı anlamlıdır, pek anlaşılammıştır. Bu ve benzeri nedenlerle, ben Aleviliğin tarihsel geçmişini, şimdilik bir kenara bırakıp, öğretinin içinden ve Öteki'ni hiç çözümlemeye kat-

madan bir değerlendirme yapmayı deneyeceğim. Böylece, Osmanlı ile kurulan ilişkiden yola çıkarak, Aleviliğin devlet anlayışını temellendirmek yerine; bu ilişkiyi de aydınlatmamızı kolaylaştıracak bir perspektif oluşturmaya çalışacağım. Bu, hem öğretinin siyasal uzantı ve sonuçlarını bir yeriden okuma anlamına gelecek, hem de alttan alta ima edilen, Aleviliğin devletsiz de olabileceği tezi belli ölçüler de tartışılmış olacak.

Öncelikle, Batı siyasal düşüncesinin kavramlarına İslami Doğu'nun perspektifinden yaklaşarak, "İslami Doğu'da insanların toplum halinde durmaksızın birbirlerine kötülük yapmadan yaşayabilmeleri için devlet gerekli bir koşul değildir"<sup>388</sup> savını saf dışı etmek gereklidir. Eğer bu sav geçerliyse, İslam üzerinden Aleviliğe de sıçranabilecek ve hele de Anadolu Aleviliği'nin bir devlet deneyimi olmadığı da gözönünde tutularak, kolayca Aleviliğin devletsiz olabileceği söylenebilecektir. Bu savın temel dayanağı şudur: Batılı Oryantalistler, Doğu'da devletin herşey olduğunu yazıp durdular ama Doğu ve Batı'da bulunan devletin meşruluğu üzerine pek fazla derinlemesine görüşler geliştirmediler. Oysa, ilk günah kavramı Batı'da Leviathan'a bir meşruluk zemini sağlarken, aynı Leviathan, Doğu'da ilk günah kavramı olmadığı, insan doğuştan kötü olmadığı için meşruluk zemini bulamayacaktır.<sup>389</sup>

Batı düşüncesine karşı, bir anlamda İslam'ın savunusunu üstlenen bu yaklaşıma karşı iki düzeyden yanıt üretmek mümkündür. İlk günah kavramının niteliğinden ve İslam'ın bundan ne derece uzak olduğundan önce, günah kavramının kendisi önemli bir noktadır. İnsanı doğuştan, öz olarak günahkar kabul eden Hıristiyanlık ile, doğuştan günahkar olmamakla birlikte, günah işleyebilir ve işleyen insan anlayışına sahip İslam arasında, iddia edildiği ve sanıldığı kadar büyük bir uçurum yoktur. Şöyle ki, Hıristiyanlık, Yahudi geleneğinin bir parçası olan Eski Ahit'in Tekvin

388 R. Çamuroğlu, (1991 A), s. 49

389 R. Çamuroğlu, (1991 A), Aynı yerde. Ayrıca bu yaklaşımın, devlet olgusunu dinsel olarak temellendirmeye çalıştığı gerçeğine dikkat etmek gerekmektedir ki bu da beraberinde çok ciddi, çeşitli sakıncaları getirmektedir.



bölümündeki günahkar insan geleneğini aynen sürdürürken, aynı temaya sahip çıkan İslam, şema üzerinde oynar.

Tekvin'e göre, Tanrı yerin toprağından Adam'ı ve onun kaburga kemiğıinden kadını yapar. Adam'ı yarattıktan sonra, Aden'deki bahçeye koyar ve bahçede, "iyilik ve kötülüğü bilme ağacını" bitirir. Adam'a bu ağaç dışında istediğı ağacın meyvelerinden yiyebileceğini söyleyip, bu ağacın meyvesini yasak eder. Ama kır hayvanlarının en hilekarı olan yılan kadını, kadın da Adam'ı kandırır ve Adam ile kadın yasak meyveyi yerler. Bu ilk günah sonucu, Tanrı Adam'ı bahçesinden kovar. Artık Adam, kendisinin de içinden alındığı toprağı işleyecektir.<sup>390</sup> Bir de Kur'an'a bakalım.

"Ve biz demiştik ki - Ey Adem, sen eşinle cennet sakin ol. Onun nimetlerinden ikiniz de bol bol yeyin, fakat şu ağaca yaklaşmayın. Yoksa (nefislerine) zulmedenlerden olursunuz. Nihayet onları şeytan (bir desise ile) Cennetten kaydirdi ve içinde buldukları nimetten onları çıkardı. Biz de : - Birbirinize düşman olarak buradan (yere) inin. Yeryüzünde sizin için bir vakte (ömrünüzün sonuna) kadar yerleşmek ve menfaatlenmek vardır demiştik."<sup>391</sup>

Görüldüğü gibi, İslam da da Tanrı'nın insanı affederek yeryüzüne göndermesi sözkonusu değildir. Önce kovulmuşlar ve yere inmeleri emrolunmuştur. Daha sonra Adem, "Rabbinden bir takım kelimeler aldı. O'na yalvarıp tevbe etti. O da tevbelerini kabul buyurdu."<sup>392</sup> Ancak bu kabul şartla bağlanmıştır. "Biz, onlara - Hepiniz cennetten inin! Benden size bir hidayet (peygamber ve kitab) gelince, benim bu hidayetimi tabii ve bağlı olanlar için asla korku yoktur; ve onlar mahzun da olmazlar dedik."<sup>393</sup>

Aynı tema, İslam içi bir metin olan Kısas-ı Enbiya'nın Adem ile Havva Bölümünde, Şeytan başlığı altında da yer alır. Bölüm tam bir ceza mahkemesi gibi tasarlanmıştır. "Ey Adem...

390 M. Ali Ağaoğulları-L. Köker, (1991), s. 103

391 Kur'an-ı Kerim, (1975), El Bakara Suresi, Ayet 35-36, s. 6-7

392 Kur'an-ı Kerim, (1975), Aynı sure, 37. Ayet

393 Kur'an-ı Kerim, (1975), Aynı sure, 38. Ayet

Buyruğumdan dışarı çıktığın için cennetimden seni kovdum. Yasak ettiğim buğday ağacının ürününü sana, dünyada kan ter dökürerek yedireceğim. (...) Ey Havva, yasak ettiğim ağacın meyvesinden Adem'e yedirdiğin için, seni erkek elinde kıyamete kadar zayıf kıldım. Zahmetle doğuracaksın! Ekmeğini erinden bekleyeceksin! Senin soyunla erkek soyu arasında kıskançlık ve fesat olacak. (...) Ey Şeytanıracım, seni de fenalığa alet ettim, adın dünya durdukça lanetle anılacak.”<sup>394</sup> Suçu işleyen, işleten, kolaylaştıran, ortaklık eden herkes cezalandırılır ki bunların içinde yılan ve tavus da vardır. Yılanın payına, önceden dikilen bir yaratıkken artık sürünen bir yaratık olmak ve Adem'in soyuyla düşmanlık düşer. Tavusun payına ise, çirkinlik; çirkin ayaklılık, çirkin eşlilik ve çirkin seslilik. **Kısas-ı Enbiya**'ya göre de Adem ile Havva'nın affedilmeleri, cennette değil, dünyada gerçekleşmiştir.

Hıristiyanlıkta da, İslam'da da af belli bir prosedüre bağlanmıştır. Kendine inananların günahlarının bedeli olarak Hz. İsa kendini kurban etmişken, Hz. Muhammed de Miraç gecesi, inananların kendisine bağışlanmasını dilemiştir.

Doğu ve Batı'nın sembolik dünyaları arasında, bu düzeyde, ciddi bir fark yoktur. Hele hele, toplumsal, tarihsel pratiği yönlendirme, düzenleme eğilimi bakımından fark aramaya çalışmak fazla anlamlı değildir.

“İlk günah” simgesine bakıldığında, farkların abartıldığı anlaşılmaktadır. Yukardaki çerçeveye göre, iki dinsel yaklaşımda da ilk günah kavramı vardır. Her ikisinde de ilk günah belli bir dolayım gerektirerek, affa bağlanmaktadır. Ancak Hıristiyanlık, ilk günahı Adem'den başlayarak herkese yaymışken, İslam Adem'in affa uğramasıyla birlikte, soyuyla günah ilişkisini kesmiştir. Günah bağlantısının kesilmesiyle birlikte, İslam'ın öz itibarıyla bütün insanları –günahsızlık düzeyinde– eşit gördüğü gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Ancak, bu konuda yine **Kur'an**'a bakıldığında şaşırtıcı bir manzarayla karşılaşırız.

---

394 **Kısas-ı Enbiya**, s. 17

**Kur'an'a** göre bazıları, kafirler, **Kur'an'ı** anlayamazlar. Bunun nedenini yine **Kur'an** açıklar. El-İsra suresi, Ayet 41'e göre, "Biz, bu Kur'an'da ibret misalleri verdik; cennetle müjdeledik, cehennemle korkuttuk ki düşünüp akıllarını başlarına alsınlar. Halbuki bu, ancak onların hakdan nefretini artırıyor."<sup>395</sup> Bundan dolayıdır ki, "Muhakkak ki küfre varanları, azap ile korkutsan da korkutmasan da onlar için birdir; onlar iman etmezler. (...) Allah onların kalblerine, kulaklarına mühür vurmuştur. Gözlerinin üzerinde de bir perde vardır. Onlar için büyük bir azap vardır."<sup>396</sup> Kafirler yola gelmemekte inat etmektedirler, çünkü, yola gelmeleri için gerekli kitabı, **Kur'an'ı**, anlamaları yine Tanrı tarafından engellenmektedir. "Sen Kur'an'ı okuduğun zaman biz, seninle ahirete inanmayanların arasına görünmez bir perde çekeriz ve kalblerinin üzerine, Kur'an'ı anlamalarına engel perdeler geçiririz, kulaklarına da bir ağırlık veririz."<sup>397</sup>

O halde, öz olarak saflık kime ilişkin bir nitelemedir? İnsan bir kere küfre saptıktan sonra, yeniden affedilebilir mi? Kimin küfre sapacağı ya da sapmayacağı Tanrı'nın bilgisinin içinde midir? Ayrıca bütün bu sorulara, Hallaç ile Hz. Muhammed arasında geçtiği rivayet edilen diyalogu da ekleyelim. Hz. Muhammed, sadece kendisine inananların, kendisine bağışlanmasını dilemiş ve Hallaç, bunu niçin herkes için yapmamıştır diye kızmıştır. Hz. Muhammed'in yanıtı, Tanrı sadece onları dilememi buyurdu olmuştur.<sup>398</sup> Bu simgesel yapıya göre, Hristiyan doğan ve vafiz edilen bir çocuk bağışlanmış değildir. Bağışlanması için Hz. Muhammed'e inanması gerekir.

Sonuç olarak, İslam'ın simgesel evreninde de devlet için gerekli meşruiyet zemini vardır. Sırf simgesel yapıda görülen farklılıklar nedeniyle, İslami Doğu'nun Batı'ya göre, devlete daha ya-

395 **Kur'an-ı Kerim**, (1975), s. 287

396 **Kur'an- Kerim**, (1975), El Bakara Suresi, Ayet 6-7, s. 4

397 **Kur'an-ı Kerim**, (1975), El İsra Suresi, Ayet 45-46, s. 287, Ayrıca, bu konuda

Bkz. T. Dursu , (1992), **Kur'an**, 2. Baskı, İstanbul: Kaynak Yayınları, s. 52-55

398 Yukarda, Enel-Hakk ile ilgili bölüme bakınız.

bancı ve öteki gözüyle baktığını söyleyemeyiz. En azından tarihte bir Emevi ve Abbasi İmparatorluğu vardır. Bu anlamda, Aleviliğin bu simgesel yapıyı anlamlandırmasını İslam'la eş tutarak, Alevilik üzerinden İslam'ı savunmak anlaşılır bir tutum değildir.

Gerçekten de, Aleviliğin tarihi, devletin Aleviler için hep bir Yabancı ve Öteki olduğunu işaret etmektedir. Bu yabancılık da, Alevi öğretisinin bütün öğelerinin adım adım örülmesiyle –yer yer kopmalar olmakla birlikte– karşımıza çıkar. En başta, Alevilik Kur'an'ın sahip olduğu ayrımlara sahip değildir. Aleviliğin tüm insanlara dönük yaklaşımı, üç ana eşitlik ekseninde kendini gösterir ki, bunlardan ilki herkesin Hakk karşısında eşit olduğudur. Yani, Hakk öz olarak her insandadır ve insanlar arasında Hakk'a yakınlıkları itibariyle, özde bir ayrışmadan sözedilemez. Hakk'a yakınlık sadece yetenekte bir farklılaşma anlamına gelir. Yani, talip ile mürşit, Hristiyan ile Müslüman öz olarak eşittir. Mürşit ile talip arasındaki farklılık, oluş çemberi üzerinde farklı noktalarda bulunmalarından kaynaklanır ama mürşidin durduğu nokta, her talibe açıktır ve talip yolunu kendi seçimleriyle çizer. Hakk karşısında eşitlik, bir tür doğal hukuk kavrayışını da beraberinde getirir. Örneğin, adam öldürmenin her toplumsal, ahlaksal ve dinsel formasyonda kötü olarak nitelenmesinin nedeni de budur. Çünkü, herkes aynı Hakk'tandır, aynı Hakk'tadır. Fakat, Hakk karşısında eşitlikten yola çıkarak, Aleviliğin her düzeyde mutlak eşitlikçi bir tavrı savunduğu sonucuna varılamaz.

Alevilik içinde bugüne değin, abartılı ifadelerle öne çıkarılan eşitlik temasını, en başta kadın-erkek bağlamında gölgeleyen kimi işaretler vardır. Bunlardan bazılarını, dedelik ve musahiplikle ilgili bölümlerde değinmiştim. Ancak, genel olarak, cins düzeyinde de bir eşitsizlik tasarımının varlığına dair çeşitli işaretler vardır.

Şeyh Safi Buyruğu olarak adlandırılan Alevi metninde “Kadın hakkında: Yemini sultan” başlığıyla bir şiire yer verilir. Kadınları konu edinen şiirde şöyle denmektedir: “Şehrin kitabı bunların efsunudur/İfırası ilettiler Yusuf'u zindana avradın/Sakın inan-

ma ahdine, peymanına sakın/Ki and içerse ayeti Kur'an'a avradın / Din saklamak dilersen olma müsahibi /Basma izine aşıkı divane avradın.”<sup>399</sup> Her ne kadar sufiler, “Erkekler gerçekten de kadınlardan üstündür ayetini, erlik makamına gelmiş olanlar, bu makama eremeyenlerden üstündür tarzında tevil ederek, er olan nice kadınların, o dereceye varamayan erkeklerden üstün olduğunu söylemişler”se de<sup>400</sup>, pratiğin tümüyle bununla sınırlı kalmadığı, kadınların sitemkar bir dille yazdığı, söylediği nefeslerden anlaşılmaktadır. Kadınlar değişik nefeslerinde, kendilerini nakıs-eksik olarak niteleyen erkeklere öfkelerini dışavurmaktadırlar. Örneğin, “Ey erenler erler nasıl ersiniz / Söyleyin sizinle devamız vardır / Bacılara niçün nakıs dersiniz / Bizim de Hazret-i Havva'mız vardır” gibi ya da “Nakıstan mı geldi Ahmed-i Muhtar / Nakıszade midir Haydar-ı Kerrar /Ananıza nakıs demeyin zinhar / Tesir eder size bedduaları”<sup>401</sup> gibi deyişler, gelenek içinde kadınların eksik kabul edildiğine dair bir kuşku uyandırmaktadır. Bu şiirlerin Sün-niliği hedef aldığı söylenemez, çünkü hepsi yaygın Alevi söylemini paylaşmakta ve militanca bir mücadaleyi değil, bir serzenişi ifade etmektedir. Ayrıca, nakıs olma durumuna, **Kaygusuz Abdal**'da da rastlarız. “Avradın kötüsünü” eleştiren **Kaygusuz**, başta kadını nakıs olarak niteler ve sonra devam eder: “Eksik avradın kötüsü / Dizini dikip oturur / İşinin kolayın bilmez / Yüzünü yıkıp oturur.”<sup>402</sup>

Gelenek ve öğreti içinde kadın ve erkeklerin eşit olmadığına dair izler bulunmakla birlikte, bu kez de bunu tersinden abartmak gerekir. Bu eşitsizlik teması, toplumsal pratik içinde kendini fazla dayatmadığından, öğreti içinde de köklenememiştir. Bunun bir tek istisnası vardır; o da soy yoluyla geçen dedeliğin hiçbir zaman kadınlara verilememesi.

Dedeliğin kadınlara devrinin mümkün olmaması bir yana,

399 Şeyh Safi Buyruğu, (1994), s. 123 ve devamı

400 A. Gölpınarlı, (1992), s. 238

401 A. Gölpınarlı, (1992), s. 240 ve devamı

402 A. Gölpınarlı, (1992), s. 247

bizzat soy yoluyla geçiyor oluşu, başlı başına eşitsizliği öngörür. Buna göre, soyu Hz. Ali'ye dayanan dedelerin (Hz. Ali'nin Tanrı'nın en mükemmel mazharlarından biri ve 1. İmam olduğu unutulmamalıdır) özel bir yeri vardır. Fakat bu yerin toplumsal ilişkiler içinde ayrıcalıklı bir tutuma yol açacağı ya da bir tür kast oluşumuna denk düşeceği söylenemez. Dedelerin özel yerinin toplumsal çıkarlar bağlamında, özel bir karşılığı yoktur. Özelliği ve tek ayrıcalığı cemdeki birinci hizmetin sahibi, yani cem yönetme hizmetinin sahibi olmasından kaynaklanır. Bu bağlamda soy bir eşitsizlik durumu yaratmaktadır. Çünkü, örneğin, aynı olgunluk seviyesinde duran ve biri dede, öteki dede olmayan iki kişi arasında bir fark ortaya çıkmakta, ikisi de cem yönetebilecek olgunluğa ve birikime sahip oldukları halde, sadece dede soylu olan yönetebilmektedir. Bu çerçevede, soy niteliğiyle ortaya çıkan eşitsizlik aşılabilir ve mutlak değildir. Fakat, dedenin bu özel yeri, toplumsal rıza şartına dayanarak dengelenmiştir. Yani, bir Alevi topluluk ya da birey dedenin cem yürütmesini kabul ettiği ölçüde, dede o cemi yürütebilir. Aksi takdirde, soydan dede olması, cemi yürütebilecek nitelikte olması hiçbir anlam taşımaz.

Aynı olgunluk seviyesinde, örneğin mürşitlik makamında bulunan iki kişi arasında soy nedeniyle ortaya çıkan ayrıcalıklı ve eşitsizlik, bilen ile bilmeyen arasındaki bir eşitsizlikle karıştırılmamalıdır.

