

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

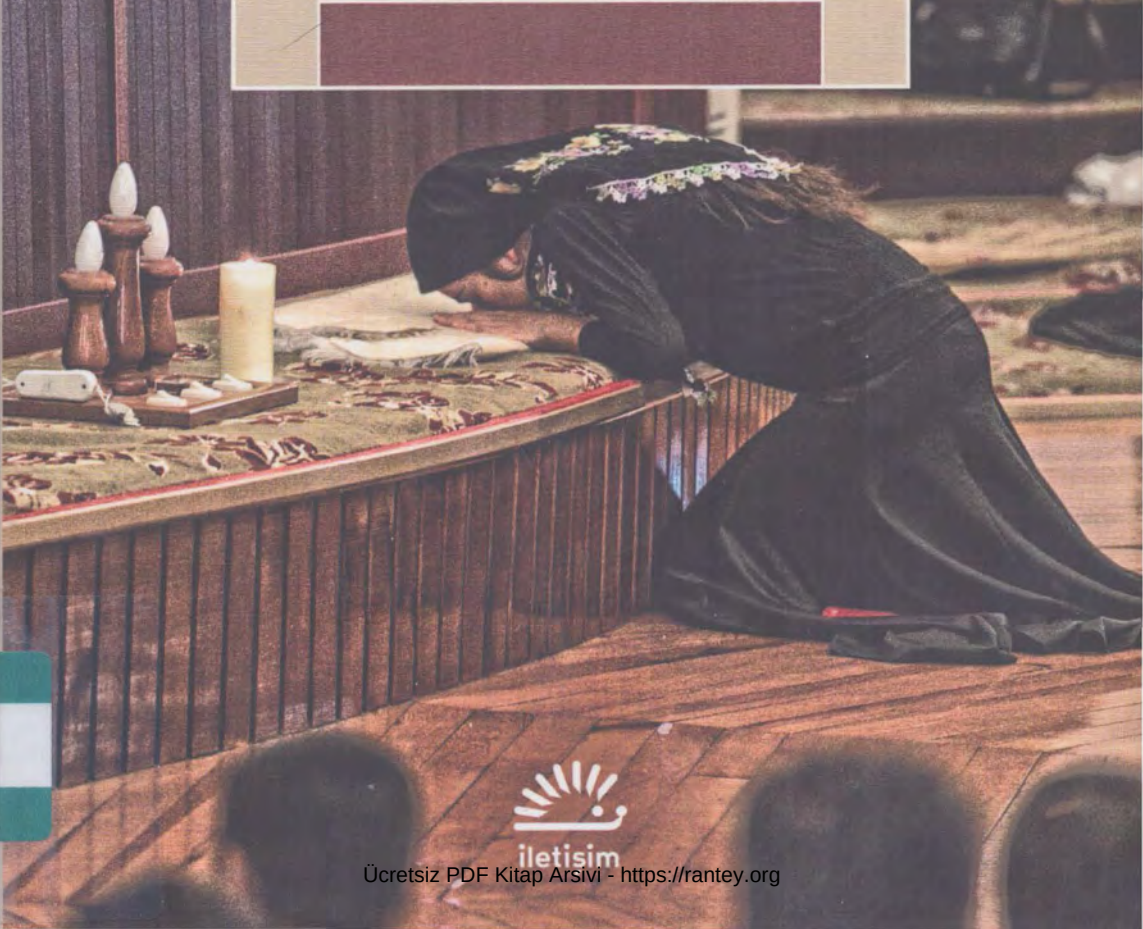
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Derleyenler:
Yalçın Çakmak - İmran Gürtaş

Kızılbaşlık Alevilik Bektaşilik

Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel



İletişim Yayınları 2224 • Araştırma-İnceleme Dizisi 370

ISBN-13: 978-975-05-1840-9

© 2015 İletişim Yayıncılık A.Ş. / 1. BASIM

1-2. Baskı 2015-2016, İstanbul

3. Baskı 2020, İstanbul

EDİTÖR Tanıl Bora

DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç

KAPAK Suat Aysu

KAPAK FOTOĞRAFI Erdem Varol

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Remzi Abbas

BASKI Ayhan Matbaası SERTİFİKA NO. 44871

Mahmutbey Mahallesi, 2622. Sokak, No: 6/31 Bağcılar 34218 İstanbul

Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63

CILT Güven Mücellit SERTİFİKA NO. 45003

Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,

Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları SERTİFİKA NO. 40387

Cumhuriyet Caddesi, No. 36, Daire 3, Seyhan Apartmanı,

Harbiye Mahallesi, Elmadag, Şişli 34367 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

Derleyenler

YALÇIN ÇAKMAK - İMRAN GÜRTAŞ

Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik

Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel



iletişim

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

*Binbir çiçek bahçesinin o güzel bahçıvanı,
Yaşar Kemal'in güzel anısına.
Devri daim olsun...*

İÇİNDEKİLER

Sunuş: Bir Etno-Dinsel Kimlik Olarak Alevilik	
SUAVİ AYDIN	11
Giriş	
İMRAN GÜRTAŞ - YALÇIN ÇAKMAK	33

TARİH

Anadolu'nun İslâmlaşması Bağlamında Aleviliğin Oluşumu	
AHMET KARAMUSTAFA	43
Türk ve Türkiye Tarihinde İslâm'ı Çalışmak yahut "Arı Kovanına Çomak Sokmak"	
AHMET YAŞAR OCAK	55
Bektaşî Kime Derler?: "Bektaşî" Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi	
RIZA YILDIRIM	71
Velâyetname-i Hacı Bektaş-ı Veli Bize Neyi Anlatır?	
YALÇIN ÇAKMAK	109
Alevi Dede Ailelerinin Özel Arşivlerindeki Belgeler: Genel Bir Değerlendirme	
AYFER KARAKAYA-STUMP	131

Batını Kürt Aleviliğinde Ebu'l Vefâ-i Kurdi ve Tarihsel Mirası	
ERDOĞAN YALGIN	141
Türk-Sünnî Kimlik İnşâsının	
II. Mahmud Dönemindeki Kökenleri Üzerine	
GÜLAY TULASOĞLU	165
En Uzun Yüzyılında Bektaşilik ve Bektaşiler	
FAHRI MADEN	185
II. Abdülhamid Dönemi Devlet Zihniyetinin Alevi Algısı	
ALİŞAN AKPINAR	215
Kızılbaşlara Dair İki Rapor: 19. Yüzyılın Son Çeyreğinde Osmanlı İdarecilerinin Gözüyle Kızılbaşlar	
MURAT ALANDAÇLI	227
Ezgi ve Diyalog Olarak Alevilik: Köy Ereni Melûli Baba (1892-1989)	
HANS-LUKAS KIESER	245
Bu “Yol” Nereden Gelir?	
<i>Anadolu Aleviliğinin Başlangıcını Aramak</i>	
ERDAL GEZİK	259

Kimlik

İnanç Özgürlüğüne İlişkin Uluslararası Birikim ve Türkiye’de Din-Devlet İlişkileri Bağlamında Alevilik Sorunu	
ALİ YAMAN	271
Fethullah Gülen ve Cemaatinin Alevilik Algısı: Postmodern Dönemlerde Bir Tanrı Janus Öyküsü	
YAVUZ ÇOBANOĞLU	287
Dersim Alevilerinde Kimlik İnşası ve Travma	
İMRAN GÜRTAŞ	309
Bir Kesişim Kümesi olarak Milli-Muhafazakârlığın Üç Değili: Aleviler, Ermeniler ve Kürtler	
BESİM CAN ZİRH	327

Nusayriler (Arap Alevileri) Üzerine Bir Değerlendirme: Kimlik ve Öteki Olma	
İLKER KİREMIT	369
Almanya’da Aleviler: <i>Takiyeden</i> Alevi Hareketine	
MARTİN SÖKEFELD	397
Alevi Milliyetçiliği Mümkün mü?	
ERCAN GEÇGİN	423
Aleviliğe Milliyetçi Yaklaşımlar ve Aleviler Üzerindeki Etkileri	
İBRAHİM BAHAİR	449

İNANÇ VE RİTÜEL

“Marjinalleştirilen İslâm”: Kırsal Ritüellerin Kentsel ve Çoğulcu Bağlamlara Aktarımı ve Uluslar Ötesi “Uygulama Toplulukların” Ortaya Çıkışı	
ROBERT LANGER	481
Alevilikte Ziyaret Geleneğine Bir Örnek: Elif Ana	
DİLEK KIZILDAĞ SOİLEAU	503
Hızır <i>versus</i> Hızır: Kültür Tarihi, Din Sosyolojisi ve Astroloji Bağlamında Dersim Aleviliğinde Hızır	
GÜRDAL AKSOY	519
İnanç ve Kültür Kaynaklarıyla Kürt Aleviliği	
MEHMET BAYRAK	543
YAZARLAR	561

Sunuş:

Bir Etno-Dinsel Kimlik Olarak Alevilik

SUAVI AYDIN

Giriş

Etnisite kuramları bakımından en sorunlu kategoriler dinsel ve bölgesel kimliklerin bir “etnik varlık” olarak değerlendirilmesi konusundaki tartışmalarda karşımıza çıkmaktadır. Bu değerlendirme sorunu, etnisite adını verdiğimiz sosyo-politik ve kültürel kategorinin durumsal ve tarihsel karakterinden kaynaklanmaktadır. Etnik durum, durumsal (*contingent*) ve değişkendir. Bu tespit, milliyetçi yaklaşımların özcü ve tarih-dışı etnisite inşalarına karşı, büyük ölçüde antropoloji çalışmaları içinden geliştirilmiş ve geniş kabul gören bir yaklaşım halini almıştır.

Bir inanç biçimi ve sistematığı olarak “Alevilik”, kendisini Türk, Türkmen, Yörük, Kürt ve Zaza olarak tanımlayan, farklı tarihsellikler içinde gelişmiş ve farklı diller konuşan grupların ortak inanç paydası haline gelince, burada geleneksel açıklamaların yeteneklerinin zayıfladığı ve bu durumu anlamak için özel bir bakış açısının geliştirilmesi gerekliliği ortaya çıkar. Zira Aleviliğin birleştiriciliği, örneğin Sünni İslâm’ın pek çok etnik grubu bir araya getiren kapsayıcılığı veya Budist halkların inanç birlikteliği türünden bir dinsel başlık altında incelenemez.

Özcü hiçbir yaklaşım Aleviliğin etno-dinsel karakterini anlamak bakımından başarılı değildir. Zira özcü yaklaşımlar, Aleviliği mutlaka bir kökene dayandırmaya ve kök aldığı o kaynaktan itibaren tarih içindeki yürüyüşünü incelemeye çalışan dar bir bakış açısına saplanıp kalır. Kimine göre Alevilik, İç Asya’dan Anadolu’ya gelen Türkmenlerin oradaki inanç sistemleriyle içine girdikleri İslâmî dünyanın dinî figürlerini kaynaştırdıkları “bir

yapı” olup Türklere has millî bir inanç sistemidir. Kimine göre İran dinlerinin etkisi altında şekillenmiş bir heterodoksi,¹ kimine göre ise Anadolu’daki Hristiyan heterodoksisinin İslâm çerçevesinde yeniden yorumlanmasıdır.² Hatta bazı yorumlar Aleviliğin köklerini Sümerlere kadar götürür.³ Aleviliğin “senkretik” bir oluşum olduğuna kuşku yoktur; ancak ona bir köken ararken bu inanç biçimini şekillendiren ve onu bir “etnik durum” haline sokan tarihsel etken ve failerin pek çoğunu ihmal etmek durumunda kalırız. Örneğin ilk yaklaşım benimsenirse Kürt ve Zazaların nasıl Alevi olduğunu anlamakta sıkıntıya düşeriz. İkinci yaklaşım İran’da, Türkmenlerin Müslümanlaşmasından çok önce başlayan İslâmî etkiyi ve onun burada kurumlaşan Şiîliğin neden Aleviliğe olduğu gibi etki etmeyip “eski” İran dinleri üzerinden bir yapı kurduğunu açıklamak güçleşir. Üçüncüsü ise Anadolu Hristiyanlığının üzerine gelen toplulukların neden Hristiyan heterodoksisinden etkilenmiş olmaları gerektiğini ve kendi mükteşebatlarını nasıl bir yana koyduklarını temellendirmek bakımından gerekli tarih verisinden, dolaşısıyla ikna edicilikten yoksundur. Özcü kuramsal yaklaşımlar, bu türden indirgemeleri destekler.

Özcülükten sıyrılarak etnisiteyi toplumsal pratik içinde tanımaya çalışan yaklaşımlar ise daha ikna edici formüller ortaya koyarlar. Bu açıdan antropolojinin etnografik yönteminin büyük katkısı olmuştur. Böylelikle soyut tarihsel ilişkiler veya tarih içinden tümdengelimsel biçimde “seçilmiş” veriler yoluyla kurulan devamlılıklar ve bu tarih içinde köküne ulaşmaya çalışılan etnik grubun idealize edilmiş tarihini istenmeyen unsurlardan temizleyerek bugünle uzak geçmiş arasındaki ilişkiyi kuran izolasyonist inşa girişimi teşhis edilmiş ve yetersizliği gösterilmiş olur.

Etnik durumu, yüksek düzeyli tanımlanmış bir sosyal kategori olarak görmek de mümkün değildir. Soy saplantısına takılmış özcü yaklaşımların ikna edicilik mevkiinin zayıflamasından sonra, katı biçimde tanımlama saplantısından da kurtulmak gerekmiştir. Buna göre etnik durum, önceden-tanımlanmış, durağan grupları değil, aralarındaki sınırları tanımlamak suretiyle grupların kendi kimliklerini kurdukları ve kendilerini buna göre yapılandır-

1 Örnek için bkz. Gülağ Öz, “Mani Dini ve Anadolu Aleviliğindeki Etkileri”, *Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi Bildirileri*, Ervak Yayınları, Ankara, 2001, s. 539-47.

2 Örneğin bkz. Erdoğan Çınar, *Aleviliğin Kayıp Bin Yılı (325-1325)*, Chiviyazıları, İstanbul, 2006, Çınar, özellikle Anadolu’ya Türkmenler gelmezden önce bölge tarihine mal olmuş Battal Gâzi figürünü Alevi inancının temeli olarak görür ve buna dayanarak Aleviliği Türk-öncesi Hristiyan heterodoksisine iletilendirir. Oysa bu tür hagiografik ödüncülemelere bütün inanışlarda rastlanır. Örneğin Hızır-İlyas kültü de Hristiyan Aziz Georgios inancının İslâma uydurulmuş halidir. Hatta Hacı Bektaş Velî bile Anadolu Hristiyanlarıncı bir Hristiyan azizi (Aziz Haralambos) ile aynı kişi sayılmıştır.

3 Bkz. yine Erdoğan Çınar, *Aleviliğin Gizli Tarihi: Demirin Üstünde Karınca İzi*, Chiviyazıları, İstanbul, 2004.

dıkları bir toplumsal durumu tanımlar.⁴ Bu yaklaşıma göre birbirlerini etnik olarak ayıran aktörler arasında, bu ayrımı belirleyen sembolik ve toplumsal sınırlar vardır. Bu temel yaklaşımın üzerine Andreas Wimmer'in etnik durumları karşılaştırmalı çözümleme pratiği çok önemli bir katkı yapmıştır. Böylelikle Orta Amerika örneklerinden türetilmiş bu pratiğin izinde, etnik durumun farklı toplumsal ve tarihsel bağlamlarda farklı derecelerde ve farklı yollarda şekillendiğini kabul eden bir özel durum olduğu daha açık-seçik görülmeye başlandı. Wimmer, Barth'in etnik sınırlar analizine dinamizm kazandırdı ve "etnik sınırlar" meselesini "etnik sınırların inşasının ötesine" taşıyarak dikkatini bu insanın tarih içinde izlediği yollara verdi. Ancak bu yapılırken perenyalist okulun etnisiteyi insanlık tarihinin en istikrarlı toplumsal örgütlenme ilkelerini temsil eden bir fenomen olarak gören eğilimini⁵ de bertaraf etmek gerekiyordu. Zira bu etnik gruplar hakkında *tektipleştirici* bir tanıma ve bu tektipleştirici model içinde yer almayan versiyonların ihmaline yol açacak, etnisite ile kimlik sorunu arasındaki ilişkileri ve etnisitenin farklı koşullarda ortaya çıkan, doğan ve bozulan durumsal (*contingent*) niteliğini görmemize engel olmaktaydı.

Bütün bu çabalar, etnik kurulumun inşa edilmiş sınırlar üzerinden okunması yanında, tarih içindeki karşılaşmalara ve özel durumlara bağlı şekillenişini de izlememize hizmet eden yeni bir kuramsal katkı yaptı. Bu yeni görme biçimi, özcülerin savunduğu türden bir tarihsel köken arama çabası içinde değildir. Tam da Wimmer'in vurguladığı türden olmak üzere, etnik grupların tarih içindeki oluşumu ve bozulumu, kendi içinden başka etnik gruplar çıkarması, bu bağlamda bölünmesi veya kapsayıcı hale gelmesi, etnik bir bağlamı olmayan kümeleşmelerin tarihsel koşullar içinde etnikleşmesi veya bir etnik varlığın dinî ya da kültürel kimi özellikleri temel tutunum kaynağı haline getirmesi gibi dinamikleri görmek, aynı zamanda etnik grupları tek bir tanım altında toplamaya yönelik *tektipleştirici* bakış açısından da sıyırılmayı sağlar. Böylelikle modernistlerin etnisiteyi tıpkı ulus-devlet gibi modern bir icat ve tasarım olarak kurgulayan basitleştirmesine de cevap vermiş oluruz.⁶ Ulus-devlet, bir aygıt olarak moderndir; ancak etnik grupların

4 Bu konuda bkz. Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*, Boston, 1969; Little, Brown and Co. ve Michael Banton, *Racial and Ethnic Competition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

5 Andreas Wimmer, "The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: A Multilevel Process Theory", *American Journal of Sociology*, 113/4, 2008, s. 971.

6 Andreas Wimmer'in dediği gibi, modernist ve post-modernist bakış açıları içinde en fazla revaç bulan varyant olan inşacı (*constructivist*) yaklaşım, etnik grupların kendilerinden çok, fark söylemini ve tanımlama kategorilerini esas almıştır. Bu yüzden bir etnik topluluğun tarih içinde nasıl bir yolculuğu olduğunu, nasıl oluşup çözüldüğünü, etnik kültürün gündelik hayatta gözlemini ihmal eder (bkz. Andreas Wimmer, *Ethnic Boundary Making: Institutions, Power, Networks*, Oxford University Press, Oxford, 2013, s. 2).

modernitenin etkisi altında şekillenmesi ne kadar gerçekse, onların bazılarının modernite-öncesindeki tarihsel koşulların ürünü olmaları da bir o kadar gerçektir.⁷

Bu yüzden bu yazıda, Aleviliğin etno-dinsel bir toplumsal oluşum ve böyle bir kimlik olduğu kabulünden hareketle, bu kimliğin kurucu unsurlarını, tarih içinde izlediği yolu, bu yol üzerinde kimliğin ve gruplaşmanın kendisini yeniden kurduğu anları ve etno-dinsel dayanışmanın bozulma ve yeniden-yapılanma hallerini, öte yandan da ortaya çıkan tarihsel koşullar karşısında izlediği strateji ve taktikleri görececek bir model kurmaya çalışacağım.

Alevi kimliğinin kurucu unsurları

Kimlik teşekkülünde velâyetnâmelerin rolü ve Şîâ'dan farklılaşma

Sünnî din anlatısı, gündelik hayatın yönetilmesinde Kur'an ve Hadislerin yorumuna dayanan bir geleneğe dayanmıştır. Bu yüzden geniş Sünnî İslâm retoriği, mezhebî ayrılıkların temelini sadece fıkıh (amel) konularında meşru saymış; onun ötesindeki ayrışmaları ise sapkınlık (râfızilik, mülhidlik, zındıklık vb.) olarak görmüştür. Oysa gündelik hayat içinde hükümünü yürüten inanışlar, Sünnî İslâm dairesi içinde kalsalar bile, bu kitabî ve akademik İslâm anlayışının oldukça dışına çıkabilen pratikleri, mitolojiyi ve kültürleri inancın içine katarak bir “halk İslâmı” yaratmış; üstelik bu “halk İslâmı” tarihsel gelişimi içinde politik kılıklara bürünmüş, hatta Sünnî İslâm retoriğinin katı yapısı karşısında “ikonoklastik” muhalif inanç grupları halinde örgütlenebilmiştir. Bu tarihsellik İslâm tarihinin başlarından beri süregelen bir durumdur ve tarih içinde çeşitli kılıklarda karşımıza çıkar. İslâm'a tarihsellik içinde bakınca bu genel halin yol açtığı olaylar, oluşumlar ve çatışmalar anlaşılır hale gelmektedir.

Ortodoks Sünnî İslâm retoriğinin kendi dışına attığı bu farklılaşmayı en iyi temsil eden metinler *velâyetnâmeler*dir.⁸ Velâyetnâme geleneği 13. yüzyıla kadar indirilebilmektedir. Dolayısıyla daha öncesinde İslâm'ın etki alanı içinde yaşamakla beraber kitabî İslâmla ilişkisi çok sınırlı olan hatta hiç ol-

7 Primordiyalist ve özcü milliyetçilik kuramcılarının temel yanılgısı, modernite-öncesi etnik varlığı, “millet”in varlığının kanıtı ve bunu ulus-devletlerin kurulmasında temel referans saymaktır. Oysa ulus-devlet aklı kendi öznesi saydığı “millet”i modernite öncesinde ararken sadece bir nominalizme düşer veya bu bağlantıyı kurmak için pek çok tahrifata, yakıştırmaya, uydurmaya ve tarih içinde yeniden yaratmaya yönelir.

8 Velâyetname geleneği, özellikleri, birbirleriyle ilişkileri ve gelişmeleri için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkabeleri*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1984.

mayan geniş kitleler bu dinin motifleriyle velâyetnâmeler aracılığıyla tanışmıştır. Velâyetnâmelerin çoğu yazıya geçmiştir. Ancak geniş kitleler için bu geleneğin yazılı olup olmaması önemli değildir; zira velâyetnâmeler dervişler ve tâliplerce sözlü gelenek içinde sıradan insana aktarılmış ve tâlip çevreleri böylece genişletilmiştir. Rıza Yıldırım'ın vurguladığı gibi, "...yüksek yazılı kültürden uzak, doğanın çetin şartları içinde yaşam mücadelesi veren ve kültür hayatı ziyadesiyle sözlü gelenek üzerinde yürüyen ... göçebe, yarı-göçebe ya da yerleşik-köylü Türkler arasında, gerek dinin yayılması gerekse öğrenilip hayatlarında tatbik edilmesi hususlarında dilden dile anlatılan evliya menkıbelerinin birinci derecede rol oynadığı ileri sürülebilir."⁹ Velâyetnâmeler, ortodoks İslâm'ın şiddetle reddettiği keramet ve mucize, geleceği bilme, başka cisimlerde görünme ve yeniden doğuş gibi oluşların sıklıkla yer aldığı metinler ve konu edilen velinin müridlerince birer "hakikat" olarak kabul edilerek geleneğin içine yerleşir.

Alevi öğretisine yön veren temel kişilikler ve onlar etrafında şekillenen ritüel, öğretinin Şiâ ve İslâm'ın tefrik dönemine hâkim Hâricilik ve batınîlik gibi yollarla kurulabilecek temel ilişkisini de ortaya koyar. *Kutb* ya da *insan-ı kâmil* fikri, bu yönelimin, dinin Sünnî yorumundan temelden ayrıştığı bir konudur. Sünnî İslâm vahyin dünyadaki kişisel temsiline imkân tanımayan bir din ve insan yorumu geliştirerek *imamet* kavramını tamamen dar ve dünyevî sınırlara hapsederken, sözü edilen yönelimler seçilmiş kişilerde bedenlen temsil edilen *velâyet* fikrine kapı açarak Sufiliğin imkânlarını genişletmiş ve *imam*'ı Allah adına dünyada söz söyleyebilecek bir yetkiyle donatan bambaşka bir çerçevede yeniden yorumlamışlardır. Hacı Bektaş Velî, Abdal Musa, hatta Şah İsmail Safevî gibi kişilikler bu türden *makam* sahibi sayılmışlar ve Batıniliğin uç yorumlarından birini teşkil edecek ve Şiâ geleneğinden temelli farklılaşacak biçimde yer yer *on ikinci İmam* yerine konulmuşlardır. Adı geçen velî ve önderlerin, yine Şiâ'nın oluşum dinamikleri ve etki alanı dışında gelişen Yesevîlik ve sonrasında da Babailik hattını izleyen bir mensubiyet zincirine bağlanmaları da, daha sonra bu velîleri pîr sayan Alevi zümrelerin Şiâ'dan farklı bir yolda inşa edilmiş özel bir gelenek olarak görülebilmesini sağlamıştır.

Kızılbaş başlığı ve devlet ötekileştirmesinin birleştiriciliği

Bektaşiliğin Osmanlı tarihinde ve dünyasında Aleviliğin bir kimlik olarak belirmesinden önce berrak bir biçimde görünür olması, Osmanlı Devleti'nin teşekkül devrindeki politik tavırlar açısından anlaşılabilir bir durum-

9 Rıza Yıldırım, "Efsâne Gizli Gerçek: Bir Tarih Kaynağı Olarak Seyyid Ali Sultan Velâyetnâmesi", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, 6 (2007-2008), s. 13.

dur. Zira Osmanlı dinamiği, “halk İslâmı”nı dışarıda bırakan bir pratik değildir. Onu reddetmek yerine içermeye ve uzlaşmaya çalışır. Kaldı ki II. Bayezid devrine kadar bu “halk İslâmı” biçimleri ve onların gelenekleri siyasi bir mesele sayılmamıştır.¹⁰ Bu bakımdan Yeniçeri ocaklarının Bektaşî silkinin mensubiyetleri, her ne kadar onların tarihselliği ile ilişkili olsa da, sonraki devirlerde Osmanlı iktidar seçkinlerinin Bektaşîliğin Yeniçeriler içindeki varlığını muhalif kabiliyeti zayıf bir iç-tutunum unsuru olarak kabul ettiklerini ve –belki de zorunlu olarak– öylece muhafazasına göz yumduklarını gösterir.¹¹ Bu bakımdan Osmanlı-“Kızılbaş” ilişkisine göre Osmanlı-Bektaşî ilişkisi daha barışçı, hatta sembiyotik bir ilişkidir. Hacı Bektaş Tekkesi’nin erken zamanlarda kabulü ve korunması bu bağlamda anlam kazanır. Abdal Musa Tekkesi de Bektaşî Tekkesi sayıldığı ölçüde muteber sayılmış ve devletçe korunmaya mazhar olmuştur.¹² Aynı dönemlerde (özellikle 17 yüz-

- 10 *Âşıkpaşazâde Tarihi*’nde Hacı Bektaş Velî, o zamanki Osmanlı toprakları dışında yaşamış “azizler” arasında sayılır. O yüzden Osmanlı hanedanı ile mülâki olmadığı söylenir (yani *Tarih*’e göre bu ilişkisizliğin siyasi bir nedeni yoktur). Tarih, Hacı Bektaş’ı Baba İlyas uğruna Anadolu’ya (Rum’a) gelmiş, burada yerleşmiş ve “mezar-ı şerifi” Karaca Öyük’de bulunan bir velî olarak tanıtır. Tarih, ayrıca, daha sonra Alevi geleneği içinde kutsallık kazanan Muhlis Paşa’yı (Aşık Paşa’nın babası, Baba İlyas’ın oğlu), Karaca Ahmed’i, Geyikli Baba’yı ve Abdal Mûsa’yı da “fukarâ” arasında sayar (bkz. *Âşıkpaşazâde Tarihi*..., s. 304-308).
- 11 Yeniçeri Ocağı’nın Bektaşî silkinin mensubiyeti bir gerçektir. Ancak 15. yüzyıl Osmanlı kroniklerinden bazıları bu ilişkiyi açık ve olumlayıcı bir dille anmaktan kaçınarak meşrulaştırmak istemez. Örneğin *Âşıkpaşazâde Tarihi*, Yeniçerilerin başına giydiği ak borkün Bektaşîlikle ilgisi olmadığını kanıtlamaya çalışır. Ona göre Abdal Musa, Orhan Gâzi zamanında Yeniçerilerle birlikte sefere katılmış, iline dönünce de başındaki Yeniçeri ak borkünü, “gâzi tacı” ve “bükme elif tac” olarak tanıtmak suretiyle Bektaşîler arasında yaygınlaştırmıştır. Yani *Âşıkpaşazâde*’ye göre Yeniçeri borkünün kaynağı Hacı Bektaş geleneği değil, aksine Bektaşî başlığı Yeniçeri geleneğinden mülhemdir (bkz. *Âşıkpaşazâde Tarihi*..., s. 308-309). Ne var ki, bazıları da bu ilişkiyi kurmakta bir sakınca görmez. Örneğin *Oruç Beg Tarihi*’ne göre Orhan Gâzi’nin kardeşi Ali Paşa, Orhan Gâzi’ye, “senin askerin kızıl bork giysin, sen ve kulların ise ak bork” der. Bunun üzerine Sultan Amasya’da Horasanlı Hacı Beştâş’tan icazet alıp ak bork getirir ve kendi ile (Yeniçeri askeri dahil) kulları bundan böyle “ak bork” giyerler (*Oruç Beg Tarihi*, haz. N. Atsız, Tercüman Yayınları, İstanbul, s. 34). Öte yandan *Âşıkpaşazâde Tarihi*’nin İstanbul Arkeoloji Müzesi’ndeki nüshasında Hacı Bektaş’ın soyu sayılır ve oğlu Mahmud Çelebi’nin oğlu Resul Çelebi’nin müridleri arasında “ehl-i ilimden kimse” var mıdır, diye sorulduğunda *Âşıkpaşazâde*’nin cevabı “vardur” olur. Ancak bir kaydı ilave etmeyi ihmal etmez: “Bengi ve zankı, tobalak ve zıbalak ve şeytânî âdetler bunlarda çokdur. Ve bu halk [yani Bektaşîler] bilmezler anı şeytânî midür veyâ rahmânî midür? Ve her kimse kim Hacı Bektaş Âl-i Osman’dan kimseyile musâhabet etdi, derse yalandur şöyle bilesiz” (bkz. *Âşıkpaşazâde Tarihi*..., s. 309).
- 12 Abdal Musa Tekkesi de “Bektaşî fukarasına meşrut” sayılıyordu ve meşihatıyla bizzat Hacı Bektaş Velî evlâdı olan Çelebiler ilgileniyordu (bkz. BOA, IE.EV., 5/553, 5 Muharrem 1091/6 Şubat 1680). Osmanlı belgelerine göre Teke Sancığı’nda bulunan Abdal Musa Tekkesi’ne “sadaka” olarak gelen küçükbaş hayvanlardan rüsum alınmamaktaydı (bkz. BOA, MAD.d., 8577; BOA, EV.d., 10848) ve Dergâh çeşitli vergilerden muaf tutulmuştu (bkz. BOA, C.EV., 483/24438, 12 Cemaziyelahir 1226/4 Temmuz 1811). Ancak 1825 yılında II. Mahmud’un Yeniçeri ordusunu lağvetmesiyle birlikte Anadolu ve Rumeli’de aralarında Abdal Musa Tekkesi’nin de bulunduğu pek çok “Bektaşî” tekkesi de ortadan kaldırıldı ve tekkeye ait çiftliğe emlak-ı hümayûn adına el konularak arazisi ve gelirleri mukataaya çevrildi (bkz. BOA, MAD.d., 9771). II. Mahmud’un saltanat döneminde Abdal Musa Tekkesi de sadece türbe mahalli bırakılıp, zaviyeye ait bütün

yılda) zındıklık, mülhidlik, rafızılık gibi suçlamalarla birçok şeyhin ve tekkenin tâkibata uğradığı dikkate alınırsa,¹³ Bektaşî yolunun devlet bakımından bunlardan ayrı tutulduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Böylelikle Osmanlı nezdinde tanınırılık kazanan tarikatlar içinde yer edinen Bektaşîlik ile¹⁴ Osmanlı kırsalına yayılmış Alevilik arasında, en azından devletin bakış açısı bakımından bir makas oluşmuştur. Aleviliğin politik olarak “Şahçı” olarak damgalanması ve “Kızılbaşlık” adı altında şeytanlaştırılması, Alevi zümrelerin tâkibatına ve sürekli olarak şüphe altında kalmalarının yolunu açtı. Benzer durum, Safevî Devleti’nin gelişiminde de izlenmektedir. Başlangıçta tamamen Kızılbaş aşiretlerin gücüne dayanan Şah İsmail ve ardılları, Osmanlılara yenilerek politik iddialarını kaybettikten sonra, İran sahasına hükmeden bir devletin idamesi ile meşgul hale gelmişler ve Şah Tahmasp’tan (1533-1576) itibaren kendi iktidarına rakip saydığı ve yenilgi yüzünden İran sahasına girmiş bulunan büyük kitleleri kontrol eden Kızılbaş-Türkmen emirlerinden kurtulmayı seçmiş, devleti onlardan bağımsız bir bürokrasi ile yönetmeyi seçmiştir. Bu bürokrasi içinde İranlıların, Gürcülerin, Çerkeslerin ağırlığı hissedilir ve İran devletinin Şiileşmesi de böyle başlar. Bu süreçte, Osmanlıların kapıkulu ordusuna benzer biçimde, bir *Şahseven* ordusu oluşturulmuştur.¹⁵

hayvan ve eşya ile birlikte, kalan bütün yapıların yıkılarak enkazının satıldığı Bektaşî tekkeleri arasındaydı (bkz. BOA, C.ML., 91/4125, 5 Muharrem 1248/4 Haziran 1832). Bu tarihten sonra da zaviye Mevlevilerin ve Nakşibendilerin eline geçti. Ancak 1860’ların sonlarından itibaren Hacı Bektaş evlâdı tekkenin tamiri ve meşihatın kendilerine iadesi için mütemediyen dilekçeler yazmaya başladı (BOA, MVL., 549/41, 28 Cemaziyelahir 1284/27 Ekim 1867). Ancak hiçbir biçimde bir sonuç alınmadığını meşihat makamına ve gündelik işlere ilişkin arşiv yazışmalarında Nakşî şeyhlerinin buradaki varlığının sürekliliğinden anlıyoruz. 30 Kasım 1925 tarihli Tekke ve Zaviyelerin İlgasına Dair Kanun’un yürürlüğü ile buradaki Nakşibendi varlığı da sona erdi. Zira tekkenin çevresinde yaşayan Alevi Tahtacı Türkmenler, bu kanuna rağmen Nakşilerin buradaki sürekliliğini muhafaza ve müsaade edecek bir zümre değildi.

- 13 Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslâmın Macerası: Makaleler-Incelemeler*, Timaş, İstanbul, 2010, s. 40-41.
- 14 Gerçi Sünnî-Hanefî din yorumunun dışına çıkan (zendeka ve ilhad’la suçlanan) tarikatlara karşı I. Süleyman döneminde önemli bir baskı oluşmuş ve Kalenderî, Hurufî, Melâmî gibi tarikatlara müsamaha gösterilmemiştir (bkz. Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde...*, s. 39-40). İnalıcık’a göre I. Süleyman’ın çabası, çu devletinin elektik niteliğini ortadan kaldırıp, klasik İslâm halifeliliğinin gerektirdiği siyaset, kurum ve kültürün sürdürücüsü haline gelmekti (H. İnalıcık, “State, Sovereignty and Law during the Reign of Süleyman”, *Süleyman the Second and his Time*, der. H. İnalıcık ve C. Kafadar, Isis, İstanbul, 1993, s. 72). Bu yüzden dönemin ortodoks yazarları Süleyman dönemini bir “yeniden doğuş” dönemi olarak kutlamışlardır. Örneğin Kutbuddin el-Mekki I. Süleyman’ı “Hanîf dinini keskin kılıcının ağzıyla güçlendirdi ve ayağa kaldırdı. Onun kalıcı değerlerini ihya etti. Yüce ehl-i sünnet mezhebinin muzaffer kıldı. Dinin alamet ve sembollelerini ortaya çıkardı. İlhad ehlini ezip kökünü kazıdı. Onuncu asırda Muhammed ümmetinin dininin mücedidi oldu” diyerek selamlar (akt. İsmail E. Erünsal, “XVI. Asır Osmanlı Zendeka ve İlhad Tarihine Bir Katkı”, *Osmanlı Araştırmaları*, XXIV, 2004, s. 128).
- 15 Richard Tapper, *İran’ın Sınır Boylarında Göçebeler: Şahsevenlerin Toplumsal ve Politik Tarihi*, çev. F. D. Özdemir, Imge Kitabevi, Ankara, 2004, s. 89-91.

16. yüzyıldan itibaren devletin Safevî Şahı lehine kendisine başkaldıranları “Kızılbaş” başlığı altında birleştirmesi, aslında çatışmalı yolun başlangıcıdır. Devlet bunu yaparken “Kızılbaş” olarak nitelendirdiği zümrenin konuştuğu dile ve mensup olduğu aşiretli yapılara göre bir ayrıma gitmemiş; içinde hangi türden bir katılım olursa olsun hepsini tek bir başlık altında düşmanlaştırmayı seçmiştir. Oysa, Şah İsmail’in tehdidi ortaya çıkmazdan önce, Osmanlı resmî dilinde “Kızılbaş” tâbirine rastlanmaz.¹⁶ Bu deyimın kullanimına girişı ve “Kızılbaş” adı üzerinden düşmanlaştırma, Sultan I. Selim’den itibaren kaleme alınan kroniklerde görölmeye başlanır.¹⁷ Böylelikle Andreas Wimmer’in etnikleşmeyi sağlayan önemli amillerden bir olarak andığı “siyaseten görünür olma hali”nin¹⁸ Alevilik bakımından bu siyasî bağlamda ortaya çıktığını söylemek mümkündür.

- 16 16. yüzyıldan önce yazılmış az sayıdaki Osmanlı kroniğinden biri olan *Aşıkpaşazâde Tarihi’nde* “Kızılbaş” deyimine rastlanmaz. Örneğın Osmanlı’ya karşı ayaklanmış olan Şeyh Bedreddin anlatılırken, kendisini “nebi” ve “veli” ilan ederek (“kendüyi bilâ teşbih nebi ve veli dedirdi”, 78/145b) etrafına “sofuları” topladığından ve kendisine özgü bir düzen ve ayın icra ettiğinden (“bir nev’a tertib ve âyin eyledi”, 78/145b) bahsedilir ama ne onun ve ona intisap edenlerin “Kızılbaşlığın” ne de “zındık” veya “mülhidliğinden” bahis vardır (bkz. *Aşıkpaşazâde Tarihi*, haz. Necdet Öztürk, Bilge, İstanbul, 2013, s. 122-123). Oysa aynı müverrih Şah İsmail’in dedesi ve heterodoks Safevî tarikinın kurucusu sayılan Şeyh Cüneyd’in Rum illerinde ve Suriye’deki faaliyetlerini anlatırken “Rum-ili’nden Simavuna kadısı oğlu ve dahi gayrıdan yanına nice cimri cem’ oldu” (23/267) diye bahseder ki, bu durum müverrihin Safevîlerle Şeyh Bedreddin’i izleyenlerin aynı yolda bir araya geldiğinden haberli olduğunu gösterir. Aşıkpaşazâde Şeyh Cüneyd’den Şah İsmail’e kadar uzanan tarihi anlatırken, özellikle Şah İsmail’in müridlerini namaz kılmamak, küfretmek, oruç tutmamak, dolayısıyla “rafza mûte’alilik kelimâtı” çokça etmekten ve “rafzî aşikâr” eylemekten (23/269) dolayı suçlamakla yetinir (*Aşıkpaşazâde Tarihi...*, s. 331-332).
- 17 Örneğın Gelibolulu Mustafa Âli *Künhü’l-ahbar’da*, Şah İsmail’in askerlerine kızıl başlık giydirerek “Kızılbaş” adıyla şöhet bulmalarını sağladığı anlatılır. Oysa Tufan Gündüz’e göre bu bilgi yanlışdır ve Safevî askerine kızıl başlığın Şah İsmail’in babası tarafından giydirildiği bilinmektedir. Âli’nin tarihinde, Safevîlere intisap etmiş ve o yola girmiş herkesin şeytanlaştırıldığı görölr. Ona göre Kızılbaşlar “evbaş”, “kallaş”, “gürûh-ı mekrûh” ve “mülhid”dirler. Kızılbaşlar için nikâh “cahil sözü”dür ve kadının rızası alındıktan sonra mübahdır; “helâl ile haram” artık ayrılmaz. Mustafa Âli, Şah Kulu ayaklanmasını çıkaran Şah Kulu’na “Şeytan Kulu” der. Üstelik Kızılbaşlar insan eti yerler. Bu mutlak ötekileştirme 16. yüzyıldan itibaren pek çok Osmanlı kroniğinde tekrarlanır (Akt. Tufan Gündüz, *Kızılbaşlar, Osmanlılar, Safevîler*, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2015, s. 46-47). 16. yüzyılda Osmanlı kroniklerinde tezahür eden kötücül Kızılbaş imajı için bkz. Yasin Arslantaş, *Depicting the Other: Qizilbash Image in the 16th Century Ottoman Historiography* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bilkent Üniversitesi Tarih Bölümü, Ankara, 2013.
- 18 Wimmer bazı etnik sınırların siyasal olarak görünür olduğunu (*politically salient*) söyler. Bu sınırlar siyasal olarak görünür olduğunda, etnik grubun mensupları (*coethnics*) arasında siyasal ittifaklar, sınırın dışındaki kişilerle olabileceğinden daha kolay biçimlenir ve daha olanaklı hale gelir. Örneğın Kuzey İrlanda’da siyaset, bir etnodinsel iktidar ilişkileri meselesi olarak görölmekte, buradaki sınırın karşı tarafında duranlara siyaseten sadakat çok daha nadir ortaya çıkmaktadır (Wimmer, “The Making and Unmaking...”, s. 976).

Yol fikri, Hacıbektaş yolu ve içeriden birleştiren kimliğin temeli

Hacı Bektaş Dergâhı'nın Alevi inancının önemli merkezlerinden biri haline gelmesi 16. yüzyılın sonlarına doğru gerçekleşen bir durumdur. Sultan II. Bayezid döneminde, Hacı Bektaş Dergâhı'na bağlı dervişlerin daha çok Balıkanlar'daki tekkelere hâkim olduğu görülür. II. Bayezid döneminde bu dervişler içinde Balım Sultan'ın adı öne çıkmıştır. Alevi geleneğinde Hacı Bektaş'ın soyundan geldiği kabul edilen ve halifelerinden olan Balım Sultan ile II. Bayezid arasında özel bir ilişkinin geliştiği ve II. Bayezid'in bu özel ilişkiye dayanarak Balım Sultan'ı Kırşehir Sancağı'ndaki Hacı Bektaş Dergâhı'na göndererek oradaki posta oturmasını sağladığı da çok güçlü bir iddiadır.¹⁹ I. Süleyman'dan sonra Osmanlı devlet aygıtı ile Hacı Bektaş Dergâhı ilişkisinin düzenli bir yola girdiği ve Dergâh'ın nüfuz alanını genişletmeye başladığı izlenmektedir. Dergâh'a ait vakıf, Osmanlı vakıf hukukuna göre teşekkül etmiş ve işlerini buna göre yürütmüştür. Faroqhi'nin tespitine göre, “dokümanlardan anlaşıldığına göre hazineye doğrudan doğruya zarar gelmediği takdirde, merkezî hükûmet şeyhleri destekliyordu. Bunlar bu desteğin sayesinde yetkilerini genişletmek için fırsat buldular.”²⁰ Hacı Bektaş Dergâhı bunun istisnası olmadığı gibi, en iyi örneklerinden biridir. Dergâh'a ait vakıf toprakları çok geniş bir alana yayılmıştı. Hacıbektaş kasabasında oturanlar avarız vergisinden muaf tutulmuştu. 18. yüzyıla gelindiğinde Hacıbektaş şeyhleri de İç Anadolu'daki en zengin şeyh ailelerinden biri haline gelmişti.²¹ Bu gelişmeler Hacı Bektaş Dergâhı'nı İç Anadolu'da merkezî bir konuma oturtmuş ve nüfuzlu hale getirmiş olmalıdır. Nitekim 1647 tarihli bir zaviye defterinde Hacı Bektaş Dergâhı postuna oturan şeyhin Hacı Bektaş soyundan geldiği ve bu nedenle Bektaşî zaviyelerinin postnişin adaylarını merkezî hükûmete arz hakkının da bu şeyhte bulunduğu kayıt altına alınmıştı. Bu durum, örneğin Abdal Musa Tekkesi bakımından itirazlara yol açmıştı.²² Anlaşılan odur ki, 17. yüzyılın ortalarından itibaren devlet nezdinde tanınma tekelinesi eline geçiren Hacı Bektaş Dergâhı, tedricen etkisini yaymaya başlamış ve hiyerarşik bir üstünlüğü deruhte etmişti. Bu durumda Abdal Musa, Seyitgâzi ve Kızıl Deli gibi önemli tekkelerin nüfuz alanlarının gerilemeye başladığı ve yerleştikleri kabul edilebilir. Ancak Abdülbâki Gölpinarlı'nın aktardıklarına bakılırsa, doğuda Hacı Bektaş Dergâhı'nın Alevi ocakları içinde en yüksek ma-

19 Ahmet Yaşar Ocak, “Balım Sultan”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 5, s. 18.

20 Suraiya Faroqhi, “XVI.-XVIII. Yüzyıllarda Orta Anadolu'da Şeyh Aileleri”, *Türkiye İktisat Tarihi Semineri: Metinler, Tartışmalar*, 10 Haziran 1973, ed. Osman Okyar, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1975, s. 213.

21 Bkz. a.g.e., s. 209-226.

22 Suraiya Faroqhi, *Anadolu'da Bektaşilik*, çev. N. Barın, Simurg, İstanbul, 2003, s. 141-142.

kam olarak görülmesi, Çelebi Ahmed Cemaleddin Efendi'nin (1862-1921) bütün Alevi coğrafyasına adamlar salarak Hacı Bektaş Ocağı'nın *ser-çeşme* olduğunu, "çelebi ocağı" da denilen bu ocağın onayı olmadan dedelik edenlerin yolsuz olacağını yaymasıyla başlamıştır. Gölpınarlı, Çelebi Ahmed Cemaleddin Efendi'nin Birinci Dünya Savaşı yıllarında Dersim'e kadar giderek hem Osmanlı ordusu için asker toplamaya çalıştığını hem de buradaki ocakları "çelebi ocağı"na bağlamayı başardığını söyler.²³ Daha önce var olduğu söylenen ocaklar arasındaki hiyerarşi ise, *ser-çeşme*'liği kabul gören "çelebi ocağı" dışında, tamamen ortadan kalkmıştır. Ocaklar birbirine üstünlüğü olmayan bağımsız otoritelerdir, Hacı Bektaş Dergâhı dışında...²⁴ Böylelikle 20. yüzyıla varmadan başlayan Hacı Bektaş yolunun birleştiriciliği üzerinden kimlik inşası, Cumhuriyet'in şafağında tamamlanmış gibidir.

"Şah" yolu ve politik birliğin erken kuruluşu

Yukarıda sözünü ettiğimiz gibi, daha önceleri dağınık ve gevşek inanç birlikleri şeklinde, "tek bir yol" olarak değil ama belirli tekke ve zaviyeler ile belirli mürşitlerin etrafında kümelenmiş heterodoks zümre ve aşiretler, Safevî Devleti şemsiyesi altında birleşen inanç motiflerinin çekim alanına girerek, bu inancın belli bir disiplin içinde siyasallaştığı yeni bir dünyada yeniden örgütlenmişlerdir. Bunlar, artık sadece farklı bir inanç biçiminin pratiğini sürdürmek üzere kendilerine yer açan zümreler değil, bu yeni toplumsal ve siyasî örgütlenme çerçevesinde birleşen, belli hedeflere yönelen ve "ötekisi" netleşen gruplardır. Bu büyük çekim alanının kurucusu, hiç şüphesiz Şah İsmail Safevî'dir. Ezoterik ve mistik kişiliğine inanılan ilk Safevî, İsmail'in dedesi Cüneyd idi. Cüneyd'in velâyetine inanan Türkmenler, onun zamanında ve etrafında bir savaş gücü haline geldiler. Başlarına ilk kez kızıl börtük takarak kendi aidiyetlerinin ve farklılıklarının altı-

23 Abdülbaki Gölpınarlı, "Kızılbaş", *İslâm Ansiklopedisi*, c. VI, s. 790, 794-795.

24 1910'larda Dersim'i ziyaret eden Molyneux-Seel, Dersim Alevileri için Dersim dışındaki en önemli ziyaret yerinin ("hac merkezinin") Hacı Bektaş Dergâhı olduğunu yazmıştı. Bu bilgi doğrusa Hacı Bektaş Dergâhı'nın hiyerarşik üstünlüğü Ahmed Cemaleddin Efendi'den önce Dersim'de de kabul edilmesi olmalıdır. Ancak söylemsel olarak Dersim seyyidleri Hacı Bektaş'taki çelebiyi *mürşid* kabul etmekle birlikte, her soydan seyyidi (dedeyi) de *pîr* ve *mürşid* sayarlar. Öte yandan Bruinessen onların Hacı Bektaş'a çok fazla iltifatları bulunmadığını gözlemlemiştir. Bununla birlikte yörede Dersimli üç seyyid soyunun (Ağuçan, Derviş Cemal ve Sarı Saluk seyyidlerinin) Hacı Bektaş'ın tayin ettiği halifelerin soyundan geldiği kabul edilir (bkz. Martin van Bruinessen, *Kürtlük, Türklük, Alevilik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 93-94). Bütün bunlar, Anadolu Aleviliği başlığı altında birleşen bütün yolların, bir biçimde Hacı Bektaş Dergâhı ile ilişki kurmakta olduğunu, kendi ocakları dışında Hacı Bektaş'ın velâyetine ayrıca değer verdiklerini gösterir. Bu ilişkinin 19. yüzyıldan itibaren daha da güçlenmeye başladığını ve 20. yüzyılda tamamen kararlılık kazandığını söyleyebiliriz. Bu mutlak mevki ediniminde II. Mahmud sonrası gelişmelerin rolü olabilir.

nı çizen ilk kuvvet de bu Türkmenlerdi.²⁵ Şah İsmail bu ezoterik ve mistik hükümdarlık mirasına sahip çıktı ve sürdürdü. Sürdürmekle kalmadı, bütün İran'ı ve Azerbaycan'ı kontrol etmekle yetinmeyip Osmanlı İmparatorluğu ile çatışmak pahasına hükümranlığını eski Akkoyunlu ve Dulkadirli vilâyetlerine de yaydı. Bu yayılma, aynı zamanda kendisinin önderi olduğu tarîkin de yayılması demekti. Bu açıdan, daha önceleri belli tekkeler etrafında şekillendikleri ve mensup oldukları dede-babaların öğretileri çerçevesinde inanç hayatlarını yaşadıkları için henüz disipline olmamış geniş Türkmen gruplarına ve diğer bazı aşiret zümrelerine de siyasi bir hedef koymuş ve onları daha disiplinli bir mistik öğreti çerçevesinde bir araya getirmiş oldu. Bu öğretinin temeli kendisinin “mehdi” (on ikinci imam) olduğu inancıydı. Böylelikle “Şah yolu” oluştu. Onun yoluna girenlere, başlarına taktıkları borkün rengi yüzünden “Kızılbaş” denmişti. Bu Kızılbaşların büyük bölümü Akkoyunlu ve Karakoyunlu konfederasyonlarından çözölen konar-göçer Türkmenlerdi. 1499-1500 yıllarında Şah İsmail'e eşlik eden sufi dervişler arasında Şamlı, Karamanlı, Keneşli, Kaçar ve Avşar Türkmenlerinden olanlar bulunduğu gibi, Azerbaycan'da yaşayan ve aşiretsiz köylüler de vardı. Yukarı Fırat-Karasu havzasında ona intisap eden aşiretler Ustaclu, Şamlı, Rumlu, Tekeli, Dulkadirli, Afşar, Kaçar ve Varsaklardan teşekköl etmekteydi.²⁶

Ancak bu Türkmen yönelimi, Şah yolunun mistik ve politik tâkipçilerinin tamamıyla konar-göçer Türkmenlerden oluştuğunu göstermez. Konar-göçer Türkmenlerin belirli bir ağırlığı olmakla birlikte, tâlipleri arasında Azerbaycan köylüleri ile daha önce Akkoyunlu ve Karakoyunlu dönemlerinde, bu konfederasyonların konar-göçer transhüman ağırlarına iştirak eden Kürt ve diğer konar-göçerler de vardı. Daha önce de bahsedildiği gibi, Şah İsmail'in kontrolü altında bulunan ve kabaca Fırat Nehri'nin batı sınırını oluşturduğu bu geniş alanda yaşayan aşiretlerin daha önceki gevşek heterodoksisi böylelikle disiplin altına alınmış ve bu aşiretlerin dinî ilişkileri, bizzat Şah tarafından gönderilen mürşitler etrafında yeniden örgütlenmiştir.

Babailiğin, Kalenderiliğin ve gücü giderek yayılan Hacı Bektaş yolunun etkisi altında şekillenmiş Batı Anadolu heterodoksisinin bu çekim alanından etkilenmemesi mümkün değildir. Bu “Şah çağırısı”nın başarılı olduğu

25 “Kızıl bork” Osmanlı resmî tarihlerinde önemli bir ötekileştirme referansı olmuştur. *Kemalpaşazâde Tarihi*'nin 8. defterinde Sultan Cem lehine Karaman'dan Bursa önüne gelen Türkmenler anlatılırken, Varsak ve Turgut Türkmenlerinin başlarında “kızıl bork” bulunduğu özellikle belirtilir: “...Varsak-u-Turgudun fâsid-ı bed-kirdârları, ki her biri bir fesâd pınarunun başıydı... Ol bedkîş tâğiler Keşîş Tağı kenârından Ak Çağlak gibi çağlayub akdı... Başlarına kızıl borkler giyüb, lâleler gibi sancaklar kaldurdılar, sahrâya çıkdılar. Sadâ-yı kerre-nâ-y ve safir-i nefirle “âlem-i harâb-âbâd-u-süst bünyâdı yıkdılar” (Ahmet Uğur, “Kemal Paşa-zâde'nin VIII. Defteri”, *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28/1, 1987, s. 288).

26 Tapper, *İran'ın Sınır Boylarında...*, s. 82-84.

ve Anadolu'dan pek çok katılımın olduğu, 15. yüzyılın ikinci yarısından 16. yüzyılın başına kadar geçen olayları aktaran *Kemalpaşazâde Tarihi*'ndeki anlatımdan anlaşılır.²⁷ Nitekim I. Selim'e atfedilen katliamların hedefi bu kitleler olmuştur. Daha önce Osmanlı bürokrasisinin ve ulemasının sadece küçümsemekle yetindiği bu kitle, şimdi artık Osmanlı'nın rakibi olan ve büyük siyasî iddiaya sahip yeni bir çekim gücünün etkisi altındaydı. I. Selim bunu ciddiye almıştır. Hatta zamanın kronikçileri, I. Selim'in babası II. Bayezid'i bu geniş kitlelerin yaratabileceği tehdidi ciddiye almamakla suçlamışlardır.

Şah İsmail Safevî, Anadolu'daki dergâhlarla hemen ilişki kurmuştur. Özellikle prestijli dergâhlardan biri olan Hacı Bektaş Dergâhı'nın hem irsen hem de dinen halefi olduğu iddiasıyla Dergâh'ın postnişini olan Balım Sultan ve Kalender Çelebi üzerine yazdığı şiirler ve Hacı Bektaş'ı saygıyla andığı deyişler siyasî mesajlar taşır. Hatta Hacı Bektaş'ı pirlerin piri kendisini de onun kölesi ilân eder. Deyişte Hacı Bektaş'ı "Muhammed önünde câr" diye anarak onu Ali'nin yerine koyar.²⁸ Muhtemelen Hacı Bektaş'ın İç Anadolu'daki heterodoks kitleler nezdinde saygı gören bir velî olması, Şah İsmail'i Anadolu'daki kitleleri etkilemek ve kendisine bağlamak bakımından böyle bir tavır almaya itmiştir. Öte yandan dönemin Osmanlı siyasetinin Balım Sultan üzerinden bu etkiyi kırmak üzere harekete geçmiş olması da,²⁹ onun bu yolda ön almasına neden olmuştur.

Alevi geleneği, sonradan Şah İsmail Safevî ile Hacı Bektaş yoluna mensup önderlerin (Kalender Çelebi, Pir Sultan ve Kul Himmet'in) bir araya ge-

27 "[Şah İsmail] [b]ahâne ile gelip Serhadd-i Rûm'da bir zaman turmak istedi. Tâ ki Anatoli'nün Kızılbaş'ı vesâir evbâsı ol şem'-i bezm fitnenin kenara geldüğün duyup her taraftan yanına cem' oluna... Amma umduğun bulmadı, ol didüğü iş olmadı ve içinde Kızılbaş olan vilâyetlerin raiyetleri boyunlanıp birbirine merbut olmuştı" (bkz. Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü: Şah İsmail ile Halefleri ve Anadolu Türkleri*, Selçuklu Tarihi ve Medeniyeti Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1976, s. 29).

28 Şah İsmail'in Balım Sultan için yazdığı deyiş şöyledir: *Gâziler dertlere derman bulunur Sultan Balım'dan/ Sınık gönüllere merhem bulunur Sultan Balım'dan/ Budur âlemler âlisi cümle gerçekler velisi/ Gâziler aşkın dolusu sunulur Sultan Balım'dan/ El benliğin dilden kesip nefsin ejderhasın basıp/ Gûmansız tâlibe nasip verilir Sultan Balım'dan/ Aşıka ta'n etme yani Dergâh'a döndürmüş yönü/ Can Hatayî'm der bendesi nazar etmiş haslar hası/ Sinik gönüller aynası silinir Sultan Balım'dan. Hatayî şiirinde Hacı Bektaş motifi daha yüksek bir mevkiye işaret eder: Hatayî bîçâre kuldur Şah'ına/ Hünkâr Hacı Bektaş Velî nazargâhına/ Deli gönül hâk ol dergâhına/ Er olayım dersen el ile görüş // Muhammed Âlî'dir kırkların başı/ Uralım Yezîd'e lâneti taşı/ Hünkâr Hacı Bektaş Velî'dir eşî/ Biz Muhammed Âlî diyenlerdeniz. Bir başka deyiş ise şöyledir: Gece gündüz hayâlîne yanarım/ Bir gece rüyâma gir Hacı Bektaş/ Gündâhkârım gündâhkârımdan bizârim/ Özüm dara çektim sor Hacı Bektaş/ Yandı bu garip kul nedir çâresi/ Yine tazelandi yürek yarası/ Onulmaz dertlere derman olası/ Bu senin bendindir sar Hacı Bektaş/ Derdimin dermanı yaramın ucu/ Dört gürâh mevcuttur gürûh-ı nâci/ Belinde kemeri başında tâcu/ Yüzünde balıyor nûr Hacı Bektaş...// Derdimend Hatayî eyler niyazı/ Ulu pir katardan ayırma bizi/ Bu mahşer günüdür isteriz sizi/ Muhammed önünde câr Hacı Bektaş.*

29 Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "Balım Sultan", *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, c. 5, s. 17-18.

lip birlikte erkân yaptıklarını, hatta Kul Himmet ocağına mensup dedelerin söylediği gibi bu üçlünün “Ali, Hasan ve Hüseyin”i temsil ettikleri,³⁰ istişare ve muhabbet halinde olduklarını mitolojik bir gerçeklik haline getirmiştir.³¹ Bu mitolojik gerçekliğin inşasında Pir Sultan Abdal ve Kul Himmet’in büyük rolü vardır. Bugün dahi Alevi geleneğinde “Şah yolu”nun gerek dinî gerekse ideolojik bir hedef olarak Pir Sultan şiirine atıfla anıldığını görürüz. Şah İsmail’in yenilmesi ve Anadolu’da mutlak Osmanlı egemenliğinin kurulmasından sonra bu motif bir “ütopya kurucusu” olarak rol oynamıştır. Söz konusu ütopyanın ana teması, 16. yüzyılda Şah’ın yenilişinin geçici ve dünyevî olduğu ve gerçek kurtuluş için “Şah’ın bir gün mehdidi olarak gelecek” olmasının mutlaklığıdır. Sonuçta 16. yüzyıldan başlayarak 20. yüzyıla kadar geçen süre içinde Anadolu ve Balkanlar’daki etkisi giderek artan Hacı Bektaş Ocağı ile “Şah yolu” erken bir zamanda Alevi geleneğinin başlıca dayanağı olmak üzere birleşmiş oldu.³² Şah ütopyası ile Hacı Bektaş Ocağı’nı odak alan disiplinin birlikte kurduğu adâp, erkân ve hiyerarşi, zaman içinde bugünkü Alevi kimliğinin kurucu öğelerinden biri haline gelmiştir. “Şah yolu”nun etno-dinsel grubun referanslarındaki politik omurgayı,³³ Hünkâr Hacı Bektaş yolunun ise itikadî yolu ve ruhanî hiyerarşiyi inşa ettiği söylenebilir.

Konar-göçer kimlikler ve yaşam biçimi ortaklığının birleştirici rolü

Yukarıda anlatılanlar, Şah’a intisap eden ve sonrasında bugün bizim “Alevilik” dediğimiz inanç yolunun tâkipçileri haline gelen kitlelerin içinde ko-

30 Buna “üç aşık efsanesi” denilmiştir (bkz. Bkz. İsmail Kaygusuz, *Anadolu Bilgeleri*, Su Yayınları, İstanbul, 2005 s. 360-361).

31 Kalender Çelebi’nin şu deyişi bunun delili sayılır: *Ezel ü ervahdan ceddım cemâlim/ Hatayî Kul Himmet Pir Sultan geldi/ Eli kanlıların elin yumağa/ Hatayî Kul Himmet Pir Sultan geldi/ Kalender yok bu sözümün hatası/ Beş harftedir aşıkların fütası/ Üç aşıkdır cümle aşık atası/ Hatayî Kul Himmet Pir Sultan geldi.*

32 16. yüzyıldan önce mevcut olan ve Kalenderî, Halvetî, Vefâî gibi çeşitli tasavvuf erkân ve silsilelerine mensup bütün tekke ve dergâhların kurucuları, böylelikle Hacı Bektaş’ın tâlipleri olarak bilinir, gösterilir oldu ve Hacı Bektaş yoluna bağlandı. Böylelikle Anadolu ve Balkan İslâm heterodoksisi bir çatı altında birleşmiş oluyordu.

33 19. yüzyılın sonlarında bile Osmanlı otoritesi bu politik omurganın varlığına karşı oldukça duyarlıdır. Tokat’ta Anşa Bacı Ocağı’na karşı yürütülen bir kovuşturmada “Haylû vakitten beri Zile kazası köyleri ahâlisini türlü hile ve aldatmalar ile aldatmakda ve fesat ettirilerek küfre düşürüp tâbiyetine almış olan Ayşe Bacı ve oğlunun fesat hareketleri hükûmetçe dikkate alınmamasından dolayı günden güne şeriata aykırı ve İslâmiyet fesâdlarını artırdıktan başka işte şimdi de mehdilik iddîasına başlamıştır. Bunlar yine dikkate alınmadığından ileride hükûmete bir büyük meşgûliyet açacaktır” denilmektedir (bkz. Ali Selçuk, “Merkezi Kurumsal Otoritenin Ötekileştirdiği Bir Topluluk: Anşa Bacıları”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, 61, 2012, s. 178).

nar-göçerlerin ağırlıklı olduğunu göstermektedir.³⁴ Genellikle ortodoks din yorumlarının konar-göçer gruplar üzerinde pek etkili olamadığı, olsa bile bunun “şekli” bir bağlılıktan öteye gitmediği gösterilmiştir.³⁵ Dolayısıyla bu dinin bir de vergi isteyen otoriteyi meşrulaştıran bir referans haline gelmesi, konar-göçerler ile devlet dini arasındaki mesafenin açılmasını kolaylaştırır. Osmanlı son döneminde zorla yerleştirilen veya kendiliğinden yerleşen konar-göçerlerin büyük bölümünün “Alevi” başlığı altında toplanabilecek inanç pratiklerini sürdürdükleri de bir gerçektir. Batı Anadolu’da 1860’larda zorla iskân girişimi ile köylüleştirilen Çepni ve Tahtacı Türkmenleri ile Karakeçili aşiretine mensup obaların büyük bölümü Alevi inancına mensuptu.³⁶ Yine aynı dönemde Adana, Antep ve Maraş bölgelerine yönelik bir harekâtla (*fırka-i Islahiye*) zorla yerleştirilen Afşar, Cerit, Varsak, Bozdoğanlı gibi büyük Türkmen gruplarında bu pratiklerin varlığı gözlenmiş-

34 Suraiya Faroqi, çoğunluğu heterodoks dervişlere bağlı olan konar-göçerlerin ve yarı-göçebe aşiretlerin 15. yüzyılın sonunda, kendilerine giderek uzaklaşan, hatta düşman hale gelen Osmanlı otoritesine karşı isyan ettiğini ve o sıralarda Erdebil’de doğan Safevî gücünün onlara tanıdığı “siyasî rol”e iltifâ ederek ona destek vermeyi seçtiklerini söyler. Özellikle 1511/12 yıllarında çıkan Şahkulu isyanı bu desteğin somut göstergesi olup Osmanlı için büyük bir tehdidin varlığına işaret eder. Bu hareket Osmanlı otoritesinin pek çok konar-göçerin uyguladığı heterodoks pratiklere yönelik tutumunu değiştirmiş ve devleti onları yerleştirmeye sevk etmiştir (bkz. S. Faroqi, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, I. B. Tauris, New York, 2007, s. 23-24).

35 19. yüzyıl sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında Tatarların ve Kazakların dinî inançları üzerine yapılan bir çalışmada, Tatar modernizminin Kazakların dinî hayatını “retorik bir korkuluğa” benzetmesine karşılık, her ne kadar “ortodoks” olarak tanımlansa da Tatar dinî hayatının da, Kazakların “heterodoksi”den pek farklı olmayan bir başka “retorik korkuluk” olduğu söylenmektedir. Gözlemciye göre hem Tatarların hem de Kazakların dinî hayatı Süfî öğeleri, türbe ziyaretlerinin ve velâyet fikrinin ağırlığı altındadır (bkz. Allen J. Frank, “A Month among the Qazaqs in the Emirate Bukhara: Observations on Islamic Knowledge in a Nomadic Environment”, *Explorations in the Social History of Modern Central Asia (19th- Early 20th Century)*, der. Paolo Sartori, Brill, Leiden, 2013, s. 248). Sudan’daki Raşayda Bedevileri de geçen yüzyıl boyunca Sudan’daki “İslâmî canlanmaya” (*Islamic reformation*) uzak kalmış, toplu namaz ibadetine itibar etmemiş ve Süfî geleneklere mensubiyetlerini sürdürmüşlerdi. Ancak 1970’lerden itibaren cami yaptıkları, toplu namaz kılmaya başladıkları, Cuma namazlarına katıldıkları, Kur’an öğrenmeye önem verdikleri görülür. Gözlemci bunun nedenini Raşîdî yaşam biçimini tamamen değiştiren yerleşikleşme eğilimine bağlar. “Göçebe” olarak bilinmelerine karşılık, 1980’lerde pek çoğunun konar-göçer hayvancılığı bırakarak, göçebe *ethosuna* karşı mesafe kazanmaya başladıkları ve daha önceki İslâm anlayışlarını eleştiriye tâbi tuttıkları görülmüştür (bkz. W. Charles Young, “Heterodoxy and Reform among the Rashayda Bedouin”, *Nomadic Peoples*, 15, 1984, s. 35-40). Fredrik Barth, İran’daki Basseri göçerleri üzerine yaptığı saha çalışmasında onların görünüşte Şîî olduğunu, ancak din konusunda oldukça gevşek, genellikle dine, İranlı mollaların din tebliğlerine ve metafizik meselelere karşı ilgisiz olduklarını söyler. Aşiret içinde hiç din adamı bulunmadığını, ancak evlilik vb. gibi bazı durumlarda köy mollalarının davet ettiklerini kaydeder. Öte yandan aşiretin seyyidler ya da dervişler tarafından ziyaret edildiğini de gözlemlemiştir (bkz. F. Barth, *Nomads of South Persia: The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy*, Waveland Press, Illinois, 1986, s. 135-136).

36 Batı Anadolu Yörüklerinin heterodoks nitelikleri ve listesi ile ilgili olarak F. W. Hasluck’a başvurulabilir (bkz. F.W. Hasluck, “Heterodox Tribes of Asia Minor”, *The Journal of Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 51, 1921, s. 310-342).

ti.³⁷ Ayrıca yine aynı dönemden başlayarak 20. yüzyılın başlarına kadar devam eden dönemde, Gaziantep'in güneydoğusunda, Fırat Nehri'yle sınırlanan alanda yerleşen Baraklar da tipik bir Alevilikten Sünniliğe geçiş süreci yaşamıştır.³⁸ Türkiye kırsalında 16. yüzyıldan itibaren hızlanan köylüleşme süreci, aynı zamanda heterodoks grupların Sünnileşmesi sürecinin de hızlandığı bir momenti ifade eder. Bu süreç 19. yüzyılın sonlarına kadar devam etmiştir. Bu süreçle birlikte ortaya çıkan sonuçlar şöyle özetlenebilir: Perekende cemaatler halinde yerleşen heterodoks konar-göçerler daha kolay ve kısa zaman içinde Sünnileşmişlerdir. Yerleşenler üzerinde devletin ve resmî dinin baskısı ve etkisi artmış, Aleviler ile şeklen Sünni olanlar Sünnilik üzerinden dindarlaşmışlardır. Dadaloğlu'nun şiirinde "hocalar" diye andığı ulemanın konar-göçerlere daha çok yaklaştığı ve onları "yanlış yoldan" ve "bâtıldan" çevirmek üzere "tebliğ" üzere oldukları görülür. Bu tebliğ o denli başarılıdır ki, yerleşenler konar-göçer geçmişleri de dahil olmak üzere geçmişteki inanç ve geleneklerini büyük ölçüde unuturlar. II. Abdülhamid'den itibaren ciddi bir Sünnileştirme politikası izlenmiş ve köylere cami yapma seferberliği bu dönemde başlamıştır. II. Abdülhamid'in Sünniliğe asimile edici sistematik girişimi,³⁹ 12 Eylül 1980 darbesi sonrasında Ale-

- 37 Avşarozanı olarak bilinen Dadaloğlu'nun şiirleri, Alevilikten Sünniliğe geçişe dair izler taşır. Dadaloğlu, aynı zamanda bu konar-göçer aşiretlerin iskân edildiği dönemde yaşamış, buna tanıklık etmiş ve bu Osmanlı tasarrufuna karşı direncin şiirini yazmıştı. Bir taraftan Kul Himmet'e nazire yazarken (bkz. Muzaffer Çandır, "Türk Şiirinde Nazire Gelenegi ve Kul Himmet'in Şiirlerinde Nazirecilik", *Celal Bayar Üni. Sosyal Bilimler Dergisi*, 11/2, 2013, s. 488), öte yandan "hocalar" dediği ulemanın gerçek dini tebliğ etmediklerini ima etmiştir (*Yüksek kayalarla şahana olamaz/ Kısırdır katırlar kulun kunlamaz/ Bazı hocalar da çalgı dinlemez/ Nedir kuru ağaç bize dingerek*). 19. yüzyıl öncesinde önemli bir Avşar kütlesinin Alevi olduğu bilinir. 16. yüzyılda Avşarların büyükçe bir kısmı Şah İsmail'i izleyerek İran tarafına göç etmişlerdi. Bugün dahi, Antep ve Kilis'teki Alevi Türkmen köyleri "Avşar" olduklarını söylerler. II. Abdülhamid döneminde Van valisi olan Süleyman Sabri Paşa, İran sınırından Kızılbaş'a kadar uzanan bölgede yaşayan Avşarların % 80'inin "Kızılbaş" olduğunu söyler. 1865 *Fırka-i Islahiye* hareketından önce İç Anadolu'ya ve Malatya-Erzurum arasına yerleşmiş olan Avşarların büyük bölümü de Alevidir (bkz. Adnan Menderes Kaya, *Avşar Türkmenleri*, Dadaloğlu Derneği, Kayseri, 2004, s. 230).
- 38 Barak Türkmenlerinin Alevi geçmişine ilişkin hatıra halen canlıdır. 2002'de yörede yaptığım araştırmada Yağmuralan Köyü'ndeki bir görüşmeci, Balaban Ocağı'na mensup bir dedenin hâlâ yöreye geldiğini ve kendisinin atalarının hatırasına hürmeten bu dedeye "hakk" isni vermeye devam ettiğini belirtmişti (Baraklarda Alevilikten Sünniliğe geçiş için bkz. Suavi Aydın, "Baraklar: Antep'in Iskân Halkı", *Ta Ezelden Taşkıdır...* Antep, der. M. Nuri Gültekin, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 206-216).
- 39 Bu yolda ilk müdahil II. Mahmud'du. II. Mahmud Yeniçeriliği ilga ederken Bektaşilikle ilişkili bütün tekke ve dergâhları da lağvetme yoluna gitmişti (genel bir değerlendirme için bkz. Fahri Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşiliğin Yasaklı Yılları*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2013). Bu girişim, II. Abdülhamid döneminde güçlenerek devam etmiştir. Bu bağlamda örneğin önemli bir ocak olan Hubyar Ocağı, Sünnileştirme politikası çerçevesinde Nakşibendî şeyhlerine bırakılmış ve tekke medreseye dönüştürülmüştü. Dolayısıyla buradaki dedeler de Kur'an okumaya, cenazeleri Sünni usullerle kaldırmaya başlamışlardı. Bunun üzerine Veli Baba muhtemelen 1830'larda yoldan ayrıldıkları ve Sünnileştikleri gerekçesiyle tekkeyi bırakmış ve kendi ocaklığını ilân etmişti (bkz. Selçuk, "Merkezî Kurumsal...", s. 183).

vi köylerine cami yapma seferberliği şeklinde geri dönmüş ve zorla-kültürleme (*trans-culturation*) aracı haline getirilmiştir.

Farklı resmiyetler karşısında Alevilik

16. yüzyıldan itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nun "Sünnî bir kimlik" üzerinden kendisini tanımlayan bir yol izlemesi ve bununla ilişkili kurumların güçlenmesi, İmparatorluğun Alevilik ve benzeri ortodoks olmayan dinî yorumlar karşısındaki tutumlarını sınırlayan bir etki yarattı. İmparatorluğa hâkim olan devlet aklı, pekâlâ bu ortodoks olmayan yolların, benimsediği dinî esaslar bakımından kabul edilebilir (*caiz*) olmadığını biliyordu. Ancak bu heterodoks kütleyi tamamen dışlayan bir tutumun devletin bizzatı kendisine büyük zarar verecek etkiler yaratabileceğini de görmekteydi. Bu yüzden Osmanlı devlet zihniyeti, bu gruplar "sanki heterodoks değilmiş gibi" davranmayı ve dinî önderlikleri üzerinden bu grupları kontrol etmeyi seçti. O yüzden Aleviliği, Bektaşilik üzerinden tanımlamak en makul yoldu. Zira Osmanlı İslâmı, (Selefilğin tersine) tarikatların varlığını güçlü bir biçimde destekleyen tasavvufî yorumlara açıktı. Bu koşullar altında Bektaşilik de tarikatlar içinde bir tarikât idi. Bu çerçevede I. Selim'le başlayan ve I. Süleyman'la devam eden dönemdeki baskı, zorla göç ettirme ve şiddet uygulama pratiği dışında, Osmanlı devlet uygulaması kır Aleviliğini büyük ölçüde görmezden geldi. Bu uzun dönem, bugünkü Alevi varlığını da mümkün kılmıştır. Ancak II. Mahmud'la (1808-1839) birlikte Yeniçeri Ocağı'nın lağvedilmesi bağlamında Bektaşî tekkelerinin, hatta mezarlıklarının ve ziyaret yerlerinin ortadan kaldırılmasına yönelik uygulama ve II. Abdülhamid döneminde (1876-1909) bu uygulamanın ivme kazanarak bir tür Sünnileştirme faaliyeti çerçevesinde yeniden yorumlanması, Osmanlı devlet aygıtının Alevi varlığına dönük ikinci büyük baskı dönemine işaret eder. 1909'dan itibaren İttihatçıların Aleviliği Türkçülük bakımından bir potansiyel olarak görmeleri ile bu baskı dönemi bitmiştir. Ancak 1926 yılında Tekke ve Zaviyelerin Kapatılmasına dair Kanun'un yürürlüğe girmesiyle bilhassa Bektaşî dergâhlarının kapısına kilit vurulmuş, Bektaşî babaları ülke dışına sürülmüş⁴⁰ ve bu meyanda Anadolu'daki ziyaret yerleri ve türbeler de "yasaklı yerler" haline gelmiştir. Koçgiri ve Dersim operasyonları da erken Cumhuriyet dönemi yönetimine karşı ciddi bir mesafenin oluşmasına neden oldu. Cumhuriyet idaresi, Diyanet İşleri Reisliği eliyle kendi onayladığı ve kontrolüne aldığı bir Sünnî İslâm'ın varlığına ve Lozan Antlaşması ile dinî faaliyetleri garan-

40 Millî Mücadele sırasında Ankara'yı destekleyen Hacı Bektaş Dergâhı dede-babası Ahmed Cemaladdin Efendi, bu yüzden "son halife" olarak bilinir. Bundan sonra Türkiye'de çelebilerden halifelik alan olmamıştır (bkz. Gölpinarlı, "Kızılbaş"..., s. 792).

ti altına alınmış gayrimüslim din kurumlarının faaliyetlerine izin vermiştir. Bunun dışındaki bütün tasavvufi yollar ve tarikatlar ise kovuşturmaya uğramış ve yeraltına itilmiştir. Bu yüzden 1946 ve 1950 seçimlerinde Alevi seçmenler büyük oranda Demokrat Parti'yi desteklemişlerdi. 1950 seçimlerinde Alevilerin yoğun olarak yaşadığı yerlerde Demokrat Parti ezici bir üstünlükle birinci çıktı. Bu desteğin sürmesine karşılık, devlet aynı ölçüde esnemiştir. Bu nedenle bugüne kadar Alevi varlığının resmen kabul edildiği, dinî ve kültürel kurumlarının devletçe tanındığı bir düzene geçilememiştir. Görüleceği gibi farklı dönemlerde devlet karşısında Alevilik hep savunmacı bir pozisyonda olmuş ve bu durum, Alevilerin kimliğini kuran politik etkenleri sürekli olarak beslemiştir. Bu yüzden Türkiye'de devlet Alevi kimliğinin oluşmasında ve güçlü bir tutunum kaynağı olarak varlığının devamlılığında en önemli etkenlerden birisidir. Bu nedenle Alevilerin nezdinde devlet hep bir "Sünnî aygıt" ve bir "baskı organı" olarak kalmış ve devlete karşı pozisyon üretmek ve bu pozisyonları korumak kaygısı, Alevi kimliğinin ayrılmaz bir unsuru haline gelmiştir.

Alevi kimliğinin başka etnik kimlikleri "paranteze alışı"

Aleviliğin tarih içinde inşa olmuş birleştirici niteliği, farklı diller konuşan Alevilerin etnik mensubiyetlerinden ikincilleşmesine yol açtı. Bu nedenle etnisite meselelerine eğilenler daha önce kullanılmayan teknik ayrımlar yapmak zorunda kaldılar. Türkmen-Alevi, Kürt-Alevi, Zaza-Alevi gibi... Oysa bu teknik ayrıştırma, 20. yüzyıl öncesinde grupların kendi öz-tanımlamalarında başvurdukları ayrımlar değildi. Bütün bu etnik ayrıştırmanın ötesinde gruplar kendilerini genellikle aşiret adlarıyla veya tâlibi bulundukları ocaklarla tanımlamaktaydı. Bunun yegâne istisnası Tahtacı Türkmenler olmuştur. Tahtacı Türkmenleri de ayırt eden onların yaşam biçimleri ve iktisadî iş-tigal sahalarıydı. Söz konusu teknik sınıflandırma esasen politik ve akademik mülâhazalarla dışarıdan yapıldı. Bunun başlangıcına erken Cumhuriyet dönemi etnografyasını koyabiliriz.⁴¹ Kürt ve Zaza Alevilerin kendilerini bu kimliklerle tanımlamaya –ve ayrıştırmaya– başlamaları ise öncelikle bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Kürt ulusal hareketinin yükselişine paralel olarak Kürt-Alevi tanımlaması revaç görmüş; Zazalık meselesi ise bundan sonra, kendilerini Kürt kimliği içinde görmek istemeyen Zazaların bir tepkisi olarak Zaza-Alevi vurgusu öne çıkmıştır. Oysa bunların öncesinde bir Dersimli

41 Hasan Reşit Tankut'un ve Erzincan Valisi Ali Kemalî Bey'in Zaza-Alevilere ilişkin araştırmaları bu literatüre ilişkin ilk örneklerdir (bkz. H. R. Tankut, *Zazalar Üzerine Sosyolojik Tetkikler*, Kallan Basım-Yayın, Ankara, 2000 ve Ali Kemalî, *Erzincan: Tarihî, Coğrafî, İktisadî, Etnografî, İdarî, İhsaî Tetkikat Tecrübeleri*, Resimli Ay Matbaası, İstanbul, 1932).

kimliği oluştu. Bu kimliği imal eden en önemli etken ise hiç şüphesiz devletin 1938 Dersim Harekâtı'dır. Harekâtın bölgede yarattığı dehşet ve devletin bütün organlarıyla bu bölgeye girişi, Dersimli Alevilerin doğrudan doğruya kendi "ötekisi" ile yüz yüze kalışı ve üstelik bu karşılaşmanın orantısız bir baskı ve gözetim altında tezahür etmesi, Dersimli kimliğini, diğer Alevi aidiyetleri içinde başka anlamlarla donatmış ve başka tür bir "biriciklik" duygusu yaratmıştır. Bu durum, belli ölçülerde Kuzey İrlanda'da Katolik İrlandalıların Britanya hükûmeti ile karşılaşmalarına benzer. Dolayısıyla bu kimlikler, bu doğrudan ve çıplak devlet müdahalesinin etkisiyle diğerlerinden önce politikleşmiştir. Bölgede terör estiren bu müdahale (tertele) Dersimli Alevilerin, 16. yüzyıldan beri süregelen "Kızılbaş" şemsiyesi altından çıkıp ayrı bir kimlik olarak ayrışmasına ivme kazandırmıştır.

Bu ayrışma, etnik sınırların dinamik kuruluşu bakımından iyi bir örnektir. Ancak söz konusu ayrışmanın varlığı, bundan önce Alevi toplulukların birbirlerinin farklılıklarından habersiz oldukları ve bu farklılıklara ilişkin kültürel kodlarının bulunmadığı anlamına gelmez. Zira bu farklılıkları işaret eden en önemli durum farklı anadillerin varlığıdır. Bugün "Zaza" olarak adlandırılan Aleviler kendi konuştukları dile *Kırmancki* diyorlar. Kürt Aleviler ise *Kurmanji* konuşurlar. Zazaca konuşanlar Kürt Alevilere *Kırdas*, Sünnî Kürtlere ise, Alevilerden ayırmak üzere *Kurd* diyorlar. Sünnî Zazalar ise kendilerini Alevilerden ayırmak üzere *Dımili* demeyi tercih ederler. Bu ayrımlar Dersimli kimliği ortaya çıkmazdan önce de vardı, ancak bu ayrımlar bir "kültürel fark"a işaret etmekle birlikte, "etno-dinsel fark"a dair değildi.⁴² Benzer durum, Süryani Kadim etnik kimliği içinde de görülür. Mardin'in merkezinde yaşayan Süryani Kadimler Arapça (*Qıltu*) konuşur ve Arapça konuşan Müslümanlarla birlikte kendilerine *Merdinî* derler. Midyat civarında yaşayan Süryani Kadimlerin büyük bölümü ise gündelik hayatta Kürtçe (*Kırmanci*) konuşurlar ve hiç Arapça bilmezler. Midyat civarındaki birkaç köyde ise Süryanca (*Suroyo*) hâlâ konuşma dilidir. Ancak bütün bu gruplar, mensup oldukları kiliseyi merkeze alan bir Süryani Kadim kimliği altında birleşirler ve kendilerini tanımlarken müracaat ettikleri kimlik budur. 19. yüzyılda Türkiye'ye göç ederek Doğu Karadeniz illerinde yaşamaya başlayan Müslüman Gürcülerin aidiyetleri de din üzerinden açıklık kazanmaktadır. 2006 yılında Ordu'da şahit olduğum bir karşılaşma durumu, buradaki etnik sınırın din üzerinden kurulduğunu açıkça gösteriyordu. Doğu Karadeniz illerindeki pazarlara ticaret için gelen Gürcistanlılardan biri yerleşik bir Gürcü ile Gürcüce konuşup anlaşınca heyecanla olan

42 Fredrik Barth'in Pathanlar üzerindeki gözlemi bu bakımdan ufuk açıcudur. Barth, pek çok kültürel fark unsuruna karşın, Pathan kimliğinin ortak bir etnik kimlik teşkil ettiğini ve burada olduğu gibi kültürel farkın etnik birliğin teşekkülüne engel olamayabileceğini göstermiştir (bkz. F. Barth, "Pathan Identity and Its Maintenance", *Ethnic Groups and Boundaries...*, s. 117-134).

“Kartvel? (Gürcü) misin” diye sordu. Aldığı cevap ise çarpıcıydı. Yerleşik Gürcü ne kendisinin Kartvel ne de konuştuğu dilin Kartveli olduğunu söyledi. Zira onun Gürcücesinde Kartveli “Hristiyan” anlamına gelmekteydi. Böylelikle din derhal dilin önüne geçip etnik sınırı inşa etmiş oluyordu.

Batı Türkiye’de ise Aleviler için etnik sınırın kurulumu çok farklı referanslara dayanır. Manisa’nın bir köyünde görüştüğüm kişi, kendilerini “Türkmen” olarak tanımladı. Köyün Alevi köyü olduğunu biliyordum. Israrla sordum, “Çepni misiniz?” O da ısrarla cevap vermeye devam etti: “Hayır, Türkmeniz.” Dedeler nereden geliyor diye devam ettim. “Narlidere’den” dedi. O zaman anladım ve yeniden sordum: “Tahtacı mısınız?” “Evet” dedi. Narlıdere’den gelen dedelere bağlı Tahtacı Türkmen köyüydü burası. Görüleceği gibi kimlik kurgusu soruları sordukça katman katman açılıyordu. Burada “Türkmen” kimliği aynı zamanda Aleviliği de kapsıyordu. Türkmenlik en temel vurgu olarak Tahtacılığı da Aleviliği de içeriyordu. Alevi Çepni Türkmeni bile, ona göre “Türkmen” değil, “Çepni” idi. Çünkü bu bölgede, yani Kuzey Ege ve Güney Marmara bölgesinde Alevilikle Türkmenlik adeta özdeşleşmişti. Örneğin Kaz Dağı bölgesinde Türkmenlerin kendilerini özenle Yörüklerden ayırdığı ve bu ayırmada sınırı esas olarak onların Alevi oluşunun çizdiği görülür. Ancak bu durum Türkmenlerin yaşadığı başka yörelerde, örneğin Afyon’da veya Karaman’da geçerli değildir. Batı Anadolu’dan içerlere doğru girildikçe, Batı Anadolu’nun Alevi-Sünnî ayırımına dayanan keskin Türkmen-Yörük veya Türkmen-Türk ayrımının ortadan kalktığı görülür. İç Anadolu’da bu “Türkmenlik bilinci” hemen hemen ortadan kalkmış, belki de unutulmuştur. Burada genellikle Türkçe konuşanların mensup olduğu Alevilik başlı başına bir kimlik teşkil eder.

Dersim bölgesinde ve Fırat havzasında kimliklenme başka türlü tezahür eder. Doğuda Kürt, Zaza veya Türk Alevi arasındaki tutunum ilişkisi farklı bir dayanışma modeline dayanır. Zira Sünnî Kürt/Zaza denizinde Alevi olmak temel bir dayanışma ve sığınma eşiğidir. Bu yüzden ister Kürtçe ister Türkçe isterse Zazaca konuşsunlar, bu yörenin Alevileri arasında başka türlü bir “etnik birlik” kurulmuştur.⁴³ Zira aşiretler ve bağlı olunan ocaklar bakımından pek çok ortaklık vardır.⁴⁴ Burada dil üzerinden değil, ama ocaklar ve ötekine karşı konumlanma bakımından etno-dinsel birlik kurulmuştur.⁴⁵ “Zazalık” adı

43 Yine Fredrik Barth’a gönderme yapacak olursak, etnik birliğin varlığı ve devamlılığı için o etnik birliğe ait kültürel içeriğin korunmasından çok etnik sınırın korunması önemlidir (bkz. Barth, “Introduction”, *Ethnic Groups and Boundaries...*, s. 9-38).

44 Nuri Dersimî’ye göre Kırmancı konuşan Koçgiri Aşireti, kendisini Zazaca (Kırmancı) konuşan Şıhhasan aşireti ile akraba sayar (akt. Martin van Bruinessen, *Kürtlük, Türklük, Alevilik...*, s. 89).

45 Zazaca ve Kürtçe (Kırmancı) konuşan Alevi gruplar aralarındaki “kültürel farklılığın” ayırdındadırlar (bkz. Bruinessen, *Kürtlük, Türklük, Alevilik...*, s. 85). Ancak bu onların kendilerini bir “etnik birlik” içinde görmelerine engel değildir.

altında, öncelikle dil farkına dayandırılan ayrışma sonradan edinilmiş bir yeni kimlik ögesidir aslında. Dersim’de Zazaca konuşanların büyük çoğunluğu kendisinin “Dersimce” konuştuğunu söyler. Burada ayrım, Dersimlilik ve diğerleri arasında çizilmektedir aslında. Zazaca konuşan Sünniler ise kendilerine bazı yerlerde “Dımılı” derler. Aynı dili konuşsalar bile “Dımılı” Dersimli olmamaya ilişkin bir vurgu olup Alevilikle Sünnilik arasındaki farkın dil birliğinin daha önde olduğunu ortaya koyar.

Bütün bunlar tarihsellik ve mekân ilişkisi içinde anlam kazanmaktadır. Batı Anadolu’da kimliğin oluşumunda altı çizilen *Türkmenlik*, bu bölgedeki geç iskânın yarattığı, geçmişle ve gelenekle ilişki kurma gereğinin bir sonucudur. Böylelikle “Türkmen olmak” neredeyse “Alevi olmak” ile birlikte düşünülen ve birbirine atfı olan bir nitelik olmuştur. Zaman zaman Türkmenlik’le birlikte anılan “Tahtacı olmak” da buna benzer. “Tahtacı” demek, aynı zamanda “Alevi” demektir. Bu durum onların özel bir tarihe sahip olmalarının ve mensup oldukları iki ocağın Tahtacı geçmişiyle ve kültürüyle doğrudan ilişkisinin ürünüdür.

Dersimlilik de, aynı şekilde, özel bir tarihe yaptığı referansla öne çıkar ve “Dersimli olmak” ile “Alevi olmak” özdeşleşir. *Türkmenlik* ve *Dersimlilik*, bu yüzden Alevilik içinde özel vurgulardır. Ancak bu özel vurgular onları Alevi etno-dinsel kimliğine mensubiyetten ve diğer Alevilerle bu kimlik üzerinden ilişkilennemekten alıkoymaz. Ayrıca güncel kent Aleviliği, bu ayrımları düzleyen ve Aleviliği tekil bir etno-dinsel kimlik ve referans haline getiren güçlü bir etki yaratmıştır. Hatta Anadolu Aleviliği başlığı altında toplanan bu düzleme, kent toplumsallığı içinde, Anadolu Aleviliğine uzak pek çok yönü bulunmasına ve doğrudan doğruya bir Şîî hizbinin mekânsal ve itikadî özelleşmesiyle ortaya çıkmış olmasına rağmen, Arap Aleviliğine (Nusayrîliğe) mensup kişiler de dahil olmuştur.

Pogromlardan kaçış ve bir sığınma kimliği olarak Alevilik

Alevi etnik kimliğinin tarihsel inşasında, Alevilerin 1970’lerin sonlarında uğradıkları politik saldırıların da başka türlü bir etkisi olmuştur. 1978’den itibaren özellikle İç Anadolu ve Fırat havzasındaki yerleşimlerde yaşayan Aleviler, pogromlara tâbi tutulmuş ve bu pogromlar büyük kentlere yönelen büyük bir Alevi göçünü tetiklemişti.⁴⁶ Büyük kentlerde büyük Alevi mahalleleri oluşmuş ve 1980’lerde devam eden göçler bu mahalleleri daha da büyütmüşlerdir. Bu gelişmeler, yeni bir sosyo/kültürel durumu doğurdu: Büyük

46 Maraş katliamı ile başlayan bu pogromlar, Sivas, Yozgat ve Çorum olaylarıyla devam etti. Bu olaylar hattı, Türkiye’yi hızla 12 Eylül askeri darbesine götürecekti (bkz. Suavi Aydın ve Yüksel Taşkın, *1960’tan Günümüze Türkiye Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 291-311).

kent Aleviliği. Bu oluşumun doğal sonucu olarak, Alevi kültür kurumları ortaya çıktı. 1970'lerin Aleviler bakımından çekim alanını oluşturan Marksist yöneliminin, 1980 askerî darbesiyle ortadan kalkması, kentlerde inanç temelli dernekleşme için alan açtı ve kent Alevileri bu dernekleşmelerde örgütlendiler. “Cemevleri sorunu” da bu dönemde ortaya çıktı. Zira kalabalık kent ortamında Alevilerin ibadetlerini sürdürebilmeleri için özel mekânlara ihtiyaçları vardı ve kır Aleviliğinde olduğu gibi köy veya kasabalardaki bir evin cemaatini için açılması gibi bir çözüm burada mümkün değildi. Ortaya çıkan bu yeni ibadet mekânının devlet tarafından tanınmaması, Alevi etnik kimliğinin sınırlarını yeniden çizen bir etken oldu. Bu gelişme, aynı zamanda Alevi kimliği üzerindeki iç-tartışmaların yoğunlaşmasına ve farklı yorumların sivil toplum organları aracılığıyla örgütlenmesine de yol açmıştır.⁴⁷

Sonuç yerine: Etnikliğin durumsallığı karşısında güçlü geleneklerin konumu

Etnikliğin durumsal ve sürekli inşa halinde bir “süreç” olduğunu kabul eden çağdaş kuramlar karşısında, Alevilik, Süryanilik gibi güçlü geleneklerin durumunu nasıl anlamlandırabiliriz? Bu geçerli bir sorudur. Lâkin geleneğin özellikle inanç gibi katı sayılan ve sınırlarının esnek olmadığı kabul edilen bir alanda teşekkül etmiş olması, onun mekânda ve hafızada yeniden kurulmasına engel değildir. Alevilik açısından düşünecek olursak değişmeye eğilimli görünmeyen ritüeli “değişmez” saysak bile, ritüelin uygulanmasına ilişkin farklı pratiklerin mekâna yayılmış olması ve bu yayılmanın belirli bir tarihselliğinin bulunması, ayrıca kırsaldan kente, hatta başka ülkelere yığılan Alevi nüfusun yeni mekânlarda Aleviliği ayakta tutacak ve diğerleriyle sınırlarını çizerek bir uyarlanma çabasının içine girmek suretiyle gündelik hayatı ve ritüeli yeniden şekillendirmeleri, bu kültürlenme (*enculturation*) sürecinin doğurduğu yenilikler ve değişimler, kültürel bir kabul olan geleneğin varlığını sürdürdüğüne ilişkin “iç rahatlamasını” ve “iknayı” temin etmekle birlikte, değişmeyi ve durumun tarihselliğini temel bir veri haline getirmiştir. Söz konusu iç rahatlaması ve ikna, geleneğin muhafaza edildiği bilgisini ve grubun iç tutunumunu temin eder. Ama öte yandan Alevilik denilen etno-dinsel formun değişme dinamiklerini görmemize de engel olmaz.

Grubun varlığına ilişkin güveni, bu varoluşun haklılığına ve sürdürülmesi gerektiğine ilişkin inancı ayakta tutmak pek çok grup için hayattır. Gelene-

47 Bu durumu siyasi, kültürel ve dini ortodokslerden uzaklaşan bir arayış ve bir iç-muhasebe (*reflexivity*) olarak ele alan bir değerlendirme için bkz. Kerem Karaosmanoğlu, “Beyond Essentialism: Negotiating Alevi Identity in Urban Turkey”, *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 20/5, 2013, s. 580-597.

ğin sürekliliği vurgusu işte bu hayatiyetin kaynağıdır. İşte primordiyalistlerin göremediği şey de buydu. Bu hayatiyet kaynağını onlar, grubun gerçekliği ve tarihsel varlığının maddi temeli olarak yorumladılar. Oysa ortada olan bir maddi temelden ziyade bir “inanma hali” idi. Bunun en belirgin örneklerini ulusal tarihyazımlarında görürüz. Ulusal tarihyazımları, tarihsel köken arayışı içinde yeni bir tarih yazarlar ve muhataplarından buna inanmalarını, hatta sorgulamamalarını isterler. Bu tarihyazımlarına ilişkin her türlü sorgulama, derhal bir savunma durumu yaratır. Büyük geleneklerin kendilerine ilişkin algıyı, dayanışmayı ve aidiyet ağlarını canlı tutmaları ve özgüveni idame ettirmeleri de benzer savunma durumlarını yaratır. Özellikle Alevilik gibi kapalı etno-dinsel grupların iç tutunumları bakımından bu “inanma hali”nin canlı tutulmasına ihtiyaçları vardır.

Gelenek kendisini içeriden muhafaza etmeye çalışır. Ancak bir etno-dinsel kimlik olarak bu geleneğin tarihselliğine baktığımız zaman, kimliğin oluşumu ve konjonktür içinde yeniden konumlanışı bakımından yukarıda ana başlıklar altında açıklamaya çalıştığım ve kimliği kuran temel dayanaklar olduğunu düşündüğüm süreçsel referansları dikkate almak gerekir. Bu açıdan, resmî tarihyazımının Osmanlı Devleti’nin kuruluş döneminden itibaren heterodoksinin güçlü varlığını görmezden gelen tavrını “ideolojik” bir tavır saymak doğru bir tespit olacaktır. Bu heterodoksinin Alevi-Bektaşî gelenek yazımının iddia ettiği türden Hacı Bektaş’ın 13. yüzyılda ortaya çıkan varlığından itibaren “değişmeyen” ve her türlü etkiden muaf homojen bir çizgi gibi gösteren bakış açısı da tarihdışıdır. Öte yandan bu geleneğin kökenlerini araştıran pek çok temellendirme, başta söylendiği gibi, senkretizmin durnumsal ve tarihsel bir inşa olduğunu görmezden gelen özcü değerlendirmeler olduklarından açıklayıcı olmaktan uzaktır. Bu tür oluşumlara, toplumsal şekillenişlerini, tarihsel değişimlerini ve birer kimlik olarak kendisini koruyan sınırları dikkate almadan, salt inanç sisteminin unsurlarının araştırılması olarak bakılamaz. Bu çerçevede, kimlik inşasına ilişkin dinamik modelin ışığı altında baktığımızda, Alevi etno-dinsel kimliğinin kendi sınırlarını farklı dönem ve olaylar karşısında yeniden kurduğunu ve güçlendirdiğini görmekteyiz. Bu bağlamda kapsayıcı Alevi kimliği şemsiyesi altında, bu kimliğe tutunan farklı kültürel deneyim ve yaşantıların dönemsel sarmaşma ve uzaklaşma eğilimlerini gözlemlemek de mümkün olmaktadır.

Din veya dinler, özellikle de farklı kültürler ve diller söz konusu olduğunda günlük olarak kullandığımız din kavramı ile bilimsel olarak kolayca sistematize edilebilecek olgular değildir. Dinin kavram olarak birçok bağlamda ve birçok varyantıyla birlikte kullanılması genel geçerli bir tarifi oluşturmasına olanak sunmadığı gibi, bunu daha da karmaşık bir hale getirdiği, sosyal bilimlerin çeşitli disiplinleri tarafından kabul edilmektedir. Bundan dolayı sosyal bilimler dini tarif etmeye çalışırken birbirinden farklı kategorilerde tanımlama ya da açıklama eğilimindedirler. Bunlar da ana hatlarıyla, özsel ve işlevsel tanımlamalar olmak üzere iki kategori halinde sistematize edilmektedir. Essentialist (özel) tanımlamalar, dini; günlük toplumsal dünyevi gerçekliğimizden farklı ve reel yaşantımızda dolaysız olarak tecrübe edemediğimiz “kutsal bir gerçeklik” ile tematisle ederek, dinin merkezine “kutsal” olanı alır ve bu “kutsallık” duysal somut tecrübelerimizin dışında bir olgu olarak görülür. Böylece din, insanlara ortak yaşamlarında dinî ritüeller ve kurumlar vasıtasıyla, alışılmış günlük toplumsal pratikleri dışında gerçeklik sunan bir inanç sistemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, söz konusu dinin monoteist (tek tanrılı) ya da politeist (çok tanrılı) olması, dinin yapısal karakterinde ve işlevinde bir farklılık oluşturmamaktadır. Buna karşın işlevsel tanımlamalar, dinî toplumun normatif entegrasyonunu ve onun sembolik olarak stabilize edilmesine hizmet eden bir anlam sistemi olarak tasvir eder. Bu bakış açısına göre din, insanların toplumsal yaşamlarına anlamsal ve moral bir zemin sunarken aynı zamanda belli başlı toplumsal sorunların çözümüne de katkı sunmaktadır. Bunun dışında din aynı zamanda mensuplarına kültürel bir kimlik de sunar.

Dinin açıklanmasındaki önemli bir diğer katkı da, bilgi sosyolojisinin getirmiş olduğu perspektiftir. Berger ve Luckmann bütün toplumsal gerçekliklerin doğası gereği kırılğan olduğunu ileri sürerek, bu gerçekliklerin sürekli yeniden oluşturulduğundan veya kurgulandığından söz eder. Bunun için bu toplumsal yapıların varlığını koruma ve devam ettirebilmeleri için nesnelleştirilmeleri gerekmektedir ki, bu nesnelleştirme de ancak kolektif olarak oluşturulmuş ortak bir bilgi ile mümkündür. Adı geçen yazarlara göre, bu ortak bilgi –ki buna kolektif bilinç de denilebilir– toplumsal varlığın ihtiyaç duyduğu meşruiyeti oluşturur. Ancak bu kolektif bilgi sürekli sorgulanmaya tabi tutulduğu ve insanın bir üretimi olduğu için kırılğan bir yapı arz eder. İşte tam da bu sebepten ötürü, toplumsal gerçeklik ve meşruiyetlerinin kurgusallığının gizlenmesi gerektiği ve her toplumsal gerçekliğin ontolojik ve tanrısal bir kökeninin olduğunun vurgulanması gerekir. Böylelikle din, toplumsal gerçekliklerin oluşmasında önemli bir rol oynadığı gibi korunması ve devamında da aynı derecede önemli bir işleve sahip olur.

Alevilik, yukarıdaki yaklaşımlar ışığında ele alındığında, Türkiye’de azımsanmayacak oranda mensubu bulunan bir inanç sistemi ve kolektif bir kimliktir. Aleviliğin de diğer birtakım inanışlar gibi hem teolojik hem de toplumsal ve işlevsel olarak din kategorisinde değerlendirilmesi kaçınılmazdır. Bunun yanı sıra ve aynı zamanda Alevilik, sadece teolojik referansları olan bir inanç sistemi değil, aynı zamanda kolektif bir bilincin ürünü olan bir toplumsal yapılanma ve kolektif kimliktir. Ancak bu değerlendirme, Alevilik etrafında yürütülen ve Aleviliğin bir din ve kimlik olarak, özellikle de “İslâm içi mi, dışı mı? veya kendi teolojik referansları olan özgün bir din mi, yoksa İslâm’ın etno-kültürel veya yerel bir yorumlayışı mı?” bağlamında yürütülen tanım ve meşruiyet tartışmalarını ortadan kaldırmaya yetmemektedir. Bunların, çoğu zaman dışarıdan ve ekseriyetle Sünni-Hanefi İslâmî hegemonyanın ürettiği kavramsallık ile yürütülen tartışmalar olduğu görüldüğü için Alevilik etrafında oluşturulan toplumsal bilgi ve bilincin, diğer toplumsal ve dinî cemaatlara göre daha da kırılğan olduğu gözlenmektedir. Alevilik araştırmalarında oluşturulan kavramsallık, hem Aleviliğe yabancı hem de mevcut İslâmî egemenliği yeniden ürettiği için, Alevilik ancak yüzyıllara yayılan izolasyonist bir savunma pozisyonu ve refleksiyle varlığını günümüze kadar devam ettirebilmiştir.

Ancak birçok sosyal olgu gibi Alevilik de dar, yani sadece kendi teolojik referansları bağlamındaki tek yönlü bir değerlendirmeye olanak vermeyecek kadar karmaşık bir toplumsal gerçekliğe sahiptir. Alevilik, tarihsel ve sosyal kökenleri oldukça eski bir inanç sistemi olmasının yanı sıra, aynı zamanda siyasal söylemli ve talepli bir hareket ve bununla ilişkili bir şekilde kolektif bir kimlik olarak da kendisini konumlandırmaktadır. Aleviliğin sosyal bi-

limcilerce “genel-geçer bir tarife olanak sunmayan, karmaşık bir sosyal olgu” olarak değerlendirilmesi tespiti kendiliğinden anlaşılacak bir durum değildir. Elbette ki bunun birçok sebebi vardır. Bu sebeplerden en belirgin olanı ve ön plana çıkanı, Aleviliğin tarihsel süreçlerde hâkim söylem içerisinde ve toplumsal pratikte dışlanıp, meşruiyetinin sorgulanarak marjinalleştirilmesidir. Bu marjinalleştirme iki yönlü işleyen bir izolasyonu da beraberinde getirmiştir: Kendini koruma amaçlı iç/öz ve baskı amaçlı dış/yabancı izolasyon. Her ne kadar bu izolasyon Aleviliğin sistem hiyerarşisi ve kamusal alanda kurumsallaşmasını engellese de, Aleviliğin bir cemaat kimliği olarak şekillenmesi ve stabilize olmasını da beraberinde getirmiştir.

Alevilik; gerek Osmanlı Devleti’nin *ümme*t merkezli toplumunda, gerekse kendisini modern bir tarif içerisinde algılayan ve modernleşme arayışlarının siyasete ve toplumsal değişime kısmi olarak yön verdiği Osmanlı sonrası Cumhuriyet’in *ulus* toplumu içerisinde, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi bir meşruiyet hiyerarşisi içine dahil edilmeyip, meşruiyet monopolünü elinde bulunduran hâkim İslâmî siyasal söylemlerin dışlayıcı ve sistemli şiddet politikalarının sürekli muhatabı olmaktan kendisini kurtaramamıştır. Osmanlıdan günümüze Alevilik, İslâm ve sonrasında Türk-İslâm unsuru üzerine kendisini inşa eden Türk Devleti’nin siyasal sistemi ve onun yukarıda bahsi geçen Türk-İslâm esas çerçevesinde ideolojikleştirilmiş resmî tarihyazıcılığı açısından yok sayılan inanç ve kimliklerden biridir. Aleviliğe karşı geliştirilen söz konusu dışlayıcı söylem ve şiddet politikaları Osmanlı-Türk sosyal tarihinde tarihsel bir süreklilik arz etmektedir. Genellikle İslâm’ın “heretik”, “marjinal” veya “periferik” bir alt-sosyal grubu olarak algılanan Alevilik, sadece kamusal alanda bir izolasyona tabi tutulmakla kalmayıp, aynı zamanda ve uzun bir zaman diliminde bilimsel araştırmaların da marjinal bir yabancı olarak kalmıştır.

Tarihsel araştırmalar Aleviliğin bir inanç ve kimlik olarak oluşumunu Osmanlı öncesi, Osmanlı dönemi ve sonrası olmak üzere üç tarihsel kesit altında incelemektedir. Söz konusu tarihsel dönemlendirmenin yanı sıra, meseleye sadece İslâm ve Osmanlı perspektifinden ziyade, farklı mekân ve coğrafyalarda meydana gelen tasavvufi, siyasi ve toplumsal hareketlerin etkilerini katarak çok boyutlu bir perspektif sunan, disiplinler arası bir yaklaşımının da günden güne geliştiği görülmektedir.

Ekseriyetle, 15. ve 16. yüzyıllarda gelişen birçok siyasal ve sosyal olaydan etkilenerек farklı görünümler kazanan Alevilik, Safeviler ile Osmanlı’nın Anadolu coğrafyası üzerindeki egemenlik arayışları sonucu, Safeviler lehine Şii etkisine açık bir hale gelirken, Osmanlı Devleti’nin de katı bir Sünni anlayışa bürünmesi üzerinde doğrudan bir etkiye sahip olmuştur. Bunun sonucunda da, Batı Anadolu Aleviliğinin kısmi olarak Bektaşilik üzerinden

Osmanlının Sünni devlet sistemine entegre edilme çalışmalarının, Aleviliğin örgütsel olarak *doğu* ve *batı* Aleviliği olarak ayrışması ve buna paralel olarak farklılaşmasını beraberinde getirdiği gibi güçlü bir iddianın ortaya atılmasına sebebiyet vermiştir. Osmanlı Devleti'nin Bektaşiliği araçsallaştırarak Kızılbaşların asimilasyonu ve üzerlerinde tahakkümünü tesis etme yönlü gayretlerinin ne denli başarılı olduğunun tartışması bir yana, Bektaşî tekkelerinin, devletin takibine maruz kalan Kızılbaşlar için bir sığınma yeri olduğu ve tersi şekilde beraberlerinde Bektaşîliğe Şii-Kızılbaş inançlarını taşıdıkları da dile getirilenler arasındadır.

Bilindiği gibi 1826 yılında Yeniçeri Ocağı'nın ilgasıyla birlikte Bektaşilik de yasaklanmıştır. Bu gelişmede, Osmanlı yenileşme ve modernleşme sürecinin getirmiş olduğu merkezileşme algısı ve devlet açısından görülen “gerekliliğin” etkisi şüphesizdir. Gerek Ocak ve Bektaşiliğin yasaklanmasından önce, gerekse sonrasındaki gelişmeler ışığında değişim ve dönüşüm arayışları içerisine giren Osmanlı Devleti, 19. yüzyıl boyunca birçok siyasi, askeri ve toplumsal gelişmelere sahne olurken, bu yüzyılın ikinci yarısından itibaren –özellikle de II. Abdülhamid döneminde– Kızılbaşlık/Alevilik özel olarak devletin ilgi alanına yeniden girmeye başlamıştır. Abdülhamid dönemi devlet erkânının söz konusu zümreye yönelik ilgisini celbeden temel saik ve zorunluluklar halihazırda Yalçın Çakmak tarafından doktora çalışması olarak çalışılmakta olup, bunları dört temel eksenle ele almak mümkündür. 1- Abdülhamid dönemi İslâmî (kimilerine göre *panislâmist* politikalar) siyasetinin yer yer gayr-i İslâmî yer yer de gayr-i Sünni olarak gördüğü inanç gruplarını tek pota altında eritme isteği, 2- Şiiğin Safeviler döneminde olduğu gibi Osmanlı topraklarında gerçekleştirdiği dinî ve siyasi propaganda faaliyetlerine yeniden ağırlık vermesi, 3- Ermeniler ile Aleviler arasındaki ilişki, 4- Batılı misyonerlerin Osmanlı topraklarında ve özel olarak da Aleviler içerisindeki çalışmaları.

Alevilik ve Bektaşilik İttihatçılar ve Batılı misyonerler tarafından, zamanın siyasi konjonktürel ihtiyaçları doğrultusunda “keşfedildikten” bu yana çok bileşenli, geniş bir araştırma ve tartışma alanının konusu olmuştur. Batılı misyonerlerin ilgisini, dağılmakta olan Osmanlı İmparatorluğu'nun İslâm unsuruna dinî ve kültürel olarak uyumsuz veya yabancı olan dinî ve etnik gruplarla kurmayı düşündükleri ilişkiler belirlerken; ulus eksenli modernleştirme telaşındaki İttihatçıların Aleviliğe olan merakının temelini de, Osmanlının Sünni devlet yapısının üzerine yükseldiği etnik üstü *ümme*te alternatif olarak düşünülen, etnik çekirdekli homojen ulusal toplumun inşasına etnolojik/etnografik bir hammadde, yani yeni toplumun “tarihsel öznesi” olacak Türk milletine, bir din veya mezhep keşfetme motivasyonu belirlemektedir. Çünkü Osmanlının geç dönem siyasi ve entelektüel elitinin he-

deflediği kısmen laik ve modern bir ulus-devletinin oluşumunu sağlayabilecek maddi ve manevi koşullar, düşünöldüğü gibi elverişli ulusal bir potansiyele sahip değildi. Her şeyden evvel Türk kimliğinin öne çıkan baskın öğesi ulusal aidiyeti reddeden dinsel aidiyetti. Bu bağlamda, hedeflenen ulus-devletin üzerine bina edileceği etnik kültürel zemin, bilince çıkarılmış etnik kültürel öğeler bağlamında mevcut *ümme*t toplumunun toplumsal ve kültürel referanslarına nazaran oldukça zayıf durmaktaydı ve bu yönlü etnografik arayışlar, bu zayıf zemine ihtiyaç duyulan pre-İslâmik kültürel öğeler sunmuş olacaktı.

Bu yaklaşımlar Aleviliğin bir inanç olarak kendi teolojik varlığına yabancılaştırılmasını ve mevcut dinî sosyal yapılanmaya eklenmesini zorunlu kılmaktaydı. Fakat Alevilerin genel nüfus içerisindeki oranı ve çok etnikli yapısı, düşünölen Türk ulus-devletini oluşturabilecek potansiyellerden yoksundu. Cumhuriyet döneminde doktrinleşen ve ifadesini *resmî tarih* tezinde bulan yeni tarih anlayışı sadece yeni bir tarihyazımı anlamına gelmemekteydi. Aynı zamanda tarih, toplum, kültür ve siyaset alanındaki tartışmalar da bu dogmatik ideolojik tarih anlayışının egemenliğine ve hizmetine girmeye zorlanacaktı. Halihazırda var olan, yani Osmanlıdan devralınan toplumsal ve kültürel yapılanma üzerinde kültürel bir yabancılaşmayı etkin hale getirmek bu bağlamda sadece Alevilere yönelik bir yaklaşım değildi. Bu yaklaşım kültürel olarak parçalı Osmanlı ve ilk dönem Cumhuriyet toplumunda hâkim olan geleneksel sadakat, kimlik ve egemenlik formları ile rekabet halinde olan milliyetçi düşünüşün stratejik bir tezahürü olarak değerlendirilebilir.

İttihatçı Türk milliyetçilerinin Aleviliğe olan bu ilk dönem kısa süreli ilgisi Türk ve Sünni İslâm vurgulu Cumhuriyetin kuruluşu ile birlikte sona erdi. İslâmı bir egemenlik aracına dönüştüren Kemalist Cumhuriyet, nüfus mübadelesi ile “yeni Türk toplumunun” etnik ve dinsel olarak homojenleştirilmesinin ilk adımını gerçekleştirirken, Aleviliğin bu homojenleştirme politikasından etkilenmemesi mümkün değildi. Aleviliğin Cumhuriyet ve laiklikle herhangi bir sorunu olmamasına rağmen Cumhuriyet’in Alevilik ve etnik bileşenleri ile sorunu vardı. Ermeni Soykırımı ve nüfus mübadelesi ile başlatılan etnik ve dinsel homojenleştirme artık Alevileri ve Kürtleri de hedef almaktaydı. Böylece Alevilik tekrar negatif bir algı ile siyasal ve hukuk sisteminin “çözölmesi” gereken bir “sorunu” olarak ele alınıp ya asimilasyona tabi tutuldu ya da kamusal alanın dışına itilerek görünmez kılındı. Tekke ve zaviyelerin kaldırılması ve Diyanet İşleri Başkanlığı’nın sadece Sünni Müslümanlara din hizmeti sunması bu konuda verilebilecek en bariz örneklerdendir. Yeni devlet “organik ulusal cemaate” rakip olacak ve onun “çelişkisiz ve sınıfsız harmonisini” bozabilecek her türlü grup oluşumunu bir tehlike olarak görmekteydi. Bundan dolayı etnik ve dinî homojenleştirme her

türlü araç kullanılarak nihai amaç doğrultusunda uluslaşma adımları olarak değer bulmaktaydı. Ermeni Soykırımı, nüfus mübadelesi, 1938 Dersim Katliamı ve etnosidiyle, sonrasında Kürt ve Alevilerin şiddetli asimilasyonu bu bağlamda verilebilecek örneklerden sadece birkaçıdır.

Ancak kırsal alanlara sıkışıp varlığını korumaya çalışan Alevilik, geçtiğimiz yüzyılın ikinci yarısından ve daha çok son çeyreğinden itibaren kamusal alanda yeniden görünür hale geldi. Bu kamusal alandaki görünürlüğü ve kimliklerinin kabulü çerçevesindeki talepleri tetikleyen birtakım önemli etkenlerden söz etmek mümkündür. 1960'lı yıllardan itibaren yaşanan iç ve dış göç sonucu Alevilerin kamusal alanın baskın siyasal, kültürel ve toplumsal ögesi ya da bu alanların egemenlik unsuru olan Sünni-Türk devletçi yapı ve toplum ile temas sağlaması sonucu, Aleviliği yeniden bir ilgi ve araştırma objesi haline getirerek onun sosyal, tarihsel ve siyasal bağlamlarda irdelenmesine kaynaklık etti. Bunun yanı sıra, kendisine *yabancı* hatta *düşman* ancak egemen olan Sünni toplum ve bu toplumun siyasal, kültürel ve dinî olarak belirlediği toplumsal pratiklerle temas eden Alevilik, bir kimlik olarak kendisini kamusal alanda meşru bir şekilde konumlandırma ihtiyacı da hissetti. Bu ihtiyaç Alevilerin Türk siyasal sistemine hak arama mücadelesi ekseninde konsolidasyonunun ve entegrasyonunun da ilk adımlarının atılmasını beraberinde getirdi. Bu mücadele aynı zamanda yan gelişmeler olarak Aleviliğin zorunlu olarak politikleşmesini, sekülerleşmesini, politik söylemin bir alanına ve aracına dönüşmesini de beraberinde getirmiş oldu. Bunla orantılı olarak Aleviliğin teolojik yönünün geri plana düşmesi ve politik yönünün ön plana çıkması, hâkim resmî devlet ideolojisi olan Türk-İslâm senteziyle açıklanabilir bir olgu olarak düşünülebilir. Hem Osmanlı İmparatorluğu'nda hem de Türkiye Cumhuriyeti'nde Sünni İslâm bir devlet diniydi ve İslâm'ın politika ile olan sınırları oldukça geçişkendi. Kendisini Sünni İslâm'a karşı tarif eden Aleviliğin *laiklik*, *eşit hak* ve *özgürlükler* söylemli politikleşmesi bu açıdan pek de şaşırtıcı olmasa gerek. Son yıllarda bu politik özelliğini korumasına rağmen teolojik bir rönesans yaşaması, Aleviliğin bir kimlik olarak kendisini tarif etme ihtiyacının yanı sıra, akademik alanın bir araştırma objesi ve sol tandanslı Alevilik algısının giderek kırılmasının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Bunun da, sol ideolojilerin reel sosyalizmin yıkılmasına paralel olarak içerisine girdikleri gerileme sürecine tekabül etmesi tesadüfi değildir. Zira reel sosyalizmin yıkılması ve ulus-devlet projelerinin –özellikle de modernizmi gecikmiş Ortadoğu coğrafyasında– başarısızlığa uğraması, toplumsal çelişkilerin sınıfsal-ideolojik karakterini yitirerek kültürelleşmesine neden olmuştur. Bu durum aynı zamanda Sol'un, Aleviliği, genel geçer ortodoks “ezberlerinin” şablonuna uydurma ve “büyük anlatı odak-

lı” ıskalamalarından ziyade, kendi özgünlüğü içerisinde anlamak ve ele almak gibi bir zorunluluğa da sevk etmiştir.

İç ve dış göç ile birlikte meydana gelen demografik hareketlenmeler, kamusal alana yeni bir kültürel tarif getirmeyi de zorunlu kıldı. Alevi göçünün yanı sıra kırdan kente bir köylü İslâm göçünden de söz etmek gerekiyor. Bu demografik hareketlenmeler, Sünnilerin ve Alevilerin kent diye tarif edilen ve normalde kültürel olarak anonim ve kozmopolit bir sosyal yapılanmaya tekabül eden mekânlarda birbirleri ile olan temaslarına neden olarak, toplumsal çelişkilerini daha da gün yüzüne çıkardı. Bu gelişmeler, Aleviliğin yeniden konumlanışını sağlaması ile birlikte hem Sünni İslâm’ın milliyetçilikle harmanlanıp politizasyonunu ortaya çıkardı hem de buna karşı kendisini yeniden tarif etme çabası içinde bulunan Aleviliğin politizasyonuna kaynaklık etti. Sünnilik, kentlerdeki gettolaşma ve ideolojikleşen mekânlarda mevcut devlet yapısı ve desteğiyle kendisini kurumsal olarak yeniden inşa ederken Alevilik de kendisini muhalif bir sosyal hareket olarak konumlandırdı.

Siyasal iktidarların, etnik ve dinî toplumsal gruplar arasında gün geçtikçe artan çelişki potansiyelinin çatışmaya dönüşmesini siyasal reformlarla engellemek yerine bu çelişki potansiyelini kontrol edilebilir ve yönetilebilir bir düzeyde tutarak, sistem reformunu sürekli ertelemeleri, bu kültürel alanların giderek daha da politikleşmesini beraberinde getirmektedir. Bu çelişki düzleminin, Aleviler için zamanla teolojik söylemin oldukça zayıf, ancak buna karşın politik söylemin güçlü olduğu bir *ezilen kimlik* vurgusunun ön planda tutulduğu, muhalif toplumsal bir kesimin oluşumuna kaynaklık ettiği söylenebilir. Diğer bir yandan, Kürt siyasal hareketinin nitel bir gelişme kaydettiği ve bunla orantılı olarak Türk Solu’nun da nitel bir gerileme yaşadığı 80’li yıllardan itibaren Alevilik akademik alanda önemli bir araştırma konusu oldu. Bu tartışmaya Alevi akademisyenlerin de dâhil olması, Alevilik üzerine yürütülen tartışmalara yeni bir perspektif kazandırdı. Genellikle hep dışarıdan, Türk-İslâmî bir bakış ve algı ile tarif edilen ve tartışılan Alevilik, bu gelişmeler doğrultusunda denilebilir ki kendisi de tartışmanın bir öznesi haline geldi.

Alevilik konusunda bağlayıcı teorik, teolojik ve tarihsel bir çerçevenin olmayışı ve Aleviliğin bölgesel, etnik ve siyasal farklı şekillenmeleri, birbirine karşıt tanımları da beraberinden getirmektedir: *İslâm içi*, *İslâm dışı*, *Doğu* ve *Batı* Aleviliği ya da etnik köken bağlamında yürütülen *Kürt* ve *Türk* Aleviliği gibi çeşitli değişkenler, Alevilik konusunda genel kabul görebilecek teorik belirlemeleri oldukça zorlaştırmaktadır. Bu yönüyle Alevilik sosyal bilimcilerin karşılaştığı ve genel geçerli bir tanımlamaya imkân vermeyen karmaşık bir konu özelliği taşımaktadır. Bu yönüyle belki de, bir başka konuya parantez açmak gerekecektir ki, o da Aleviliği “tarif edip-etmemek” gibi bir zorun-

luluğun olup-olmadığıdır. Zira en çok da Aleviler kendilerine rağmen Aleviliğin belirli bir kategorizasyon ve tanımlamaya tabi tutulmasından şikâyetçidir ki, bunda da yine Sünni İslâm ile olan ilişkileri ve pozisyon belirlemelelerinin etkisinin olduğu görülür.

Son olarak sözü yazarlara bırakmadan önce, bu uzun erimli çalışmaya sundukları katkıdan ötürü her birine tek tek teşekkür eder, bir proje olarak kitabın hazırlanma aşamasından itibaren bizlerle yoğun bir mesai içerisine giren sevgili Tanıl Bora'ya ve İletişim Yayınları'nın değerli emekçilerine şükranlarımızı sunarız.

TARİH

Anadolu'nun İslâmlaşması Bağlamında Aleviliğin Oluşumu

AHMET KARAMUSTAFA

Aleviliğin oluşumunun hikâyesi Anadolu'nun İslâmlaşmasının tarihiyle iç içedir, Anadolu'nun nasıl ve hangi koşullar altında İslâmlaştığını bilmeden Aleviliğin oluşumunu anlamak imkânsızdır. Anadolu'nun İslâmlaşmasıysa çok boyutlu, çok katmanlı, ayrıca da uzun süreli bir olgudur, henüz bu olgunun tarihini layıkıyla yazdığımız söylenemez. Tarihi gözle bakıldığında Anadolu'nun dil, din, kavim, yaşam biçimi ve akla gelen başka her açıdan inanılmaz çeşitliliği İslâm'ın bu coğrafyada kök salıp yayılmasını eldeki kaynaklar aracılığıyla izlememizi güç kılmaktadır. Cumhuriyet dönemi tarihçiliğinde yarımadanın İslâmlaşması Malazgirt savaşıdan sonra başlayan Türkleşme süreciyle neredeyse özdeşleştirilerek bu güçlük büyük ölçüde göz ardı edilmiş, İslâmlaşma adeta tek eksenli bir olguya indirgenmiştir. Oysa Anadolu İslâmı'nın karmaşıklığı ve çeşitliliğini yeniden keşfetmeye çalışmanın vakti çoktan gelmiştir. Alevilik de bu çeşitlilik yelpazesinin geniş ve önemli bir bölümü olarak algılanmalıdır.

Malazgirt öncesi

Bizans'ın 1071'de Selçuklulara karşı uğradığı Malazgirt yenilgisinin Anadolu'nun kapılarını Türkmenlere açarak yarımadada Türkleşmeyi başlattığı, bu gelişmeye paralel olarak da özellikle Rum varlığının giderek aşınmaya yüz tuttuğu bilinen gerçeklerdir (Cahen, 2001; Vryonis, 1971). Ancak Anadolu'nun İslâm'la tanışıklığının 11. yüzyıldan çok daha öncesinde, daha ilk Müslüman Arap fetihleri döneminde başladığı unutulmamalıdır. Güneydoğu ve Doğu Anadolu, Azerbaycan, hatta Güney Kafkasya, 7.-11. yüz-

yıllar boyunca Bizans'la onun güneyinde ve doğusunda yer alan İslâmî devletler arasında kültürel uç bölgeler haline gelmiş, bu nedenle de önce Emevi sonra da Abbasilerin Mezopotamya'daki hâkimiyetleri süresince Müslümanlık bu bölgelerde, bilhassa Dicle, Fırat, Ceyhun, Seyhun ırmakları havzalarında, yer yer tutunmaya başlamıştır (Bonner, 1996). Bizler için bir hayli müphem olan bu dönem ve mekânların tarihini henüz Anadolu'nun İslâmlaşması hikâyesine yerleştirebilmiş değiliz. Yerli halklar olan Ermeniler, Gürcüler ile diğer Kafkaslılar, Kürtler ve Rumlar, ayrıca bu bölgelere göçmen olarak giren Araplar, İranlılar sonra da Türkler arasında Müslümanlık acaba nereye kadar, nasıl, hangi biçimlerde gelişmiş, yayılmıştı? Bu sorulara cevap verecek durumda değiliz. Yine de Anadolu İslâmı'nın temel taşlarından biri olan Seyyid Battal Gazi destanıyla bugün Türkiyeli Türkler için bir kimlik sembolü haline gelmiş *Dedem Korkut* kitabının Malazgirt öncesi dönemden öğeler barındırdığını hatırlarsak Anadolu'da İslâm'ın tarihini niçin Emevi, Abbasi dönemlerinden başlatmamız gerektiği biraz olsun anlaşılmış olur (Dedes, 1996; Gökyay, 1973). Şimdilik özetle 11. yüzyıl ortalarında Büyük Selçuklu egemenliği oluşmadan önce Doğu/Güneydoğu Anadolu, Azerbaycan ve Güney Kafkasya yörelerinde İslâm'ın neredeyse dört yüzyıllık bir tarihi olduğunu, bu tarih hakkında pek bir şey bilmediğimizi, ancak daha sonraki dönemlerde Arapça, Farsça, ve Türkçe olarak su yüzüne çıkan Hamza, Battal Gazi, Ebu Müslim gibi erken İslâm kahramanları hakkındaki halk destanlarının oluşmasının bu tarih diliminde başlamış olduğunu söyleyebiliriz (Melikoff, 1962).

Rum Selçukluları ve Moğol hâkimiyeti

Malazgirt savaşından Rum Selçuklularının 12. yüzyılın son çeyreğinde Anadolu'da hâkimiyetlerini pekiştirmelerine kadar geçen bir yüzyıllık süre içinde elimizde İslâm ve Müslümanlık hakkında kaynak yoktur. Geniş kitleler şöyle dursun, haklarında nispeten bilgi sahibi olduğumuz yönetici sınıfın (yani ilk Rum Selçuklularının, Danişmendlilerin, Mengüçeklilerin, Saltukluların) bile dindarlığı hakkında karanlıkta sayılırız. Bu dönemde Anadolu'da tek tük cami yapılmaya başladığını, birkaç Arap ya da İran kökenli ulemanın bu yeni fethedilmiş bölgeye gelip yerleşerek faaliyet gösterdiğini bilmekle yetinmek zorundayız (Pancaroglu, 2013).

12. yüzyılın son çeyreğinden itibaren bu durum değişerek hem yazılı kaynaklar hem de birçoğu bugün bile ayakta duran mimari eserler şehirlerde yaşayan seçkin zümrelerin dinî yaşamlarına ışık tutmaya başlar, halk dindarlığıysa yine gözden saklı kalır. Rum Selçuklularının üstünlüklerini pekiştirdikleri bu dönemde Anadolu –Bizans'ın elinde kalan Batı, Kuzeybatı bölgele-

ri ve Karadeniz sahili hariç olmak üzere– bir fetih alanı ve uç boyu olmaktan çıkarak yeni inşa edilmiş cami, medrese, darûlhadis, zaviyeleriyle darû'l-İslâm'ın yeni bir uzantısı haline gelir. Müslüman nüfus henüz her yerde azınlıktadır, üstelik Selçuklularla hız kazanan siyasi-hukuki İslâmlaşma süreci yüzyılın ikinci yarısında Moğol İlhanlı hâkimiyetiyle sekteye uğrayacaktır, yine de yarımada bundan böyle dönüşü olmaksızın bir İslâm ülkesi olma yolundadır. Buna rağmen, Selçuklu ve İlhanlı döneminde Anadolu İslâmı hâlâ bir tür göçmen İslâmı'dır. Dinî bilgi ve kılğı odakları olan mescit, medrese ve zaviyeler yapı olarak yerel özellikleri yansıtsalar da bu yapılarda dinî yaşama yön vermeye çalışan din adamlarının kendileri, yani alimler ve tasavvuf erbabı, çoğunlukla birinci ya da ikinci kuşaktan göçmendirlere, dinî eğitimlerini de Anadolu dışında tamamlamışlardır. İlim, marifet, ve edebiyat dili önce Arapça sonra da Farsçadır, Türkçeyse daha yeni yeni yazıya geçmektedir. Müslüman nüfusun çoğunluğunun Türkçe konuştuğu bir ortamda yazılı ve sözlü kültür arasındaki bu belirgin kopukluk yüzünden yalnızca şehirde yaşayan eğitilmiş seçkinler zümresinin dinî görüşleri hakkında bilgi sahibiyiz. İster köylü ister göçebe ister de şehirli olsun geniş halk kitlelerinin dinî görüşleri ve gündelik dinî yaşamları hakkındaysa elimizde güvenilir bilgi çok azdır (Küçükhüseyin, 2011).

13. yüzyıl boyunca fıkhîta Hanefilik ve Şafi'iliğin, kelim'de da Eş'ariliğin ağır bastığı İslâmî ilimlerde bir hareketlilik görülmez, genelde önemli ve kalıcı telif eserlere rastlanmaz. Tanınmış alimler hâlâ bir uç boyu olarak görüldükleri, medreseleri henüz kök salmamış olan Anadolu'ya göç etmekten kaçınmış olsalar gerektir (Leiser, 2004). Tasavvuftaysa tam tersine adeta bir yıldızlar şöleninden söz edilebilir. İbn "Arabi"yle (ö. 1240) onun ilk takipçisi Sadreddin Konevi'den (ö. 1274) Mevlana Celaleddin Rumi'ye (ö. 1273), Necmeddin Razi'den (ö. 1256) Fahreddin "İraki (ö. 1289) ve Evhaddeddin Kirmani"ye (ö. 1238) 1200'lü yılların Anadolu'su, tasavvuf tarihinin en seçkin simalarından önemli bir kısmını kendine çekmiştir. Arapça ve Farsça tasavvuf edebiyatının en gözde eserlerini kaleme almış bu mutasavvıflara Türkçenin en yetkin mutasavvıf şairi Yunus Emre'yi de (ö. 1320?) eklersek bu yüzyıl Anadolu'sunun tasavvuf tarihinde ne denli ayrıcalıklı bir yer tuttuğu daha iyi anlaşılır. Medrese ilimlerinde hatırı sayılır bir gelişme görülmeyen bir ortamda tasavvufta böylesine büyük bir sıçrama yaşanması nasıl açıklanabilir? Bu soruya henüz ikna edici bir cevap verebilmiş değiliz.

Beylikler döneminden Osmanlı'ya

Moğol egemenliğinin 14. yüzyılın başlarında zayıflayarak erimesiyle Beylikler dönemine girildiğinde Anadolu yavaş yavaş Selçuklu kisvesinden soyu-

narak yeni bir kimliğe bürünmeye başlar. İlim dili hâlâ tartışmasız bir biçimde Arapçadır, şeriat çerçevesinde kalan tasavvufun diliyse hem Arapça hem de Farsçadır ama artık tek tük de olsa ilmi nitelikli Türkçe eserler yazılmaktadır. Türkçenin bu göreceli tırmanması hız kazanarak 15. yüzyılda da devam eder. Ancak Türkçe yazılan eserler ilmin ya da şeriate bağlı tasavvufun sınırlarını zorlayan, yalnız uzmanların anlayabileceği bir dile bürünmüş risaleler değil de zamanın ilim düzeyini yansıtmakla birlikte daha geniş bir okuyucu ve dinleyici kitlesini hedef alan popüler eserlerdir. Bu tip eserlerin ilk belirgin örneği “Aşık Paşa”nın (ö. 1332) tasavvuf edebiyatımızın ilk seçkin örneği olarak görülmüş ancak gerçekten de tasavvufi bir meşreble yazılmış olmakla birlikte aslında halka bazı temel İslâmî bilgileri sunmayı hedefleyen *Garibname*’sidir (Aşık Paşa, 2000). Hatta Yunus Emre’nin mensur *Risaletü’n-nushiyye*’sine de bu gözle bakmak mümkündür (Yunus Emre, 1991). Yani seçkin okuryazar takımı düzeyinde Türkçe İslâm’ın gelişmesi açısından medrese ilimlerini şeriat sınırları içinde kalan tasavvufdan ayırmanın pek anlamı yoktur. Sözü geçen eserleri daha sonra Hibetullah ibn İbrahim’in *Sa’at-name*’si (14. yüzyıl?), Kutbeddin Mehmed İzniki’nin (ö. 1418) *Mukaddime*’si, Yazıcıoğlu Ahmed (ö. 1465) ve Mehmed (ö. 1451) kardeşlerin eserleri, özellikle *Muhammediyye*, *Dürr-i Meknun* ve *Envarü’l-âşikin*, izler (Hibetullah bin İbrahim, 2011; Kutbe’d-din İzniki, 2003; Yazıcıoğlu, 1970; Yazıcıoğlu, 2009; Yazıcıoğlu, 1883). Tabii bunlara Süleyman Çelebi’nin (ö. 1422) *Mevlid* adıyla bilinen *Vesiletü’n-necat*’ını da eklemelidir (Süleyman Çelebi, 1993). Çoğu bir tür ilm-i hal olarak görülebilecek bu eserler hem gittikçe genişleyen Türkçe okuyucu kitlesine hem de *Muhammediyye* ve *Mevlid* gibi manzum olanları yüksek sesle okunduklarında okuma yazma bilmeyenlere hitap ederler. Bu aşamada Yunus Emre’nin, tasavvufi aşk mektebine dayanan dindarlık biçimini sevgi şiirine dönüştürmede gösterdiği inanılmaz başarısıysa geniş halk kitlelerinin gönlüne akan diğer gür bir İslâmlaşma ırmağının kaynağını oluşturur. Böylelikle 13. yüzyıl ortalarından başlayarak 15. yüzyıl sonlarına kadar bir edebiyat dili olma yolunda büyük mesafe kat’eden Türkçe aynı zamanda gitgide bir İslâm dili haline gelir. Burada söz konusu olan İslâm, Kur’an ve hadis ilimleri, tefsir, fıkıh ve kelâmın çetrefil bahisleri değil daha çok Peygamberin hayatı, ibadetin gerekleri, Müslüman ahlâkı ve ahireti konu alan, ilk dönem İslâm tarihiyle İslâmî ilimlerin ve şer’i tasavvufun hep birlikte damıtılarak gündelik yaşama yedirilmiş bir biçimdir. Büyük ve orta boy yerleşim merkezlerinde gelişen uygulamaya yönelik bu şehirli İslâm’ın tarihi aynı zamanda Sünni Hanefi Müslümanlığın her biçiminin Anadolu’da hem şehir içi hem de kırlık alanlarda Türkçe konuşanlar arasında yavaş yavaş giderek yayılmasının tarihidir. Günümüze dek uzanan bu uzun tarih bugün bize aşına görünse de aslında iyi bilmediğimiz yönleri şaşırtıcı derecede çoktur.

Gözlerimizi İslâmî ilimlere aşına şehirli seçkin zümrelerin Müslümanlığından Anadolu halklarının tümüne çevirip de geniş halk kitlelerinin İslâm'la tanışıklıklarının ne olduğu, onlar için İslâmlaşmanın ne anlama gelmiş olabileceği sorularına yanıt bulmaya çalıştığımızda manzara değişir. Daha önce de belirttiğimiz gibi ana dili Türkçe olmayanların İslâmlaşması hakkında doğru dürüst bilgi sahibi değiliz. Ermeni, Gürcü, Kürt, Rum, Süryani halkın en azından bir kısmının çeşitli nedenlerle Müslümanlaşmış olduğuna kesin gözüyle bakabilirsek de bu süreci aydınlatmaktan aciziz (tabii sözü edilen halkların arasında yalnız Kürtlerin çoğunlukla Müslümanlaştığı, diğerlerinin çoğunluğunun Hristiyan kaldıkları unutulmamalıdır). Ancak Türkçe konuşan Müslümanların sayısı gittikçe artıp dağılımları da genişledikçe diğer dilleri konuşan gayri Müslimlerin, İslâm'ı giderek Türkçe süzgecinden geçmiş biçimiyle tanımış olacakları, onlar arasından Müslüman olanların da tabiri caizse "Türkçe İslâm'a" girmiş olmaları gerektiğini düşünmemiz doğaldır. Nitekim 14. yüzyıl sonlarında gelişen devşirme uygulamasıyla Müslüman olan Rumelili Hristiyan oğlanlar İslâm'ı Türk'ten öğrenir. Bu durum İslâm'a devşirilerek değil de Osmanlılarla Kuzeybatı Anadolu ve Rumeli fetihlerinde işbirliği yaparak giren ünlü akıncı aileleri Köse Mihal, Evrenos, Turahan ve Malkoç oğulları için de böyledir, onlar da İslâm'ı Türkçe konuşan diğer akıncılardan öğrenir. Anadolu'da, sonra da Rumeli'de, Müslümanlık giderek Türkçe gömleğine bürünmektedir.

Ancak Türk halkın Müslümanlığı, yukarıda sözünü ettiğimiz Arapça ve Farsçanın yanında yavaş yavaş Türkçeye de itibar etmeye başlayan şehirli seçkinlerin Müslümanlığından çok farklıdır. Bu fark kendini daha Selçuklu döneminde göstermeye başlamıştır. 1240'ta Selçuklu yönetimini bir hayli zorlayan Babai isyanına katılan Türkmenlerin dinî görüşleri her ne kadar bugün bizler için müphem kalıyorsa da onların yer yer şeriat halkası dışına taşan bir evliya inancı besledikleri besbelli, aynı zamanda da Peygamber soyuna aşırı bir bağlılık göstermiş olmaları çok olasıdır (Ocak, 1989). İşte bu dönemden başlayarak 16. yüzyılda Anadolu'da Osmanlı hâkimiyetini sarsan Kızılbaş ayaklanmalarına kadar geçen üç yüzyıl boyunca ister göçebe ister yerleşik Türkmenlerin, daha doğrusu geniş anlamıyla Türkçe ve Kürtçe konuşan halkın Müslümanlığını anlamak istiyorsak onların Peygamber soyunu yüceltme, bu soya bağlanma kaygısını ve onlar arasında bu kaygıya bağlı olarak gelişen evliya inancını layikiyle incelememiz gerekir.

İslâmlaşma sürecinde Peygamber soyuna sıkı sıkıya yapışarak seyyid ve şerifleri yüceltmenin, hatta kendi soyunu bu soya bağlamanın önemi hâlâ yeterince araştırılmamıştır (Morimoto, 2012). Büyük bir olasılıkla bu olgu Türkmenler ve Kürtler arasında Anadolu'da ilk olarak Vefailik silsilesinin Babai isyanıyla öne çıkmasıyla belirir. Vefailik, 11. yüzyılda Irak'ta yaşamış,

annesini Kürt olmakla birlikte soyu baba tarafından İmam Zeyne'l-'Abidin aracılığıyla Hz. Ali'ye çıkan Bağdatlı Ebu'l-Vefa Tacû'l-'Arifin (ö. 1107) adlı bir şeyhden inen bir silsiledir. Çocuğu olmayan Ebu'l-Vefa'nın soyu hem evlat edindiğı erkek akrabaları hem de diğeri evlâtlıkları tarafından sürdürölmüş, anlaşılan bir şekilde bölgedeki Türkmenler ve büyük olasılıkla Kürtler arasında da kabul görerek bu soya bağıllık onların Müslümanlığının bir parçası haline gelmiştir. Babai hareketinin önder belirlediğı Baba İlyas da aslen Horasanlı görünmekle birlikte Ebu'l-Vefa'ya birkaç kuşak öteden bağlanarak bu silsilenin bir halkası olmuştur. Burada dikkat edilmesi gereken nokta Ebu'l-Vefa'nın Türkmenler ve Kürtler için kendilerini Peygamber soyuna iliştiirebilecekleri bir eklemleme noktası olduğudur. Vefailik silsilesinin manevi ya da tasavvufi öğreti ve kılığlarının bu aşamada ne olduğunaysa bilemiyoruz (Karakaya-Stump, 2012; Ocak, 2012).

Peygamber soyuna bağıllık, bu bağlamda Hz. Ali'yle onun soyundan olanlara duyulan özel sevgiyle saygı, hatta bazı seyyid ve şerifleri birer veli düzeyine yüceltmek, bundan böyle Anadolu halk Müslümanlığının ana öğelerinden biri olmuştur. Yalnız Baba İlyas ve Vefailerin değil, Hacı Bektaş gibi velilerin de seyyid olduklarına inanılmış, Türkmenler arasında Müslümanlaşma sürecinin bir parçası olarak ortaya çıkan *ocak* düzeninin merkezinde de seyyidler yer almışlardır. Yani bugün Alevi ocakları olarak tanıdığımız yapının kökü bazı Türkmen ve Kürt topluluklarının İslâmlaşma süreci boyunca seyyidlik çevresinde yeniden yapılanmalarına dayanmaktadır. Bu yeniden yapılanmanın zamanlaması ve doğası hakkında ayrıntılı bilğimiz yoksa da bu sürecin en geç 11.-12. yüzyıllarda başladığını ve Orta Asya Altın Ordu örneğinde olduğu gibi, atalar kültünün yerini seyyidlerin ya da bir kısmı seyyid olan (en azından seyyid olduklarına inanılan) velilerin almasıyla gerçekleştiğini düşünebiliriz (DeWeese, 1994). Herhalde Aleviliğın tarih içerisinde daha çok soya bağı bir görünüm arz etmesinin kökenlerini de işte bu yeni yapılanmada aramalıdır. Her halükârda, halkın önemli bir kısmı için İslâm'a girmenin seyyidlere ve velilere bağlanarak Peygamberin soyuna tutunabilmek anlamına geldiğı söylenebilir. Çoğu zaman bir Şiilik belirtisi olarak görölegelmiş Hz. Ali ve oniki imam sevgisinin de bu gözle görölerek yeniden değerlendirilmesi gerekir. Bu olguyu yalnızca Şiiliğe bağlamak yanıltıcı olur (Yıldırım, 2014; Yıldırım, 2011; Yıldırım, 2012a).