Aleviliğin öğretisel yapısı içinde, "sır, emaneti ehline vermek, ağzı karalara bir şey söylememek" gibi biçimlerde ifade edilen bir kapalılığın sözkonusu olduğu açıktır. Kuşkusuz bu kapalılık, tarihsel koşullarla da ilgilidir. Ancak, aynı tarihsel süreci yaşamayan Bektaşilikte de benzer bir durumun olması, olayın tarihe özgü olmaktan çok, öğretiye özgü olduğuna dair bir kuşku yaratmaktadır.<sup>403</sup> Aynı şekilde, kapalılığın sadece yabancılara karşı değil, kendi içlerinde de işleyen bir mekanizma olduğuna dair simgesel anlatılar da vardır.

403 Benzer bir saptama için, Bkz. F. Bozkurt, (1990 A), s. 114

Yunus Emre ile ilgili söylencelerde, Yunus Emre'nin Hacı Bektaş'ın kapısına varıp buğday istediği ve Hacı Bektaş'ın ona üç kez "Buğday mı ist sin, erenler himmeti mi?" diye sordurduğu ve üçünde de Yunus Emre'nin buğday istemesi üzerine buğday verilip gönderildiği, yaygın olarak bilinir.<sup>404</sup> Burada, pek üzerinde durulmayan "erenler himmeti"nin bir sır olduğu açıktır. Fakat, Yunus Emre, Hacı Bektaş kapısına ilk kez geldiğinden, biralım sırrın içeriğini, sırrın varlığını bile anlayamamış ve buğday istemekte ayak diremiştir. Fakat, yarı yolda bir sırrın varlığını sezen Yunus Emre geri dönecek ve himmet isteyecektir. Yunus Emre'ye verilen yanıt yine bir sırdır: Onun kilidi Taptuk Emre'ye verilmiştir; himmet istiyorsa ona gitmelidir. Taptuk Emre de, gahına katılan ve orada kırk yıl odun taşımakla uğraşan Yunus, ancak bu süre içinde sırra vakıf olacaktır. Taptuk Emre, Yunus Emre'ye "Haydi dedi, artık zamanı geldi, kilidin açıldı, Hacı Bektaş sözü yerine geldi, durma söyle! (...) Bunun üzerine, Yunus'un perdesi yırtılarak, kilidi açıldı ve arifane nefesler, ilahiler söylemeye başladı."<sup>405</sup>

Bu simgesel anlauda dikkat çeken şey, sırrın içeriğinden çok, dile dair olmasıdır. Dil çözülmüş, bir perde kalkmış ve Yunus Emre Hakk'ı söylemeye girişmiştir. Dilin belli bir sınırın ötesini söyleyebilmesi için kırk yıl gibi bir zaman gerekmiştir. Bu süre içinde, kişi kendi içinde yatanı keşfetmiş ve nihayet, onu dillendirmeye gelmiştir sıra. Görüldüğü gibi, Alevilikte bilen ile bilmeyen arasındaki ayrım; tarihsel gerçeği ve dili aşan, tarihi ve dili kendine doğru çekebilen ile tarihsel gerçek ve dille sınırlı, gerçek ve dil tarafından kullanılan arasındaki ayrımdır. Yani, bilen kişi herkesin bildiğinden / bilebileceğinden farklı bir şeyi bilmemektedir. Bilen kişi, kendi tarihselliğinin tüm boyutları üstünde, iktidar sahibi olan kişi; bilmeyen kişi ise, kendine karşı kullanmadığı iktidar tarafından kullanılan kişidir. Dolayısıyla, sır, herhangi bir ayrıcalık nedeniyle elde edilen bir şey değildir; herkesin elde ede-

---

404 Örnek için Bkz. B. Toprak, (1972) s. 49

405 B. Toprak, (1972), Aynı yerde

bileceği ve hatta etmesi gereken bir şeydir. Bu çerçeve içinde, Alevilikteki bilen-bilmeyen ayrımı, örneğin Herakleitos'taki ayrım ya da Stoik bilen-cahil(deli) ayrımına karşılık gelmez.<sup>406</sup>

Aralarında kimi farklılıklar olsa da, Alevilikte insanları mutlak düzeyde eşitleyen ikinci ana eksen, iyilik ve kötülük karşısında Tanrı'nın sorumlu olmadığı, her insanın kendi eylemlerinden sorumlu olduğu; hiçbir fark gözetilmeksizin, her insanın iyi ya da kötüyü seçme iradesinin ve fırsatının bulunduğu savunulmaktadır.

Tanrı kavramsallaştırmasının içine kötülüğü sokmayan Aleviler, eylemlerinden dolayı insanı sorumlu tutarlar. "Gerek aklen, gerek naklen yapılan işlemler, yapana, meydana getirene aittir."<sup>407</sup> Meydana getiren ve sorumlu, bir talip de olabilir, bir mürşit de. **Buyruk**'ta bu nokta açıkça belirtilmiş ve mürşitler, pirlar için de çeşitli yaptırımlar öngörülmüştür. Ancak, kötülüğü seçen talip ile mürşit arasında, mürşit aleyhine bir yaptırım uygulaması öngörülmüştür. Kişilerin eylemlerinden ve seçimlerinden dolayı sorumluluğu, toplumsal içinde anlam kazandığından, mürşidin en küçük bir hatası bile, toplumsal konumu nedeniyle ağır yaptırımlara bağlanmıştır.

İnsanların eylemlerinin sorumluluğu ve Hakk karşısında mutlak eşitliği anlayışıyla yola çıkan Alevilik, bir tür kozmopolis düşüncesine ulaşır. Soy, statü, servet, inanç, din gibi ayırddedici bütün unsurlar yadsınır. Burada, dedeliğin soy üstünlüğü nedeniyle, bir çelişki varmış gibi görünse de, Alevilik bu çelişkiyi kendince aşmaya çalışır. Bunun için toplumsal rıza şartının yanı sıra, dedelerin de cezalandırılabilceği, soylarının burada herhangi bir ayrımcılık için kullanılamayacağı gibi bir söylem tutturulmaya çalışılır. Bu, Hz. Ali için bile böyledir. Hz. Ali'nin peygamberin akrabası olması, ona hiçbir çıkar ve ayrıcalık sağlayamaz. Bunu övünme meselesi yapamayacağı gibi, kendi lehine kullanamaz.

406 Bkz. M. Ali Ağaoğulları, (1989), *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, 1. Baskı, Ankara: V Yayınları, s. 284

407 Hüsniye, (1992), s. 41



Böyle bir şey yaptığı takdirde reddedilecektir. Zaten Hz. Ali buna dönük bir çok uyarıda da bulunmuştur: “İnsanların, üstünlüğüyle övünebilecekleri soyları varsa, soyları çamur ve sudandır / Eğer soyluluğumuzla övünmek gerekirse, bizim soyumuz cömertlik ve yüksek karakterdir. (...) Kişinin kıymeti iyi yapabildiği şeylerdir.”<sup>408</sup>

Tarihsel olarak ayırmedici unsurlar reddedildiğinden, ayrı devletlerin varlığı da reddedilir. Örneğin, Alevi geleneğinin en önemli temsilcilerinden biri olan Halil Öztoprak bir nefesinde şöyle der: “İnsanlıktan başka olmazdı cennet / Yok olurdu İsa, Musa, Muhammed / Kalkardı dünyadan mezhep, tarikat / Cihana bir gözle bakar giderdim.(...) Öztoprağım der ki varlığımız bitmezdi / İnsanlar da yanlış yola gitmezdi / Ayrı ayrı devlet icab etmezdi / Dünyaya bir bayrak diker giderdim.”<sup>409</sup> Fakat bu kozmopolis düşüncesi yerelliğin yadsınması anlamına gelmez. Hz. Ali, oğlu Hüseyin'e şöyle seslenir: “Ey Hüseyin'im, bir şehirdeysen yabancıysa olduğun, onların kurallarıyla onlar gibi yaşamalısın / O şehrin ahalisini küçümseyip, kendi aklınla övünme. Her kabile (yerinde) kendi yüreğiyle yaşar.”<sup>410</sup>

Kozmopolis düşüncesi, gücünü Hakk'ın birliği düşüncesinden alır. Aynı şekilde, yerellik, bölgesellik gibi çeşitlemeler de bu birliğin içindedir. Ona içkindir. Bu durumda, Alevi öğretisi için kozmopolis düşüncesi varılacak bir amaç, bir hedef gibi görülemez. Daha çok, çeşitliliğin üstünde duran birliği vurgulamak için kullanılan ve tarihsel çeşitliliği mutlak bir gerçekmiş gibi kabul etmeyi önlemek üzere kullanılan bir araçtır. Kozmopolis düşüncesi, uzak bir bağlantı gibi görülse de Hz. Ali'nin şu sözünde yer alan Hakk'la aynı yere sahiptir: “Ne kadar تنها bir yerde olursan ol, bir fenalık yaparken, seni hiç kimsenin görmediğine hükmetme. Seni mutlaka bir gören vardır. O da Allah'tır.”<sup>411</sup> Burada Allah Bir

408 Ali İbn-i Ebu Talip, (1990), s. 19

409 Al Dede Repertuarı, C. Eken Özel Arşivi

410 Ali İbn-i Ebu Talip, (1990), s. 30

411 Z. Şakir, (1992), s. 122

olarak, mutlak olarak kavrayıcıdır ve çevre, ne kadar ıssız da olsa, yine de yapılan eylem onun kavrayış alanı içinde kalır. Aynı şekilde, kozmopolis düşüncesi de kavrayıcı bir birliğe işaret eder. Bu nedenle, Aleviliğin bu yönü zorlanarak ya da 72 milleti bir gördüğünden yola çıkılarak, neredeyse bir enternasyonalizm düşüncesi içerdiği sonucuna gidilemez. Alevilik, kendi içinde geçerli parçacıl toplumsallığı hiçbir zaman terketmez. Ancak, bunu tercih etmek ister; buna mahkum ve teslim olmak değil. Bunun için de yukarda olduğu gibi, kozmopolitik bir temaya yaslanır.<sup>412</sup> Halil Öztoprak'ın dizelerinde olduğu gibi, bir dilek olarak tarihsellik içinde ifade edilse bile, bu tarihsellikle sınırlı değildir.

Bu evrensel birlik teması içinde, “kötülüğü seçenlerin yeri neresidir ya da bir yeri var mıdır” sorusu ister istemez akla gelmektedir. Öncelikle, Alevilik kötülüğün bir seçimle, insan istencine dayalı olarak ortaya çıktığını savunur ve bunun Tanrı'ya hiçbir ilişkisi olmadığını öne sürer. İyiliği seçmek de aynı şekilde, insan istencine bağlanmıştır. Dolayısıyla, öğretisi insanın önüne bir seçme olanağı koyar ve tercih edilmeyi bekler. Tercih kötülükten yana ise, bunun anlamı Bir'den uzağa düşüleceğidir. O kişi kötülüğü tercih ettiği sürece Hakk'la bir olamayacaktır ama bu, onun Hakk'ın kavrayış alanı dışına çıktığı anlamına da gelmez. Doğal olarak, Hakk'a ancak iyiliği seçenler ulaşabilecektir. Buna ilişkin simgesel bir anlatı, Hacı Bektaş'ın *Makalat*'inde bulunur: Bezm-i Elest ya da Ruhlar Meclisi. Ruhlar Tanrı'nın huzuruna çıkarken, bazıları kafir, bazıları inanmıştır. Ancak, bu ortodoksi'de olduğu gibi, kafirlerin kafirliğe mahkum oldukları anlamına gelmez. Kafir bile olsalar, Tanrı onların önüne seçme olanağını koyar ve kafir olmak kararındaysalar, bunun kendi iradeleriyle gerçekleşmesini

---

412 Zaten kozmopolis ve enternasyonel terimlerinin tarihine bile bakılsa, bu tarihsel bağlam ile Aleviliğin ortak bir yanının olmadığı görülür. Ayrıca, Alevilik içindeki önemli ilkelere olan yeşim iki milleti bir nazarla görme ilkesinde geçen millet kavramlarının burjuva devrimleriyle tarih sahnesine çıkan ulus kavramıyla herhangi bir ilişkisi yoktur. Burada millet ile kastedilen, belirli bir inanç sistemine göre örgütlenmiş dinsel topluluklardır.

diler.

“Allah u Taala 'Elesti birabbüküm' dedi. (Ben sizin Tanrı'nız değil miyim?) Anlar hakka layik idi. Kulaksız eşittiler, dilsiz cevap verdiler. Bir nicesi beli (Evet) dedi, bir nicesi la (Hayır) dedi. Ve bir nicesi tınmadı. Tanrı bir kez daha aynı soruyu sorar. Bunun üzerine Beli diyenlerin bir nicesi la dedi ve bir nicesi tınmadı ve bir nicesi beli dedi ve hem la diyenlerin bir nicesi beli dedi ve bir nicesi la dedi ve bir nicesi tınmadı. Ve hem tınmayanların bir nicesi beli dedi, bir nicesi la dedi ve bir nicesi tınmadı.”<sup>413</sup>

Hacı Bektaş, iki kez beli diyenin Müslüman doğup, büyüyüp, Müslüman öldüğünü; iki kez la diyenin kafir doğup, büyüyüp, kafir öldüğünü belirttikten sonra; iki seferde de tınmayanların azgın ve hayvan gibi olduğunu belirtir. Anlatıya göre, kişinin seçimi kendi yazgısını seçimidir ve bu seçimin bir kere yapılp, ondan sonra değiştirilmemesi diye bir şey de yoktur. Fakat, bu anlatıda asıl ilginç nokta, kişinin mutlaka, bir tavır almaya zorlanmasıdır. Ya evet, ya hayır diyecektir. Hiç tınmamak ve yanıtsız bırakmak insanlık dışı bir duruma denk düşer.

Anlatıda adeta iki ayrı dünya karşı karşıya gelmektedir: Bir yanda bütün olumlu değerlerin kendisinde toplandığı Hakk'a inanç, öbür yanda bütün olumsuz değerlerin kendisinde toplandığı inançsızlık. Bu ayrışma ister istemez akla, Zerdüşçü temaları getirmektedir. Zerdüşçülükte de iyilik ve kötülük güçlerinin evrensel bir savaş içinde olduğu kaydedilip, insanın bunlardan hangisini seçeceğine kendisinin karar verdiği savunulur.<sup>414</sup>

Bir kere böyle bir ayrışma yapıldıktan sonra seçme yapmamak, tavır almamak kendini tüm bunlardan tenzih etmek şeklinde ifade edilebilecek bir karşı-iktidarı içermektedir. Bundan dolayı, gerçekten de Hakk'a asi olan grup, kafirler değil, bu gruptur. Çünkü seçmeye zorlayan iktidarı reddetmekte, seçim yaparak onun yeneden üretimine katılmamaktadır. Bu yanılla da, her türlü iktidarın

413 H. Bektaş Veli, (1954), s. 85

414 A. Şenel, (1990), *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Kısaltılmış 3. Baskı, Ankara: V Yayınları, s. 113 ve devamı

modernist proje karşısında gerilemiş ve burjuvazinin kendine biçtiği rolü kabul etmek zorunda kalmıştır. Bununla da kalmayıp, kendi öğretisel yapısı içinden bu rolü meşrulaştırabilecek bir perspektif de elde etmiştir.<sup>448</sup> Aynı şekilde, sırf kavramla sınırlı kalsak, sanki kavramın mutlak ayırt edici ölçüsü bir ruhban sınıfın varlığıymış gibi, Müslümanlığın Hristiyanlığa göre daha laik olduğunu da savunabiliriz ki Türkiye'deki İslamcı çevreler zaten bunu öne sürmektedir. Oysa bugün terimin ayırt edici ölçüsü bu değildir.

Terimin, kapitalizm sonrası ayırt edici ölçüsü, bu dünya-öte dünya ilişkisinin nasıl kurulduğudur. Buna göre, öte dünya veya din küresi, bu dünyanın veya maddi yaşamın küresine müdahale etmediği (ve tersi) sürece laiklik vardır, aksi takdirde yoktur. "Buradan yola çıkarak, laik bir toplumsal formasyonun da tanımı yapılabilir: "Din küresinin siyaset, (...) iktisat, toplumsallık vb. dünyevi alanlara yönelik hiçbir talep, müdahale, öneri ve çözümünün olmadığı; buna karşılık, maddi kürenin ayin, ibadet, iman, inanç vb. alanlara yönelik hiçbir düzenleme talep ve hakkının olmadığı bir toplumsal formasyona laiktir diyebiliriz."<sup>449</sup> Bu ise, her iki tarafın kendisini bütüncül değil, kısmi ve toplumsal değil, bireysel bir tabana oturtmaya razı olmasıyla mümkün olacaktır.

Ancak bu razılık durumu hiçbir zaman, en azından taraflardan biri Hristiyanlık ve Müslümanlık gibi bütüncül dinlerden biri olduğu sürece, kendiliğinden oluşmaz. Bugün Batı'da gördüğümüz laik toplumsal formasyonun altında, "modern dünya anlayışının paradigmalarının dinsel söylemi belirlemesi"<sup>450</sup> yatmaktadır. Yani dinsel dünya görüşü, modern toplumsal koşullar karşısında, toplumsal desteğini ve otoritesini yitirirerek, modern dünyanın kendine biçtiği rolü kabullenmek zorunda kalmıştır. "Bireysel ve toplumsal hayatı öncelikle özel ve kamu veya maddi / manevi gibi iki

448 Ömek için, Bkz. T. J. Michel,(1994), "Laisizme Katolik Bir Bakış", *Cogito*, Yıl 1, No 1

449 M. A. Kılıçbay, (1994)

450 N. Mert, (1994), "Laiklik Tartışması ve Siyasal İslam", *Cogito*, Yıl 1, No 1, s. 90

ri gelenlerinden Feyzullah Ulusoy Efendi de bunu doğrulamaktadır: “O günlerde Mehmet Ali Aybar’ın kurduğu İşçi Partisi Alevi partisidir diye propaganda yapıyorlardı (...) İşçi Partisi’nin Alevilere böyle lanse edilmesinin sonunda, bizim Aleviler İşçi Partisi’ne yöneldi.”<sup>456</sup> İşçi Partisinin Alevilere nasıl sunulduğu açık olmasa bile, Alevilerin bir yönelişinin söz konusu olduğu açıktır.

1966 yılında, Aleviler doğrudan bir siyasal deneyime girişecek ve BP (Birlik Partisi) kurulacaktır. (Bu parti 1973 yılında Türkiye Birlik Partisi –TBP– adını alacaktır.) Birlik Partisi’nin programında din ve vicdan özgürlüğü vurgulanıyor; kamu düzenine, genel ahlaka ve yasalara aykırı olmayan ibadetlerin serbest bırakılması isteniyordu. Amblem olarak, Hz. Ali’yi temsilen bir arslanın etrafında, 11 İmam’ı temsilen 11 yıldız seçen BP, 1969’daki genel seçimlerde % 2.8 oy oranıyla, 8 milletvekiliği kazanacaktır. Ancak, 1970 yılında partili bazı milletvekilleri Demirel hükümetini önce dışardan destekleyip, daha sonra doğrudan AP’ye katılınca bu milletvekilleri kara listeye alındığı gibi, parti de tabanını büyük ölçüde yitirecektir. BP 1973 genel seçimlerinde % 1.1 oranında oy alırken, 1977 genel seçimlerinde sadece % 0.4 oranında oy alabildi.<sup>457</sup> Bu seçimler Alevilerin yeniden CHP’ye yöneldiklerinin de tescili oldu.