Seyyidliğin yanı sıra, hatta yer yer onunla özdeşleşmiş olarak, evliya inancı da geniş halk kitlelerinin İslâmî inanç ve kılığlarının oluşmasında çok önemli bir etmen olmuştur. Kökleri İslâm'ın erken dönemlerinde yatan evliya inancı 9.-11. yüzyıllarda hem Müslüman halk arasında belirgin bir kılığ öbeğı (yatırırlar ve onlar etrafında oluşan edimler) hem de tasavvuf ehli elinde özgül bir kavram örgüsü olarak ortaya çıkar. Tanrı'nın kullar arasında emir-

lerini yerine getirmekle yükümlü velileri bulunduğuna, bu velilerin hem hayattayken hem de ölümlerinden sonra dünyada ilahi kudretin bir tür dışavurumu olarak faaliyet gösterdiklerine inanmak olarak özetlenebilecek evliya inancı, evliya oldukları düşünülen kişilerin belirmesine, giderek de yatırırların ve yatır merkezli ziyaret, adak gibi kılığların oluşmasına yol açar (Karamustafa, 2007a, 4. ve 5. bölümler). Aynı zamanda velayet, yani velilik kavramı, gittikçe yaygınlaşmaya başlayan tasavvuf akımı içinde de birçok mutasavvıfça işlenerek gelişip zenginleşir. İşte bu evliya kültü ve tasavvufi velayet kavramı İslâmlaşmaya başlayan Anadolu'da da kısa sürede devreye girer. Bir yandan tasavvuf erbabı velayet kavramını temel alan kutb-ı zaman, insan-ı kâmil, silsile (yani veliler zinciri) gibi söylemlerini ve mürşide, yani yaşayan velilere bey'at etmek, kendini mürşide teslim etmek gibi edimlerini halk arasında bir ağ gibi örterlerken bir yandan da halk İslâm kahramanı olarak belirlediği bazı şahsiyetleri kutsamaya, yani velileştirmeye başlar. Tabii, halkça kutsananların bir kısmı tasavvuf ehli tarafından kabul görmeyen kişiler olur, ya da tersine mutasavvıflarca veli sayılanların bir bölümü hiçbir zaman halkça kutsanmaz. Yani halkın velayet anlayışı mutasavvıfların velayet anlayışıyla birebir örtüşmez. Bu örtüşmezliğin belki de en belirgin örnekleri gaza kahramanlarıyla şeriat dışı yaşayan derviş takımlarıdır, halk yalnız şeriate uyan mutasavvıfları değil belki de onlardan daha çok abdalları, babaları, gazileri velileştirmiştir.

13. yüzyıldan itibaren Anadolu'da dindarlıkları şeriat dairesi dışında şekillenmiş bir dizi derviş takımı belirir. Bunlar arasında kökleri Anadolu dışında yatan Kalenderiler, Haydariler ve Camilerle Anadolu'ya özgü olan Bektaşiler ve Rum Abdallarını sayabiliriz. "Rum Abdalları" aslında oldukça dağınık oldukları anlaşılan yerli derviş takımlarını toplu halde tanımlamak için 15. yüzyıl sonu 16. yüzyıl başlarında Aşıkpaşazade (ö. 1484'ten sonra) ve Vahidi (ö. 1523'ten sonra) gibi yazarların kullandıkları bir ifadedir, bu adlandırmadan yola çıkarak gerçekte Anadolu ve Rumeli çapında "Abdalan-ı Rum" adlı bir örgüt bulunduğunu düşünmek doğru olmaz. Anlaşılan artık Türkleşmeye yüz tutan Anadolu'da 13. yüzyıl ortalarından başlayarak Türkçe (ve belki Kürtçe) konuşan birçok yerli derviş türemiş, bunlar 14. ve 15. yüzyıllarda gitgide çoğalarak halk arasında kutsanmış, Hacı Bektaş, Abdal Musa, Kaygusuz Abdal, Şücaettin Veli ve Otman Baba gibi ünleri yaygınlaşanlarının çevresinde kalabalık derviş grupları oluşmuştur (Karamustafa, 2007b). Ancak bunlar arasında yalnız Hacı Bektaş Yeniçerilerce benimsenmesi sonucu Osmanlılarca kalıcı kabul görmüş, bu nedenle de Osmanlılar, Anadolu'da hâkimiyetlerini kurarak şeriatı öne süren yeni hukuki düzenlemelere gittiklerinde ulema ve şeriate bağlı mutasavvıflarca şeriat dışı görülen derviş takımlarının büyük çoğunluğu eninde sonunda Bektaşilik bünyesinde erimişlerdir.

13. ve 14. yüzyıllar boyunca aralarında Farsça konuşan yabancı derviş takımları, yani Kalenderiler, Haydariler ve Camiler, zaten bu noktada Anadolu'da oldukça zayıflamışlardır ve Bektaşilik içerisinde erimleri herhalde zor olmamıştır. Rum Abdalları da yabancı kökenli derviş takımları gibi 16. yüzyılda Bektaşiliğe akar, ancak burada bir erimeden değil de Anadolu abdallarının görece gücü yüzünden bir bileşimden söz etmek daha doğru olur. Özetle Osmanlı Bektaşiliği aslında 16. yüzyıl öncesi Bektaşilerinin Rum Abdalları ve diğer şeriat dışı ya da şeriat karşıtı derviş takımlarıyla Bektaşilik adı altında 16. yüzyıl boyunca kaynaşarak yeni bir biçim alması sonucu oluşur. Bütün bu nedenlerle Bektaşiliğin tarihi gerçekten çok renklidir (Karamustafa, 1993; Yıldırım, 2010; Yürekli, 2012).

Derviş dindarlığı büyük ölçüde tasavvuftan esinlenmiş olmakla birlikte şeriat söylemi ve kılığından uzaktır. Çarpıcı görünüş ve davranışlarıyla normal yaşamın dışında kalan dervişler genel geçer değerleri redderek toplumun kıyılarında köşelerinde yaşamışlardır. Bugün bize bayağı yabancı olan bu dervişlerin düşünce ve inanç dünyasına girmek bir hayli zordur (Karamustafa, 2007b). Ancak Kaygusuz Abdal gibi geride yazılı eser bırakmış olan birkaçının yazdıklarından hareketle genelde Tanrı'nın dünyada özellikle de insanda içkin olduğuna inanarak insanı yücelttikleri, ahireti bu dünyadaki toplum yaşamından ayrı bir olgu olarak görmeyip cennet, cehennem, kıyamet gibi kavramları kendi dünyevi yaşamlarına uyarladıkları, ayrıca ulemeden, şehirli mutasavvıflardan ve şeriat anlayışından uzak durdukları söylenebilir (Karamustafa, 2014). Velayet, mürşid-i kâmil, yol, adab ve erkânı gibi tasavvufi kavram ve yaklaşımların da derviş dindarlığında temel yer tuttuğunu gözden kaçırmamalıdır. Bütün bu özellikleri göz önüne alındığında bu dindarlık biçiminin geniş halk kitlelerinin Müslümanlaşmasında, özellikle de bugün Alevilik adını verdiğimiz dindarlık biçiminin oluşmasında çok önemli bir rol oynadığı anlaşılr.

Abdal, baba, dede gibi adlarla tanınan dervişler dışında halkça kutsanan bir başka takım da gazilerdir. Bir kısmı Eyüp Sultan, Battal Gazi, Ebu Müslim gibi tarihi kişilikleri Malazgirt öncesine uzanan, bir kısmı da Sarı Saltuk, Kızıl Deli gibi Anadolu ve Rumeli'nin İslâm'a açılmasında önemli roller oynadıkları anlaşılan bazı savaş kahramanları zamanla kutsanarak velileştirilmiş, bunlarla gerçekten gazayla bir ilgileri olmayan dervişler birbirleriyle kaynaşmışlardır. *Battalname*, *Saltukname* gibi halk destanı kahramanlarının velileştirilmesi ve seyyidleştirilmesi bu bağlamda değerlendirilmelidir (Öztürk, 2007, s. 425-434). Battal Gazi ve Sarı Saltuk zamanla derviş dindarlığına da girmiş, türbeleri, bilhassa Seyyid Gazi türbesi, Rum Abdallarının çok rağbet gösterdikleri bir mekân haline gelmiştir.

Beylikler ve erken Osmanlı dönemi Anadolu'su halk İslâmı bize işte böyle

renkli, çeşitli, tekdüze olmayan bir tablo sunar. Bu dönem boyunca bir yandan şeriate dayalı Sünni Hanefi (ve daha az da olsa Şafi'i) dindarlık biçimleri –Bayramilik gibi tasavvufi yollar da dahil olmak üzere– özellikle büyük ve orta boy yerleşim merkezleri ve çevrelerinde yayılırken diğer yandan İslâm'ı her şeyden önce peygamber soyuna tutunmak, Ali'yi ehl-i beyti seyyidleri sevmek, yüceltmek olarak gören ve şeriate aşına olmayan geniş kitlelerin Müslümanlığı dervişleri, seyyidleri, gazileri velileştirerek Anadolu'yu yatır ve peygamber ocağıyla dolu bir İslâm diyarı haline getirmiştir. Aleviliğin oluşumunun ilk evrelerini işte böyle bir tarihi bağlama oturtarak çalışmak gerekir.

Osmanlılık ve Kızılbaşlık

Osmanlılar İstanbul'un fethi sonrası Anadolu'da hâkimiyetlerini pekiştirmeye yöneldiklerinde Anadolu'da onları Dulkadir, Karaman gibi beylikler ve Akkoyunlular gibi köklü bir siyasi oluşumdan başka bunlardan daha dağınık ancak belki de daha yaman bir güç bekliyordu: Safevilik ve Kızılbaşlık. Aslında 14. yüzyılın ilk yarısından itibaren Şeyh Safiyüddin (ö. 1334) ve onun soyu önderliğinde gelişen tasavvufi Sünni bir silsile olan Safevilik 15. yüzyılın ikinci yarısı boyunca, adeta iki yüzyıl önceki Vefailik-Babailik bağlantısını andırırcasına, Türkmenler arasında kutsanmaya başlayarak palazlanmış, bu Safevi-Türkmen ittifakı Akkoyunluların çözülmesi sonrasında Şah İsmail'in liderliği altında Safevi devletini oluşturmuştur. Kızılbaşlık adı altında ortaya çıkan bu Safevi-Türkmen kaynaşması 1514 Çaldıran Savaşı sonrasında da çözülmeyle 16. yüzyıl boyunca Osmanlıların Anadolu hâkimiyetlerini ciddi bir şekilde tehdit etmiş, Safevi şahları Osmanlı Kızılbaşlarıyla bağlarını 17. yüzyıl boyunca da taraftarlarına, bir kısmı Kerbela'daki Bektaşî tekkesi aracılığıyla olmak üzere, hilafetnameler ve buyruklar göndererek canlı tutmuşlardır (Karakaya Stump, 2008). Ancak, henüz ayrıntısıyla çalışılmamış olsa da bugüne kadar su yüzüne çıkan buyruk metinleri Safevilerin Anadolu'daki Kızılbaşlar arasında 12 imamcı ya da İsmaili bir Şiilik yaymaya çalışmadıklarını düşündürmektedir (Taşgın, 2005). Burada dikkat edilmesi gereken nokta Kızılbaşlığın popüler bir 12 imamcı Şi'ilik hareketi olarak değil de yukarıda sözünü ettiğimiz gibi Ali'yi, onun soyunu, ayrıca soylarını Ali'ye bağlayan birçok mutasavvıf, derviş ve gaziye kutsayarak velileştiren bir Türkmen ve geniş halk kitlesi Müslümanlığının 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Safevi silsilesine bağlanan biçimi olarak algılanması gereğidir. Yani Kızılbaşlık, 15. yüzyıl ortalarından itibaren Safevi propagandaıyla birdenbire türeyen bir halk Şi'iliği olarak değil de en az 13., belki de 12. yüzyıldan beri şekillenen halk Müslümanlığının Safevi soyuna bağlanarak

yeni bir renk kazanan bir türü olarak görülmelidir. Kızılbaşlığın en belirgin iki özelliği Ali'nin tanrısallaştırılması, ayrıca da Safevi şahlarının müminleri Ali'ye bağlayan Sufi şeyhleri ve dünya şahları olarak kutsanmalarıdır. Nitekim Şah İsmail'in Hatayı mahlasıyla yazdığı manzum eserleri onun Ali'yi açık bir şekilde tanrısallaştırdığını, kendisiniyse ancak müminleri Ali'ye eriştiren bir şeyh ve şah olarak gördüğünü gösterir. Bu eserlere bakarak bazen sanıldığı gibi İsmail'in kendisini tanrısallaştırdığı sonucuna varmak doğrusu imkânsızdır. Yalnız Kızılbaşlığın değil Anadolu'da Müslüman halk dindarlığının tümünün Osmanlıların 16. yüzyıl ortalarında Sünnileştirme siyasetlerine ağırlık vermeye başlamalarından sonraki tarihiyse, bazı yönlerini bilmemize rağmen, hâlâ ayrıntılı bir biçimde çalışılmayı beklemektedir (Terzioğlu, 2012; Savaş, 2013).

Sonuç olarak Aleviliğin oluşumunu Anadolu'nun İslâmlaşması bağlamında ele aldığımızda ortaya çok renkli ancak o ölçüde de karmaşık bir manzara çıktığını söyleyebiliriz. Üstelik konunun bu kısa çalışmada dokunmaya fırsat bulamadığımız ya da henüz bizim için karanlıkta kalan yönleri olduğunu da belirtmeliyiz. Kökenleri Türkmen olmayan Aleviler, özellikle Kürt ve Zaza Alevileri, nasıl ve hangi koşullarda Alevileştiler? Anadolu Alevilerine bazı benzerlikler gösteren Suriye, Irak ve İran'daki Şebek, Yezidi, Ehl-i Hak/Yaresan gibi toplulukların oluşumuyla Anadolu Aleviliğinin oluşumu arasında bir bağ ya da ilişki aranabilir mi (Van Bruinessen, 1999; Van Bruinessen, 1998; Van Bruinessen, 1997; Van Bruinessen, 2014; Açıkyıldız, 2010)? Aleviliğin oluşumunda ne ölçüde şehir İslâmı'nın, özellikle fütüvvetin, ahiliğin ve tarikatlerin, etkisi ve katkısından söz edilebilir (Yıldırım, 2012b; Karakaya Stump, 2008, s. 211, not 1)? Bunlar şimdilik doyurucu cevaplar veremediğimiz sorular. Ancak zamanla bu konuları bile kısmen de olsa aydınlatabileceğimizden ümitliyiz.

KAYNAKÇA

- Açıkyıldız, Birgül, *The Yezidis the History of a Community, Culture and Religion*, I.B. Tauris, Londra, 2010.
- Aşık Paşa, *Garib-nâme*, haz. Kemal Yavuz, Türk Dil Kurumu, Ankara, 2000.
- Bonner, Michael David, *Aristocratic Violence and Holy War: Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine Frontier*, American Oriental Society, New Haven, Conn., 1996.
- Cahen, Claude, *The Formation of Turkey: the Seljukid Sultanate of Rûm: Eleventh to Fourteenth Century*, çev. P. M Holt, Longman, Harlow, England; New York, 2001.
- DeWeese, Devin A., *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*, Pennsylvania State University Press, University Park, Pa., 1994.
- Hibetullah bin İbrahim Sâ'atnâme, haz. Ahmet Buran, Akçağ, Ankara, 2011.
- Karakaya Stump, Ayfer, "Subjects of the Sultan, Disciples of the Shah: Formation and Transformation of the Kizilbash/Alevi Communities in Ottoman Anatolia", Harvard Üniversitesi Doktora Tezi, 2008.

- , “The Vefā’iyye, the Bektashiyye and Genealogies of ‘Heterodox’ Islam in Anatolia: Rethinking the Köprülü Paradigm”, *Turcica* 44, 2012, s. 279-300.
- Karamustafa, Ahmet T., “Kalenders, Abdals, Hayderis: The Formation of the Bektashiyye in the Sixteenth Century”, *Süleyman the Second [the First] and His Time* içinde, ed. Halil İnalcık ve Cemal Kafadar, Isis Press, Beylerbeyi, İstanbul, 1993, s. 121-29.
- , *Sufism: The Formative Period*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007a.
- , *Tanrının Kuraltanımız Kulları, İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları, 1200-1550*, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi, İstanbul, 2007b.
- , “Kaygusuz Abdal: A Medieval Turkish Saint and the Formation of Vernacular Islam in Anatolia”, *Unity in Diversity: Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, ed. Orkhan Mir-Kasimov, 2014, s. 329-42.
- Küçükhüseyin, Şevket, *Selbst- und Fremdwahrnehmung im Prozess kultureller Transformation: anatolische Quellen über Muslime, Christen und Türken (13.-15. Jahrhundert)*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Viyana, 2011.
- Kutbe’d-din İznîkî, *Mukaddime*, haz. Kerime Üstünova, T.C. Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2003.
- Leiser, Gary, “The Madrasah and the Islamization of Anatolia before the Ottomans”, *Law and education in medieval Islam: studies in memory of Professor George Makdisi*, der. Joseph E Lowry, Devin J Stewart, ve Shawkat M Toorawa, E.J.W. Gibb Memorial Trust, Cambridge, 2004, s. 174-91.
- Mélikoff, Irène, *Abū Muslim, le “porte-hache” du Khorassan, dans la tradition épique turco-iranienne*, Librairie d’Amerique et d’Orient Adrien Maisonneuve, Paris, 1962.
- Morimoto, Kazuo, *Sayyids and Sharifs in Muslim Societies: The Living Links to the Prophet*, Routledge, Londra, 2012.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *La révolte de Baba Resul, ou, La formation de l’hétérodoxie musulmane en Anatolie au XIIIe siècle*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1989.
- , “The Wafā’ī Tārīqa (Wafā’iyya) During and After the Period of the Seljuks of Turkey: A New Approach to the History of Popular Mysticism in Turkey”, *Perspectives and Reflections on Religious and Cultural Life in Medieval Anatolia*, The Isis Press, İstanbul, 2012, s. 149-80.
- Öztürk, Zehra, “Osmanlı Döneminde Kiraat Meclislerinde Okunan Halk Kitapları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5 (9), 2007, s. 401-45.
- Pancaroglu, Oya, “The House of Mengüjek in Divriği: Constructions of Dynastic Identity in the Late Twelfth Century”, *The Seljuks of Anatolia Court and Society in the Medieval Middle East*, der. Andrew C. S. Peacock ve Sara Nur Yıldız, I.B. Tauris, Londra, 2013, s. 25-67.
- Savaş, Saim, *XVI. asırda Anadolu’da Alevilik*, 2. baskı, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2013.
- Taşgın, Ahmet, “Şeyh Sâfi Menakıbı ve Buyruklar”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, no. 33, 2005, s. 441-58.
- Terzioğlu, Derin, “How to Conceptualize Ottoman Sunnization: A Historiographical Discussion”, *Turcica* 44, 2012, s. 301-38.
- Van Bruinessen, Martin, “‘Aslini Inkar Eden Haramzadedir’: The Debate on the Ethnic Identity of the Kurdish Alevîs”, *Syncretistic Religious Communities in the Near East: Collected Papers of the International Symposium “Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present”* içinde, Berlin, 14-17 Nisan 1995, haz. Krisztina, Kehl-Bodrogi, Barbara, Kellner-Heinkele ve Anke, Otter-Beaujean, E.J. Brill, Leiden, 1997, s. 1-23.
- , “The Shabak, a Kizilbash Community in Iraqi Kurdistan”, *Les Annales de l’Autre Islam* 5, 1998, s. 185-96.
- , “The Kurds and Islam”, 1999, Islamic Area Studies Project. http://www.hum.uu.nl/medewerkers/m.vanbruinessen/publications/Bruinessen_Kurds_and_Islam.pdf.
- , “Ahl-i Haqq”, *Encyclopaedia of Islam THREE*, Brill, 2014, <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/ahl-i-h-aqq-COM_22840>.
- Vryonis, Speros, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, University of California Press, Berkeley, 1971.

- Yazıcıoğlu, Ahmed Bican, *Dürr-i Mekkûn: inceleme, çevriyazı, dizin, tıpkıbasım*, haz. Ahmet Demirtaş, Akademik Kitaplar, İstanbul, 2009.
- , *Envar ül-âşikin*, Matbaa-i Osmaniye, İstanbul, 1883.
- Yazıcıoğlu, Mehmed, *Muhammediyye*, haz. Amil Çelebioğlu, Tercüman, İstanbul, 1970.
- Yıldırım, Rıza, “Bektaşî Kime Derler?: ‘Bektaşî’ Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, no. 55, 2010, s. 23-58.
- , “Abdallar, Akıncılar, Bektaşîlik ve Ehlî-Beyt Sevgisi: Yemini’nin Muhiti ve Meşrebi Üzerine Notlar”, *Belleten* 75 (272), 2011, s. 51-85.
- , “Beylikler Dünyasında Kerbela Kültürü ve Ehl-i Beyt Sevgisi: 1362 Yılında Kastamonu’da Yazılan Bir Maktelin Düşündürdükleri”, *Kuzey Anadolu’da Beylikler Dönemi Sempozyumu Bildiriler, Çobanoğulları, Candaroğulları, Pervaneoğulları, 3-8 Ekim 2011 Kastamonu-Sinop-Çankırı*, haz. Halil Çetin, Çankırı Karatekin Üniversitesi Yayınları, Çankırı, 2012a, s. 344-72.
- , “Inventing a Sufi Tradition: The Use of the Futuwwa Ritual Gathering as a Model for the Qizilbash Djem”, *Sufism and Society: Arrangements of the Mystical in the Muslim World, 1200-1800*, haz. John J Curry ve Erik S Ohlander, Routledge, Londra, 2012b, s. 164-82.
- , “Anadolu’da İslâmiyet: Gaziler Çağında (XII.-XIV. Asırlar) Türkmen İslâm Yorumunun Sünnî-Alevî Niteliği Zerine Bazı Değerlendirmeler”, *Osmanlı Araştırmaları* 43, 2014, s. 93-124.
- Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, haz. Mustafa Tatçı, Akçağ, Ankara, 1991.
- Yürekli, Zeynep, *Architecture and Hagiography in the Ottoman Empire: The Politics of Bektashi Shrines in the Classical Age*, Ashgate, Farnham, Surrey; Burlington, VT, 2012.

Türk ve Türkiye Tarihinde İslâm'ı Çalışmak yahut "Arı Kovanına Çomak Sokmak"*

AHMET YAŞAR OCAK

Bir sosyal bilim dalı olarak tarihi "insan toplumlarının zaman ve mekân içindeki yaşantısının ve yarattığı, ortaya koyduğu her şeyin analitik yöntemle oluşturulan sentetik bilgisi" şeklinde tarif edersek, sanırsız pek yanlışmış olmayız. Bu tarif aynı zamanda bu sentetik bilgiyi üretecek olan kişinin, yani tarihçinin, aslında ne zor, ne karmaşık bir işi üstlenmiş olduğunu, ne büyük bir sorumluluk taşıdığını da vurguluyor denebilir.

Bu tariftaki mantıktan hareket edildiğinde, Türkiye gibi, henüz Batılılaşmayla geleneksellik arasında gidip gelen; ne ondan ne ötekinden vazgeçen, ne de bu ikisinin sentezini başarabilen; ama bu gel-git arasında kişilik, kimlik ve kültür zaafına, yozlaşmasına uğrayan, bilinci karışan (eski mâlum tabiriyle *muhtellû's-şuûr* olan), bu sebeple de tarihin ideolojik deformasyonlara bol bol malzeme yapıldığı bir ülkede tarihçiliğin (tabii olabildiğince ilkel tarihçilikten söz ediyoruz) ne kadar zor icra edilir bir meslek olduğu çok daha iyi anlaşılır. Tarihin sosyal bilimler içinde bu tür deformasyonlara en açık, en elverişli bir bilim dalı olduğu hep söylene ve tartışılmalıdır. Bu doğrudur da. Çünkü tarih toplumların kimlik bilincini oluşturur, dolayısıyla bu bilinci bozarak kendi hesaplarına yeniden yaratmak isteyen bütün ideolojiler tarihle oynarlar.

Özellikle kişilik, kimlik ve kültür ikilemi yaşamakta olan, toplumunun –münhasıran elit tabakasının– bu ikilem sebebiyle belli kesimlere bölündüğü Türkiye’de bu görüş yüzde yüz doğrudur. Bu bölünmüş yapı içinde, olabildiğince mesleki ilkelerine ve bilimsel objektiviteye (olabildiğince sözü-

(*) Bu makale *Toplum ve Bilim* dergisinin Kış 2001-2002 tarihli 91. sayısında yayınlanmıştır.

nü bir kere daha tekrarlıyoruz) sadık kalarak tarihçilik yapmaya kalkışanlar, ya devlete hâkim odaklardan, ya da bu belli kesimlerin birinden veya birkaçından tepki alacaklar, hatta aforoz edilecekler, birtakım bildik kavramlarla suçlanacaklar, yahut da bazılarının yaptığı gibi, Türkiye'yi bırakıp gelişmiş Batı ülkelerinde çalışmayı tercih edeceklerdir.

Bu tarihçilerin ele aldıkları konulardan bazıları, bazen bizzat devleti temsil edenlerce, bazen de şu veya bu kesim ve kesimlerce üstü örtülü tutulmasında yarar görülen, hatta hiç yokmuş farz edilen, ele alınması zararlı bulunan, malum deyimlerle “tabulu” konular olursa (ki bu tabulu konular her kesime göre değişir), o zaman durum daha trajikomik bir hal alacaktır. Bu tarihçiler, bir kesimce “antilaik, gerici, Atatürk düşmanı” ilan edilivereceği gibi, bir kesimce “devlet, vatan ve millet haini, Türk düşmanı”, “bölücü, şarkiyatçıların uşağı, gafil işbirlikçisi”, bir başka kesimce de çok kolay ve rahatça “zındık, mülhid”, veya biraz daha müsamahakâr bir deyimle “gafil Müslüman” damgasını yiyiverecektir. Çünkü bu kesimlerin her biri tarihi kendi ideolojik penceresinden okumakta, buna göre de kendince bir tarih kurgulamaktadır. Bu “kurgulanmış tarih”e uymayan her yaklaşımı mahkûm ve reddeder. Bu reddedişin, o kesimler içindeki toplumsal tabakalanmaya göre detayda farklılaşan üslubu, tarzı vardır: Kimi bunu çok kaba bir üslupla, hakarete vardırarak yapar; kimi tam aksine, kibar olmaya çalışan bir tavırla karşı çıkar, kimi alaya almaya kalkışır; kimi de bu yaklaşım sahiplerini ve çalışmalarını yok sayar.

Bu ideolojik kesimler, popüler tarihçilikteki kadar, bizzat üniversitede, akademik tarihçiler içinde de mevcuttur ve hatta bazen daha şedid, daha bağnaz olabilirler. Bunların kimi kendini “Atatürkçü, laik-çağdaş”, kimi “milliyetçi-Müslüman”, kimi de “İslâmcı” gibi, Türkiye’de yerli yersiz ve üstünkörü üretilen tanımlar içinde görür ve mesleğini bu tanımlara uyan kesimlerin beklentileri doğrultusunda icra eder; şeklen akademik, görünürde bilimsel olan araştırmalarını bu istikamette gerçekleştirir. Bu sebeple de, “zararlı, bölücü, oryantalistlerin işine gelecek, yahut Türkiye’nin laik-çağdaş görüntüsünü zedeleyecek” konulara, problemlere yaklaşmazlar; bu yüzden zorunlu olarak seçicidirler ve komplo teorilerine çok yatkındırlar. Kendini mümkün mertebe bu eğilimlerin dışında tutmaya, mesleğini onların yol açtığı sapmalardan arındırılmış olarak, bilimsel çerçevede yapmaya çalışan tarihçilerin sayısı ise Türkiye’de azdır. Yukarıda sözünü ettiğimiz ithamlara maruz kalanlar da onlardır.

Kısaca tasvirini yapmaya çalıştığımız Türkiye’deki şu ortamda tarihçilik mesleği nasıl icra edilebilir? Hangi konulara “el atılır”, hangilerine “atılmaz”; hangileri “iyi”, hangileri “kötü”dür; hangilerine “dokunulmamalı”, hangilerinin “üstü örtülmeli veya örtülü kalmalı”dır? İşte biz bu yazıda, “bölücü,

parçalayıcı” veya “oryantalistlere hizmet eden” yahut “gericiliğe prim veren”, gerçekte ise Türkiye’nin yaşadığı, yaşamakta olduğu açmazlarla temelden ilgili, ama aksine, Türkiye tarihçiliğinin neredeyse yanına hiç yaklaşmadığı bir alanda, kendi araştırma alanımızın temel problematiği olan “Türk tarihinde İslâm” konusunda Türkiye’deki muhtelif zihniyetleri, yaklaşımları kendi açımızdan bir değerlendirmeye tâbi tutmaya ve bu arada kendi görüşlerimizi ortaya koymaya çalışacağız.

Türklerin Müslümanlığı: “Türk tarihindeki en büyük hata”, “İslâm’ı şereflendiren” yahut “Türklüğe şeref kazandıran” olay

Herhalde kısmen Cumhuriyet ideolojisinin ve onun temeli olan laikliğin yanlış ve aşırı yorumlanması, kısmen de alanın özel ve görece ağır bir bilimsel formasyona ihtiyaç göstermesi sebebiyle olsa gerek, tarih, felsefe, sosyoloji ve antropoloji gibi, üniversitelerin beşerî bilim dalları genelde İslâm ve İslâm tarihi, kültürü, düşüncesi, özelde Türk tarihinde ve Türkiye’de İslâm ve Müslümanlık meselesini bir akademik araştırma alanı olarak adeta söz birliği etmişçesine uzun yıllar devre dışı bırakmışlardır. A.Ü. İlahiyat Fakültesi’ndeki araştırmalar ise bu meseleyle ilgili olmaktan çok, 1950’li yıllardaki havaya göre haliyle kısmen İslâmî bilimler, kısmen de çok genel bir çerçevede İslâm tarihi ve asıl İslâm sanatı üzerinde yoğunlaşmıştır. 1980’lerden sonra diğer ilâhiyat fakülteleri devreye girerek aynı problematiği onlar da ihmal ettiler ve yalnızca İslâmî ilimlerle, kısmen de bir garnitür olarak İslâm tarihiyle uğraşmaya başladılar. Ama bu uğraşıda problematik ve tematik konulara yönelik analitik ve sentetik monografilerden çok, genel çerçeve dahilinde İslâm tarihine yaklaştılar.

Ne var ki, bir bakıma kapalı devre çalıştıklarından, toplumun İslâm ve tarihi konusunda bilgilenmesi hususunda yetersiz kaldılar ve halen de öyledir. Bu sebeple Türkiye’de Osmanlı tarihi alanında olduğu üzere, İslâm tarihi alanında dünya çapında İslâm tarihçileri yetişmediği gibi, bunca ilâhiyat fakültesine rağmen, bir iki istisnanın dışında, İslâmî bilimlerde de dünya çapında bilim adamları Türkiye’de çıkmamıştır. İslâm tarihi konusunda da ancak son yıllarda istisna kabilinden tek tük bu alana ciddi bir şekilde yönelenlerin bulunduğu görülmekle beraber, bunun bu fakültelerde tam bir bilimsel disiplin, kurumlaşmış bir uzmanlık alanı haline geldiğini henüz söyleyemeyiz.

Ayrıca, ilâhiyat fakültelerinde Türkiye’de yaşayan diğer din ve mezhep mensupları konusunda da uzmanlar yetişmesi gerekirken, yine bir iki meraklının haricinde, bu alanlara hemen hiç girilmedi; yalnızca çok genel çerçevede din ve mezhepler tarihi eğitimiyle meşgul olundu ve olunmaktadır. Bu yüzden bu alanlarda da –yine tek tük istisnalar haricinde– ciddi ihtisas-

laşmalar olmadı. İşin ilginç yanı, Osmanlı İmparatorluğu döneminde de, imparatorlukta yaşayan gayri Müslim veya Ehl-i Sünnet dışı toplumlar, cemaatler hakkında bir bilgi birikimi meydana gelmedi, getirilmedi. Bu gelenek aynen bugünün Türkiye'sinde de devam ediyor, İslâm dışı dinler üzerinde uzmanlaşmak pek sevilmediği gibi, özellikle Ehl-i Sünnet harici mezhepler ve tarikatlar konusunda uzmanlaşmak da pek sevilmez ve istenmez.¹ Çünkü İslâm (ve bu çerçevede Osmanlı) tarihinin, yukarıda sözü edilen kültür ikileşmesinin yarattığı çatışmanın henüz sürmekte olması sebebiyle, Türkiye'de hâlâ “inanç alanı” olmaya devam ettiğini her gün görmekteyiz. Osmanlı Devleti böyle bir birikimin yokluğunu özellikle 19. yüzyıldaki dağılma sürecinde çok acı bir biçimde çekti, elan Türkiye de çekti ve çekmektedir. Bu anlatmaya çalıştıklarımız çok mühim meselelerdir ve görüldüğü kadarıyla Türkiye'de bunlara kafa yoran, bu yokluktan rahatsız olan pek fazla tarihçi mevcut değildir.

Bu durum, özellikle İslâm medeniyeti, kültürü ve düşüncesi alanında yarattığı boşluk yüzünden, Cumhuriyet dönemi boyunca, İslâm hakkında sağlam bir bilimsel bilgi birikiminin, dolayısıyla elit kesime ve halka yayılan toplumsal bir aydınlanmanın oluşmasını engellemiştir. İslâm'ın sadece ritüel ve ahlâki boyutuna yönelik, ilk ve orta öğretimde üstünkörü yapılmaya çalışılan, basit ve yetersiz bir din eğitimi hariç tutulursa (ki bunun bile bazı çevrelerin şiddetli itirazlarına konu olması bir yana) yıllardan beri tafafisi çok zor ve uzun bir zaman alacak –sonuçta silinmesi imkânsız yakın derecede güç birçok önyargının işgal ettiği– bir cehalet ortamı oluşmuştur.

Müslüman bir geçmişin ve yaklaşık üç yüz dört yüz yıl İslâm ülkelerini yöneten bir imparatorluğun içinden gelmesine rağmen, yukarıda da belirtildiği üzere Türkiye, bugün İslâmî bilimler, İslâm tarih ve medeniyeti, kültürü alanında hem popüler, hem de daha fecisi, akademik platformda çok zayıf durumdadır. Tıpkı antik Anadolu tarih ve medeniyetinin, daha sonra Doğu Roma'nın varisi olmasına rağmen, bu alanlarda dünya biliminin referans ülkesi olması gerektiği halde olamaması ve en gerilerden gelmesi gibi, İslâm ve tarihi konusunda da Türkiye ne yazık ki en gerilerden gelmektedir. Birinci alanda çalışmak nasıl bazı kesimlerce bilinçaltında Türklüğe ve Müslümanlığa ihanet telakki edilmekte ve sevilmemekte ise, ikinci alanda çalışmak da aynı şekilde laikliğe ve çağdaşlığa aykırı telakki edilmekte, hoşlanılmamakta, gericilik kabul edilmektedir. Elit kesiminin kafası ideolojik bulaşıklarla bu derece karışmış böyle bir ülke, herhalde dünya yüzünde başka yoktur.

Bugün Türkiye akademik tarihçiliğinde, Türkler ve İslâm, Türklerin Müs-

1 Yalnız 1990'lar sonrasında Aleviliğin beklenmedik bir şekilde gündeme gelmesi üzerine, ilâhiyat fakültelerindeki bazı mezhepler tarihi araştırmacılarının –Alevileri anlamaya çalışmaktan çok “doğru inanç”ı yönlendirmek amacıyla– bu meseleye yönelmeleri istisnâ bir durumdur.

lumanlığı konusu, hâlâ Fuat Köprülü'nün genel değinmeleri² ve Osman Turan'ın birkaç makalesinin³ bıraktığı yerde durmaktadır. Hakkı Dursun Yılmaz'ın kitabı (1976), Zekeriya Kitapçı'nın eseri istisnâ edilirse (1994), seksen yıllık Türkiye tarihçiliğinde hâlâ tektir; o da meselenin yalnızca siyasal tarih boyutunu ele almaktadır. Bu, üzerinde ciddiyetle durulması ve tartışılması gereken hayati bir meseledir ve bu yoksulluktan Türkiye'nin kurtulması kendi yararına olacaktır.

Böyle olunca, Türkiye akademik tarihçiliğinin bıraktığı bu boşluk, özellikle 1990'lardan itibaren, zamanın konjonktürel şartlarının da sevgiyle popüler tarihçilik tarafından doldurulmaya başlanmıştır. Bu alandaki yayınların bir ikisi istisna edilirse (bkz. Akpınar, 1993), geri kalanları ideolojik motivasyonların sevgiyle, İslâm'ın gerçekte Mezopotamya mitolojileri kaynaklı, ilkel ve çağdışı bir din olduğunu ispata odaklanmış,⁴ diğer bir kısmı da “kılıç zoruyla Müslümanlaştırılan” Türklerin, bu dini kabul etmekle tarihlerindeki en büyük yanlış yaptıklarını göstermeyi amaç edinmiş, yeterli bilgi birikimine ve objektif yaklaşıma sahip bulunmayan, metotsuz, yüzeysel ve ideolojik yayınlardır (bkz. Aydın, 1994). İlginç olan, bu kanaatleri paylaşan –hatta birkaçı “milliyetçi” kesime mensup– bazı akademik tarihçilerin bulunmasıdır.

Bu yaklaşımın aksi istikamettekilerin ise, bu kısmın başlığında da formüle edilen iki farklı perspektife sahip bulundukları görülür. Meseleye birinci perspektiften yaklaşan tarihçilerin bazıları, “önce Türk sonra Müslüman” olduklarını düşünen bir anlayışı paylaşırlar; diğer bazıları bu ikisinin birbirinden ayıramayacağı görüşündedirler. Bunlara göre Türkler, zaten Müslüman olmadan önce de Müslümanlığa çok yakın inançlar taşıyor ve tek Tanrı'ya inanıyorlardı.⁵ Dolayısıyla Müslümanlık olmasaydı da onlar zaten “doğru yol”daydılar. Aynı zamanda da bu inanca uygun bir hayat sürüyorlardı. Bu yüzden Türkler büyük kitleler halinde, zorlanmadan Müslüman oldular; fakat sonuçta Müslüman olmak onlara medeni bakımdan çok da fazla bir katkı sağlamadı.

Diğer bir kısmına göre de Türkler İslâm'ı kabul etmekle ona büyük bir şeref bahşetmişler, onu Arapların “ilkel ve bağınaz” yorumundan kurtararak

2 Msl. bkz. Köprülü, 1976; 1341; 1338-1339; 1923.

3 Bkz. Turan, 1946; 1969 [133-162. sayfalar arasındaki makaleler]; 1971 [1-32. sayfalar arasındaki makale].

4 Bu konuda 1990'lı yıllarda İslâm'ın ilköğretim mitolojileri kaynaklı olduğunu ispat sadedinde peş peşe yayımlanan Turan Dursun'un, son yıllarda İlhan Arsel'in ve bir Sümerolog olan Muazzez İlmiye Çığ'ın kitaplarını örnek gösterebiliriz.

5 İbrahim Kafesoğlu, Osman Turan ve bir din tarihçisi olan Hikmet Tanyu bu görüşü paylaşanlardır. Hatta H. Tanyu'un bu tezi vurgulayan bir başlıkla yayımlanmış bir de kitabı vardır: *İslamîlik'ten Önce Türkler'de Tek Tanrı İnancı* [Tanyu, 1980].

daha insancıl, daha yumuşak ve “Türklerle özgü, medeni” bir din yapmışlardır. Bu sayede onu Balkanlar’a kadar taşımış ve yüzlerce yıl onun savunuculuğunu üstlenmişlerdir.

İkinci perspektifi savunanlar ise bu yaklaşımlara tepki duyan ve “önce Müslüman sonra Türk” olduklarını düşünen tarihçilerdir. Bu görüşe göre Müslüman olmak ve onun müdafiliğini yapmakla şeref kazanan Türklerdir. Üstelik İslâm’a girmekle göçebelikten kurtulup medeni bir yapıya kavuşmuşlar ve Anadolu Selçukluları ve özellikle Osmanlı İmparatorluğu gibi muhteşem devletler kurabilmişlerdir. Bütün Türkler, daha ilk başta Sünni Müslümanlığı hiç problemsiz, en ideal seviyede kabul etmişlerdir. Sonradan bazıları yanlış akımlara kapılmışlardır.

Görüldüğü gibi bu yaklaşımlar, İslâm medeniyeti çerçevesine dahil olmak gibi, her bakımdan Türk, hatta bir bakıma dünya tarihinde çok önemli birtakım değişimlere yol açmış, çok boyutlu, kompleks bir meseleyi, olgusal olarak ele alıp sürecin nasıl başlayıp geliştiğini, ne gibi tezahürler ortaya koyduğunu, Türk tarihinin siyasal, toplumsal, psikolojik, kültürel boyutlarında ne gibi değişimlere sebebiyet verdiğini kaynakların sağladığı imkân nisbetinde analiz edip anlamaya çalışmaktan uzak, son tahlilde bilimsel olmayan yaklaşımlardır. Her biri meseleye kendi ideolojik penceresinden bakmakta ve tek bir boyut görmektedirler. Bu yaklaşımların sağlıklı sonuçlar doğurmadığını, aksine, toplumda kamplaşmalara yol açtığını uzun yıllardan beri görüyor ve biliyoruz. Oysa bunun yerine, belirttiğimiz perspektiflerden yaklaşmanın, Türk toplumundaki bu kamplaşmaların zamanla azalmasına, şiddetini kaybederek ortak bir uzlaşma zemini yaratılmasına katkıda bulunacağına biz şüphesiz nazarıyla bakıyoruz. Ama bunun için de önce, şu anki önyargılı cehalet ortamının ortadan kaldırılması, dolayısıyla ciddi bir bilgi birikiminin meydana getirilmesi icap ediyor. Bunun yeri ise üniversitelerdir, akademik ortamdır; çünkü tarih, kendi işlerini bırakıp tarihçiliğe merak salan amatörlerin, yahut tarihçi olma iddiasındaki emekli hâkim, doktor, öğretmen vb. meslek erbabının, kısaca amatör tarih heveslilerinin sandıklarından çok daha ciddi bir iştir.

İşte bu sebeple, vurgulamaya çalıştığımız bu menfi durumdan birinci derecede Türk akademik tarihçiliğinin sorumlu olduğunu söyleyebiliriz. Türk akademik tarihçiliği, Türklerin İslâm’ı kabulünü ve ondan sonraki yüzyıllarda Türk toplumlarında İslâm’ın nasıl yaşandığını, bu yaşantının nasıl bir siyasal ve toplumsal ortamın ürünü olduğunu, hangi tesir ve âmillerle şekillendiğini bütün boyutlarıyla ortaya koyamamış, bunun yarattığı boşluk yerini, önyargılar, ideolojik katılıklar ve cehaletin ortaklaşa oluşturduğu bugünkü bilinç bulanıklığına bırakmıştır.

Türk tarihinde “heterodoksi ve senkretizm” meselesi yahut “dairenin dışındakiler”in tarihi

Buraya kadar Türk ve Türkiye tarihinde İslâm’ı çalışmanın ne gibi yankıları olduğunu görmeye çalıştık. İşte bu çerçevede özellikle “milliyetçi-muhafazakâr” tarih yorumuna mensup bazı tarihçilerin boğazına takılan bir kılıç vardır: Türk tarihinde heterodoks Müslümanlığın, başka bir tabirle “dairenin dışındakiler”in tarihi. Bu tarihçiler, aynı yorumun öncüleri olan Fuat Köprülü, Abdülbaki Gölpınarlı ve Osman Turan gibi büyük tarihçilerin bu tarihsel olgu üzerindeki yayınlarına rağmen, bu meselede çok hassas bir tavır takınırlar ve Türk tarihinde Sünni (ortodoks) Müslümanlık yanında, bir “heterodoks İslâm” yahut “heterodoks Müslümanlık” yorumunun bulunduğu görüşünden çok rahatsızlık duyarlar. Birçoğu *heterodoxy-heterodoxie* terimini, “dinî sapkınlık” anlamına gelen *heresy-hérésie* ile karıştırdığından, Türk tarihinde böyle bir vakıanın olmadığı, olamayacağı kanaatindedirler. Onlara göre, Hristiyanlık camiasına ait bu terimin kullanılması bu sebeple yanlıştır; çünkü Türkler İslâm’a girdiklerinden beri halis Ehl-i Sünnet mezhebi üzere yaşamışlardır. Ancak sonradan haricî birtakım bozguncu tesirlerle aralarında Ehl-i Sünnet mezhebinden sapanlar (Aleviler) çıkmışsa da bunlar çok önemsizdir; üzerinde durmak lüzumsuzdur. O halde heterodoks bir İslâm anlayışı veya Müslümanlık tarzı, esas itibarıyla Türk tarihinde mevcut değildir. Türk tarihinde bu tür bir Müslümanlık olduğunu ileri sürmek, “bölücülüktür”, “Türkleri ve Türkiye’yi içeriden parçalamak isteyenlerin oyununa gelmektir”; “şarkiyatçıların ekmeğine yağ sürmektir” Bu tür çalışmalar yapanlar ise ya “kötü niyetli bölücüler”, veya “şarkiyatçıların iğvâlarına kapılmış, onların dümen suyunda giden gafiller”dir; sonuçta vatana ve millete kötülük etmektedirler.⁶

Bir de, böyle düşünmeseler de, “heterodoksi” ve “heterodoks” terimlerine antipati duyan tarihçiler vardır. Bunlar, Türkçe kökenli olmadığı gerekçesiyle kelimeye takılıp onun arkasındaki mühim tarihsel olguyu, sosyal gerçekliği, bu gerçekliğin yapısal özelliklerini ve gelişim sürecini iyi anlamayan, gözden kaçıran veya önemsemeyenlerdir. Oysa kendileri de birçok Latince, Grekçe ve modern Batı dillerinden alınma tarih, sosyoloji, felsefe vs. terimleri kullanmakta bir sakınca görmezler, ama –muhtemelen inanç alanını ilgilendirdiği için olsa gerek– *heterodoksi* kelimesine antipati duyarlar. Hangi gerekçe ile olursa olsun, söz konusu çevrelerdeki bu kelimeye karşı duyulan lüzumsuz antipatiyi, itirazı anlamak gerçekten zordur.

Şimdi biz burada bu terimin nitelediği tarihsel olgunun neyi ifade ettiği

6 Bu satırların yazarı bu tür vasıflandırmaların, gerek gıyaben, gerekse yüz yüze, doğrudan veya imâli yollarla sık sık muhatabı olmuş ve olmaktadır.

üzerinde durmak ve bu alandaki itirazları eleştirel bir gözle değerlendirmek istiyoruz. Esasında bu konudaki görüş ve düşüncelerimizi daha önce de çeşitli yerlerde yaklaşık yirmi yıldan beri dile getirmemize rağmen,⁷ burada bir kere daha, fakat nisbeten geniş bir çerçevede açıklamanın yararlı olacağını düşünüyoruz.

Yukarıda da işaret olunduğu gibi, *heterodoksi* (*heterodoxy*, *heterodoxie*) terimi bu araştırmacılar tarafından yanlış olarak, *herezi* (*heresy*, *hérésie*) yani dinî alanda *sapkınlık* terimiyle eş anlamlı kabul edildiği için, bu şekilde anlaşılıyor. Hâlbuki Batı dillerine Grekçe *heterodoxos* kelimesinden geçen bu terim esas olarak, “kabul edilmiş resmî dinin, inancın dışında olan din veya inanç” anlamına gelmektedir.⁸ Şu halde bir teoloji terimi olarak dahi “kabul edilmiş resmî din anlayışına, yani *ortodoksiye* (*orthodoxy*, *orthodoxie*) karşıt, aykırı olan din anlayışı” demek olmaktadır. Ayrıca bu terim yalnız bir teoloji terimi değil, aynı zamanda bir sosyal tarih terimi olarak da uzun zamandan beri tarihçilerce de kullanılmaktadır. Bu sıfatla kullanıldığı zaman, *heterodoksi* teriminin birbiriyle bağlantılı üç boyutu kastedilir:

1) **Siyasal boyut:** *Heterodoksi*, siyasi iktidarın desteğindeki *ortodoksinin* (resmî din) aksine, böyle bir desteğe sahip değildir. Bu itibarla merkezin değil, çevrenin inancıdır. Ancak burada “merkez” deyiminden, sadece devlet merkezini değil, siyasi iktidara destek veren şehirli, yerleşik kesimi de anlamak gerekir. Osmanlı Devleti’nde *ortodoksi* Sünnilik tarafından temsil edilirken, Safevi devletinde *ortodoksi* Oniki İmam Şiiliği tarafından temsil olunuyordu. Sünnilik İran’da *heterodoksiyi* temsil ediyordu. O halde bu adlandırmada bir izafilik de söz konusudur.

2) **Sosyal boyut:** Merkezin inanç tercihi olan *ortodoksinin* aksine, *heterodoksinin* sosyal tabanı daha ziyade kırsal kesimden oluşur. Bu ayrışmada ise merkezin baskısına karşı çevrede oluşan bir sosyal tepki rol oynamaktadır. Mesela eski İran’da Maniheizm ve Mazdekizm, Sasani devletinin resmî dini olan Zerdüştiliğe karşı, sıradan halk arasında böyle bir sosyal tepki olarak doğmuş ve sürekli kovuşturulmuştur. Türk tarihinde de, köylüler ve konargöçer ahalinin önemli bir kısmı benzer bir sosyal tepki olarak *heterodoksiye* mensuptur. Görülüyor ki, burada *gerçek din-sapık din* gibi sübjektif bir değerlendirme söz konusu değildir.

3) **Teolojik boyut:** *Ortodoksi* genellikle, daha baştan belirlenmiş, sınırları tesbit edilmiş sistemli bir teolojiye dayanır. Halbuki *heterodoksi*, sosyal bir tepkinin ürünü olduğu için bu tepkiyi paylaşan çeşitli kesimleri içine aldığından, bunların taşıdığı çeşitli inançların bağdaştırılmasından oluşan *senk-*

7 Bkz. Ocak, (1981-1982); 2000: 77-84; 1997.

8 Msl. bkz. Paul Robert, Robert: *Dictionnaire Alphabetique et Analogique de la Langue Française*, “*Hétérodoxe*” ve “*Hétérodoxie*” maddeleri.

retik (syncretic, syncretique) yani *bağdaştırmacı* bir yapı sergiler. Türk tarihinde heterodoks İslâm, Hıristiyanlıktaki gibi birtakım teolojik tartışmalar ve ihtilaflar sonucunda teşekkül etmiş olmayıp, konar-göçer zümrelerin şifahî kültüre dayalı İslâm öncesi sosyal ve dinî inanç gelenekleri tarafından zamanla tabii bir şekilde oluşmuştur. Bunun için, hem şifahî hem de mitolojiktir. Bu mitolojik şifahî teoloji, geniş ölçüde İslâm öncesi eski tabiat kültürleri, şamanist uygulamalar ve özellikle Budizm, Zerdüştilik, Maniheizm gibi Asya dinlerine ait kalıntılarının zaman ve mekân içinde bağdaşmasından oluşmuştur.

İşte bu çerçevede incelendiğinde, bu heterodoks İslâm'ın başlıca üç ana karakter sergilediği görülür:

a- Heterodoks İslâm mehdicidir (mesiyanik): Genelde merkeze karşı bir sosyal tepki ürünü olduğundan, bu karakter onda çok güçlüdür. Yani sosyal tabanı ezilmiş, horlanmış, baskı altında tutulmuş kitleler tarafından oluşturulduğu için, kendilerini bu durumdan kurtarmakla görevlendirilmiş, bir "ilâhî kurtarıcı" beklentisi içindedirler. Bu inanç genel çizgileriyle evrensel bir yaygınlık göstermekle beraber, eski dünyadaki ana merkezinin Mezopotamya ve o temel üzerinde oluşan Yahudi mesiyanizmi olduğu konusunda genel kabul görmüş bir kanaat vardır.⁹

Mehdici inançların İslâm'dan önceki dönemde de Türk zümreleri arasında belli ölçüde tanınmakta olduğuna dair birtakım ipuçları vardır. Ancak bu inançların Zerdüştilik, Maniheizm ve Mazdekizm gibi İran dinleri vasıtasıyla Türkler arasına girdiğini bugün iyi biliyoruz (bkz. Blochet, 1903: vii). Zaten Türklerin daha Müslüman olmadan önce, İran'ın çeşitli yerlerinde Abbasi yönetimine karşı girişilen pek çok *mehdici* isyan hareketine katıldıkları görülür. Müslüman olduktan sonra da bu inançlarını sürdürdüler. Bu mehdici karakter, Türkler arasında heterodoks İslâm teşekkül ederken, onun ayrılmaz karakteristiği olarak yerini aldı. O kadar ki, Osmanlı dönemi de dahil olmak üzere, İslâmî dönem Türk tarihindeki merkezî yönetimlere karşı girişilen, 13. yüzyıldaki Babailer isyanından, 16. yüzyıldaki Şah Kalender isyanına kadar hemen bütün heterodoks hareketler, istisnasız bu mehdici karakteri çok açık bir biçimde sergilerler.

b- Heterodoks İslâm senkretiktir (bağdaştırmacı): Burada senkretizmden maksat, Mani, Marcion vb. tarihte bilinen din veya mezhep kurucularının, zamanlarındaki ve bölgelerindeki değişik inanç sistemlerinden etkilenmek suretiyle bilinçli olarak oluşturdukları senkretizm kastedilmiyor. Burada, uzun bir zaman ve geniş bir mekân içinde, kendiliğinden meydana gelen etkilenmeler sonucu oluşan bir inançlar bağdaşması olan sosyolojik anlamdaki senkretizm bahis konusudur. Türk heterodoks İslâmı işte böyle ta-

9 Bu konuda bkz. James, 1960: 183-194; Eliade, 1976: 68-96; Hooke, 1991: 19-66, 185-188.

bii bir şekilde, sosyolojik bir süreç halinde uzun yüzyıllara yayılan bir zaman ve Orta Asya'dan Balkanlar'a kadar uzanan bir mekân içinde, muhtelif Türk zümrelerinin İslâm dışındaki diğer dinî ve mistik kültürlerin kalıntılarını bir araya getirmiştir.¹⁰

Eski tabiat ve atalar kültürlerinden Şamanizme, Şamanizmden Budizm ve Zerdüştiliğe, Zerdüştilikten Maniheizm ve Mazdekizme ve hatta Hristiyanlığa ve Yahudiliğe kadar Türkler arasında yayılan dinlerin ve mistik kültürlerin inançları ve birtakım pratikleri, bir dinden ötekine geçerken, sürekli eskisinin yenisi içinde kısmen değişime uğrayarak devamı suretiyle katlana katlana ve yeni kalıplara girerek İslâm'ı kabul dönemine kadar gelmiştir.¹¹ İslâm 10. yüzyılda Türkler arasına girmeye başladığı zaman, çoğunlukla konar-göçer bir toplumsal hayat tarzına dayalı ve bütün bu sayılan dinlerin bakiyelerini saklayan şifahi bir kültür geleneğiyle uzlaşmak zorunda kaldı. İşte *Türk heterodoks İslâmı* dediğimiz halk Müslümanlığı, bu senkretik (bağdaştırmacı) yapı ile doğdu. Dolayısıyla bu bağdaştırmacılığın temeli, daha Orta Asya'da iken atılmış oldu (bkz. Mélikoff, 1988).

c- Heterodoks İslâm münhasıran mistiktir: Türk heterodoks İslâmı'nın üçüncü mühim karakteristiği, çok güçlü bir mistik niteliğe sahip bulunmasıdır. Bunun sebebi, İslâm öncesinde Türkler arasında hâkim olan Şamanizm gibi sihri (majik) sistemlerin, Budizm, Maniheizm gibi dinlerin güçlü bir mistik yapı sergilemeleridir. Buna ilaveten İslâm'ın da Türk zümreleri arasında yayılması, yine İranlı sufiler, tüccarlar veya İran sufiliğinin eğitiminden geçmiş Ahmed-i Yesevi ve benzeri Türk sufileri aracılığıyla olduğundan, ister istemez tasavvufi bir yapı içinde vuku buldu. Bu sufiler, İran tasavvufunu eski mistik yapının üzerine bina etmekte fazla zorluk çekmediler. Bu yüzden Türk halk İslâmı, ister Sünni kesimiyle, ister heterodoks kesimiyle olsun, güçlü bir evliya kültü etrafında gelişti. Bu kült her iki kesimde de ortaktır. Önemli bir farkla ki, Sünni halk İslâmı medreseler aracılığıyla daha ziyade fıkıhın tesirinde olduğundan, tasavvufi bir yapılanmaya dönüşmediği halde, heterodoks halk İslâmı, Bektaşilik ve Alevilik örneklerinde olduğu üzere, çok kuvvetli bir tasavvufi yapı halinde oluştu.

İşte Bektaşilik ve Aleviliğin bir *heterodoks İslâm*, bir *halk İslâmı* (*İslam po-*

10 Çalışmalarını uzun yıllardan beri bu mesele üzerinde yoğunlaştıran I. Mélikoff'un şu makalelerinde, söz konusu bu heterodoks İslâm'ın iyi bir analizi yapılmaktadır: 1982a, 1982b. Bu makalelerden ilkinde bu bağdaştırmacı (*senkretist*) heterodoks İslâm'ın, Alevi, Bektaşî, Yezidi ve Ehli Halklar'da nasıl benzer yönler ortaya koyduklarını karşılaştırmalı örneklerle açıklamakta, ikincisinde ise bu İslâm anlayışının konar-göçer Türkmen zümreleri tarafından oluşturulan bir sosyal zeminde nasıl geliştiğini, sahip bulunduğu temel inançları (ruh göçü ve Tanrı'nın insan bedeninde zuhuru gibi) yine bol örneklerle ele almaktadır.

11 Msl. bkz. Mélikoff, a.g.e.; ayrıca bkz. Ocak, 2000. Burada söz konusu dinlerin Türk zümreleri arasında ne zaman ve nasıl yayıldıkları ve ne tür inançları sergiledikleri konusu analiz edilme-ye çalışılmıştır.

pulaire, volk İslam) olduğunu söylerken, buraya kadar ana hatlarıyla özetlemeye çalıştığımız şu karakteristik nitelikler göz önünde tutulmuştur. Türk ve Türkiye tarihindeki inanç yapılarını ve onları taşıyan zümreleri incelerken bu hususun hesaba katılması gerekir.

Bu saydığımız üç karakteristik özellik göz önüne alındığında, bir kısım konar-göçer Türk boylarının kendi yapılarına uyarladıkları İslâm'ın Sünni İslâm'dan nasıl farklılaştığı anlaşılır. Nitekim Osmanlılar zamanında bu İslâm anlayışına *Râfızîlik* denmekteydi. Gerek resmî devlet kaynakları, gerekse Sünni halk çevreleri bu terimi kullanıyordu. Özellikle *mühimme* defterlerinde ve vekâyinâmelerde bunun pek çok misali vardır. Nitekim Ahmet Refik de, bu meseleyle ilgili olarak *mühimme* kayıtlarını yayımladığı tanınmış bir makalesinde *râfızî* terimini kullanmıştır (Refik, 1932). F. Köprülü, A. Gölpınarlı, Osman Turan ve Halil İnalcık gibi Türk tarihçileri, Türkçe yazarken hem *Bâtınî*, hem *heterodoks* terimini, Batı dillerinde yazarken ise *heterodoks* terimini kullanmışlardır.

Râfızî terimi, aslında İslâm dinler ve mezhepler tarihi (*milel ve nihâl, he-reziografi*) literatüründe Osmanlı kaynaklarındakinden daha farklı bir çerçevede kullanılır. Bu literatürde *râfızî* (çoğulu, *râfıza* veya *ravâfız*) esasında, Hz. Ali'nin torunu olup 740 yılında Emevilere karşı ayaklanan Zeyd b. Ali isyanında, onu terk ederek ayrılan yandaşlarına denmiştir ki, kelimenin sözlük anlamı da “ayrılan, terk eden”dir. Fakat esas olarak Ehl-i Sünnet'i terk edip ayrıldıkları için İmamiye mezhebi mensuplarına muhaliflerince verilen bir isimdir (bkz. Watt, 1998: 198). Osmanlı kaynakları da İmamiye mezhebine mensup Safeviler ve Anadolu'daki yandaşları (Kızılbaşlar, Aleviler) için hem *râfızî*, hem de *ehl-i rafz* terimini kullanırlar. Fakat bu terim hakaret edici ve aşağılayıcı anlamıyla günümüze kadar gelmiştir. Bugün de halk arasında küfür, hakaret kelimesi olarak *rafazı* şeklinde telaffuz edilir. Bu durumda *heterodoks* yerine *râfızî*, *heterodoksi* yerine *râfızîlik* kelimelerini tercih etmek bugün şık ve hoş kaçmaz. Daha da önemlisi, heterodoks dediğimiz zümrelerin 15. yüzyılın sonlarından önce İmamiye Şiası ile de bir bağlantısı yoktu. Bu sebeple 13, 14 ve 15. yüzyıl sonlarına kadar Selçuklu ve Beylikler Anadolu'sunda heterodoks zümrelere *râfızî* demek anakronik bir isimlendirme olacaktır.

F. Köprülü ve A. Gölpınarlı'nın zaman zaman kullandıkları *bâtınî* terimine gelince, bilindiği üzere *bâtın* sözlükte içsel, *ezoterik* (*esoteric, esotérique*) anlamına gelmekte olup, yine çok iyi bilindiği gibi, İslâm tarihinde Kur'an-ı Kerim ayetlerinin açık, *zâhirî* anlamlarına değil, te'vile ve spekülasyona müsait içsel, *bâtınî* yorumlarına itibar ederek sonuçta *ibâhaya* (*antinomianizm*) sapan Karmatilere ve sonra da onların bir türevi olan ikinci büyük Şii mezhebi İsmailiye mensuplarına muhaliflerinin yani Sünnilerin verdiği bir isimdi

(bkz. Fıġlalı: 134; Daftary: 12). İsmailiye mezhebinin geniş ölçüde, Zerdüştilik, Maniheizm ve Mazdekizm gibi gnostik dinlerin İslâm'la birleştirilmesinden oluşan senkretik bir mezhep olduğu bilinmektedir (a.g.e.: 58). Türk ve Türkiye tarihindeki heterodoks zümrelerin İmamiyeden değil, ama İsmailiyeden bazı tesirler taşımaları tarihen bilinmekle beraber, fiilen İsmaili olmadıkları meydanda olduğuna göre, kanaatimizce onlara *bâtinî* demek, yine tarihsel olguya ters düşer.

Şu açıklamalarımızdan görülüyor ki, *heterodoks* terimiyle nitelendirdiğimiz bu zümreleri günümüzde ne *râfızî*, ne de *bâtinî* olarak adlandırmak, açıkladığımız durumdan dolayı, kanaatimizce doğru olmayacaktır.

Bu terimin illa Türkçesini bulmak veya yaratmak meselesine gelince, bu muhakkak ki temenni edilir. Meşrutiyet devrinde bu tür kavramlaştırıcı terimler Arapça veya Farsça köklerden alınarak yapılmaktaydı. Günümüzde *heterodoksi* yerine *gayri Sünnilik* yahut *cemaatdışılık* kelimelerini kullananlar vardır. Görüldüğü gibi her iki kelime de heterodoks zümrelerin yalnızca birer özelliği gözönüne alınarak yapılmıştır. Dolayısıyla *heterodoksi* teriminin kapsayıcılığına sahip değildir. Kısaca şu günkü durumda bu terimi tam anlamıyla karşılayacak Türkçe bir terim henüz üretilmemiştir.

Öte yandan şurası da bir gerçektir ki, bugün çoğu bilimsel terimler –her ne kadar Latince veya Grekçe kökenli, yahut Batı dillerine ait olsalar da– artık uluslararası bir nitelik kazanmışlardır ve herkesçe kullanılırlar. O terim telaffuz edildiği zaman, akademik çevrelerde aşağı yukarı herkes aynı şeyi anlar. Unutulmamalıdır ki, günümüzde üniversiter unvan, kurum veya bilimsel toplantı isimlerinin çoğu (*doktor, kolej, seminer, kolokyum* vs.) başlangıçları itibariyle kilise terimleridir, ama bugün üniversitelerde kullanılmakta olan uluslararası terimlerdir, kimsenin de itirazı yoktur.

Heterodoks, heterodoksi terimlerine bazılarınca yapılan söz konusu itirazların sebebine gelince, bunların bir kısmı, yukarıda da bir nebze temas olunduğu üzere, ideolojik motiflerden kaynaklanmaktadır. Bu itirazın sahipleri Türkiye'de iki grupta toplanıyor. Birinci gruptakiler, “milliyetçi-muhafazakâr” tarih yorumu eğilimine mensup tarihçilerdir. Onlar Türk tarihini ve kültürünü her devri, her dönemi ve her unsuruyla bir faziletler, yüksek değerler, ideal devirler bütünü olarak görmekte, sözde böyle görmediklerini söyleseler de –yetiştikleri ortam, aldıkları muhafazakâr terbiye sevgiyle– belki bilinçaltında bu düşünceden kendilerini kurtaramamakta, dolayısıyla bu ideal imajı şu veya bu şekilde bozacak tarih araştırmalarına soğuk bakmaktadırlar. Türk tarihinde heterodoks İslâm olgusuna yönelik çalışmalar, bu tarihçi çevrelerinde işte bu yüzden hoş karşılanmamakta, antipatiye yol açmaktadır. Bu sebeple bu tür araştırmalar bazen kabaca alaya alınmakta, dışlanmakta, yahut da hiç olmazsa yaptıkları yayınlarda kullanılmamak-

ta, yok sayılmaktadır. Bu bir seçmeciliktir ve bilimsel, akademik tarih anlayışıyla kesinlikle bağdaşmayan bir tutumdur. Oysa bu tarihçilerin bazıları, teorik olarak, tarihçilikte seçmeciliğe karşı olduklarını söylemek gibi bir çelişkinin de içindedirler.

İkinci gruptakiler ise –çok ilginçtir– bizzat, heterodoks bir zümre olarak bütün dünya tarihçiliğinde nitelenen Alevi ve Bektaşî toplumuna mensup bir kısım popüler araştırmacılardan oluşur. Sayıları az olmakla beraber, bunların eski Marksist entelektüel kesime mensup bulunan bazıları, Aleviliği eski Türk, antik İran, Asya ve Mezopotamya dinlerinin bir karışımı olan gnostik bir senkretizm olarak kabul etmekle ve İslâm’la hiçbir ilgisinin bulunmadığını ileri sürmekle beraber, Aleviliği ve Bektaşîliği evrensel bir öğreti olarak yücelttiklerinden, heterodoksi şeklinde nitelenmesine karşı çıkmaktadırlar.¹² Buna gerekçe olarak da, tıpkı “milliyetçi-muhafazakâr” tarihçiler gibi, terimin Hristiyan teolojisine ait bulunmasını gösterirler. Çoğunluğu temsil eden asıl geleneksel Alevi kesiminden gelen araştırmacılar ise, “Alevilik ve Bektaşîliğin Arap ve Fars bulaşıklarından arınmış gerçek Türk İslâmı olduğu” tezinden hareketle bir heterodoksi olarak nitelenemeyeceği yolunda itirazlar ileri sürerler,¹³ aksi görüşü savunanlara pek iyi gözle bakmazlar.

Son zamanlarda akademik tarihçiler arasında da, erken Osmanlı dönemi bağlamında toplum yapısını ve bu arada Rum Abdalları denen derviş cemaatlerini ele alırken, heterodoksi nitelemesine itiraz edenler olmuştur. Buna göre, Rum Abdallarının kökenini teşkil eden Babai dervişlerinin liderinden Baba İlyas-ı Horasani’nin (öl. 1240) oğullarından birinin Ömer, baş halifesinin de Osman adlarını taşıdıkları bilindiğine göre bu derviş gruplarını nitelemek için olsa olsa *metadoksi* (doksi ötesi) gibi bir tabirin kullanılması daha uygun olacaktır.¹⁴ Ama bu görüşün gözden kaçırıldığı bir nokta var-

12 Mesela Nejat Birdoğan ve Fuat Bozkurt bu eğilimi temsil etmektedir (bkz. Birdoğan, 1995: 11-15).

13 Bu konuda son yıllarda yayımlanan birçok kitap ve makalede bu tez savunulmakla beraber, bir örnek olarak bkz. Bal, 1998: 51-54.

14 Bkz. Kafadar, 1995: 75-76. Bazı tarihçiler de, Osmanlı Devleti’nin kuruluşunda rol oynayan çevreler arasında yer aldığı kabul edilen sufi gruplar söz konusu yapıldığında, yalnızca Rum Abdalları gibi heterodoks çevreleri değil, Rıfailer, Kadiriler, Nakşiler gibi Sünni tarikatleri de dikkate almak gerektiğini ileri sürerler. (Msl. bkz. Emecen, 2001: 136, dipnot 8.) Emecen bu dipnotunda tenkidine referans olarak gösterdiği, yirmi yıl önce yayımlanmış makalemizi ne yazık ki dikkatsizliğine kurban etmiş ve gereksiz bir eleştiri yapmıştır. Hesaba katılması gerektiğini söylediği tarikatlerden Nakşilik Osmanlı sahasına 15. yüzyıl sonlarına doğru Molla İllâhî (öl. 1494) tarafından getirilmiştir. Dolayısıyla Osmanlı Devleti teşekkül ederken Nakşilikten bahsetmek bir anakronizmdir. Diğer saydığı tarikatlere gelince, Emecen’in isim saymak yerine, kuruluş döneminde bu tarikatlerin Osmanlı Beyliği topraklarındaki mevcudiyetini hangi kaynaklara dayanarak ileri sürdüğünü de göstermesi gerekirdi. Ayrıca eleştirdiği makalede, diğer beyliklerde sadece Kalenderi ve Rum Abdallarının bulunduğu iddia edildiğini ileri sürmekle, ikinci bir hata yapmaktadır. Çünkü o makalede böyle bir iddia söz konusu olmayıp, makalenin başlığı heterodoks kesimle ilgili olduğu için, sadece adı geçen Beyliklerin sahalılarında bu der-

dır ki o da, Türk tarihinde başlangıçta ve –yukarıda işaret olunduğu gibi– 13 ve 14. yüzyılda Anadolu heterodoksisinin henüz Şii motifleri taşımadığıdır. Suriye kökenli bazı Türkmen boylarının İsmaililikle tanıştıkları bilinmekle beraber, bunlar Şii değillerdir. Bazı İsmaili tesirler taşımaları onların Şii oldukları anlamına gelmez. Bu sebeple kanaatimizce Baba İlyas'ın bir oğlunun Ömer, bir halifesinin Osman adını almış olmaları bir gerekçe teşkil etmez. Kaldı ki, halife Osman'ın daha önce Sünni kökenli olup sonra Baba İlyas'a intisabı da düşünülebilir (Burada 16. yüzyılda Osmanlı-Safevi mücadelesi döneminde pek çok Sünni kökenli köylü, sipahi veya sancak beyinin –Osmanlı belgelerinin diliyle– *yukarı canibe geçip Kızılbaş oldukları*’nı hatırlayalım. Bunların isimlerini değiştirdiklerine dair bugüne kadar herhangi bir kayda rastlamış değiliz).

Sonuç olarak şu hususu vurgulamakta yarar vardır: Tarihçinin görevi, kaynakların ortaya koyduğu malzemenin resmettiği tabloyu, renklerini, çizgilerini sansüre tâbi tutmadan tesbit, analiz ve izah etmek, sonra da ideolojisini, inançlarını, kimliğini olabildiğince işine karıştırmadan verileri yorumlayarak meseleyi ortaya koymaktır. Türk tarihinde İslâm'ı araştırırken, İslâm'ı kabul eden Türk toplumlarının toplumsal, iktisadi, dinî ve kültürel yapılarını dikkate almadan; içinde bulundukları siyasi ortamı hesaba katmadan; İslâm'ın onlara hangi araçlarla, hangi yollarla, nasıl ve hangi yorumlar altında ulaştığını görmeden, temelsiz varsayımlarla yola çıkmak kanaatimizce doğru olmayacaktır. Ayrıca, Anadolu'ya ve Balkanlar'a geçinceye kadar, geçtikleri, yerleşip yaşadıkları coğrafi alanların sosyal, kültürel ve dinî yapılarını analiz ederek bunların Türklerin İslâm anlayışlarını nasıl ve ne yönde

vişlerin varlığına dikkat çekilmek istenmiştir. Kaldı ki Emecen'in bu yüzeysel tenkidi yapmadan önce bir de kendinin sık referans verdiği, E. Zachariadou tarafından yayımlanan *The Ottoman Emirate 1300-1389* isimli kitaptaki Rum Abdalları meselesi ile ilgili makalemizi de okuması isabetli olacaktı. O zaman yaptığı tenkidin bihüdeliğini görmüş olurdu. Bunlar, diğer tarihlerden özellikle bahsedilmeyip, Rum Abdallarının münhasıran öne çıkarıldığını sanmak gibi yanlış bir düşünceyle hareket ediyorlar ve bu konuda İbn Batuta'nın verdiği bilgileri dikkate almak gerektiğini belirtiyorlar. Bir kere Osmanlı Devleti'nin teşekkülü sırasında Rum Abdalları dışındaki sufi çevrelerin, bu arada Mevlevilerin diğer beyliklerdeki mevcudiyetlerine rağmen, bu beylik sahasında bulunmadıkları, üstelik niçin bulunmadıkları, vaktiyle tarafımızdan açıklanmaya çalışılmıştı (bkz. “Les milieux soufis dans les territoires du Beylicat ottoman et le probleme des ‘Abdalan-i Rum’ (1300-1389)”, *The Ottoman Emirate*, s. 148-151). İkincisi, İbn Battuta'nın verdiği gerçekten önemli bazı bilgiler olmakla beraber, onun her zaman güvenilir olmadığı, çünkü Türkçe bilmediği, Sünni olduğu için bu mezhep haricindeki durumları pek zikre yavaşmadığı, ayrıca en önemlisi, ancak belli merkezlerde üç gün gibi kısa sürelerle kaldığı ve Arapça konuştuğu için genellikle medrese mensuplarıyla görüşmeyi tercih ettiği, gittiği yerlerdeki dinî, mezhebî, tasavvufî yapıyı tam anlamıyla müşahade edebilecek konumda bulunmadığı unutulmamalıdır. Bir de bu tür eleştirileri yapmadan önce, o dönem Anadolu'sunun dinî yapısını, sufi çevreleri ve aralarındaki tasavvuf akımlarını, hangilerinin nereden, ne zaman, nasıl Anadolu'ya geldiğini, faaliyet gösterdikleri sahalara, yapısal özelliklerini, sosyal tabanlarını, zihniyet dünyalarını, aralarındaki etkileşim ve rekabetleri, tek bir kaynağın kayıtlarıyla sınırlı olarak değil, olabildiği ölçüde geniş çerçevede iyi tanımak da icap etmez mi?

etkilediğini araştırmadan; bu uzun süreç boyunca hangi şartlar altında ne gibi dinî yapılanmalar oluşturdıklarını incelemeyen, sadece tarihsel olguları deforme ederek, saklayarak, görmezden gelerek sağlam sonuçlara varacağımızı, hele hele tarihçilik yaptığımızı düşünmek herhalde mümkün değildir.

Türk tarihçiliği başta olmak üzere –çünkü diğer sosyal bilim disiplinlerine hareket zeminini o sağlayacaktır– Türk sosyal bilim dalları, Türk ve Türkiye tarihinde İslâm olgusunu artık bir cehalet ve önyargı konusu olmaktan kurtarıp modern bilimsel yöntemlerle çalışma alanlarının içine almalı ve onu hem bilimsel, hem de toplumsal anlamda bir problem olmaktan çıkarmalıdır.

KAYNAKÇA

- Akpınar, Turgut, *Türk Tarihinde İslâmiyet*, İletişim Yay., İstanbul, 1993.
- Aydın, Erdoğan, *Nasıl Müslüman Olduk? Türkler'in Müslümanlaştırılmasının Resmi Olmayan Tarihi*, 2. baskı, Başak Yay., Ankara, 1994.
- Bal, Hüseyin, "Anadolu Aleviliği heterodoks (Cemaat dışı) değildir", *Karacaahmet Sultan* dergisi, 1 Ağustos 1998, s. 51-54.
- Birdoğan, N., *Anadolu Aleviliğinde Yol Ayırımı: İçerik-Köken*, Mozaik Yay., İstanbul, 1995.
- Bloch, Edgar, *Le Messianisme dans l'Hétérodoxie Musulmane*, Paris, 1903.
- Daftary, Farhad, *A Short History of the Ismailis*, Edinburgh Univ. Press, Edinburgh, 1998.
- Eliade, Mircea, *Histoire des Croyances et des Idées Religieuses 1: De l'Age de la Pierre aux Mystères d'Eleusis*, Payot, Paris, 1976.
- Emecen, Feridun M., *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası*, Kitabevi Yay., İstanbul, 2001.
- Fırlıklı, E. Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri*, 3. baskı, Selçuk Yay., Ankara, tarihsiz.
- Hooke, S. H., *Ortadoğu Mitolojisi*, çev. Alâeddin Şenel, Ankara, 1991.
- James, E. O., *Mythes et Rites dans le Proche-Orient Ancien*, Payot, Paris, 1960.
- Kafadar, Cemal, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, Univ. of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londra, 1995.
- Kitapçı, Zekeriya, *Orta Asya'da İslâmiyet'in Yayılışı ve Türkler*, 3. baskı, Konya, 1994.
- Köprülü, Fuat, (taş basması) *Türk Tarih-i Dinisi*, İstanbul, 1341.
- , "Anadolu'da İslâmiyet: Türk istilasından sonra Anadolu tarih-i dinisine bir nazar ve bu tarihin menbaları", *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmûası*, (Eylül 1338-Kânun-ı Sâni-Mart 1339), s. 4-6.
- , *Türkiye Tarihi, Birinci Kitap: Anadolu İstilasına Kadar Türkler*, 3. mebnas., Kanaat Kütüphanesi, İstanbul, 1923.
- , *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 3. baskı, DİB. Yayınları, Ankara, 1976.
- Mélirkoff, I., "L'Islam hétérodoxe en Anatolie", *Turcica*, XIV, 1982a, s. 142-154.
- , "Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi-Alevi", *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Napolie, 1982b, s. 379-395.
- , "Les origines centre-asiatiques du soufisme Anatolien", *Turcica*, XX, 1988, s. 7-18.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Türk heterodoksi tarihinde zındık, hârici, râfızî. mülhid ve ehl-i bid'at terimlerine dair bazı düşünceler", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 12, 1981-1982, s. 507-520.
- , "Un aperçu général sur l'hétérodoxie musulmane en Turquie", *Syncretistic Religious Communities in the Near East* içinde, (der.) K. Kehl-Bodrogi, B. Kellner-Heinkele, A. Otter-Beaujean, Brill, Leiden, 1997, s. 195-204.

- , *Alevilik ve Bektaşiliğin İslâm Öncesi İnanç Temelleri*, 3. baskı. İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.
- , *Babailer İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Doğuşu*, 3. baskı, Dergâh Yay., İstanbul, 2000.
- Refik, Ahmed, "Osmanlı devrinde Râfızilik ve Bektaşilik", *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmûası*, IX/2, 1932.
- Tanyu, Hikmet, *İslâmlık'tan Önce Türkler'de Tek Tanrı İnancı*, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1980.
- Turan, O., "Türkler ve İslâmiyet", *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, IV/4, 1946.
- , *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, I, Turan Neşriyat Yurdu, İstanbul, 1969.
- , *Selçuklular ve İslâmiyet*, Turan Neşriyat Yurdu, İstanbul, 1971.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 2. baskı, çev. E. Ruhi Fırlah, Birleşik Yay., İstanbul, 1998.
- Yıldız, Hakkı Dursun, *İslâmiyet ve Türkler*, I.Ü. Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1976.

Bektaşî Kime Derler?: “Bektaşî” Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi*

RIZA YILDIRIM

Alevilik ve Bektaşilik çalışmalarında terminoloji sorunu henüz aşılabilmiş değildir. Gerek Alevilik gerekse Bektaşiliğin kendi tarihsel süreçleri içinde ürettikleri ve kullandıkları birçok kavram araştırmacılar tarafından özensizce modern kullanıma aktarılmaktadır. Bu durumda kendi sosyal, kültürel ve dinî muhitlerinden koparılıp yabancı bir entelektüel muhite atılan kavramlar birçok hayatî nüansını yitirmekte, bunun yanında asıllarında olmayan yeni ve tarihsel dokusuna uyumsuz çağrışımlar kazanmaktadır. Terminolojiye dair bu sorun aşılmadığı takdirde, Alevi ve Bektaşî geleneğinin tarihsel – ve bir yönüyle “otantik”– haliyle kavranılıp ortaya konulması mümkün olmayacaktır. Zira bu durumda, zihinlerinde üretilen modern bir Alevilik ve Bektaşilik modelini geçmişe dönük olarak işletmek suretiyle hayali bir tarihsel algı yaratılacaktır. Dolayısıyla kullandığımız kavramlar tarihsel nüanslarını kaybedip bizlerin yarattığı hayali çağrışımlarla dolmuş olacaktır.¹

(*) Bu makale ilk olarak *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*'nin 2010 tarihli 55. sayısında yayımlanmıştır.

1 Modern çalışmalarda geleneksel birçok kavramın bulanık bir anlam yükü ile kullanılması bir yönüyle tarihsel süreçle eşlik eden kaçınılmaz bir sonuçtur. Asırlar boyunca kapalı bir toplum içinde ve esas itibarıyla sözün dünyasında gelişen “gelenek” son kırk-elli yıldan itibaren toplum, şehir hayatı ve yazının dünyası ile yüz yüze gelince ciddi krizlerle sarsılmaya başlamıştır. Karşılaşmanın ve geleneksel bilginin muhitinde meydana gelen değişikliğin çok ani oluşu kavramların doğal bir süreç içinde evrilerek yeni ve ahenkli nüanslar kazanmasına imkân tanımadır. Öte yandan şehir ve yazının dünyasında şekillenmiş birçok zihin aniden ve sabırsızlıkla bu geleneksel bilgiyi anlama hayretine girmişlerdir ki birçok durumda bunun masum bir anlama gayretinden öte belli bir şekillendirme arzusu da içerdiğini not etmek gerekir. Alevi-Bektaşî toplumunun hem içinden hem dışından gelen bu entelektüel merak, asıl itibarıyla gerekli ve faydalı olmakla beraber, asırlar boyunca dış dünyadan uzak, bir konserve gibi muhafaza edilmiş olan Alevilik-Bektaşilik esoterik bilgisini tahrir eden başlıca amillerden olmuştur. Zira bu

Geleneksel kavramların modern zihinlerde yine modern kalıplarla anlaşılmaya çalışılırken nasıl tahrip olduğu ve aslından nasıl uzaklaştığı konusu psikolojik ve bilişsel (*cognitive*) boyutlarıyla ele alınmayı fazlasıyla hak eden bir mevzudur. Ancak bu makale çok daha geriye gidip işe en baştan başlamayı hedeflemektedir. Zira içeriği net bir şekilde anlaşılmadan kullanılan terimlerin başında her iki geleneğin de isimleri, yani “Bektaşî” ve “Alevî” terimleri gelmektedir. “Alevî”nin ne demek olduğu ve kimler için kullanıldığı meselesini bir başka makaleye havale ederek burada “Bektaşî” kelimesinin taşıdığı anlamın mahiyetini ve sınırlarını tespit etmeye çalışacağız.

Araştırmacılar söz konusu inanç geleneğine mensup grubu ifade ederken “Alevî-Bektaşî” ter kibini kullanmayı âdet edinmişlerdir. Öyle ki bu ter kibin artık literatürde kullanım ve dolaşım bakımından oturduğunu söylemek mümkündür. Ancak kavramsal içerik bakımından aynı şeyi söylemek pek mümkün değildir. Bu şekilde bir terkiple birbirinden ayrı iki grubun toplamının mı kastedildiği (Alevî + Bektaşî) yoksa eş anlamlı iki kelimenin yan yana mı kullanıldığı (Alevî = Bektaşî) çoğu zaman anlaşılamamaktadır. “Alevî” ve “Bektaşî” kelimeleri ile kastedilen kavramların belli ölçüde kesiştiği rahatlıkla söylenilebilir. Aynı şekilde birbirinden ayrı çağrışımlarının da olduğu izahıtan varestedir. Ne var ki her iki kelimenin taşıdığı anlam öbeğinin kesişen ve ayrışan kısımları hususunda bir zihin kargaşası mevcuttur. Bu makale “Bektaşî” kavramını esas alıp onun içeriğini ve sınırlarını belirlemeyi amaçlamaktadır. Bunu yaparken tarihsel süreci birinci dereceden göz önünde bulunduracaktır. Şüphesiz “Bektaşî” denildiğinde her dönemde aynı şey anlaşılmamıştır. Kelimenin kavramsal içeriği ve sınırları Bektaşîliğin tarihi ile doğrudan bağlantılı olarak gelişmiş, zaman içinde kimi nüansları bünyesinden atarken kimi yeni nüansları da bünyesine katmıştır. Esasen bugün literatürde yer alan kavramsal kargaşayı gidermenin yolu da kelimenin bu tarihsel evrim sürecini bilmekten geçmektedir.

“Bektaşî” kavramının sınırlarını keşfetme gayretinin “Alevî/Kızılbaş” kavramından bağımsız gerçekleştirilemeyeceği açıktır. Dolayısıyla elinizdeki makalede sık sık “Alevî/Kızılbaş” ve “Alevilik/Kızılbaşlık” kavramlarına atıflarda bulunulması kaçınılmaz olacaktır. Bununla beraber makalenin odağı daima “Bektaşî” terimi üzerinde kalacak, Aleviliğe berikini anlayabilmek için dolaylı olarak başvurulacaktır.

Yine önemli bir nokta olarak kaydetmek gerekir ki bu makalenin odağı “Bektaşîlik”ten ziyade “Bektaşî” kavramının içeriği ve sınırları üzerindedir. Daha açık ifade etmek gerekirse, burada temel amaç bir sosyal ve dinî gru-

araştırmacılar kendi zihinlerindeki kalıplarla tarihsel süreç ve muhit itibarıyla o kalıplara tamamen yabancı olan bir bilgiyi anlamaya çalışmışlardır. Böylesi bir entelektüel faaliyetin anlaşıl-maya çalışılan bilgiyi aslından uzaklaştırıp başkalaştıracağı aşikârdır.

bun tespit edilmesidir. Yani “Bektaşî” denildiğinde hangi insan topluluklarının anlaşılması gerektiği sorusunun cevabı aranmaktadır. Elbette bu topluluğu belirleyen ve diğer insanlardan ayrılımlarında temel etken olan bir dini/tasavvufi anlayış vardır. Ve daha çok “Bektaşilik” kelimesinin içeriği olarak anlaşılması gereken bu anlayıştan tamamen bağımsız olarak “Bektaşî grubu”nun anlaşılması mümkün değildir. Bu bağlamda teolojik ve ritüel boyutlarıyla “Bektaşilik” yer yer konu edilecektir. Ancak makale boyunca esas öncelik daima ele aldığımız insan topluluğunun kimlerden ibaret olduğunu belirleme gayreti olacak, ayırt edici hususlarıyla Bektaşî teolojisi ve ritüellerinin tespiti amaçlanmayacaktır.

Modern çalışmalarda en önemli sorun “Bektaşî” ile “Alevî” kavramlarının mahiyetleri ve birbirleriyle olan ilişkilerindeki muğlaklığın henüz giderilmemiş olmasıdır. Bu hususta genel olarak Fuat Köprülü’ye izafe edilen toptancı ve yüzeysel bir yaklaşım benimsenmiştir. Köprülü’ye göre Bektaşîler ile Alevîler arasında inanç ve ritüel açısından pek fark yoktur. Fark sadece sosyal taban ve yaşam tarzından kaynaklanmaktadır. Onun meşhur sözüyle “Alevîler kır Bektaşîleridir” (Köprülü, 1925; Köprülü, 1929). Bazı önemli noktalara işaret etmekle beraber bu yaklaşım oldukça yüzeysel ve her iki kavramın sınırlarını belirleme hususunda oldukça yetersizdir. Burada en başta tarihsel oluşum ve gelişim süreçleri olmak üzere birçok önemli belirleyici unsur göz ardı edilmektedir. Köprülü ile aynı dönemde Alevîler ve Bektaşîler üzerine yazan, ancak sahadan derlediği bilgilerle en azından 20. yüzyıl başlarında Anadolu’da cari olan Alevîlik ve Bektaşilik hususunda Köprülü’den daha donanımlı olduğu anlaşılan Baha Sait bu iki grup arasındaki farkların daha fazla bilincindedir. Ancak son tahlilde o da Köprülü’ye yaklaşmakta ve yer yer her iki kavramı birbirine çok yakın geçişken anlamlarda kullanmaktadır. Oysa “Sufiyan süreği” diye adlandırdığı Alevî gruplarının erkân ve ritüellerini detaylı anlatacak kadar sahaya vakıf olduğu ve aslında ciddi tarihsel kökleri olan farkları gözlemlediği anlaşılmaktadır (Baha Sait Bey, 2006: 172, 173-199). Birge’nin eseri Babagân kolu olarak bilinen “Bektaşî Tarikatı”nı esas aldığından onun Alevîlerle ilgili değerlendirmeleri oldukça sınırlı ve eksik kalmıştır. Birge Alevî ve Tahtacı gruplarını Hacı Bektaş Dergâhı’ndaki çelebilere bağlı Bektaşîler olarak görmektedir (Birge, 1937: 57-58).

Modern yazarlardan Mélikoff bu hususta Köprülü’yü takip etmektedir. Ona göre Bektaşilik ve Alevîlik tarihte aynı şey olarak başlamıştır ki Hacı Bektaş Velî’nin Türkmenler arasında yayılan tasavvuf mesajı çerçevesinde şekillenen bir halk İslâmı’ndan başka bir şey değildir. Ancak 15. yüzyılın sonlarında tarihsel bir bölünme gerçekleşmiş ve bu halk İslâm hareketi iki ayrı kola ayrılmıştır. Bir kol esas itibarıyla Balkan ağırlıklı olmak üzere Hacı Bektaş’a bağlılığını devam ettirirken Anadolu ağırlıklı diğer kol Savefilere

bağlanıp Kızılbaş olmuştur. Mélikoff iki grup arasında sosyal bir farklılaşmanın da ortaya çıktığını, bir tarafın şehir merkezlerinde ve tekkelerde yerleşik hayat sürmesine mukabil diğer tarafın kırsal alanlarda göçebe ya da yarı göçebe hayat modelini benimsediklerini vurgulamaktadır (Mélikoff, 1998: Mélikoff, 1999a). Mélikoff'a göre bu tarihsel ayrılmaya rağmen "Bektaşilik ve Alevilik öz olarak aynı olgudur. Onları birbirlerinden ayırmak olanaklı değildir" (Mélikoff, 1999a: 23).

Ahmet Yaşar Ocak Alevilik ile Bektaşilik arasındaki farkı daha fazla vurgulamakta ve ikisi arasındaki belki de en önemli yapısal farka dikkat çekmektedir. Ona göre Bektaşilik tarihsel süreci içinde bir tarikat olarak ortaya çıkmış ve bu tarikat özelliğini daima korumuştur. Öte yandan Alevilik mistik bir gelenek olmakla beraber bir tarikat değildir (Ocak, 1994a). Ocak'ın dikkat çektiği nokta bu makalenin de üzerinde duracağı ana ayıraçlardan birisi olacaktır.

Bugün "Bektaşî" dendiğinde birbirinden ayrı ancak ciddi benzerlikler gösteren ve yakın etkileşim içinde olan en az üç sosyal-dinî grubun kastedildiği anlaşılmaktadır:

- 1) Babagân Bektaşileri: "Tarikat-ı Aliye-i Bektaşîyye" ya da "Tarikat-ı Nazenin" olarak da ifade edilen tarikat anlamındaki Bektaşiliğin temsilcileri bunlardır. Diğer tasavvuf ekollerinde olduğu gibi tarikata intisap etmek ve belirli egzersizleri yapmak suretiyle manen terakki etmek Babagân Bektaşiliğinde temel esastır. Herhangi bir kişi Bektaşî yol ve erkânını benimseyip gereğini yaptığı sürece "Bektaşî" sayılır ve başka hiçbir şart aranmaz. Bir sosyal-dinî grup olarak Babagân Bektaşilerini belirlemek çok kolaydır. Esasen "Bektaşî" kelimesinin anlamı burada herhangi bir muğlaklığa yer bırakmayacak kadar nettir. Herhangi bir kişinin bu gruba üyeliği basit ve açıkça anlaşılabilir bir kriterle tabidir. Meşru kabul edilen herhangi bir babadan "nasip alan" yani onun vesilesiyle tarikat silsilesine intisap edip ayinlere devam eden her kişi "Bektaşî"dir.
- 2) Çelebilere bağlı Kızılbaşlar/Aleviler ya da Kızılbaş Bektaşiler: Bu grup söz konusu edildiğinde "Bektaşî" kelimesinin sınırları çok muğlak ve içeriği oldukça karışık bir hal almaktadır. Bu grup esas itibariyle Hacı Bektaş Veli soyundan geldiklerini iddia eden çelebileri mürşit tanıyan Anadolu Kızılbaş/Alevi ocakları ve onların taliplerinden ibarettir. Ancak gerek bu ocakların belirlenmesi hususunda bakılacak kriterler gerekse ocaklarla çelebi ailesi arasındaki ilişkinin mahiyeti netlikten uzaktır. Bu muğlak durum bazen "bütün Alevi ocaklarının Bektaşî olduğu" görüşüne kadar gitmektedir.

- 3) Balkan Alevi Bektaşî süreklileri: Balkanlar'da yaşayan ve Hacı Bektaş Veli'ye bağlılık hisseden süreklilerdir ki bunların da çelebi ailesi ile manevi ilişkilerinin mahiyeti berrak olmaktan uzaktır.

Bu grupların nasıl ve ne derece Bektaşî olduklarını ve birbirleriyle ilişkilerini layığıyla anlayabilmek için şüphesiz Bektaşiliğin tarihine bakmak gerekmektedir. Elinizdeki makale bu sonucu üreten tarihsel süreci analiz etmek suretiyle hâlihazırdaki tabloyu anlamlandırmaya çalışacaktır. Bu bağlamda Bektaşî tarihi dört ana döneme ayrılabilir: 1) Başlangıçtan 16. yüzyıl başlarına kadar, 2) 16. yüzyıl başlarından 1826'da Bektaşî tekkelerinin kapatılmasına kadar, 3) 1826'dan 1925'te tekkeler ve zaviyelerin Cumhuriyet idaresi tarafından kapatılmasına kadar, ve nihayet 4) 1925'ten günümüze kadar süren dönem.

Hacı Bektaş Veli'den Balım Sultan'a kadar

Bektaşilik şüphesiz Hacı Bektaş Veli ile yakından ilgili bir kavramdır ve tarihini de Hünkâr'ın hayatı ile başlatmak gerekir. 20. yüzyılın başlarında Hasluck, Hacı Bektaş Veli'nin tarihsel olarak Bektaşî tarikatı ile bir ilgisinin bulunmadığını, onun isminin tarikata alem olarak sonradan seçildiğini, hatta kendisinin yaşayıp yaşamadığının bile şüpheli olduğunu iddia etmişti (Hasluck, 1929: 341, 488). Ancak artık bu gibi görüşler rağbet görmemekte, Hacı Bektaş Veli'nin henüz yaşarken etkili bir kanaat önderi olduğu görüşü ağırlık kazanmaktadır.² Ancak onun ayin-erkânı ve sosyal örgütlenmesi ile bir tarikat kurduğunu iddia etmek pek mümkün görünmemektedir (Ocak, 1996a).

Hacı Bektaş Veli'yi Baba İlyas ekolünü devam ettiren dervişler arasında İslâm'ın sufi bir formunu Türkmenlerin idrakine sunan bir mana önderi olarak kabul etmek gerekir. Babâî ayaklanmasının³ bastırılmasından sonra gerek Baba İlyas'ın hayatta kalan halifelerinin gerekse onların muhatabı kitlelerin Batı Anadolu uçlarına kaçtıkları ve Osmanlı beyliğinin ortaya çıkış sürecinde de bu grupların etkili olduğu bilinmektedir. Osmanlı topraklarına akın eden Baba İlyas ardılı gazi ve abdallar arasında özellikle Hacı Bektaş Veli isminin ön plana çıktığı görülmektedir (Melikoff, 1999b: 92-95). Bunda başta Abdal Musa olmak üzere Hacı Bektaş halifelerinin faaliyetleri şüphesiz etkili oluyordu. 14. yüzyıl Osmanlı dünyasında din işlerini temsil eden en yaygın ve en etkili grup abdallar, savaş ve devlet işlerinde en etkili grup ise gaziler idi. Her iki grup arasında da Hacı Bektaş kültürünün çok yaygın olduğu anlaşılmaktadır (Ocak, 1997).

2 Bu hususun etrafıca bir değerlendirmesi için bkz. Yıldırım 2009.

3 Babâî hareketinin geniş bir analizi için bkz. Ocak, 1989.

Ancak bu dönemde henüz bir tarikat tarzı yapılanmadan bahsetmek mümkün değildir. O yüzden “Bektaşî” diye anılabilecek bir dinî-sosyal gruptan bahsetmek için henüz erkendir. Hacı Bektaş Veli ismine izafeten belirli bir tasavvuf yolu ve bu yola mensup dervişler topluluğunun ancak 15. yüzyılda teşekkül etmeye başladığına dair ipuçları vardır. Kızıldeli dergâhında yetişen ve bizzat Kızıldeli’den nasip aldığını yazan Sadık Abdal’a⁴ göre daha 15. yüzyıl başlarında “Bektaşî” tabir edilen bir tasavvuf yolu teşekkül etmiştir. Divanının epey bir kısmını Hacı Bektaş Veli, Abdal Musa ve Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli)’yi övmeye ayıran Sadık Abdal, söz konusu tasavvuf yolu için “Rah-ı Bektaşî” ve “Bektaşî Tariki” ifadelerini kullanmaktadır (Sadık Abdal, 2009: 126, 151, 187). Bu yola müntesip dervişler için de “tarikat ehli” tabirini kullanmaktadır (Sadık Abdal, 2009: 128, 138). Yine bu dervişlerin yaşadığı tekkeleri “Bektaşîyanın tekyesi” diye anmaktadır (Sadık Abdal, 2009: 187). Nihayet divanının sonunda Kızıldeli ile beraber “tarikin” cümle erkânının tamamlandığını yazmaktadır (Sadık Abdal, 2009: 222).⁵ Sadık Abdal’ın şahitliğinden 15. yüzyılda özellikle Kızıldeli tekkesinde yaşayan bir grup dervişin “Bektaşî” adı altında bir tasavvufi oluşum meydana getirdikleri anlaşılmaktadır.⁶ Ancak Kızıldeli tekkesinden başka Sadık Abdal’ın “Bektaşî” diye nitelediği bu oluşuma dahil olan grupların olup olmadığı konusunda elimizde kaynak bulunmamaktadır.

Anlaşıyor ki Hacı Bektaş Veli kültü 14. yüzyıl boyunca abdal ve gazi toplulukları arasında özellikle Rumeli ve Balkanlar’da yayılmıştır. Nihayet 15. yüzyıl başlarında kendisi de bir gazi-derviş olan Kızıldeli önderliğinde bu kült yavaş yavaş bir tasavvuf yoluna dönüşmeye başlamıştır. Bektaşî geleceğine göre yüz yıl kadar sonra bu dönüşüm sürecini tamamlayıp “Bektaşî Tarikatı”nı şekillendirecek olan kişi de yine Kızıldeli tekkesinde yetişmiş olan Balım Sultan olacaktır (Birge, 1937: 56-57). Sadık Abdal’ın tanıklığından en azından 15. yüzyılın ikinci yarısında Kızıldeli tekkesinde yaşayan bir grup dervişe “Bektaşî” dememiz mümkün görünmektedir. Bu derviş topluluğu aynı zamanda “Bektaşî” nitelemesiyle anılabileceğimiz en eski gruptur.

En azından 15. yüzyılın ikinci yarısında “Bektaşî” adıyla anılan bir derviş topluluğunun teşekkül etmiş olduğunu çağdaş kaynak Âşıkpaşazâde de doğrulamaktadır. O meşhur *Tevarih*’inin sonunda kendi kendisine sorduğu bir soruya cevap sadedinde Hacı Bektaş Veli’nin kim olduğunu anlatırken

4 Sadık Abdal’ın eserinin tarih kaynağı olarak kısa bir değerlendirmesi için bkz. Yıldırım, 2010: 155-159.

5 Fuat Köprülü de *İslâm Ansiklopedisi*’ne yazmış olduğu “Bektaş” maddesinde Bektaşiliğin Balım Sultan’dan evvel bütün ayin ve erkânıyla teşekkül etmiş olduğunu savunmaktadır (Köprülü, 1997: 461).

6 Kızıldeli ve tekkesinin Bektaşî tarikatının oluşum sürecindeki yeri üzerine etraflı bir değerlendirme için bkz. Yıldırım, 2010.

“Bektaşî”lerden bahsetmektedir. Hatta bunların oldukça kalabalık oldukları ve Yeniçeri ocağının Hacı Bektaş Veli’ye manen bağlı olduğunu iddia ettikleri anlaşılmaktadır. Buradaki ifadelerden Hacı Bektaş Veli’yi kendilerine pir ittihaz eden ve belirli bir tasavvuf meşrebine mensup bir dinî-sosyal grubun mevcudiyeti açıkça anlaşılmaktadır. Âşıkpaşazâde bu grup için net olarak “Bektaşî” tabirini kullanmaktadır (Âşıkpaşazâde, 1949: 237-238).

Öte yandan Hacı Bektaş Veli’nin vefatından Balım Sultan’ın işin başına geçmesine kadar iki yüz yılı aşkın bir sürede Suluca Karahöyük’teki Hacı Bektaş dergâhında neler olup bittiği konusunda hemen hemen hiç malumatımız yoktur. Bu süreçte tekkenin manevi ve ekonomik konumu nasıldı? Tekke’nin hinterlandını kimler oluşturuyordu? Rumeli ve Balkanlar’da Hacı Bektaş ismini yücelten abdal zümreleriyle tekkenin ilişkisi ne idi? Nihayet Hacı Bektaş Veli soyundan olduklarını iddia eden ve sonraki dönemlerde tekke vakfının mütevellisi olarak sık sık karşımıza çıkan Çelebi ailesinin durumu ne idi?

Şu aşamada bu soruların cevabını vermek mümkün görünmemektedir. Ancak 15. yüzyılın ikinci yarısında Çelebi ailesinden Mahmud diye birisinin yaşadığını ve etrafında Hacı Bektaş dervişleri bulunduğunu biliyoruz. 1483 yılında yazılan *Otman Baba Velayetnamesi*’nde bu Mahmud Çelebi’nin İstanbul’da bulunduğu sırada Otman Baba’yı ziyarette geldiği yazılmaktadır. Aynı kaynakta Mahmud Çelebi için “halife olan kimse”, “mürid ve muhibb ıssı” gibi tabirler kullanılmaktadır (Göçek Abdal, 2002: 239-240). Âşıkpaşazâde de Mahmud Çelebi’den bahsetmektedir. “Hacı Bektaşoğlu Mahmud Çelebi kim ol Resul Çelebi’nin oğludur” dediği bu şahsın müritlerinin bulunduğunu, hatta bunlar arasında ilim ehli insanların da olduğunu söylemektedir (Âşıkpaşazâde, 1949: 45).

Bu iki çağdaş kaynak iki hususu açıkça ortaya koymaktadır: 1) En geç 15. yüzyılın ikinci yarısında Çelebiler Hacı Bektaş evlatları ve onun yasal varisleri olarak kabul edilmişti; 2) Bu çelebilerin en azından bazıları Hacı Bektaş’a intisaptan kaynaklanan karizma ile şeyhlik yapmakta idi ve etraflarında onlara bağlı Hacı Bektaş dervişleri denilen bir grup derviş vardı. Şu halde bu çelebilere ve onlara bağlı dervişlere de “Bektaşî” demek mümkün görünmektedir. Ancak bu dervişlerin hangi sosyal tabandan geldikleri konusu meçhuldür.

Adı geçen Mahmud Çelebi’nin nerede yaşadığı kaynaklarımızdan net anlaşılamamaktadır. Otman Baba ile karşılaşması İstanbul’da olmuştur. Öte yandan Âşıkpaşazâde’nin ona dair ifadeleri de bu şahsın dervişleri ile beraber İstanbul’da bulunduğu izlenimini oluşturmaktadır. Bu iki çağdaş kaynağın tanıklığından Mahmud Çelebi’nin en azından bir süre İstanbul’da bulunduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Ancak onun Hacı Bektaş’ta oturan çelebi

ailesini temsilen İstanbul'da sakin olduğu da varsayılabilir. Balım Sultan'dan önceki döneme dair, kaynaklarda adı geçen iki isimden birisi (babası Resul Çelebi ile beraber) olmasına rağmen Mahmud Çelebi'nin geleneksel Bektaşî silsilelerinde⁷ yer almaması da bu sebepten olmalıdır.

Eğer Mahmud Çelebi İstanbul'da yaşadı ise, Kırşehir'deki dergâhta bulunan çelebi ailesi mensuplarının faaliyetlerine dair elimizde hiçbir kaynak bulunmamaktadır. 16. yüzyıldan önce bu aile ve merkez tekkenin (belki de henüz merkez tekke değildi) Rumeli'ndeki Hacı Bektaş kültünü yaşatan abdallarla ne tür bir ilişki içinde olduklarını bilmiyoruz. Öte yandan, bu tarihlerde gerek Rumeli'nde gerekse Anadolu'da yaşadığını bildiğimiz ve popüler halk tasavvuf akımlarını derinden etkileyen Kalenderî zümrelerle Hacı Bektaş tekkesi arasındaki münasebet de yeterince bilinmemektedir. Esasen Hacı Bektaş Veli'nin kendi döneminden itibaren Balım Sultan nezaretinde tarikat şekillenene kadar Kalenderîlerin Bektaşiliğin oluşum süreci içinde başat bir yer tuttukları söylenebilir.⁸ Hatta Ahmet Yaşar Ocak'a göre Hacı Bektaş başta olmak üzere Kaygusuz Abdal, Kızıldeli, Hacım Sultan gibi bu dönemin önde gelen Bektaşî şeyhleri Kalenderî idiler (Ocak, 1999: 87-100, 199-209).⁹

Bektaşî geleneğinin 15. yüzyılda tarikata dönüşürken etkilendiği önemli bir başka akım da Hurufilik olmuştur. Fazlullah'ın 1394 yılında Azerbaycan'da idam edilmesinden sonra halifelerinin Anadolu'ya yönedtikleri bilinmektedir. Bunlardan özellikle Aliyyu'l-A'lâ ve Seyyid İmadu'd-din Nesimî gibi dâîlerinin Bektaşiliğin zeminini oluşturan Kalender ve Abdal zümrelerinin din telakkilerinde etkili oldukları bilinmektedir. Hurufiliğin Bektaşilik üzerindeki etkisi özellikle doktrin alanında belirginleşmektedir. Ancak Hurufî dâîlerle erken dönem Bektaşîler arasındaki münasebetin nasıl kurulduğu ve etkileşim kanallarının nasıl teşekkül ettiği gibi hususlar henüz yeterince araştırılmış değildir.¹⁰

Çok önemli diğer bir soru da şudur: Bu dönemde Hacı Bektaş dergâhı ve o dergâhın başında oldukları varsayılan çelebi ailesinin Anadolu'da 15. yüzyılın ikinci yarısında Erdebil dergâhına bağlanıp Kızılbaş olan Türkmen oymaklarıyla herhangi bir münasebeti var mıydı? Osmanlı beyliğinin kuruluş ve gelişme dönemlerinde esas insan malzemesini oluşturan Türkmenlerin

7 Bu silsile Pir-evi'nde verilen bütün icazetnamelerde yer almaktadır. Derli toplu bir liste için bkz. Noyan, 1998: 134-138.

8 Bu hususta şu iki monografiye müracaat edilmelidir: Ocak, 1999; Karamustafa, 1994.

9 Ocak Bektaşiliği Kalenderilik içinden çıkmış bir kol olarak görmektedir. Ancak 17. yüzyıldan itibaren Bektaşilik gelişerek içinden çıktığı Kalenderiliği yutmuştur (Ocak, 1999: 204, 208). Bu hususta ayrıca bkz. Ocak, 1994b; Ocak, 1996b.

10 Hurufilik-Bektaşilik ilişkisi üzerine şu eserlere bakılabilir: Huart, 1909; Gölpinarlı, 1989; Mélikoff, 1992; Algar, 1996. Ayrıca Hurufiliğin Kalenderilik üzerindeki tesirleri için bkz. Ocak, 1999: 136-7.

İslâm telakkilerinde Hacı Bektaş Velî'nin başat rol oynadığını biliyoruz. Bu açıdan bakıldığında aynı sosyo-kültürel yapıyı devam ettiren 15. yüzyıl Anadolu Türkmenlerinin de Hacı Bektaş ismine en azından tazim ettiklerini var saymak yersiz olmaz. Ne var ki mevcut kaynaklarımızda bu kitlelerin ne Hacı Bektaş Velî'ye bağlılıklarına ne de Pir-evi ile ilişkilerine dair verilere rastlanmamaktadır. 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise bu kitlelerin Erdebil dergâhına bağlandıkları ve en azından 16. yüzyıl sonlarına kadar inanç dünyalarında Hacı Bektaş isminin geri planda kaldığı bilinmektedir.

16. yüzyıl: İki ayrı dünya

16. yüzyılın ilk yarısı Osmanlı tarihinde birçok bakımdan temel dönüşümlerin yaşandığı bir dönem olmuştur. Her şeyden evvel merkeziyetçi-bürokratik idare ve Sünni İslâm ideolojisi üzerine oturan klasik Osmanlı rejimi bu dönemde kemale ermiştir (İnalcık, 1993; Kunt, 1995). Devlet mekanizmasının aldığı bu şekil imparatorluk genelinde sosyal ve dinsel kurumları da aynı istikamette evrilmeye zorlamıştır. İşte Hacı Bektaş ismini tazim eden dağınık sufi öbeklerini merkezi bir çatı altında birleştirmek ve bu suretle Bektaşî tarikatını vücuda getirmek projesi de bu bağlamda değerlendirilmelidir. Bektaşî ortak belleğine göre bu projenin mimarı Balım Sultan olmuştur. 16. yüzyılın başında II. Bayezid'in desteği ile Kızıldeli tekkesinden Pir-evi'ne gelmiş ve yeni bir teşkilatlanma gerçekleştirmiştir. Balım Sultan'a atfedilen bu işin iki temel ayağı vardır: Öncelikle o, Kızıldeli dergâhında çoktan belirmeye başlamış olan erkân ve ayinlere son halini vererek tarikatın ibadet uygulamalarını biçimlendirmiştir. Bu yüzden Bektaşî ayinlerinde ('ayn-ı cem) uygulanan ritüellere Balım Sultan erkânı denmektedir. Elbette aynı paralelde inanç esaslarının da formüle edildiğini söylemek mümkündür. Doktrin ve ritüellerinin net ve ayırt edici bir biçimde ortaya konulmasıyla beraber artık "Bektaşî Tarikatı" teşekkül etmiş olmaktadır. İşte bu yüzden ki Balım Sultan Bektaşî Tarikatı'nın gerçek kurucusu ve gelenek içinde "Pir-i Sani" olarak kabul edilmiştir (Birge, 1937: 56-57).

Balım Sultan'ın başlattığı projenin ikinci ayağı Hacı Bektaş Velî'ye manevî bağlılık duyanlar başta olmak üzere abdal cemaatlerine ait tekkelerin Pir-evi'ne bağlanması ve bu suretle bir ölçüde hiyerarşik ve kontrol edilebilir bir ağ oluşturulmasıdır. Böylesi bir girişimin Osmanlı devlet yapısındaki merkezileşme süreci ile paralellik arz ettiği gözden kaçırılmamalıdır. Osmanlı yönetimi açısından mesele imparatorluk sathına yayılmış muhtelif abdal tekkeleri ve buralarda meskûn gayri-Sünni derviş cemaatlerini yönetilebilir halde tutmaktır.¹¹ Eğer Hacı Bektaş Dergâhı bunlar üzerinde bir şekilde denetim

11 Osmanlı idaresinin böylesi bir işlev için neden Bektaşîliği seçtiği konusu halen yeterince aydın-

kurabilir ve bunlar içinde Sünni olmayan bir tür “ortodoksi” oluşturabilirse, devlet açısından bu yönetebilirlik adına çok önemli bir gelişme olacaktır.¹² Öte yandan projenin birinci ayağı ile ikinci ayağı birbirlerine sıkıca bağlıdır. Pir-evi merkezli bir Bektaşî dünyası ve bu dünyada bir “Bektaşî ortodoksisi” inşa edebilmek için ayin-erkân ve doktrini herkesin kavrayabileceği tek tip bir şablon halinde belirlemek şarttır.

Ancak projenin ikinci ayağının Balım Sultan’dan epeyce sonra tamamlanabildiğini belirtmek gerekir. En azından 16. yüzyıl ortalarına kadar Otman Baba geleneğine mensup abdallar başta olmak üzere birçok derviş grubunun henüz Bektaşî şemsiyesi altına girmemiş oldukları anlaşılmaktadır. Fuat Köprülü’ye göre, Bektaşî Tarikatı örgütlenmesini 16. yüzyılda tamamlamıştır (Köprülü, 1997). Faroqhi ise tarikat yapısındaki değişikliklerin 17. yüzyıl ortalarında ancak tamamlanabildiği kanaatinde (Faroqhi, 2003: 188).

Bu süreçte Bektaşî şemsiyesi altında eriyen birçok kalender ve abdal grupları içinde Otman Baba ekolüne bağlı abdallar ayrı bir yer tutmaktadır. Kaba bir tasnifle bu abdallara ait dergâhların da 17. yüzyıl ortalarından itibaren Bektaşî ağı içinde değerlendirilmesi mümkün olsa da bunlar Otman Baba’nın anısını daima muhafaza etmiş ve farklı kimliklerini korumuş görünmektedirler.¹³ Kuzey Bulgaristan’da yaygın olan bu anlayış Otman Baba, Akyazılı ve Demir Baba gibi isimleri yüceltmektedir. 16. yüzyıl içinde bu kola mensup abdalların Eskişehir’deki Seyyid Gazi tekesinde de hâkim oldukları anlaşılmaktadır. Hatta bugün dahi bunlara “Babai” denmektedir. Bektaşî erkânından çok Kızılbaş erkânına yakın bir sürekliliği vardır. Bektaşî gruplarının seçtikleri babalar Hacı Bektaş Dergâhı tarafından onaylanırken bu Babaileirin onayı Otman Baba’yı temsilen bir üst merci olarak kabul edilen “büyük-baba” tarafından yapılmaktadır (Üzüm, 2005: 137-8). Türkiye’ye göç edenler veya Türkiye ile bağlantısını muhafaza edenler Şücaeddin Veli dergâhına ve ocağına bağlıdırlar (Noyan, 2006: 169). Bu grup manevi pir olarak Hacı Bektaş Veli yerine Otman Baba, Demir Baba, Ali Baba gibi isimleri kabul

lanmış değildir. Karamustafa bu tercihte başat etkenin Bektaşîliği Yeniçeri ocağı ile olan ilişkisi olduğu görüşündedir (Karamustafa, 1993). Öte yandan Faroqhi bu ilişkinin abartılmaması gerektiğini, İstanbul ve Kahire dışındaki tekkelerin Yeniçerilerle pek fazla bağlantı kurmuş gözükmediklerini, tarikatın 16. yüzyıldaki gelişimini bu ilişki ile izah etmenin yanlış olacağını iddia etmektedir (Faroqhi, 2003: 188).

12 Osmanlı idaresi benzer bir politikayı Mevlevî tarikatı için de benimsemişti (Gölpınarlı, 1953: 152).

13 Elinizdeki makale boyunca “abdallar” olarak anılan bu grupla kaynaklarda Kalenderî ve Hayderî gibi isimlerle kaydedilen gruplar arasında keskin bir çizgi çekmek oldukça güçtür. Esasen bu grupların gerek yaşam tarzları gerekse itikatları birbirine çok benzediğinden aralarında yüksek bir geçişkenlik olduğu düşünülebilir. Örneğin bu makalede abdal ekolünün Balkanlar’daki en önemli temsilcisi olarak kabul edilen Otman Baba Ocak tarafından Kalenderî sayılmaktadır (Ocak, 1999: 96-100). “Abdal” üzerine geniş bir değerlendirme için bkz. Köprülü, 1935.

etmekte ve cemlerinde bunlara niyaz etmektedirler (Üzüm, 2005: 57, 151). Bunun yanında Güney Bulgaristan, Trakya ve Rumeli’nde kalan kalender ve abdal gruplarının (ki bu bölgelerin büyük bir kısmının Kızıldeli tekkesinin etki alanı içinde kaldığı anlaşıyor) oluşmakta olan Bektaşî ağına daha çabuk entegre olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴

Bektaşî geleneğine göre, Balım Sultan reformlarıyla beraber tarikat tarihinde önemli sonuçlar doğuracak yeni ve özgün bir durum ortaya çıkmıştır. Balım Sultan gerek ayin-erkânını gerekse temel inanç esaslarını formüle ettiği Bektaşîliğe bir de mücerretlik kavramını ilave etmiştir. Buna göre tarikatta seyr u süluku tamamlayıp mürşid-i kâmil olabilmek için hiç evlenmemek gerekiyordu. Doğal olarak burada bir soy silsilesi gütmenin de imkânı kalmıyordu. Eğer geleneksel bilgiye itibar edilirse, Pir-evi merkezli Bektaşî Tarikatı ve tekkeler ağının oluşması Pir-evi ve tarikat içinde bir bölünmeyle koşut olarak gerçekleşmiştir. Bir tarafta yapı ve işleyiş bakımından herhangi bir tarikatla aynı mahiyette olan ve esasî dinî-mistik faaliyetlerle manevî terakki elde etme prensibine dayanan anlayış, diğer tarafta otoritesini ve prestijini Hacı Bektaş Veli’nin soyundan olma iddiasına dayandıran ve işlevi esas itibarıyla tekkeyi besleyen vakıf gelirlerini kontrol etmekle sınırlı kalmış gibi görünen Çelebi ailesi. Bu modele göre tekkede meskûn dervişler ve civarda meskûn muhiblerin tarikata intisapları ve tarikat içinde seyr u sülukları tamamen “baba” unvanı taşıyan birinci anlayışın temsilcileri gözetiminde gerçekleşiyordu. Aynı şekilde ‘ayn-ı cem başta olmak üzere tekkede gerçekleşen tasavvuf faaliyetlerinin tamamı babaların yetki alanında idi. Bu babaların başına ise “dedebaba” deniyordu. Çelebi ailesinin fertleri isterlerse bu tasavvufî sürece dâhil olup “derviş”, “baba”, “halife baba” gibi manevî dereceleri alabilirlerdi. Ancak bu sürece hiç dahil olmasalar da onlara doğuştan tahsis edilmiş olan bir makam ve saygınlık her zaman mevcuttu. Böylece Bektaşîlik daha tarikat hayatının başından itibaren Babagân ve Çelebiyân olmak üzere iki kol üzerinden gelişimini sürdürmüş oluyordu.

Bektaşî geleneksel bilgisine istinaden çıkarılan bu tabloyu netleştirecek kaynaklarımız ne yazık ki en fazla 18. yüzyıl ortalarına kadar uzanmaktadır. Aşağıda ele alınacağı üzere bu dönemden itibaren verilen icazetnameler yukarıdaki tabloyu destekler nitelikte bilgiler içermektedir. Ancak 16. yüzyıl boyunca Pir-evi’nde vaziyetin nasıl olduğu, dedebabaya bağlı dervişler ile çelebiler arasında nasıl bir ilişki bulunduğu, bunların tekke içerisindeki hukukî, malî, sosyal ve tasavvufî konumlarının ne olduğu gibi hususlar muteber kaynaklarda yer almamaktadır. Ancak 18. yüzyıldaki manzaradan hareketle şöyle bir çıkarımda bulunmak makul görünmektedir. Balım Sul-

14 Dimetoka’da bulunan Kızıldeli tekkesinin Bektaşîliğin oluşum sürecindeki başat katkısı bilinmektedir, Yıldırım, 2010.

tan'la başlatılan süreçte bir tarikat yapılanması içinde oluşan ve gelişen hareket esas itibariyle yukarıda Babagân olarak anılan kolun eseri gibi durmaktadır. Bu anlamda bir "Bektaşî tarikatı"ndan bahsedilecek olursa bu tarikatın mensupları babagân bektaşîleri sayılmalıdır. Çelebilere gelince, bunların içinden nasip alarak yola girenler doğal olarak tarikata intisap etmiş olacaktırlar.¹⁵ Ancak nasip almayanların durumu belirsizdir. Bunlar da nesep sebebiyle doğal müntesip sayılarak özel bir manevi konumda mı görüldü yoksa tarikat dairesinin dışında mı kabul edildi bilinmemektedir. Ne var ki bugün 16. yüzyılda mevcut Bektaşilikten bahsettiğimizde her iki grubu da kelimenin anlamı içine dahil ettiğimiz açıktır. Şu halde "Bektaşî" tabirinin kapsamının 16. yüzyılda genişlediği ve bu kelimenin arasında önemli farklar bulunan iki anlam öbeğini beraber ifade etmeye başladığı anlaşılmaktadır. Bu dönemde "Bektaşî" denildiğinde hem soyu soppu ne olursa olsun tekkeye gelip nasip almak yoluyla tarikata intisap etmiş "Bektaşî tarikatı mensubu" derviş veya muhibler, hem de Hacı Bektaş evladı olmak hasebiyle tekke vakıflarını tasarruf eden çelebiler kastedilmektedir.¹⁶

16. yüzyılda Hacı Bektaş Dergâhı ile Kızılbaşlar arasındaki ilişki ise oldukça karmaşık görünmektedir. Kızılbaşlar 15. yüzyıl sonlarından itibaren Osmanlı Devleti ile ölümcül bir mücadeleye girişirken aynı dönemde Balım Sultan Osmanlı idaresinin desteğini alarak Bektaşî tarikatını kurmakla meşguldür. Mélikoff bu paradoksun çözümü için şöyle bir izah tarzı önermektedir: Ona göre Osmanlı idaresi kendi bünyesindeki rafîzi unsurları ıslah edip bir şekilde sisteme entegre edebilmek için Bektaşî tarikatına destek vermiştir (Mélikoff, 1975: 65). 15. yüzyıl sonlarında ve 16. yüzyıl başlarında böylesi bir yaklaşım, kalender ve abdal zümrelerinin Kızılbaş cereyanına kapılmalarının önüne geçmek adına bir tedbir olarak düşünülürse anlamlı olabilir. Ancak Kızılbaş oymaklarına dönük böyle bir politikanın o gün için işlevsel olmayacağını söylemek mümkündür. Zira Osmanlı'ya karşı amansız bir mücadeleye giren Kızılbaş oymakları arasında bu tür propagandaların henüz başarılı olma şansı bulamayacağı açıktır.

Öte yandan Şah'a büyük bir tutku ile bağlanan Kızılbaşların bu dönemde ne Hacı Bektaş Veli ne de bir başkasını Şah'tan daha yüce bir makama koymaları mümkün görünmemektedir. Nitekim Hatayi mahlası ile şiirler yazan Şah İsmail'in divanında Hacı Bektaş'tan bahsetmediği görülmektedir.¹⁷ Bu dö-

15 Örneğin Gölpinarlı çelebilerin halifelîği dedebabadan aldıklarını söylemekte ve Cemaleddin Çelebi (ö. 1921) için "ataları gibi Bektaşî tarikatına girmiş, o tarikattan babalık icazetnamesi ile halifelik almıştır" demektedir (Gölpinarlı, 1997: 792, 795).

16 Pir-evi ile doğal bir bağı bulunan bu ikinci grup neticede bir aile fertlerinden ibaret olmaları hasebiyle sayıca azdırlar.

17 Hatayi Divanı birçok defa istinsah edilmiştir. 17. yüzyıl ve sonrasında istinsah edilen nüshalarda Hatayi mahlasıyla yazılmış ama Şah İsmail'e ait olmayan birçok şiirin kaydedildiği anla-

nemde bir taraftan Osmanlılar ile siyasi ve askeri mücadele devam ederken bir taraftan da “Kızılbaş Yolu”nun ayin-erkân ve doktrini ile teşekkül ettiği görülmektedir. Bu sürecin Hacı Bektaş’taki dergâhtan bağımsız gerçekleştiğini söylemek mümkündür.¹⁸ Ancak gerek inanç esasları gerekse ritüel bakımından teşekkül eden bu “Kızılbaş Yolu”nun Bektaşî erkân ve inancına çok yakın olduğunu belirtmek gerekir.

Bu durumda 16. yüzyıl başlarına baktığımızda ortaya şöyle çelişkili bir tablo çıkmaktadır: Bir yandan Bektaşî dergâhı yöneticileri ve dervişleri Kızılbaşlarla karşıt siyasî kamplarda yer alırken diğer yandan iki grubun inanç ve ritüelleri şaşırtıcı derecede benzerlik göstermektedir. Bu tespitleri yaparken şu ihtiyat payını düşmekte fayda vardır. Balım Sultan’ın formüle ettiği erkân ve inanç esaslarına dair elimizde hiçbir çağdaş kaynak yoktur. Esasen Bektaşî ayin ve erkânını anlatan ve genel olarak “Erkânname” adıyla anılan eserlerden mevcut bulunanlar 19. yüzyılda kaleme alınmıştır. (Bir örnek için bkz. Gümüşoğlu-Yıldırım, 2006.) Dolayısıyla burada 16. yüzyıl Bektaşî inanç ve erkânından bahsederken 19. yüzyıldan hareketle geriye dönük varsayımlara dayanmış oluyoruz. Meseleye diğer taraftan bakıp 16. yüzyıl Bektaşî inanç ve erkânının 19. yüzyıl erkânnamelerinde yazıldığı gibi olmadığı da düşünülebilir. Nitekim Fuat Köprülü’ye göre Bektaşî inanç esasları içine Rafizî (Şii) unsurların girmesi Kızılbaş gruplarıyla etkileşim neticesinde sonradan gerçekleşmiştir (Köprülü, 1935: 32). Mélikoff da benzer iddialar ileri sürmektedir (Mélikoff, 1975). Faroqhi ise Kızılbaş faktörüne ilaveten 17 yüzyılda Seyyitgazi abdallarının Bektaşî tarikatına tam olarak intisap etmelerinin de bu “rafizileşme” sürecini hızlandırdığına dikkat çekmektedir (Faroqhi, 2003: 187).

Bu noktada dikkat çeken bir husus da Mühimme defterlerinde Bektaşîlerden şikâyet eden hiçbir kaydın bulunmamasıdır (Faroqhi, 1995a: 174). Hatta bu defterlerde Bektaşîlerin dikkatli bir şekilde Rafizîlerden ayrı tutulduğu ve makbul görüldüğüne dair kayıtlara rastlanmaktadır.¹⁹ “Kızılbaş”, “Ra-

şılmaktadır. İşte bu şiirler içinde Hacı Bektaş Veli’yi övenlere rastlamak mümkündür. Hatayı Divan’ının bilinen en erken nüshaları Taşkent ve Paris nüshalarıdır. Bunlarda Hacı Bektaş Veli’den bahsedilmez (Gandjei, 1959; İsmailzade, 2001).

18 Ancak Kızılbaş hareketlerinin Hacı Bektaş Dergâhı ile hiçbir ilişkisinin olmadığını söylemek de zordur. En azından yüzyılın ilerleyen dönemlerinde dergâhın muhtelif Kızılbaş hareketlerinde adı geçmektedir. Bunlardan Balım Sultan’ın kardeşi olduğu rivayet edilen meşhur Kalender Çelebi’nin 1526’daki isyanı ve Sahte Şah İsmail olarak bilinen Kızılbaş isyancısının 1577-8’de dergâhı ziyaret edip burada kurbanlar kesmesi özellikle dikkat çekmektedir (Akdağ, 1963: 119, 143). Burada Bektaşî sözlü geleneğinde dergâhın Yavuz Selim tarafından kapatılıp 1551 yılına kadar açılmadığı bilgisinin yer aldığını da kaydetmek gerekir (Faroqhi, 1976a: 185).

19 Örneğin 1616 tarihli bir ferman suretinde Halep’teki Bayram Baba tekkesi dervişlerinin Bektaşî gibi görünmekle beraber aslında Rafizî ve mücrim oldukları, bu yüzden bunların tekkeден sürdürmeleri emredilmektedir. Bkz. MD, c. 81, s. 20.

fizi” ve “Işık”larla ilgili kayıtlarda bunlara dönük başlıca suçlamalar ilk üç halife ve Aişe’ye saygı gösterilmemesi, kadınlı erkekli ayinler yapılması, içki içilmesi, Cuma namazının terk edilmesi şeklindedir (Imber, 1979). Yukarıda bahsi geçen erkânnamelerden hareketle bildiğimiz Bektaşilikte bu unsurların hepsi vardır. Şu halde mühimme kayıtlarının Bektaşiler hakkındaki suskunluğunu nasıl yorumlamak gerekir?²⁰ 16. yüzyılda Bektaşî inancında yukarıda sıralanan unsurlar yok muydu? Yoksa olduğu halde Osmanlılar Bektaşilere ayrıcalıklı muamele edip özel bir muhafaza dairesi içine mi almışlardı? Bu sorulara henüz tatmin edici cevaplar bulunabilmiş değildir. Şu kadarını söylemekle yetinelim ki 17. yüzyıl ortalarında yüzlerce Bektaşî tekkesinde konuk olan Evliya Çelebi –ki kendisi bir Sünnî alim idi– Bektaşî dervişlerinin misafirperverliğinden ve itikatlarının sağlamlığından övgü ile söz etmektedir (Faroghi, 2003: 84; Faroghi, 1995a: 174).

Bu meselenin açıklığa kavuşması için yeni kaynaklara ihtiyaç olduğu açıktır. Mevcut veriler ışığında varılacak sonuç şudur: İnanç ve erkân hususlarında benzerlikleri ne derecede olursa olsun Bektaşî tarikatının oluşum süreci ve Kızılbaşlığın teşekkülü 16. yüzyılda birbirinden bağımsız gelişen iki cereyanıydı. Bu dönemde Kızılbaşları herhangi bir şekilde Bektaşî tarikatına bağlamak mümkün gözükmemektedir. Şu halde 16. yüzyılda “Bektaşî” dendiğinde artık oluşmuş olan bir tarikatın merkez tekke ve buna bağlı diğer tekkelerdeki müntesipleri olan dervişleri anlamak gerekir. Kızılbaşlar bu kümenin dışındadır.

17. ve 18. yüzyıllar: Bektaşî-Kızılbaş kavuşması

Pir-evi’nde mevcut yukarıda açıklanan ikili yapılanmanın diğer Bektaşî tekkelerine nasıl yansıdığı meselesi ayrıca önemlidir. Faroghi’nin tespitlerine göre, Osmanlı idaresi Bektaşî ağı içinde yer alan tekkelerin şeyhlerini belirleme hakkını en geç 17. yüzyıl başlarında Hacı Bektaş Tekkesi şeyhine vermiştir (Faroghi, 1995a: 179).²¹ Burada şeyhten kastedilenin Çelebi ailesine mensup mütevellî olduğunun altını çizmek gerekir. Aslında Osmanlı arşiv belgelerinden devletin daima mütevellîleri muhatap aldığı açıkça anlaşılmaktadır. Buna mukabil arşiv belgeleri 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar dedebabalardan hiç bahsetmemektedirler.²²

20 Tarihî bir cilvesi olarak kaydetmek gerekir ki 1826’da Bektaşî tarikatı lağvedildiğinde Bektaşilik ve Bektaşiler aleyhine verilen fetvaların ana unsurlarını da yine aynı suçlamalar oluşturmuştur (Soyyer, 2005: 64-68). Bektaşiliğin kapatılmasına dair verilen fetva için bkz. Tahir Efendi 1242.

21 18. yüzyılda Hacı Bektaş Tekkesi’nde bulunan şeyhin Bektaşî ağına bağlı tekkeler üzerindeki tasarruf hakkının iyice oturmuş olduğuna dair yeterli arşiv belgesi vardır. Bazı örnekler için bkz. Soyyer, 2005: 39-41, 44-45.

22 Burada da “dedebabalık” diye bir makamın olmadığı ifade edilmektedir. Şahkulu Sultan dergâhı post-nişini Mehmed Ali Hilmi Baba’nın “dedebaba” unvanıyla Hacı Bektaş dergâhına post-

Burada çelişkili gibi görünen bir durum ortaya çıkmaktadır. Balım Sultan'dan itibaren oluşan tarikat yapılanması birtakım ayin ve erkânın uygulanması ile bazı tasavvufi bilgilerin batını yollarla paylaşılması esası etrafında örgütlenmiştir. Bu bağlamda herhangi bir dergâhın Bektaşî ağına dahil olması her şeyden evvel o dergâhta Bektaşî ayin ve erkânının icra edilmesi anlamına gelmelidir. Yine buna bağlı olarak dergâhın başında bulunan post-nişinin otoritesini manevi hiyerarşinin tepesinde yer alan merkezdeki dedebabadan alması beklenir. Halbuki arşiv belgelerine bakıldığında, bu yetkinin Bektaşî tarikatının manevi hiyerarşisi dışında ama özel bir konumu olan ve “şeyh” unvanını taşıyan mütevellîye verildiği görülmektedir. Aşağıda ele alınacağı üzere 18. yüzyıldan kalma icazetnameler bu karmaşık durumu bir parça aydınlatmaktadır. Burada şu kadarını ifade etmek gerekir ki vakıf mütevellîliğini ve şeyhliği elinde tutan Çelebinin, Bektaşî tarikatının seyr u sülukuna hiç tabi olmasa da manevi piramidin başı olan dedebabanın üzerinde bir konumu vardı. Bu konumu muhafaza etmesinde Osmanlı devlet desteği elbette başlıca amil olmalıdır.

Ne var ki, eğer insanların bu dergâhlara gelmeleri ve buralara bir şekilde bağlanmaları esas itibarıyla dinî-tasavvufi bir öze dayanıyorsa, bu mekanizmada baş aktörlerin dedebabaya bağlı babalar olacağı açıktır (Soyyer, 2005: 25). Bu noktada en azından herhangi bir Bektaşî tekkesine gelip nasip almış ve düzenli olarak ritüellere katılan bir kişinin baş mürşidi dedebaba olacaktır. Öte yandan, bu şekilde klasik tarikat usulleri çerçevesinde ritüellere devam etmeyen ancak gerek tekkeye gerekse Hacı Bektaş Veli'ye bir tür bağlılığı olan ve özellikle tekkeler civarındaki köylerde yaşayan halk kitlelerinin de var olduğu gözden ırak tutulmamalıdır. Bu kitlelerin en üst manevi otorite olarak dedebabayı mı yoksa şeyh-mütevellîyi mi kabul ettiği mevcut kaynaklardan anlaşılamamaktadır. Söz konusu kitlelerin bakiyesi bugün Balkanlar ve Anadolu'nun bazı bölgelerinde yaşamaktadır ki biz bu çalışmada bunları “Balkan Alevi Bektaşî Sürekleri” olarak adlandırdık.

Esasen Bektaşî tekkelerinin başta tekkenin vakfı içinde bulunan köylüler (ve bazen konar-göçerler) olmak üzere civarındaki halkla din ve inanç bağlamında ilişkilerinin nasıl şekillendiği bilinmemektedir. Suraiya Faroqhi'nin Hacı Bektaş, Seyyid Gazi ve Kızıldeli tekkeleri üzerine yaptığı monografiler bu tekkelerin bulundukları bölgelerde önemli birer ekonomik merkez haline geldiklerini ortaya koymuştur (Faroqhi, 1976a; Faroqhi, 1976b; Faroqhi, 1981). Basit bir mantık yürüterek aynı şekilde buraların birer eğitim ve kültür merkezleri olarak işlev gördüklerini söylemek de herhalde mümkündür. Nitekim Abdal Musa dergâhının kütüphanesinin envanteri (Faroqhi, 2003:

nişin olarak atanma isteğine cevaben böyle bir makamın resmen tanınmadığı gerekçe gösterilmiş ve babanın isteği reddedilmiştir (Soyyer, 2005: 26, 85).

148-154) Bektaşî tekkelerinin bu yönünü göz önüne koymaktadır. Ne var ki tekkeyle hinterlandındaki halk arasındaki tasavvufî ilişkinin mahiyeti henüz incelenmiş değildir. Örneğin tekke civarındaki köylerden reaya statüsü devam ederken nasip alıp tarikatın seyr u sülukuna dahil insanlar olabiliyor muydu? Bu şekilde tarikat silsilesine girmeyen köylülerin tekkelerle inanç bağlamında ilişkisi nasıl şekilleniyordu?

Her halükârda, bu tekkelerin hinterlandında yer alan halk arasında en azından Bektaşî inanç tarzının yayıldığını beklemek herhalde yersiz olmaz. Bu bağlamda Anadolu ve Balkanlar'da sayısı muhtemelen iki yüzü geçen²³ Bektaşî tekkelerinin birer inanç merkezi olarak çevrelerinde belli bir etki alanı oluşturdukları ve Bektaşîliğin bilinen İslâm yorumunu doğrudan tarikatta dahil olmayan bu reaya kitleleri arasında yaydıkları söylenebilir. Nitekim bugün bakıldığında söz konusu tekkelere yakın köylerin ekseriyetinin Alevî meşrep oldukları görülmektedir.

Bir başka önemli nokta özellikle Anadolu'da bulunan Bektaşî tekkelerinin Kızılbaş kitleleriyle ilişkisidir. Bu mesele de henüz sistematik olarak ele alınmış değildir. Faroqhi Anadolu'daki Bektaşî tarikatlarının coğrafi dağılımları ile Mühimme defterlerinde bahsedilen Kızılbaş olaylarının coğrafi dağılımlarını karşılaştırmak suretiyle bazı gözlemler yapmıştır. Ona göre iki dağılım arasında kesişme esas itibarıyla Kızılbaş kıvrımının iç kısmından Yeşilirmak havzasına kadar olan bölgede ortaya çıkmaktadır. Bu bölgenin dışında Kızılbaşların yaygın olarak bulunduğunu bildiğimiz Teke bölgesi, Toroslar ve Anadolu'nun doğusunda Bektaşî tekkelerinin çok az bulunduğu görülmektedir (Faroqhi, 2003: 76-85). Özellikle kitabın sonundaki haritalara bakınız). Faroqhi'nin tespitlerine göre her iki zümrenin yayılma bölgeleri arasında kategorik bir ilişki kurmak zor görünmektedir.

Ancak bu tekkelerin en azından bazılarıyla Kızılbaş gruplarının yakın temas içinde olduğunu düşündüren nedenler de vardır. Özellikle Rum eyaleti ve Batı Anadolu'da 17.-18. yüzyıllarda Bektaşî ağı içinde bulunan tekkelere çoğunun kurucuları (veya isim babaları) aynı zamanda önemli Kızılbaş ocaklarının da kurucularıdır. Örnek vermek gerekirse, Merzifon'da Piri Baba, Seyyitgazi'de Şüca Baba, Uşak'ta Hacım Sultan bunlar arasında sayılabilir. Ne yazık ki bu dönemde hem Hacı Bektaş'a bağlılığını muhafaza eden hem de Kızılbaş dede ocakları için otorite ve meşruiyet kaynağı olarak işlev gören bu tekkelerin tarihi çok az bilinmektedir.

Denilebilir ki, 17. ve 18. yüzyılların Bektaşî tarihi bakımından en önemli gelişmesi Kızılbaş sürekliliği ile Hacı Bektaş dergâhı arasında meydana gelen yakınlaşma olmuştur. Bu yakınlaşma neticesinde Çelebi ailesi birçok Kızıl-

23 Faroqhi sırf Anadolu'da yüzden fazla Bektaşî tekkesi olduğunu tespit etmektedir (Faroqhi, 2003: 57).

baş ocağı nezdinde yüksek prestijli bir “dede ocağına” dönüşmüş hatta bazıları için “Serçeşme” unvanıyla bütün ocakların üzerinde bir makama yerleştirilmiştir. Böylesi bir sürecin sonunda “Bektaşî” kelimesinin anlamı oldukça genişlemiş, farklılaşmış hatta muğlaklaşmıştır.

Kızılbaşların Safevi şahlarına sarsılmaz bağlılıklarının devam ettiği 16. yüzyıl boyunca Osmanlı yönetimi kendi tebaası olan bu insanları sindirmek için çok ağır tedbirler almıştır. Bu tedbirlerin nasıl zulüm boyutlarına ulaştığına dair 16. yüzyıl ortalarından başlayıp 17. yüzyıla kadar devam eden Mühimme kayıtlarında epeyce bilgi vardır (Ahmet Refik, 1932; Savaş, 2002). Ancak Kızılbaşlar üzerinde devam eden ağır baskının yüzyılın sonlarına doğru hafiflemeye başladığı görülmektedir. 1580’lerden itibaren Mühimme defterlerinde Kızılbaşlara dair kayıtlar ciddi oranda azalmaktadır. Buradan Osmanlı Devleti’nin katı tutumunu yumuşattığı sonucu çıkarılabilir. Kehl-Bodrogi’ye göre Osmanlı politikasındaki bu değişimin nedenleri Safevi devletinin iç yapısında meydana gelen gelişmelerle ilişkili olmalıdır. Ona göre On İki İmam Şiasî’nin resmî mezhep haline gelmesi ve zamanla Kızılbaşlığın dinen tensip edilmeyen bir konuma kaymasıyla beraber Kızılbaşlar için İran pek cazip olmamaya başlamış olmalıdır. Öte yandan Şah açısından da Kızılbaşlar çoktan sorun kaynağı olarak görülmeye başlanmıştır.²⁴ Suraiya Faroqhi bu açıklamayı yeterli bulmamaktadır. Ona göre İran’la savaşın devam ettiği bu dönemde en azından 1620’lere kadar Anadolu’da Kızılbaş isyanlarına rastlanması politika değişikliğinin kaynağının Kızılbaş tarafında olmadığını göstermektedir. Bunun yerine, Osmanlılar Kızılbaşları Bektaşî tarikatı içinde asimile etmek ve bir şekilde sistem içinde zararsız bir hale getirmek için böyle bir yola girmişlerdir. Bunu sağlamak için Bektaşî tarikatı desteklenmiş ve Pir-evî’ndeki seccade-nişine bu Bektaşî çatısı altına giren bütün tekkelerin şeyhlerini belirleme hakkı tanınmıştır. Buna dair en erken belge 1610 tarihli olup I. Ahmed tarafından verilmiştir (Faroqhi, 1995a: 175-9).

İmparatorluk genelinde Hacı Bektaş merkezli bir Bektaşî tekkeler ağı oluşturmak ve bu ağ içinde bütün kalenderî-abdal unsurları yönetilebilir kılmak yolundaki Osmanlı politikasına yukarıda işaret edilmişti. 16. yüzyılın ilk yarısında bu ağa Kızılbaş süreklilerini de eklemeyerek Safevilerden koparmak fikrinin pek gerçekçi olmadığı da ifade edilmişti. Ne var ki yüzyılın sonlarında şartlar değişmiş, gerek Safevi devletinin yeni yapısında Kızılbaşların marjinalliğe itilmeleri gerekse Osmanlı yönetiminin kökünü kazıyamadığı bu unsurlarla bir şekilde uzlaşma mecburiyetini görmesi yeni çözüm arayışlarını mümkün hatta zorunlu kılmıştır. İşte bu bağlamda özellikle Anadolu’da yaşayan Kızılbaşları inanç bakımından kendilerine benzeyen Hacı Bektaş tekkesine bağlamak ve bu suretle onları bir şekilde sisteme en-

24 (Kehl-Bodrogi, 1988)’den akıran (Faroqhi, 1995b: 17).

tegre etmek Osmanlılar açısından makul ve rasyonel bir çözüm yolu olarak belirmiştir. Öte yandan sosyal örgütlenmelerinin de özünü oluşturan tasavvufi mahiyet Kızılbaşları bir mürşid-i kâmile mecbur bırakmaktaydı. Aralarında halledemedikleri sorunlarını taşıyabilecekleri ve daha da önemlisi yolu yürütebilmeleri için gerekli manevi yetkileri (icazet) onaylayacak bir “yüksek makam” Kızılbaş dinî-sosyal örgütlenmesinin ana direklerinden birisini oluşturmaktadır. Kızılbaş yolunun ana kaynağı olan Buyruklara bakıldığında hareketin daha oluşum sürecinden itibaren gerek dinî gerekse sosyal mekanizmaların merkezinde “mürşid-i kâmil”in yani “Şah”ın yer aldığı açıkça görülmektedir.

16. yüzyıl boyunca Safevi şahları Anadolu’daki Kızılbaşlar için bu fonksiyonu içeriği zayıflatarak da olsa yerine getirmişlerdir. Hatta 17 yüzyıl boyunca da Kızılbaşlar için piramidin tepesindeki en yüksek makamı daima şahın işgal ettiğini söylemek mümkündür.²⁵ Ne var ki hem Safevi devletinin yapısındaki temel değişiklikler hem de ulaşım problemleri aradaki bağı gittikçe zayıflatmış olmalıdır. Nihayet 18. yüzyılın ilk yarısında Safevi devleti yıkılıp hanedan ortadan kaldırılınca Anadolu’daki Kızılbaşlar bir anlamda başlarını tamamen yitirmişlerdir. Ancak bu hadise Anadolu Kızılbaşları bakımından büyük bir krize neden olmuş gibi görünmemektedir. Bunda en önemli etken şüphesiz Safevi hanedanı ortadan kalktığında çoktan Hacı Bektaş’la bir ünsiyet peyda etmiş olmalarıdır. Dinî-sosyal sistemin yürümesi için gerekli üst makam olarak Safevi şahını temsil eden “halifetü’l-hülefa” yerine bu dönemde Hacı Bektaş tekkesi ile Kerbela’daki Bektaşî tekkesinin geçmesi ciddi bir kriz yaşanmadan gerçekleşmiş görünmektedir. Öte yandan, Erdebil tekkesi de aynı fonksiyonu görmeye devam etmiştir. Neticede, 18. yüzyıldan itibaren Kızılbaş dedelerinin aslında irsen tevarüs ettikleri mürşitlik yetkilerini bu üç tekkeden birisine onaylattıkları anlaşılmaktadır.