Aynı dönem, Alevilik içinde yeni bir oluşumun da filizlendiği ve köklendiği dönemdir. Sosyalist hareket özellikle Alevi gençlik arasında hızla yayıldı ve ciddi bir taban buldu. Gençler, sosyalist harekete katıldığı ölçüde, Aleviliği kendince materyalist bir felsefenin ışığında yeniden değerlendirmeye ve sonuç olarak da tümünden reddetmeye başladı. Genç kuşak, dinselliği reddetmek adıyla Aleviliğin bütün yapılarını reddetti. O günkü toplumsal koşulların doğal bir sonucu olarak dedeler yer yer saldırıya uğradılar, hırpalandılar; cemler, yapılamaz olması bir yana küçümsendi, engellendi.<sup>458</sup> Sosyalist hareket genç kuşak Alevilerce benimsendiyse de,

456 S. Cem, (1993), “Feyzullah Ulusoy ile Söyleşi”, Cem, Yıl 3, No 29, s. 27

457 BP ile ilgili veriler AnaBritannica, (1986), C 21, s. 318’den alınmıştır.

458 Benzer bir saptama için, Bkz. R. Zelyut, (1993), s. 100

dolayı, Alevi geleneğinin ve felsefi düşüncesine dayalı siyasi tav-  
rın laiklik ilkesi ile bütünlük halinde olduğunu; yani Aleviliğin  
sosyal demokraside kendini, kendinde sosyal demokrasinin ilkele-  
rini bulduğunu belirtmektedir.<sup>463</sup> Fakat, Abidin Özgünay daha ön-  
ce RP ile Alevilerin bir işbirliğine gidip gidemeyecekleri üstüne  
düşünmüştür. “RP’li tabanın en doğal ve en radikal karşısının  
inançlı Alevi kesim” olduğunu saptayan yazar, daha sonra, “Zahir  
ile batın ehli, Cumhuriyet devleti’nin temel ilkelerine saygın ön-  
koşullarla güç oluşturarak bir ittifaka giremez mi? Özünde bir vo-  
rumda farklı (Vurgu bana ait) bu iki inanan kesimin buluşma nok-  
tasından çıkacak barikadan bir yeni hakikate ulaşılabilir mi?” diye  
sorarak, RP ile ittifakın yolunu hazırlamaktadır.<sup>464</sup> Görüldüğü gibi  
gelenekçi kanat, bir yandan Aleviliği Ortodoks İslam’la özde bir  
olarak nitelerken, öbür taraftan kendisini onun en radikal ve doğal  
karşıtı olarak sunma peşindedir. Fakat, bu girişimleri Alevi ka-  
muoyunda geniş bir tepki toplayınca, Abidin Özgünay yönetim-  
deki Cem dergisi kapağına “Aleviler RP ile Cennete Bile Girmez”  
sloganını çıkartmak zorunda kalacaktır.<sup>465</sup>

Siyasal alan ile Alevilerin kuracakları ilişkiler üstüne, öğre-  
tiye en uygun ve modernizmin dışından beslendiği anlaşılan yak-  
laşım Reha Çamuroğlu tarafından dile getirilmektedir: “Alevilik-  
Bektaşilik siyasi bir ideoloji değildir. (...) Bir inanç sistemidir. (...) Alevilik-Bektaşilik’ten çıkaracağımız siyasi sonuçlar daha çok ge-  
nel ilkelerdir. Bizce bir Alevi-Bektaşî, din devleti kurmak isteyen  
bir siyasi örgüte, ırkçı bir siyasi örgüte, diktatörlük yanlısı bir si-  
yasi örgüte destek vermemelidir; eğer inancının ahlaki ilkele-  
riyle çelişkiye düşmek istemiyorsa, bunlara oy veremez. (Vurgu  
bana ait.)”<sup>466</sup> Yazar, apaçık ahlaki sistematığe yaslanmakta ve si-

463 A. Özgünay, (1994), “Aleviler RP ile Cennete Bile Girmez”, Cem, Yıl 3, No 33, s. 5

464 Cem, (1992), No 19, s. 6 ve devamından aktaran C. Şener, (1994), “Seçimler, Refah Partisi ve Alevi Seçeneği”, Nefes, Yıl 1, No 5, s. 4 ve devamı

465 Bkz. 33 no’lu dipnot

466 R. Çamuroğlu, (1994 D), “Seçimler ve Aleviler”, Nefes, Yıl 1, No 5, s. 8

yasal tavrı bağımsız bir tavır olarak değil, bununla zorunlu olarak ilişkili bir tavır olarak sunmaktadır. Buradan hareket eden Çamuroğlu, Alevilerin ülke siyasetinde ağırlığa sahip olmak istiyorsa, ne yapmaları gerektiğini açıkça belirtir: Çözüm şu ya da bu partide değil, Alevilerin kendilerindedir. Toplumsal kurumlarını, ritüellerini, öğretilerini canlandırmalı ve bunun için gerekiyorsa özel okul, cemevi vs. gibi kuruluşlar oluşturmalarıdır.<sup>467</sup>

Aleviler bunu başarabilir mi, bu ayrı bir tartışma konusudur. Ancak, çok zor koşullarla karşı karşıya oldukları açıktır. Hakk bir, yol bin bir anlayışı önceden, kendileriyle başkaları arasındaki farklılığa dayalı bir hoşgörüyü içeriyordu; aynı hoşgörüyü şimdi kendi içlerinde sahip olmalarının gerektiği çok açık. Ancak, en başta modernizme teslim ettikleri mevzileri geri kazanmaları gereklidir. Bu ise laikliğe dayalı bir siyasi tutumla olacak şey değildir. Fark edilmesi gereken, varlık ile kimliğin birbirinden ayrı olamayacağıdır. Siyasal tutumlarını belirlemesi gereken de budur; eğer öğretisi ile sınırlı kalırsak. Ancak bugün Alevi kimliği Alevi özneyi belirlemede; tersine, özne kendine dışsal bir Alevilik tasarımına sahip çıkmaya uğraşmaktadır. Yani modernizm, Aleviliğin öğretisi ile onu cisimleştirecek öznenin arasına, Aleviliğin dolayımdayıcı toplumsal kurumlarını parçalayarak girmiş ve birbirine dışsal hale getirmiştir. Bu dışsallık bağlamında belirlenen Alevi öznenin siyasal belirliğiyle, arkaik öznenin siyasal belirliği arasında hiçbir benzerlik yoktur. Tam tersi olması gerekirken, çok geleneksel bir bakış açısından baktığında bile, Aleviliği Ortodoks İslam'la özde bir görebilen yeni Alevi özne, artık Alevilik adına, onun varlığını güvence altına alma adına bugün RP ile yarın belki MHP ile ittifaka girebilecek bir öznedir. Ama bu tip ilişkilerle koruma altına alınan Alevilik nasıl bir Alevilik olacaktır; o da ayrı bir tartışma konusu.

---

467 R. Çamuroğlu, (1994 D), s. 10

modernist proje karşısında gerilemiş ve burjuvazinin kendine biçtiği rolü kabul etmek zorunda kalmıştır. Bununla da kalmayıp, kendi öğretisel yapısı içinden bu rolü meşrulaştırabilecek bir perspektif de elde etmiştir.<sup>448</sup> Aynı şekilde, sırf kavramla sınırlı kalırsak, sanki kavramın mutlak ayırt edici ölçüsü bir ruhban sınıfın varlığıymış gibi, Müslümanlığın Hristiyanlığa göre daha laik olduğunu da savunabiliriz ki Türkiye'deki İslamcı çevreler zaten bunu öne sürmektedir. Oysa bugün terimin ayırdedici ölçüsü bu değildir.

Terimin, kapitalizm sonrası ayırdedici ölçüsü, bu dünya-öte dünya ilişkisinin nasıl kurulduğudur. Buna göre, öte dünya veya din küresi, bu dünyanın veya maddi yaşamın küresine müdahale etmediği (ve tersi) sürece laiklik vardır, aksi takdirde yoktur. "Buradan yola çıkarak, laik bir toplumsal formasyonun da tanımı yapılabilir: "Din küresinin siyaset, (...) iktisat, toplumsallık vb. dünyevi alanlara yönelik hiçbir talep, müdahale, öneri ve çözümünün olmadığı; buna karşılık, maddi kürenin ayin, ibadet, iman, inanç vb. alanlara yönelik hiçbir düzenleme talep ve hakkının olmadığı bir toplumsal formasyona laiktir diyebiliriz."<sup>449</sup> Bu ise, her iki tarafın kendisini bütüncül değil, kısmi ve toplumsal değil, bireysel bir tabana oturtmaya razı olmasıyla mümkün olacaktır.

Ancak bu razılık durumu hiçbir zaman, en azından taraflardan biri Hristiyanlık ve Müslümanlık gibi bütüncül dinlerden biri olduğu sürece, kendiliğinden oluşmaz. Bugün Batı'da gördüğümüz laik toplumsal formasyonun altında, "modern dünya anlayışının paradigmalarnın dinsel söylemi belirlemesi"<sup>450</sup> yatmaktadır. Yani dinsel dünya görüşü, modern toplumsal koşullar karşısında, toplumsal desteğini ve otoritesini yitirirerek, modern dünyanın kendine biçtiği rolü kabullenmek zorunda kalmıştır. "Bireysel ve toplumsal hayatı öncelikle özel ve kamu veya maddi / manevi gibi iki

448 Örnek için, Bkz. T. J. Michel,(1994), "Laisizme Katolik Bir Bakış", Cogito, Yıl 1, No 1

449 M. A. Kılıçbay, (1994)

450 N. Mert, (1994), "Laiklik Tartışması ve Siyasal İslam", Cogito, Yıl 1, No 1, s. 90



alana parçalanmış olarak gören modern tanım"<sup>451</sup> dinin otoritesini bireyin özel hayatıyla sınırlamış ve dini de bunu kabullenmeye zorlamıştır.

Bu şema çerçevesinden bakıldığında İslam ile Hristiyanlık arasında, abartıldığı gibi, bir fark yoktur. Diğer göksel dinler gibi, İslamlık da insan yaşamına ilişkin bütüncül bir tanım içermekte ve mutlak ilkelere yaslanmaktadır. İki din arasındaki fark abartılmaktadır. Hele hele modernizm karşısında bu abartı iyice açığa çıkar. Bu abartılı tutumun örneklerinden birini Prof. Afşar Timuçin'in yaklaşımında görebiliriz. Timuçin'e göre, "İslam'da kilise yoktur, buna göre özel bir din adamları topluluğu yoktur, yani dinsel toplum diye bir şey sözkonusu değildir. İslam dininin en güzel yanı Tanrı'yla insan arasına zorunlu bir aracı kurum koymamış olmasıdır."<sup>452</sup> "İslam dininin en güzel yanı"nın bir de Prof. Erdoğan Teziç'ten aktarabiliriz: "İslami anlayışta devlet ile din bir bütündür. Başka anlamla, bir yanda devlet, ulus ve halk, öte yanda da cemaat ayrı varlıklar olmayıp, İslam dini ve ümmetinin içindedirler ve devlet İslam cemaatinin kendisidir."<sup>453</sup> Her iki yaklaşım da, aynı şeyi söyler gibi görünmesine karşın, Teziç İslamın bütüncül yapısını vurgulayarak, modernizm ile mesafesi konusunda net bir fikir vermektedir. Ancak, dinin bütüncül tasarımına karşı, modernizmin parçacıl bir tasarıma sahip olması; çatışmanın temel dinamiği olarak görülmemelidir. Öncelikle, modernizmin ne ölçüde bütüncül olmadığı çok tartışmalıdır. Özel/kamusal ve benzeri ayrımlar modernizmin bütüncül niteliğini maskeleyen, bir gerçekliğe karşılık gelmeyen ayrımlar olarak da düşünülebilir. Bu kabul edilirse, çatışma iki bütüncül projenin çatışması olarak ele alınabilir. Bu bağlamda da çatışan tarafları bütüncüllük bağlamında değil, dünyaya ilişkin tutum bağlamında ayırmalıyız. Biri bu dünyacı iken, öteki öte dünyacıdır.

İslamlık da hem bütüncül yapısı, hem öte dünyacı karakteriy-

451 N. Mert, (1994), aynı yerde

452 A. Timuçin, (1994), s. 15

453 E. Teziç, (1991), s. 16

le bu çatışmanın doğrudan tarafı durumundadır. İslamlığı Hıristiyanlık'tan ayıracağımız ruhban sınıfın varlığı sorununa gelinceye değin, en az üç düzeyde, İslamlık ile Hıristiyanlık buluşur ki bunlar: a) Her iki din de, bu dünyayı asıl değil, bir sınav alanı olarak ele alır. b) Her iki dine göre de, Tanrı insanları bu dünyaya belli bir vakte kadar ve kendisine layıkıyla kulluk etsinler diye göndermiştir. İnsanlar bu sınavın sonunda affedilir ya da edilmezler. c) Tanrı, bu sınav alanının kurallarını baştan belirlemiş, dünyayı düzenlemiştir. Dolayısıyla, insanlar bu düzene uygun yaşamak zorundadır. Modern tanım ise, bu tezlere karşı, dünyanın bir sınav alanı olmadığını ve maddi yapısıyla asıl olduğunu; bu yapının insan tarafından kavranılabilir, çözümlenebilir, denetlenebilir ve yönlendirilebilir olduğunu; dolayısıyla bu yapının dışsal bir irade tarafından değil, bizzat insan aklı ve iradesiyle yönetilebileceğini ve belirleneceğini; yani bu dünya içinde, insan yaşamının kendi bilgi ve denetim alanı içinde olduğunu savunur.

Yukardaki çözülemeye Aleviliği de dahil edebilmek için öncelikle iki nokta aydınlatılmalıdır. Birinci olarak, Aleviliğin bütüncüllükle ilişkisi nedir ve ikinci olarak, Aleviliğin dünya ile kurduğu ilişki nasıl bir ilişkidir?

Aleviliğin bütüncül olmaması demek, yaşamın tüm alanlarına dönük bir müdahale de bulunmaması, kişiyi kendisiyle başbaşa bırakması demektir. Ancak buraya kadar olan bölümlerden anlaşıldığı üzere, Alevilik bir ahlaki sistematik içinde örnek bir model oluşturmaya yönelir. Bu modelin şu ya da bu yaşamsal alanla bağının kesilmesi de sözkonusu değildir. Kişinin kendini Alevi olarak tanımlayabilmesi için bütüncül olarak ahlaki sistematigi benimsemesi gerekir; aksi durumda zaten Alevilik öngördüğü yaptırımları işletmeye başlayacaktır. Aleviliğin karışmadığı tek alan kişilerin içinde yer aldıkları ahlaki bütünü nasıl meşrulaştıracağı/meşrulaştırdığıdır. Yani, kişi, örneğin eline, beline, diline sadık olsun da, isterse bunu Tanrısız bir düşünce sistematigi içinde anlamlandırсын; isterse kamutanrıci, isterse ortodoks bir biçimde. Alevilik, sadece bu yanıyla kendi şemasını dayatmaz. Ama kişi-

nin uyması gereken kuralları kendisi koyar ve bu kurallara kimi noktalarda ödün vermeden uyulmasını bekler. Örneğin, kişi temel ahlaki kurallara uyabilir ama bunları meşrulaştırma ve seçme biçimi Hz. Ali ve Ehl-i beyti dışlıyorsa, Aleviliğin hoşgörü sınırı orada biter ve yaptırımlar işlemeye başlar.

Tezin buraya kadar olan bölümlerinde de anlaşılabilceği gibi, Alevilik ortaya koyduğu modeli dünyanın, toplumsal ve tarihsel olanın her alanında oluşturur. Ancak Aleviliğin farkı, senkretik inanç örgüsünden kaynaklanmaktadır. Alevilik aşkın, buyurucu, düzenleyici, sürekli tarihselliğe müdahale eden ve hatta yaratıcı, varlığın tümünden dışında ve ondan bağımsız bir Tanrı anlayışını reddeder. Tanrı tarihselliğin ve toplumsallığın üstünde taşıdığı özelliklerden münezzehtir. Ancak bu, tüm bu alanların Tanrı'nın kavrayış alanı içinde olmadığını işaret etmez. Tanrı, tarihsellik içinde zuhur eden ama tarihsel olandan sorumlu olmayandır. Tarihsel ve toplumsal varlık, eylemlerini kendisi seçmekte, gerçekleştirmektedir; dolayısıyla eylemlerinden de kendisi sorumludur. Çünkü, Tanrı'nın değil, kendisinin olgunluk koşullarına göre davranmaktadır. İyilik de yapsa, kötülük de yapsa, bu sadece insanı ilgilendirir; Tanrı'yı değil.

Tanrı saf cevher olarak, saf aşk ve mutlak değerler olarak vardır. Varlık ise, nasıl ele alınırsa alınsın, bu düzeyde ona ilişkindir. Tarihsellik-toplumsallık içindeki yaşamını da buna göre yaşamalıdır. Ancak, bunun gerçekleşebilirliği tümüyle, insanın kendi olgunluk koşullarına bağlıdır ve kişi, içinde bulunduğu dünyevi ortama göre, Tanrı'yla ilişkili olduğu mutlaklığı tarihsellik ve toplumsallık içinde yaşamaya çalışacaktır. Bu yanıyla Alevilik bu dünyacıdır ama modern değildir; hele laik hiç değildir.

Aleviliğin bu dünyacı oluşu modern ve laik oluşunu zorunlu olarak doğurmaz. Çünkü Aleviliğin "bu dünya"sıyla, modernizmin "bu dünya"sı farklıdır. Alevilik, toplumsallık ve tarihselliğin akıl yoluyla kavranılmasının zorunlu ve vazgeçilmez olduğunu savunmakla birlikte, toplumsal ve tarihsel anlamlandırmak için aklın ve dilin yetersizliğini de savunur. Oysa modernizm, dünyayı ussal-

laştırır ve kavramak, anlamak için aklın yeterli olduğunu ileri sürer. İkinci olarak, Alevilik, modernizmin üzerinde yükseldiği değişken ve göreceli değer ve ilkeler yerine mutlak, değişmeyen ilkeler öngörür ki bu ilkeler Hakk'ın varlığından ya da kavranış biçiminden kaynaklanır. Üçüncü olarak, modernizm tek geçerli gerçek olarak tarihsel ve toplumsal gerçekliği sunarken, Alevilik bunun tek başına geçerliliğini reddeder ve bir hakikat söylemini öne çıkarır. Son olarak, modernizm, bireysel, sınıfsal, tarihsel vb. farklılaşmaları karşıtlık olarak ele alırken; Alevilik tüm bunları farklılık olarak kabul etmekle yetinir ve bütüncül bir evren tasarımına yönelir. Görüldüğü gibi, modernlik ile bu dünyacılık bağlamında çakışan Aleviliğin bu dünyası farklı bir dünyadır. Aynı şekilde, Ortodoks Hristiyanlık ya da İslamla mutlak değerler düzeyinde çakışır gibi görünen Aleviliğin mutlak değerleri de farklılık gösterir. Bu da temelde Tanrı anlayışının farklılığından kaynaklanır. (Elbette burada ben Aleviliği gerçek İslam olarak kabul etmiyorum. Zaten "gerçek, öz, öpöz" gibi kavramsallaştırmaların anlamlı olmadığını düşünüyorum.)