18. yüzyıl ortalarında hız kazanan bu süreç, Kızılbaş ocaklarının epey bir kısmının Hacı Bektaş tekkesine tamamen bağlanmaları, geri kalanların ise fiilen bu merkeze bağlı olmamakla beraber Hacı Bektaş Veli’nin manevi otoritesini bir şekilde kabul etmeleri ile sonuçlanmıştır. Dikkat çekici bir şekilde Kızılbaşların Hacı Bektaş tekkesine bağlanmaları “Bektaşî tarikatı”nın esas icracıları ve mümessilleri olan babagânlara intisap suretiyle değil, dergâhtaki tasavvufi-dinî konumları 16. yüzyıldan beri muğlak olan Çelebilere intisap suretiyle gerçekleşmiştir. Bu tercihin altında yatan sebebi anlamak zor değildir. Dinî-sosyal yapılanmasının temelini soy gütme fikri üzerine oturtan Kızılbaş sürecinin, üyeliği herhangi bir tarikat gibi talep ve ikrar esasına dayanan Babagân Bektaşiliğine bağlanması pek mümkün değildir. Ancak yi-

25 17. yüzyılda istinsah edilen buyruklarda hâlâ dönemin şahına kadar Safevi hanedanının isimleri sayılmaktadır.

ne de Kızılbaşların Babagân Bektaşilerine tazim ettikleri ve onların başı olan dedebabanın manevi otoritesini bir şekilde kabul ettikleri bu dergâhtan alınan icazetnamelerden anlaşılmaktadır.

Hacı Bektaş dergâhının diğer dergâhlarla idari ilişkilerine dair elimizde 17. yüzyıl başlarından itibaren dergâh şeyhleri (Çelebi) ile Payitaht arasında gerçekleşen resmî yazışmalar vardır. Bunların epey bir kısmı Hacı Bektaş şeyhinin diğer Bektaş dergâhlarının şeyhlerinin belirlenmesi hususunda yetkisinin teyidi ile ilgilidir.²⁶ Ne var ki bu tür belgelerde ne Pir-evi'nin ne de diğer dergâhların iç yapılanması ve özellikle dinî-tasavvufî işleyişi ve hiyerarşisi hakkında pek fazla bilgi bulunmamaktadır. Kızılbaş ocaklarının Hacı Bektaş dergâhıyla ilişkisi ise bu belgelerin tamamen kapsamı dışındadır. Pir-evi'nin dinî-tasavvufî bakımdan iç yapılanması ile diğer dergâhlarla ve özellikle de Kızılbaş ocaklarıyla ilişkilerine dair bazı bilgiler bu dergâhtan verilmiş icazetnamelerde yer almaktadır. Esasen Bektaş icazetnamelerinin form, içerik ve üretim süreçleri bakımından müstakil bir çalışmada başlıca ele alınıp incelenmesi gerekmektedir. Biz burada sürdürdüğümüz ana anlatımı desteklemesi bakımından Hacı Bektaş dergâhından alınan altı icazetname kulanacağız. Bu icazetnamelerden üçü daha önce muhtelif yerlerde yayınlanmış, diğer üçü henüz yayınlanmamıştır. İcazetnamelerin en eskisi 1763, en yenisi 1870 tarihlidir.²⁷

İcazetnamelerin konumuzla ilgili verdiği bilgiyi analiz etmeden evvel işlevi üzerinde bir iki hususa işaret etmek gerekmektedir. Öncelikle, form ve içerik aynı olmakla beraber icazetnameleri muhatap bakımdan iki kısımda analiz etmek gerekir. Birinci grup, tekkeler bünyesinde yaşayan “tarikata mensup” dervişlere “babalık” yahut “halifelik” makamlarının verildiğini belgeleyen icazetnamelerden oluşmaktadır. İkinci grup ise Kızılbaş dedelerine verilen icazetnamelerdir. Bizim burada ilgilendiğimiz esas bu ikinci gruptur.

Cevabını arayacağımız soru şudur: En geç 18. yüzyıldan itibaren Hacı Bektaş dergâhına gelip buradan icazetname alan dedeler bu belgeyi hangi amaç

26 Bu belgelerin önemli bir kısmı ve bunlardan çıkarılabilecek tarihi neticeler Faroqhi tarafından incelenmiştir (Faroqhi, 2003).

27 Bu çalışmanın aşağıdaki bölümü için kullanılan icazetnameler şunlardır:

1. Ali Seydi Baba evlatlarından Mahmud Baba'ya verilen 1816 tarihli halifelik icazetnamesi (Yılmaz, 2001)
2. Dergâhın aşevi post-nişini Mehmed Baba'ya verilen 1870 tarihli icazetname (Aytaş-Asya, 2009)
3. İbrahim Dede neslinden Ali Dede'ye 1763-1803 tarihleri arasında verilmiş icazetname (Yılmaz, 2003)
4. Seyyid Ali Sultan evlatlarından Seyyid Veliyeddin'e verilen 1819 tarihli icazetname (Yayınlanmamış, aslı Mustafa Eyidoğan'da)
5. Seyyid Ali Sultan evlatlarından Seyyid Mustafa'ya 1855 tarihinde verilen icazetname (Yayınlanmamış, aslı Mustafa Eyidoğan'da)
6. Seyyid Ali Sultan evladından Muhammed Dede'ye 1763 yılında verilen icazetname (Yayınlanmamış, aslı Hüseyin Şahin'de).

için kullanmaktadırlar? Bir icazetname her şeyden önce o icazetnameyi alan kişinin manevi bir makamın sahibi olduğunu belgeleme amacıyla düzenlenmektedir. Bu makamın remizleri olan bazı semboller sıralanarak adı geçen kişinin bu sembolleri taşımaya yetkili olduğu belirtilir. Yine ihraz edilen makamla ilgili belirli ayin-erkânı yürütmeye ve ona göre mürit kabul etmeye yetkili kılındığı açıkça ifade edilir. Esasında icazetnamenin özünü bu kısım oluşturmaktadır. Ancak Kızılbaş dedelerine verilen icazetnamelerin bazılarında bir başka işlev daha ön plana çıkmaktadır. Hepsi bir karizmatik kişinin adını taşıyan dede ocaklarında otoritenin yegâne kaynağı aslında ocak kurucusu olan o şahsın sulbünden olmaktır. Ocak kurucularının istisnasız hepsi seyyit olmak durumundadır. İşte Kızılbaşlara verilen icazetnamelerin bazılarında bu silsilenin (şecere) de teyit edildiği görülmektedir.²⁸

Elimizdeki icazetnameler en geç 18. yüzyıl ortalarından itibaren bir kısım Kızılbaş ocaklarının bu iki önemli hususta onay makamı olarak Hacı Bektaş dergâhının üst otoritesini kabul ettiklerini açıkça ortaya koymaktadır. Dergâhın Balım Sultan'dan itibaren süregelen ikili yapısı dikkate alındığında bu üst makamın kim olduğu sorusu akla gelebilir. İcazetname metinleri bu hususta oldukça nettir. Standart icazetname metinlerinde hem Dedebaba'nın hem de Şeyh'in (Çelebi) adı geçmektedir. Ancak bu ikisi arasında da en azından icazet verme noktasında –mahiyeti muğlak olmakla beraber– bir hiyerarşi olduğu açıkça görülmektedir. İcazetnamenin esas gövdesini oluşturan Arapça metinde icazetnamenin muhatabı ve konusu ifade edildikten sonra zamanın dedebabasının ismi dergâhın “post-nişini” ve “tekye-nişini” sıfatlarıyla kaydedilir. Ve hemen arkasından Çelebi ailesinin reisi “şeyhu'z-zaman”, “sahibu's-seccade”, “kutbu'l-pirân”, “malik-i ilmu'l-yakîn ve mürşidu'l-hakke'l-yakîn”, “hadimu'l-fukara ve'l-mesâkîn” sıfatlarıyla yazılır. Ondan sonra çelebinin Hacı Bektaş Veli'ye ve oradan da Hz. Peygamber'e kadar şeceresi kaydedilir. En sonunda tarih ve şahitlerin isimleri ve mühürleri yer alır. Bu şahitler bölümü de oldukça aydınlatıcı bilgiler içermektedir. Şahitler arasında metinde adı geçen zamanın şeyhinin (çelebi) ismi bulunmaz. Ancak metin içinde adı geçen zamanın dedebabası ilk şahit olarak kaydedi-

28 Osmanlı sistemi içinde seyyitlerin kayıtlarını tutan ve kişilerin siyasetini onaylayan yetkili merci nakibü'l-eşraftır. Bazı Kızılbaş dede ocaklarının seyyitliklerini belgelemek için nakibü'l-eşraflardan aldıkları belgeler bilinmektedir. (Güzel bir örnek için bkz. Yalçın-Yılmaz, 2003. Burada Seyyid Hacı Ali Turabi Ocağı'ndan Seyyid Ahmed'in ana ve baba tarafından seyyit olduğuna dair nakibü'l-eşraf Muhammed b. Mahmud el-Hüseyni'den alınan 1039/1629 tarihli bir belgenin metni yayımlanmıştır. Söz konusu belgede Seyyid Ahmed'in atalarının da seyyit olduğuna dair önceki nakibü'l-eşrafın defterinde kayıt bulunduğu ifade edilmektedir.) Hal böyleyken bazı dedelerinin seyyitliklerini de Hacı Bektaş'tan onaylatmaya başlamış olmaları belirli bir tarihsel sürecin sonucu olmalıdır. Siyaset tasdiki tarzındaki icazetnamelerin daha çok Kerbela'daki Bektaş dergâhından alındığı izlenimi oluşmaktadır. Ancak bu çalışma sırasında başvurulmuş icazetname miktarı böyle bir sonuca ulaşmak için oldukça yetersizdir.

lir. Diğer şahitler olarak genellikle dergâhın türbedarı, ekmekçisi ve aşçısının isimleri yazılır ki bunların hepsi baba unvanı taşırlar. Bunlardan sonra varsa çelebi ailelerinin üyelerinin isimleri “e’d-dâi” sıfatıyla ve Hacı Bektaş Veli evladından oldukları belirtilerek yazılır. En son varsa dervişlerin isimleri yazılır.

Bu form bize ne anlatmaktadır? Öncelikle icazetname “manevi bir onay” olduğuna göre bu onay makamının kim olduğuna karar vermek gerekir. İcazetname metinlerinde bu hususta iki makamın ön plana çıktığı görülmektedir: 1) post-nişinlik (tekye-nişinlik), 2) şeyhlik. Esasında standart tasavvuf literatüründe bu iki kavram eş anlamlı olarak kullanılmakta olup herhangi bir dergâhın maddi-manevi başı anlamına gelmektedir (Uludağ, 2001: 288). Ne var ki, Hacı Bektaş dergâhında bunların ayrıştığı ve iki farklı insan tarafından temsil edilen iki farklı makam haline dönüştüğü görülmektedir. Post-nişinlik makamında oturan dedebabanın “tarikatin” başı olduğu ve nasip almadan başlayarak dedebabalığa kadar uzanan tasavvufi süreçle ilgili her şeyin ona bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan dergâhın her bakımdan en üst makamı olan şeyhlik Hacı Bektaş evladı sıfatıyla daima çelebilerin elinde bulunmaktadır. Şeyh, Pir-evi’ne bağlı bütün dergâhlardaki üst düzey manevi atamalar (“baba”, “halife”, “post-nişin” gibi unvanların verilmesi, dergâhların şeyh veya post-nişinlerinin atanması), vakıf gelirlerinin toplanıp harcanması ve Bektaşiliğin devlet nezdinde temsil edilmesi gibi hususlarda nihai merci olup Bektaşî tarikatının devletin tanıdığı yasal lideridir (Faroqhi, 1975: 213).²⁹

Çelebilerin otoritesinin hukuki zemini esas itibarıyla vakıf sisteminden ileri gelmektedir. Hacı Bektaş tekkesinin de dahil olduğu dergâhların hemen hemen tamamı birer evlatlık vakıf tarafından desteklenmektedir. Kırşehir bölgesini ilhak ettiklerinde orada çoktan kurulmuş olduğu anlaşılan Hacı Bektaş dergâhı ve vakfının hukuki statüsü Osmanlılarca kabul edilmiş ve vakfın mütevelliliği Hacı Bektaş evladı olarak kabul edilen çelebilere verilmiş veya onların elinde kalmaya devam etmiştir.³⁰ Şu halde çelebilerin gücü dergâhın hukuki statüsünün yasal temsilcisi olmaları ve buna bağlı olarak mali gelirlerinin kontrolünü ellerinde bulundurmalarından kaynaklanmaktadır. Ancak buna ilaveten en azından devlet nezdinde ve tarikatın resmî belgelerinde “şeyh” unvanıyla en yüksek ruhani otoriteyi de ellerinde bulundurdıkları açıktır. Çoğu zaman tarikatın seyr u sülukuna girip manevi eğitim süre-

29 Çapanoğulları ailesi ile dergâh arasında ortaya çıkan bir anlaşmazlık dolayısıyla 1782 yılında Babıali’ye yazılan bir şikâyet mektubu icazetnamelerin çizdiği tabloyu teyit etmektedir. Bu mektubu “seccade-nişin” sıfatıyla Abdüllatif Efendi ve “post-nişin” sıfatıyla Ali Baba imzalamıştır ki bu Ali Baba dönemin dedebabasıdır (Faroqhi, 1976a: 198).

30 Osmanlı arşivlerinde tekke ile ilgili en eski kayıt içeren en eski defter 881/1476 tarihidir (Faroqhi, 1976a: 184).

cinden geçmeyen çelebilerin Bektaşiliğin en yüksek ruhani otoritesi olmaları karmaşık bir durum ortaya çıkarmaktadır. Dergâhta şeyhlik ve post-nişinlik arasındaki yetki paylaşımı, birbirlerine karşı konumları ve aralarındaki ilişkinin mahiyeti henüz yeterince bilinmemektedir (Faroqhi, 1976a: 206-207).

Yukarıdaki sorumuza geri dönecek olursak, icazetnamelerde onay makamı bunlardan hangisidir? Ana metin içinde dergâhın post-nişini sıfatıyla dedebabanın ismi kaydedilmiş olmakla beraber belge dizaynının tamamı bir arada değerlendirildiğinde en üst makamı “şeyhu’z-zaman” ve “sahibu’s-seccade” olan çelebinin işgal ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim şahitler arasında “post-nişin”in ismi kaydedilirken “şeyhin” isminin kaydedilmemesi bu görüşü desteklemektedir. Bu durumda icazeti alan kişinin yetkileri “şeyh-çelebi” tarafından onaylanmakta, şahitler de bunu teyit etmiş olmaktadırlar. Dedebabanın şahitler arasında olması onay makamı olmaması anlamında yorumlanmalıdır. Ancak ana metin içerisinde yer alması onun sıradan bir şahit olmadığı, zımni bir şekilde onay makamını paylaştığı izlenimi oluşturmaktadır.

Kızılbaş dedelerine verilen bazı icazetnamelerde yukarıda ana hatları çizilen klasik formun tamamen dışına çıkıldığı görülmektedir. Mesela Şeyh Abdüllatif tarafından İbrahim Dede neslinden Ali Dede’ye verilen icazetnamede yukarıdaki forma uyulmamıştır. Bu icazetnamede dedebabadan hiç bahis olmayıp onay makamı olarak sadece “seccade-nişin-i el-Hac Bektaş Veli Şeyh Abdüllatif”in adı ve mührü vardır (Yılmaz, 2003). Bu şahıs 1763-1803 yılları arasında meşihatta bulunan (Noyan, 1998: 137) Adüllatif Efendi olmalıdır.

Öte yandan dergâh içinde belli başlı makamların “türbedarlık”, “aşçılık” ve “ekmekçilik” olduğu anlaşılmaktadır. Dikkat çekici husus bu makamların daima baba sıfatı taşıyan insanlara verilmiş olmasıdır. Buradan dergâh içinde yürümekte olan manevi hayatı yöneten kişilerin tarikatın seyr u sülûkuna tabi olan yani babagân dediğimiz kola mensup dervişler olduğu ortaya çıkmaktadır. Şahitler arasında sıklıkla kaydedilen çelebilerin dergâh içinde herhangi bir makam veya görevlerinin bulunmaması bu bakımdan oldukça anlamlıdır. İcazetnamelerden ortaya çıkan manzaraya göre çelebi ailesinden dergâhın dinî-tasavvufi yapısı içinde belli bir yer işgal eden tek ferdinin şeyhlik makamında oturan şahıs olduğu anlaşılmaktadır. Diğerleri ise ancak nasip alıp tarikate girdikleri takdirde dergâhın iç mekanizmasına dahil olup görevler alabiliyorlardı. Ancak aile fertlerinin nasip alıp dedebabalar önünde niyaz etmeye ne kadar rağbet ettiklerini bilemiyoruz. Bildiğimiz bir şey, manevi eğitim anlamında ciddi bir süreçten geçmeyen, otoritesinin kaynağı soy iddiasına dayanan bu ailenin 19. yüzyıldan itibaren iyiden iyiye Kızılbaş kitlelerine yönelmeye başladığı ve zamanla büyük bir “dede ocağı”na dönüştüğüdür. Aşağıda bu süreci tahlil edeceğiz.

19. yüzyıl: Dergâhların kapanması ve Babagân-Çelebiyân ayrışması

Yukarıdaki değerlendirmelerden anlaşılacağı üzere, Kızılbaş ocaklarının Bektaşî Dergâhı'na eklemelenmesi tarikatın iç dengelerinde temel dönüşümlere yol açmıştır. Aynı zamanda böylesi kitlesel bir giriş Hacı Bektaş dergâhına bağlı topluluğun sosyo-kültürel tabanında da radikal değişiklikler doğurmuştur. Artık en azından nazari olarak dergâha bağlı kitlenin çoğunluğunu Kızılbaşlar oluşturmaktadır. Bu Kızılbaşlar sosyal örgütlenme, tasavvuf uygulamaları ve kültür bakımından tekkelerde sakin Bektaşî dervişlerinden oldukça farklıdır. Tabanda meydana gelen böylesi büyük bir değişim elbette Pir-evi'nin iç dengelerini de etkilemiş olmalıdır.

Yukarıda Balım Sultan'la beraber teşkilatlanan Bektaşî tarikatında “tarikat” bağlamında çelebilerin fazla bir rolü olmadığı tartışılmıştı. Esasen 16. yüzyılda çelebi ailesinin vakıf gelirlerini kontrol etmek ve devlet nezdinde Bektaşiliğin resmî temsilciliğini yapmak dışında dergâhta önemli bir fonksiyonunun olmadığı varsayılabilir. Kızılbaşların Bektaşiliğe eklemelenmesinden önce çelebilere manevi bağlılığı olan bir topluluğun olduğunu düşündürecek veri yoktur. Zira Pir-evi'nde ve buraya bağlı bütün tekkelerde yaşayan dervişlerin, tarikatın gizli bilgilerini tahsil etmiş kişi sıfatıyla dedebabaya bağlı olmaları gerekir. Kızılbaşların Safevilerden fiilen kopup Hacı Bektaş dergâhına yönelmeleri ile beraber Bektaşî dünyasında dedebabaya bağlı tekke merkezli toplulukların yanında manen çelebiye bağlı geniş bir kitle belirmiş oldu. Bu durum elbette Çelebi ailesinin dergâhtaki konumuna çok ciddi bir güç kazandırmış olmalıdır.

Özetleyecek olursak, 19. yüzyıl başlarına gelindiğinde “Bektaşî” dünyasında iki ana damar iyice belirginleşmiştir. Birinci damar tarikat anlamında Bektaşiliği temsil etmekte olan tekke merkezli gruplardır. Bunlar esas olarak tekkelerde yaşayan ve Bektaşî usulüne göre seyr u süluk gerçekleştiren dervişlerden oluşmaktadır. Ancak tekkelerin yakın çevrelerinde –özellikle vakıfları içinde– yaşayan ve tekkelerin maddi ve manevi etki alanı altında kalan köylüler de bu gruba dahil edilebilir (Faroqhi, 2003: 132-133). Klasik tasavvuf usulleri esas olduğundan, bu damarda herhangi bir manevi terakkide kan bağının önemi yoktur. Bu grubun başında en yüksek ruhani makamın temsilcisi olarak Pir-evi post-nişini “dedebaba” bulunmaktadır.

Diğer damarı ise, tarikata sonradan eklemelenen ve Hacı Bektaş Veli evladı oldukları inancı ile doğrudan çelebi ailesine bağlanan Kızılbaş oymakları oluşturmaktadır. Esasen Kızılbaşların Safevi merkezinden kopup Hacı Bektaş dergâhına bağlanmaları, onların dinî-sosyal örgütlenmelerinde, inançlarında ve ibadet uygulamalarında ciddi değişikliklere yol açmış değildir. Za-

ten iyice oturmuş olan inanç yapısı ve erkânlarını hemen hemen olduğu gibi devam ettirdikleri söylenilebilir. Muhtemelen bu dönemde artık inanç karakteri bakımından tekke merkezli Bektaşî çevreleri ile Kızılbaşlar birbirlerine çok yakın idiler. Ancak erkân ve manevi otoritenin kaynağı bakımından çok önemli farklar vardı. En önemli fark şüphesiz Kızılbaşlıkta kan bağına yapılan vurgudur. Manevi bilgi ve olgunluğun babadan oğula irsen intikal ettiğini kabul eden Kızılbaş öğretisine göre mürşitlik makamını ihraz edebilmek için her şeyden önce soy şartı aranmaktadır. Kızılbaşlar Hacı Bektaş'a bağlandıktan sonra da bu özelliklerini aynen muhafaza etmişlerdir.

Aslında çeşbilerce temsil edilen Kızılbaş damarı ile dedebaba tarafından temsil edilen tarikat damarı arasındaki ilişkiye dair çok az şey bilinmektedir. Ancak şu kadarını söyleyebiliriz ki, Dergâh Nakşibendilere devredilene kadar bu iki damarın bir arada belli bir uyum içinde yaşadığını o dönemde yazılan icazetnameler ortaya koymaktadır.

1826'da Yeniçeri ocağı ile beraber Bektaşî tekkelerinin de kapatılması ve bazılarının yönetimlerinin Nakşibendi şeylerine devredilmesi şüphesiz Bektaşî tarihinin en önemli kırılma noktalarından birisini tekil etmektedir.³¹ Devletin bu sert müdahalesi Bektaşiliğin Osmanlı toplumundaki yerini temelden sarstığı gibi kendi iç bünyesinde de önemli dönüşümlere yol açmıştır. Bu müdahaleden sonra tekke merkezli Bektaşî tarikatı tekrar toparlanamayıp ortadan kalkmıştır.³² Bununla beraber bu tekkelerin manevi nüfuz alanlarında bulunan bölgelerde Bektaşî inanç unsurlarını yaşatan zümreler varlığını korumayı başarmıştır. Bir başka deyişle 1826 müdahalesi Bektaşî tekkeler ağını ortadan kaldırarak tekke merkezli Bektaşiliğin sonunu getirmiştir. Taşrada manen bu dergâhlardan beslenen halk kitleleri ise bu darbeden ağır yara almakla beraber Bektaşî-meşrep inanç yapılarını koruyarak devam ettirmeyi başarmışlardır. Bugün özellikle Balkanlar'da (ve Anadolu'nun belli bölgelerinde) yaşayan Kızılbaş süreklilerine mensup olmayan gruplar bu kitlelerin devamıdır.

Tarikatın lağvedilmesi ile beraber taşradaki Bektaşî tekkelerinden 60 yıldan yeni olanların yıkılması eski olanların mescid veya medreseye çevril-

31 Yeniçeri ocağının hemen ardından Bektaşî tarikatının lağvedilmesinin tarihsel nedenleri halen yeterince açık değildir. Uzun bir süre devletin Bektaşîlere karşı takındığı bu sert tutumun yegâne sebebi olarak tarikatın Yeniçeri ocağı ile olan ilişkisi gösterilmiştir. Ancak bazı araştırmacılar bu görüşün gözden geçirilmesi gerektiğini vurgulamaktadırlar. Örneğin Faroqhi'ye göre zaten mahiyeti meçhul olan bu bağın böylesi sert bir müdahale için yeterli bir gerekçe olarak görülmesi mümkün değildir. O tarikatın kapatılıp vakıflarına el konulmasını II. Mahmud'un reform programı çerçevesinde anlamaya çalışmakta ve bu için ekonomik boyutlarına dikkat çekmektedir (Faroqhi, 2003: 157-181). Öte yandan Butrus Abu-Manneh'e göre Bektaşîlere karşı yürütülen sert politikanın arkasında yükselen Sünni muhafazakârlık cereyanları ve onu besleyen Halidi-Nakşibendiliğin İstanbul'da güç kazanması yatmaktadır (Abu-Manneh, 2001: 66-71).

32 Aşağıda ele alınacağı üzere Hacı Bektaş'taki merkez dergâh, İstanbul dergâhları ve Kahire, Denizli gibi diğer bir iki şehirdeki tekkeler istisna oluşturmaktadır.

mesine karar verilmiştir.³³ Ancak bunun ne dereceye kadar uygulanabildiği meçhuldür. Yüzyılın sonlarına doğru İstanbul'da bazı Bektaşî dergâhlarının açıktan faaliyet yürüttüğü göz önüne alınırsa bu hususta tam bir başarıya ulaşıldığı söylenemez. Ancak taşradaki tekkelerin çok büyük oranda varlıklarını yitirdikleri anlaşılmaktadır.

Hacı Bektaş'taki dergâhın durumu ise baştan itibaren farklı ele alınmıştır. Burada dergâh muhafaza edilmiş ancak başına bir Nakşî şeyhi (Mehmed Sa'id Efendi) getirilmiştir. Osmanlı Devleti nezdinde Bektaşî tarikatının ve ona ait vakıfların meşru ve yasal temsilcisinin daima "şeyh" unvanıyla çelebi ailesinin reisi olduğu bilinmektedir. İşte bu sebeple tarikatı lağvettikten sonra devlet, baş ve temsilci sıfatıyla dönemin şeyhi Hamdullah Efendi'yi yargılamış ve Amasya'ya sürgüne göndermiştir. Enteresan bir şekilde dedebabaya dokunulmamış, Sivaslı Mehmed Nebi Dede (ö. 1834) Nakşî şeyhin gözetiminde dergâhta yaşamaya devam etmiştir (Küçük, 2002: 37). Öte yandan dergâhtaki dervişler Nakşî ayinini icraya mecbur bırakılmışlar, dervişlerden bazıları bu şartı kabul edip kalmış bazıları da dergâhı terk etmiştir.³⁴ II. Mahmud'un ölümüne kadar dergâh üzerindeki sıkı kontrol ve yasaklar devam etmiştir. II. Mahmud'un ölümü ile bu baskı azalmaya başlamış, 1840'lardan sonra Bektaşilik kanunen yasak olmasına rağmen fiilen icra edilmeye başlanmıştır.

II. Mahmud'un ölümüne kadar devam eden tarassut döneminde Pir-evi'ndeki dengelerde köklü değişiklikler meydana gelmiştir. Bu değişikliklerin başında şüphesiz çelebi ailesi reisinin meşihat makamını kaybetmesi gelmektedir. Meşihattan uzaklaştırılmakla beraber çelebiler hem tarikatın en yüksek ruhani otoritesini kaybetmiş hem de mali gelirlerin 12/15'ini yitirmiş oluyordu.³⁵ Ancak çelebinin yasaklanması devletin planladığı gibi Nakşî şeyhlerini güçlendirmemiş, aksine babagânların dergâh içindeki etkinliğini artırmıştır.³⁶ 1840'lardan itibaren, resmen dergâhın başında görünmelerine rağmen Nakşî şeyhleri fiilen kontrolü tamamen babagân dervişlerine bırakmak zorunda kalmış, hatta bazı dönemler dergâha dahi girememişlerdir (Soyyer, 2005: 77-78). Bu dönemde vakıf gelirlerinin yarısından fazlasını teşkil eden bir kısmının yönetimi de fiilen babagânların eline geçmiş oluyordu.

Bektaşilik içi dengelerdeki bu önemli değişimin nedenini anlamak için

33 Başbakanlık Osmanlı Arşivlerinde (BOA) muhafaza edilen II. Mahmud'un bir hatt-ı hümayununda bu emir yer almaktadır. Bkz. BOA, *Hatt-ı Hümayun*, nr. 17351.

34 Dergâhta bulunan 25 dervişten 8 tanesi ayrılmış geri kalanı Nakşibendi ayinine uyacaklarına dair söz vererek dergâhta kalmıştır (Soyyer, 2005: 76-77).

35 Hamdullah Çelebi sürgüne gönderildikten sonra 3/15'lik tevliyet hissesi Veliyüddin Efendi'nin yönetimine verilmiştir (Küçük, 2002: 38).

36 19. yüzyıl ortalarından itibaren devlet baskısının azaldığı ve Bektaşiliğin tekrar canlanmaya başladığı görülmektedir (Köprülü, 1939).

dergâhın mali yapısına bakmak gerekmektedir. Dergâha el konulduktan sonra vakıf gelirleri 15 hisseye bölünmüş, 4 hisse meşihate (yani dergâhın şeyhine), 4 hisse tekke ve dervişlerin yemek vs. gibi olağan masraflarına, 4 hisse tekke binalarının tamiratına, ve 3 hisse tevliyet olarak çelebi ailesine verilmiştir.³⁷ Burada üç kalemi oluşturan 12 hissenin Nakşî şeyhi yönetimine geçtiği, 3 hissenin ise Hamdullah Efendi'nin kardeşi Velîyüddin Efendi marifetiyle kullanıldığı anlaşılmaktadır (Soyyer, 2005: 77). Nakşî şeyhlerinin bıraktığı otorite boşluğunu doldurarak dergâhın idaresini ele geçiren babagân dervişlerinin yukarıda bahsedilen dört ana kalemden en azından ikisinin (tekke giderleri ve tamirat giderlerinden oluşan sekiz hisse) yönetimini fiilen devralmış olmaları gerekir. Hatta 4 hisselik meşihat payının da Nakşî şeyhleri lehine toplanamadığına dair bilgiler resmî yazışmalarda yer almaktadır (Soyyer, 2005: 78).

Öte yandan II. Mahmud'un ölümü ile yumuşayan havadan istifade etmek isteyen Hamdullah Çelebi'nin dergâha geri dönmek için girişimlerde bulunduğu bilinmektedir. O, 1840 yılında yazdığı bir arzuhalde "vatan-ı asliye"sine dönmek için izin istemektedir.³⁸ Devletin onun bu isteğini makul gördüğü ve dergâhın meşihatının tekrar kendisine verilmemesi şartıyla affettiği anlaşılmaktadır (Soyyer, 2005: 76-77).³⁹ Osmanlı Devleti'nin çelebileri meşihattan uzak tutma hususundaki katı politikası yüzyılın sonuna kadar devam etmiştir. Bunun en önemli sebebi herhalde hukuken Bektaşî tarikatının mevcut olmaması nedeniyle böyle bir makamın da olamayacağıdır. Zira 1925 yılında tekke ve zaviyelerin toptan kapatılmasına kadar devlet nezdinde Pir-evi bir Nakşî dergâhı olarak kalmıştır.

Fiili durumla hukuki statü arasındaki bu uçurum dergâh içindeki Çelebi-Babagân mücadelesinde ikincilerin elini güçlendirmeye yaramıştır. Post-nişin olarak dergâh içinde tarihsel bir konumu zaten bulunan dedebaba, hukuken Nakşî şeyhinin uhdesinde olan ancak fiilen boş bulunan şeyhlik makamının yetkilerini de kullanmaya başlamıştır.⁴⁰ Hatta 19. yüzyılın ikinci yarısında Bektaşilik bünyesinde bulunan tarihsel şeyhlik makamının ismen devam etmekle beraber fiiliyatta post-nişinlik makamıyla birleşmeye başladığı söylenilebilir.⁴¹ Bu fiili duruma resmîyet kazandırma adına 1880'de Mehmed

37 BOA, İrade Dahiliye, nr. 3399.

38 BOA, İrade Dahiliye, nr. 1518. Ayıca bkz. Soyyer, 2005: 76.

39 Ancak Hamdullah Efendi geri dönmeden Amasya'da vefat etmiştir.

40 Devletin çelebilerin meşihatını engellemelerine mukabil dedebabanın dergâhtaki etkinliğinin artması paradoksal bir sebebe dayanmaktadır. Dedebabalık devletin tanımadığı bir statüdür. Böyle olunca yasaklaması da mümkün olamamaktadır.

41 Bununla beraber bu dönemde gerek tarikat içindeki makamlara atamalarda gerekse Kızılbaş dedelerine verilen icazetnamelerinde geleneksel formun korunduğu ve en üst onay makamı olarak çelebi ailesinin reisinin isminin yazıldığı görülmektedir. Dede Garkın ocağına verilen 1847

Ali Dede Baba'nın bir girişimde bulunduğu anlaşılmaktadır. Mehmed Ali Baba'nın "dedebaba" unvanıyla şeyh vekâletiyile (resmen şeyhlik hâlâ Nakşilerde) posta oturma talebi, verilen cevabi yazıda "dedebabalık" diye bir makamın bulunmadığı gerekçesi ile reddedilmiştir (Soyyer, 2005: 85).

Yüzyılın sonlarına doğru çelebilerle babagânlar arasındaki mücadelenin iyice şiddetlendiği görülmektedir. Çelebilerin 1826 öncesinde olduğu gibi dergâhın meşihatını tekrar ele geçirme adına yaptığı her girişim babagânlar tarafından şiddetli muhalefet görmektedir.⁴² Aslında bu kavga hukuken her iki tarafın da kazanması mümkün olmayan bir kavgadır. Zira devlet Bektaşî tarikatının varlığını kabul etmediğinden şeyhliğini de çelebilere vermesi mümkün değildir.⁴³ Hele tarikatın resmen açık olduğu 1826 öncesinde bile resmî-hukuki karşılığı olmayan dedebabaya böyle bir makamın verilmesi hiç mümkün değildir. Ne var ki tasavvufi tatbikat ve fiilî durum itibariyle önemini yitiren meşihat, vakıf yapısı dolayısıyla hukuken 1925'e kadar mevcudiyetini devam ettirmiş ve özellikle 20. yüzyıl başlarında çelebiler ve babagânlar arasında amansız bir mücadelenin ana nedeni olmuştur. Burada tarafların mücadelesinde esas amacın fiilî durumda avantaj sağlamaya matuf olduğu unutulmamalıdır. Nitekim 2 Ekim 1910'da babagânların lideri Feyzullah Baba "türbedar" sıfatıyla Bâb-ı Meşihat'a gönderdiği arzuhalde, Cemaleddin Efendi'nin hukuksuz bir şekilde tevliyet ve meşihat hisselerini beraber tasarruf ettiğinden şikâyet etmektedir (Soyyer, 2005: 97-98). Buna mukabil Cemaleddin Efendi lehine İstanbul, Dersim, Sivas, Amasya ve Arapgir'de yaşayan 92 Bektaşî dervişinin⁴⁴ imzasıyla Dahiliye Nezaretî'ne gönderilen arzuhalde Feyzullah Baba'nın Bektaşiliği mücerred ve Arnavut unsuruna münhasır olarak gördüğünden şikâyet edilmektedir (Soyyer, 2005: 99).

Bektaşî tarikatı bakımından 19. yüzyılın ikinci yarısına damgasını vuran bu mücadelenin en önemli sonucu tarikat kolunu temsil eden babagân Bektaşîleri ile çelebi ailesinin birbirlerinden kesin olarak kopmaları olmuştur. Artık babagân Bektaşîlerinin çelebilerle herhangi bir bağı kalmamış, onlar için dedebaba her bakımdan en yüksek otorite haline gelmiştir. Öte yandan Bektaşiliğin tarikat kanadından bu şekilde kopan çelebilerin Kızılbaş tabanına daha fazla yöneldikleri söylenilebilir. Tepede meydana gelen bu ayrışma-

tarıhli bir icazetname için bkz. Akkuş, 1999. Burada post-nişin olarak Mahmud Dede Baba, ve şeyh olarak da Ali Celaleddin Efendi'nin isimleri kaydedilmiştir. Melikoff'un içeriğini yayınladığı 1870 tarihli bir icazetnamede de aynı durum geçerlidir. Hasib Baba'nın İstanbul Karaağaç dergâhına post-nişin olarak atanmasına ilişkin bu icazetname Şeyh Feyzullah Efendi imzasını taşımaktadır (Melikoff, 1983: 172-175).

42 Bu mücadelenin detayları için bkz. Soyyer, 2005: 79-108.

43 Hülya Küçük I. Dönem TBMM zabıtlarına dayanarak Çelebi'nin 1925 yılına kadar diğer dergâhların şeyhlerini atamaya devam ettiğini söylemektedir (Küçük, 2002: 42).

44 Bu dervişlerin bizim Kızılbaş taban olarak tabir ettiğimiz gruba ait oldukları aşikârdır. Nitekim bazıları arzuhalî aşiretlerini temsilen imzalamışlardır.

nın Bektaşî toplumunun tabanında da yansımaları olması kaçınılmazdır. Bu süreçte sosyal tabanın iki ana bileşeni arasında sosyo-kültürel farklılaşmanın hız kazandığı görülmektedir.

Bektaşîliğin tarikat yapısını temsil eden babagân kolu 19. yüzyılda ciddi bir sosyolojik dönüşüm yaşamıştır. Bu dönüşümün en önemli ayağı İstanbul'da cereyan etmiştir. Özellikle yüzyılın ortalarından itibaren tarikat üzerindeki baskı fiilen ortadan kalkınca Bektaşîlik İstanbul'un yüksek kültür çevrelerinde yayılmaya başlamıştır. Özellikle Batılılaşma cereyanlarının revaçta olduğu çevrelerin Bektaşîliğe sempatiyle yaklaştıkları anlaşılmaktadır. Bu sürecin bir neticesi olarak Jön Türkler hareketi içinde epeyce Bektaşî bulunduğu bilinmektedir (Ramsaur, 1942). Yine aynı sürecin bir parçası olarak bu dönemde Bektaşîlikle Masonluk arasında ciddi bir yakınlaşma olduğu, dönemin önde gelen siyasi aktörleri içinde hem Bektaşî hem mason olan insanların bulunduğu muhtelif araştırmalara konu olmuştur (Melikoff, 1983).

Özellikle İstanbul ve Rumeli'nde yoğunlaşan bu tip Bektaşîlerle Anadolu'daki Kızılbaş taban arasında sosyo-kültürel bakımdan bir uçurum olduğu aşîkârdır. Babagân koluna mensup şehir Bektaşîleri toplumsal piramidin üst katmanlarında yer almaları sebebiyle yönetici elite daima yakın olmuşlardır. Aynı zamanda gerek Osmanlı'nın son döneminde gerekse modern Türkiye'nin oluşum sürecinde Kızılbaş tabana nazaran çok daha etkin rol almışlardır. Öte yandan Kızılbaşlar toplumsal piramidin en alt katmanında yer aldıklarından ne Osmanlı döneminde ne de Cumhuriyet döneminde kamusal alanda varlık gösterememişler, yüksek kültür çevrelerinden ve devlet elitinden uzak, kendi hallerinde kapalı toplum olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Böylece yukarıda çelebi ailesi ile babagân Bektaşîleri arasında meydana gelen kopuş tabanda da derin bir sosyo-kültürel farklılaşma olarak tezahür etmiştir. Şunu da not etmek gerekir ki siyasi ve kültürel bakımdan etkili olmalarına karşın babagânlar sayıca oldukça azdırlar. Buna karşın Bektaşîliğin Kızılbaş tabanı Anadolu nüfusunun yaklaşık dörtte biri gibi önemli bir bölümünü oluşturmaktadır.⁴⁵ Bu yüzden gerek İttihat Terakki yöneticileri gerekse Milli Mücadele'nin liderleri bu Kızılbaş kitlenin temsilcisi ve belli ölçüde lideri olan Cemaleddin Efendi'yle de daima iyi geçinmeye bakmışlardır.⁴⁶

45 Kızılbaş-Alevilerin nüfusları daima tartışma konusu olmuştur. Sağlıklı demografi verilerinin bulunmaması kargaşanın ana nedenidir. Bununla beraber muhtelif tahminler yapılmıştır. Örneğin Protestan misyoneri George E. White'e göre 1910 yılında Alevilerin toplam nüfusu 2 ila 4 milyon arasındaydı ki bu toplam nüfusun yaklaşık dörtte birini oluşturuyordu (Kieser, 2010: 553).

46 Aşağıda ele alınacağı üzere Kızılbaş süreklarının tamamının kategorik olarak "Bektaşî" sayılması hiçbir dönem için mümkün değildir. Ancak özellikle başta Atatürk olmak üzere Milli Mücadele liderlerinin Cemaleddin Efendi'yi bütün Kızılbaşların (Alevi) manevi lideri olarak görme eğiliminde oldukları anlaşılmaktadır.

20. yüzyıl: İki ayrı Bektaşilik tarzı

Tarikatın ilgasıyla beraber dergâhtaki konumunu kaybeden ve babagân der-
vişleri ile amansız bir mücadeleye giren çelebilerin bu süreçte Kızılbaş taba-
nına daha fazla yönelmelerini anlamak zor değildir. Esasen Kızılbaş kitlenin
gerek inanç esasları ve uygulamaları gerekse sosyal örgütlenme bakımından
dergâhın kapatılmasından derinden etkilenmediğini söylemek mümkündür.
Zira dergâhın rolü onlar için dinî yetki ve makamları onaylayan bir üst ruha-
ni otorite olmakla sınırlı kalmıştır. Bu üst ruhani otorite de esasen dergâhın
tüzel kişiliği değil doğrudan Hacı Bektaş Veli evlatları sıfatıyla Çelebi ailesi
olmuştur. Dolayısıyla dergâhın iç yapısının değişmesi, gelir dağılımının tek-
rar düzenlenmesi ve meşihatın el değiştirmesi gibi hususlar onları doğrudan
ilgilendirmedigi gibi dinî yaşantılarında da önemli sonuçlar doğurmamıştır.

Ancak bu süreçte Çelebi ailesinin Kızılbaş taban üzerinde maddi manevi
kontrollerini artırma yolunda daha fazla çaba sarf ettikleri görülmektedir. Kızılbaş
geleneklerinin hem inanç esaslarının hem de ritüellerinin 16. yüzyılda Sa-
fevi şahlarının gözetiminde şekillendiği bilinmektedir. Bunun doğal netice-
si olarak Safevi damgası (özellikle Şah İsmail'in damgası) gerek inanç gerek-
se ibadetler üzerinde açıkça kendisini hissettirmektedir. Kızılbaşlar üzerinde
Hacı Bektaş Veli'nin manevi otoritesini tam olarak tesis etmek ve dolayısıy-
la Çelebi ailesine daha sıkı bağlamak için öncelikle Şah'ın izlerinin mümkün
mertebe silinmesi gerekmektedir. İşte bu amaca dönük bazı girişimlerin en
geç 19. yüzyılın ikinci yarısında yapıldığı anlaşılmaktadır. Çelebilerin Kızıl-
başların gönlünden Şah'ı silip onun makamına Hacı Bektaş Veli'yi koyma yön-
ündeki propagandaları bu dönemde yoğunlaşmış görülmektedir.

Çelebilerin bu mücadelelerinin sembolü çok ilginç bir şekilde bir ritüel
unsuru olmuştur. Kızılbaş süreklilerinde öteden beri manevi arınma ve bir tür
inisiyasyon sembolü olarak belirli ağaçlardan belirli kurallara göre hazırlan-
mış olan bir çubuğun altından geçmek ritüeli benimsenmiştir. Değişik yöre-
lerde tarik, erkân, evliya gibi birçok isimlerle anılan bu değnek esasında Hz.
Ali'nin kılıcı Zülfikâr'ı temsil etmektedir. Ritüeldeki anlamı ise kişinin ma-
nevi arınma için verdiği sözlerden dönecek olursa bu bu "tarik"ın kendisi-
ni Zülfikâr gibi keseceğini sembolize etmesidir.⁴⁷ Farsça kaynaklarda "Çüb-ı
Tarîk" olarak geçen bu tarik ritüelinin 16. yüzyıldan itibaren Safevi bölgesin-
deki Kızılbaş cemlerinde nasıl uygulanıp geliştirildiği Alexander Morton'un
güzel bir makalesinde irdelenmiştir (Morton, 1993).

İşte çelebilerin Kızılbaş geleneklerinden Şah'ın damgasını silme yönündeki
gayretlerinin en fazla bu ritüel üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir.⁴⁸ Onla-

47 Nusayrilerde benzer bir ritüel kılıçla (Zülfikâr) yapılmaktadır (Baha Sait Bey, 2006: 231-232).

48 Tarik erkânının nasıl uygulandığına dair bkz. Baha Sait Bey, 2006: 179-186.

rın yoğun propagandasına karşı en güçlü direncin de yine aynı ritüel üzerinde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Çelebiler Kızılbaş ocaklarına gönderdikleri adamları vasıtasıyla yaptıkları propagandada tarikatta çubuk kullanmanın paganlık emaresi olduğu, hele bu çubuklara kutsallık atfetmenin tamamen sapkınca olduğu, onun yerine inisiyasyon ritüellerinde beş parmağıyla ehl-i beyti temsil eden insan elinin (pençe-i Âl-i Âba) kullanılması gerektiği gibi fikirleri yaymaya başlamışlardır.⁴⁹ Bu propagandalar Kızılbaş sürekliliği içinde belki de tarihlerinde ilk kez ciddi inanç tartışmalarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İkrar ceminde (musahiplik cemi) tarik erkânı mı uygulanacak pençe erkânı mı uygulanacak sorusu üzerinde yoğunlaşan bu tartışmalar, neticede Kızılbaş dünyasında bir bölünmeyi de beraberinde getirmiştir. Eski âdet üzere devam edip tarik erkânında ısrar edenlerin yanı sıra özellikle Orta ve Batı Anadolu'da bulunan ocakların önemli bir bölümü Çelebilerin propagandası etkisinde kalarak pençe erkânına dönmüşlerdir. Tarik erkânında devam edenler diğerlerinin inançlarından taviz vererek inanç saffetlerini bozduklarını iddia etmiş ve onları “dönük”, “purut” gibi sıfatlarla nitelemeye başlamışlardır (Gölpınarlı, 1997: 790). Hatta Baha Sait tarik erkânı uygulayanların “pençeli”lerle Bektaşî tacını telmihen “sarımsak başlı” diye alay ettiklerini yazmaktadır (Baha Sait Bey, 2006: 147, 172).

Çelebilerin tarik erkânını pençe ile değiştirme propagandasına tam olarak ne zaman başladıkları henüz bilinmemektedir. Ancak en geç 19. yüzyılın son çeyreğinde bu yönde propagandaların Kızılbaş oymakları arasında aktif olarak yürütüldüğüne dair kaynaklar vardır (Karakaya-Stump, 2004: 345). Pençe propagandası Cemaleddin Efendi döneminde yeni bir ivme kazanmıştır. Çelebi silsilesi içinde en enerjik simalardan birisi olan Cemaleddin Efendi, Birinci Dünya Savaşı sırasında İttihatçı liderler tarafından Kızılbaş toplumunun lideri olarak kabul edilmiş ve ona göre de kendisine itibar edilmiştir. Öte yandan onun da Kızılbaşlar arasında hatırı sayılır bir nüfuzu olduğu Mücahidin-i Bektaşîyye adı altında toplanıp Birinci Dünya Savaşı'nda doğu cephesinde savaşa katılan iki tûmenden anlaşılmaktadır. Bektaşî Alayı'na Kızılbaş köylerinden asker toplamak amacıyla 1915 yılında önce Sivas'a, oradan Erzincan ve Erzurum'a hareket eden Cemaleddin Efendi bu sırada bölge Kızılbaşları arasında kendisine olan bağlılığı artırmak için de yoğun propaganda yapmıştır. Yine bu propaganda da tarik sembolü üzerinde yoğunlaşmıştır (Küçük, 2002: 132-134).⁵⁰

49 Çelebilerin bu propagandasına Mehmed Ali Hilmi Dede baba'nın da destek verdiği bir şiiirden anlaşılmaktadır. “Sufî niçin taptın kuru değneğe / Tapacak Pençe-i Âl-i Aba'dır” mısralarıyla başlayıp “İkrar ile iman yol pençededir / Çöpe erkân demek büyük hatadır” mısralarıyla biten bu şiir tarik erkânı uygulamayı çok ağır ifadelerle eleştirmektedir (Noyan, tarihsiz: 287).

50 Cemaleddin Efendi tarafından yürütülen propagandanın Kızılbaş ocakları arasında meydana getirdiği gerilime dair birçok hikâye halen sözlü olarak anlatılmaktadır. Balabanlılar arasında

Kızılbaş ocaklarını Çelebi ailesine bağlama girişimlerinin özellikle Tokat, Amasya, Çorum gibi bölgelerde oldukça başarılı olduğu görülmektedir.⁵¹ Çelebi'nin bölgedeki nüfuzunun farkına varan başta Mustafa Kemal olmak üzere Milli Mücadele önderleri onun desteğini kazanmaya özel önem vermişlerdir (Küçük, 2002: 156-158). Mustafa Kemal'in 26 Haziran 1919 tarihinde Konya'da bulunan ikinci ordu müfettişliğine Tokat'tan yazdığı telgraf Cemaleddin Efendi'nin bölgede manevi nüfuzunun ne kadar yerleştiğini açıkça ortaya koymaktadır. Telgrafında "Tokat ve havalisinin İslâm nüfusunun yüzde seksen ve Amasya havalisinin de mühim bir kısmını Alevi mezheb olanlar teşkil ediyorlar ve Kırşehir'deki Baba Efendi Hazretlerine fevkalade merbut bulunuyorlar" diyen Mustafa Kemal, Çelebi ile görüşülüp, kendisine Milli Mücadele'ye destek ifade eden mektuplar yazdırılarak bu yörelerdeki Alevilere ulaştırılmasının çok faydalı olacağını yazmaktadır (Küçük, 2002: 328). Beş ay sonra Mustafa Kemal'in aynı amaçla Hacı Bektaş'ı ziyaret edip Cemaleddin Efendi'yle bizzat görüştüğü bilinmektedir (Küçük, 2002: 160-165).

Cemaleddin Efendi'den sonra çelebilerin Kızılbaş sürekliliği üzerindeki nüfuz kazanma gayretlerinin ciddi ivme kaybettiği ve bu anlamda hareketliliğin sona erdiği söylenebilir. En azından 19. yüzyılın ikinci yarısında başlayıp 1920'lere kadar devam eden bu süreç sonunda Kızılbaş sürekliliği "tarik- li" ve "pençeli" olmak üzere ikiye bölünmüştür. "Tarikli" ocaklar Hacı Bektaş Veli'yi büyük bir inanç önderi ve pir olarak kabul etmekle beraber inanç sistemleri ve dinî organizasyonlarında çelebi ailesinin önemli bir yeri yoktur. Bu ocakların içinde mürşit ocağı olanların mensupları önce kendi kendilerini "görmekte" ve ondan sonra gidip taliplerini görmektedirler. Mürşit ocağından olmayan dedeler ise önce kendi mürşit ocağının dedesine varıp "görülme" daha sonra gidip kendi taliplerini görmektedirler. Görüldüğü gibi, bu Kızılbaş sürekliliğinin kendi aralarındaki ruhani hiyerarşi ve otorite ilişkilerinde çelebi ailesinin bir yeri bulunmamaktadır. Dolayısıyla bunlara herhangi bir mensubiyet anlamında "Bektaşî" denmesi doğru değildir. Ancak Hacı Bektaş Veli'yi en büyük pirler arasında kabul etmek bakımından kullanılırsa –ki bu da arızalı bir kullanım olacaktır– bunlara "Bektaşî" demek mümkün olabilir.

Öte yandan, "Pençeli" olanlar dede ocaklarının üzerinde pir olarak çelebileri kabul etmişler ve her yıl görgü cemlerine başlamadan önce çelebilerden icazet almaya başlamışlardır. Bu, aslında çelebi ailesinin oldukça prestijli bir dede ocağına dönüşmek suretiyle Kızılbaş sistemine adapte olmasından baş-

yaşanan bir hadiseyi çağdaş gözlemci Nuri Dersimi kaydetmiştir (Nuri Dersimi, 1979: 89; Özgül, 2005: 160-67).

51 Bu bölgelerin Çelebi nüfuzu altına girmesinde şüphesiz Hamdullah Çelebi'nin 1826'da Amasya'ya sürgün edilmesi önemli rol oynamıştır.

ka bir şey değildir.⁵² Burada, “Pençeli” olarak adlandırılan ikinci gruba giren ocaklara ancak “dinî hiyerarşi bakımından Çelebi ailesine bağlılık” anlamında Bektaşî denilebileceğini, bu tabirin “Bektaşî tarikatına mensup” anlamına gelmediğini özellikle belirtmek gerekmektedir.

“Tarikat mensubu” anlamında Bektaşîlere yani babagânlara gelince, onların bu son yüzyıldaki maceraları Kızılbaş kanattan neredeyse tamamen bağımsız gelişmiş gibi durmaktadır. Yukarıda açıklandığı üzere, 19. yüzyıl sonlarından itibaren artık tarikat yapılanmasını devam ettiren Babagân kolu ve çelebiler liderliğinde Kızılbaş (Alevî) Bektaşîleri olmak üzere iki ayrı Bektaşîlikten bahsetmek mümkündür. Esasen bu ayrımın kökleri Balım Sultan’a kadar uzanmakla beraber 1826 yılına kadar iki damar aynı bünyede uyum içinde yaşamış, ancak dergâhın kapatılmasıyla beraber ayrılma sürecine girmiştir. İki kolun ayrılması sürecine eşlik eden özellikle babagân kanattaki sosyolojik dönüşüm 1925 yılında dergâhların tamamen kapatılmasıyla beraber yeni bir evreye girmiştir. Bu yeni dönüşümün ana nedeni, bir mekân olarak “tekke”nin ortadan kalkması olmuştur. İnanç ve ibadet tatbikatlarının temel mekânı olmasının yanı sıra sosyal örgütlenmenin de merkezini teşkil eden tekke ortadan kalkınca tarikatın örgütlenme biçimi ve buna bağlı olarak toplumsal var olma şekli de değişmiştir. Artık belirli bir mekânda görünür olmaktan çıkan Bektaşîler, tarikat varlığının ana rûknü olan ‘ayn-i cemlerini gizli mekânlarda yapmaya başlamış, böylece şehrin içinde varlığı hissedilen ama görünmez bir hal almışlardır. Bu yeni modele “dergâhsız şehir Bektaşîliği” demek herhalde yanlış olmaz.

1925’te dergâh kapatıldığında postta oturan Salih Niyazi Dede baba babagân Bektaşîlerin tamamını temsil eden son dedebabadır. Ondan sonra babagân Bektaşîler farklı kollara ayrılarak farklı kişilerin ruhani otoriteleri al-

52 Ne var ki, çelebiler bazı ayrıcalıklarını korumuşlardır. Bu ayrıcalıkların başında görgü mecburiyeti olmaması gelmektedir. İstisnasız bütün Kızılbaş ocakları her yıl görgüden geçmek zorundadır. Bir dede kendisi görülmeden talibini asla göremez. Bu kuralın tek istisnası çelebilerdir. Onlar herhangi bir dedeye görülmedikleri halde her yıl kendilerine bağlı dedelere görgü yapmaları için icazet vermektedirler. Bütün bu anlatılarımızı Cemaleddin Efendi’nin çağdaşı Yusuf Ziya Yörükân şöyle özetler: “Aleviler arasında son zamanlarda yeni bir kol türemiştir. İstiklâl Savaşı’ndan sonra ölmüş bulunan Bektaşî Çelebisi Cemalettin Çelebi, Alevilerin Hacı Bektaş Tekkesi’ne ve Çelebilere önem vermediklerini görmüş, babalarla da arası açık ve davalı olduğu için bir nüfuz elde etme lüzumunu duymuş, Alevî köylerine vekiller göndererek dedelerin, hele tarikin, yani sopanın kötü bir şey olduğunu, yezidlerin İmam Hüseyin’in başını o ağaca diktiklerini telkin etmiş. Bazı köyler, Çelebi’ye uymuşlar, bu suretle yeni bir Çelebi Kolu meydana çıkmıştır. Çelebilere uyanlar, her yıl Çelebi tarafından verilmiş bir vekâletname ile gelen vekile görünürler. Aynı zamanda Bektaşî halifesi olan Cemalettin Çelebi, kendisine uyanlara, aslı Alevî-Kızılbaş âyini olmak üzere, basit bir Bektaşî âyini yaptırmaya başlamıştır. Çeşitli inanışlardan meydana gelen Alevî-Kızılbaş inanışında bu kayın ağacının kutlu sayılmasının, Uygurlardan geçtiğini *Cihanşûş Tarîhi* açıklamaktadır. Eski inanışlarından dönmeyen Aleviler, Çelebi Kolu’na “dönük”, “purut” adını verirler ve bunları, pirlarını inkâr etmiş olarak görürler. Yeni Çelebi Kolu, asıl Alevilerle nisbet edilmeyecek kadar azlıktır” (Yörükân, 2002: 469).

tında yol sürmüşlerdir. 1930 yılında Salih Niyazi Dede-baba'nın Arnavutluk'a yerleşmesiyle beraber babagân Bektaşilerinin ağırlık merkezinin Arnavutluk'a kaydığı söylenebilir. Salih Niyazi Dede-baba'nın 1941'de vefatından sonra Arnavutluk'taki ve Türkiye'deki Bektaşilerin ayrı kollardan yürüdüğü görülmektedir. Türkiye'dekilerin önemli bir bölümü önce Ali Naci Baykal (ö. 1960) arkasından da Salih Bedreddin Noyan'ı (ö. 1997) dede-baba olarak kabul etmişlerdir. Bedri Noyan'dan sonra bu kolda iki dede-baba zuhur etmiştir.

Sonuç

En baştaki gruplandırmamıza geri dönecek olursak, “Bektaşî” kelimesi birbiriyle ilişkili ancak birbirinin aynı olmayan en az üç dinî-sosyal grup için kullanılmaktadır. Ve bu üç grubun kökeni Bektaşî tarihinin erken safhalarından itibaren izleyebildiğimiz üç ana damara dayanmaktadır. Bu üç damar Bektaşiliğin tarihsel gelişim evrelerinde yer yer birbirine yaklaşıp kaynaşsalar da hiçbir zaman biri diğerinin içinde eriyip kaybolmamıştır.

16. yüzyılda bir tarikat yapısıyla tarih sahnesine çıktığından bu yana, Bektaşî camiasının ana damarını daima dergâhlarda Bektaşî ayin ve erkânını icra eden ve klasik anlamda bir tarikat hiyerarşisi ve örgütlenmesine sahip olan dervişler oluşturmuştur. Sosyo-kültürel ve etnik kökenine bakılmaksızın nâsip vermek suretiyle tarikata kabul edilen ve belirli bir tasavvufî eğitim süreci içinde manen yükselerek “baba”, “halife”, “dedebaba” gibi makamları ihraz eden bu dervişler Bektaşî bünyesi içinde “Babagân” olarak anılmaktadır. Babagân Bektaşiliği diğer iki gruptan farklı olarak “tahsil edilen” bilgiyle kazanılan bir sıfattır. Kişinin doğuştan getirdiği herhangi bir sığata referansta bulunmaz. Tarikata üye kabul edilirken herhangi bir sosyal, dinî veya kültürel aidiyet ön şart olarak kabul edilmemiştir. Bu bakımdan babagân Bektaşiliğinde “Alevi-Sünnî” ayrışmasının sosyolojik düzlemde anlamı yoktur.⁵³ Ancak inanç ve mezhep düzleminde Sünnilik ile aralarında önemli farklar bulunmaktadır.

19. yüzyıldan itibaren babagân Bektaşîleri İstanbul başta olmak üzere şehir hayatına daha fazla girmeye başlamışlar ve yüksek kültür çevreleri ile ilişkilerini güçlendirmişlerdir. 1925 yılında tekke ve zaviyelerin kapatılmasına kadar İstanbul'da Şahkulu, Karyagdı Baba, Nuri Baba, Tahir Baba gibi dergâhlar tasavvufî faaliyetlerinin yanı sıra birer entelektüel-kültürel mer-

53 Bilindiği gibi Alevilik (Kızılbaşlık)'ta gruba üye olmanın gerek ve yeter şartı o grup içinde doğmak olduğundan ve Alevi (Kızılbaş) olmayanlarla evlilik engellendiğinden Alevi (Kızılbaş) toplulukları yarı-etnik bir mahiyet kazanmıştır. O yüzden Alevilik (Kızılbaşlık)-Sünnilik ayrışmasında sosyal referanslar dinî referanslardan çok daha belirgindir. Bu konu “Alevi kime derler” başlığıyla başka bir makalede ayrıca ele alınacağından burada kısa kesiyoruz.

kez halinde faaliyet yürütmüştür. Dergâhların kapatılmasından sonra babagân Bektaşileri şehir içinde “sır” olmuş, ‘ayn-i cem başta olmak üzere tasavvufi faaliyetlerini gizli mekânlarda icra etmeye başlamışlardır. Babagân Bektaşilerinin Kızılbaş sürekliliği ve Balkan Alevi-Bektaşî sürekliliği ile organik bağı bulunmamaktadır. Ne var ki tarihsel ortaklık, üyelerinin önemli bir kısmının bu iki sosyal tabandan gelmesi ve inanç öğelerinin benzerliği bunlar arasında doğal bir yakınlık oluşturmaktadır.

“Bektaşî” kelimesinin işaret ettiği büyük kümenin ikinci ana bileşenini bir şekilde Hacı Bektaş Veli ismine ve onun evlatları olarak inanılan çelebilerle bağılılığı olan Kızılbaş sürekliliği (Aleviler) oluşturmaktadır. Esasen bu grup sayı bakımından Bektaşî camiasının çoğunluğunu teşkil etmektedir. Ancak inanç ve öğreti bakımından bunların “Bektaşî” olarak nitelendirilmesi sorunlu görünmektedir. Zira yukarıda izah edildiği gibi “Bektaşilik” denilince akla gelen tasavvufi öğretiler bir tarikat formu taşımaktadır. Öte yandan bu öğretilerin tarihsel gelişim sürecine bakıldığında Balım Sultan ve ondan sonra gelen babagân dervişleri ön plana çıkmaktadır. Halbuki Kızılbaş sürecinin öğretileri ve tasavvufi yapısı başka bir tarihsel sürecin neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Burada ön plana çıkan en önemli etken şüphesiz Safevî şahırlardır. Kızılbaşlık 16. yüzyılda, Balım Sultan ve onun ardılı Bektaşî dervişlerinden bağımsız olarak esas şeklini almıştır. 17. yüzyıldan itibaren Hacı Bektaş dergâhına yakınlaşma süreci içinde Kızılbaşlığın kendi iç yapısında önemli bir değişim meydana gelmemiştir. Bu dönemde Hacı Bektaş isminin Kızılbaş dinî söylemlerine girmesi ve orada en yüksek pirler arasına yerleşmesi şüphesiz önemli bir gelişme olmuştur. Ancak bunun Kızılbaşların sosyal-dinî örgütlenmeleri ve ayin-erkânları üzerinde bir farklılaşmaya yol açtığı söylenemez. Hacı Bektaş isminin öğreti içinde en yüce makama yerleşmesi daha çok dönemin dinî-siyasi şartlarının bir sonucu olarak görülmelidir. Kızılbaşlar açısından Hacı Bektaş Veli, İran’da yok olan manevî başlarının yerini alan, böylece sosyal-dinî sistemlerinin devamını mümkün kılan bir sembol olmuştur. Öte yandan, Kızılbaş inanç sisteminde Hacı Bektaş Veli tarihsel kimliğinden uzaklaşarak bir Kızılbaş piri, özgün bir dede ocağı kurucusu halini almıştır. İşte bu yüzden Kızılbaşların fiili bağılılığı dergâhın tüzel kişiliğine veya Bektaşî tarikatının mürşit makamına değil, Hacı Bektaş Veli’nin soyundan olduklarına inanılan çelebilerin şahsına olmuştur.

Osmanlı Devleti nezdinde bütün Bektaşî camiasının resmî temsilcisi ve başı oldukları dönemde çelebilerin Kızılbaş sürekliliğine ne kadar ilgi gösterdikleri yeterince bilinmemektedir. Ancak 1826’da bu konumlarını kaybettikten sonra Kızılbaş kitlelere daha fazla yöneldikleri görülmektedir. Bu yöneliş sadece sosyal organizasyon boyutunda kalmamış, Kızılbaş öğreti ve erkânlarına da bazı müdahalelerde bulunmuşlardır. Özellikle tarik erkânı üze-

rinde yoğunlaşan bu müdahale çelebilerin Kızılbaş sürekliliğini inanç bakımından tam olarak kendilerine bağlama gayretinin bir sembolü haline gelmiştir. Cemaleddin Efendi ile zirveye çıkan bu gayretler neticesinde Kızılbaş dünyası ikiye bölünmüştür. Bir kısmı “tarik erkânı”nı terk ederek “pençe erkânı”na geçmiştir ki bunun anlamı mürşit ocağı olarak çelebilere bağlanmak demektir. Diğer bir kısım “tarik erkânı”nda ısrar ederek dinî organizasyon ve ruhani hiyerarşilerinde geleneksel yapıyı muhafaza etmişlerdir. Bu ocaklardan özellikle Dede Garkın, Baba Mansur gibi mürşit ocağı olarak kabul edilenler, ruhani otorite bakımından ne Hacı Bektaş Veli’yi kendi ocaklarının kurucusu atalarından ne de bugünkü çelebileri kendilerinden üstün görmemektedirler. Bunun yanında Hacı Bektaş Veli’yi en büyük pirler arasında kabul edip tazim etmektedirler.

Kızılbaş sürekliliğinden “pençeli” olanlar kendilerine “Bektaşî” demektedirler. Burada kelime hem ruhani hem sosyal-dinî organizasyon anlamında Hacı Bektaş evladına bağlılık ifade etmektedir. Yoksa “Bektaşî tarikatına mensup” anlamında bu Kızılbaş sürekliliğine “Bektaşî” demek doğru olmayacaktır. “Tarikli” Kızılbaş sürekliliğinin ise hiçbir bakımdan “Bektaşî” kelimesinin kapsamına girmediği söylenebilir. Nitekim bu gruba giren ocak mensupları kendilerine “Bektaşî” demekten imtina etmektedirler.

“Bektaşî” kelimesinin anlamı içine giren üçüncü ana bileşen kabaca “Balkan Alevi-Bektaşîleri” diye isimlendirebileceğimiz süreklilerdir. Bunların tarihsel kökenleri üzerinde ciddi çalışmalar henüz yapılmamıştır. Ancak bu grupların Bektaşî dergâhlarının manevi etki alanlarında kalan köylülerin bakıymesi olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu sürekliliğin oluşum ve gelişim süreci Bektaşî tarikatının tarihi ile iç içe gerçekleşmiştir. Dergâhların 1826’da kapatılmasına kadar dinî örgütlenmelerini bulundukları bölgedeki dergâha endeksli olarak şekillendirmiş olan bu toplulukların, dergâhların kapatılmasından sonra başsız kaldıkları anlaşılmaktadır. Bu sorunu kendi içlerinden seçtikleri “baba”larla çözmüşler ve bugüne kadar gelmeyi başarmışlardır. Bu sürekliler, gruba aidiyet mekanizması ve dinî işleyiş bakımından tarikat formunda yapılanmamış olup Kızılbaş sürekliliğine benzerler. Gruba tam aidiyet her ne kadar belli bir yaştan sonra “ikrar vermek” suretiyle gerçekleşse de esas belirleyici faktör sosyolojiktir. Yani belirli bir köyün bütün fertleri aynı süreğin doğal üyeleridir. Bunun yanında, mürşidin belirlenmesi hususunda başvuru kriterleri Kızılbaş sürekliliğinden farklıdır. Burada mürşit postuna oturacak “baba” liyakat ve seçim esasına göre belirlenir.

Bu sürekliliğin Hacı Bektaş Veli’yle ilişkilerine gelince, Trakya, Bulgaristan ve Batı Anadolu’da (ki bunlar da Balkan kökenlidir) yaşayan gruplar Hacı Bektaş’a tazim ederler. Ancak bunların çoğu ruhani hiyerarşi itibarıyla ne çelebiler ne de babagân dedebabalarıyla organik bir bağa sahip olmayıp ken-

di mürşitleri vardır. Dolayısıyla bu gruba ancak “Hacı Bektaş Veli’yi en büyük pir olarak kabul etme” anlamında “Bektaşî” denilebilir. Yoksa ne tarikat anlamında ne de fillî bağıllık anlamında bunların “Bektaşî” olarak nitelendirilmesi zordur.

Yine bu süre içinde değerlendirilebilecek bir başka grup “Babailer”dir. Bunlar daha çok Kuzey Bulgaristan’da yaşamakta, Hacı Bektaş’tan ziyade Otman Baba, Demir Baba, Ali Baba gibi pirlere tazim etmektedirler. Bu grubun erkânları Kızılbaş süreklilerine daha yakındır. Soya vurgu Kızılbaşlar kadar olmasa da diğer Balkan süreklilerine nazaran daha fazladır. Musahipliğe önem vermektedirler. Açıkça görüldüğü üzere Babailerin hiçbir bakımdan “Bektaşî” kelimesinin kapsamı içinde değerlendirilmesi mümkün değildir.

KAYNAKÇA

- Abu-Manneh, Butrus, *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century (1826-1876)*, ISIS Press, İstanbul, 2001.
- Ahmet Refik, *On Altıncı Asırda Rafizilik ve Bektaşilik*, İstanbul, 1932.
- Akdağ, Mustafa, *Celali İsyanları (1550-1603)*, Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara, 1963.
- Akkuş, Mehmet, “19. Asırda Bir Bektaşî İcazetnamesi”, *Tasavvuf*, yıl 1, sayı 1, 1999.
- , “Dede Garkınzadeler”, *Tasavvuf*, yıl 1, sayı 2, Aralık, 1999.
- Algar, Hamid, “The Hurufi influence on Bektashism”, *Bektachiyya: Etudes sur l’ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, eds. Alexandre Popovic - Giles Veinstein, ISIS Press, İstanbul, 1996, s. 39-53.
- Aşıkpaşazâde, Derviş Ahmed, *Tevârih-i Âl-i Osman*. haz. Nihal Atsız, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1949.
- Aytaş, Gıyasettin, Furkan Asya, “Bir Bektaşî İcazetnamesi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 49, 2009, s. 11-21.
- Baha Said Bey, *Türkiye’de Alevi-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri*, Kitabevi, İstanbul, 2006.
- Birge, J. Kingsley, *The Bektashi Order of Dervishes*, Luzac & Co., Londra, 1937.
- Faruqi, Suraiya, “XVI.-XVIII. Yüzyıllarda Orta Anadolu’da Şeyh Aileleri”, *Türkiye İktisat Tarihi Semineri. Metinler/Tartışmalar. Haziran 1973*, haz. Osman Okyar, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1975, s. 197-229.
- , “The Tekke of Hacı Bektaş: Social Position and Economic Activities”, *International Journal of Middle East Studies* 7/2, 1976a, s. 183-208.
- , “Agricultural activities in a Bektashi center: The Tekke of Kızıl Deli, 1750-1830”, *SF* 35, 1976b, s. 69-96.
- , “Seyyid Gazi revisited. The foundations as seen through sixteenth- and seventeenth-century documents”, *Turcica*, XIII, 1981, s. 90-122.
- , “Conflict, Accommodation and Long-Term Survival: The Bektashi Order and the Ottoman State (Sixteenth-Seventeenth Centuries)”, *Bektachiyya: etudes sur l’ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, ed. Alexandre Popovic ve Gilles Veinstein, ISIS Press, İstanbul, 1995a, s. 171-184.
- , “The Bektashis: A Report on Current Research”, *Bektachiyya: etudes sur l’ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, ed. Alexandre Popovic ve Gilles Veinstein, ISIS Press, İstanbul, 1995b, s. 9-28.

- , *Anadolu'da Bektaşilik*, çev. Nasuh Barın, Simurg Yayınları, İstanbul, 2003.
- Gandjei, Tourkhan, ed., *Il Canzoniere di Şah İsmail Hatâî*, Napoli, 1959.
- Göçek Abdal, *Otman Baba Vilayetnamesi. Vilayetname-i Şâhî*, haz. Şevki Koca, Bektaşî Kültür Derneği, İstanbul, 2002.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, İstanbul, 1953.
- , *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*, TTK, Ankara, 1989, s. 1-33.
- , “Kızılbaş”, *İA*, cilt 6, 1997, s. 789-795.
- Gümüşoğlu, Dursun, Rıza Yıldırım, *Bektaşî Erkânâmesi*, Horasan Yayınları, İstanbul, 2006.
- Hasluck, F. W., *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 cilt, Oxford, 1929.
- Huart, Clément, ed., *Textes Persan relatifs a la secte des Houroufîs*, Leyden-Londra, 1909.
- Imber, Colin H., “The Persecution of Ottoman Shi'ites according to the Mühimme Defterleri, 1565-1585”, *Der Islam* 56, 1979, s. 245-73.
- İnalçık, Halil, “State and Ideology under Sultan Süleyman I”, *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire: Essays on Economy and Society* içinde, Indiana University Turkish Studies, Bloomington, 1993, s. 70-94.
- İsmailzade, Mirza Rasul, ed., *Hatâî Şah İsmâ'îl Safavî Külliyyatı. Divan, Nasihatnâme, Dehnâme, Koşmalar, Farsça Şiirler*, Tehran, 1380/2001.
- Karakaya-Stump, Ayfer, “The Emergence of the Kızılbaş in Western Thought: Missionary Accounts and Their Aftermath”, *Archeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia: The Life and Times of F. W. Hasluck, 1878-1920*, ed. David Shankland, ISIS Press, İstanbul, 2004, s. 329-353.
- Karamustafa, Ahmet T., “*Kalenders, Abdals, Hayderis*: The Formation of the Bektâşîyye in the Sixteenth Century”, *Süleymân the Second and His Time* içinde, ed. Halil İnalçık ve Cemal Kafadar, İstanbul, 1993, s. 121-29.
- , *God's Unruly Friends*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1994.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina, *Die Kızılbaş/Aleviten, Untersuchngen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 1988.
- Kieser, Hans-Lukas, *İskalanmış Barış: Doğu Vilayetleri'nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938*, 3. baskı, çev. Atilla Dirim, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.
- Köprülü, Fuat, “Les origines du Bektachisme. Essai sur le développement historique de l'hétérodoxie musulmane en Asie Mineure”, *Actes du Congrès international d'histoire des religions*, Paris, 1925.
- , *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*, İstanbul, 1929.
- , *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, sayı 1: *Aba-Abdal Musa* (devamı yok), İstanbul, 1935.
- , “Mısır'da Bektaşilik”, *TM VI*, İstanbul, 1939, s. 13-31.
- , “Bektaş”, *İA*, cilt II, 1997, s. 461-464.
- Kunt, Metin, “State and Sultan up to the Age of Suleyman: Frontier Principality to World Empire”, *Suleyman the Magnificent and his Age: The Ottoman Empire in the Early Modern World* içinde, ed. Metin Kunt ve Christien Woodhead, Longman, Londra, 1995, s. 3-29.
- Küçük, Hülya, *The Role of the Bektâshîs in Turkey's National Struggle*, Brill, Leiden, Boston, Köln, 2002.
- Melikoff, Irène, “Le probleme Kızılbaş”, *Turcica VI*, 1975, s. 49-67.
- , “L'ordre des Bektaşî après 1826”, *Turcica XV*, 1983, s. 155-178.
- , “Les Fondements de l'Alevisme”, *Sur les traces du soufisme turc. Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie* içinde, ISIS Press, İstanbul, 1992, s. 11-28.
- , “Bektashi/Kızılbaş Historical Bipartition and Its Consequences”, *Alevi Identity. Cultural, Religious and Social Perspectives*, eds. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, İstanbul, 1998, s. 1-7.
- , “Alevi-Bektaşîliğin Tarihi Kökenleri. Bektaşî-Kızılbaş (Alevî) Bölünmesi ve Neticeleri”, *Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1999a, s. 17-23.

- , *Hacı Bektaş Efsanesi Gerçeği*, 2. baskı, Cumhuriyet Kitap Kulübü, İstanbul, 1996b.
- Morton, Alexander H., "The *Chūb-i Tarīq* and Qizilbash Ritual in Safavid Persia", *Études Safavides*, ed. Jean Calmard, Paris, Teheran, 1993, s. 225-245.
- Noyan, Bedri, *Hilmî Divanı*, Baydan Matbaacılık, Ankara, tarihsiz.
- , *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*, I. cilt, Ardıç Yayınları, Ankara, 1998.
- , *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*, VII. cilt, Ardıç Yayınları, Ankara, 2006.
- Nuri Dersimi, *Dersim Tarihi*, Eylem Yayınları, İstanbul, 1979.
- Ocak, Ahmet Y., *La Revolté de Baba Resul ou la formation de l'hétérodoxie Musulmane en Anatolie au XIIIe siècle*, TTK, Ankara, 1989.
- , "Kalenderî dervishes and Ottoman administration from the fourteenth to the sixteenth centuries", *Manifestations of Sainthood in Islam*, eds. G. M. Smith - C. W. Ernst, The Isis Press, İstanbul, 1994b, s. 239-255.
- , "Remarquis sur le rôle des derviches kalenderîs dans la formation de l'Ordre bektachi", *Bektachiyya:Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, ed. Alexandre Popovic - Giles Veinstein, ISIS Press, İstanbul, 1996b, s. 55-62.
- , *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Süfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, TTK, Ankara, 1999.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Bektaşilik bir Tarikattir ama Alevilik bir Tarikat Degildir", *Türk Yurdu* 14, 1994a.
- , "Hacı Bektaş Veli", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, cilt 14, 1996a, s. 455-458.
- , "Un aperçu général sur l'hétérodoxie Musulmane en Turquie: Réflexions sur les origines et les caractéristiques du Kizilbashisme (Alévisme) dans la perspective de l'histoire", *Syncretistic Religious Communities in the Near East*, eds. Krisztina Kehl-Bodrogi, Barbara Kellner-Heinkele, Anke Otter-Beaujean, Leiden, Brill, New York, Köln, 1997, s. 195-204.
- Özgül, Vatan, *Dimetoka'dan Erzincan'a Bir Alevi Aşiret: Balabanlılar*, Pan Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- Ramsaur, E., "The Bektashi Dervishes and the Young Turks", *Moslem World* XXXII, 1942, s. 7-14.
- Sadık Abdal, *Sadık Abdal Divanı*, haz. Dursun Gümüşoğlu, Horasan Yayınları, İstanbul, 2009.
- Savaş, Saim, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, Vadi Yayınları, Ankara, 2002.
- Soyyer, A. Yılmaz, *19. Yüzyılda Bektaşilik*, Akademik Kitabevi, İzmir, 2005.
- Tahir Efendi, Muhammed, *Bektaşiliğin Kapatılmasına Dair Fetva*, el yazması, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, no: 16105, İstanbul, 1242.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kalcı, İstanbul, 2001.
- Üzüm, İlyas, *Günümüz Bulgaristan Aleviliği*, Horasan Yayınları, İstanbul, 2005.
- Yalçın, Alemdar, Hacı Yılmaz, "Bir Ocağın Tarihi: Seyyid Hacı Ali Tûrabi Ocağı'na Ait Yeni Bilgiler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 26, 2003.
- Yıldırım, Rıza, "Hacı Bektaş Veli ve İlk Osmanlılar: Aşıksapaşâde'ye Eleştirel Bir Bakış", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 51, 2009, s. 107-146.
- , "Muhabbeten Tarikata: Bektaşî Tarikatı'nın Oluşum Sürecinde Kızıldeli'nin Rolü", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 53, 2010, s. 153-190.
- Yılmaz, Hacı, "Çorum'dan Bir İcazetname", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 17, 2001.
- , "İcazetname", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 26, 2003.
- Yörükân, Yusuf Ziya, *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*, eklerle yayıma haz. Turhan Yörükân, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002.

Velâyetname-i Hacı Bektaş-ı Veli Bize Neyi Anlatır?*

YALÇIN ÇAKMAK

Giriş

Velâyetname-i Hacı Bektaş-ı Veli, “diğer tarikat çevrelerinde meydana getirilen benzeri menakıbnamelerden farklı olarak Bektaşî geleneğinde daha çok vilâyetname veya velayetname diye adlandırılan ve hemen hepsi Bektaşîliğin ortaya çıktığı 15. yüzyılın son çeyreğiyle 16. yüzyıl başları arasında yazıya geçirilmiş bulunan bir seri Bektaşî menakıbnamesinin en tanınmışıdır.”¹ Menakıbnamelere yönelik bir karşılaştırma yapan Ocak’a göre, “Hacı Bektaş menakıbı, kısmen harpçi, daha çok sakin bir hayat süren bir veli tablosu çizmekte olup doğumundan ölümüne kadar şeyhin menkabevi biyografisi mahiyetindedir.” Ayrıca, menkabelerin² sıralanışında, genellikle Hacı Bektaş’ın hayat çizgisinin takip edilmesi nedeniyle diğer menkabelerden farklı bir özellik de sergiler.³

Eserin, Alevi-Bektaşî inancının diyakronik (art zamanlı) bir süreklilik halinde kuşaktan kuşağa aktarılmasındaki katkıları inkâr edilemez. Aynı şekilde, şifahi-sözlü kültürün ağırlığının hissedildiği bu geleneğin zaman(lar) içerisindeki bağlamsal çerçevesinin oluşturulması üzerinde de etkilerinin oldu-

(*) Makalenin tarafımızca oluşturulan son halini muhakkık bir okumayla gözden geçirme inceliği göstererek soru ve önerileriyle içeriğinin zenginleşmesine katkı sunan sayın Prof. Dr. Ahmet Nezihî Turan ve Doç. Dr. Resul Ay’a teşekkür ederim.

1 Ocak, 1996b: 471.

2 Türkçede hatalı olarak “menkıbe” şeklinde ifade edilen *menkabe* kelimesinin çoğulu *menakıb*’dır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ocak, 1997: 27.

3 Ocak, 2010: 257.

ğu görülür. Bu özelliğiyle *Velayetname*,⁴ Jusdanis'in genel olarak *kanon* kavramı için ifade ettiği, "içinde bir milletin, bir sınıfın ya da bir bireyin farklılaşmamış bir kimlik bulabileceği ütöpik bir sürekli metinsellik mekânı"⁵ olarak ele alınıp-alınmamak gibi, Alevi-Bektaşî toplulukları içerisinde yapılacak karşılıklı bir araştırmayı beklemektedir.⁶ Zira "kanonlar geleneğe değer veren ve güçlü bir geçmiş bilincine sahip olan söylemler içinde" oluşmakla birlikte, geçmişin ürünleriyle çağdaş izleyiciler arasında bağlantı kurup, geçmişin canlı tutmanın ve onun şimdiki zaman üzerindeki otoritesini pekiştirmenin birer aracı olarak da ortaya çıkmışlardır.⁷ Öyle ki, toplumların ve geleneklerin hayatta kalmalarının sadece geçmişi koruyacak bir belleğe sahip olmaktan ziyade, aynı zamanda ve her şeyden önce zaman içinde kuşaktan kuşağa aktarılan önemli metinler arasında bir hiyerarşi oluşturmakla da yakın bir ilişkisi vardır.⁸ Bu nedenle, bugün halihazırda *Velayetname*'nin de, Alevi-Bektaşî inancı açısından doktriner ve ritüel olarak (en azından şimdilik) "göreceli" bir kanon niteliği taşıyan manzume bir metin olduğu söylenebilir.⁹ Zira daha önce Ocak da (2000b: 167) bu hususa dikkat çekerek, *Velayetname*'nin Bektaşîlik ve Alevilik'te bugün de mevcut olan inançların çoğunun kaynağını oluşturup, bu itibarla söz konusu çevrelerde yarı kutsal bir niteliğe sahip olduğunu dile getirmiştir. Bu bakımdan *Velayetname*'nin, Bektaşîliğin toplumsal ve kültürel oluşumu için Hacı Bektaş'ın yazmış olduğu iddia edilen "Makalat" benzeri risalelerden daha önemli olduğu söylenebilir.¹⁰

***Velâyetname*'nin menkabevi yapısı**

Din ve inançlar arası etkileşimin sayısız örneğini yansıtan *Velâyetname*'nin¹¹ "interaktif havzası", gerçek ve olağan olayların yanı sıra gerçeküstü ve olağan-

4 Aksi belirtilmediği sürece, bundan sonrası için *Velâyetname* ile *Velâyetname-i Hacı Bektaş-ı Veli* kastedilecektir.

5 Jusdanis, 1998: 94.

6 Alevi-Bektaşî toplulukları içerisinde *Velâyetname*'nin sahip olduğu anlam bugüne değin yeterince sorgulanmadığı için böyle bir gereklilik adeta zorunluluk haline gelmiştir. Karşıt bir görüş olarak Kehl-Bodrogi'nin (2012: 66) genel bir kanı üzerinden diğer Alevi-Bektaşî metinleri gibi *Velayetname*'yi de kanonik bir metin olarak görmediğine tanık olunur: "Kızılbaş/Alevi inanç topluluğu; kendisini oluşturan ritüeller, ayinler, dünya görüşü ve inanç anlayışı gibi ortak noktalara rağmen bir birlik sergilemez. Topluluk içerisinde kanonik (kitap birliği) bir birliğin eksikliği-ne ve bölgesel sapmalara dayandırılabilir bir takım farklılıklar gözlemlenmektedir."

7 Jusdanis, 1998: 94-95.

8 Jusdanis, 1998: 95.

9 Aynı şeyi farklı nüshalarına rast gelinen "İmam Cafer-i Sadık" ve "Şeyh Safi Buyrukları" için dile getirmek de mümkündür. Buyrukların Alevilik açısından önemine dair yapılan bir çalışma olarak bkz. Kaplan, 2011.

10 Soileau, 2010: 89.

11 Ocak, 1997: 71, 75, 82, 86, Ek III-VI, IX, X, XIV-XV.

dışı muhtevalarıyla da birçok folklorik öğeyi barındırır. Bunun yanı sıra eserin, sadece dile getirmiş bulunduğu dönemin (13. yüzyıl) olayları ile sınırlı kalmayıp, zaman ve mekânlar arası yolculuğun bir terkibi olduğu da söylenebilir. Zaman ve mekân üzerinden mevzubahis olan bu anakronik unsurlarla desteklenen bir aradalık, olayların cereyan ettiği dönemin inanç yapısını yansıtmakla birlikte, eserin kaleme alındığı dönemin ruhu ve bu ruhun geçmişe dönük muhayyilesine dair de önemli ipuçları sunar. Böylece *Velayetname*'nin zaman hususunda iki farklı anlayışı yansıttığı dile getirilebilir. İlki, eserin ana kahramanı Hacı Bektaş-ı Velî'nin yaşadığı dönem olan 13. yüzyıl ve öncesi arasında kurulan ilişkiyken; diğeri, eserin kaleme alındığı tahmin edilen 15. yüzyıldan geriye iki yüz yıllık değişime dair izleri taşımasıdır. Diğer bir yandan, eserin 15. yüzyılın son çeyreği içerisinde yazıya geçirilmekle beraber,¹² menkabelerin Hacı Bektaş-ı Velî'nin hayatında şekillenmeye başlayarak, bağlıları arasında ağızdan ağza dolaşıp 15. yüzyıla değin geldiği söylenebilir.¹³

Doğru ya da yanlış olmasına bakılmaksızın, bir dönemi niteleyen bilgilerin sözlü kültür vasıtasıyla nakledilmesinin yaratmış olduğu değişime açık müdahale, çok sonradan bu döneme dair kaleme alınacak olan eserin ruhuna da sirayet edip, yazıya geçirildiği zaman başta olmak üzere, olayların meydana geldiği orijinal dönemin sonrasına dair ibareleri de barındırır. Böylelikle, “sözlü gelenek, velinin hayatında ve ölümünden sonra, bilhassa halk arasında teşekkül eden menkabeleri ihtiva eder. Velinin ölüm tarihi ile menâkıbnamenin kaleme alındığı tarih arasındaki zaman dilimi ne kadar uzun olursa, menkabelerin vesair sözlü geleneğin deforme olma ihtimali de o derece fazla olur”¹⁴

Bunlara rağmen *Velâyetname*, Hacı Bektaş-ı Velî'nin merkezde olduğu bir anlatımla söz konusu dönemlerdeki yaşam koşulları ve kültürel yapıya dair önemli ipuçları sunar. Her ne kadar Köprülü, *Velâyetname*'nin de arasında bulunduğu birtakım menkabeleri baştan başa *surnaturel* (doğaüstü-olağanüstü) unsurlarla dolu, tarihi bir hüviyet arz etmekten uzak edebi metinler olarak değerlendirmişse de, sonrasında bunlardan –*sıkı bir tenkit süzgecinden geçirilmek kaydıyla*– fikri ve içtimai tarih bakımından faydalanılabileceğini de belirtmiştir.¹⁵ Gölpınarlı ise daha açık bir ifade ile bu epik eserlerin tarihi bir yönü olduğunu vurgular. Yazar, yazılı ve sözlü olarak nakledilen rivayetlere dayalı bu eserlerin, olağanüstü olaylarla inşa edilmelerine rağmen bir

12 Kafadar (2010: 87, dipnot 2), *Velayetname*'nin yazım tarihinin hâlâ belirsizliğini korumakla birlikte, buna rağmen Osman (Bey) hakkındaki bölümün 15. yüzyılda yazıya dökülmüş olan manzum ve mensur *Velayetname* örneklerinde ortak olduğunu belirtir.

13 Ocak, 2009b: 167.

14 Ocak, 1997: 38.

15 Köprülü, 1943: 424.

gerçeklik hissi taşıdıklarını ifade ederek, bunlarda halkın bir dileği, görüşü, duyusu, anlayış ve anlatışını besleyen bir gerçeklik olduğunu ifade etmektedir.¹⁶ Benzer şekilde Noyan da Gölpinarlı ile aynı fikirde olup, eserde tarihi belge sayılabilecek nitelikte parçalar olduğuna değinir.¹⁷

Ağırlıklı olarak, Hristiyanlık ve Müslümanlık öncesi bir kökene sahip olan *veli kültünün*¹⁸ tesirlerini barındıran bu eser, İslâmiyet'in yayılması ile birlikte eski inançları olan tabiat ve atalar kültünü bir anda terk etmeyen halk çevrelerinin, bu inançları veli kültüne tahvil ederek sürdürmele-ri hakkında önemli bilgiler sunar. Veli kültünün temelini hazırlanmasında önemli bir rolü olan atalar kültü, Şamanizm öncesi eski Türk inançlarından olup, genel olarak ecdadın takdisine dayanır. Ancak bu kült, atanın biz-zat kendine tapınma mahiyetinde olmayıp, ona karşı korku ve saygıyla karışık bir ihtiramı yansıtır.¹⁹

Her şeyden önce, genel olarak menkabeler özeldeyse *Velayetname-i Hacı Bektaş-ı Veli*'de, veli-evliya kültünün tesirlerini görmek mümkündür. Karamustafa'nın da belirttiği gibi, 11. yüzyıl İslâm tarihinde su yüzüne çıkan evliya odaklı inanç ve kılğı (düşünce ve inançla şekillenmiş pratik) karışımının Hacı Bektaş'ın Anadolu halklarına nüfuzunda başrolü oynadığı şüphesizdir.²⁰ Bu durum aynı zamanda, gittikçe genişleyen bir halk kitlesinin Hacı Bektaş'ı ulu bir veli olarak görüp, kendi Müslümanlıklarını ona atfederek anladıklarının önemli bir delilidir.

Hacı Bektaş ve halifeleri etrafında gerçekleştiğine inanılan menkabele- rin dolaşıma sokulması, her şeyden önce bunlara inanan bir halkın varlığına işaret eder. "Ayrıca evliyâ menkabeleri, insanın gizli özlemlerinin ve inandığı bazı değer hükümlerinin zafere ulaştığı kusursuz, ideal bir dünyanın tasvirini sunmaları sebebiyle de, toplumun psikolojik çehresinin ifadesi sayılabilir. Bütün bu hususlar düşünülürse, evliyâ menkabelerine sadece, hârikulâde birtakım olayları yansıtan gerçek dışı hikâyeler nazarıyla bakmak yanlış olacaktır."²¹ Dolayısıyla, evliya menkabelerinin ismi zikrolunan veli(ler) kadar, geri planda ona inanan halkın inanç ve beklentileriyle de örtüştüğünü dile getirebiliriz. Bu durum aynı zamanda Anadolu'ya özgü şekillen- lenen halk İslâmı'nın, geniş bir evliya ağının temelleri üzerinden yükselen inançlar manzumesine de işaret eder.²²

16 Gölpinarlı, 1995: IX-X.

17 Noyan, 1998: 368.

18 Ocak, 1997: 6.

19 Ocak, 1997: 12.

20 Karamustafa, 2012: 46.

21 Ocak, 1997: 33-34.

22 Karamustafa, 2010: 46.

Çoğunlukla veli yahut evliya kültü başlığı altında tabiat ve atalar kültürüne dair bilgiler içeren *Velâyetname*'nin, İslâmiyet başta olmak üzere farklı din ve inançlarla etkileşimi barındırdığı görülür. Nihayetindeyse, söz konusu din ve inançların, zoraki bir dayatmadan ziyade, kendi olağanlığı içerisinde meydana geldiği söylenilebilir.

Tarihi ve mekânsal arka plan

Velâyetname, Hacı Bektaş-ı Veli hakkında –doğru ya da yanlış olmalarına bakılmaksızın– bir olağanüstü olaylar kurgusuyla tasarlanmış, kahramana ait anlatıların tesiriyle oluşturularak, Bektaşiliğin dal budak salmasından sonra yazılı hale getirilmiştir.²³ Soileau, eser ile Bektaşilik arasında kurduğu ilişkide, *Velâyetname*'yi Bektaşiliğin, Bektaşiliği de *Velâyetname*'nin bir ürünü olarak değerlendirip, karşılıklı bir ilişkiye dikkat çekmiş ve *Velâyetname*'de kaydedilen rivayetlerin, evliya kültüründen tarikata doğru ilerleyen bir sosyo-kültürel hareketin oluşumunu belgelediğini ifade etmiştir.²⁴ Bunun aynı zamanda, Hacı Bektaş ile ilgili zaten var olan ya da yeniden üretilen menkabelerin, 15. yüzyılın son yıllarında toplanarak yazıya geçirilmesiyle oluşan Hacı Bektaş-ı Veli'nin mitolojik kişiliğini yansıttığı da söylenilebilir.²⁵

Mensur, manzum ve aynı zamanda her ikisinin karışımından meydana gelmiş üç nüshası bulunan *Velâyetname*'nin en erken tarihli, 16. yüzyılda kaleme alındığı tahmin edilen nüshadır. Diğerleri 17. yüzyıl ve sonrasında Bektaşî tekkelerindeki dervişler tarafından istinsah edilmiştir.²⁶ *Velâyetname*'nin yazarı ve yazılış tarihi ile ilgili olarak öne sürülen görüşler arasında en ağır basanı, eserin 1481-1501 yılları arasında Uzun Firdevsi (Hızır b. İlyas) isimli bir zat tarafından yazıldığıdır.²⁷ Eser üzerine teferruatlı değerlendirmede bulunan Gölpinarlı'nın *Velâyetname*'nin yazılış tarihine dair gerekçeleri²⁸ dikkate değer olup, bunları şu şekilde izah etmek mümkündür:

23 Gölpinarlı, 1995: XXIV.

24 Soileau, 2010: 190-191.

25 Ocak, 2009b: 177.

26 Ocak, 1996b: 47; Melikoff, 2010: 102.

27 Bkz. Gölpinarlı, 1995: XXVI-XXVII; Ocak, 1996b: 472; 2009a: 18; 2009b: 167; Kafadar, 2013: 198, dipnot 130. Buna rağmen Melikoff (2010: 105), geleniğin tek bir söylenişten doğmuş olmasını uzak bir ihtimal olarak değerlendirip; söylencenin yıllar boyu, yeni gelen öğelerin asıl öyküye karışması ile yavaş yavaş oluştuğunu düşünmenin akla daha yakın olduğunu belirtir. Bu nedenle, Hacı Bektaş'ın Osman Gazi ile ilişkili bölümünün daha sonra, veliye inanın Osmanlı hanedanınca benimsendiği bir sırada eklenmiş olduğunu öne sürerek, *Velâyetname*'nin Uzun Firdevsi tarafından kaleme alınmış olduğu görüşünü pek kanıtlanabilir bulmaz.

28 Gölpinarlı, 1995: XXVII-XXIX.

- Eser yazılırken, mahalli gelenekler ile bütünleşen Bektaşî geleneği²⁹ tamamen kurulmuş ve köklemiştir. *Velâyetname*'de dile getirilen olay ve kişiler ile alakalı birçok yer o gün bile hâlâ varlığını korumaktadır.
- Osmanlı padişahlarından I. Murad, Hacı Bektaş'ın türbesini yaptırmış³⁰ ve torunu II. Beyazîd tekkenin kubbesini kurşunlatmıştır.³¹
- Bektaşîliğin "kurucusu" olarak bilinen Balım Sultan adı *Velâyetname*'de geçmemektedir.³²

Gerek Gölpinarlı'nın gerekçeleri, gerekse *Velâyetname*'deki diğer birtakım unsurlar ile ilgili olarak aşağıdaki şu hususlara dikkat çekmek gerektiği kanaatindeyiz.

Araştırmacılar tarafından 1270-71 yılları arasında öldüğü düşünülen Hacı Bektaş'ın³³ *Velâyetname*'deki anlatıma göre Ertuğrul Bey'in ölümünden

29 Bektaşîlik tarikatının Hacı Bektaş-ı Veli'nin kendisince kurulmayıp, çok sonradan gelen Balım Sultan tarafından 16. yüzyılda kurulduğunun iddia edilmesi birtakım tartışmalara neden olmuştur. Bir görüş, Bektaşîliğin kurucusu olarak Hacı Bektaş-ı Veli'yi değil, Balım Sultan'ı gösterir. Hacı Bektaş-ı Veli'nin yaşadığı dönem içerisinde kendi adına kurmuş olduğu bir tarikattan bahsettiği görülmez. Kuvvetle muhtemeldir ki bu tarikat, onun ölümünden sonra ona gönül veren müritleri tarafından kurulmuş ve bundan dolayı Bektaşîliğin bir tarikat olarak teşekkülü Hacı Bektaş-ı Veli sonrasında olmuştur. Buna rağmen tarikatın Balım Sultan tarafından kurulup kurulmadığı hususu tartışma konusudur. M. Fuat Köprülü (2003: 128) 15. yüzyıl düşünürlerinden Âşık Paşazade'nin vermiş olduğu bilgileri göz önünde bulundurarak bu tarikatın Hacı Bektaş-ı Veli'den sonra kurulmuş olduğu mevzuunda aynı görüşte olsa da, Bektaşîliğin kuruluşuna dayanak olarak gösterilen 16. yüzyıl tarihlendirmesini, önceki yüzyıldan kalma birtakım belgeleri delil göstererek 15. yüzyıla temellendirir. Her iki durumda da şunu görmekteyiz ki Bektaşîlik, Hacı Bektaş-ı Veli'den sonra tesis edilmiş olup, onun sahip olduğu kökenin düşünce ve pratiklerini kendine kılavuz eylemiştir. Benzer şekilde Faroqhi de (2003: 17), "Bektaşî tarikatının ortaya çıkış döneminin, pek çok açıdan karanlık olduğu" yönündeki düşüncesiyle, genel kabul gören 16. yüzyıl zamanlamasında ısrar etmemektedir. Diğer yandan Yıldırım da (2010: 27-30), "Hacı Bektaş Veli ismine izafeten belirli bir tasavvuf yolu ve bu yola mensup derişler topluluğunun ancak 15. yüzyılda teşekkül etmeye başladığına dair ipuçlarının" var olduğunu ve Bektaşî geleneğinin 15. yüzyılda bir tarikata dönüştüğünü örnekleriyle tartışmaktadır (söz konusu makale bu derleme içerisinde mevcuttur).

30 *Hünkarın zamanında padişah, Gazi Murad'dı (...)* Atası Osman, Hünkar'ın kisvesini giydiği için o da Hünkar'a pek düşküdü. Gidip ziyaret etmek isterken Bursa'da, Hünkar'ın ölümünü duydu. Pek ağladı, sonunda türbesini yapmayı kurdu (...) Padişah mimara emretti (...) Mimar, Sulucakaraö-yük'e geldi hazırlık yapıldı, türbe kuruldu. Kubbe yüceldi, tamamlandı (Gölpinarlı, 1995: 89).

31 *Rum ülkesine sultan Bayezîd padişah oldu (...)* Hacı Bektaş türbesini ziyaret etti, vakfını arttırdı. Emretti, kubbenin üstünü kurşunladılar. Allah devletle ömrünü ziyade etsin (Gölpinarlı, 1995: 90). Soileau (2010: 92), Gölpinarlı'nın görmediği bazı nüshaların olduğunu ve bunlarda Bayezîd'den bahsedilmediğini dile getirir. Ona göre metin Bayezîd döneminden önce yazılmış olup kubbenin kurşunla kaplanması hikâyesi sonradan eklenmiştir.

32 Noyan, Gölpinarlı tarafından dile getirilen bu hususların *Velâyetname*'ye sonradan katılmış olabileceği ve ilk zamanlarda kopya edilen nüshalarda bu bölümlerin olmadığına değinir (1998: 376).

33 Gölpinarlı, 1995: XXIV, XXIX; Ocak, 1996a: 456-457; 2009a: 178; Karamustafa, 2005: 73; 2008: 77). Her ne kadar Melikoff (2010: 100-101), Hacı Bektaş'ın ölümünü 1295 öncesi olarak gösterip, kesin bir tarih vermekten kaçınırsa da, yer yer kendisiyle ihtilafa düşerek, 1270-71 yılının elimizde bulunan tarihsel bilgilere uydugunu da dile getirmiştir. Benzer şekilde Birge de (1991:

sonra yerine geçen Osman Bey ile görüştüğüne de tanık olunur.³⁴ Bunun yanı sıra “Hünkar’ın zamanında padişah Murad’dı”³⁵ ibaresiyle Hacı Bektaş’ın I. Murad’ın saltanat döneminde de (1362-89) hâlâ yaşıyor olduğu bilgisine yer verilir. Tarihi olarak doğruluğu ispatlanamayan bu bilgilerin, Hacı Bektaş’ın ölümünü 14. yüzyıl gibi geç bir tarihe çekmeleri izaha muhtaç bir durumdur. Aksi takdirde, Hacı Bektaş’ın ölüm tarihini, I. Murad dönemi ile alakalı olarak daha ileri bir tarihe çekmek mümkün olacaktır ki, bu şimdilik pek mümkün değildir.³⁶ Gerek Elvan Çelebi’nin Hacı Bektaş’ı Baba İlyas ile ilişkilendirmesi,³⁷ gerekse Eflaki’nin bu yönde beyanlarda bulunup onu Mevlana ile çağdaş göstermesi,³⁸ Hacı Bektaş’ın 13. yüzyılda yaşa-

45-46) Hacı Bektaş’ın ölüm tarihinin 1297 öncesine tekabül ettiği görüşündedir. Buna rağmen Noyan (1998: 1-5, 79-86) söz konusu yazarlardan farklı olarak, Hacı Bektaş’ın doğum ve ölüm tarihlerine dair muhtelif kaynakları örnek göstererek, doğumunun 1209-1248 arasında, ölümünün ise 1270-1337 tarihleri arasında tekabül ettiğini ifade eder. Doğrudan Hacı Bektaş’ın yaşamı ile ilgili bir diğer zaman problemi de, onun hangi tarihte Anadolu’ya geldiği ve bundan sonra Anadolu’da ne kadar yaşadığıyla ilgilidir. Bu hususta Gölpinarlı tarafından yapılan *Velâyetname* çevirisinde net bir beyana rastlanılmamışsa da, farklı bir *Velâyetname* örneğinde (Duran, 2007: 554-555) Hacı Bektaş’ın Suluca Karaöyük’e yerleştikten sonra 36 yıl yaşadığı bilgisine yer verilir ki, bu bugüne değin *Velâyetname*’yi ele alan çoğu araştırmacı tarafından ya görülmemiş ya da “görmezden” gelinmiştir. Buna rağmen Noyan’ın, söz konusu çalışmasında buna değindiği görülür (1998: 62). Buna göre *Velâyetname*’de dile getirilen “Hacı Bektaş-ı Veli Kaddesâllahu sırrahu’l-âziz zikr olunan gibi Horasan diyarından Ruma geldi Suluca Karayükde karar idüp otuz altı yıl hayatta oldu...” yönündeki ibareye dayanarak, genel kanı olarak doğumu 1209-1210, ölümü ise 1270-1271 olarak kabul edilen Hacı Bektaş’ın Suluca Karaöyük’e 1235-36 tarihlerinde (25-27 yaşlarında) ve henüz Babailer İsyanı (1240) meydana gelmeden önce intikal ettiği anlamı çıkar. Bu yönüyle söz konusu bilginin Aşık Paşazade (2010: 486) tarafından dile getirilenler ile uyuşmadığı görülür: “Hacı Bektaş kim Horasan’dan kalktı. Bir kardaşı dahı var-ıdı; Menteş derlirdi, bile kalkular geldiler. Togrı Sivaz’a geldiler ve andan Baba İlyas’a geldiler ve andan Kırşehr’ine vardılar ve andan Kayseriyye’ye geldiler. Kayseri’den kardaşı Menteş gine Sivaz’a vardı. Anda eceli mukadder-imiş, anı şehid itdiler... Hacı Bektaş Kayseri’den Karayol’a (Karaöyük) geldi; şimdi mezar-ı şerifi andadır.” Görüldüğü gibi Aşık Paşazade’ye göre, kardeşi Babailer İsyanı’na katılarak öldürülen Hacı Bektaş’ın, isyan esnasında Suluca Karaöyük’e henüz vardığı ifade edilmektedir ki, *Velâyetname*’den bunun tamamen tersi, yani Hacı Bektaş’ın henüz isyan meydana gelmeden önce Suluca Karaöyük’te olduğu anlamı çıkar. Melikoff ise (2011: 15), Aşık Paşazade’nin ifade ettiğimiz bilgilerine dayanarak, Hacı Bektaş’ın Babailer İsyanı’nı sona erdiren kıymdan kurtulandan biri olduğu ve birkaç yıl ortadan kaybolduktan sonra Suluca Karaöyük’te ortaya çıktığını düşünür. Benzer fikirler Faroqi tarafından da dile getirilir (2003: 184).

34 Gölpinarlı, 1995: 73-74.

35 Gölpinarlı, 1995: 89.

36 Aşık Paşazade’nin beyanlarına göre Hacı Bektaş’ın Osmanlı padişahları ile münasebeti olmamıştır.

“SU’AL: İy derviş! Bu Rum vilayetünün dervişlerini ve ulemasını zikr itdün, ya Hacı Bektaş Sultan’ı niçün anmadun?

CEVAB: BuandugumazizlerAl-i Osman vilayetinde olanlardur kimandum. Bu Hacı BektaşAl-i Osman neslinden hiç kimse-y-ile musahabet (musahabe: sohbet’ten, sohbetleşme) itmedi ve andan ötürü anmadum.” (Aşık Paşazade, 2010: 486). Aşık Paşazade tarafından verilen bilgilerin güvenilirliği Yıldırım (2009: 107-146) tarafından sorgulanmıştır.

37 Evliya Çelebi, 1995: 169-170.

38 Eflaki, 2006: 320-321. Bunu *Velâyetname* de belirtir. Bkz. Gölpinarlı, 1995: 48-49.

yıp, öldüğüne dair mutabakat sağlamaktadır.³⁹ Dolayısıyla *Velâyetname*'deki beyanların, eseri kaleme alan kişinin Hacı Bektaş ile Osmanlı hanedanı arasında hiç olmamış bir ilişkiyi olmuş gibi göstererek, Hacı Bektaş'ın popülaritesini güçlendirme amacı taşıdığı söylenilebilir. Bu cümleden olarak, bahis konusu olan şeyhten önce veya sonra yaşamış şahsiyetlerin, o şeyhin itibarını yükseltmek amacıyla bilinçli bir anakronizmle, çağdaşymış ve ilişki içindymişler gibi gösterildiği bilinmeyen bir şey değildir.⁴⁰ Soileau bu durumu, Bektaşiliğin bir kurumsallaşma sürecinden geçmesine bağlayarak tarikatın Abdallar, Kalenderiler, Vefa'iler, Hurufiler gibi çeşitli sosyo-kültürel geleneklerin çatısı haline gelmesine ve Balım Sultan ile birlikte rivayetlerin yazılı hale getirilip, Osmanlı merkezileşmesinin etkisiyle *Velâyetname*'nin standart versiyonlarına Osman Bey'in hikâyesinin de dâhil edildiği şeklinde yorumlamaktadır.⁴¹ Benzer şekilde Köprülü de, onun Osmanoğullarının gelecekteki saltanatını tebşir ettiği (*müjdelediği*) ve Osman Gazi'ye kılıç kuşattığı veya taç giydirdiği hakkındaki rivayetlerin 15. asrın ilk yarısında, Bektaşiliğin imparatorluk içerisinde kuvvetli bir mevki kazanmasından sonrasına yormuştur.⁴²

Velâyetname üzerinden tartışıla gelen bir diğer zamansallık problemi de, Ahmet Yesevi ile Hacı Bektaş'ın çağdaş olup-olmadığı meselesidir. Bu hususta *Velâyetname*'nin iki yöne de çekilebilecek bir anlama sahip olduğu söylenebilir. Eserdeki ilk anlatımına göre, Hacı Bektaş'ın babası olan Sultan İbrahim-al-Sani, onu tahsili için Lokman-ı Perende'nin yanına vermiştir.⁴³ Bektaş buradaki tahsili boyunca kerametler gösterip, bir epizotta anlatılan kerametinden ötürü de "Hacı" ismini almıştır.⁴⁴

39 Her iki yazar da eserlerini 14. yüzyılda kaleme almışlardır. Elvan Çelebi'nin eserini 1358 tarihinde, Eflaki'nin ise 14. yüzyılın ilk yarısında tamamladığı bilinmektedir.

40 Toprak, 2008: 32. F.W. Hasluck'un yerinde ifadeleriyle dile getirecek olursak; "Tüm bu efsanelerin aynı şekilde söz konusu tarikatların itibarını arttırmak için tasarlanmış nedenbilimsel icatlar olduğu ve bazen yeni bir iddiaya yol açtıkları" söylenebilir (2013: 212, dipnot 39). Bu yönüyle Hasluck, tarihsel bilgiler ışığında, birbirinin çağdaşı olmayan kişi ve olaylar arasında kurulan anakronik ilişki ve meydana getirilen kurgusalığa dikkat çekmektedir (2013: 205-218). Diğer yandan Kafadar'ın (2010: 151) 15. yüzyılın başlarından 16. yüzyılın başlarına kadar, gerek Osmanlı hanedanı gerekse Hacı Bektaş tarikatının bir yandan üstünlük elde ederken, bir yandan da kendileri hakkında bu üstünlüğü sağlamlaştıran, açıklayan ve sağlamlaştıran bir "tarih vizyonu" geliştirdiklerine yönelik ifadesinden, bu tarih vizyonu "inşasının" kendi içkinliğinde birtakım anakronik ve gerçek dışı, mübalağa unsurları barındırdığı düşünülebilir.

41 Soileau, 2010: 193.

42 Köprülü, 1949: 461. Aynı şekilde Melikoff da (2010: 101, 105), Hacı Bektaş'ın Osman Gazi ile ilişkilerinin, daha sonradan veliye inanın Osmanlı hanedanınca benimsendiği bir sırada eklenmiş olduğu kanaatindedir.

43 Evliya Çelebi *Seyahatnamesi*'nde de (1998b: 24) *Velâyetname*'yi destekler bir şekilde, Hacı Bektaş'ın öğrenimi için Ahmet Yesevi'nin halifesi olan Lokman-ı Perende'nin yanına verildiğinden bahsedilir.

44 Gölpinarlı, 1995: 5-8.

Velayetname'de yer alan ikinci bir anlatım ise, Hacı Bektaş'ın bir süre Ahmet Yesevi'nin yanında bulunup çeşitli kerametler gösterdiği; ondan taç, hırka, çerağ, sofra ve seccade alarak,⁴⁵ Anadolu'ya gönderildiği şeklindedir.⁴⁶ Özellikle de *Velâyetname* ile *Hacım Sultan Velâyetnamesi*'nin,⁴⁷ Hacı Bektaş ile Ahmet Yesevi arasında kurduğu çağdaşlık ilişkisi birçok tartışmaya vesile olmuştur. Her iki şahsın çağdaş olup-olmadığı hususunda yapılan tartışmalardaki genel kanı, Ahmet Yesevi'nin, Hacı Bektaş'ın doğumundan (1209-1210)⁴⁸ önce 1166-67 yılları arasında öldüğü şeklindedir.⁴⁹ Nitekim bugünkü bilgilere göre Ahmet Yesevi ile Hacı Bektaş'ın çağdaş olma ihtimali yoktur.

Çağdaşlık iddiasındaki anlatıda ikisi arasında geleneksel bir ilişkinin kurulmasında ve Hacı Bektaş'ın Yesevilik ile ilişkilendirilmesinde adı ön plana gelen kişi olarak Lokman-ı Perende'yi görürüz. Toprak, *Velâyetname* vesilesiyle Ahmet Yesevi ile Lokman-ı Perende arasında kurulan bağlantının Yesevi seçeresini gösteren kayıtlara yansıdığını da ifade ederek, söz konusu bağlantının tarihi değerinin yüksek olduğunu öne sürmektedir.⁵⁰ Buna rağmen, Hacı Bektaş ile Ahmet Yesevi'nin çağdaş olmadığı hususundaki genel kanı, Devin DeWeese tarafından reddedilip, Ahmet Yesevi'nin 12. ve 13. yüzyıllar arasında yaşadığı öne sürülmüştür.⁵¹ DeWeese'in bu iddialarından, Ahmet Yesevi ile Hacı Bektaş'ın çağdaş oldukları sonucu çıkar ki, bugün henüz bunu destekler nitelikte güçlü bir argüman ortaya konulmamıştır. DeWeese ve Karamustafa tarafından öne sürülen bu iddiaların⁵² doğruluğunun kanıtlanması halinde *Velayetname* başta olmak üzere Ahmet Yesevi ile ilişkisi dile getirilen birçok şahsın durumu da aydınlatılmış olacaktır.⁵³

45 Benzeri bir anlatım *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*'nde de (1998b: 24) yer bulmuştur.

46 Gölpinarlı, 1995: 10-20.

47 *Velayetname-i "Kolu Açık" Hacım Sultan*: 16-20.

48 Bkz. Mélikoff, 2010: 101.

49 Köprülü, 2003: 96; Mélikoff, 2010: 36; Ocak, 2009a: 69; 2009b: 31.

50 Toprak, 2008: 27.

51 Toprak, 2008: 33.

52 Karamustafa, 2005: 70.

53 Ahmet Yesevi ile bağlantısının olduğu dile getirilen bir diğer kişi de Sarı Saltık'tır. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*'nde (1998a: 334) Ahmet Yesevi'nin Sarı Saltık'a tahta bir kılıç verip onu yedi yüz Horasan ereni ile birlikte Rum iline ve Hacı Bektaş'a yardım için gönderdiği konu edilir. Yanı sıra *Seyahatname*'nin farklı bölümlerinde, Hacı Bektaş ile Sarı Saltık'ın Ahmet Yesevi tarafından Rum iline beraber gönderildiklerinin (1998b: 24-25) ve Hacı Bektaş'ın Sarı Saltık'ın eline tahta bir kılıç vererek onu Dobruca'ya yollamasından da bahsedilir (1998b: 69). Toprak'a göre (2008: 73), "Bektaşilik geleneği içinde menkabevi bir karaktere bürünerek bir 'kült' haline gelen Sarı Saltık'ın doğrudan-doğruya Ahmet Yesevi'nin halifelerinden olması tarihsel açıdan mümkün görünmemekle birlikte; bu menkabeler söz konusu geleneğin Yesevilik ile Bektaşilik arasında kurduğu bağlantıyı göstermesi açısından önem taşımaktadır." Toprak'ın bu kanaatini paylaşıyorum.

Buraya değin dile getirilen hususlar, genel olarak tartışılâgelen ve *Velâyet-name*'nin satır aralarında saklı bulunan tarihsel problemlere yöneliktir. Eserin muhtevasını şekillendiren anakronik unsurların başında gelen zaman kurgusunun, daha önce de dikkat çektiğimiz üzere, Hacı Bektaş'ın manevi varlığını güçlendirme kaygısıyla şekillendiğı söylenilebilir. Eser müellifinin böyle bilinçli bir kurguyu tercih etmemesi halinde akla gelecek olasılıkları şu şekilde sıralayabiliriz:

- Gelişerek oluşmakta olan Bektaşî geleneğinin bizatihi kendisinin bu anakronik unsurların doğruluğuna inanmış olduğı;
- O dönemdeki (15. yüzyıl) Bektaşî geleneğinin sahip olduğı bu inançların, bugüne nazaran, söz konusu olayların cereyan ettiğı dönem ile (13. yüzyıl) daha yakın bir tarihsel münasebetinin olması ve bu vesilesiyle de gerçekliğı yansıtmâsı açısından doğruluk payının yüksek olabileceğı;
- Bugün o döneme dair mevcut belge ve bilgilere yeterince sahip olunamamasından ötürü, modern araştırmacıların sadece eldeki verilerden hesapla böyle bir kurguyu tasarladıkları.

Velâyetname'deki bu tarihsel kurgu, mekânsal bir inşayla da desteklenir. Bunu, Türkistan'dan Anadolu'ya gelen Hacı Bektaş-ı Veli başta olmak üzere, eser içerisinde ismi zikrolunan birtakım kişilerin muhtelif sahalarda göstermiş oldukları pratiklerde görmek mümkündür. Böylece, bu şahıslara ait *hagiografik/menkabevi* unsurlara dair bilgi veren olayların bu istikamette bir içeriğe sahip olmakla birlikte, söz konusu *Velâyetname* metninin bağlamının anlaşılabilirliğı ve Alevi-Bektaşî geleneğinin devamlılığına dair bir referans oluşturduğı ileri sürülebilir.

Bunlar arasında hiç kuşkusuz ilk sırayı Hacı Bektaş-ı Veli ile alakalı olan kısım almaktadır. *Velâyetname*'de çizilen rotaya göre Hacı Bektaş'ın yaşamının geçtiğı yerleri üç merkezde toplamak mümkündür. İlki, Horasan'daki (Türkistan) yaşamıdır ki; burayı sadece Lokman-ı Perende'ye Arâfat'a (Mekke) bişi götürürken ve Ahmet Yesevi'nin nefes evladı Kudbeddin Haydar'ı kurtarmak maksadıyla, Bedaşşah'a giderken terk eder. Mekânlar arası yolculuğı, gösterdiğı kerametler ile bir anda gerçekleştirmiş olup, buna dair herhangi bir açıklama sunulmaz.⁵⁴ İkincisi; Ahmet Yesevi'nin onu Rum'da (Anadolu) Suluca Karaöyük'e göndermesinden sonraki kısımdır ki, burada Rum'a gelmeden önce ziyaret ettiğı yerlere de yer verilir. Bu bö-

54 İlkinde göz açıp kapayıncaya değin, ikincisinde de şahin donuna girerek keramet gösterir (Gölpınarlı, 1995: 6, 10). Zamanı genişleterek küçük bir anın içine çok fazla iş sıkıştırmak ve uzak mesafeleri çok kısa bir sürede almak anlamlarına gelen *bast-ı zaman* (zaman genişlemesi) ile *tayy-i mekân* (mekân atlama) hadiseleri, mutasavvıflar arasında sıradan bir keramet türüdür. Bkz. Yıldırım, 2007: 109.

lümde Hac için Mekke yoluna koyulan Hacı Bektaş'ın seyahati, aslanların sığındığı bir yere (?) uğramakla başlar. Buranın Kürdistan'a yakın olduğu belirtilerek, Hünkâr'ın aynı zamanda Kürdistan'da⁵⁵ *Hünkârilere* adlı bir kavmin içinde bir müddet kaldığından da söz edilir. Daha sonra sırasıyla Necef, Beyt-Allah (Kâbe-Mekke), İmam Muhammed Bakır'ın secadesi-mezarının olduğu Medine, Halep ve Davut peygamberin kabrinin bulunduğu Kudüs'e uğrayarak, bu ziyaretgâhlarda da birtakım kerametler gösterir.⁵⁶

Velâyetname'nin esas olarak temelini teşkil edip, Hacı Bektaş'ın üçüncü ve son uğrağını oluşturan Rum ülkesindeki (Anadolu) ilk ziyaret yeri Elbistan'daki Ashab-ı Kehf mağarasıdır.⁵⁷ Buradan Kayseri'ye yol olarak sonunda Suluca Karaöyük'e (*Solucakaraöyük-Sulıca Karayük*) gelmiştir. Bundan sonraki anlatı Suluca Karaöyük merkezli olup, bura ve çevresinde meydana gelen olayları konu edinir. Hacı Bektaş ile ilgili olayların geçtiği belli başlı yerler ise şunlardır: Kayseri, Ürgüp, Kırşehir, Mucur, Develi, Gölpinarı ve Malıya. Hacı Bektaş'ın yanı sıra halifeleri ve kendisine gönül verenleri vasıtasıyla isimleri zikrolunan yerler arasında da; Erzincan, Sinop, Harmankaya, Gürcistan, Kalıgra, Sivrihisar, Akşehir, Kırşehir, Aksaray, Larende, Altıntaş, Tökelcik, Tavaz, Delhi (Hindistan), Uşak Hisarcık, Tökelcik, Beşkarış, Altıntaş, Balıkesir ve Tebriz bulunmaktadır.⁵⁸

Adı geçen bu yerler, *Velâyetname*'nin kaleme alındığı dönem ve öncesi için Bektaşî kültürünün tesir ettiği alanlara işaret etmesi açısından önemlidir. Meskün yerler arasında özellikle bazılarının, günümüze değin varlığını sürdüren Alevi-Bektaşî kültürünün yaşatıldığı mahalleler arasında yer alması dikkate değerdir. Buralar kendi varlık koşulu için meşruiyet arayışındaki çeşitli Alevi-Bektaşî kültür bileşenlerine kaynaklık ederler.⁵⁹ Bununla bir-

55 Şerefeddin Han tarafından 16. yüzyılın sonunda kaleme alınan *Şerefname*'de Kürdistan'dan şu şekilde bahsedilmektedir: "Çemişgezek ya da Çemeşgezek'in de bir kalesi vardır. Toprakları onu açık bir ova oluşturur ve bir dağa belli bir açıyla Fırat'ın kıyısında bulunur. Burası aslında Kürdistan adıyla belirtilen büyük bir eyaletti ve prensinin egemenliğinde otuz iki kale ve onbeş bölge bulunuyordu" (Şerafeddin Han, 2006: 129). Buna rağmen *Velâyetname*'deki Kürdistan ile Şerefhan'ın çerçevesini çizdiği Kürdistan'ın aynı yerler olup olmadığı net değildir. Hacı Bektaş'ın ziyaret ettiği yerlerden bir kısmının Şerafeddin Han tarafından zikredilen Kürdistan toprakları içerisinde bulunması böyle bir ilişkinin kurulması açısından güçlü bir kanı oluşturabilir.

56 Gölpinarlı, 1995: 17-18.

57 Her ne kadar *Velâyetname*'deki güzergâhlar arasında ilk olarak buranın adı zikredilse de, eserin bir başka yerinde Hacı Bektaş'ın Rum ülkesine girerken ilk uğrak yerinin Zülkadırlı ilinde Bozok olduğu belirtilir (Gölpinarlı, 1995: 21).

58 Bkz. Gölpinarlı, 1995: 40, 45-46, 48-49, 55, 77, 80-81, 86-88, 96.

59 Örneğin *Velâyetname*'de ismi geçen Resul Baba ve Cemal Seyyid (Seyyid Cemal) buna örnek gösterilebilir (Gölpinarlı, 1995: 86). *Velâyetname*'nin de belirttiği gibi Beşkarışta yaşamını yitiren Resul Baba'nın mezarı, bugün hâlâ adı geçen yerin yakınındaki Kırkacık'ta bulunur (Güler, 2010: 71-74). Bununla birlikte ölümünden sonra talebeleri, torunları ve dergâhının sonraki şeyhleri Kütahya-Afyonkarahisar çevresindeki birçok yerde tekkeler kurup, vakıflar tesis etmiş-

likte, *Velâyetname*'de dile getirilen birçok menkabenin, bugün Anadolu'nun muhtelif mıntıklarında görülen yöresel inançlarla birebir benzerlik göstermesi de merak uyandırıcı bir durumdur.⁶⁰

Genel olarak ismi geçen yerlerin birçoğunda bugün hâlâ Alevi-Bektaşî geleneğine ait birçok kültürel ögenin mevcut olması, halihazırda birtakım hususları ön plana getirir. Bunlardan ilki, *Velâyetname*'deki kişilerin ilişkilendirildikleri mekânlarla bugün örtüşüyor olmasıdır. Aynı başlık altında iki olasılık daha belirir. O halde birincisi, *Velâyetname* kaleme alınmadan önce Hacı Bektaş-ı Veli ile bu *merkezler* arasında böyle bir tarihsel münasebetin gerçekten söz konusu olabileceği; diğeri, kişiler kültürünün Hacı Bektaş'ın ölümünden sonra inşa edilmeye başlanan Bektaşî geleneğine ekle(n)m(en) erek, gerçek gibi gösterilme ihtiyacıdır. Zira zayıf kalmış ve hatta yok olmaya yüz tutmuş birtakım meşreptaş grupların gerek kendi istekleri gerekse Bektaşî tesirleri sonucu Bektaşilik üst kimliği altında toplanmaları, halihazırda güçlü bir olasılık olarak durmaktadır. Bu yönüyle *Velâyetname*'yi, hem bu eğilimin bir çabası hem de mevcut oluşumun doğal bir yansıması olarak okumak mümkündür.

Diğer husus, *Velâyetname* sonrasında meydana gelen etkileşim sürecidir. Bektaşiliğin, kendi çevresindeki topluluklar ile geliştirdiği münasebetler kadar, Ocak'ın da (2011a: 109) haklı olarak belirttiği gibi “doğuya doğru yayılma sürecine paralel olarak” kendi ananesi içerisinde yer alan birçok inancı oralara değin taşımış olabileme ihtimaline bakılması icap eder. Böylelikle, daha önce de belirttiğimiz üzere, Alevi-Bektaşî geleneğinin *kanon* niteliği araştırılmaya gerekli görülen eserlerinin başında gelen *Velâyetname*'nin, bu kültürel hareketlilik/geçişkenlikle meydana gelen yöresel inanç öge ve öğretilerin meşruluğuna dayanak oluşturduğu ileri sürülebilir. Yerli halkın muhayyilesinde yer edinen kutsal mekân ve kişiler –eser içerisinde ismi dahi geçmemesine rağmen– *Velâyetname*'deki menkabe, yer ve kişileriyle aynileştirilmektedirler.⁶¹ Ayrıca, *Velâyetname* ile doğrudan bir ilişkilerinin olmamasına rağmen, kendilerini, eserde zikredilen Hacı Bektaş halifelerinin soyuna bağlayarak, kutsiyet iddiasında bulunanlar da söz konusudur.⁶²

lerdir (Güler, 2010: 73). Aynı şekilde Cemal Seyyid'in Altıntaş havalisinden Tökeltçik'e gelerek burada öldüğünü bildiren *Velâyetname*'ye (Gölpınarlı, 1995: 79) paralel olarak, buranın günümüzdeki adı olan Döğer kasabası yakınlarındaki Çakırlar mevkinde, kendisine ait bir türbesinin olduğundan da haberdarız (Güler, 2010: 79).

60 Tunceli bölgesindeki çeşitli Alevi ocakları ve kutsal mekânlara dair anlatıların böyle bir muhtevaya sahip olduğu söylenilebilir. Bu hususta bkz. Çakmak, 2015.

61 Bkz. Çakmak, 2015.

62 Bugün hâlâ Tunceli bölgesinde yaşayan bir kısım Sarı Saltık Ocağı mensubu, Sarı Saltık'ın *Velâyetname*'de anlatılan (Gölpınarlı, 1995: 47) “birçok tabutta baş gösterme” konulu anlatısına dayanarak, bir tabutunun da Hozat'taki Sarı Saltık Dağı'na getirilip gömüldüğüne inanmaktadır (Çakmak, 2012: 94, 183). Mevcut hikâye *Saltuk-name* (Ebu'l-Hayr-ı Rumi, 1988: c. 3, 298-300)

Bektaşî geleneğinin bağlantılı olduğu tasavvufi zümreler

Velâyetname, Hacı Bektaş-ı Velî başta olmak üzere diğer birtakım şahsiyetler ve 13. yüzyıl Anadolu'sunun sosyal ve dinî yaşamı hakkında bilgiler sunması nedeniyle de önemli bir metindir. 13. yüzyılda kaleme alınan eserlerin sınırlı sayıda olması ve çoğunlukla en erken 15. yüzyıl kaynaklarının bu döneme dair bilgiler sunması, kendisi de 15. yüzyıl damgasını taşıyan *Velâyetname*'nin önemini arttırır.

Anadolu coğrafyasında *halk İslâmı* ile birlikte, bu inancın repertuvarındaki Türklerin Orta Asya kökenli atalar kültü ve tabiat inançlarına dair önemli ipuçları sunan *Velâyetname*, aynı zamanda Anadolu'nun dinî hüviyetine tesir eden çeşitli inanç ve sufi çevrelere de ya doğrudan ya da dolaylı yollardan temas etmektedir. Her ne kadar Karamustafa, Anadolu'nun İslâmlaşma tarihi ile tasavvufun kurumsallaşmasının aynı dönemlere denk geldiğini öne sürerek bu dönem için tasavvuf silsilelerinden bahsedilemeyeceğini öne sürse de,⁶³ dönem içerisindeki bazı tasavvufi çevrelere intisap eden şahsiyetlerin durumu bunun aksini gösterir. Bu tasavvuf çevrelerine yönelik doğrudan bir bağlılığın bildirilmemiş olmasına rağmen, günlük yaşam içerisindeki birtakım kılğı ve düşüncelerin, bu duruma işaret ediyor olması bizim açımızdan önemlidir. Diğer yandan *Velâyetname*'de; *Yesevîlik*, *Melametîlik*, *Vefailik*, *Kalenderîlik*, *Haydarîlik* ve *Bektaşîlik* gibi Anadolu'daki *halk İslâmı*'nın şekillenmesinde tesirlerinin olduğu dile getirilen tasavvuf çevreleri ve tarikatlara dair doğrudan kurumsal bir beyanın bulunmadığı görülse de⁶⁴ bunun, adı geçen tasavvufi zümrelerden bir kısmının 13. yüzyıl içerisinde varlık göstermedikleri anlamına gelmediğini özellikle belirtmek gerekir. Zira eser içerisinde izini sürdüğümüz bir dizi inanç ve kılğının, bu zümrelerin varlığı ve Anadolu'daki tesirlerine dair önemli ipuçları sunduğu söylenebilir. Özellikle de Hacı Bektaş'ın (Mevlana örneğinde olduğu gibi) sağlığında kendi adı ile anılan bir tarikat kurmadığı bilgisine dayanarak,⁶⁵ eserde Bektaşîlik adı ile alakalı herhangi bir beyanın bulunmamasını olağan bir durum olarak karşılamak gerekecektir.⁶⁶ Buna rağmen, ekseri Hacı Bektaş ve

ve Evliya Çelebi *Seyahatnamesi*'nde de (1998b, s. 69) geçmekte olup, birtakım farklılıklar dışında benzer bir içeriğe sahiptir.

63 2005: 81, 84.

64 Bu durumun istisnai tek örneği Kalenderîlik ile ilgili olarak geçen "Birgün, Horasan tarafından bir bölük Kalender topluluğu geldi" ibaresidir (Gölpınarlı, 1995: 63). Eserde ayrıca Mevlevîlik ile ilgili olarak da bir beyana rastlanılmaktadır: "Akşehir'de bir er vardı, adına Seyyid Mahmud-ı Hayrani derlerdi. Bu er, bir arslana bindi, bir yılını da kamçı yaptı, üçyüz Mevlevî dervişiyile Hünkâr'ı görmek için yola çıktı" (Gölpınarlı, 1995: 49).

65 Ocak, 2009b: 175.

66 Daha önce Gölpınarlı vesilesiyle dikkat çektiğimiz gibi, eserde tarikatın kurucusu olan Balım Sultan'ın adının geçmediği bilgisine ek olarak, Bektaşî tarikatına yönelik (bir istisna hariç) özel

çevresinde yer alanların menkabeleriyle yoğrulmuş bulunan eserin, söz konusu dinî çevreler ile dolaylı yoldan kurulabilecek bir ilişkiye kapı araladığını unutmamak gerekir.

Velâyetname'nin başlangıcında yer almakla birlikte, eser boyunca yer yer dile getirilen bazı hususlardan ötürü, Hacı Bektaş ile Ahmet Yesevi yahut Yesevi geleneği arasında bir bağlantının kurulduğu görülür. Gerek Hacı Bektaş'ın Ahmet Yesevi'nin yanında eğitimini tamamlaması ve onun takdiri ile Rum iline gönderilmesi,⁶⁷ gerekse kendisinin de doğrudan Ahmet Yesevi'yi müşşidi olarak tanıtması⁶⁸ bunun işaretidir. Hacı Bektaş ile Ahmet Yesevi'nin çağdaş olup-olmadıkları daha önce de belirttiğimiz gibi tartışma konusudur. Aynı şey, Hacı Bektaş'ın Yesevi geleneği içerisinde yer alıp-almadığı, en azından Anadolu'ya gelirken bu zümre ile bir ilişkisinin olup-olmadığı için de söylenebilir.⁶⁹ Buna dair Ocak, Hacı Bektaş'ın bir Yesevi dervişi "olmamakla" beraber, Yesevi geleneğini koruyan bir tarıkata bağlı bulunduğunu dile getirmiştir ki,⁷⁰ bu husustaki görüşlerimize aşağıda yer verilecektir.

Hacı Bektaş-ı Veli ile Ahmet Yesevi veya Yesevîlik arasında kurulan bağlantıya dair benzer bir diğer tartışma konusu da, Hacı Bektaş ile Kudbeddin Haydar ve *Haydarîlik* arasındaki ilişkidir. Bu görüşün savunucusu olan Ocak'a göre, Hacı Bektaş Anadolu'ya bir Haydari dervişi olarak gelmiştir.⁷¹ Yazar aslında, Anadolu coğrafyasında kendilerine alan bulan *Kalenderiyye*, *Yeseviyye*, *Vefaiyye* ve *Haydariyye*'yi tarihsel süreklilik içerisinde, birbirleri

göndermelerin bulunmuyor oluşu, dikkatimizi bir kez daha, eserin Bektaşî tarikatının kuruluşundan önce yazıldığı fikri üzerinde yoğunlaştırır. Dikkate değer bulduğumuz bu istisnai durum, eser içerisinde geçen "Bektaşî hane" tabiridir (Gölpınarlı, 1995: 54). Acaba bu ibare ile (dipnot 29'da belirttiğimiz aksine) daha erkenden kurulmuş olan bir Bektaşî tarikatına mı işaret edilmektedir? Şimdilik en azından bu hususun, incelenmeye değer bir yönünün olduğunu belirtelim. Buna rağmen Duran (2007: 420-421) kendi yaptığı çeviride eserin orijinalini vermesine rağmen "Bektaşî hane" kelimesini hatalı bir şekilde "Bektaş-hane" olarak transkibe etmiştir ki, bu hatalı bir çeviri olarak görülmektedir. Duran'ın aynı zamanda orijinal metinden yaptığı bazı çevirilerde de bir dizi hatalar yaptığını belirtmek gerekir!

67 Gölpınarlı, 1995: 10-20.

68 Gölpınarlı, 1995: 19; Duran, 2007: 182.

69 Köprülü, 1950: 213; Ocak, 2009b: 174-175. Karamustafa bu hususta net bir şey söylememektedir. Bu durum, adı geçen makalede farklılaşan yorumlarından da bellidir. Nitekim Hacı Bektaş önce, Anadolu'ya az sayıda gelen Yesevi dervişlerinden sayılıp, Ahmet Yesevi ile ilişkilendirilirken (2005: 72, 74, 76); sonra, Yesevîliğin de henüz şekillenmediğinin farkına varılarak (!) Bektaş Yesevîlik kılıfından çıkarılmış (2005: 76) ve nihayet rakibi olabileceği ihtimaline değin götürülmüştür (Karamustafa, 2005: 86). Bu hususta Faroqhi, daha çok Köprülü ve Ocak tarafından dile getirilen görüşe yakın olup, "sadece ilk Bektaşîlerin değil, Anadolu'nun İslamlaşma dönemindeki diğer evliyaların da, başta Yesevîlik olmak üzere Orta Asya Türkleri arasında yaygın olan tarikatlarla bağlantılı olduğu" görüşündedir (2003: 13).

70 Ocak, 2009a: 183.

71 Ocak, 1999: 61, 200-209; 2009b: 62-63, 170, 179, 268.

ile ilişkileri olan ve nihai kertede de Bektaşiliğin içinde erimiş tarikatlar olarak değerlendirir. Ayrıca, bu zümreler ile *Cavlaki*, *Abdalan-ı Rum*, *Işık*, *Torlak*, *Dervişler*, *Nimetullahiler*, *Camiler* ve *Şemsiler* gibi toplulukları da *Kalenderilik* kapsamı içerisinde ele alır.⁷² Buna karşılık Karamustafa, Ocak'ın bu görüşlerini reddederek, *Kalenderiliğin* diğerlerini kapsayan üst bir başlık değil, onlar gibi dar bir çerçeveye sahip dervişlik yollarından sadece biri olduğunu dile getirir.⁷³

Haydarilik ve Hacı Bektaş bağlantısına dair *Velayetname*'nin verdiği bilgilere baktığımızda, her ikisi arasında doğrudan bir bağlılık ilişkisi olduğunu gösteren herhangi bir beyanın olmadığını görürüz. *Velayetname*'de, Ahmet Yesevi'nin nefes evladı olarak tanıtılan Kudbeddin Haydar'ın⁷⁴ Bedehşan ilini zapt etmeye giderken esir alındığı ve bu yüzden de Ahmet Yesevi'nin, Hacı Bektaş'ı onu kurtarması için görevlendirdiğinden söz edilir.⁷⁵ Burada Kudbeddin Haydar ile Ahmet Yesevi arasında kurulan bağın, nefes evladı mevzusundan ziyade, bir şeyh-mürit ilişkisini çağrıştırdığı söylenebilir.⁷⁶ Buna rağmen Hacı Bektaş ile Kudbeddin Haydar ve *Haydarilik* arasında doğrudan böyle bir bağın nasıl kurulacağı ilk aşamada şüphelidir. Bu nedenle, Hacı Bektaş'ı bir Haydari dervişi olarak tanıtan Ocak'ın iddiası, sadece *Velâyetname*'de anlatılan bu hikâye ile desteklendiği için, zayıf bir ihtimal olarak durur. Zira söz konusu menkabe, Hacı Bektaş'ın kerametler göstererek Kudbeddin Haydar'ı kurtarıyor gösterilmesi, Haydar'dan ziyade onun keramet sahibi olduğuna işaretler. O halde, Hacı Bektaş'ın Haydari olduğunu iddia etmek için, onun neden ve nasıl bu tarikata bağlandığını izah etmek gibi zorunlu bir açıklamaya ihtiyacımız vardır. Karamustafa'nın da *Velayetname*'de bir kere bile Hacı Bektaş'ın Kudbeddin Haydar'ın halifesi olduğuna dair herhangi bir ibarenin olmadığına temas etmesi bu açıdan önemlidir.⁷⁷

Öte yandan Hacı Bektaş ile Haydarilik arasında bir münasebetin olmadığı iddia edilemez. Sadece *Velayetname*'de dile getirilen dolaylı birtakım anlatılardan dahi böyle bir ilişkinin izini sürebilmek mümkündür. Eserde sıklıkla dile getirilen *tıraş olma-etme* (*çihar darb*), *tırnak ve bıyık uzatma*, *kudüm çal-*

72 Ocak, 1999: 58, 79-118.

73 Karamustafa, 2005: 80. Bu bölümde, *Velâyetname*'yi merkeze alarak eserdeki mevcut "izler" üzerinden tasavvufi çevreler ile muhtelif inançlara yönelik genel bir değerlendirme uygun görüldüğünden, adı geçen bu zümrelere dair tafsillatlı bir değerlendirme yapılması, teknik olarak ne yazık ki pek mümkün değildir. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Ocak, 1999; Karamustafa, 2008.

74 Ayrıntılı bilgi için bkz. Ocak, 1999: 38-41.

75 Gölpinarlı, 1995: 9-13.

76 Ocak (1999: 201), bu menkabelerin varlığını Yesevilğin Haydarilik üzerindeki geniş etkisine bağlamaktadır.

77 Karamustafa, 2005: 75.

ma, *sema yapma*⁷⁸ gibi Haydariliğe özgü uygulamaların yanı sıra,⁷⁹ Hacı Bektaş'ın kızıl bir *tac* giydiği bilgisine yer verilmesi⁸⁰ dikkatleri ister istemez bu yönde bir ilişkiye çeker. Böylelikle, Hacı Bektaş ile Kudbeddin Haydar'ın birbirlerine yakın olduklarını içeren yaygın inancın, *Velâyetname* kaleme alınırken dahi söz konusu olduğu ve bunun da Bektaşilik içerisinde Haydari hatıralarının halen muhafaza edilerek, iki tarikat arasında bir ilişkinin olabileceği yönündeki şüpheleri beslediği söylenebilir.⁸¹

Ocak'ın Haydariliği, Kalenderiliğin özelliklerini yansıtan bir tarikat olarak ele alması,⁸² benzerlikler ile Kalenderilik arasında güçlü bir ilişkiden kaynaklanır. Ek olarak, Hacı Bektaş'tan "çıplak bir derviş" olarak bahsedilmesi ve yanı sıra *ateş etrafında sema etme, evlenmeme (müccerredlik), doğrudan bir çocuk sahibi olmama*⁸³ gibi özelliklerin de Kalenderiliğe işaret ettiği söylenebilir.⁸⁴ Buna bir de, *Velâyetname*'de de ifade edildiği gibi, Horasan'dan gelen bir bölük Kalenderi'yi ağırlaması eklenebilir.⁸⁵

Yesevilik ve Haydariliğin yanı sıra Hacı Bektaş ile ilişkisi olduğu düşünülen bir diğer tarikat da Vefailik'tir. Eflaki, Âşık Paşazade ve Elvan Çelebi'nin Hacı Bektaş'ı bir Vefai şeyhi olan Baba İlyas ile birlikte anmaları,⁸⁶ nihayetinde onun da bir Vefai olarak görülmesine neden olur.⁸⁷ Bu görüşün aksine Karamustafa, kendileri de Baba İlyas soyundan oldukları bilinen Âşık Paşazade ile Elvan Çelebi'nin, Hacı Bektaş'ın doğrudan Baba İlyas'ın halifesi olmadığını yönündeki ifadelerine dayanarak, Bektaş'ın Vefailiğinin de kesin olmadığını öne sürer.⁸⁸

Hacı Bektaş ile Vefailik ilişkisine dair *Velâyetname*'de dolaylı iki anlatım söz konusudur. İlki, "koyun çobanı olan İbrahim Hacı'nın başındaki geyik derisinden börkü tek birleyip, gözünü ve arkasını sıvazlayarak ona nasip vermesidir". Aynı yerde, İbrahim Hacı'nın erenlik mertebesine ulaşması ve kendisine muhip olanlara "geyik derisi tac giydirmesinden" de söz edilir. Hikâyenin ilerleyen kısımlarında, ölümü sonrasında geride bıraktığı geyik derisinden tacı giyme âdetini çocuklarının devam ettirdiği ve Dede Gar-

78 Gölpinarlı, 1995: XXVIII, 53, 55, 57, 68, 70, 76, 83-85, 90.

79 Gölpinarlı, 1997: 254; Karamustafa, 2008: 84-85.

80 Gölpinarlı, 1995: 27, 67.

81 Ocak, 2009a: 74, 183.

82 Ocak, 1999.

83 Gölpinarlı, 1995: 10, 69, 36, 84.

84 Gölpinarlı, 1997: 253-254; Ocak, 1999: 158-177.

85 Gölpinarlı, 1995: 63.

86 Eflaki, 2006: 320; Âşık Paşazade, 2010: 486; Evliya Çelebi, 1995: 169-170.

87 Bkz. Ocak, 2009a: 110, 117, 168, 177-186; 2009b: 268.

88 Karamustafa, 2006: 75. Bu hususta Melikoff da (2010: 95) Karamustafa'dan farklı olarak Hacı Bektaş'ı Baba İlyas'ın müridi sayar.

kın⁸⁹ oğullarının buna itiraz ederek, tacı onlardan zorla geri aldıklarına yer verilmektedir. Her ne kadar Mélikoff, hikâyesinin muhtevasından hareketle Baba İlyas ile Hacı Bektaş'ın aynı kökenden ve tarikten geldikleri gibi bir ifadede bulunmuşsa da (böyle bir durum olsa bile),⁹⁰ iddiayı en azından şimdilik sadece bunlarla kanıtlamak pek mümkün değildir. Yine de bir bağlantı kurulacaksa, o da Dede Garkın, halifesi Baba İlyas ve Hacı Bektaş'ın aynı Türkmen çevresine mensubiyetleridir. Diğer yandan, Vefai tarikatına mensup bulunan Dede Garkın ve bu tarikatın kendi lakabıyla anılan kolu olarak *Garkiniyye*'nin, sadece Türkmen bir çevreye hitap etmekten öte Kürt çevreleriyle de bir ilişkisinin olduğu bilinmektedir. Ayrıca Dede Garkın'ın, Hacı Bektaş'tan farklı olarak Yesevi geleneği ile bir bağının olmadığı da görülecektir.⁹¹

Velâyetname'deki anlatı, bazı ipuçlarını içermesi açısından dikkate değerdir. Bu öncelikle, Hacı Bektaş'ın çevresiyle Dede Garkın oğulları arasında cereyan eden bir anlaşmazlık ve rekabete ilişkindir. Diğer, Dede Garkın oğullarının geyik derisini Hacı Bektaş'ın çevresinden “zorla” alabilecek kadar güçlü olduklarına işaret edilmesidir.⁹² Bu noktada rekabetin muhtevasına dair bir dizi isabetli soruyla meseleyi tartışan Ocak'a⁹³ katkı olarak şu soruları ekleyebiliriz:

- Dede Garkın oğullarının gösterdiği tepkide, gelenek içerisinde giderek popülaritesi yükselen Hacı Bektaş çevresinin gölgesinde kalmaları ve bununla ilintili olarak kendi varlık koşullarını tehlikede görmelerinin etkisi olmuş mudur?
- Bağlantılı olarak, Garkın oğullarınca Hacı Bektaş ve takipçilerine yönelik bir kıskançlıktan bahsedilebilir mi? Çünkü Baba İlyas'ın bir halifesi olarak sunulan ve ona nazaran daha aşağı bir statüde bulunan Hacı Bektaş ve adı etrafında oluşturulan kült⁹⁴ arkadan gelip hızla diğerlerinin önüne geçmiştir.
- Çerçeve anlatının 13. yüzyıl gerçeğini yansıtmaktan ziyade, eserin kaleme alındığı dönemdeki (15. yüzyıl) rekabet ilişkilerine ışık tuttuğu, bu rekabeti Hacı Bektaş dönemine yansıttığı da düşünülebilir.⁹⁵

89 Baba İlyas'ın şeyhi olan Dede Garkın'ın kendisi de bir Vefai şeyhidir (Mélikoff, 2010: 72; Ocak, 1999: 60; 2009a: 108-111, 117). Dede Garkın üzerine müstakil bir monografi için bkz. Ocak, 2011b.