Anlaşılacağı üzere, toplumsal formasyonunun laikliğini doğuracak bir biçimde, Alevi öğretisinin laiklik kavramıyla içrek bir ilişkisi sözkonusu değildir. Ancak bugünkü Aleviliğin laikliğin en özverili savunucusu olduğu saptaması da doğrudur. Bunun nedeni, öğretide değil, Aleviliğin karşı karşıya bulunduğu varlık sorununda aranmalıdır. Aleviler laikliği siyasal düzeyde savunmaktadırlar. Bunun da belli bir amacı vardır. Amaç, siyasal İslam'ın saldırıları karşısında devleti ve siyasal örgütleri öncelikle stabilize ve nötralize etmek, daha sonra ise kendi lehinde bir müdahalede bulunmasını sağlamaktır. Alevilik bu bağlamla sınırlı olmak üzere, modernizmle işbirliği halindedir. Fakat bugün laiklik öğretiye içkinmiş gibi sunulurken, bunun bir işbirliği olduğu unutulmuş gibi gözükmektedir. Bu bellek kaybı sürdüğü ölçüde, elbette modernizmin, ortodoks dinlere biçtiği bir rol gibi, Aleviliği de bir rol biçeceği ve Aleviliği bu rolle sınırlamaya çalışacağı da farkedilmeyecektir. Alevi yayınlarına bakıldığında, gerçekten de bunun ayrı-

mında değilmiş gibi gözükmektedirler. (Kimi istisnalar olmakla birlikte ki bunun örneğini biraz ilerde sunacağım.)

Sonuç olarak, öğretisel düzeyde bu dünyanın salt us yoluyla kavranıp anlamlandırılabilceğini reddeden Aleviliğin modern anlamda bir laikliği içermediğini; aynı Şekilde, bütüncül bir ahlaki model önererek ve bu modeli de Hakk'la temellendirerek laiklikten iyice uzağa düştüğünü savunuyorum. Bugün Aleviliğin temel niteliği laiklikmiş gibi sunulurken, temel ölçü laiklik olmak üzere, Alevilerin her siyasal eğilimle işbirliğine gidebileceği, onlarla birlikte davranabileceği gibi bir sonuca ulaşılmaktadır. Bu, arkaik Alevi zne için düşünülemez bir Şeydir. Çünkü ahlaka aykırıdır. Alevi ahlaki kişinin tüm yaşamını belirler. Bu anlamda, kişi dışardan yamayan bir ölçüye göre, kendi ahlakını terkedemez. Hele hele bu ahlaki bir kıyıya atarak, siyasal bir tutum reteremez. Çünkü siyasal alan ile ahlaki alan ayrılamaz.

## 5.2. Yeni Siyasal Yönelimler

Aleviliğin değişik bir kimliğe sahip olduğu, öğretinin tümden geri planda kaldığı ve kimi ritüellerin folklorik bir niteliğe büründüğü, özellikle 27 Mart 1994 genel yerel seçimler öncesi başlatılan arayışlarla, iyice belirginleşti. Alevilerin seçimlerdeki tavrı ne olmalı gibi sorular üzerinden, siyasal alanla ilişkisini gözden geçirmeye başlayan Alevilerin başat sorunu, sanki siyasal tercihlere ilişkinmiş gibi bir görüntü ortaya çıktıysa da, bununla sınırlı olmadığı, aynı zamanda bunun bir kimliğe karşılık geldiği çok geçmeden anlaşıldı. Laiklik, her düzeyde Alevi öğretisinin temel bir ögesi olarak sunuluyordu ve bu geyle sınırlı kalınarak, her tür yeniliğe ve değişikliğe hazır bir anlayış biimlendiriliyordu. Öyle ki önceki yıllarda AP'ye oy verenleri bile dışlayan Aleviler, artık AP'nin organik devamı niteliğindeki DYP ile ya da içinde her tür ortodoks tarikatın cirrit attığı ANAP ile diyalog kurmanın yollarını aramaya başlamışlardı. Bu arayış, giderek iyice abartılı bir hal

alacak ve siyasal İslam'ın apaçık temsilcisi durumunda olan RP ile bile diyalog arayışları gündeme gelecektir. Kimi yayın organlarına "Aleviler'den Sağa Çark" başlığını attırarak kadar<sup>454</sup>, kendini net olarak ortaya koyan bu eğilim, artık Alevilerin geleneksel olarak tercih ettikleri sosyal-demokrat olduğunu savunan partilerden rahatsız olduklarını ve siyasal tercihlerini değiştirme yönünde harekete geçtiklerini gösteriyordu. Kuşkusuz bunda, 1993 Sivas katliamına seyirci kalan SHP'nin iktidar ortağı olmasının ve sosyal demokratlar arasındaki bölünmüşlüğü önemli bir payı vardı. Bütün bu arayışlar, artık Aleviliğin laiklik dışında, her türlü ödünü verme noktasına savrulduğunu işaret etmektedir.

Yaygın olarak sanıldığına aksine, Aleviler Cumhuriyet tarihi boyunca blok olarak CHP ya da devamı niteliğindeki partileri desteklememişlerdir. Bu anlamda, siyasal tercihlerinde gözlenen bu değişim, ilk kez yaşanmamaktadır.

1950 seçimlerinde DP'yi destekleyen Aleviler ezanın Türkçe okunma zorunluluğunun kaldırılmasıyla birlikte, ilk düş kırıklığını yaşamışlar ve ardından Menderes'in "Siz isterseniz hilafeti bile geri getirirsiniz" tipi yaklaşımları, merkez sağ ile aralarında tam bir uçurum yaratmıştır. Bundan sonra da Aleviler bir daha merkez sağ partilere oy vermemişler, oy verenleri de bir anlamda aforoz etmişlerdir. Ancak bunun blok olarak CHP'ye teslimiyet anlamına gelmediği, 1965 seçimlerinde anlaşılmıştır.

1965 genel seçimlerinde, ülke genelinde % 3 oranında oy alarak, parlamentoya 15 temsilci gönderen TİP'in oy oranını ülke ortalamasının üzerine çıkardığı iller arasında, Alevilerin yoğun olarak yaşadığı Tunceli ( % 5. 8), Kars ( % 6), Yozgat (% 5.3) gibi illerin bulunması dikkat çekicidir.<sup>455</sup> En azından, Alevilerin CHP dış.ında bir sol partiye yöneldikleri anlaşılmaktadır ki Bektaşî ile-

---

454 A. İşcan, (1994), "Alevilerden Sağa Çark", Aktüel, No 152, s. 18

455 Veriler Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, (1983), İstanbul: İletişim Yayınları, C 7, s. 1815'ten alınmıştır. Burada TİP'in çıkardığı milletvekili sayısı 14 olarak gösterilmiştir. Ancak, TİP bu seçimlerde 15 milletvekili çıkarmıştır. Nitekim AnaBritannica, c 21, s. 325'te de bu sayı 15 olarak verilmektedir.

ri gelenlerinden Feyzullah Ulusoy Efendi de bunu doğrulamaktadır: “O günlerde Mehmet Ali Aybar’ın kurduğu İşçi Partisi Alevi partisidir diye propaganda yapıyorlardı (...) İşçi Partisi’nin Alevilere böyle lanse edilmesinin sonunda, bizim Aleviler İşçi Partisi’ne yöneldi.”<sup>456</sup> İşçi Partisinin Alevilere nasıl sunulduğu açık olmasa bile, Alevilerin bir yönelişinin söz konusu olduğu açıktır.

1966 yılında, Aleviler doğrudan bir siyasal deneyime girişecek ve BP (Birlik Partisi) kurulacaktır. (Bu parti 1973 yılında Türkiye Birlik Partisi –TBP– adını alacaktır.) Birlik Partisi’nin programında din ve vicdan özgürlüğü vurgulanıyor; kamu düzenine, genel ahlaka ve yasalara aykırı olmayan ibadetlerin serbest bırakılması isteniyordu. Amblem olarak, Hz. Ali’yi temsilen bir arslanın etrafında, 11 İmam’ı temsilen 11 yıldız seçen BP, 1969’daki genel seçimlerde % 2.8 oy oranıyla, 8 milletvekilliği kazanacaktır. Ancak, 1970 yılında partili bazı milletvekilleri Demirel hükümetini önce dışardan destekleyip, daha sonra doğrudan AP’ye katılınca bu milletvekilleri kara listeye alındığı gibi, parti de tabanını büyük ölçüde yitirecektir. BP 1973 genel seçimlerinde % 1.1 oranında oy alırken, 1977 genel seçimlerinde sadece % 0.4 oranında oy alabildi.<sup>457</sup> Bu seçimler Alevilerin yeniden CHP’ye yöneldiklerinin de tescili oldu.

Aynı dönem, Alevilik içinde yeni bir oluşumun da filizlendiği ve köklendiği dönemdir. Sosyalist hareket özellikle Alevi gençlik arasında hızla yayıldı ve ciddi bir taban buldu. Gençler, sosyalist harekete katıldığı ölçüde, Aleviliği kendince materyalist bir felsefenin ışığında yeniden değerlendirmeye ve sonuç olarak da tümenden reddetmeye başladı. Genç kuşak, dinselliği reddetmek adıyla Aleviliğin bütün yapılarını reddetti. O günkü toplumsal koşulların doğal bir sonucu olarak dedeler yer yer saldırıya uğradılar, hırpalandılar; cemler, yapılamaz olması bir yana küçümsendi, engellendi.<sup>458</sup> Sosyalist hareket genç kuşak Alevilerce benimsendiyse de,

456 S. Cem, (1993), “Feyzullah Ulusoy ile Söyleşi”, Cem, Yıl 3, No 29, s. 27

457 BP ile ilgili veriler *AnaBritannica*, (1986), C 21, s. 318’den alınmıştır.

458 Benzer bir saptama için, Bkz. R. Zelyut, (1993), s. 100

Alevi kitlelerin CHP'den kopuşunu getirmedir. CHP' ye karşı ilk düş kırıklığı, Bülent Ecevit hükümeti zamanında gerçekleşen, 24 Aralık 1978 Kahramanmaraş katliamı sırasında ortaya çıkacaktır. Fakat, bu katliamı, neredeyse iki ay boyunca aralıklarla süren 1980 Çorum Katliam'ı izleyecek ve bu artık Alevilerin devlete olan güvenini de ortadan kaldıracaktır. 28 Mayıs-17 Temmuz 1980 tarihleri arasında yaşanan Çorum Katliamı'nın hemen ardından, askeri darbenin gelişi Alevileri belli ölçülerde rahatlatırsa da, hemen ardından askeri rejimin "3K (Kürt, Kızıbaş, Komünist) formülüyle saldırılarını yoğunlaştırması"<sup>459</sup>; din derslerinin zorunlu kılınması, Alevi köylerine cami yapma politikaları gibi politikalar yüzünden askeri yönetime karşı da mesafeli bir tutum takınmakta gecikilmedi ve ordu desteğinde kurulan MDP Aleviler tarafından benimsenmedi. Hatta Malatya yöresi dede ocağına bağlı olan Prof. Dr. İzzettin Doğan MDP'nin kuruculuğunu üstlenmişse de daha sonra istifaya zorlandı. Sivas Katliamı'na kadar Aleviler, genellikle SHP içinde kendilerini ifade etmenin yollarını aradılar. Fakat katliamla birlikte, SHP alternatifi sorgulanmaya başlandı ve bu sorgulama meyvelerini 27 Mart 1994 genel yerel seçimler öncesinde vermeye başladı.

Aleviler, yukarda görüldüğü gibi, konjonktürel koşullara göre, değişik siyasal tercihlerde bulunmuşlardır. Bu tercihlerin ana dinamiği de genellikle, önelerine konan seçeneklerin dinin siyasallaşmasına ve laikliğe karşı nasıl bir tutum içinde geliştirdikleri olmuştur. Özellikle de Alevilerin katliamlarla karşı karşıya kaldıkları dönemde, bu daha da belirleyici bir rol oynamıştır. Ancak, daha önce de belirttiğim gibi, laiklik temasının öne çıkarılması her zaman aynı amaca yönelik olarak gözükmemektedir. İki şeyi birbirinden ayırdetmek zorunludur: Devleti ve siyasal örgütleri dinin siyasallaşması karşısında stabilize etmek, nötralize etmek ve ardından, dinsel tehdide karşı aktif tavır almaya zorlamak üzere siyasal tercihte bulunmak ve bunun için ölçü olarak laikliği kullan-

459 Bu ünrece teze sonradan eklenmiştir.



mak başkadır, devletin ve siyasal örgütlerin aktivitesini Aleviliğin iç sorunlarına yaymasını ve bunlara dönük çözümler üretmek üzere harekete geçmesini sağlamak üzere siyasal tercihlerde bulunmak ve bunun için laikliği kullanmak ise daha başkadır.

1980'li yıllara kadar Aleviler genellikle birincisini, bundan sonra ise ikinci yolu izlemişlerdir. Hele hele 1985'ten sonra ikinci yolun tercih edildiği apaçık bellidir. Öyle ki, kendilerine apaçık düşman olan ve varlıklarını hiçbir zaman tammyan Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan "Alevi din adamları vasıtası ile" din hizmeti talep edebilmekte ve hatta "Alevi din adamlarının yetişmesi için Milli Eğitim Bakanlığı'nın böyle bir eğitim programını İmam-Hatip okullarında uygulamasını" bekleyebilmektedirler.<sup>460</sup> Bu ve benzeri talepler, Aleviliğin modern toplum karşısında ne kadar geriye savrulduğunu ifade eden apaçık göstergelerdir. Bunun siyasal sonuçlarının olmaması elbette beklenemezdi ve öyle de oldu. Aleviler artık sorunlu olduklarını kabul etmişler ve sorunlarına, beklentilerine yanıt verecek siyasal parti arayışına girişmişlerdi.

"Aleviler kendilerini SHP'ye oy verme zorunluluğundan artık kurtarmalıdır.(...) Alevilerin (başka) partilere yönelmesi, bu partinin kendisini toparlayıp daha toplumsal, daha demokratikeler geliştirmesine yol açacağı için Türkiye için bir kazanım da doğuracaktır."<sup>461</sup> Bu yaklaşım gidilecek yöne ilişkin işaretler de sunmaktadır. "Bugünkü DYP'yi geçmişin AP'si ile aynı görmek büyük bir yanlıdır. Aleviler bu parti içindeki laik ve demokrat kanadı desteklemek, parti içinde onların güçlenmesine katkıda bulunmak zorundadır."<sup>462</sup>

Gelenekçi eğilimlerin temsilcisi Abidin Özgünay ise, ilk bakışta, Alevilik ile sağ düşünce'nin hiçbir şekilde bir araya gelemeyeceği gibi bir izlenim uyandırmaktadır. "Sağ düşünce ile Ortodoks din anlayışına dayalı kişilik yapılanmaları"nın Alevi düşünce ve geleneğiyle bağdaşmadığını belirten Özgünay, bundan

460 C. Şener, (1988), s. 162

461 R. Zelyur, (1988), s. 88-90

462 R. Zelyur, (1993), s. 97

dolayı, Alevi geleneğinin ve felsefî düşüncesine dayalı siyasi tav-  
rın laiklik ilkesi ile bütünlük halinde olduğunu; yani Aleviliğin  
sosyal demokraside kendini, kendinde sosyal demokrasinin ilkele-  
rini bulduğunu belirtmektedir.<sup>463</sup> Fakat, Abidin Özgünay daha ön-  
ce RP ile Alevilerin bir işbirliğine gidip gidemeyecekleri üstüne  
düşünmüştür. “RP’li tabanın en doğal ve en radikal karşıtının  
inançlı Alevi kesim” olduğunu saptayan yazar, daha sonra, “Zahir  
ile batın ehli, Cumhuriyet devleti’nin temel ilkelerine saygın ön-  
koşullarla güç oluşturarak bir ittifaka giremez mi? Özünde bir. vo-  
rumda farklı (Vurgu bana ait) bu iki inanan kesimin buluşma nok-  
tasından çıkacak barikadan bir yeni hakikate ulaşamaz mı?” diye  
sorarak, RP ile ittifakın yolunu hazırlamaktadır.<sup>464</sup> Görüldüğü gibi  
gelenekçi kanat, bir yandan Aleviliği Ortodoks İslam’la özde bir  
olarak nitelerken, öbür taraftan kendisini onun en radikal ve doğal  
karşıtı olarak sunma peşindedir. Fakat, bu girişimleri Alevi ka-  
muoyunda geniş bir tepki toplayınca, Abidin Özgünay yönetim-  
deki Cem dergisi kapağına “Aleviler RP ile Cennete Bile Girmez”  
sloganını çıkartmak zorunda kalacaktır.<sup>465</sup>

Siyasal alan ile Alevilerin kuracakları ilişkiler üstüne, öğret-  
tiye en uygun ve modernizmin dışından beslendiği anlaşılan yak-  
laşım Reha Çamuroğlu tarafından dile getirilmektedir: “Alevilik-  
Bektaşilik siyasi bir ideoloji değildir. (...) Bir inanç sistemidir. (...)  
Alevilik-Bektaşilik’ten çıkaracağımız siyasi sonuçlar daha çok ge-  
nel ilkelerdir. Bizce bir Alevi-Bektaşî, din devleti kurmak isteyen  
bir siyasi örgüte, ırkçı bir siyasi örgüte, diktatörlük yanlısı bir si-  
yasi örgüte destek vermemelidir; eğer inancının ahlaki ilkele-  
riyle çelişkiye düşmek istemiyorsa, bunlara oy veremez. (Vurgu  
bana ait.)”<sup>466</sup> Yazar, apaçık ahlaki sistematığe yaslanmakta ve si-

---

463 A. Özgünay, (1994), “Aleviler RP ile Cennete Bile Girmez”, Cem, Yıl 3, No 33,  
s. 5

464 Cem, (1992), No 19, s. 6 ve devamından aktaran C. Şener, (1994), “Seçimler, Re-  
fah Partisi ve Alevi Seçeneği”, Nefes, Yıl 1, No 5, s. 4 ve devamı

465 Bkz. 33 no’lu dipnot

466 R. Çamuroğlu, (1994 D), “Seçimler ve Aleviler”, Nefes, Yıl 1, No 5, s. 8

yasal tavrı bağımsız bir tavır olarak değil, bununla zorunlu olarak ilişkili bir tavır olarak sunmaktadır. Buradan hareket eden **Çamuroğlu**, Alevilerin ülke siyasetinde ağırlığa sahip olmak istiyorsa, ne yapmaları gerektiğini açıkça belirtir: Çözüm şu ya da bu partide değil, Alevilerin kendilerindedir. Toplumsal kurumlarını, ritüellerini, öğretilerini canlandırmalı ve bunun için gerekiyorsa özel okul, cemevi vs. gibi kuruluşlar oluşturmalarıdır.<sup>467</sup>

Aleviler bunu başarabilir mi, bu ayrı bir tartışma konusudur. Ancak, çok zor koşullarla karşı karşıya oldukları açıktır. Hakk bir, yol bin bir anlayışı önceden, kendileriyle başkaları arasındaki farklılığa dayalı bir hoşgörüyü içeriyordu; aynı hoşgörüyü şimdi kendi içlerinde sahip olmalarının gerektiği çok açık. Ancak, en başta modernizme teslim ettikleri mevzileri geri kazanmaları gereklidir. Bu ise laikliğe dayalı bir siyasi tutumla olacak şey değildir. Fark edilmesi gereken, varlık ile kimliğin birbirinden ayrı olamayacağıdır. Siyasal tutumlarını belirlemesi gereken de budur; eğer öğreti ile sınırlı kalırsak. Ancak bugün Alevi kimliği Alevi özneyi belirlememekte; tersine, özne kendine dışsal bir Alevilik tasarımına sahip çıkmaya uğraşmaktadır. Yani modernizm, Aleviliğin öğretisi ile onu cisimleştirecek öznenin arasına, Aleviliğin dolayımlayıcı toplumsal kurumlarını parçalayarak girmiş ve birbirine dışsal hale getirmiştir. Bu dışsallık bağlamında belirlenen Alevi öznenin siyasal belirişiyle, arkaik öznenin siyasal belirişi arasında hiçbir benzerlik yoktur. Tam tersi olması gerekirken, çok geleneksel bir bakış açısından baktığında bile, Aleviliği Ortodoks İslam'la özde bir görebilen yeni Alevi özne, artık Alevilik adına, onun varlığını güvence altına alma adına bugün RP ile yarın belki MHP ile ittifaka girebilecek bir öznedir. Ama bu tip ilişkilerle koruma altına alınan Alevilik nasıl bir Alevilik olacaktır; o da ayrı bir tartışma konusu.

---

467 R. Çamuroğlu, (1994 D), s. 10

## SONUÇ

Alevilik araştırmalarının ve Alevilik üstüne yapılan değerlendirmelerin tümüne bir göz atıldığında, Aleviliğin bugünkü konumunu açıklamaya dönük çalışma ve yaklaşımların son derece az olduğu görülür. Aleviliğin tarihsel, antropolojik, kültürel ve hatta coğrafi özellikleri tek tek incelenirken, bugünkü konumunun ele alınmaması, anlamsız bir rastlantıdan ibaret değildir. Bunun başlıca nedenlerinden biri, arkaik Aleviliğin günümüz Aleviliğine neredeyse bir reddiye niteliği taşımasıdır.

Tez alışması boyunca görüldüğü gibi, arkaik Alevilik kişiyei, toplumsal kurumlarıyla sımsıkı sarar, kuşatır ve ahlaksal bir özne olarak konumlandırır. Ahlaka ilişkin bir söylemin içinde belirlenen bu özne, bu dünyaya ilişkin tüm tutum ve davranışlarını, bu söylem bağlamında dışlaştırmak yükümlülüğüyle karşı karşıyadır. Aynı zamanda, siyasal bir özne de olan arkaik Alevi'nin, ahlaksal öğreti dışında, belirlendiği siyasal bir varoluş biçiminden sözedilemez. Bu itibarla yaşamın özel / kamusal, politik / apolitik vs. ayrışmalara dayanan pratiklerini arkaik Alevilik reddeder. Bu anlamda da, Aleviliğin modern olduğunu söyleyemeyiz. Arkaik Aleviliğin günümüz Aleviliğine bir reddiye niteliği taşıması da buradan kaynaklanmaktadır.

Günümüz Aleviliği, kendini çok geleneksel terimlerle ifade ediyor gibi gözükse de, modern içinden tanımlamaya çalışmak-

tadır. Ancak, öğretinin kurumlar yoluyla cisimleştirdiği kimi anlayışların, nasıl moderne uygun hale getirileceği hâlâ önemli bir sorun niteliğindedir.

Bir yanlış anlama olasılığını, hemen ortadan kaldırmalıyım. Alevilik bir takım dogmatik formülasyonlar ortaya atarak, insan yaşamını bu formüllere göre düzenleme peşinde olduğu için moderne karşıt değildir. Ayrıca, Aleviliğin esneme, soğurma ve bütünleşme yeteneğinin oldukça yüksek olduğu, tezin buraya kadar olan bölümlerinden anlaşılmalı. Yani Aleviliğin moderne muhalefeti dogmatik ve ortodoks bir nitelik taşımasından kaynaklanmamaktadır.

Aleviliğin dogmatik ve ortodoks bir niteliği varsa, o da varlık ve insana verdiği yerde aranmalıdır. Buna göre, insan ve varlık, ister Tanrı'nın mazharı olarak düşünölsün, ister bizzat Tanrı olarak, fakat her durumda merkezi bir rol üstlenir. Söz konusu olan insan ya da varlık oluş, soyut bir kavramsal çerçeve olmayıp, kendini tarih, fizik, coğrafya ve toplumsallık bağlamında dışlaştıran, somut ve bizzat her kişiye ve varlığa tek tek karşılık gelen bir durumdur. İnsan, öğretisi için merkezi bir rol üstlendiğinden dolayı, bir kişinin kendi dışında bir başka şeye kulluk etmesi ve kendi dışında bir başka şeyi kul etmesi, Alevi öğretisi açısından kabul edilebilir bir şey değildir. İnsan, kendinde potansiyel olarak varolanı fiili hale getirmek, dışlaştırmak ve kendini sergilemek için hiçbir engel tanımamalı; hele hele tarihsel koşullarla kendi gerçekliğini sınırlamamalıdır. Kuşkusuz, bu sergilemenin içinde kötölüğün sergilenmesi de vardır. Ancak, Alevi kişi, kişilerin sorumluluğu ve olgunluğu bağlamında, kötölük karşısında şaşkınlığa düşmez ve kötölüğü bertaraf etmek için, nasıl onu açıklarken dışsal bir referansa gereksinim duymuyorsa, yine dışsal bir referansa başvurmaksızın insana yaslanır.

İnsan ve varlığın bu merkezi rolü nedeniyle, Aleviliğin can alıcı noktası, tarihsellik içinde kişinin kendi olgunluk sınırlarına nasıl ulaşacağıyla ilgilidir. Buradan başlayarak da, Alevilik her dönemde kendi çağıyla karşıtlaşmaya başlar. İnsani olgunluk ve

sergilemeye, Tanrı'dan bile kaynaklandığı savunulsa, herhangi bir dış sınır çizmeyen Alevi öğretisi, Enel-Hakk düşüncesini baştan veri kabul eder. Böylece insanın kendini sergilemesini belirli biçimlerle sınırlayan ya da sınırlamasa bile, belli bir ifade biçimini dayatan her tarihsel formasyona karşı bir direniş odağı oluşturur. Bu anlamda, karşısına çıkan formasyon siyasallaştığı ölçüde, Alevilik de siyasallaşır ve "öteki yanağını çevirmez."

Günümüz Aleviliği toplumsal kurumlarının yokluğu koşullarında, modernizme öteki yanağını çevirmektedir. Aleviliği bütünsel bir varoluş ahlakı olarak kavramayan modern Alevi, modernizmin boş bıraktığı alanlarda ya da yanıtlayamadığı sorularla karşılaştığında ya da modernizmle çeşitli nedenlerle çatışmaya girdiğinde Aleviliğini anımsamakta ve "Yetiş ya Ali!" diye seslenmektedir. Ancak, bu bağlamda çağrılan bir Ali'nin ne ölçüde yetiyeceği de doğrusu tartışma konusudur.(1)

Sonuç olarak, Aleviliğin modern karşıtlığı, bütün gnostik ve senkretik sistemlerde olduğu gibi; tarihsel koşullara bir reddiye olmasından değil, mutlak bir düzeyde, tarihselliği tek geçerli gerçek olarak kabul etmemesinden dolayıdır. Arkaik Alevilik, toplumsal kurumlarının varlığı nedeniyle, bu bağlamda tarihselliğe teslim olmamayı başarmıştır. Ne zaman ki toplumsal kurumlar çözülmüş; toplumsal kurumlar içinde belirlenen özne de, Aleviliği bütünsel bir ahlak öğretisi olarak değil, neredeyse dinsel bir varoluş biçimi olarak kavramaya başlamıştır.

Bugün Alevilik söylemi içinde yaygın olarak karşımıza çıkan "barış, hoşgörü, kardeşlik" gibi temalar, Aleviliğin ve toplumsal olarak Alevilerin pasifizasyonuna dönük bir işlev üstlenmiş durumdadır. Unutulmamalıdır ki, Alevilik Sünni ve ortodoks inanç ve yaklaşımlarla, öğretisel düzeyde uzlaşamayacağını, tarihsel pratiği itibariyle de kanıtlamıştır. Yani Alevilik, Sünnilik ve ortodoksi ile bir kardeşlik bağının peşinde değildir. Kendi farklılığını ortaya koymakta; kendi dışındakini farklılık olarak kabul etmektedir. Ancak, kendi dışındaki, Aleviliği karşıtlık olarak kabul edip saldırıya geçtiği ölçüde, Alevilik de gereken tepkiyi göstermekten

kaçınmamıştır. Üstelik daha baştan çok ağır bir bedel ödemeyi göze alarak. Bu anlamla sınırlı olmak üzere, Alevilik hiçbir zaman bugünkü gibi bir kardeşlik temasına sahip olmamıştır. İki şeyi birbirinden ayırmak gerekir. Savunmanın gerekli olduğu koşullar varken, kendini savunmamak başka bir şeydir; savunma ve karşı-saldırı zorunluluğuyla karşılaşmamayı tercih etmek başka bir şeydir. Arkaik Aleviliğin, öğretisel düzeyde tutumu ikincisi, günümüz Aleviliğin tutumu ise birincisidir.

Fakat uzun vadede, hep bu tutumun sürdürülebileceğini sanmak yanıltıcı olabilir. Alevilik öğretisi ve pratiği henüz belleklerden kazınmış değildir. Arka arkaya gelen katliamlar zinciri bile, bu bellek kaybının önünde önemli bir engel oluşturmaktadır. Kaldı ki bir değişimin gerçekleşeceğine dair küçük ipuçları kendini göstermeye başlamıştır. Sivas Katliamı'nın 1. Yıldönümünde, Alevi yayınlarından biri olan Nefes'te yer alan bir yazı şöyle bitmektedir: "Tüm bu saldırılar karşısında sakin olmak tavrının vadesi dolmuştur. En küçük sivil halkımıza (hakkımıza olmalı -A.Y.-) dahi yapılan saldırılara anında tepki göstermeliyiz. Sivas küçük değil, çok büyüktü, bir daha denerlerse her yer Kerbela! (Vurgu aslında)"<sup>468</sup> Arkaik Alevi özne, toplumsal kurumlar içinde ahlaksal bir özne olarak belirlendiği ölçüde oyunu kendi kurallarına göre oynamıştır. Ancak, kurumlarla birlikte, bu özne de kaybolmuştur. Dolayısıyla, gelecekte olası bir Alevi-Ortodoks çatışmasının oldukça kaygan ve belirsiz bir zeminde meydana geleceğini şimdiden söyleyebiliriz.

Genel olarak, tüm tez boyunca izlenen Aleviliğin serüveninden şu sonuçları çıkartmak mümkün görünmektedir:

i. Yaygın kanı ve savların aksine, Alevilik toplumsal kurumları bağlamında, ölmüştür.

ii. Bugün kendini gösteren Alevilik, Alevilikten çok bir Alevicilik niteliği taşımaktadır ve genel yapısı itibarıyla, kurumlar içinden elde edilen bir söylemin egemenliğinden söz etmek olanak-

---

468 R. Çamuroğlu, (1994 E), "Tüm Türkiye Bir Sivas mı?", Nefes, Yıl 1, No 9, s. 4

sızdır. Tersine, kurumsal kaynağını yitiren söylem üzerinden, yeni kurumsal arayışlar sözkonusudur.

iii. Alevi öğretisi, sıkça savunulduğu gibi, modern değil, tersine modern karşıtıdır.

iv. Arkaik Alevi özneye, bugünkü modern Alevi'yi bir tutmak anlamlı değildir. Alevilik birine içrek, ötekine dışsaldır.

v. Öğretinin kurumsal desteğinin kaybedilmesi, öznenin değişimiyle birlikte, toplumsallığın değişimi anlamına da gelmektedir.

vi. Alevi toplumsallığının değişimi, beraberinde dünyaya ilişkin bir tutum değişikliğini de getirmiş ve bu tutum değişikliğinden, siyasal tutumlar da etkilenmiştir. Günümüz Aleviliği kendini öğretiyiyle temellendirmeye çalışsa bile, öğretinin söylemsel yapısı bile, şimdilik belli bir direniş odağı durumundadır.

vii. Alevilerin siyasal tutumlarında gözlenen değişim, arkaik Alevi öğretisinin değişiminden çok, kaybından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, bir saptama yapılırken, "Aleviliğe ne olduğu" sorusundan değil, "Alevilere ne olduğu" sorusundan yola çıkmak anlamlıdır.

viii. Aleviler büyük bir dönüşüm geçirmesine karşın, kendi modern dünyalarının sunduğu olanaklarla bile olsa, öğretiyi yeniden üretmenin ve kendilerine toplumsal bir alan açmanın peşindedirler. Öğretinin niteliği ve değerlendirme biçimi tartışma konusu yapılabilirse de, Alevilerin kendilerini "Aleviler" olarak kabul etmeye çalıştıkları tartışılmaz bir gerçekliktir.

Alevilerin, günümüz koşullarında sağa ya da sola yalpalamaları bu alan açma çabasının doğal sonuçlarından biridir. Ancak, kolayca herhangi bir yöne teslim olmayacaklarına dair bol miktarda gösterge vardır. Bu anlamda, örneğin 12 Eylül 1980 öncesinde olduğu gibi, kolayca sosyalist harekete de katılmayacak ve öncelikle kendisinin Alevi kimliğiyle tanınmasını zorunlu koşul sayacaktır. İlk kez, Sivas'ta katledilenlerin cenaze töreninde meydana çıkan ve 1. Yıldönümü etkinliklerinde yeniden karşılaştığımız, Alevilerin başlarına taktıkları kırmızı bantlar, bu arayışı



ve tasarımsal bir kimliği ortaya atan, ifşa eden simgesel göster-  
gelerden biridir.

## EK: “ALEVİLİK BİR ...” NEDİR?

Özellikle 1990'dan beri<sup>469</sup>, hemen her toplumsal kesim bu sorunun yanıtını aramaya ve kendince çeşitli yanıtlar üretmeye çalıştı. Gerçi, sorunun temel konusu durumunda olan Alevilik, bu ülkede hiç yeni bir olgu olmadığı gibi, yeni yeni konuşulmaya başlanmış bir olgu da değildi. Gerek olumlu, gerek olumsuz, Os-

---

469 Bu yazının özgün biçiminde tarih 1987 biçiminde verilmişse de (1987'yi başlangıç noktası olarak alırken, aklımda özellikle Yeni Gündem dergisinin 23-29 Ağustos 1987 tarihli “Aleviliğe Ne Oluyor” kapak konulu sayısı vardı) sonradan düzeltilmiş ve 1990 tarihinin daha anlamlı bir başlangıç oluşturduğu düşünülmüştür. Bu tarih Sabah ve Cumhuriyet gazetelerinin Alevilik konusunu yeniden dizi-yazı olarak gündeme soktuğu ve *Alevilik Bildirgesi*'nin yayımlandığı tarihtir. Aynı dönemde haftalık *Nokta* dergisi de konuya eğilmiştir. Fakat *Nokta* dergisinin vurgularına bakıldığında bile, bu tarihin pekte açıklayıcı olmadığı anlaşılır. Dergi, 13 Mayıs 1990 tarih ve 19 no'lu sayısında Alevileri kapak konusu yaparken, “Aleviler: artık susmayacağız! Alevi düşüncesi son yıllarda büyük bir canlılık içinde” saptamasını yapmaktadır. Dolayısıyla, Aleviliğin canlanmasının bu tarihten önceye ait olması gerekir. Bunun bir diğer göstergesi de 2000'e Doğru dergisinin Alevileri kapağa çıkarmasıdır. Bu dergi zaten zaman zaman Alevilerle ilgili haberlere yer vermektedir. Ancak 3 Haziran 1990 sayısında Alevileri kapağa almak zorunda kalmasının arkasındaki neden, saptanan bu canlılığın yeni boyutlar kazanmaya başladığı kabulüdür. 1990 tarihi aynı zamanda çeşitli girişimlerin başladığı ve sünni yaklaşımın Alevilikle “barışma” senaryosunu sahneye koyduğu yıldır. Fakat yine de tarih ne olursa olsun, neden bu canlanmanın 1990'a tarihlendiği açıklanmalıdır. Ancak bunun için eldeki toplumsal, tarihsel ve düşünsel nedenleri sıralamaktan başka, en azından benim burada yapabileceğim bir şey yok. Bunlara da girmeyeceğim. Çünkü zaten tez içinde, kısmen bunlara yer verdim.

manlı günlerinden Cumhuriyet'e ve günümüze değin Alevilik ve Aleviler üstüne yazılıp çizilmiş, çoğu yalan yanlış verilere de dayansa, bir Alevilik söylemi üretilmişti. Sorunun can alıcı yanı biraz da bundan kaynaklanıyordu. Şimdiye değin Alevilik üstüne geliştirilen söylem ve literatürün sorgulanmasından ve Aleviliğe ilişkin tutumun yeniden gözden geçirilmesinden başka bir şeyi ifade etmiyor, bu soru. Hemen her kesim, Alevilik üstüne yayınlar çoğaldıkça ve bu olgu çevresinde oluşan ya da kıyısından köşesinden buna bir biçimde bulaşan, toplumsal olaylarla karşılaştıkça soruyu yeniden gündemine almak zorunda kaldı.