90 Mélikoff 2010: 73. Benzeri bir bağlantı kurma arayışı Ocak'ta da görülmektedir (2009a: 110).

91 Ocak, 2011b: 52-55, 63-64.

92 Ocak, 2011: 66.

93 Ocak, 2011b: 51-52.

94 Ocak, 2011b: 68.

95 Ocak, 2011b: 68. 15. yüzyılda hâlâ bir *Garkini* tarikatından bahsedilmesi (Ocak, 2011b: 55),

Bugün hâlâ açıklığa kavuşmamış bunlara benzer bir dizi soru, günümüz Alevi Ocakları arasındaki tartışmalar ile rekabete dayalı ilişki biçimlerinde, tarafların kendi konumlarını meşrulaştırmak ve öncülük rollerini vurgulamak amacıyla kullandıkları sıradan argümanlara dönüşmüş bulunmaktadır.

Baba İlyas ve Vefailik ile ilgili *Velâyetname* kaynak gösterilerek kurulan bir diğer bağlantı da eserde hikâyesi anlatılan Resul Baba'dır.⁹⁶ Ocak'a göre, Hacı Bektaş'ın halifeleri arasında gösterilen bu şahsın Baba İlyas'tan başka biri olması mümkün değildir. Yazar ayrıca Bektaşî geleneğinin, aradan geçen bunca zamana rağmen iki şahsiyet arasındaki bu ilişkiyi Hacı Bektaş'ın yükselen kimliğine yakışır bir şekle sokarak tersine çevirdiğini öne sürmektedir.⁹⁷ Bizim kanaatimiz ise bu iddia da, Baba İlyas ile Resul Baba arasında doğrudan böyle bir özdeşlik kuracak kadar güçlü bir muhteva olmadığı yönündedir. Oysa *Velâyetname*'de ismi geçen kişinin, bugün Kütahya-Afyonkarahisar arasında adına birçok tekke ve vakıf kurulan Resul-Rasul Baba ile aynı kişi olma ihtimali daha güçlüdür. *Velâyetname*'de, Baba İlyas ve onun ile ilişkili olarak, Vefailik tarikatıyla kurulan bağlantıya dair güçlü bir ibareye rastlanılmadığı doğrudur. Ama bu ancak, Hacı Bektaş'ın Babailer ile bir yakınlığı olduğu ve bundan ötürü de Vefailik ile de bir münasebetinin bulunduğu şeklinde yorumlanabilir.

Buraya değin ifade edilen açıklamalardan da anlaşılacağı gibi Hacı Bektaş'ın, her birinin kendine has yönü ve aralarında da ilişkileri sabit olan çeşitli tasavvuf zümreleriyle (Yesevilik, Haydarilik, Vefailik) en az diğerleri kadar ilişki halinde olduğu görülmektedir. Bu özelliğinden ötürü, Ocak'ın da belirttiği gibi *Horasan Erenleri* adıyla bilinen *Kalenderiyye* akımına mensup cezbeci sufilerden biri olarak, onun *Horasan Melametiyye* mektebine mensup olduğu dile getirilebilir.⁹⁸

Sonuç

Alevi-Bektaşî kültürünün en önemli eserlerinin başında gelen *Velâyetname-i Hacı Bektaş-ı Veli*, kaleme alındığı dönem de dâhil olmak üzere, esas olarak muhtevasını şekillendiren olayların cereyan ettiği 13. yüzyıl ve daha öncesi-ne dair teferruatlı bilgiler sunmasından ötürü birinci derece klasik kaynaktır. Hacı Bektaş-ı Veli ve yakın çevresi ile ilgili olarak, yaklaşık iki yüzyıl boyunca dolaşımda olan şifahi bilgi, rivayet ve anlam katmanlarından oluşan bu eser, aynı zamanda Anadolu toprakları üzerinde yaşayan toplulukların

dile getirmiş bulunduğumuz rekabet ilişkisinin bu dönem içerisinde de söz konusu olabileceği ve bu vesileyle, var olan rekabetin *Velâyetname*'ye de yansıtıldığı ihtimal dâhildir.

96 Gölpinarlı, 1995: 86.

97 Ocak, 2009a: 182.

98 Ocak, 2009b: 170.

inanç dünyasına dair de önemli ipuçları sunar. *Velâyetname* boyunca menkabeleri anlatılan birçok şahsın izinden, o insanların dünyayı yorumlama ve düşünme tarzlarına bakarak birtakım başka izler sürebilmek mümkündür. Keramet ehli olduklarına inanılan kahramanlar sergiledikleri hünelerleriyle, aynı zamanda bu toplulukların ruh yapısını da yansıtmaktadırlar.

Velâyetname, bugün Anadolu ve Balkanlar'ın muhtelif bölgelerinde varlık gösteren Alevi-Bektaşî inancının ritüel ve doktrin yapısına dair temel kaynak niteliği bakımından da önemli bir yapıttır. Bu önemini Alevi-Bektaşî inancın kendisine kaynaklık etmesinden ötürü, sık sık başvurulana bir eser olmasından görebiliriz.

Eserdeki kişilere atfedilen olayların çoğunlukla Anadolu toprakları üzerinde meydana gelmesi, Alevilik ve Bektaşîliğin vücut bulduğu mekânsal çerçevenin yanı sıra, bir diğer hususa daha dikkat çeker. O da, Anadolu gibi Balkanlar'da da yoğunluklu bir propaganda faaliyeti sergileyen ve buralarda da kendine alan açan *proto-Bektaşîlik* hakkında *Velâyetname*'de neredeyse yok denecek kadar bilgi olmasıdır. Bu konuda *Velâyetname*'den verilebilecek tek örnek Sarı Saltık'ın Balkan topraklarında gerçekleştirdiği irşat faaliyetleridir. Bu meselenin tetkikinin bile başlı başına, *Velâyetname*'nin zaman ve mekân kurgusuna dair önemli ipuçları sunacağı muhakkaktır.

Hacı Bektaş-ı Velî'nin Türkistan'da başlayan menkabeleri Anadolu'ya geliş boyunca izlemiş olduğu istikametten, buraya gelişinden ölümüne değin sergilediği birtakım kerametleriyle, bugün Alevi-Bektaşî kültürü ile alakadar olan birçok bölgede yöresel inançlara tahvil edilerek yerelleştirilmiştir. Bu yerelleştirme çabası aynı zamanda kendisine bağlı bulunan halifeler için de geçerlidir. Buna rağmen, Hacı Bektaş ve halifeleriyle ilgili olarak dile getirilen menkabelerin içeriğindeki olayların, *Velâyetname* kaleme alınırken –belki daha öncesinde de– Anadolu topraklarında zaten mevcut olduğu ve bundan ötürü kendisi de etkileşime müsait olan Bektaşîliği sonradan eklenmediği bir olasılık olarak görülebilir.

KAYNAKÇA

- Ahmet Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri (Menakıbu'l-Arifin)*, haz. Tahsin Yazıcı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2006.
- Âşık Paşazâde, *Osmanoğullarının Tarihi, Tevârih-i Âl-i Osmân*, haz. Kemal Yavuz, Yekta Saraç, 2. baskı, Gökkuşbu Yayınları, İstanbul, 2010.
- Birge, John Kingsley, *Bektaşîlik Tarihi*, çev. Reha Çamuroğlu, Ant Yayınları, İstanbul, 1991.
- Çakmak, Yalçın, *Tunceli-Hozat Bölgesinde Sarı Saltık Ocağı ve Bektaşîlik (Tarih, İnanç ve Doktrin-Ritüel)*, Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 2012.
- , “Dersim Yöresindeki Ocakların Kızılbaş/Alevi ve Bektaşî Gelenegıyla İlişkisi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, sayı 49, 2015, s. 131-150.
- Duran, Hamiye (haz.), *Velâyetnâme (Hacı Bektaş-ı Velî)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2007.

- Ebu'l Hayr-ı Rumi, *Saltuk-Nâme*, cilt 3, haz. Şükrü Haluk Akalın, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları Ankara, 1988.
- Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye Fi Menâsibi'l-Unsiyye (Baba İlyas-ı Horasâni ve Sülâlesinin Menkabevi Tarihi)*, haz. İsmail E. Erünsal, Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1995.
- Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, 1. Kitap, haz. Robert Dankoff, Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998a.
- , *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, 2. Kitap, haz. Z. Kurşun, Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998b.
- Faroqhi, Suraiya, *Anadolu'da Bektaşilik*, çev. Nasuh Barın, Simurg Yayınları, İstanbul, 2003.
- Gölpınarlı, Abdülkâki, *Vilâyet-Nâme*, “*Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli*”, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1995.
- , *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1997.
- Güler, Mustafa, “Hacı Bektaş Veli'nin Halifelerinden Resul Baba'nın Hayatı, Faaliyetleri ve Etkileri”, *Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri, Hacı Bektaş Veli*, der. Pınar Ecevitoglu, Ali Murat İrat, Ayhan Yalçinkaya, Dipnot Yayınları, Ankara, 2010.
- Hasluck, F.W., *Sultanlar Zamanında Hristiyanlık ve İslâm*, 2. cilt, çev. Timuçin Binder, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013.
- Jusdanis, Gregory, *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür*, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.
- Kaplan, Doğan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011.
- Kafadar, Cemal, *İki Cihan Arefesinde (Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu)*, çev. Ceren Çıkin, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2010.
- Karamustafa, Ahmet T., “Yesevilik, Melametilik, Kalenderilik, Vefa'ilik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu”, *Osmanlı Toplumundan Tasavvuf ve Sufiler*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2005.
- , *Tanrının Kuraltanımız Kulları: İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1500)*, çev. Ruşen Sezer, 2. baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008.
- , “Hacı Bektaş Veli ve Anadolu'da Müslümanlık”, *Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri, Hacı Bektaş Veli*, der. Pınar Ecevitoglu, Ali Murat İrat, Ayhan Yalçinkaya, Dipnot Yayınları, Ankara, 2010.
- Köprülü, M. Fuad, “Anadolu Selçukluları Tarihi'nin Yerli Kaynakları”, *Belleten*, cilt VII, sayı 27, Ankara, 1943.
- , “Bektaş, Hacı Bektaş Veli”, *M.E.B. İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1949.
- , “Ahmet Yesevi”, *M.E.B. İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1950.
- , *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 9. baskı, Akçağ Yayınları, Ankara, 2003.
- Melikoff, İrene, *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin. 7. baskı, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul, 2010.
- , *Kırklar'ın Ceminde*, 2. baskı, Demos Yayınları, İstanbul, 2011.
- Noyan, Bedri, *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*, 1. cilt, Ardıç Yayınları, Ankara, 1998.
- Ocak, Ahmet Yaşar, “Hacı Bektaş-ı Veli”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, cilt 14, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996a.
- , “Hacı Bektaş Vilâyetnamesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, cilt 14, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996b.
- , *Kültür Tarihi Olarak Menâkıb-Nâmeler*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1997.
- , *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1999.
- , *Babailer İsyanı*, 4. baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2009a.
- , *Türk Sufiliğine Bakışlar*, 11. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009b.

- , “Türk Tarihinin Kaynağı Olarak Bektaşî Menâkıbnâme (Vilâyetnâme)’lerinin Mahiyeti”, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2010.
- , *Sarı Saltık (Popüler İslâm’ın Balkanlar’daki Destanı Öncüsü (XIII. Yüzyıl)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011a.
- , *Ortaçağ Anadolu’sunda İki Büyük Yerleşimci (Kolonizatör) Derviş Yahut Vefâiyye ve Yeseviyye Gerçeği: Dede Garkın ve Emirci Sultan (13. Yüzyıl)*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, 2011b.
- Soileau, Mark, “Vilayetname: Bir Metnin Serüveni”, *Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri, Hacı Bektaş Veli*, der. Pınar Ecevitoglu, Ali Murat İrat, Ayhan Yalçinkaya, Dipnot Yayınları, Ankara, 2010.
- Şerafeddin Han, *Şerefname-Kürt Tarihi Etnografyası ve Coğrafyası 1/1*, çev. C. Kabadayı, Yaba Yayınları, İstanbul, 2006.
- Toprak, Hicret Kiraz, *Ahmet Yesevi, Yesevilik ve XIII. Yüzyıl Anadolu’sundaki Yeri*, Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 2008.
- Derviş Burhan (der.), *Vilayetname-i “Kolu Açık” Hacim Sultan*, Ayyıldız Yayınları, Ankara, 1993.
- Yıldırım, Rıza, *Seyyid Ali Sultan (Kızıl Deli) ve Velâyetnamesi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2007.
- , “Hacı Bektaş-ı Veli ve İlk Osmanlılar: Aşıkpaşazade’ye Eleştirel Bir Bakış”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı 51, 2009.
- , “Bektaşî Kime Derler?: ‘Bektaşî’ Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı 55, 2010.

Alevi Dede Ailelerinin Özel Arşivlerindeki Belgeler: Genel Bir Değerlendirme^{*,**}

AYFER KARAKAYA-STUMP

Giriş

Türkiye'deki Alevi-Bektaşî topluluklarına kamusal alanda görünürlük kazandıran 1980'lerin sonu ve 1990'ların başındaki Alevi Kültürel Canlanması (Alevi Revival), şimdiye kadar hakkında bilgi sahibi olmadığımız bir kaynak külliyyatını gün ışığına çıkarmıştır. Bu külliyyat Alevi dede ailelerinin özel arşivlerinde nesillerce korunan Osmanlı Türkçesi, Arapça ve Farsça belge ve yazmalardan oluşmaktadır.¹ Alevi-Bektaşî tarihi araştırmacılarının bugüne

(*) Ayfer Karakaya-Stump, "Documents and *Buyruk* Manuscripts in the Private Archives of Alevi Dede Families: An Overview", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 37, no. 3 (2010): 273-286. çev. Mustafa Kerem Yüksel. Makalenin *Buyruk* yazmaları ile ilgili ikinci yarısı genişletilmiş bir şekilde daha önce Türkçe olarak yayımlandığından burada sadece Alevi belgeleri ile ilgili birinci kısma yer verilmiştir. *Buyruk* yazmaları ile ilgili bölümün Türkçe çevirisi için bkz. "Alevi Dede Ailelerine Ait *Buyruk* Mecmuaları", yay. haz. Hatice Aynur ve diğerleri, *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII: Mecmûa: Osmanlı Edebiyatının Kırkambar*, Turkuaz Yayınları, İstanbul, 2012, s. 361-379.

(**) Bu makale Heidelberg Üniversitesi'nde Ekim 2007'de gerçekleşen "The Reception Process of Alevi Ritual Practice Between Innovation and Reconstruction (Yenilenme ve Yeniden İnşa Arasında Alevi Ritüel Pratiklerinin Kabul Süreci)" başlıklı çalıştayda yaptığım konuşmanın genişletilmiş sürümüdür ve büyük ölçüde doktora tezime dayanmaktadır: "Subjects of the Sultan, Disciples of the Shah: Formation and Transformation of the Kizilbaş/Alevi Communities in Ottoman Anatolia (*Sultan'ın Tebaası, Şah'ın Talipleri: Osmanlı Anadolu'sunda Kızılbaş/Alevi Topluluklarının Oluşumu ve Değişimi*)", Harvard Üniversitesi, 2008.

1 Alevilerin nesiller boyu aktararak devam eden mukaddes soylarına "ocak" adı verilir. Bu ocakların mensuplarına yani ocakzadelere, "yaşlı, büyük, ata" anlamında "dede" ya da "pir" denir. Ocakzade olarak statüleri peygamberin kızı Fatıma ve onun kocası Ali'ye kadar götürülebilen seytlik silsilesinden kaynaklanmaktadır. Dedeler kendi talip topluluklarının dini önderleri olarak liturjik (cem ayınlar vs.), hukuki ve eğitimsel işlevleri yerine getirir.

kadar Alevilerin hasımlarının ya da konuyu gelişigüzel ele alan yabancılardan değerlendirmelerinin dışında kaynaklardan yoksun olduğu düşünülürse, Alevi toplumsal çevresinin kendi içinden çıkan yeni bir yazılı kaynak grubunun mübalağa edilmesi imkânsız önemi kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Alevilerin toplumsal-dinî yapıları ve tarihsel izlekleri konusunda halihazır-daki son derece yetersiz kavrayışın başlıca sebebi, ilgili toplulukların iç işle-yişleri hakkında içeriden bir bakış açısı aktaran kaynaklar hususundaki kıtlıktır. Yakın zamanlarda erişim imkânı bulduğumuz Alevi belge ve yazmaları bu durumu düzeltmek adına büyük önem arz eder. Bu kaynaklar Alevi tarihinin bu zamana kadar karanlıkta kalmış kimi veçhelerine ışık tutmakla kalmayıp, Osmanlı ve Safevi emperyal tarihleri de dahil olmak üzere geç Ortaçağ ve erken Yeniçağ Anadolu'sunun geniş dinî manzarası hakkında kökleşmiş bazı varsayımları tekrar gözden geçirmeye de bizleri zorlayacaktır.²

Bu yeni kaynak külliyyatının muazzam imkânlarına rağmen Alevi-Bektaşî çalışmaları alanındaki akademisyenler bile bunlardan halen büyük oranda habersizdirler. Kendi ocak, köy ve aşiretlerinin tarihini çalışan Alevi kökenli bir grup akademi-dışı araştırmacı, çoğu zaman basit şecere bilgisi temin etmek için de olsa bu belgelerin münferit örneklerinden istifade eden ilk kişiler olmuşlardır. Bu belgelerden bazıları söz konusu çalışmaların bir parçası olarak ya da genel okura hitap eden süreli yayınlarda yayımlanmıştır, ancak bunların çok azı tarihi metinlerin neşri için gerekli akademik standart konusunda istenilen ölçülere yaklaşmaktadır.³ Daha da önemlisi bu yeni malzeme kendi bütünselliği içinde, tarihsel bağlamları, üretim ve çoğaltım mekanizmaları ve içerikleri göz önüne alınarak sistemli olarak şimdiye kadar incelenmemiştir. Konuyla ilgili yürüttüğümüz uzun soluklu çalışmalara dayanan bu makalenin amacı, Alevi Kültürel Canlanması'nı takiben ortaya çıkan ve

2 Alevi belgeleri ve bu belgelerin bazı örnekleri hakkında yürüttüğüm çalışmalardaki bazı bulgular için şu çalışmalarıma bakılabilir: "16. Yüzyıldan Bir Ziyaretname (Yazı Çevirimli Metin-Günümüz Türkçesine Çeviri-Tıpkıbasım)", *In Memoriam Şinasi Tekin, Journal of Turkish Studies/Türkölük Bilgişi Araştırmaları* özel sayısı, yay. haz. George Dedes ve Selim K. Kuru, 31/II, no: 1-2, Kasım 2007: 67-79; "Irak'taki Bektaşî Tekkeleri", *Belleten*, 71, no: 261, Ağustos 2007: 689-720; "Sinemilliler: Bir Alevi Ocağı ve Aşireti", *Kırkıbudak*, 2, no: 6, Bahar 2006: 19-59; "Kızılbaş, Bektaşî, Safevi İlişkilerine Dair 17. Yüzyıldan Yeni Bir Belge (Yazı Çevirimli Metin-Günümüz Türkçesine Çeviri-Tıpkıbasım)", *Festschrift in Honor of Orhan Okay, Journal of Turkish Studies/Türkölük Bilgişi Araştırmaları* özel sayısı, yay. yaz. Yücel Dağılı ve diğerleri, 30, no. 2, 2006: 117-130.

3 Örnekler için bkz. İsmail Kaygusuz, *Onar Dede Mezarlığı ve Adı Bilinmeyen Bir Türk Kolonizatörü Şeyh Hasan Oner*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 1983; Mehmet Şimşek, *Hıdır Abdal Sultan Ocağı*, İstanbul, 1991, Nejat Birdoğan, *Anadolu ve Balkanlar'da Alevi Yerleşmesi: Ocaklar-Dedeler-Soyağağları*, Alev Yayınları, İstanbul, 1992; Kureşanlı Seyit Kekil, *Peygamberler ile Seyitlerin Şecereleri ve Aşiretlerin Tarihi*, Köln, tarihsiz; Alevi dede ailelerinden intikal eden bazı belgeler Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi tarafından çıkarılan *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*'nin bazı sayılarında yayımlanmışsa da çok sayıda okuma ve çeviri hatalarından dolayı bu yayınlara büyük ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir.

bundan sonra topluca “Alevi belgeleri” olarak anılacak olan bu kaynak grubu hakkında bazı genel değerlendirmeler yapmak ve bu meyanda ilgili malzemenin bilinirliğini arttırıp önemini vurgulamaktır.

Alevi belgeleri

Alevi belgeleri dede aileleri bünyesinde, ailenin ocakzade statüsünün ve seyyitlik bağının bir kanıtı olarak nesilden nesile bir kutsal emanet olarak aktarılmıştır. İster tek parça olsun ister ayrı ayrı parçalardan oluşsun, dedeler jenerik olarak “şecere” ya da “berat” olarak adlandırdıkları⁴ aile belgelerini geçmişte silsile dışındaki takipçileri dahil yabancı gözlerden sakınıp korumuştur ve bazıları aynı hassasiyeti bugün de devam ettirmektedir. Ancak 1990’ların başından itibaren, Alevi Kültürel Canlanışı’yla birlikte bazı dede aileleri ellerindeki belgeleri araştırmacıların kullanımına açmaya başlamışlardır.⁵ Genel olarak bu belgelerin nihai sayısı ve kapsamı hakkında hâlâ kesin bir fikrimiz yoktur. Nispeten rastgele derlenmiş bir grup belgeye dayanan bu çalışma da konuya tüketici bir şekilde yaklaşma iddiasında değildir. İncelediğimiz belgelerin önemli bir kısmı Doğu ve Güneydoğu Anadolu’daki Alevi ocaklarından gelmektedir. Özel arşivleri, erişime açık olan arşivler arasında hem belge sayısı hem de ilgili olduğu zaman dilimi bakımından en kapsamlıları olan Dede Kargın, Ağuiçen, İmam Zeynel Abidin (bir diğer adıyla Mineyik dedeleri) bunlardan en önemlileridir. Ayrıca Sinemilli, Şeyh Süleyman, Kara Pir Bad, Kureyşan, Kızıl Deli ve Şah İbrahim Veli ocaklarının muhtelif ve münferit belgelerinden de istifade ettik.⁶

Devlet arşivlerindeki belgelere kıyasla Alevilikle ilgili belgeler araştırmacılara ek birtakım zorluklar çıkarmaktadır. Öncelikle bir bütün olarak Alevi belgeleri Anadolu ve Balkanlar’da yaşayan düzinelerce, hatta muhtemelen yüzlerce dede ailesine dağılmış durumdadır. Tek bir *ocak* bağlamında bile

4 Esas itibarıyla sahibinin ocakzade statüsünü gösteren belgeler için dedeler bu iki kelimeyi sıklıkla birbirini yerine kullansa da “şecere” ve “berat” kelimelerinin sözlük anlamı sırasıyla, “soyagacı” ve “bir göreve atanan veya kendisine belirli bir ayrıcalık tanınan kişi için çıkarılan padişah buyruğu”dur.

5 Alevi Kültürel Canlanışı’nın itici güçlerinden biri, şehirlerde yerleşmiş birinci ve ikinci kuşak Alevilerin, geçmişte esas olarak sözlü araçlarla aktarılan geleneksel Alevi kültürünü ortaya çıkarmak ve yazılı olarak kaydetmek doğrultusundaki çabalarıdır. Birçok Alevinin mimlenme ve ayrımcılığa uğrama endişesi ile saklamak zorunda bırakıldıkları kimliklerini ve kültürlerini açık bir şekilde ifade etme arzusu da bu sürece eşlik etmiştir. Alevi Kültürel Canlanışı’nın başından itibaren dedelerin aile belgelerini araştırmacılarla paylaşma konusunda gösterdiği istekliliği bu bağlamda ele almak gerekir.

6 Bu konuda ve diğer ocaklar hakkında sahada yapılan gözlemlere dayalı daha fazla bilgi için bkz. bu makalenin yazarının “Sinemilliler” çalışması ve Hamza Aksüt, *Aleviler: Türkiye-İran-İrak-Suriye-Bulgaristan*, Yurt Kitap Yayın, Ankara, 2009; Birdoğan, *Anadolu ve Balkanlar’da Alevi Yerleşmesi*; Ali Yaman, *Kızılbaş Alevi Ocakları*, Şahkulu Sultan Külliyesi, İstanbul, 1998.

belgelerin sıklıkla farklı yerlerde yaşayan çok sayıda dede ailesine eşitsiz dağıldığı görülür. Genellikle belli bir ocakla ilgili belgelerin tamamı ya da büyük kısmı bir ya da iki dede ailesinin elinde toplanmış durumdadır; ocağa bağlı diğer aileler ise bazen sadece tek bir belgeye sahiptir bazen de hiçbir belgeye sahip değildir. Bir ocağın farklı kollarının yerlerini belirlemek, bu ocakla ilgili bir ya da daha fazla belgeye sahip olan aile ve bireyleri tespit etmek ve belgelerini çalışmak için her birinden izin alabilmek hem zordur hem de zaman alıcıdır. Üstelik içlerinde barındırdıkları şans faktörü yüzünden tüm bu süreçlerin mükemmelen başarılması bazı durumlarda neredeyse imkânsızdır.

İkinci olarak, özellikle en eski katmanı oluşturan Alevi belgelerinin çok azının asli nüshaları günümüze kalmıştır. Bunlardan bize ulaşanların çoğu, fiziksel olarak yıpranmış asıllarının korunması maksadıyla ya da ilişkili dede ailelerinin kullanımı için sonraki tarihlerde hazırlanmış kopyalardır. Bu kopyalama süreçlerinde bazen –uzun ama tek parçalı bir belgenin çok sayıda kısa belgeden daha kolay korunabileceği düşüncesiyle olsa gerek– muhtelif sayıda belgenin tek bir tomarda birleştirildiğini görüyoruz. Ayrıca, dedelerin ocakzade olarak meşruiyetlerini tazeleme ve soyağaçlarını güncelleme prosedürlerinin bir parçası olarak da bu belgelerin düzenli aralıklarla yenilenmeleri gerekmektedir.

Kimi zaman ehil olmayan kişiler tarafından ve tekraren gerçekleştirilen bu koruma, çoğaltım veya yenilenme amaçlı kopyalama ve yeniden kopyalama pratiği Alevi belgelerinin bize ulaşan nüshalarının, özellikle de Arapça olanlarının bazılarının dil olarak aşırı derecede bozulmuşluklarını açıklar. Bunlardan kimilerinde açık istinsah hataları, yanlış imla ya da metnin akışında belirgin kaymalar ve kopmalar mevcuttur. Bu kasıtsız hataların yanı sıra sonraki kopyalarda, dinî duyarlılıklardaki evrimi ve ilgili belgelerin önem ve kullanımındaki değişimi yansıtan bilinçli atlamalara ve metnin içeriğine yönelik revizyonlara da rastlanmaktadır. Bu nedenle her bir Alevi belgesinin en baştaki düzenlenmiş haliyle daha sonraki nüshalarını birbirlerinden ayırtmak, özellikle de sonradan yapılmış kopyaların ilgili belgenin ilk kaleme alınış tarihlerini çoğunlukla ihtiva etmediği, bunun yerine sadece çoğaltım ya da yenilenme tarihlerini içerdiği ya da tarihsiz olduğu düşünülürse, son derece meşakkatli bir iştir. Araştırmacı açısından Alevi belgeleri ile ilgili güçlükleri daha da arttıran, bazen aynı belge içinde Türkçe (kimi zaman standart dışı ve arkaik biçimleriyle), Arapça ve Farsçaya yer veren çok dilli nitelikleri; 14. yüzyılın sonlarından 20. yüzyılın ortalarına kadar yayılan kronolojik dağılmışlıkları ve sahip oldukları çok çeşitli ve zaman zaman da eklektik mahiyetteki türleridir.

Bütün bu kısıt ve belirsizliklere rağmen araştırmalarımız bağlamında incelediğimiz belgelerin hem biçimsel özelliklerine hem de içeriklerine dair

görece tutarlı birkaç model tespit edilebilmektedir. Bugüne kadar –bir düzineye yakın sadece parçaları kalmış ya da okunamayan durumdaki belgeyi bir kenara bırakırsak– ayrı sayfalara ya da tomarlara yazılmış (bir kısmı diğerlerinin yakın kopyaları olan) yaklaşık yüz yirmi Alevi belgesini yakından inceledim. Bunlardan kırkı ticari muameleler, adli davalar veya benzer sıradan meselelerle alakalıydı ya da 20. yüzyıla tarihlenmişti. Diğerlerinden –daha eski tarihlerden kalan dördü hariç– tümü 16. yüzyılın ikinci yarısından 19. yüzyılın sonuna kadar uzanan geniş bir tarih aralığına yayılmıştı. Bunların hemen tümünü şu beş grup içerisinde tasnifleyebiliriz: (1) Vefai tarikatına ait Sufi icazetnameleri; (2) Irak'taki Kerbela Tekkesi'nde ya da Kerbela'daki seyitlerin kaydını tutmakla mükellef nakibüleşraflar tarafından düzenlenmiş ya da yenilenmiş belgeler; (3) Kırşehir'de bulunan Hacı Bektaş Tekkesi'nde mukim Çelebiler tarafından tevcih edilen Bektaşî icazetnameleri; (4) Osmanlı yetkili mercilerinin ya da kadı mahkemelerinin, sahiplerinin seyit kimliklerini ve/veya dervişlik statülerini teyit etmek için verdiği çeşitli belgeler; (5) Safeviler tarafından verilen, sahiplerinin halife (Sufi tarikatlarında bir mevki) konumunu tasdik eden hilafetnameler.

Tarihlenmiş Alevi belgeleri arasındaki en eski katman –h. 14 Şaban 775/m. 1374 tarihine ait tek bir Ahî icazetnamesi istisna olmak üzere– hepsi Arapça kaleme alınmış Vefai tarikatına ait icazetnamelerden oluşmaktadır. Günümüze ulaşan kopyaları itibariyle nitelik olarak en kötü durumda bulunan belgeler de bunlardır. Yaklaşık bir düzine Vefai icazetnamesinin en eski ikisi h. Zilhicce 855/m. 1451 ve h. 10 Muharrem 905/m. 1499 tarihli, geriye kalan sekizi ise 16. yüzyıldan kalmaz. Elimizdeki bu tür belgelerin sonuncusu ise, aslı muhtemelen 16. yüzyıl ya da daha önceki bir tarihte düzenlenmiş bir Vefai icazetnamesinin h. 1265/m. 1848 tarihinde şecere formatında yapılmış bir kopyasıdır. Vefailikle ilişkili bir diğer belge grubu, 18. ve 19. yüzyıllardan kalma, hepsi de Kerbela'daki nakibüleşraflık kurumu tarafından verilmiş ya da yenilenmiş Ebü'l-Vefa'ya uzanan seyitlik soyağaçlarıdır. Bu şecerelerin önemli bir kısmı da esasen daha eski bir belgeye dayanılarak düzenlenmiştir ve söz konusu eski belgelerin bazılarının başlangıçta icazetname mahiyetinde olduğu tahmin edilebilmektedir; ancak belge türleri arasındaki bu tür geçişleri, yukarıda sözü geçen h. 1265/m. 1848 tarihli örnekte olduğu gibi açıkça gözlemlemek her zaman mümkün değildir.

Irak menşeli iki düzine kadar belge Alevi belgelerinin içindeki en eski ikinci katmanı oluşturur. Bir bütün olarak bu belgeler dedelerin 16. yüzyılın ortasından itibaren bu bölgeye düzenli ziyaretler yaptıklarını ortaya koymaktadır. Nitekim güncellenmiş soyağaçlarını kaydettirmek için yapılan bu tür ziyaretlerin 20. yüzyılın ortalarına kadar devam etmiş olduğu Alevi sözlü tarihindeki bazı anlatımlarca da teyit edilmektedir. Bu seyahatleri esnasında

dedeler çeşitli Şii/Alevi ziyaretgâhlarının yanı sıra, Bektaşî tarikatı ile ilişkili (kimisi kuruluşları itibariyle öyle olmasalar da zamanla Bektaşîleşen) birtakım tekkeleri ziyaret etmişlerdir. Bu tekkelerden, İmam Hüseyin'in türbesinin avlusunda bulunan Kerbela Tekkesi, yerel nakibüleşraflık kurumuyla birlikte birçok Alevi belgesinin kaynağı konumundadır. Birçok durumda farklı türler arasındaki ayrım müphemleşse de Irak kökenli Alevi belgeleri temel olarak şu üç türdedir: Dedelerin seyit soylu olduklarını gösteren Arapça şecereler; sahibinin Irak'taki mukaddes Şii/Alevi mekânlarını ziyaret ettiğini ifade eden Türkçe yazılmış ziyaretnameler (ya da bir başka adıyla şefkatnameler); ve ilgili dedelerin Kerbela'daki tekkeye bağlılıklarını belgeleyen Türkçe hilafetnameler. Irak menşeli en eski belgeler h. 4 Muharrem 955/m. 1548 ve h. Rebiyülevvel 993/m. 1585 tarihli 16. yüzyıldan iki ziyaretname ve bunları takip eden h. 20 Cemaziyülahır 1170/m. 1757 tarihli bir hilafetnamedir. Geriye kalanların hemen hemen tümü 18. yüzyıl ve 19. yüzyıllardandır ve bunların da bazıları daha eski belgelerin güncellenmiş kısmi kopyalarından müteşekkildir.⁷

İnceleme fırsatı bulduğumuz Alevi belgelerinden geriye kalanlarının yirmi altısı, Osmanlı yetkili mercileri ya da kadı mahkemeleri tarafından sahiplerinin seyitlik ya da dervişlik statüsünü teyit etmek için verilmiştir. Bu belgelerin hepsi birkaç istisna dışında 17 ve 19. yüzyıllar arasındaki dönemden kalmadır. İstisnalardan biri h. Zilhicce 930/m. 1524 tarihli bir ferman ve on adet Kırşehir'deki Çelebi Bektaşîlerinin gönderdiği mektuplar veya tevcih ettiği icazetnamelerdir ki bunların hepsi 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın başında kaleme alınmıştır. Şaşırtıcı şekilde az sayıda olsa da kaynağı Safevilere giden belgeler de mevcuttur. Bu şekildeki iki Safevi hilafetnamesinden aslı günümüze kadar ulaşan biri h. Şevval 1089/m. 1678 tarihlidir. İkincisi ise, orijinali muhtemelen 16. yüzyılın başlarında düzenlenmiş bir belgenin h. Cemaziyelahir 1242/m. 1826 tarihinde yapılmış kopyasıdır.

Bütün olarak bakıldığında Alevi belgelerinin öne çıkardığı birtakım önemli temalar olduğunu görüyoruz. İlk olarak bu belgeler Doğu Anadolu'daki önde gelen bazı Alevi ocaklarının, Anadolu'da yaygınlığı daha önce fark edilememiş, az bilinen bir Sufi tarikatı olan Vefailikle tarihsel bağlantısını açığa çıkarmaktadır. Vefai tarikatının Doğu Anadolu'daki çeşitli kollarının, 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Kızılbaşlık⁸ ortak bayrağı altında asimile olduğunu ve yavaş yavaş bağımsız tarikat niteliğini kaybedip Alevi ocak dü-

7 Irak menşeli Alevi belgelerine dair ayrıntılı bilgi için bu makalenin yazarının şu çalışmasına bkz. "Irak'taki Bektaşî Tekkeleri"

8 Kızılbaşlar günümüz Aleviliğinin öncüleridir. Tarihsel olarak Safevi tarikatının şeyhi ve Safevi hanedanının kurucusu Şah İsmail'in (1487-1524) Anadolu'daki takipçileridir. Kızılbaşlar Safevi yanlısı duruşları ve Osmanlılara karşı ayaklanmaları nedeniyle özellikle 16. yüzyılda takibata ve katliamlara maruz kalmışlardır.

zeninin müstakil unsurları haline dönüştüğünü görüyoruz. Bu bulgular, ön-Aleviliğin doğuşunda Orta Asya kökenli bir Sufi tarikatı olan Yeseviliğin öncü rolü oynadığına ilişkin literatürdeki genel varsayımı desteklememektedir. Aksine bu bulgular konuyla ilgili olarak Irak menşeli Vefai tarikatının öneminde işaret etmektedir.⁹

İkinci olarak Alevi belgeleri Kızılbaş/Alevi toplulukları ile Bektaşî tarikatı arasındaki sembiyotik ilişkinin şimdiye kadar bilinmeyen bir vechesini gözler önüne sermektedir. Daha açık olmak gerekirse, Irak kaynaklı Alevi belgelerine dayanarak Alevi dedeleri ile Irak'taki bir grup (yarı-) Bektaşî tekkesi arasındaki oldukça kurumsallaşmış bir ilişki ağının varlığını tespit edebiliyoruz. Birçok Alevi belgesi bu ağın merkezi görünümündeki Kerbela tekkesi'nde düzenlenmiş veya burada tasdik edilmiş, şahit olarak da aynı ağ içindeki diğer tekkelerle ilişkili dervişler tarafından imzalanmışlardır. Ancak Kerbela Tekkesi ile ilişkilerin kopmaya başladığı 19. yüzyıldan sonra Doğu Anadolu'daki bazı Alevi dedeleri icazetname almak için Kırşehir'deki Hacı Bektaş Tekkesi'ne başvurmaya başlamıştır. Irak'taki kimi Bektaşî tekkelere ile Kızılbaş dede ailelerinin bu çok az bilinen etkileşimi, Bektaşî-Kızılbaş ilişkilerinin izlediği yolu takip ederken değerlendirilecek yeni bir cephe açmakta ve konu üzerinde daha geniş bir bakış açısı için Kırşehir'deki tekkenin ötesine geçmek gerektiğine işaret etmektedir.¹⁰

Alevi belgelerinin öne çıkardığı bir başka tema da Kızılbaş hareketinin ortaya çıkışı ve evrimi ile Anadolu'daki Kızılbaş topluluklarının Safevilerle ilişkilerinin değişen hatlarıdır. Vefai kökenli Kızılbaş ocaklarının varlığı, Safevi önderliğindeki Kızılbaş hareketinin özünde aşiretlerin bir koalisyonu olarak değil, geç Ortaçağ'dan itibaren Anadolu'da yeşeren ve yayılan çeşitli mistik oluşumlar ve antinomiyen derviş gruplarının bir birleşimi ve kaynaşması olarak anlaşılması gerektiğini göstermektedir. Nitekim Alevi dede ailelerinin arşivlerinde bulunan ve ilgili kişilerin seyit ve dervişandan olduğunu ifade eden Osmanlı kaynaklı vesikalar da bu ailelerin Safevi devletinin kuruluşundan çok önceye giden bir geçmişleri olduğunu teyit eder. Ayrıca elimizdeki Safevi kaynaklı belgeler Anadolu'daki Kızılbaşlar ile Safeviler arasındaki ilişkilerin yaygın kanaatin aksine 1514'teki Çaldıran yenilgisinden sonra da devam ettiğini göstermektedir.¹¹

9 Vefai tarikatının genel olarak Anadolu din tarihinde özel olarak da Alevi tarihindeki yeri için bkz. yazarın doktora tezi, "Sultan'ın Tebaası, Şah'ın Talipleri", özellikle Birinci Bölüm.

10 Karakaya-Stump, "Irak'taki Bektaşî Tekkeleri" Bu çalışmada bahsi geçen tekkelerin, Safeviler ile onların Anadolu'daki takipçileri arasında bağlantı işlevi gördüğünü savlıyorum.

11 Anadolu'daki Kızılbaş/Alevi topluluklar ile Safevi şahırları arasındaki ilişkilerin niteliği ve evrimi ile ilgili olarak yeni bulgular ışığında bir değerlendirme için bkz. yazarın doktora tezi, "Sultan'ın Tebaası, Şah'ın Talipleri", özellikle Dördüncü Bölüm.

Sonuç

Son yıllarda ortaya çıkan ve çıkmaya devam eden Alevi belgeleri Alevilik-Bektaşilik çalışmalarını dönüştürecek potansiyele sahip görünmektedir. Bu belgelerin ihtiva ettiği somut birtakım veriler, son derece yetersiz delile dayanan ama uzun süredir yaygın kabul görmüş konuyla ilgili bazı varsayımları sınınamamıza imkân sağlayabilir ve Anadolu ile komşu bazı coğrafyaların ve tabii ki Alevi-Bektaşî topluluklarının sosyo-dinsel tarihi hakkındaki düşünüş şeklimizi temelden değiştirebilir. Alevi belgeleri, genellikle marjinal ve eksantrik olarak algılanan ve “heterodoksi” ve “ortodoksi” gibi normatif çift kutuplu zıtlıklar içerisinde sıkıştırılan İslâm dünyasındaki diğer bazı topluluklarla ilgili çalışmalar için de yeni yollar açabilecek niteliktedir. Ancak Alevi belgelerinin bu imkânlarından tam olarak faydalanmak için haklarında daha fazla sistemli ve karşılaştırmalı çalışma yapılması gerekmektedir. Bu çalışmalar Anadolu ve Balkanlar coğrafyasına dağılmış tek bir ocağa veya ocaklar grubuna odaklanmalı ve yazılı kaynakların tarihsel incelenmesi ile ilgili çevrelerin etnografik araştırmasını birleştirmelidir.

KAYNAKÇA

Aile Belgeleri

Abuzer Güzel Dede, Kurudere, Bulam-Adıyaman doğumlu, Ağuichen ocağı mensubu.

Ahmet Rıza Kargın, Dedekargın köyü, Yazıhan-Malatya, Dede Kargın ocağı mensubu. [Asılları şu anda Ankara'daki Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi arşivindedir].

Ahmet Mutluay, Sün köyü, Elazığ doğumlu, Ağuichen ocağı mensubu.

Hasan Hüseyin Gülbahar ve Nurcemal Mola, Gürge köyü, Arguvan-Malatya doğumlu, Şeyh Süleyman ocağı mensubu.

H. Cemaziyelahir 1242/m. 1826 tarihli hilafetname, Şah İbrahim Veli ocağının Sivas kolu. Belgenin fotokopisi Mehmet Yaman'ın şahıs kütüphanesinde bulunmaktadır. Belgenin aslının yeri bilinmemektedir.

Hüseyin ve Hayri Doğan, Böreğenek köyü, Adıyaman doğumlu, Ağuichen ocağı mensubu.

İzzettin Doğan, Kırılancık köyü, Hekimhan-Malatya doğumlu, Ağuichen ocağı mensubu.

Muharrem Naci Orhan, Mineyik (Kuyudere) köyü, Arguvan-Malatya doğumlu, İmam Zeynel Abidin ocağı mensubu.

Muharrem Ercan, Bayındır köyü, Keban-Elazığ doğumlu, Sinemilli ocağı mensubu.

Mustafa Aygün, Şahlu-Yenimahalle köyü, Göynücek-Amasya doğumlu, Ağuichen ocağı mensubu.

Mustafa İyidoğan, Kızıl Deli ocağı Sivas-Yıldızeli kolu mensubu.

Tacim Bakır, Kantarma, Elbistan-Kahramanmaraş doğumlu, Sinemilli ocağı mensubu.

Zikredilen Diğer Kaynaklar

Aksüt, Hamza, *Aleviler: Türkiye-İran-İrak-Suriye-Bulgaristan*, Yurt Kitap Yayın, Ankara, 2009.

Birdoğan, Nejat, *Anadolu ve Balkanlar'da Alevi Yerleşmesi: Ocaklar-Dedeler-Soyağaçları*, Alev Yayınları, İstanbul, 1992.

- Karakaya-Stump, Ayfer, "Kızılbaş, Bektaşî, Safevî İlişkilerine Dair 17. Yüzyıldan Yeni Bir Belge (Yazı Çevirimli Metin-Günümüz Türkçesine Çeviri-Tıpkıbasım)", *Festschrift in Honor of Orhan Okay, Journal of Turkish Studies/ Türklük Bilgisi Araştırmaları* özel sayısı içinde, 30/II (2), 2006, s. 117-130.
- , "Sinemilliler: Bir Alevî Ocağı ve Aşireti", *Kırkbudak*, 2, 6, Bahar 2006, s. 19-59.
- , "16. Yüzyıldan Bir Ziyaretnâme (Yazı Çevirimli Metin-Günümüz Türkçesine Çeviri-Tıpkıbasım)", George Dedes ve Selim K. Kuru (ed.) 2007 *In Memoriam Şinasi Tekin, Journal of Turkish Studies/Türklük Bilgisi Araştırmaları* özel sayısı içinde, 31/II (1-2, Kasım 2007, s. 67-79.
- , "İrak'taki Bektaşî Tekkeleri", *Belleten*, 71, 261, Ağustos 2007, s. 689-720.
- , *Subjects of the Sultan, Disciples of the Shah: Formation and Transformation of the Kizilbash/Alevi Communities in Ottoman Anatolia* (Sultan'ın Tebaası, Şah'ın Talimleri: Osmanlı Anadolu'sunda Kızılbaş/Alevî Topluluklarının Oluşumu ve Değişimi), Harvard Üniversitesi, yayımlanmamış doktora tezi, 2008.
- Kaygusuz, İsmail, *Bir Doğu Anadolu Köyünün Kültürel Geçmişi Üzerinde Araştırma: Onar Dede Mezarlığı ve Adı Bilinmeyen Bir Türk Kolonizatörü Şeyh Hasan Oner*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 1983.
- Kureşanlı Seyit Kekil, *Peygamberler ile Seyitlerin Şecereleri ve Aşiretlerin Tarihi*, Hans&Sidrid Verlag, Köln, tarih yok.
- Şimşek, Mehmet, *Doğu Anadolu da Sosyal ve Kültürel Yönleriyle Örnek Bir Köyümüz: Hıdır Abdal Sultan Ocağı*, İstanbul, 1991 [Genişletilmiş 2. baskı: Özgünaydın Ajans, İstanbul, 1993; Daha Değişik Boyutlarıyla Genişletilmiş 3. Basım: Can Yayınları, İstanbul, 2004].
- Yaman, Ali, *Kızılbaş Alevî Ocakları, Şahkulu Sultan Külliyesi*, İstanbul, 2. baskı: Elips Kitap, Ankara, 2006.

Batını Kürt Aleviliğinde Ebu'l Vefâ-i Kurdi ve Tarihsel Mirası

ERDOĞAN YALGIN

Giriş

Yazılı kaynaklarda sosyal, tarihsel ve menkıbevi anlatımlarla ele alınan Ebu'l Vefâ konusu, genel itibariyle Alevi/Bektaşî, özelde de Batını Kürt Aleviliği (İtikat-ı Réya Heq) açısından oldukça bakir bir alana işaret eder. Bazı kaynaklar, Ebu'lVefâ¹ hayatta iken, Onun hakkında yazılan *Kitâbu Devhati Uli's-Safâ fî Menâkıbı Seyyid Ebi'l-Vefâ* ya da *Razeyi uli's-sefa fî menakıb-ı Ebü'l-Vefâ* (*Sefah ehlinin bahçesi Ebü'l-Vefâ*) isimli bir eserin varlığından söz ederler (Ocak 1994; Gümüşoğlu, 2006: 34; Özkul, 2008: 60). Fakat, adı geçen bu yapıt hakkında şu ana kadar herhangi bir bilgi elde edilememiştir. Türkiye'de Ebu'l Vefâ konusu ile en çok ilgilenenlerin başında Ahmet Yaşar Ocak gelmektedir. Ocak, verdiği malumatlarda; Ebu'l Vefâ'nın biri fıkha dair *er-Risâle*, diğeri tasavvufila ilgili *Hulâsatü't-tevhid fî kavâ idi't-tasavvuf* adlı iki eserinin bulunduğu ilişkin bir rivayetten söz edildiğini belirtir (Ocak, 1994: 347; Ocak, 2009: 112). Bu eserlerden ikincisi, direkt onun hayatını anlatmaktadır (Gümüşoğlu, 2006: 34). Tâcül-Ârifin Ebu'l-Vefâ-i Kurdi'nin hakkında Arapça yazılmış ve daha sonraları Osmanlıcaya çevrilmiş farklı nüshalı menakıbnameler vardır. Esas itibariyle, elimizde Ebu'l-Vefâ-i Kurdi'nin hayatını anlatan bir eser bulunmaktadır. Bu eser, Sihâbüddin Ebü'l-

1 Arapçada özel isimlerin başında sıklıkla kullanılan Ebu, Abu sözcüklerin etimolojik ayrımı hakkında birçok düşünce geliştirilmiştir. Bunların kökeninde Sümerlerdeki *Abu* ve *Ahu*'nun olduğu sanılmaktadır. Sümerlerdeki *Abu*'nun, Türkçe ve Kürtçedeki karşılığı *Baba*, Arapçada ise *Abu*, *Ebu*'dur. Sümercede kardeş karşılığı olarak kullanılan *Ahu* ise Kürtçe ve Türkçe *ağa*, *ağabi*; Farsçada ise sevgili, sevilen manasında yer edinmiştir. Bir başka açıdan; *Ebu* sinonimi olan *Ebe* kavramının, anasoyluluğa işaret ettiğine ilişkin veriler için bkz. Kutlu, 2005: 124

Hüdâ Ahmed b. Abdûlmun'im es-Sebrî el-Vâsitî tarafından M.1371-76 yıllarında sözlü anlatımların bir araya getirilmesiyle, Arapça kaleme alınmıştır. *Tezkiretül-Muktedin Âsâr Uli's-Safâ ve Tabsıratu'l-Muktedin bi-Tariki Tâcül-Ârifin Ebû'l-Vefâ* adlı bu eser, 14.yüzyıldaki menkıbelerle karışık, onun biyografisini içeren ilk menakıbnamesidir.

Bu eserin, Arapçadan Osmanlıcaya ilk tercümesini ise Osmanlı tarih yazarlarından Aşıkpaşaoğlu'nun (Aşıkpaşazade, 1400-1484), 20 yaşlarındaki damadı Seyyid Velâyet² özetleyerek yapmıştır. Yine, *Menakıb-ı Tâcül-Ârifin Seyyid Ebû'l Vefâ* adını taşıyan mütercimi meçhul eserin, Türkçe çevirilerinin yazma nüshalarına da sıkça rastlanılmaktadır.³

Ebu'l-Vefâ'nın ailesi, hayatı ve unvanları

Şeyhimizin asıl adı, Muhammed b. Muhammed Ariz-i'dir. Zira O, Muhammed adı ile pek de anılmamıştır. Fakat yaşadığı zaman zarfında ve sonrasında, konu olduğu yazılı kaynaklarda birçok lakap ve unvanla kendi adından sözettirir. Bu unvanlar hakkındaki malumatı kısaca aşağıdaki gibidir.

Ebu'l-Vefâ: Sadakatinden ve vefasından ötürü, Kürt Şeyhi Muhammed Şenbeki tarafından Ona, *Marhaban bi-Abi'l-Wafa allazi bi-ahdihi Wafa* denilmiştir (Bayrak, 2004: 459).

Sultan'ul Tâcül-Ârifin: Sultanların, ariflerin, ermişlerin tacı. Bu lakap, tasavvuf dünyasında ilk defa ona atfedilmiştir. Menakıbnamesinde ferid-i asır (zamanın en büyük velisi) olarak anılır.

Ebu'l Vefa-i Kurdi: Kürt etnik kimliğine olan vurgudur.

Şeyhu'l Kutup: Şeyhlerin Kutbu, en büyüğü. Bu unvansal tanımlama, Kürtçedeki *Ser é seran, ser é celan> başların başı, kırkların başı* kavramıyla, Ebu'l-Vefâ süreğindeki Réya Heq ocaklarında, daha çok Axucan ocağına layık görülmüştür. Türkçede *Piripiran, Çar koşe, mürşid* anlamına gelmektedir.

Kâkis: İsmi kökü olan *Kak, Kek, Keké* Kurmanci dilinde *baba* ya da *abi* anlamının karşılığı olup, itikat süreğinde *erenlerin atası, büyüğü* manasında

2 Menakıbnamesiyle ilgili olarak kendisini, 1240 yılında ayaklanması bastırılarak idam edilen Baba İlyas'ın soyundan geldiğini iddia eden Aşıkpaşazade ve Seyyid Velâyet hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Gümüşoğlu, 2006: 2315-25; Özkul, 2008: 60, 68-73; Ocak, 1994; Birdoğan, 1992: 112, 139; Birdoğan, 1999: 104, 105.

3 Bunların bir örneği, Süleymaniye Ktp. Halet Efendi. Nr. 2427; İÜ Ktp. YT.nr. 1560'da bulunmaktadır (Ocak, 1994: 347). Bunlar dışında Alman araştırmacı Alya Krupp'un 1976 yılında, "Studien zum Menaqybname des Abu l-Wafa Tag Al-Arifin" adıyla hazırladığı, yaklaşık 80 sayfalık bir çalışması vardır. Krupp bu çalışmasında, daha çok Batılı kaynakların yanı sıra, ilgili Osmanlı arşiv belgelerinden de faydalanmıştır. Yazar burada, 103 temel kaynaktan, direkt ya da dolaylı olarak Ebu'l Vefâ'nın izini sürmüştür. Krupp'un söz konusu çalışması 2004 yılında, Mehmet Bayrak tarafından Türkçeye çevrilerek yayınlanmıştır.

da kullanılmaktadır. Yaresan kökenli Kürt Ehli Hak inancına mensup Kakai süreğinin toplumsal adının da kaynağıdır.

Kakis El-Kurdi: Mensubu olduğu Kürtler arasında söylenmiştir. *Kürtlerin Babası, Abisi, Ereni..*

Baqis/Bakis: Daha çok annesi tarafından kullanılan bir hitap adıdır. *Çoban* anlamına gelir.

Seyyidi: Seyyid, seyyidlerin yolundan giden, seyyidlerin bendesi anlamındadır.

Bağdâdi: Bağdat'ın Kalmina bölgesinde okul/medrese/dergâh kurduğu, burada yaşadığı, faaliyette bulunduğu ve burada hakka yürüdüğü için, bu nispet adıyla anılmıştır.

Şerif-i Seyyid, Hazreti Seyyid: Menakıbnamesindeki hitaplardan birisidir.

Şeyh-i Kadim: Öğrencilerinden Şıx Dilo Belincan'ın 1010 yılında yazılan şeceresinde bu isimle anılmaktadır.

Daylami: Daylem bölgesinde, batını dâisi olarak faaliyette bulunduğu için, bazı yazılı kaynaklarda bu unvanla anılmıştır.

Ailesi

Babası, Muhammed Kebir (büyük)'dir. Kendisine daha çok *Muhammed Ariz-i* denilmektedir. Anasının adı *Fatım*'dır. Anası; *Ümmü Gülsüm, Gülsüm* (Gümüşoğlu, 2006: 38) ve *Meymune* olarak da bilinmektedir (Kekil, tarihsiz: 192) *Menakıbnamesine*'ne göre babası, sofi şeyhi olan Ebu Bekir Ha(u)wari el-Betaihî'nin veya Sahl at-Tustari'nin müridiydi. Bir diğer menkıbeye göre Muhammed Ariz-i, evlad-ı Hüseyin olup Seyyid idi (Bayrak, 2004: 458).

Babası *Muhammed Ariz-i*, bulunduğu Zébala⁴ ve Hayasim⁵ bölgelerinde yöneticiler tarafından Hüseyin evlatlarına zulüm edildiği (menakıbnamede sözü edilen bu zulüm hakkında somut hiçbir bilgi yoktur) için buradan kaçıp Ekrad/Kürt bölgesindeki, Ben-i Nerc(g)is (Nergisoğulları) Kürtle-

4 Zibâle Köyü, 1530 Osmanlı arşiv kaynaklarında yer almıştır. Coğrafi konumu, Şanlıurfa iline 44 km uzaklıkta olan Harran ilçesinin 10 km kuzeyinde ve Suriye sınırına yakın Cülâb nahiyesine bağlı bir Ekrad/ Kürt yerleşim birimidir (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, 1998: 91); Krupp ise Ortaçağ Arap tarihçilerinden olan Yakut el-Hamavi (1179-1229)'ye atfen, Zabala'yı Küfe'nin güneyinde göstermektedir.

5 *Hayâsem* ya da *Bâb-i Hâysam köyü*, 16. yüzyılda Musul sancağına bağlı bir yerleşim birimiydi. Krupp'un verdiği bilgide, menakıbnamede Hayasim olarak geçen bu bölge, yine Arap tarihçisi Yakut'a göre, *Hısım* olarak adlandırılmıştır. *Zabala* ile arasındaki uzaklık 6 mildir (Bayrak, 2004: 474). Bu hesaba göre aralarındaki uzaklık yaklaşık 10 bin km. etmektedir. Ancak, menakıbnamede bu iki köyün birbirine yakın olduğuna ilişkin kayıt bulunmaktadır. Şöyle ki; "Irak memleketinde iki köy vardı. Birbirine yakın Zebale ve birine Hayasem dirlerdi. Hazreti Ebu'l Vefa'nın atası gâh Zebale'de ve gâh Hayâsem'de olurdu" (Gümüşoğlu, 2006: 37). Buna göre Yakut'un verdiği bilgiler gerçeği yansıtmamaktadır. Öyle anlaşıyor ki, menakıbnamedeki bu köylerle, Musul sınırları içinde Urfa-Harran bölgesine yakın olan bir bölgeden sözedilmektedir.

rine sığınmıştır. Buradaki Kürtlerden bazıları ömürlerinde bir rekât namaz bile kılmamışlardı. Seyid Muhammed Ariz-i bir müddet burada eğlendi (yaşadı). Kürtler onu hoş tutup, bırakmadılar. Aşiretin reislerinden biri olan Ömer bin Şikuh bin Ebi Ammar Nergisi, güzel kızı olan Fatıma'yı Muhammed Ariz-i ile evlendirdi. Zaman geçti, Muhammed Ariz-i ölümcül hastalığa tutulduğunda eşi Fatıma, Ebu'l Vefa'ya 7 aylık hamileydi. Muhammed Ariz-i, hakka yürümeden önce Kürtlere verdiği son nasihatı *tarihi hak'dan taşra olmayub!* (doğru yoldan ayrılmayın) olmuştu (Gümüsoğlu, 2006: 37-39; Özkul, 2008: 8, 123). Kürtlerde âdet olduğu üzere ailesi Ariz-i'yi burada defnedip, Irak'ın Kusan/ Kusan, Kosan bölgesine göçtü. Coğrafik olarak Kusan, Kūšan, Kosan⁶ adlı yerleşim birimi, Özkul'un da ifade ettiği gibi; "Vasıt ile Nu'maniyye arasında Fırat ile Dicle arasındaki akarsulardan birinin ismidir. Bu akarsuyun geçtiği ve çok sayıda kasabaların bulunduğu bölgeye de bu isim verilmiştir" (2008: 116).

Anne ve babasının mensubiyetleri

Abdûlmun'im es-Sebrîsî el-Vasîtî tarafından m. 1371-76'da yazılan menakıbnamesinde babasının *Arap/Seyyid*, annesinin de *Nergiz/ Nercis Kürt aşireti* mensubu olduğu belirtilse de, menakıbnamenin bütünü ele alındığında, satır aralarında onun, bir Kürt olduğu gerçeği nihayet açığa çıkar. Günümüzde Kürt aşiretleri tasnifinde bu adla anılan bir aşiret vardır. Bununla birlikte 16. yüzyılda Osmanlı arşivinde Şam, Hama, Hums ve Maraş sancaklarında *Nergis, Nergisli (Nerkislü)* adında *Ekrad Yörükân Taifesi*nin kaydı bulunmaktadır (Türkay, 2005: 515).

Axucan⁷ ocağı bağlıları arasında olan Adıyaman merkezli *Gawan aşireti* ve bu aşiretin Dersim kolundaki *Gebran, Gewran, Gaw aşireti*⁸ içinde geçmiş

6 Öte yandan Hurrilere (MÖ. 3000) ait, Sar-Tamhari metinlerinde adı geçen bazı krallıklar ve Kürt aşiretlerinin adları listesinde bu bölgelerde yerleşik *Gusua aşiret* adı geçmektedir. Bu antik klanın günümüzdeki modern adının *Hoşiyân (Ku (o)san, Kosan/ Kozan* olduğu bilinmektedir (Kerim, 2014: 45). Muhtemelen Kusan bölgesinin Kürt Kozan aşiretinin bir yerleşkesi olduğu aynı isimlerden anlaşılmaktadır. Şıx Dilo Belincan'ın seçeresinde, Kürt aşiretleri listesinin 32. sırasında, *Cemeât'u Kazân/Kozân* adı geçmektedir. Ayrıca Mehrdad R. Izady'nin tasnifinde Modki ve Çemişgezek konfederasyonu içinde *Kusan* adıyla anılan bir aşiretin kaydına rastlanır (Izady, 2007: 175).

7 Axucan sözcüğündeki "x" harfi Türkçedeki "h ve g" seslerine tekabül eder. Bu evliyanın günümüzdeki unvanı Türkçeleştirilmiş şekliyle *Ağuîçen* değil, Kürtçedeki şekliyle Axucan'dır. Kürtçe olan bu unvansal isim, *axu > zehir-u kaynaştırma ekiyle -can (zehirlican)* manasındadır. Öte yandan "Axucan" adı, tıpkı "Bexécân"ın (kuzuyu canlandıran) kurulum mitinde olduğu gibi, inancın tenasuh felsefesiyle yakından ilintilidir.

8 16. yüzyılda Çemişgezek sancağında, *cema'at-i Müslüman, cema'at-i yahudiyan*'ın yanı sıra *Cemaat-i Gebran* adıyla kaydedilen (Ünal, 1999: 55) *Derwêş Gewr ocağı* ve bileşkesi olan *Gewran aşireti*, Tunceli/Mazgirt merkezli olup "Kurmancı" konuşmaktadır. Ovacık/ Hozat'ta Kırmancı (bu lehçe Zazaca olarak da bilinir) konuşan Gewan aşireti, farklı listelerde *Pezgewran* olarak bi-

asırlarda *Nergizan*, *Nuruzan*, *Nuran* telaffuzlarıyla anılan bir aşiretin/ezbetin olduğu bilinmekte ve sözlü gelenekte de anlatılmaktadır. Söz konusu aşiret Adıyaman'da Kurmanci, Dersim'de de Kürtçenin Kırmanci ve Kurmanci lehçelerini konuşmaktadır. *Nergizan* sinonimli *Nuruzan/Newrozan cemaati* adına, 1010 yılında yazılan Şıx Dilo Belincan'ın şeceresindeki aşiretler dizisinin 39. sırasında rastlamaktayız. 16. yüzyılda Çemişgezek Sancağı'nda Nurîşî/Nurusi adında bir Müslüman cemaatin kaydı bulunur (Ünal, 1999: 211, 227). Bunlarla bağlantılı olarak, Dersim'de Kurmanci konuşan *Nenikan/Nenkan* aşiretinin, *Nergizan*, *Nuruzan* aşiretiyle bir ilişkisinin olabileceği yakın ihtimaldir. Dolayısıyla Ebu'l-Vefâ'nın anne tarafındaki aşiretinin vekâletinin, öğrencisi Şıx Dilo Belincan'a verildiği böylece anlaşılmaktadır.

Yukarıda da açıklandığı gibi, menakıbnamesine göre babasının Seyyid Muhammed Kebîr adında bir Seyyid soylusu olduğuna dair bilgi vardır. Babası Muhammed aynı zamanda *Arîz-i* diye de ünlenmiştir. Zaten soy silsilesinde Muhammed Ariz-i'nin büyük dedesi, yani 6. kuşakta yer alan Seyyid Murtazâ, *Arîz-i Ekber* olarak da anılmaktadır. Ariz-i adı bir nisbet, mensubiyet lakabıdır. Anlaşılan odur ki, Muhammed Kebir yaşadığı Kürtler içinde dedesinin Ariz-i nisbesiyle anılmaktadır. Bu sözcüğün etimolojisi hakkında bazı önermelerde bulunmak mümkündür. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

Örneğin Arapça bir sıfat olan Arz'dan türetilmiş Ariz > geniş, Âriz > *yanak ve kendiliğinden olmayıp, sonradan olan, yapışan, takılan* manasına gelmektedir. Yine Arapça Âri, Âriye > *çıplak, boş, soyunmuş* anlamlarıyla bilinmektedir. Arizî'nin Türkçedeki karşılığı *sonradan, dıştan gelen, geçici olan* anlamlarını ifade eder. Buraya kadar elde ettiğimiz bulgular ışığında şöyle bir sonuç çıkarmak mümkündür: Seyyid soylu biri, yani Seyyid Murtazâ'ya, yukarıdaki morfolojik açılımları doğrultusunda Arapça Ariz adının verilmesi biraz kuşkulu gibi durmaktadır. Oysaki bir mensubiyeti ifade eden Arîz-i sıfatının Kürt aşiretleri içinde antik konumuyla varlığından sözedilen, bölgelere göre Kürtçenin farklı lehçelerinde “Ari, Ariz, Arizu, Arizi, Arızan” adlarıyla telaffuz edilen köklü bir Kürt aşireti vardır. Bu aşiret, Med İmparatorluğunu (MÖ.858-549) kuran altı Kürt aşireti arasında yer alan antik *Arizanti* (*Arizant*) aşiretidir.

Mesela Dersim aşiretleri tasnifinde bu adlarla anılan aşiretin saygın mensupları, tam da Ebu'l-Vefâ'nın babası Muhammed ve büyük dedelerinin lakabı olan *Arîz-i Ariz-u*, *Arêzan* sıfatlarıyla anılmaktadır. Kanaatimize göre; Ebu'l-Vefâ'nın baba tarafı bir *Arî*, *Ariyan*, *Arizu aşireti* mensubudur. Bundandır ki Arîz-i Ekber, *Arilerin büyüğü*, *Ari aşiretinin saygın şahsiyeti* manasında Seyyid Murtazâ'ya bu unvansal isim verilmiş, daha sonraları da onun torun-

linir. Sözü edilen bu aşiretlerin Ebu'l-Vefâ'nın annesinin aşireti olan *Nergizan* aşiretiyle geçmiş asırlara dayalı bir illiyet bağı vardır.

larından olan Ebu'l-Vefâ'nın babası Muhammed, büyük dedesinin bu Arîz-i lakabıyla anılagelmıştır. Bir diğer önemli husus olarak Kürtler, aile içinde büyük babalarının ve atalarının isim ve lakaplarıyla asırlarca anılma geleneğini yaşatmışlardır.

Şeyhleri, eğitim ve zahiri evliliği

Ebu'l-Vefâ, tasavvuf ilmini öğrenmeden önce, babasının da şeyhi olan Dinaveri Kürtlerinden Ebu Bekir Ha(u)wari el-Betaihi gibi gençliğinde yol kesip, eşkiyalık yapmıştır. Bir anlatıma göre, Kalmina da, Şeyhi Ebu Muhammed eş-Şenbe(u)ki ile 10 yaşında tanışmıştır. Şenbuki,⁹ onu ilim öğrenmesi için önce Bağdat'ta eğitmiş, sonra da Buhara'ya yollamıştır (Özkul, 2008: 125). Dönemin Buhara padişahı ona intisap edip, birlikte Kalmina'ya gelir (Bayrak, 2004: 460; Gümüsoğlu, 2008: 44; Ocak, 1994: 347; Özkul, 2008: 126). Farklı kaynaklarda Şenbuki, Şembuki, Şunbuki tellafuzlarıyla bahis konusu olan ve Ebu'l-Vefâ'nın şeyhi olarak takdim edilen bu zat, Ebu'l-Vefâlı bazı ocakların soy silsilesinde Ebu'l Vefâ'nın dedesi olarak gösterilmektedir (Birdoğan, 1992: 113, 224; Yalçın-Yılmaz, 2002).

Menakıbnamesine göre Ebu'l-Vefâ Buhara dönüşü, Şeyh-i Acemi adıyla tanınmış birinin kızı olan Hüsniye ile zahiren evlenmiş ve Bağdat Kalmina'ya yerleşmiştir. Hiç çocuğu olmayan Ebu'l-Vefâ'ya, kible-i rahmandan 7 oğul gönderilmiştir. Bunlar kırkların yedisi olarak telakki edilmişlerdir (Bayrak, 2004: 460; Gümüsoğlu, 2006: 48-57). Réya Heq (Batını Alevilik) itikadı halkasında yer alan Ebu'l-Vefâ süreğine bağlı ocakların soy/yol silsileleri daha çok bu 7 evlattan biri olan Hamis/ Hamus'a bağlanmaktadır (Gümüsoğlu, 2006: 53, 54). Burada üzerinde durulması gereken bir diğer nokta, söz konusu bu 7 evladın ve dolayısıyla Hamis'in konumunun, tenasuh inancıyla bağlantılı olup, itikat süreğinin günümüzde unutilan en temel felsefik yapısına işaret etmesidir. Bu isim ilgili kroniklerde, *Hamuş*, *Hamus*, *Hamis* olarak kaydedilmiştir.¹⁰

9 Şeyh Şenbeki'nin bir Kürt olduğunu Krupp da doğrulamaktadır. Krupp Arapça el yazmalarına atfen Ebu'l-Vefâ'nın Şeyh'i olarak gözüken Abu Muhammed Talha aş-Şunbuki için şunları belirtir: "O Kürt kökenli Şunabeka (Şunbuki), ileri yaşında Irak'ın Haddadiye, Batiha yöresinde yaşadı ve orada öldü" (Bayrak, 2004: 475). Coğrafik olarak Batiha, Güney Irak'ta Küfe, Vâsıt ve Basra arasında Fırat ile Dicle nehirlerinin kenarında yer alan, dönemi itibariyle bir Ekrad/Kürt yerleşkesiydi.

10 Mevlana da (1207-1273) mürşidi Şems-i Tebrizi'yi (1185-1248) tanımadan önce yazdığı gazellerde, Hamuş mahlasını kullanmıştır (Eflaki, 1987: 16, 17).

Doğum tarihlerindeki çelişkiler ve gerçekler

Ebu'l-Vefâ-i Kurdi'nin doğum ve hakka yürüdüğü tarihlerin verildiği yazılı kaynaklar, en son tahlilde kendi aralarında dahi ihtilaf halindedir. Örneğin bunlardan birkaçını şöyle sıralayabiliriz. Kusan'da hicrî 417/1026, ya da 411/1020/21 yılında dünyaya geldi. 495/1101 ya da 501/1107 yıllarında hakka yürüdü. 83 yaş, 7 ay ya da 85 yıl yaşadı (Gümüşoğlu, 2006: 27, 79; Bayrak, 2004: 457; Ocak, 1994: 347; Özkul, 2008: 7-8; Birdoğan, 1992: 111-115). Bunlar arasında daha çok, Sihâbüddin Ebu'l-Hüdâ Ahmed b. Abdülmun'im es-Sebrisî el-Vâsıtî'nin m.1371-76 yılında ravi bilgileriyle (rivayetler, rivayet edenler) kaleme aldığı *Tezkiretü'l-Muktedin Âsâr Uli's-Safâ ve Tabsıratu'l-Muktedin bi-Tarîki Tâcü'l-Ârifin Ebu'l-Vefâ* adlı menakıbnamesinde doğumu 1026, hakka yürüdüğü tarih ise 1107 olarak kabul edilmiş ve bütün klasik bibliyografik ve modern eserlerde bu tarihler üzerinden hareket edilmiştir. Buna rağmen Ebu'l-Vefâ süreğine mensup ocaklara ait şecerelerde, onun hakka yürüdüğü zaman h. 408/ m.1017 tarihlidir. Malatya/Mineyik merkezli Zeynel Abidin/Ebu'l-Vefâ ocağının pirlerinden Muharrem Naci Orhon, kişisel görüşmelerimizde Ebu'l-Vefâ'nın doğum tarihini tahminen 920-930 olarak vermiştir (Yalgın, 2013b: 440-444). Veli Saltık, Ebu'l-Vefâ'nın menakıbnamesinde ve şecerelerde elde ettiği bazı bilgiler ışığında, konuya farklı bir boyut getirmektedir. Saltık, Ebu'l-Vefâ'nın doğum tarihini, 925/26 olarak verir (Saltık, 2011: 22, 23; Saltık, 2009: 147, 148).