Aleviliğin, böyle ansızın –ki ansızın gündeme girdiği pek söylenemese de– gündemin ön sıralarında yer almaya başlaması, çeşitli kesimler bakımından ve durdukları yere göre çeşitli biçimlerde açıklandı. Gözü Kürt sorunundan başka sorun görmeyenler için, Alevilik, bu sorunu boğmak isteyen odaklarca ve başta devletçe gündeme getirilmiştir. Dolayısıyla, Alevilikle ilgilenen herkes devletin oyununa gelmektedir.<sup>470</sup> Sosyalist işçi hareketine hâlâ bağlılığını korumaya çalışan ve iktidar merkezli sınıf mücadelesinin başatlığından asla ödün vermeye yanaşmayan, kimi kesimler içinse, Alevi kimliğini gündeme getirmek, sınıf mücadelesini baltalamak anlamına geliverdi. Gerçi, Alevilik sorunu gündemin ortasına yerleştiğinde, Türkiye'de baltalanmaya değer bir sınıf mücadelesinin olup olmadığı çok su götürürdü ama olsun, o kadarcık kusur kadı kızında da bulunur. Reel sosyalizmin çöküşünü, sosyalizmin mutlak olarak çöküşü ve iflası olarak kabul edenler içinse, Alevilik yeni bir kurtuluş kapısı açtı. Üstelik, Aleviliğe sarıl-

---

470 Burada özellikle 2000'e Doğru dergisinin 3 Haziran 1990 tarihli ve "Devletin Alevi Hesabı" adını taşıyan özel sayısını kastediyorum. Oysa, Alevi yayınlarının çoğunda, bu sayıya gösterilen tepkiyle, bu tümcelerle genellikle bu sayı kastedilmektedir. Hazırlayıcıları arasında bulunduğum bu sayının, bu başlıkla çıkmasını gerektirecek, son derece kuşkulandırıcı veriler o dönemde vardı ve dergi de bu kuşkulan gündeme sokmaktan başka bir şey yapmadı. Ama bu tutum anlaşılacak yerine, sanki Alevi hareketinin canlanışı yalnızca "devlet tezgahına" bağlanmış gibi bu sayıya tepki gösterildi. Bu dipnot yazının özgün halinde olmayıp, sonradan eklenme gereği duyulmuştur.

mak, Marksist olmaya pek hanel getirmediği gibi, hatta Alevilik bir tür Marksizm gibi de grlebiliridi.

Kuşkusuz tepkiler ve yaklaşımlar bunlarla sınırlı değil. Başka bazı kesimler için, Alevilik, yükselen dinsel tehlikeye karşı sarıldıkları yeni bir "Allah'ın ipi"nden öteye geçmiyor. Bu yle kul-lanılışlı bir ip ki insan, hem dinden imandan olmuyor, hem de laik kalabiliyor. Elbette burada laiklikten ne anlaşıldığı genellekle ha-sır altı ediliveriyor ve geleneksel Kemalist laikliğe gizli bir atfla yetiniliyor. Tarih boyunca Aleviliğin ve Alevilerin azılı düşmanı olanların tepkilerini burada aktarmaya bile değmez. Sonuç olarak, 1990 tarihi Aleviliğin, bir file dönüştürüldüğü tarihtir. Alevilik bir file dönüşürken, onun karşısında herkes, gözünü ışık almış bir küre dnşverdi. Kim, neresinden ve nasıl yakaladıysa, öyle ta-nımlamaya girişti. Bu tanımlama çabaları yüzünden, Aleviliğin ne çağdaşlığı bırakıldı, ne laikliği, materyalist ve ateistliği, ne idea-listliği ve pz müslümanlık olduğu ya da kafirliği...hiçbir nite-leme sıfatı dışta kalmadı. Alevilik hem sağcıydı, hem solcu. Öyle ya, hem z Türklük bilinciydi, hem ezilenlerin ideolojisi vs. vs. Yalnız bu arada, galiba unutulanan bir şey olmuştu: Alevilerin ken-disi ve Alevilerin kendilerini nasıl tanımladığı.

Aleviler de, sağolsunlar, bu alanda bolca malzeme vermekten kaınmadılar. Aleviliğin çağdaşlığı, laikliği, Türklük ve öz ms-lmanlık gibi nitelikleri çoğu kez Alevilerce ortaya atıldı ve kimi diğer kesimlerce de paylaşılarak kullanıldı. Aleviliğin bu tip kav-ramlarla ilgisinin olmadığını söylemeye yeltenen sesler cılız kaldı. Her alanda olduğu gibi, en çok bağıran haklı sayıldı ve en sonunda iki temel kavram, süzülerek kendini yaygın bir biçimde kabul ettir-di: Alevilik, ağdaşlık ve laiklik anlamına geliyordu. Alevi kitle örgütlerinin hemen tümü bu düzeyde örgütlenmeye ve buna yas-lanarak, başka kesimlere de ağrı çıkarmaya başladılar. Elbette bunun siyasal sonuçları da olacaktı. Öyle ya, laik ve ağdaş bir Alevilik, laik ve ağdaş her kesimle pekala ittifak yapabiliridi. ağdaşlığın ve laikliğin iinin nasıl doldurulduğuna bağlı olarak, ittifak yapılabilecek kesimlerin niteliği de geniş bir yelpazeye ya-

yıldı. Yel pazenin bir ucunda Refah Partisi varken, öteki ucunda sosyalist hareket yer aldı. Her ne kadar, RP ile ittifak kapısını aralamaya çalışan kesimler, daha sonra bu parti ile cennete bile gitmeyeceklerini beyan ettilerse de, RP olmazsa neden DYP olmasındı ki? Böylece Alevilik, bizzat Alevi kimi kesimlerin elinde, bedelini ödeyene yamanacak bir “şey” oluverdi. Bunun için biraz sus payı ödemek ve Aleviliğin kimi temalarına dışşal olarak övgüler dizmek yetiyordu: “Biz de Ali’yi çok seviyoruz canım” gibi ya da “Alevilik Anadolu’yu Türkleştiren temel faktördür” gibi. Böylece, her ne kadar eli tahta kılıçlı Rum cremleri ,birer istilacı cengavere dönüştürülmüş olsa da, bundan sözümona Alevilik kârlı çıkacaktı. Fakat Alevilik, neyse ki hâlâ Aleviliktı ve bu kesimler, başkalarının tepki göstermesine gerek kalmadan, gerekli tepkiyi bizzat Alevilerden aldılar. Ama bu, Aleviliği “çağdaş, laik” ve bir adım ilerisinde “demokrat” olmaktan kurtarmaya yetmedi, yeteceğe de benzemiyor.

Oysa, Alevilik konusunda gözümüzü alan ışıktan kurtulabilmek için öncelikle, bizzat bu sorudan kurtulmak gerekiyor. Ya da, yöntemsel olarak, bu soruyu vazgeçilmez buluyorsak, sorunun yanıtlanacağı düzeyleri ayırıştırmak ve biz ayırıştırmamak bile, yanıtların farklı düzeylerden üretildiğini farketmek, yine yöntemsel olarak bir zorunluluk. Aleviliği tanımlama çabaları çoğu kez, reel Aleviliği değil, tanımlayan kesimin Alevilik tasarımının tanımını üretir. Dolayısıyla, bu tanıma bağlı kalarak Aleviliğin pratiğine yaklaşıldığında, ister istemez bir düş kırıklığı kaçınılmaz olmaktadır. Aleviliğe dışardan bir bakışla, şu ya da bu niteliği atfettiğimizde, toplumsal pratik bunu yalanlamaya hazır bir biçimde karşımızda duruyor. Bu yalnızca Alevi olmayanların tanımları için değil, bizzat Alevilerin yaptığı/yapacağı tanımların da kaçınılmaz akıbeti. Çünkü her tanım beraberinde, kaçınılmaz olarak bir misyonu da taşıyor. Örneğin, “Alevilik öz be öz müslümanlıktır” dersenez, ister istemez cari müslümanlığa karşılık, yeni bir müslümanlık inşasına soyunmak zorunda kalıyorsunuz. Ya da “Alevilik solculuktur” denildiğinde, bu kez de Aleviliğin kendi

temaları, belki de hiç farkına varmadan sol içi temalar doğrultusunda yontulmaya çalışılıyor. Ama her misyoner çaba başını taşa çarpıyor. Çünkü bu tür niteleyici sıfatlarla tanımlama çabası, ister istemez Aleviliğin Alevilik olarak kendisini saf dışı ediyor ve onun yerine imgesel bir Alevilik geçiriyor. Dolayısıyla en azından, şimdilik bu sorudan vazgeçmek daha anlamlı. Böylece, çağdaşlık olarak sunulan bir Aleviliğin, niçin hâlâ yatırıların çevresinde dörtlü döndüğünü açıklamak zorunda kalmayacağımız gibi, aynı şekilde, yatır ziyaretini reddetmek ve küçümsemek zorunda da kalmayız. Bu sorudan vazgeçmenin şöyle pratik/teorik bir sonucu da var: “Aleviler elbette çağdaştır ve laiktir ama Alevilik çağdaşlık ve laiklik demek değildir” deme olanağını sağlıyor. Böylece, Aleviliğin tarihi göz önünde tutulduğunda, son derece yeni terimler sayılması gereken “çağdaşlık, laiklik, demokrasi vb.” terimlerin içeriklerinin tuzağına Aleviliği itmekten kurtuluruz. Alevilik, 1400’li yıllar açısından da “çağdaştı” ve “laikti”; aynı şekilde 3000’li yıllar açısından da çağdaş ve laik olacaktır. Bu açıdan Baba İshak’ın peşindeki Türkmen Alevisiyle, Marx’ın peşindeki İstanbul Alevisi arasında bir ortak payda vardır; bu da sanıldığı gibi aksine, Aleviliğin değişmemesinden, değişmez bir dogma oluşundan kaynaklanmamakta, tersine kendi çağının koşullarına uyum gösterebilme yeteneğinin son derece yüksek oluşuyla ortaya çıkmaktadır. Bu itibarla “Alevilik çağdaşlıktır” demek ve bunu da 20. yüzyılın ölçüleriyle değerlendirmeye kalkmak, Aleviliği hadım etmekten öteye gitmez. Örneğin, sıkça yapıldığı üzere, Alevi dedelerinin çağdaşlığını Mozart’ı ya da Marx’ı bilip bilmedikleriyle ölçmeye kalkmak, ne Aleviliği, ne çağdaşlığı ne de dedeliği anlamaktır. Sonuç olarak, öncelikle bu sorunun tuzağından hem kendimizi, hem Aleviliği kurtarmamız gerekiyor. Kuşkusuz, bu da sorunun üstünden atlanarak gerçekleştirilecek bir şey değil. Aksine, çok kestirme sayılsa bile, bu yazı bağlamıyla sınırlı olmak üzere yanıt tektir: Alevilik Aleviliktir.

Aleviliğin belirli bir tarihten sonra gündemin ortasında yerini almasını açıklamaya çalışırken, başka bahaneleri bir yana bira-

kıp, öncelikle sorunu kendi iç dinamikleri açısından kavramak gerekiyor. Şairin dediği gibi, kuşkusuz sorunun “ideolojik, sosyolojik nedenleri vardır, bütün bunları bilir ve karşısında kafamızla eğiliriz.” Ama özellikle dikkatimizi Alevilerin kendi bunalımlarına çevirdiğimizde, onların niçin birdenbire kendi kimlikleriyle ortaya çıkmaya çalıştığını, belli bir kimlikle tanınma arzularını daha iyi kavrayabiliriz.

Soyut düzeyde, arkaik bir Alevi birey tasarlayabilirsek eğer, bu birey için “Alevilik nedir?” sorusunun önemli olmadığını görürüz. Çünkü Alevilik onun yaşadığıdır. Günümüz koşullarında yaşayan Alevi birey ise, adeta bu soruyla yola çıkmak zorunda kalmaktadır. Sorunun varlığı ya da yokluğu, ilk bakışta anlamlı görünmese de, doğrudan Aleviliğin yaşamsal geçerliliğiyle ilgili olduğu açıktır. Birinci durumda, geçerliliğin bizzat varlığı soruyu saf dışı ederken, ikinci durumda geçerliliğin yokluğu ya da başka geçerliliklerin varlığının, ilk elde Alevilik birikimi içinde anlaşılması ve anlamlandırılmasının güçlüğü, soruyu zorunlu olarak öncelemede ve dayatmaktadır. Dolayısıyla, Aleviler açısından bu sorunun anlamı, içinde bulunulan geçerlilikten başka bir geçerliliğe seslenme niteliğindedir. İçinde yaşadığı geçerlilikten belirli bir biçimde rahatsızlık duyan Alevi, bu rahatsızlığı verili geçerliliğin sunduğu araçlarla deşifre edip aşamadığı zaman, bilincinin köklerine yönelmektedir. Ancak bu yöneliş somut karşılığa sahip olmadığından, ister istemez, “Alevilik nedir?” sorusu gündeme gelmektedir. Sorunun Aleviler açısından son derece yakıcı olduğu anlaşılabilir bir olgudur. Çünkü, Aleviler tarih boyunca kendilerini belirli bir muhalif kimlikle donatmış ve sunmuşlardır. Bu da Alevi inançlarının, tarihsel süreç içinde kristalleşen öz yapısıyla doğrudan ilgilidir. Bunun anlamı şudur: Muhalif karakteri belirli dönem ya da koşullara özgü olmayıp, bütün bir gerçekliği yatay olarak kesen bir eksendir. Dolayısıyla Aleviliğin muhalif niteliğini, kendisine değil de, salt içinde bulunduğu toplumsal koşullara bağladığımızda, yanılmamız kaçınılmaz olur. Örneğin, Osmanlı yönetimine muhalif olan Alevilik, bu yönetim yerine daha adil, hatta

Alevi bir yönetim olsaydı muhalif olmayacak mıydı? Kuşkusuz yine olacaktı. Çünkü eninde sonunda, her tür iktidarın özünde bulunan, statükoyu koruma ve ancak kendi denetimi ve önderliği altında değişime izin verme özelliği, Aleviliğin toplumsal olanın tarihselliğine teslim olmama anlayışıyla çatışacak ve Alevilik yine muhalif kalacaktı. Bu bağlamda, Örneğin Alevilerin ütopya geliştirmemiş olması bir yana, 12. İmamcı anlayışı içlerinde taşımalarına karşın, Mehdcici bir saplantılarının bulunmaması, Mesihyen bir tutuma asla düşmemiş olmaları son derece çarpıcı ve kayda değerdir.

Aleviliğin toplumsal anlamda muhalif kimliği, tarihsellik içinde anlamlandırmamız oldukça zor olan, kendi hakikat anlayışından kaynaklanmaktadır ama beslendiği kaynaklar yine toplumsal ve tarihsel kaynaklardır. Alevilik bu anlamda, toplumsal muhalefetin başka kanallarda yönlendirilip aktığı dönemlerde, bu kanallarda yer almaktan kaçınmamış ve üstüne üstlük, bu kanallara kendi kimliğini de dayatmamıştır. Aksine, kültürüyle bu kanalları sürekli beslemiştir. Öyle ki, örneğin sosyalistlerin ağızlarında dilden dile dolaşan türkülerin hemen tümünün, hâlâ bu kültürün ürünleri olduğu unutulabilir mi? Ancak, bu muhalefet kanallarının çeşitli toplumsal-tarihsel nedenlerle tıkanması ya da kuruması karşısında, Aleviler, bu kanallardan bağımsız olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Dolayısıyla, sosyalist muhalefetin gerilemesi ve bastırılması ya da benzeri olgular karşısında, Aleviliğin yükselişini salt buna bağlayan yorumlar güdük yorumlardır ve ne kendi boyunun, ne Aleviliğin boyunun ölçüsünün farkındadır. 1990'dan sonraki dönemde, Alevilik dışındaki muhalif odakları şaşırtan olgu, Aleviliğin kendini ortaya koyması ve kimliğinin her kesim tarafından kabul edilmesi talebi olmuştur. Önceden yalnızca değişik muhalif odakları destekleyen ve beslemekle yetinen Alevilik, artık kendi özgürlüğünün de tanınmasını istemektedir. Anlaşılan o ki maymunun gözü açılmıştır!

Niçin Alevilik böyle bir istemle ortaya çıkmıştır? Bunun için, 1980 sonrası bu ülkenin ve dünyanın içinde bulunduğu değerler



karmaşası ve alt üst oluşu öncelikle elde bir olarak tutmak gerekir. Bu değişimden, belirli biçimlerde Alevilik de etkilenmiştir. Hiçbir sistem, niteliği ne olursa olsun, yeni koşullara uyarlanmadan, klasik temalarını yeni içeriklerle beslemeden kendisini yeneden üretmez ve varlığını sürdüremez. Aleviliğin, karşılaştığı onca saldırıya ve uğradığı onca tahribata karşın, varlığını sürdürebilmesi büyük bir başarıdır ama her başarı gibi, yinelenemez bir başarıdır. Dolayısıyla, Alevilik kendi varlığını sürdürebilmek için, artık eskiden izlediği yolu izleyemez. Köprülerin altından çok sular akmıştır. Bu açıdan talep, Alevilik için yaşamsal önemdedir. Dolayısıyla, Alevilerin karşısına geçip, “Bizi destekleyin ve besleyin ama kendi varlığınızı kabul etmemizi dayatmayın” demek, “Bizim içimizde eriyip yok olun” demektir ki hiçbir koyun, kendiliğinden ipini celebe teslim etmez. Aleviliğin de etmeye niyetinin olmadığı açıktır. Özellikle yürütülen örgütsel etkinliklere bakıldığında bu çok daha net bir biçimde anlaşılabilir.

Alevilerin örgütsel etkinlikleri –Demokratik Barış Hareketi gibi (kaldı ki bu girişimin Alevi niteliği son derece tartışılır, hele hele ahlaki temelinin Alevi öğretisiyle ilişkisi) partileşme girişimleri dışta tutulursa– daha çok dernek etkinlikleri olarak göze çarpmaktadır. Hacı Bektaş Veli, Pir Sultan Abdal gibi kişilikler ya da çeşitli yörelerin adıyla kurulan dernekler bunlara örnektir. Ayrıca çeşitli vakıfları da bunlar içinde sayabiliriz. Ancak burada dikkate değer bir olguyu saptamalıyız. Kurulan derneklerin büyük çoğunluğu kendisine Alevi kültürünü yaşatmayı hedef olarak seçmekte, bunun için cem evleri ve benzeri yapıların oluşması için çaba sarfetmekte ve daha da önemlisi, bu derneklerin çatısı altında, Alevilerin Cem gibi toplantıları yürütülmektedir. Bunun önemi şurdadır: Bu etkinlikler belirli bir talebin sonucunda ortaya çıkmış ve dahası yoğun bir ilgiyle karşılaşmıştır. Yani, Aleviler inançları düzeyinde bir örgütlenmeye hiç soğuk bakmamışlar, aksine yoğun bir biçimde destek vermişlerdir. En azından inanç bakımından, Aleviliğin öldüğünü ya da öleceğini savunanlar için, bundan alınacak çok ders vardır. Ama örneğin, aynı kitleye yönelik olarak

gerçekleştirilmeye çalışılan politik etkinlikler ve hele hele parti girişimleri, umduğu desteği bulamamıştır. Sonuç olarak, Alevilik inanç temelinde örgütlenmeye girişmiş ve bunda da belli bir başarı sağlamıştır.

Kuşkusuz burada çeşitli sorular ortaya atılabilir. İnanç temelinde örgütlenmenin yanlışlığından tutun, bu örgütlenmenin iç sorunlarına kadar çeşitli sorular üretilebilir. Ama öncelikle artık Alevilerin kendi iç sorunlarına hariçten gazel okumaktan vazgeçmek gerekiyor. Bu sorunlar kendisini Alevi olarak tanımlayanların sorunlarıdır; sosyalistlerin, her soydan gizli-açık faşistin, ortodoks müslümanların ya da ateistlerin değil. İnanç düzeyinde örgütlenmenin yanlışlığını savunmayla ilgili olarak hemen iki satır eklenbilir: Alevilik bir inanç sisteminden ve buna dayalı bir toplumsal pratikten başka nedir ki?

1990'dan beri Alevi hareketinin genel seyri izlendiğinde, kimi sonuçlara ulaşmamız mümkündür. Buna göre, Alevi hareketi belli bir ivme kazanmış ve kazandığı ivmeyi çeşitli toplumsal platformlar ve eylemliliklerde sergileyerek sınama şansına sahip olmuştur. Oldukça net bir biçimde söyleyebiliriz ki Alevi hareketi, kimi kulaklara pek hoş gelmese de, bir inanç örgütülüğü altında yürütülmekte ve bu yüzden ciddiye alınması gereken bir başarı düzeyini tutturmaktadır. Her ne kadar karşımızda duran bir inanç örgütlenmesi deneyimi ise de, bunun modern olmadığı gibi bir kanıya da kapılmamalıyız. Tersine, günümüz Aleviliği kendini modern olarak yeniden inşa etmeye ve modernliğin terimleriyle tanımlamaya çalışmaktadır. Ancak, Alevi öğretisinin, kurumlar yoluyla cisimleştirerek devsel kıldığı kimi anlayışların, nasıl dönüştürülerek korunacağı ve geliştirileceği, bu kurumların modernite karşısında epeyce aşınmış olması nedeniyle, hâlâ ciddi bir iç sorun durumundadır. Fakat Aleviliğin günümüz koşullarında, kendini modernite içinde tanımlama çabası onun modern ya da çağdaş olduğu anlamına gelecek biçimde düşünülmemelidir. Aksine, Alevilik öğretilerinde varlığın ve insanın merkezi konumu nedeniyle, can alıcı sorun, verili bir toplumsallık içinde kişinin ken-

di olgunluk sınırlarına nasıl ulaşacağı ile ilgilidir. Buradan başlayarak da, Alevilik her dönemde kendi çağıyla karşılaşmaya başlar. İnsani olgunluğa her hangi bir dış sınır çizgisi çekmeyen Alevilik, sınır çizgisi çekmeye çalışan her tutumu, Tanrı adına bile olsa, reddedecektir. Böylece, insanın kendini sergilemesini belirli biçimlerle sınırlayan ya da sınırlamasa bile, belli ifade biçimlerini dayatan her tarihsel formasyona karşı Alevilik bir direniş odağı olarak karşımıza çıkacaktır. Bu anlamda, karşısına çıkan formasyon siyasallaştığı ölçüde, Alevilik de siyasallaşacak ve “öteki yanağını çevirmeyecektir.” Sonuç olarak, Aleviliğin modern karşıtlığı, tarihsel koşullara sürekli bir reddiyeci anlayışa dayanmasından değil, tarihselliğin geçerliliğini, mutlak olarak kabul etmemesinden, yani bir hakikat anlayışına ya da bir metafiziğe yaslanmasından ötürüdür.

Özellikle 10 Ocak 1995 Güner Ümit olayına gösterilen tepkiler, 12 Mart 1995 Gazi olayları gibi toplumsal olaylar göz önüne alındığında, dikkat çekici bir nokta vardır: Bugün Alevilik söylemi içinde sıkça kullanılan barış, kardeşlik, hoşgörü gibi temalar Alevilerin toplumsal olarak pasifizasyonu için kullanılmaktadır. Ama gelişen toplumsal pratik bunu da aşacağını göstermiştir. Unutulmamalıdır ki, Alevilik, Sünni ve ortodoks yaklaşımlarla uzlaşmayacağını, tarihsel pratiği ile kanıtlamıştır. Yani Alevilik bu kesimlerle bir kardeşlik peşinde değildir, olmamıştır da.<sup>471</sup> Kendi farklılığını ortaya koymakta ve kendi dışındakini de farklılık olarak kabul etmektedir. Ancak, kendi dışındaki, bu farklılığı karşıtlık olarak algılayıp saldırganlaştığı ölçüde, Alevilik de gereken tepkiyi göstermiştir ve anlaşılın o ki, ilerde de gösterecektir. Üstelik, daha baştan çok ağır bir bedel ödemeyi göze alarak. Dolayısıyla, Aleviliğin barışçılığından ve hoşgörüsünden söz ederken bir şeyi göz ardı etmemek gerekir. Savunmanın ge-

---

471 Bu ifadenin yanlış anlaşılması mümkündür. Burada kastettiğim, Aleviler bir yandan katledilirken, öbür yandan buna karşın ve bununla birlikte, “Ne olur, bizi de kardeşiniz sayın” diye Sünnilerin ayaklarına kapanmadıkları ve kapanmayacaklarıdır.

rekli olduğu yerde kendini savunmamak ve teslimiyet başka bir şeydir; savunma ve karşı saldırı zorunluluğuyla karşılaşmamayı tercih etmek başka bir şey. Aleviliğin barışçılığı ikinci anlamda kavranmalıdır. Dolayısıyla da, Alevi hareketini olumsuz içerikler donatabileceğimiz bir tür mistik hareket gibi algılamaya ve mahkum etmeye kalkışmak, oldukça yanıltıcı olacaktır. Aksine bu hareket radikalleşme eğilimi son derece yüksek olan bir harekettir. Her ne kadar, bugün çeşitli Alevi örgütleri ve odakları, bu radikalleşmenin önüne geçebilir durumdaysa da, bunun çok uzun süreceği de sanılmamalıdır. Hele de Aleviliğin inançlarından kaynaklanan kimi toplumsal kurumların aşınmışlığı olgusu karşısında, böyle bir radikalleşmeyi frenleyebilecek hemen hiçbir toplumsal odağın uzun süre etkili olmayabileceğini şimdiden söyleyebiliriz. Bunun sonucu olarak, saflardan biri Aleviler olan, olası bir çatışma oldukça kaygan bir zeminde gerçekleşecektir ve sonuçlarının ne olacağını kestirmek oldukça zordur.

Şu tartışılmaz bir gerçek olarak karşımızda duruyor: Alevilerin bugünlerde sağa ya da sola yalpalayıp durmaları, geleneksel tercihlerini yeniden gözden geçirmeleri, hem kendilerine yeni toplumsal alanlar açma çabasının, hem kendi kimliklerini, yeni koşullar karşısında yeniden harmanlayıp inşa etmenin göstergeleridir. Alevilik, belli ki bir süre daha yalpalayacak ama kolayca bir yöne teslim olmayacaktır. Her koşul altında, mutlaka kendi kimliğinin tanınmasını şart koşacaktır. Alevi gençlerin başlarına bağladıkları kırmızı bantlar, boyunlarına astıkları Zülfikar ve Ali kolyeleri, yakalarına taktıkları Pir Sultan rozetleri bu kararlılığın birer simgesi durumundadır.

Alevi hareketi özellikle sosyalist çevreler açısından bir sorun oluşturur gibi görünüyor. Bu hareketliliğin başlangıcından bugüne, Aleviler, kadın hareketinin karşılaştığı tepkilere benzer tepkilerle karşılaştılar. Yani, öncelikle Alevilerin “meydanı boş bulduğu” savları ortaya atıldı. 12 Eylül sosyalist hareketi bir buldozer gibi ezmişti ve onun bıraktığı boşluğu kadın hareketi, Alevi hareketi gibi hareketler doldurmuştu! Kadın hareketi gibi, Alevi hare-

keti de gökten zembille inmediğini ve alanı kolayca terketmeyeceğini gösterince, bu kez farklı bir tutum geliştirildi. Bu hareketlerin “taleplerinin ikincil niteliği, bunların başat sorunu göz ardı ettiği, dolayısıyla sınıf mücadelesini böldüğü ve hedef şaşırttığı”, sonuç olarak kendileri dışında hiçbir toplumsal hareketliliği sindiremeyen belirli sosyalist çevreler açısından, Alevi hareketi yanlış bir bilinçliliğin ürününden başka bir şey olmadı. Kuşkusuz, bu ve benzeri sorunlar da öz olarak, sosyalistlerin kendi iç sorunlarıdır ve onlar tarafından değerlendirilip aşılacaktır. Ancak düşünülebilecek bir iki küçük not var. Alevi hareketinin toplumsal bir tabanı olduğu artık kabul edilmelidir. Bu hareket, birilerinin boşluğunu doldurma fırsatıyla doğmadığını yeterince göstermiştir. Göz ardı edilmemesi gereken bir önemli nokta, Alevi hareketinin siyasal istemlerle yola çıkmadığı ve herhangi bir siyasal toplum projesinin bulunmadığıdır. Bu konuda tek ısrarlı vurgu laiklik üzerinedir. Dolayısıyla, Alevi hareketini sosyalist harekete bir hasım gibi görmek ya da göstermeye çalışmak, elmayla armutu birbirine düşman saymaya benzeyecektir. O anlamda, sosyalistlerin telaşlanmasına ve panik içinde, bu harekete karşı bir saldırı geliştirmelerine gerek olmadığı gibi, böyle bir tutum, zaten bütün bağlantılarını gözden geçirme ve yeniden oluşturma sürecinde olan Aleviler açısından değil, sosyalistler açısından kayıp anlamına gelecektir.

Sosyalist hareket ile Alevi hareketinin yöneldiği taban birbirine koşuttur. Alevi hareketi şimdilik baskın olarak bir orta sınıf ve köylü hareketi gibi görünse de, bunun diğer toplumsal kesim ve sınıflara doğru yayılmakta olduğunu hiç kimse yadsıyamaz. Özellikle de bir kategori olarak kentli gençler,<sup>472</sup> kendilerinden hiç umulmayan bir biçimde harekete katılmakta ve bir itici güç oluşturmaktadır. Sosyalistlerin özellikle bunu göz önünde tutmaları şarttır.

---

472 Bu gençlerin yoğun olarak geçeköndü gençliği olması ya da orta-alt gruba mensup olmaları kentli olmadıkları anlamına gelmez.

Burada sosyalist hareket açısından, can alıcı soru şurada yatıyor: Devlet iktidarını ele geçirme pespektifiyle, başatlığını iktidar merkezliliğinden alıp, bunun bir biçimde dışında duran ya da farklı bir biçimde konumlanan toplumsal hareketlere karşı, sosyalistlerin tutumu ne olmalıdır, ne olacaktır? Bu soru yanıtlanırsa, sosyalistlerin Alevi hareketine karşı tutumunun ne olabileceğini ya da ne olması gerektiğini de yanıtlayabiliriz. Ama başta da söylediğim gibi, bu sosyalist hareketin kendi iç sorunudur ve kendini buraya ait hissedenler yanıtlamalıdır. Yoksa, sosyalist hareketin, Alevi hareketine karşı özel bir perspektif geliştirmesi beklenmemelidir. Alevi kitlenin yoğunluğu ve hareketliliği ölçüsünde, kuşkusuz sosyalist hareket farklı bir duyarlılık geliştirecektir, geliştirmelidir ama bu duyarlılık gücünü ve temellerini yukardaki soruya verilen yanıtta bulacaktır; Aleviler için özel olarak geliştirilmiş bir yanıtta değil.<sup>473</sup>

---

473 Bu yazı, genel olarak tezden yararlanılmakla birlikte, 1996 yılında yazılıp, Mürrekkep dergisinde yayınlanmış, "Alevilik Bir ... Nedir?" başlıklı yazımın aynıdır. Konunun farklı boyutlarına ilişkin kimi öğeleri içerdiği için, okura en azından bakış açım konusunda küçük ipuçları verebileceğini düşündüğümden, buraya almayı yararlı gördüm. Bkz. A.Yalçınkaya, (1996), "Alevilik Bir ... Nedir?", Mürrekkep, Kış-Bahar, No 6, s.59-65

## BİBLİYOGRAFYA

- AĞAOĞULLARI Mehmet Ali-KÖKER Levent, (1991), *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, 1. Baskı, Ankara: İmge Ktb, X + 245 s.
- AĞAOĞULLARI Mehmet Ali, (1989), *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, 1. Baskı, Ankara: V Yayınları, XII+304 s.
- AHMED-İ Yesevi, (1991), *Divan-ı Hikmet*, (Seçmeler), Haz. K. Eraslan, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, VI + 498 s.
- AKDAĞ Mustafa, (1975), *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, 1. Baskı, Ankara: Bilgi Yayınları, 539 s.
- AKPINAR Turgut, (1993), *Türk Tarihinde İslamiyet*, 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 230 s.
- AKYOL Taha, (1988), *Haricilik ve Şîa (İslam'da Devrimciliğin Sosyolojik Kaynakları)*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 263 s.
- ALİ İbn-i Ebu Talib, (1990), *Hız. Ali Divanı*, Çev. V. Atıla, İstanbul: Ant Yayınları, 207 s.
- ALİ İbn-i Ebu Talib, (1390 H), *Neh'cül-Belaga*, Haz.A. Gölpınarlı, İstanbul: Der Yayınevi, 455 s.
- ALİ Özsoy Dede, (1991), *Görüşleri ve Şiirleri*, Haz. R. Yürükoğlu, İstanbul: Alev Yayınları, 106 s.
- ARSLANOĞLU İbrahim, (1992), *Şah İsmail Hatayi ve Anadolu Hatayileri*, İstanbul: Der Yayınları, VII+ 567 s.
- ATALAY Besim, (1991), *Bektaşlık ve Edebiyatı*, Çev. V. Atıla, 2. Baskı, İstanbul: Ant Yayınları, 192 s.
- ARSAN N.-BORAK S.-KOCATÜRK U. (Der.), (1989), *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, I-III, 4. Baskı, Ankara: Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları, 918 s.
- ATEŞ Musa, (1975), "Hz. İmam-ı Hüseyin de Bir Türk'tür", *Basında Alevi-*

- lik, (1990), Broşür Dizisi, No 3, Ankara: Ayyıldız Yayınları, s. 20-24
- AYDIN Gülden-İNCE Selami, (1989), "Alevilere Sünni İmam", 2000'e Doğru, Yıl 3, No 8, s. 8- 12, İstanbul
- AYT SABBAH Fetna, (1992), İslam'ın Bilinçaltında Kadın, Çev. A. Erol, 1. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 169 s.
- BARTHES Roland, (1992), Bir Aşk Söyleminden Parçalar, Çev. T. Yücel, İstanbul: Metis Yayınları, 215 s.
- BARTHOLD W., (1975), Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler, Çev. K. Y. Koprıman-A. İ. Aka, Ankara.
- BAŞGÖZ İlhan, (1992), Karac'oğlan, 3. Baskı, İstanbul: Pan Yayıncılık-İndiana Üniversitesi Türkçe Programı Ortak Yayımları, 239 s.
- BELGE Murat, (1987), "Aleviler", Yeni Gündem, Yıl 4, No 77, s. 23
- BENDER Cemşid, (1991), "Kürt Uygarlığında Alevilik", Teori, No 13, s. 41-47
- BERKTAY Fatmagül, (1991), Kadın Olmak, Yaşamak, Yazmak, içinde "Peygamber'in Ölümü Üzerine Saz Çalıp Oynayan Kadınlar", s. 158-160, Ankara: Pencere Yayınları, 160 s.
- BİRDOĞAN Nejat, (1994), "Kızılbaşlığın Doğuşu, Dünü ve Bugünü", Bilim ve Ütopya, No 10, Nisan 1994
- BIRGE J. Kingsley, (1991), Bektaşilik Tarihi, Çev. R. Çamuroğlu, 1. Baskı, İstanbul: Ant Yayınları, 304 s.
- BORA Tanıl, (1987), "Aleviliğe Ne Oluyor?", Yeni Gündem, Yıl 4, No 77, s. 10-17
- BOZKURT Fuat, (1990 A), Aleviliğin Toplumsal Boyutları, 1. Baskı, İstanbul: Yön Yayınları, 226 s.
- \_\_\_\_\_, (1990 B), Semahlar (Alevi Dinsel Oyunları)-İstanbul: Cem Yayınevi, 142 s.
- BULAÇ Ali, (1993), "Alevilerin Kimlik Arayışı", Cem, Yıl 3, No 26, s. 25,
- Buyruk, (Tam ve Hakiki İmam Cafer-i Sadık Buyruğu), Haz. Sadece Ehl-i Beyt Aşığı Bir Heyet Tarafından Hazırlanmıştır ibaresi var, İstanbul: Mizah Yayınevi, 296 s.
- CAHEN Claude, (1984), Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler, Çev. Yıldız Moran, 2. Baskı, İstanbul: E Yayınları, 411 s.
- CELASUN Ali Haydar, (1993), Alevilikte Cem, 1. Baskı, İstanbul: Alev Yayınları, 140 s.
- CEM Süleyman, (1993), "Fezullah Ulusoy ile Söyleşi", Cem, Yıl 3, No 29, s. 27- 28
- \_\_\_\_\_, (1994), "Laiklik ve Atatürkçülüğün Yiğit Mücahidi Anaya-



- sa Mahkemesi Başkanı Y. G. Özden'in Laiklik, Şeriat ve Atatürk İsimli Konferansı", Cem, Yıl 3, No 33, s. 18-21
- COPLESTON Friedrich, (1986), *Felsefe Tarihi-Aristoteles*, Çev. A. Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 167 s.
- \_\_\_\_\_, (1986), *Felsefe Tarihi-Descartes*, Çev. A. Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 237 s.
- ÇALIŞLAR Oral, (1992), *Hz. Ali-Muaviye Çatışması (İslam'ın Doğuşu ve İlk Aynılıklar) Genişletilmiş 2. Baskı*, İstanbul: Pencere Yayınları, 194 s.
- ÇAMUROĞLU Reha, (1991 A), *Yeniçerilerin Bektaşlılığı ve Vaka-i Şerriye*, 1. Baskı, İstanbul: Ant Yayınları, 152 s.
- \_\_\_\_\_, (1991 B), "Laiklik Kavramına Eski Bir Bakış", Cem, Yıl 1, No 2, s. 42-44, İstanbul.
- \_\_\_\_\_, (1992 A), *Günümüz Aleviliğinin Sorunları*, 1. Baskı, İstanbul: Ant Yayınları, 160 s.
- \_\_\_\_\_, (1992 B), *Sabah Rüzgarı (Encl-Hakk Demişti Nesimi)*, 1. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, 111 s.
- \_\_\_\_\_, (1992 C), *Tarih, Heterodoksi ve Babailer*, 2. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, 191 s.
- \_\_\_\_\_, (1993), *Dönüyordu (Bektaşilikte Zaman Kavrayışı)*, 1. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, 99 s.
- \_\_\_\_\_, (1994 A), "Kur'an ve Alevilik", *Nefes*, Yıl 1, No 6, s. 10-13
- \_\_\_\_\_, (1994 B), "Son Seçim'in Düşündükleri", *Nefes*, Yıl 1, No 7, s. 7-8
- \_\_\_\_\_, (1994 C), "Laiklik ve Demokrasi", *Nefes*, Yıl 1, No 4, s. 12-13
- \_\_\_\_\_, (1994 D), "Seçimler ve Aleviler", *Nefes*, Yıl 1, No 5, s. 8-10
- \_\_\_\_\_, (1994 E), "Tüm Türkiye Bir Sivas mı?", *Nefes*, Yıl 1, No 9, s. 3-4
- ÇUBUKÇU İbrahim Agah, (1967), *Mezhepler, Ahlak ve İslam Felsefesi ile İlgili Makaleler*, Ankara.
- \_\_\_\_\_, (1991), *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 247 s.
- DAVER Bülent, (1969), *Styaset Bilimine Giriş*, Ankara: Doğan Yayınevi, XV+ 303 s.
- DEVELLİOĞLU Ferit, (1995), *Osmanlıca-Türkçe Lügat*, 12. Baskı, Ankara: Aydın Ktb. Yayınları
- DIERL Anton Josef, (1991), *Anadolu Aleviliği*, Çev. F. Yiğit, 1. Baskı, İs-

- tanbul: Ant Yayınları, 157 s.
- DURSUN Turan, (1990), "İslami Kavramlar Sözlüğü", 2000'e Doğru, Yıl 4, No 11, s. 10
- \_\_\_\_\_ , (1992 A), Dua, 1. Baskı, İstanbul: Kaynak Yayınları, 115 s.
- \_\_\_\_\_ , (1992 B), Kur'an, 2. Baskı, İstanbul: Kaynak Yayınları, 122 s.
- DÜZDAĞ Ertuğrul, (1993), Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, 2. Baskı, İstanbul: Enderun Kitabevi , 245 s.
- ELIADE Mircea, (1991), Kutsal ve Dindışı, Çev. M. A. Kılıçbay, Ankara: Gece Yayınları, XVI+ 191 s.
- ERÖZ Mehmet, (1977), Türkiye'de Alevilik Bektaşilik, İstanbul: Otağ Yayınları
- ERSEVEN İlhan Cem, (1989), Aleviler'de Semah, Ankara: Ekin Yayınları, 208 s.
- EYÜBOĞLU İsmet Zeki, (1980), Şeyh Bedreddin ve Varıdat, İstanbul: Der Yayınları, 400 s.
- \_\_\_\_\_ , (1989), Alevilik-Sünnilik-İslam Düşüncesi, İstanbul: Der Yayınevi, 480 s.
- \_\_\_\_\_ , (1991), Sömürülen Alevilik, 1. Baskı, İstanbul: Özgür Yayın Dağıtım, 221 s.
- EYÜBOĞLU Sabahattin, (1977), Pir Sultan Abdal, İstanbul: Cem Yayınevi, 207 s.
- EYÜBOĞLU Sabahattin-KEMAL Yaşar, (1978), Gökyüzü Mavi Kaldı, 1. Baskı, İstanbul: Cem Yayınevi, 411 s.
- FIĞLALI Ethem Ruhi, (1990), Türkiye'de Alevilik Bektaşilik, 1. Baskı, Ankara: Selçuk Yayınevi, XII+ 418 s.
- FOUCAULT Michel, (1990), Cinselliğin Tarihi, Çev. H. Tufan, İstanbul: Afa Yayınları, 166 s.
- \_\_\_\_\_ , (1987), Söylemin Düzeni, Çev. T. Ilgaz, 1. Baskı, İstanbul: Hil Yayınları, 68 s.
- FRANCE Anatole, (1990), Dostumun Kitabı, Çev. S. Hatay, 2. Baskı, İstanbul: MEB Yayınları, 228 s.
- FUZULİ, (?), Hadikat'üs-Süeda (Ermişlerin Bahçesi), Kerbela Şehitlerinin Destanı, Çev. M. F. Gürtunca, İstanbul: Huzur Yayınevi, 533 s.
- GOLDMAN Lucien, (1985), Kant Felsefesine Giriş, Çev. A. Timuçin, İstanbul: Metis Yayınları, 239 s.
- GÖKBERK Macit, (1980), Felsefe Tarihi, 4. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 490 s.

- GÖLPINARLI Abdülbaki, (1968), *Yunus Emre*, 6. Baskı, İstanbul: Varlık Yayınları, 111 s.
- \_\_\_\_\_, (1979), *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, 1. Baskı, İstanbul: Der Yayınları, 733 s.
- \_\_\_\_\_, (1989), *Oniki İmam (A. S.)*, 2. Baskı, İstanbul: Der Yayınları, 265 s.
- \_\_\_\_\_, (1990), *Mü'minlerin Emiri Hz. Ali (A. M.)*, İstanbul: Der Yayınları, 360 s.
- \_\_\_\_\_, (1992), *Alevi-Bektaşî Nefesleri*, 2. Baskı, İstanbul: İnkılap Ktb. Yayınları, 408 s.
- GÜRBİLEK Nurdan, (1985), "Hangi İktidar, Hangi Muhalefet?", *Akıntıya Karşı, Tartışma Dizisi 1*, İstanbul: Akıntıya Karşı Yayınları, s. 40-44
- HACI BEKTAŞ-I VELİ, (1954), *Makalat*, Haz. S. Aytekin, Ankara: Emek Basım Yayımevi, 96 s.
- HANÇERLIOĞLU Orhan, (1982), *Felsefe Sözlüğü*, 6. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 516 s.
- HASSAN Ümit, (1985), *Eski Türk Toplumunu Üzerine İncelemeler*, 1. Baskı, İstanbul: Kaynak Yayınları, 367 s.
- İBN HALDUN, (1990), *Mukaddime*, Çev. Z. Kadiri Ugan, C 1, 2. baskı, İstanbul: MEB Yayınları
- İNAN Abdülkadir, (1986), *Tarihte ve Bugün Şamanizm (Materyaller ve Araştırmalar)*, 3. Baskı, Ankara: TTK Yay. 299 s.
- İŞCAN Ayşegül, (1994), "Alevilerden Sağa Çark", *Aktüel*, No 152, s. 18- 21
- KALELİ Lütü, (1990), *Kimliğini Haykıran Alevilik*, İstanbul: Habora Kitabevi, 288 s.
- KAYA Haydar, (1993), *Alevi-Bektaşî Erkanı, Evradı ve Edebiyatı*, 1. Baskı: İstanbul: 700 s.
- KAYGUSUZ İsmail, (1991), *Musahiblik*, 1. Baskı, İstanbul: Alev Yayınları, 66 s.
- \_\_\_\_\_, (1993), *Alevilikte Dar, Darın Pırleri*, 1. Baskı, İstanbul: Alev Yayınları, 206 s.
- KILIÇBAY Mehmet Ali, (1994), "Laiklik Ya da Bu Dünyayı Yaşayabilmek", *Cogito*, Yıl 1, No 1, s. 13-19
- Kıyas-ı Enbiya, *Adem ile Havva*, (?), Yazar, çevirmen, yayına hazırlayan belirsiz, İstanbul: Maarif Kitaphanesi, 352 s.
- KOCA Turgut, (1990), *Bektaşî Alevî Şairleri ve Nefesleri (13. yy'dan, 20. yy'a Kadar)*, İstanbul: Maarif Kitaphanesi, 943 s.
- KORKMAZ Esat, (1993), *Ansiklopedik Alevilik Bektaşîlik Terimleri Sözü*

- lüğü, 1. Baskı, İstanbul: Ant Yayınları, 432 s.
- Kumru, Kenz-İl Mesalib, Kumru-i Gülzar-ı Hüseyini (?), Yayınlayan, çeviren belirsiz; sadece tashihini R. Tanrıkulu'nun yaptığı belirtilmiş. Ankara: Ayyıldız Yayınları, 664 s.
- Kur'an'ı Kerim ve Meali Alış, (1975), Haz. F. Yavuz, 7. Baskı, İstanbul: Sönmez Yayınları, 28+ 606 s.
- KURTOĞLU Zerrin, (1992), Plotinus'un Aşk Kuramı, Ankara: Gündoğan Yayınları, 186 s.
- MAHMUD-I Şebüsteri, (1989), Gülşen-i Raz, Çev. A. Gölpinarlı, İstanbul: MEB Yayınları, XXII+ 127 s.
- MARDİN Şerif, (1969), DİN ve İdeoloji, Ankara: AÜ. SBF Yayınları, 148 s.
- MARX Karl-ENGELS Friedrich, (1987), Alman İdeolojisi, Çev. S. Belli, 2. Baskı, Ankara: Sol Yayınları, 144 s.
- MASSIGNON Louis, (1994), Hallac-ı Mansur, Der. N. Öktem, 1. Baskı, İstanbul: Ant Yayınları, 106 s.
- MELIKOFF Irene, (1993), Uyur İdik Uyardılar, (Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları), Çev. T. Alptekin, 1. Baskı, İstanbul: Cem Yayınları, 288 s.
- MERT Nuray, (1994), "Laiklik Tartışması ve Siyasal İslam", Cogito, Yıl 1, No 1, s. 87-100
- MEŞELİ Hasan, (1990), "Prof. Fuat Bozkurt'a Mektup", Basında Alevilik, Broşür Dizisi, No 1, içinde s. 7-28, Ankara: Ayyıldız Yayınları
- MEVLANA, (1954), Fihl Mafih, Çev. M. Ü. Tankahya, İstanbul: MEB Yayınları, L+395 s.
- \_\_\_\_\_, (1991), Mesnevi, Çev. V. İzbudak, C 1, 2. Baskı, İstanbul: MEB Yayınları, XII+ 15+ 372 s.
- MICHEL Thomas S. J., (1994), "Laisizme Katolik Bir Bakış", Cogito, Yıl 1, No 1, s. 101- 108
- MUHİDDİN- i Arabi, (1984), Özün Özü, Çev. İ. H. Bursevi, Sadeleştirilen, A. Akçiçek, İstanbul: Rahmet Yayınları, 108 s.
- \_\_\_\_\_, (1990), Fusûs ül-Hikem, Çev. N. Gençosman, İstanbul: MEB Yayınları
- NICHOLSON R. A., (1963), The Mystics of Islam, London: Routledge and Kegan, VII + 178 p.
- NIETZSCHE F. W., (1967), The Will to Power, Trs.W. Kaufmann, New York: Random House, 566 p
- NOYAN Bedri, (1987), Bektaşılık Alevilik Nedir? İlaveli 2. Baskı, Ankara: 552 s.
- ORHAN Muharrem Naci, (1991), "Aleviliğin Esasları, Usul ve Ahkâmı- 2",

- Cem, Yıl 1, No 2, s. 18- 20
- \_\_\_\_\_, (1993), "Hz. Hüseyin ve Kerbela", Cem, Yıl 3, No 26, s. 11- 13
- \_\_\_\_\_, (1994), "Dedeler ve Dedelik", Cem, Yıl 3, No 32, s. 16- 17
- OTYAM Fikret, (1982), *Hü Dost*, 2. Baskı, Ankara: Dayanışma Yayınları, 176 s.
- ÖKTEM Niyazi, (1993), "Hallac-ı Mansur ve Anadolu Aleviliği", Cem, Yıl 3, No 29, s. 5- 7
- \_\_\_\_\_, (1994), "Dinler ve Laiklik", *Cogito*, Yıl 1, No 1, s. 31- 47
- ÖZ Baki, (1992), *Osmanlı'da Alevi Ayaklanmaları*, 1. Baskı, İstanbul: Ant Yayınları, 218 s.
- ÖZGÜNAY Abidin, (1993 A), "Kerbela! Mezalimi ve Alevilik-Sünnilik", Cem, Yıl 3, No 25, s. 3-5
- \_\_\_\_\_, (1993 B), "Şeriat, Diyanet, Şura ve Alevilik", Cem, Yıl 3, No 31, s. 3- 5
- \_\_\_\_\_, (1994), "Aleviler RP ile Cennete Bile Girmez", Cem, Yıl 3, No 33, s. 3- 6
- ÖZKIRIMLI Atilla, (1993), *Alevilik-Bektaşılık, Toplumsal Bir Başkaldırının İdeolojisi, Genişletilmiş 2. Baskı*, İstanbul: Cem Yayınevi, 272 s.
- ÖZTELLİ Cahit, (1978), *Pir Sultan Abdal, Bütün Şiirleri*, 4. Baskı, İstanbul: Milliyet Yayınları, 475 s.
- ÖZTOPRAK Halil, (1990), *Kur'an'da Hikmet Tarihte Hakikat ve Kur'an'da Hikmet İncil'de Hakikat*, 4. baskı, İstanbul: Can Yayınları, 190 s.
- PEHLİVAN Battal, (1991), *Alevi-Bektaşî Düşüncesine Göre Allah*, İstanbul: Yaprak Yayınevi, 184 s.
- RUSSEL Bertrand, (1972), *Mistisizm ve Mantık*, Çev. A. Usluata, İstanbul: Varlık Yayınları, 233 s.
- SEROUYA Henri, (1967), *Mistisizm*, çev. N. Önal, İstanbul: Varlık Yayınları, 156 s.
- SÜMER Faruk, (1976), *Safevi Devleti'nin Kuruluş ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara.
- ŞAKİR Ziya, (1992), *Hz. Ali, Hayatı ve Öğütleri*, İstanbul: Maarif Kitaphanesi, 156 s
- ŞAPOLYO Enver Behnan, (1964), *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Türkiye Yayınevi, VIII+ 497 s.
- ŞENEL Alaeddin, (1990), *Siyasal Düşünceler Tarihi, (Tarih Öncesinde, İlk Çağ'da, Ortaçağ'da ve Yeni Çağ'da Toplum ve Siyasal Düşünüş)*, Kısaltılmış 3. baskı, Ankara: V Yayınları, 479 s.

- ŞENER Cemal, (1988), *Alevilik Olayı, Toplumsal Bir Başkaldırının Kısa Tarihçesi*, 7. Baskı, İstanbul: Yön Yayınları, 192 s.
- \_\_\_\_\_ , (1991), "Laiklik-Alevilik İlişkisi", *Cem*, Yıl 1, No 2, s. 39-41
- \_\_\_\_\_ , (1993), *Atatürk ve Aleviler*, 3. baskı, İstanbul: Ant Yayınları, 111 s.
- \_\_\_\_\_ , (1994), "Seçimler, RP ve Alevi Seçeneği", *Nefes*, Yıl 1, No 5, s.4- 7
- Şeyh Safi Buyruğu, (1994), *Çev. M. Erbay*, Ankara: Ayyıldız Yayınları, 168 s.
- ŞİMŞEK Mehmet, (1992), *Kırklar ve Kırkbudak*, İstanbul: Maarif Kitaphanesi, 155 s.
- Tam Hüsnîye, (1992), *Haz. A. A. Atalay*, 1. Baskı, İstanbul: Can Yayınları, 188 s.
- TANRI BUYRUĞU, (1980), *Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsiri*, Haz. Ö. Rıza Doğrul, 4. baskı, İstanbul: İnkılap ve Aka Yayınları, CCLVI+ 734 S.
- TEKİNDAĞ Şahabeddin, (1968), "Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", *İÜ. EF Tarih Dergisi*, c. 17, No 22,
- TEZİÇ Erdoğan , (1991), "Laiklik Üstüne", *Cem*, Yıl 1, No 2, s. 15-16
- TİMUÇİN Afşar, (1994), "Laiklik İçin Notlar", *Cem*, Yıl 4, No 37, s. 15- 17
- TOPRAK A., (1993), "İrene Melikoff ile Söyleşi", *Nefes*, Yıl 1, No 1, s. 26-29
- TOPRAK Burhan, (1972), *Yunus Emre Divanı*, 5. Baskı, İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevi, 238 s.
- TRIMINGHAM Spencer J, (1971), *The Sufi Orders in Islam*, Oxford: Oxford University Press, VIII+ 333 p.
- ULUÇAY Ömer, (1992), *Gülbang, Alevilikte Dua*, 1. Baskı, Adana: Ajans 1Yayıncılık, 127 s.
- ULUSOY Celaledin, (1989), "Zulüm ve Haksızlığa Direnişin Ölümsüz Destanı Kerbela Olayı", *Ehlibeyt*, Yıl 2, No 16-17, s. 5-7
- UZUNÇARŞILI İsmail Hakkı, (1975), *Osmanlı Tarihi*, C 2, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları,
- ÜLKEN Hilmi Ziya, (1993), *İslam Felsefesi (Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru Kaynakları ve Etkileri)*, 4. Baskı, İstanbul: Cem Yayınevi, XIV+ 414
- VARLIK Ali Ağa, (1993), "Kerbela Olayı Unutulmaz", *Cem*, Yıl 3, No 25, s. 43-44

- VASSAF Gündüz, (1992), *Cehennem Övgü, Gündelik Hayatta Totalitarizm*, 2. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 245 s.
- YALÇIN Hasan, (1990), "Devletin Alevi Hesabı", *2000'e Doğru*, Yıl 4, No 21, s. 8- 15
- YALÇINKAYA AYHAN, (1994) "Kızılbaşlığa Hü", *Bilim ve Ütopya*, Şubat, Sayı 8, s. 45-46
- YEMİNİ, (1991), *Hz. Ali'nin Faziletnamesi*, Haz. A. A. Atalay, İstanbul: Can Yayınları, 158 s.
- YILDIRIM Celal, (1978), *Bayezid Bestami ve İslam Tasavvufunun Özü*, İstanbul: Demir Kitabevi, 344 s.
- YILDIZ Bekir, (1989) *Ve Zalim Ve İnanmış Ve Kerbela*, İstanbul: Cem Yayınevi, 158 s.
- YÜRÜKOĞLU R. (1990), *Okunacak En Büyük Kitap İnsandır (Tarihte ve Günümüzde Alevilik)*, 1. Baskı, İstanbul: Alev Yayınları, 318 s.
- ZELYUT Rıza, (1992), *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*, 6. Baskı, İstanbul: Yön Yayınları, 343 s.
- \_\_\_\_\_ , (1993), *Aleviler Ne Yapmalı*, 1. Baskı, İstanbul: Yön Yayınları, 233 s.

“Aleviliğin ‘çağdaşlık ve laiklik’ gibi kavramlarla ilgisinin olmadığını söylemeye yeltenen sesler cılız kaldı. Her alanda olduğu gibi en çok bağırان haklı sayıldı.(...) Elbette bunun siyasal sonuçları da olacaktı.(...) Çağdaşlığın ve laikliğin içinin nasıl doldurulduğuna bağlı olarak, ittifak yapılabilecek kesimlerin niteliği de geniş bir yelpazeye yayıldı. Yelpazenin bir ucunda RP varken öteki ucunda sosyalist hareket yer aldı. Her ne kadar, RP ile ittifak kapısını aralamaya çalışan kesimler, daha sonra bu parti ile ‘cennete bile gitmeyeceklerini’ beyan ettilerse de, RP olmazsa neden DYP olmasındı ki? Böylece Alevilik, bizzat kimi Alevi kesimlerin elinde, bedelini ödeyene yamanacak bir ‘şey’ oluverdi. Bunun için biraz sus payı ödemek ve Aleviliğin kimi temalarına dışsal övgüler dizmek yetiyordu. Fakat bu kesimler, gerekli tepkiyi yine bizzat Alevilerden aldılar. Ama bu, Aleviliği ‘çağdaş, laik’ ve bir adım ilerisinde ‘demokrat’ olmaktan kurtarmaya yetmedi, yeteceği benzemiyor.”

Yaşamlarını, kamusal ve özel olarak ikiye ayırsalar da, ahlaki hala ayırmayanlar için...

Ayhan Yalçınkaya

ISBN 975-7400-05-X