Menakıbnamesinin tarihi muhtevaşı içinde Ebu'l-Vefâ'nın (1026-1107) Bağdat'ta yaşadığı siyasi ortam, onun felsefik dünyasıyla tamamen zıt bir ek sen teşkil etmektedir. Menakıbnamesine göre Abbasi halifeleri olan *Kadir-Billâh* (991-1031), *Kaim-Biemrillâh* (1031-1075), *Muktedî-Biemrillâh* (1075-1094), *Müstazhir-Billâh* (1094-1118) dönemlerinde yaşamıştır. Bununla birlikte menakıbnamesinde başta halifeler olmak üzere, diğer dört mezhepten ulemalar karşısındaki üstünlüğüne değinilmiştir. Bu çerçevede, Ebu'l-Vefâ süreğinde bulunan helqa ocaklarına¹¹ ait şecerelerde meydana çıkan onun yaşadığı periyodu 925-1017 olarak ele alacak olursak, bölgenin ve özellikle Bağdat'ın Abbasi erkine karşı hangi siyasi oluşumlarla yeniden şekillendiği rahatlıkla görülecektir.

Bu geniş coğrafi alanlarda Büveyhîoğulları¹² (Büveyhiler), Güney-Batı İran

11 Kürt klanlarının bağıslı oldukları Dersim merkezli Réya Heq itikatının inanca içkin teolojik dilindeki "helqa" ocakları sıfatı, itikat süreğine bağlı ocakları tanımlayan, döngüsel çark sistemine verilen bir kavramsal adlandırmadır. Helqa ocaklarının Türkçedeki bir diğer anlamı, "el ele el hakka" düsturudur.

12 Büveyhiler ya da Büveyhîoğulları, İran Kürdistan'ında (Zağroslar) yerleşik Deylemi Kürt aşiretlerinden olan *Bavê*, *Bovêyî*, *Buvi Şuçâ'nın* oğullarının Abbasilere karşı kurup geliştirdikleri bir Kürt devletidir.

ve Irak-Bağdat merkezli bir Büveyhi Kürt devleti (932/1062) kurmuşlardı. Ermenistan, Aran merkezli Kura ile Aras nehirleri arasında Şadedi (Şadiyan) Kürt devleti (951-1199) vardı. Diyarbakır merkezli Kuzey Mezopotamya ve Ermenistan'da Mervani Kürt devleti (984-1061) hükümlerini sürdürmekteydi. Mesela Büveyhiler, Bağdat'a girişleriyle ilk karşılaşmaları halife Abdullah Müstekfi'yi (944-946) saraydan yaka paça dışarı çıkarmış ve yerine, kendilerine itaat eden rakibi olarak kuzeni Fadıl Muti'yi (946-974) getirmişlerdi. Bu sürecin en son halifesi olan Kaim Bimirella (931-1075) acz içine düşmüş, Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'den (990-1063) yardım istemiş ve 1055 yılında Türk ordusuyla Bağdat'a giren Tuğrul Bey, Şii Büveyhi Kürt devletinin 130 yıllık saltanatına kısmen de olsa son vermişti. Fakat Büveyhi ailesinden Besasirî emirliği halen devam etmekteydi. Besasirî 1058 yılında, Tuğrul Bey'in Bağdat'da bulunmadığı bir dönemde Bağdat'ı işgal edip, halife Kaim Bimirellah'ı (931-1075), Fırat'ın kıyısındaki Hadisetü Âne Kalesi'ne hapsetmiştir (Sevim, 1988: 8). Tam da bu noktada, Nejat Birdoğan'ın "(...) çok genç olmasını düşündüğümüz Ebu'l-Vefâ'nın- kaldığı bugünkü düşüncemize göre Şii olması göz önüne alınırsa, Tuğrul Bey'le birlikte Şii kırımı yapan (M.1055/58, e.y.) Halifeden kurtulması çok zor olurdu" (Birdoğan, 1990: 111) saptaması, menakıbnamesinde verilen Ebu'l Vefâ'nın yaşadığı (1025-1107) periyodun yanlışlığına işaret etmesi bakımından önemlidir.

Büveyhi Kürt devleti, 130 yıllık saltanatı içinde özellikle Bağdat'ta, Büveyhilerden Şerefüddin (983-990) döneminde, kültür-sanat ve ilmi konularla ilgilenmiştir. Menakıbnamede, Kadir-Billâh (991-1031) ile Ebu'l-Vefâ'nın direkt görüştüğüne ilişkin bir anlatı yoktur. Fakat Kadir-Billâh'ın Muhammed Kadirî adındaki bir adamının, Ebu'l-Vefâ ile arasında vuku bulan çatışma diyaloglarında elçiliği ve sonrasında onun elinde tövbe ettiği anlatılmaktadır. Bununla beraber, Réya Heq sürecine bağlı ocakların şecerelerinde; *Tacü'l-Ârifin Ebu'l-Vefâ-i Kurdi'nin* hakka yürüdüğü tarih, 1017'dir. Bu hesaba göre *Şeyh-i Kadim'in* yaklaşık olarak 92 yıl yaşadığı düşünülmektedir. Ebu'l Vefâ'nın soy silsilesi menakıbnamesinde aynen şöyle yürür: (*parantez içi tarihler bize aittir*)

- 1- Seyyid Muhammed Ebu'l-Vefâ Tacü'l-Ârifin (1026-1107).
- 2- Seyyid Muhammed Kebir'in (Arizî demekle meşhurdur) oğludur
- 3- Seyyid Zeyd oğludur
- 4- Seyyid Zeyd, Seyyid Hasan oğludur
- 5- Seyyid Hasan, Seyyid Murtazâ (Ariz-i Ekber) oğludur.
- 6- Ariz-i Ekber, Seyyid Zeyd oğludur.
- 7- Seyyid Zeyd (698-740), Seyyid Ali (Zeyne'l-âbidin) oğludur.
- 8- Zeyne'l-âbidin (659-713), Hz. Hüseyin (626-680) oğludur.

9- Hz. Hüseyin, Hz. Ali (599-661) oğludur. (Gümüsoğlu, 2008: 34; Özkul, 2008: 7, 120).

Bilindiği gibi İmam Hüseyin; 681 yılında şehid edilmiştir. Bu tarihten Tacul Arifin'e kadar 8 kuşak geçmiştir. Bilimsel olarak, soy zincirlerinde 8 kuşak ortalama olarak 200 yılı kapsamaktadır. 681'e 200 eklendiğinde bu tarih, 881-900'lü yıllara çıkar. Buna göre Ebu'l Vefâ'nın doğumu, 900'lü yılların başında olması gerekirdi. İtikat süreğinin ocak şecerelerinde hakka yürüdüğü tarih 1017 olarak baz alındığında, bunun menakıbnamede görülen soy silsilesiyle tam bir uyum içinde olduğu anlaşılır.

Aslında Ebu'l-Vefâ'nın 925-1017 yılları arasında yaşadığına dair en önemli yazılı kaynaklardan biri de Abul Cabbar Hamdani'ye (936-1025) aittir. Zira Ebu'l-Vefâ bu eserin yazarı ile çağdaştır. Rey kenti Mutazili (başkadısı) olan Abul Cabbar Hamdani (936-1025) miladi 995 yılında, *Tathbit Dala' il Nubuwat* adlı kitabında, *Kahire'deki Fatımileri (909-1171) ziyaret eden dâi'ler listesinde, Abul Vefa al-Daylami* adından baş dâi olarak söz etmektedir (Kaygusuz, 1995: 52-54). Ayrıca İsmail Kaygusuz "Kızılbaşlık ve Kızılbaşlar" başlıklı makalesinde "Zeyd'den inen Ali soylu ve Fatımi İsmaili dâi'leri listesinde adı geçtiğini saptadığımız Seyyid Ebu'l Vefâ'nın (ö. 1017) kurduğu yolun Irak, Suriye, Anadolu ve Daylam'da çok yandaşlarının olduğunu biliyoruz" tesbitinde bulunarak *Hacı Bektaş, Dede Garkın, Baba İlyas* ve 13. yüzyıldaki daha nice yol ereninin Ebu'l Vefâ'nın süreğine bağlı olduğunu belirtir.¹³ Menakıbnamesinde, Onun dergâhına/zaviyesine giden biri Ebu'l-Vefâ'yı sorunca, onun *Maveraünnehr'e gittiği* söylenir (Gümüsoğlu, 2006: 159). Bu anlatı, Şeyhimizin sürekli dergâhında kalmadığını ve hatta uzun yolculuklara çıktığını göstermesi bakımından önemlidir. Maveraünnehr ismi, aynı zamanda onun dâilik faaliyeti içinde bulunduğunu düşünmemize de imkân sunar. Menakıbnamesindeki bir diğer anlatı da, Ebu'l-Vefâ'nın beddua ettikten sonra, Suriye'deki Şii Hamdani hanedanlarından Süfû'd-Devle'nin ölüm haberinin geldiğidir (Gümüsoğlu, 2006: 302, 303, 308).¹⁴

Ebu'l-Vefâ-i Kurdi

Gerek Batılı araştırmacılar, gerekse Türkiye'de konuyla ilgilenen akademisyen ve araştırmacılar Ebu'l-Vefâ'nın etnik kimliği hakkında geliştirdikleri literatür içinde birbirinden farklı fikirler önermiş ve bazı tezler geliştirmişlerdir. Bunlar arasında; Ebu'l-Vefâ'nın bir Seyyid olması nedeniyle *Arap oldu-*

13 İsmail Kaygusuz, *Kızılbaşlık ve Kızılbaşlar* http://www.uzumbaba.com/alevi/kizilbaslik_kizilbaslar.htm:

14 Oysa Süfû'd Devle, 1026-1107 yıllarında değil de, 944-967 yılları arasında yaşamıştır.

ğu, öğrencileri arasında Türklerin bulunmasından ötürü *Türk/Türkmen oldu-ğu* ve menakıbnamesinde de belirtildiği gibi *Kürt olduğuna* dair görüşler bulunmaktadır. Menakıbnamesindeki bütün kodeksler, tarihsel referanslarla doğru temelde ele alınıp incelendiği zaman, Ebu'l-Vefâ'nın aslında Kürt kökenli bir zat olduğu anlaşılmaktadır. Zira ailesi, şeyhleri, öğrencileri, müritleri, Kürtçe aksanı, dolayısıyla bir bütün olarak ona bağlı olan günümüzdeki ocakların ve bağlılarının Kürt etnik kimliğine bakacak olursak, şeyhimizin bir Kürt olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Bilhassa menakıbnamesinde, başta ulemalar olmak üzere halka Arapça konuşmalar yaparken, meclisteki bazı kimseler kendi aralarında Ebu'l-Vefâ'nın aleyhinde konuşurlar. “Onun Arapçasının iyi olmadığını ve Kürtler içinde doğup, büyüdüğü için güzel konuşma yeteneğinden yoksun olduğunu” düşünürler (Gümüsoğlu, 2006: 218). Bunun üzerine Ebu'l-Vefâ'nın, Kürtlüğü ve ana dili olan Kürtçe için, onlara şöyle batını bir mesajla cevap verdiği görülür: “Emseytu Kurdiyyen ve esbahtu Arabiyyen > Kürt olarak uyudum, Arap olarak kalktım. (...) Zira gece, Peygamber ağzıma, mübarek ağzından tükürük verdi. Sabah gördüm ki, güzel Arapçayı konuşuyorum!” (Eflaki, 1987: 23; Gümüsoğlu, 2006: 42, 119, 197, 198; Özkul, 2008: 108, 125).¹⁵

Türkiyat çalışmaları içinde, kronolojik olarak dolayimli da olsa Ebu'l-Vefâ-i Kurdi'den ilk defa Fuat Köprülü (1890-1966) 1919 yılında yayımladığı *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eserinde söz eder. Köprülü, eserinin muhtelif bölümlerinde *Geyikli Baba'nın*, *Baba İlyas (1240) müritlerinden*, *Ebu'l-Vefâ tarikatından olduğunu* belirtir (Köprülü, 1976: 46, 208). Köprülü aktarımlarında Mevlana'nın müsahibi, sonrasında (1373) onun yerine geçen halifesi Hüsameddin Çelebi'dir (1225-1284). Mevlevi geleneğine göre, Hüsameddin Çelebi'nin soy silsilesi hakkında Köprülü; “Şeyh Ebu'l-Vefâ-i Bağdadi evlatlarından idi” kaydını düşer. Eserinin 63. dipnotunda “H. 501'de (M.1107-8) vefat eden Tac'ul Arifi'in lakabıyla tanınan Seyyid Ebu'l-Vefâ-yi Kurdi, çok büyük mutasavvıftır” ifadelerine yer verir (Köprülü, 1976: 226).

Diğer yandan bazı çalışmalarda da Ebu'l Vefâ'nın etnik kimliği ve batını düşünceleri hakkında birtakım bilgiler mevcuttur. Martin van Bruinessen, ilgili çalışmasında “Kürdistan'ın diğer Ermişleri” alt başlığında Ebu'l Vefâ hakkında araştırmaları olan John Spencer Trimmingham'ın (1904-1987),

15 “Kürt olarak uyudum, Arap olarak kalktım” türündeki bu söz, tarihsel olarak değişik zamanlarda farklı Kürt evliyalarının adlarına atfen dile getirilmiştir. Bu anlamda Ebu'l-Vefâ dışındaki bir diğer kişi de, beyitlerini Lori dilinde yazan, antik Réya Heq itikatının (Yarésan) temel taşlarından ve Ebu'l-Vefâ'nın çağdaşı olan Kürt asıllı Baba Tahiré Üryan (936-1010/ 1055) Hamedani'dir. Diğer bir şahsiyet, Ebu'l-Vefâ'nın süreğinden gelen, Mevlana'nın halefi ve Urmiye Kürtlerinden olan Hüsameddin Çelebi'dir (1225-1284). Son olarak yine Urmiye Kürtlerinden olan Şeyh Hüseyin b. Ali b. Yazdanyar'ın (ö. 333h/ m. 944-45), bu meşhur sözü söylediğine ilişkin bilgiler, farklı kaynaklarda yer almıştır (Eflaki, 1987: 22, 23; Yıldırım, 2013: 27, 28).

1971 yılında yazdığı *The Sufi orders in Islam* adlı eserine atıfta bulunarak; *Ebu'l Vefâ'nın önceleri bir Kürt yolkesicisi olduğunu* belirtir (1992: 262). A. Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı* adlı eserinde, Onun etnik kimliği hakkında “Bu esere göre Seyyid'in asıl adı, Muhammed b. Muhammed'dir ve hem annesi hem babası tarafından Kürt asıllı olduğu söyleniyor. Irak'ta Kusan mintikasında doğmuştur” (Ocak, 2009: 111) belirlemesinde bulunur. Tahsin Yazıcı, Eflaki'nin *Arifler'in Menkıbeleri* adlı eserine yazdığı önsözde, Kürt evliaları içerisinde “Kürt olarak yattım Arap olarak kalktım” sözünün asıl sahibini ararken, Ebu'l Vefâ hakkında “Aslen Kürt olan Ebu'l Vefâ Tacü'l Arifin(...) aslen Irak'taki Kürt kabilelerinden birine mensup olup, asıl adı Kâkis'tir” (Eflaki 1987: 23) yönünde bir değerlendirmede bulunur.

Nejat Birdoğan, Ebu'l Vefâ için; “Anadolu Alevi ocaklarının belki de en esikisi sayabileceğimiz İmam Zeynel Abidin oğullarının Anadolu'daki ilk ataları sayılmaktadır” der (Birdoğan, 1992: 111). Yine Birdoğan Onu, Zerdüş geleneğinin bir devamcısı olarak görür (Birdoğan, 1992: 115). Bu bağlamda haklı olarak şu değerlendirmede bulunur: “(...) şeyh aslında kendisinde var olan kadın-erkek bir arada tapınma özelliğini, yani Zerdüş geleneğini iyice pekiştirmiş... Ebu'l Vefâ kültürü olmasaydı Anadolu'daki kimi Alevi erenlerinin Türk olsun, Kürt olsun kültürleri olmayacaktı. Giderek Hacı Bektaş kültürü bile oluşacağı kuşkulu kalacaktı” (Birdoğan, 1992: 115). Aynı yazar bir diğer çalışmasında da benzer şekilde, “Bir başka tanımla Ebu'l-Vefâ kültürü olmasaydı; Geyikli Baba, Baba İlyas, ve belki de Hacı Bektaş kültürü olmayacaktı” (Birdoğan, 1990: 110) ifadelerine yer verir. O, Ebu'l-Vefâ'nın Kürtlüğü hakkında da şunları paylaşır: “(...) Buna göre Seyyid'in asıl adı Muhammed b. Muhammed'dir. Hem annesi ve hem babası tarafından Kürttür” (Birdoğan, 1990: 104).

Alman araştırmacı Alya Krupp da, yukarıda bahsini ettiğimiz çalışmasında, Batılı araştırmacılar gibi sıklıkla Ebu'l-Vefâ'nın Kürtlüğüne dikkat çeker. Yazara göre, “böylesi bir ilişki ile ilgili son işaret Trimmingham'dan gelmektedir. Bu Abu'l-Wafa'dan bahsederken Kürt olduğu vurgusunu yapmakta ve böylece bu kutsal kişilik hakkında tüm kuşkuları kaldırmaktadır” (Krupp, 1976: 9; Bayrak, 2004: 450).

Ebu'l-Vefâ-i Kurdi ve Réya/ Raa Heq Ocakları

Emevi (661-750) ve Abbasi (750-1258), erklerine karşı İslâmî (Ali taraftarı) örtü altında gelişen batıni ekollerin tek söylem ve amacı daha çok, Mecusi/Zerdüşlükten kaynaklı *kurtarıcı Mehdi*, *kayıp İmam kültünü*, *tenasuh ve hulûl felsefesiyle* geliştirip, Dâi Réberler aracılığıyla toplumu ayaklanmalara sevk etmektir. Kürdistan'ın farklı bölgelerinde batıni erenlerin vücuda getirdikleri

ocaklara bağı olan Kürt klanları kendi inançlarını son yıllara değin ana dilleriyle (Kurmanci/Kırmanci) *İtiqatê me, İtiqatê Réya Heqê* (inancımız hakkın, doğruluğun yoludur) gibi söylemlerle anmışlardır. Bu ocakların ana merkez üssünün Dersim olduğu bilinmektedir.

İtikatın öncü dâileri yolun inançsal kuramlarını, Kerbela hadisesi (680) ile birlikte Ehl-i beyt kılıfı (-daha çok Zeyidi ve İsmaili) altında; “*Ewladê Ré, Ewladê Heq* bendeleri için; *Yol her şeyden evladır*” düsturuyla şekillendirmişlerdir. Başta kutb’ul şeyhleri olan Ebu’l-Vefâ-i Kurdi (925-1017) olmak üzere, İhvan’ul Safa (M. 946-1055) ve Karmatilerin (M. 900-1100) felsefik doktrinlerini, Mecusi/Zerdüştî ve benzeri antik kalıtlarla harmanlayıp, farklı bir sekt, ekol oluşturmuşlardır. Yolun Réber dâileri gidip mekân kurdukları bölgelerde Kürtler arasındaki bazı klan toplulukları kendilerine bağlamışlardır. Heybelerinde sakladıkları şecerelerini¹⁶ ardıllarına bırakıp, vaki olan zamanda *don be don aleminde devriyeye* çıkmışlardır. Bu sürecin ardılları, 1000 yıldan beri nice kıyımlar ve nice mahşer-i fırtınalara karşı direnmişlerdir. Kendileri, daha sonraki asırlarda (13. ve 14. yüzyıl) *yola, canını ve malını katmış* diğer yol kardeşleriyle birlikte “El ele, el hakka. Yol bir, sürekin bin bir” benzeri yeni bir inanç formatıyla aşama katetmişlerdir. Böylelikle, 16. ve 20. yüzyıllarda, daha çok dışarıdan ve kısmen de içeriden gelen tatlı-sert müdahalelerle, kurumsal teolojik yapılarını göreceli değişikliklere uğratarak yaşatagelmışlerdir.

Şıx Delil-i Bexêcan Ocağı

Şu ana kadar incelediğimiz ocak şecereleri arasında en eski tarihe takabül eden şecerenin Dersim’deki Pilvankan (Pilvenk)¹⁷ aşiretine ait olduğunu saptamış bulunmaktayız. Aşiret içinde vücuda getirilmiş, Şıx Delil-i Bexêcan ocağı adıyla ünlenmiş bu ocak pirlisinin ellerinde bulundurdıkları yazılı belge, üç metre uzunluğunda ve 30 cm. genişliğinde parşömen deri kâğıda, Arapça yazılmıştır. Bu belgede yazılanlar tarihsel olarak bir anlamda otokton Kürt aşiretlerinin ve aynı zamanda onların toponomi kayıtlarının da bir

16 İtikat sürecine bağı ocak Pirleri, asırlardan beri sakladıkları yazılı belgelere kutsiyet atfederek, *Şecere* derler. Arapça olan şecere kavramının, Türkçedeki karşılığı, kısaca *soy ağacı*’dır. Fakat bu belgelere şecere kavramı dışında *İclas belgesi* de denilmektedir. Arapça bir tanım olan *iclas*; “oturtma, tahta çıkartma” anlamına gelmektedir. İclas kavramı, aynı zamanda Arapçadaki *İcazet*; “izin, diploma, olur deme” fiiliyle eşdeğerdir. Öte yandan Farsçadaki *İcazetname*; “Medresede okuyanlarla, yazı öğrenenlere verilen öğrenim belgesi. İzin kâğıdı”dır. *İclas Töreni* ise; “Oturtma töreni. Şeyhlere *hırka* giydirip, *tahî’a* oturtmak için yapılan törendir.” Ocak Pirlisinin ellerindeki bu yazılı belgeler, soy şecerelerini de içinde ihtiva eden, aslında birer *iclas* belgesinden ibarettir.

17 16. yüzyıldaki Diyarbakır vilayetine bağı Çemişgezek sancağında, Kalan/Gündüz nahiyesine bağı Pilvank/ Pilvenk köyünde yerleşik olan Kurmanc Pilvenk/Pilvenakan aşireti; “yerleşik/ kışlak Ekradî Pilvenklü” olarak kaydedilmiştir (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, 1998: 170; Ünal, 1999: 203, 216, 228, 253, 260, 271.)

şeceresi niteliğindedir. Zira bahsini ettiğimiz belgede, 43 tane Kürt aşiretinin adı kaydedilmiştir. Özetleyecek olursak, bu belgenin esas içeriği kısaca şunlardan ibarettir. Yerelde Şıx Delil-i Berxécân olarak bilinen ocak banisinin belgedeki tarihsel adı, Şeyh Dilo Belincan'dır. Belgesine göre Şıx (şeyh), Ebu'l Vefâ'nın okulunda okumuştur. Şeyhlik mertebesine ulaştığından Silêmaniyan aşiretine mensup olan hocası Şeyh İmaduddin (Emek) Süleymanî tarafından kendisine hırka giydirme¹⁸ ve tahta oturtma (iclas) anında, seçkin şahitler huzurunda yazılan bu belgeyi kaleme alan yine Ebu'l Vefâ'nın kâtibidir. Belge; h.400/ m. 1010 tarihinde yazılmıştır.

Çünkü şecerenin sonuç bölümünde, asıl belgelerin yazıldığı tarih yer almaktadır. Örneğin şecerenin sonuç bölümünde şunlar yazılmıştır. "Bu yetkiyi; hazreti Tâcu'l-Ârifin (Allah onun sırrını mübarek kılsın), veli, büyük şeyh İmaduddin Süleymanî'ye, o da; Şeyh Dilo Belincân'a vermiştir. (...) Selam Muhammed'e ve onun yakınlarına olsun. Mahi nehar (burası anlaşılmamıştır) ayının 4. gününde sene h. 400 (M. 1009/10) yılı" (Şeyh Dilo Belincan'ın şeceresi, M. 1010). Şecerenin yazıldığı tarih verildikten sonra, bu defa da şecereyi yazan kâtip kendi konumunu belirtmiştir. Şöyle ki: "Bu harfleri yazan kâtip fakir, hakir fakirlerin ve miskinlerin ayaklarının toprağı, seyidimiz ve şeyhimiz Ariflerin Sultanı, varanların varacağı yer, takva sahiplerinin imamı Sultan'ul Tacu'l Arifin, (kadesau) gönderilmişlerin (dua cümlesi, okunamadı) insanları hakka götüren/ yönlendiren, Sultanu'l Tacu'l Arifin (kadesel ? iki kelime okunamadı). (Selman) Tacuddin el Vefani. Selam ve salat onun üzerine okunsun. Allah onun çalışmalarını başarıya ulaştırsın" (Şıx Dilo Belincan'ın şeceresi, M. 1010).

Burada çok net bir biçimde görülmektedir ki; Şeyh Dilo Belincân, Ebu'l Vefâ'nın okulunda okumuş, eğitimini tamamladıktan sonra, Ebu'l Vefâ'nın özel kâtibi tarafından ona bu belge verilmiştir. Bu satırlarda anlaşılan odur ki, bu sırada (M. 1010) Ebu'l Vefâ, halen hayattadır. Ebu'l Vefâ, belgenin yazımından tam 7 yıl sonra h. 408/ m. 1017 senesinde, hakka yürümüştür. Şıx Dilo Belincan'a ait bu belgede Ebu'l Vefâ'nın hakka yürüdüğü tarih tek cümleyle anlatılmıştır. Şecerenin -der kenarına *Zencul-Kadim şeyh h. 408/1017* diye not düşülmüştür. Ocak pirleri bu notun bizatihi, Pirleri olan Şeyh Dilo Belincan tarafından asıl şecereye yazıldığını, atalarından edindikleri sözlü gelenekle aktarmaktadır.¹⁹

18 Tasavvuf terminolojisinde adına sıkça rastlanan "hırka" mevzuu hakkında, Abdulkaki Gölpinarlı şunları dile getirir: "Sufilerde şeyh tarafından dervişe giydirilen yakasız, genişçe kollu, ayaklara kadar uzun, geniş ve önu açık üst kostümü. Şeyh, bir törenle dervişe hırka giydirmekle halini ve hakikatini ona vermiş olur. Hırka giydirme hakkında sufilerin sened saydıkları hadislerin hepsi mevzudur. Hırka giydirme, Zerdüştlükten geçmedir" (Gölpinarlı, 1995: 139).

19 Şıx Dilo Belincan'ın şeceresiyle alakalı olarak daha detaylı bilgiler için bkz. Yalğın, 2013: 421-492. Yine irtibatlı olarak, Ebu'l Vefâ'nın yaşadığı periyoda ve dolayısıyla ocak şecereleri için-

Cemal Abdal Ocağı

Elazığ'ın Karakoçan ilçesine bağlı Delikan (Üçbudak) köyünde mekânı bulunan Cemal Abdal ocağının 1600'lü yıllarda yenilenen şeceresinde, Kürt/Ekrad tabirleri geçmektedir. Söz konusu ocağa ait bu belgeki bilgiler, yine Şıx Dilo Belincan'ın (Şıx Delil-i Berxecan), 1010 yılında yazılan belgesindeki bilgilerle aynen aktarımı niteliğindedir. Bu belgeye göre Şeyh Cemal'in soy/ yol silsilesi, Şeyh Dilo Belincan üzerinden Ebu'l Vefâ-i Kurdi'ye ve dolayısıyla yine Zeyd'e bağlanmaktadır. Abdal, Avdel nisbesini sonradan alan Şeyh Cemal Avdel, şeceresine göre, Şıx Dilo Belincan'ın evladı olarak gözükmektedir. Her iki ocağın sözlü hafızasında; *Cemal Avdel'in Şıx Dilo Belincan'ın oğlu, kardeşi, amca çocuğu, ve yol arkadaşı olduğuna* dair farklı bilgiler mevcuttur (Yalçın, 2013a: 177-234).

Zeynel Abidin Ocağı

Zeynel Abidin/Ebu'l Vefâ ocağının pirllerinden olan Av. Muharrem Naci Orhon (1927-2010) 1988'de elindeki bütün belgeleri, ilgili mahkemeler kanalıyla tescil ettirmiştir. Bilahare, ilgili bilirkişi raporlarıyla birlikte hukuken Ebu'l Vefâ-i Kurdi'nin hakka yürüdüğü tarihi; h. 408-1017/18 olduğu, İstanbul 11. Asliye hukuk mahkemesi tarafından resmen kabul edilmiş ve onaylanmıştır. İlgili şecerelerin tercüme ve bilirkişi onayıyla birlikte, mahkeme kararlarının asıl belgeleri, Kureşanlı Seyyid Kekil (d. 1936) tarafından yayınlanmıştır (Kekil, tarihsiz: 177-208). Sözü edilen bu belge, Ebu'l Vefâ; 408/1017'de hakka yürümeden önce, –aynı yıl içerisinde– Kalmina'daki okulunda okuyan Şeyh/Seyyid Mahmud oğlu İbrahim'e verilmiş, bir iclas belgesidir. Seyyid İbrahim, Malatya'ya gelmiş ve Mineyik köyünde kendisine mekân kurmuş, ocağını da burada tütürmüştür. Zamanla, Zeynel Abidin ocağı adıyla ünlenen bu ocak, başta Kürt aşiretleri olmak üzere, İç Anadolu'daki bazı Türkmen boylarından da kendisine talipler topluluğu edinmiştir. Zeynel Abidin/ Ebu'l Vefâ ocağı pirllerinden Seyyid Mahmud, Malatya'nın Arguvan ilçesine bağlı Mineyik köyünden kalkıp, Irak/Kerbela'ya gider. Elinde hicri 984/ m. 1576 yılına ait yazılı bir belgeyi, şahitleriyle birlikte oradaki ilgili Nakibü'l Eşraf yetkilisine onaylatır (Kekil, tarihsiz: 192, 192a). Bu bağlamda yine merkezi Malatya olan, Yeşilyurt ve Doğanşehir ilçelerindeki ve Adıyaman'a bağlı bazı köylerde talipleri bulunan Balyan/Baliyan aşireti bileşkesi *Kalender Ocağı'nın* Arapça ve Farsça yazılı belgelerinde, ocakzadelerinin soyları Ebu'l Vefâ üzerinden Zeyd'e ulaşmaktadır.

de ilk yazılı belge olduğuna dair farklı verileri değerlendirmesi bakımından ayrıca bkz. Akın, 2014: 18.

Axucan Ocağı

Ağucan Ocağı banisinin (kurucu) bölgedeki ilk yerleşkeleri, Elazığ'a bağlı Sün/Sin ve Hozat'ın Bargini köyleridir. Bargini Köyü, ocağın ana merkezi olarak kabul edilmektedir. Son yıllarda ocağın kurucusu için *Karadonlu Can Baba* olduğu ve bölgeye 13. yüzyılda geldiği yönünde yaratılan spekülatif nesirlerin tümü tartışmalı olup, aslında gerçeği yansıtmamaktadır. Buna karşın ocağın kurucusunun asıl adının, *Seyid Mençeki Urfani* olduğu genel kabul görmektedir. Ana vatanı, Batı Kürdistan'dır (Kuzey Suriye sınır koridoru). Yakın zamanlara kadar Axucan'ın da, Şıx Dilo Belincan gibi Ebu'l Vefâ süreğine bağlı olduğu hep gözardı edilmiştir. Bu durum, bilerek ya da bilmeyerek her iki yol ereninin, erken dönemde birer Batını-İsmaili dâisi olduğu gerçeğini karartmaya dönük bir yönelim olabileceği düşüncesini insanda uyandırmaktadır. Hicri 973/ miladi 1566 yılında, Küfe'de yazılmış ocağa ait bir belgede, İmam Zeynel Abidin oğullarından Seyyid Temiz'den başlayarak dua ve soy/ yol silsilesi Ebu'l Vefâ'ya bağlanmaktadır. Bu belgede Ebu'l Vefâ hakkında, övücü tanımlar ve dualarla onun hakka yürüyüşünün h. 408/ m. 1017 yılında olduğu belirtilmektedir. Aynı belge, h. 1173, m. 1759 yılında onaylanmıştır. Bu belgede ek olarak, yine Ebu'l Vefâ hakkındaki özlü bilgilere de yer verilmektedir (Birdoğan, 1992: 262).

Pîrbâd Ocağı

Bu ocak, Sivas Divriği'ye bağlı Karageben köyündedir. Ocağın banisi olan Pir Bad, Ebu'l Vefâ-i Kurdi okulundan mezun olmuş ve bölgeye gönderilmiştir. "Kara" lakabı, bağlıları tarafından kendisine sonradan atfedilmiştir. Pir'in ardılları tarafından verilen, *Kara* ismiyle; Hacı Bektaş Veli'nin menakıbnamesindeki *Kara Donlu Can Baba* arasında bir irtibatın kurulması hedeflenmiştir. Şeceresi; h. 446, m. 1054'de yazılmıştır. Şecerede yazılan soy kütüğü içerisinde, menakıbnamede, Ebu'l Vefâ'nın şeyhi olarak tanıtılan, aslında dedesi olan Muhammed Şenbeki'nin adı ve Şenbeki adlarına da rastlanmakla birlikte, ayrıca Sinemil adı da zikredilmektedir. Ocak pirlerinin elinde, değişik tarihlerde yazılmış birkaç şecere ile birlikte, farklı soy zincirleri bulunmaktadır.

Mesela; h. 1021, m. 1612 yılında alınan bir belgede "Kara" adı olmadığı gibi, buna karşın Seyyid Pirbad adı geçmektedir. Aynı belgede "Gerçeği araştıranların sultanı, sezginlerin baştacı, Seyyid Ebu'l Vefâ" tanımına yer verilmektedir. Daha sonra 1612 yılında yenilenen/onaylanan şeceresinde, yerleşik 13 Ekrad/Kürt cemaati zikredilmektedir (Birdoğan, 1992: 222-235). Yol ereni Pirbad, aslında Kurmanç *Pirbad aşiretinin* bir mensubudur. Pirbad aşiretinin ana merkezleri, Diyarbakır ve Kars'tadır. Pirbad aşireti adı, 16. yüz-

yılda Osmanlının tuttuğu tahrir kayıtlarında da yer alır (Aksüt, 2010: 178, 179). Örneğin Kars'ın Ardahan ilçe merkezi başta olmak üzere birçok köyünde yerleşik olan Pirbad/Pirébad aşiretinin, 1970'lerin ilk yarısında hazırlanan *Aşiretler Raporu* kitabında, Kurmanci konuşan ve Hanefi, Şafii mezhebine bağlı olduğu kaydı yer almaktadır (Aşiretler Raporu, 1998: 193, 194).

Şıx Hesên Ocağı

Bilhassa Osmanlının son yıllarında, İttihat Terakki kurmaylarının başlattığı ve Dersim soykırımını müteakiben, Réya Heq İtikatı bağlılarının sözlü hafızasına bilinçli bir şekilde yerleştirilen bazı ezberler, maalesef bilimsel-tarih araştırmalarının önünde bir engel oluşturulmasına neden olmuştur. Bunlardan biri de tarihsel bir kişilik olan Şıx Hasan ve değersel normlarıyla *Şıx Hesanan* aşireti ile *Şıx Hesên ocağı* hakkındaki tartışmalı sözlü ve yazılı neşirlerdir. Oysa ki, Şıx Hasan hakkında sadece sözel olarak bilinenin dışında, ocaklara ait yazılı kaynaklar Şıx Hasan'ı, Ebu'l Vefâ-i Kurdi'nin döneminde yaşamış ve onun süreğinde yer almış bir ocak banisi olarak ifade etmektedir. Özet olarak; Şıx Dilo Belincan'ın 1010 yılında yazılan şeceresinde Şeyh Hasan, seçkin şahitler içinde yer almış ve mensubu olduğu *Zirki aşiretini*, Şıx Dilo Belincan'ın vekâletine vermiştir. Şeyh Hasan'ın kabir-i mekânı Elazığ'ın Baskil ilçesinin Muşar nahiyesine bağlı ve Malatya'nın kuzeyine düşen, eski salname kayıtlardaki adıyla *Şeyh Hasan Baba*, *Şeyh Hasan Rezzaki*, şimdiki ismiyle anılan *Tabanbükü* köyündedir. Yine burada, Şıx Hesên Ocağı ve çevre köylerinde farklı Kürt aşiretlerine mensup bağlıları bulunur.

Aynı Şıx Hasan, Kürt Tarihi/Şerefname'ye (1597) göre Zırkanlıların bawı olan *Şeyh Hasan bin Abdurrahman*, bir Seyyid olup, soyu İmam Zeynel Abidin'e dayanmaktadır (Şeref Han, 1990: 278). Yine Şeref Han'ın tarihsel yanlışlıklarla birlikte, karmaşık aktarımlarına göre; Şeyh Hasan, Şam ülkesinden gelip Mardin'e yerleşmiş, bu bölgenin egemeni Emir Artuk bin Ekseb'in kızıyla evlenmiş,²⁰ kendisine Derzini, Gırdıkan, Atak, Tercil ve Mardin kalelerinin yönetimi verilmiştir. Yine Şerefname'ye göre; Zırkan Beyliğini kuran Şeyh Hasan'ın *Ahmet*, *Seyyid Hasan*, *Süleyman*, *Kasım*, *Yusuf* ve *Hüseyin* adında erkek çocukları vardır (Şeref Han, 1990: 279). Bunlar ve sonrasında gelen kuşakları, yukarıda adı geçen Kürt bölgelerinde, özellikle de Mervani Kürt Devleti'nin (990-1085) kuruluşunda büyük katkılarda bulunmuşlardır.

Bu zaman dilimi, Ebu'l Vefâ-i Kurdi ve Şıx Dilo Belincan'ın yaşadıkları (950-1050) tarihle aynıdır. Bu bağlamda Şeref Han'ın verdiği, Şeyh Hasan

20 Bir başka bölümde ise Artuk'un kızı Şeyh Hasan'ın oğlu Hasan ile evlenmiş –ki doğru olanı da bu olup– tarihsel olarak Zirki aşireti mensubu Şeyh Hasan'ın oğlu ya da torunu, Artuk'la karşılaşmıştır.

Zirki/ Zerraki'nin oğullarının adlarının (Ahmet, Seyyid Hasan, Süleyman, Kasım, Yusuf ve Hüseyin), Dersim Réya Heq itikatının onomastiğine uygun isimler olduğu görülür. Lakin, Şeyh Hasan'ın bir Vefaiyye (Ebu'l Vefâ-i Kurdi) tarikatı mensubu olduğuna ilişkin bilgilerin, sözlü ve bazı yazılı kaynaklarda da yer aldığı zaten görülmektedir.²¹ Böylelikle, Dersim'deki Şıx Hesen'in, Malatya Onar Köyü'ndeki (13. yüzyıl) Şeyh Hasan Onar'la değil de Tabanbükü'ndeki Zirki aşireti mensubu ve ocak banisi Şıx Hesen (11. yüzyıl) ile bir aidiyet bağı vardır.

Şıx Amet Ocağı

Dersim ocaklar tarihinde Mazgirt merkezli, Şıx Amet Dede Ocağı/Şıx Hemet Ocağı bulunmaktadır. Ocağın pirleri ve talipler topluluğu Kurmanci konuşturlar. Son yıllarda ocağın sözlü geleneğinde ocak banilerinin tarihsel geçmişi, Malatya'nın Arapkir ilçesine bağlı Onar köyünden olan Şeyh Hasan Onar ve Ahmet Yesevi ile birlikte başlatılır. Bazı kaynaklarda Şıx Amet'in, Şıx Hasan'ın bir evladı, bazı verilerde onun kardeşi olduğu bileşik kavramlarla dile getirilir. Nitekim bağluları, Mazgirt'te adına ocak tesis edilen banilerini, Elazığ'ın Baskil ilçesine 60 km. uzaklıktaki Tabanbükü (Şeyh Hasan) köyündeki Garipler mezarlığında medfun olan Şeyh Ahmet'e bağlarlar. Buradaki Şeyh Ahmet, "Şeyh Ahmet Tavil (Uzun)" olarak da bilinmektedir. Sözü edilen bu Şeyh Ahmet'i; farklı tartışmalarla Mazgirt'deki Şıx Amet Ocağı, Malatya'nın Arapkir/Onarlı'daki Şeyh Hasan Ocağı ve Mineyik köyündeki İmam Zeynel Abidin Ocağı Şeyh Ahmet Yesevi bağlantılı argümanlarla sahiplenmektedirler.

Bütün bunlara rağmen, çok enterasandır ki, Mazgirt merkezli Şıx Amet ocağının soy/yol silsilesi, yine Ebu'l Vefâ-i Kurdi'ye çıkmaktadır. O halde, Malatya Onar köyündeki Şeyh Hasan Onar Dede'nin, Ebu'l Vefâ ile bir bağlantısının olmadığı herkesçe malumdur. Bu yüzden, Tabanbükü'ndeki Şıx Hesen'in, Ebu'l Vefâ ile teması olduğu göz önünde bulundurulacak olursa, Şıx Amet'in Malatya Onar köyündeki Şeyh Hasan Onar'la değil de, Tabanbükü'ndeki Zirki aşireti liderlerinden olan Şıx Hesen'le organik bir bağının olacağı kuşku götürmez. Meseleye bu açıdan baktığımızda, sözlü anlatımda Şıx Amet'in, Şıx Hesen'in bir evladı, kardeşi olduğu hafızalarda kayıtlıdır. Ahmet Yesevi, bütün bu tarihsel anlatımların ötesindedir. Zira bilindiği üzere Ahmet Yesevi (1103-1163)²² daha henüz 14 yaşındayken, Ebu'l Vefâ (925-

21 Öte yandan Elazığ Baskil, Tabanbükü'ndeki Şeyh Hasan'ın Vefailiğin bölgedeki temsilcilerinden olduğuna dair veriler hakkında bkz. Çakar, 2012: 37; Aşar, 2002; Aşar, 1987; Günerkan, 1998.

22 Daha çok 1930'lu yıllarda resmî raporlarla ve sözlü tazyiklerle Dersim inancına monte edildiğini düşündüğümüz Ahmet Yesevi hakkında bkz. Yalçın, 2012. ~~Sözünü ettiğimiz~~ bu makalemiz-

1017) öğrencilerini yetiştirmiş, dâilerini bölgelere yollamış ve hakka yürümüştür.

Üryan Hızır (Xızır) Ocağı

Dersim'in Pertek ilçesinin Zeve (Dorutay) köyünde türbesi bulunan Üryan Hızır'ın (Sultan Xıdır, Oriya Xıdır Ocağı), 13. yüzyılın sonunda yaşadığı sanılmaktadır. Üryan/Uryan unvanı hakkında birçok fikir bulunmaktadır. Genel kanı odur ki; *saf* ve *temiz* olup, bir bakıma tasavvufi manada *çıplak*, *anadan doğma masum bir çocuk gibi her şeyi ortalda* anlamına da gelmektedir. Bununla birlikte adının doğru yazılış şeklinin *şerif* ve *azad* anlamında *Aryan* olup, elyazmalarında yanlışlıkla *Uryan* şeklinde yazıldığına ilişkin düşünceler de mevcuttur (Yıldırım, 2013: 16). Ocağın talipler topluluğu, Adıyaman merkezli Kurmanç *Xıdı Sor/Xıdsor* (Kızıl *Xıdo*) aşiretidir. Aşiretler Raporu'nda bu aşiretin dili *Kurmanci*, mezhebi *Hanefi* ve *Alevi-Kızılbaş* olarak kaydedilmiştir. Yine aynı raporda *Hıdri aşiretinin* kaydında, ana dilinin Kürtçe (Zazaca), mezhebinin *Hanefi* olduğu rapor edilmiştir (Aşiretler Raporu, 1998: 19).

Üryan Hızır'ın adına yazılmış bir menakıbnamesi bulunur. Bu menakıbname, onun soyundan geldiğini beyan eden Seyyid Hızır Tac'dan (Tacedin) naklen, Es-Seyyid Hasan Hüseyin tarafından 8 Ekim 1859 tarihinde istinsah (elle kopya etmek, yenileme) edilerek yazılmıştır. Menakıbnamedeki bilgiler ışığında Hızır Tac'ın, 1700'lü yıllarda yaşadığı anlaşılmaktadır (Gülten, 2010: 87, 89). Ocağın onomastiğinde Ebu'l Vefâ'nın unvanlarından olan Tac'ül Arifin adına da rastlanmaktadır (Gülten, 2010: 100). Üryan Hızır ocağının soy/yol silsilesi, Ebu'l Vefâ yoluyla Zeyd'e bağlanmaktadır (Gülten, 2010: 101).

Veli Baba Ocağı

17. yüzyılda yaşadığı sanılan ve soyu Zeyd'e dayanan Veli Baba Sultan'ın Türbesi, Isparta'nın Ulugbey (Serinkent) beldesindedir. Veli Baba Menakıbnamesinde, Veli Baba'nın soy/yol silsilesi Ebu'l Vefâ üzerinden Zeyd'e bağlanmaktadır.²³

Yukarıda, itikat süreği halkasına dahil olan ocakların Ebu'l Vefâ-i Kurdi

deki düşüncelere karşı bir görüşü içinde ihtiva eden şu makaleye de ayrıca bkz. Yıldırım, <http://www.gomemis.com/portal/> erişim: 29.05.2012.

23 Zeynel Abidin, Axucan, Pirbad ve Veli Baba ocaklarının soy/yol silsilelerinin karşılaştırmalı olarak Ebu'l Vefâ'ya ve Zeyd üzerinden, Imam Ali'ye bağlandığına ilişkin farklı açılardan analizlerin yer aldığı bir çalışma için bkz. İsmail Kaygusuz, "Alevilik Kaynağı, Kökleri ve Gelişimi" <http://www.uzumbaba.com/alevi> erişim: 10.09.2014

ile olan ilişkilerini kısaca ele aldık. İnancın bu proto dönemindeki yol erenlerine ait kroniklerinde, *Kürdistan* coğrafyasının, özellikle *Dersim* ve *yakın çevresi* olduğu açıkça görülmektedir (Yalgın, 2014: 7). İlgili belgelerde anlaşılması gereken önemli temel unsur; eğitilmiş batını erenlerin bu bölgeleri mekân tuttukları, buralarda zahiri İslâmî örtü altında, batın ilmiyle faaliyet yürüttükleridir.

Bu değişim sürecinin eşiğinde; Bizans ve Arap-İslâm egemenliği altına girmemekte direnen bölgedeki başta Mecusi/ Geb(w)ri, Zerdüşti Kürt aşiretlerinin, batını ekoller etrafında yeniden örgütlendirilmeleri hedeflenmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Zira Kürdistan'da İslâmiyet'i seçmiş Kürt aşiretlerinin bu içtimai geçiş süreçleri, sancılı olmuş ve uzun süre kadim dinsel inançlarından tam anlamıyla kopmamışlardır. Esasen, günümüze kadar, Ebu'l Vefâ-i Kurdi'nin süreğine bağlı olan ocak pirlerinin ve pirépiranlarının ellerindeki bu yazılı belgelerde *Kürdistan*, *Kürt* ve *Kürt aşiret* isimlerinin bolca geçtiği, ocak banilerinin Kürt aşiretlerine yollanan birer *dâi-reber* oldukları bilindiği halde, işin bu "etnik" tarafı hep gizlenmiş ya da yadsınmıştır. Bunda ayrıca ocakların, son yıllara kadar söz konusu bu belgeleri, bağlıları başta olmak üzere herkesten gizlemeleri de bir faktördür.

Düşün alanında bu handicap gelişmeye neden olan bir diğer gerçeklik de, ilgili belgelerde soy/yol şecereleri Ebu'l Vefâ-i Kurdi üzerinden, Ehl-i beyit hanesi içinde "imam olarak kabul edilmeyen", Emeviler ve sonrasındaki Abbasiler tarafından kendisine ve taraftarlarına *Zındık* yakıştırmaları yapılan, isyankâr şehit Zeyd'e bağlanması hususudur. Nitekim, Ebu'l Vefâ-i Kurdi'ye bağlı olan ocak banilerinin/evliyalarının Horasan merkezli eğitim ocaklarında değil de, Büveyhiler dönemi itibariyle Kürtlerin de yoğunlukla yaşadıkları Irak/Bağdat ekollü Ebu'l Vefâ-i Kurdi'nin eğitim merkezinden oldukları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Kuzey Kürdistan ve Anadolu'da gelişen ve literatürde *sufi derweşler* olarak da adlandırılan Yol Erenlerinin, düşün dünyalarını aydınlatan Ebu'l Vefâ-i Kurdi'nin takiyye amaçlı geliştirdiği, bu erken dönemin batını ilm-i ledün ekolüdür. Tam da bu noktadan hareketle Alya Krupp tarihsel haklılığı içerisinde şu hususun altını çizmektedir:

Kürt kutsal kişiliği Abu'l Wafa Tac al' Arifin ile Baba İlyas Horasani'den oluşan alternatif bir akımdan, Bağdatlı geleneğine bağlı babalar dahi etkilenmişlerdir. (...) Bu bağlamda Hacı Bektaş'ın, Baba İlyas ve Baba İshak'la olan bağlantısı ortaya çıkarılmalıdır. Çünkü muhtemelen Hacı Bektaş, Baba İlyas'ın öğrencisiydi. (...) Hacı Bektaş Horasan'dan kardeşi Menteş ile birlikte gelmiştir. İlk önce Sivas'a ve oradan da Baba İlyas'a gitmiştir (Krupp, 1976: 9, 10; Bayrak, 2004: 450).

Kürt Ehl-i Hak (Yaresan) inancı ve Ebu'l Vefâ

Neresinden bakılırsa bakılsın Ebu'l Vefâ, Kürdistan'ın tüm parçalarında saygıyla anılan ve takdis edilen, Réya Heq ocaklarının banilerinin bağlı olduğu popüler bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Kendisi, Kürt Yaresan kökenli *Ehl-i Hak* inancının diğer kolları olan *Kakai* ve *Şebek* toplulukları tarafından da kutsanmaktadır. Mesela Yaresan/Ehl-i Hak inancıyla ilgili kapsamlı çalışmasında M. Reza Hamzeh'ee, Yaresan inancının toplumsal yapısını oluşturan handan/ocaklar hakkında malumat verirken, on bir ayrı ocağı ve içsel yapılarını anlatır. Réya Heq itikatındaki ocak kavramının karşılığı, Yarésan/Ehl-i Heq inancında *Handan* olarak geçerken, bunların ilk yedisine; *Heftan-ı Naciyan* (yedi kurtarıcı) denilmektedir. Bu handan/ocakların arasında, "Seyyid Abolvefa handanı" yer almaktadır (Hamzeh'ee, 2008: 293, 301). Ahmet Yaşar Ocak; "Bununla beraber, gerçekten Kürt menşe'li olması da pekâlâ mümkün görünüyor" dediği Ebu'l Vefâ ile Ehl-i Haklar arasındaki o gizemli bağa, aynı paralelde farklı açılardan değinmektedir (Ocak, 2009: 113).

Öte yandan Seyyid Hamus(ş) adına, Réya Heq itikadı ocaklarının soy/yol şecerelerinde sıkça rastladığımızı yukarıda belirtmiştik. Hiç çocuğu olmayan Ebu'l Vefâ'ya, Hak tarafından gönderilen 7 oğuldan birisinin adı, Hamis'ti (Gümüşoğlu, 2006: 54). Örneğin, alan araştırmalarımızda da karşılaştığımız gibi, Şıx Delil-i Bexécân Ocağı'nın tahminen 18. yüzyılda yaşayan pirllerinden birisinin adı Hamis'dir (Yalgın, 2013b: 469). Yine, Mineyik'deki Zeynel Abidin/Ebu'l Vefâ (Birdoğan, 1992: 205) ve ayrıca Axucan, Üryan Hızır, Dede Karkini Ocaklarının soy şeceresinde de Hamis adına rastlanmaktadır (Güler, 2013: 83; Gülten, 2010: 100, Yalçın-Yılmaz, 2002). Bir diğer benzerlik, Ehl-i Haklardaki *Hamus/Hamis Ocağı*, Mürşid/Pirépiran babında başka bir ocağa bağlanmamış ve dolayısıyla kendisini merkez ocak, yani Mürşid/Pirépiran ocağı olarak algılamıştır (Hamzeh'ee, 2008: 314). Aynı durumu, evrilen tarihsel süreçleri içinde, adlarını yukarıda zikrettiğimiz (*Şıx Delil-i Bexécân*, *Zeynel Abidin* ve *Axucan ocakları*) ocak geleneğinde de okuyabilmekteyiz. Zira bu üç *Zeydi/ Ebu'l Vefâ ocakları*; 1915 yılında Bektaşî Dergâhı başkanlığında Malatya/Mineyik'de toplanan ocaklar kurultayında, ocaklar arası yeniden dizayn edilen içsel taksimata karşın (Yalgın, 2013b: 476) kendilerini hep merkezi *Pirépiran/Mürşid ocağı* olarak lanse etmiş ve böyle değerlendirmişlerdir.

Bağdat'ta, Ebu'l Vefâ-i Kurdi'nin okulunda eğitimini tamamlamış ve iclas belgeleriyle Kürdistan'ın farklı bölgelerine dağılmış öğrencileri arasında Ehl-i Sünnet cemaatinden olan Şafii Kürtler arasında da birçok Seyyid aileleri bulunmaktadır. Bu ailelerin ellerindeki belgelerden de (Şecere-i Ma'ziyye

ve Silsile-i Sâdât) anlaşılabacağı gibi, bunların da Seyyid ve Ebu'l Vefâ'ya bağlı oldukları yazılmaktadır. Örneğin bu belgelerden biri h. 736/ m. 1335 yılında Sultan'ul-Arifin Seyyid Ebu'l Vefa evlatlarından Seyyid Kuçek Şivekari'ye²⁴ verilmiştir. Söz konusu belgeyi Cengiz Han, İran hükümdarları, Tuğrul Han, Selçuklu ve en son Osmanlı padişahları onaylamıştır.

Ebu'l Vefâ, Vefailik ve Anadolu'daki yansımaları

Tasavvuf dünyasının yazılı kaynaklarında, tarihte üç farklı Vefaiyye tarikatıyla karşılaşmaktayız. Bunlardan ilki, daha çok Mısır ve Suriye'de tutunmuş, *Şazeliyye tarikatının Vefâiyye* koludur. Bunun kurucusu, 1358'de vefat etmiştir. Bir diğeri Anadolu ve Rumeli'de hayat bulmuş *Zeyniyye'nin Vefâiyye koludur*. Kurucusu, 1491 yılında vefat etmiştir. Ebu'l Vefâ'ya nispet edilen *Vefâilik*, 11. yüzyılda, Bağdat'ta kurulmuş, Kuzey Kürdistan ve Anadolu'da hayat bulmuştur (Özkul: 2008: 1, 2). Bazı kaynaklarda Ebu'l Vefâ'nın böylesine bir tarikat kurmadığı, fakat onun izleğinde gelen müritlerinin onun düşüncelerini sosyal hayatlarında yaşattıkları için onların felsefik yapılarının Vefaiyye diye anıldığına yer verilmiştir.

Ebu'l Vefâ düşüncesi, Kürdistan ve Anadolu'da özellikle 1200-1300'lü yıllarda, Baba İlyas (Abü'l Bakâ), Baba İshak, Geyikli Baba, Dede Garkın, Ayn'ul Devle, Hacı Bektaş Veli, Hüsameddin Çelebi, Sarı (Baba) Saltuk, Barak Baba, Taptuk Emre ve benzeri yol erenleri vasıtasıyla yaşatıldı (Ocak, 2009: 168-204). Çalışmasında Ebu'l Vefâ ile Babailer arasındaki gizemli rabıtayı, titizlik içinde tarihsel gerçeklikleriyle detaylandıran Ahmet Yaşar Ocak (2011: 265), 14. yüzyılda *Babai dervişlerin* halk arasında, *Rum Abdalları* olarak anıldıklarını ve bunlara kim oldukları sorulduğunda, "Baba İlyas'ın müridiyim, Seyyid Ebu'l-Vefâ tarikatından" cevabını verdiklerini belirtir. Böylece yazar, Seyyid Ebu'l Vefâ'nın ve Baba İlyas'ın adını henüz unutmadıklarını, dolayısıyla bu dönemde Hacı Bektaş-ı Veli'nin adının henüz geçmediği değerlendirmelerinde bulunur (Ocak, 2011: 265). Bizim kanaatimize göre Vefaiyye tarikatının, Kürdistan'daki Rêya Heq itikâtı yapılarından daha çok, Anadolu'daki yansımaları söz konusudur.

KAYNAKÇA

Akın, Bülent, "Alevi Ocakları İle İlgili Tespit Edilebilen En Eski tarihli Belge: Ağuçen Ocağı Şeceresi" *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı 70, 2014, s. 15-39.

Aksüt, Hamza, *Aleviler Türkiye, İran, Irak, Suriye, Bulgaristan*, Yurt Kitap Yayınları, İstanbul, 2010.

24 Bir Ekrad/Kürt yerleşkesi olan Şivekari, 1550 Tarihli Tahrir Defterine Göre Çabakçur Livasına bağlı "Nahiye-i Şivekari" (Sekarun) olarak kayıtlıdır. <http://www.simurg.com.tr/trtr/urun/belge/118725/secere-02.08.2014>.

- Aşar, Muhammet, Beşir, "Fırat Havzasında Tespit Edilen Vefai Silsilelerinin Değerlendirilmesi", XIV.Türk Tarihi Kongresi, Ankara, 9-13 Eylül 2002.
- , "Tabanbükü (Şeyh Hasan) Köyü Mezarlıkları", Fırat Havzası Yazma Eserleri Sempozyumu Bildirileri, Elazığ, 5-6 Mayıs, 1987, s. 147-169.
- Aşiretler Raporu, Kaynak Yayınları, Ankara, 1998.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), 998 Num. Muhasebe-i Vilayet-i Diyarbakır, I. cilt, Ankara, 1998. (www.devletarsivleri.gov.tr/assets/content/.../039-998-diyarbakir.pdf), erişim tarihi: 03.12.2014.
- Bayrak, Mehmet, *Ortaçağ'dan Modern Çağ'a Alevilik*, Özge Yayınları, Ankara, 2004.
- Birdoğan, Nejat, *Anadolu'nun Gizli Kültürü, Alevilik*, AKM Yayınları, Hamburg, 1990.
- , *Anadolu ve Balkanlar'da Alevi Yerleşmesi*, Mozaik Yayınları, İstanbul, 1992.
- Bruinessen, van Martin, Ağa, Şeyh ve Devlet, *Kürdistan'ın Sosyal ve Politik Örgütlemesi*, Özge Yayınları, Ankara, 1992.
- Çakar, Enver, "Baskil (Elazığ) Yöresi Zaviyeleri", *Vakıflar Dergisi*, sayı 37, 2012, s. 93-130.
- Eflaki, Ahmed, *Ariflerin Menkıbeleri*, cilt 2, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1987.
- Gölpınarlı, Abdulkaki, *Vilayetname Menakıb-ı Hünkar Hacı Bektaş Veli*, İnkılap Kitabevi, 1995.
- Gülten, Sadullah, "Üryan Hızır Menakıbnamesi", *Alevilik Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, III, 2010.
- Gümüşoğlu, Dursun, *Tacül Arifin es-Seyyid Ebu'l Vefa Menakıbnamesi - Yaşamı ve Tasavvufi Görüşleri*, Can Yayınları, İstanbul, 2006.
- Günernkan, Aydoğmuş, *Harput Kültüründe Din Alimleri*, Elaskav Yayınları, Elazığ, 1998.
- Hamzeh'ee, M. Reza, *Yaresan (Ehl-i Hak)*, Avesta Yayınları, İstanbul, 2009.
- İzady, Mehrdad R, *Bir El Kitabı, Kürtler*, Doz Yayınları, İstanbul, 2007.
- Kaygusuz, İsmail, *Alevilik İnanc, Kültür, Siyaset Tarihi ve Uluları-I*, Alev Yayınları, İstanbul, 1995.
- , "Kızılbaşlık ve Kızılbaşlar", http://www.uzumbaba.com/alevi/kizilbaslik_kizilbaslar.htm, erişim tarihi: 10.09.2014.
- , "Alevilik Kaynağı, Kökeni ve Gelişimi" http://www.uzumbaba.com/alevi/i_kaygusuz_alevilik_kaynagi.htm erişim tarihi: 10.09.2014.
- Kerim, Ali Hüseyin, *Hurriler, Khurritler, Kürtler*, Kürt Bilim ve Araştırmalar Enstitüsü, Hagen/ Almanya, 2014.
- Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, TTK. Yayınları, Ankara, 1976.
- Krupp, Alya. *Studien zum Menaqybnama des Abu l-Wafa' Tag al-'Arifin. Vol. 1, Das historische Leben des Abu l-Wafa' Tag al-'Arifin* Dr. Rudolf Trofenik-München, 1976. (Dortmund Universität-Bibliothek I/ Ost 5032)
- Kutlu, Haşim, *Kızılbaş Kadın*, Alev Yayınları, İstanbul, 2005.
- Kureşanlı, Seyyid Kekil, *Peygamberler ile Seyyidlerin Seçerleri ve Aşiretlerin Tarihi*, Köln, tarihsiz.
- Ocak, A. Yaşar, "Ebu'l Vefa' el-Bagdadi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 10. cilt TDV Yayınları, Ankara, 1994.
- , *Babailer İsyanı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2009
- , *Türk Süfliliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.
- Özkul, Ayşenur, *Tacül Arifin Ebül Vefa'nın Menakıbı-Inceleme ve Metin*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2008.
- Saltık, Veli, "Tunceli'de Alevi Ocakları, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, XV/52, 2009.
- , *İz Bırakan Erenler ve Alevi Ocakları*, Kuloğlu Matbaacılık, Ankara, 2011.
- Sevim, Ali, *Anadolu'nun Fethi, Selçuklu Dönemi*, TTK. Yayınları, Ankara, 1998.
- Şeyh Dilo Belincan'ın Seçeresi (M. 1010), Türkçe tercüme: Erkan Yar, Erdoğan Yalçın Özel arşivi.
- Şecere-i Ma'ziyye ve Silsile-i Sâdât, <http://www.simurg.com.tr/trtr/urun/belge/118725/secere>, erişim tarihi: 02.08.2014.

- Türkey, Cevdet, *Başbakanlık Arşivi Belgelerine Göre Osmanlı İmparatorluğunda Oymak Aşiret ve Cemaatlar*, İşaret Yayınları, İstanbul, 2005.
- Ünal, Mehmet Ali, XVI. Yüzyılda Çemişgezek Sancağı, TTK Yayınları, Ankara, 1999.
- Yalgın, Erdoğan, “Cemal Abdal Ocağı/ Ocaxé Cemal Avdel”, *Alevi Ocakları ve Örgütlenmeleri*, haz. Erdal Gezik ve Mesut Özcan, Kalan Yayınları, Ankara, 2013a.
- , “Şıx Dilo Belincan (Aşirê Pilvankan u Ocaxê Şıx Delil Berxêcan)”, *Alevi Ocakları ve Örgütlenmeleri*, haz. Erdal Gezik ve Mesut Özcan, Kalan Yayınları, Ankara, 2013b.
- , “Kavram Olarak Kızılbaş Üzerine Bir Önsöz”, *Dersim Gazetesi*, sayı 44, 2014.
- , “Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş-ı Veli, Dersimliler Ve Iskalanan Gerçekler Munzur, 12/37, s. 40-55.
- Yalçın, Alemdar ve Yılmaz, Hacı, “Kargın Ocaklı Boyu İle İlgili Yeni Belgeler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı 21, 2002.
- Yıldırım, Kadri, *Baba Tahiré Uryan*, Avesta Yayınları, İstanbul, 2013.
- Yıldırım, Mehmet, “Ahmet Yesevi Mülâhazası”, <http://www.gomemis.com/portal>, erişim tarihi: 29.05.2012.

Türk-Sünnî Kimlik İnşasının

II. Mahmud Dönemindeki Kökenleri Üzerine

GÜLAY TULASOĞLU

Bu makale, bir savaşçılar loncası¹ olarak tanımlanabilecek Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması ve yerine “vatandaşlardan”² oluşan bir ordu kurulmasının, devletin gayri-Sünnî tebâsı içerisinde bulunan Kızılbaşlara yönelik politikasına etkilerini incelemeyi amaçlamaktadır.

- 1 Yeniçerilerin askeri organizasyonu ve hayat tarzlarını belirleyen kural ve gelenekleri inceleyen Erdal Küçükyalçın, Yeniçeri Ocağı'nı erken modern dünyanın diğer savaşçı teşkilatlarıyla kıyaslayıp tıpkı bunlar gibi Yeniçerilerin de “güçlerini disiplinlerinden ve birlik içinde hareket etmelerini sağlayan kardeşlik bağlarından, yani Yeniçeri yoldaşlığından” aldıklarının altını çizmektedir. Bu haliyle Yeniçerilerle Avrupalı şövalyeler veya Japon samuraylar arasında bir savaşçı sınıfı olarak fark olmadığını belirtmektedir. Erdal Küçükyalçın, *Turna'nın Kalbi: Yeniçeri Yoldaşlığı ve Bektaşilik*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2012, s. 22. Aynı şekilde Gültekin Yıldız, Yeniçerilerin ortadan kaldırılışını, ordunun askeri “lonca” sisteminden bireye dayalı askeri sisteme geçişi bağlamında incelemektedir. Bkz. Gültekin Yıldız, *Neferin Adı Yok: Zorunlu Askerliğe Geçiş Sürecinde Osmanlı Devleti'nde Siyaset, Ordu ve Toplum (1826-1839)*, İstanbul, 2009, s. 125.
- 2 Vatandaşlık kavramı patriyotizm etrafında oluşturulan, devletin territoryal sınırlar ile bu sınırlar içerisinde yaşayanların millet olarak eşleştirildiği anlamı da içermektedir. 19. yüzyılın ikinci yarısında, 1880'de Sultan II. Abdülhamid'e arz ettiği *Ma'rûzatı*nda Ahmet Cevdet Paşa, gayrimüslimlerin askere alınmasının sakıncalarını belirtirken, “bizde vatan denilürse askerlerin köylerindeki meydanların hatırlarına gel”diğini ve “vatan uğruna” şıartıyla Osmanlı askerlerinin aynı, dinden arındırılmış, seküler ideoloji etrafında birleştirilemeyeceğini aktarmasına bakıldığında bu kavramın Osmanlı Devleti'nin tebâsıyla kurduğu ilişkiyi yansıtmı konusunda yeter-siz kalacağı malum. Ahmed Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, (haz. Yusuf Halaçoğlu), İstanbul, 1980, s. 114. Bu sebepten dolayı buradaki “vatandaşlık” kavramı okuyucuda anlam kargaşasına mahal vermemek için tınak içerisinde verilecektir. Osmanlı vatanperverliği bağlamında vatan kavramının 19. yüzyılın ilk yarısındaki anlam ve gelişimi üzerine yapılan bir çalışma için bkz. Tobias Heinzelmann, “Die Konstruktion eines osmanischen Patriotismus und die Entwicklung des Begriffes vatan in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts”, Hans-Lucas Kreiser (haz.), *Aspects of the Political Language in Turkey (19th-20th centuries)*, İstanbul, 2002, s. 41-51; Türkçedeki “vatandaşlık” kavramının sorunlarına dair bkz. Engin F. Işın, “Ottoman Awqaf, Turkish Modernization, and Citizenship”, E. Faut Keyman (haz.), *Remaking Turkey: Globalization, Alternative Modernities, and Democracy*, Lanham [vd.] 2007, s. 3-15, burada s. 11 vd.

Yeniçeri Ocağı'nın ilgasından (15 Haziran 1826) hemen üç hafta sonra II. Mahmud ocağı kaldırma kararının alındığı meşveret meclisinin benzeri bir meclis toplayıp,³ ilkinden farklı olarak buraya devlet erkânının yanında tarikatları temsilen –Bektaşiler haricindeki– tekke şeyhlerini de davet ederek⁴ konuyu tartıştırmış ve 10 Temmuz 1826'da buradan çıkan kararı onaylayan bir fermanla Bektaşiliği yasaklamıştı.⁵ Bu ferman bir tek Bektaşî tekkelerinin kapatılıp mallarının müsadere edilmesi ve bunlardan uygun görülenlerin cami, medrese ve mekteplere dönüştürülmesinin başlangıç noktası olmadı.⁶ Aynı zamanda topyekûn Bektaşiliğe karşı propagandanın ve devletin tebâsının dinî yaşantısını düzenleme talebinin de başlangıcı oldu.

Vak'a-i Hayriye olarak önce Osmanlı vakanüvislerinin, ardından Osmanlı tarihçilerinin literatürüne geçmiş olan Yeniçeri Ocağı'nın tasfiyesine dair en temel başvuru eserlerinden biri, bu olaydan iki yıl sonra Sahhaflarşeyhizade Mehmed Esad Efendi tarafından devlet matbaasında (*Dârû't-tibâ'î Ma'mûre*) yayınlanmak üzere yazılan *Üss-i Zafer*'dir.⁷ Konuya dair kaleme alınan diğer apolojetik dönem eserlerinde olduğu gibi bu eserde de, Bektaşiliğin kaldırılmasının sebebi olarak en başta bir istikrarsızlık unsuru haline gelmiş olan Yeniçeri Ocağı'yla olan ilişkisi öne çıkarılmaktadır.

Bektaşî tekkelerinin kapatılması ve Bektaşiliğin yasaklanmasını inceleyen aktüel çalışmalarda da Yeniçeri Ocağı'yla Bektaşilik arasındaki ilişkiye atfedilen önemin azalmadığı görülmekte. Yeniçeri Ocağı'yla neredeyse iç içe geçmişliği gösteren belgeler büyük bir dikkat ve titizlikle tasnif edilip sistematik çalışmalar çerçevesinde okura sunulurken, Bektaşî tekkelerinin yasaklanıp kapatılması, Yeniçeriliğin kaldırılması projesinin bir parçası olarak itiraz edilmeyecek bir şekilde yeniden üretilmektedir. Gerçekten de yal-

3 Bu meclise katılanlarla ilgili olarak bkz. Yıldız, *Neferin Adı Yok*, s. 115; Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşiliğin Yasaklı Yılları*, Ankara, 2013, s. 63 vd. Maden'e göre, bu meclise devlet erkânı dışında diğer tarikat şeyhlerinin de katılması, dinî bir konunun kendi aralarında tartışılıp karara bağlanması ilkesine dayanıyordu.

4 Bu meşveret meclisine katılan tarikat şeyhleri için bkz. Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması*, s. 63-67 ve bunların gösterildiği tablo için de bkz. a.g.e., s. 359.

5 BOA, HAT, 290/17351; BOA, C.ADL, 29/1734. Akt. Maden, a.g.e., s. 74, dipnot 104.

6 Bektaşî tekkelerine dair müsadere ve dönüştürmeyle ilgili olarak uygulanan politika ve sonuçlarına dair bkz. Suraiya Faroqhi, *Anadolu'da Bektaşilik*, İstanbul, 2003, s. 157-181. Ayrıca Bektaşî tekkelerinin mallarına el konulmasına dair çıkarılan kararlar için bkz. Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması*, s. 73.

7 Mehmed Esad Efendi, *Üss-i Zafer*, İstanbul, 1241. Eserin transkripsiyonu için bkz. Mehmed Arslan (haz.), *Es'ad Efendi, Üss-i Zafer (Yeniçeriliğin Kaldırılmasına Dair)*, İstanbul, 2005 (bundan sonra Esad Efendi'nin *Üss-i Zafer*'ine yapılan referanslar Mehmet Arslan'ın adı geçen transkripsiyonu esas alınarak yapılacaktır). Esad Efendi ve *Üss-i Zafer*'ini Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması bağlamına koyarak inceleyen bir analiz için bkz. Tobias Heinzelmann, "Die Auflösung der Janitscharen und ihre historischen Zusammenhänge: Sahhaflarşeyhizade Mehmed Esad Efendis *Üss-i Zafer*", *Asiatische Studien, Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft* LIV, 3, Sonderdruck, 2000, s. 653-675.

niz resmî kayıtlara geçtiği şekliyle Yeniçerilere aynı zamanda, “Düdmân-ı Bektaşî, Yeniçeri Ocağı’na “Hacı Bektaş Ocağı”, “ocağ-ı Bektaşîye,” “neferât-ı Bektaşîye”,⁸ Yeniçerilere “Hacı Bektaş köçekleri”, “Taife-i Bektaşîye”, “güruh-ı Bektaşîye”, “zümre-i Bektaşîyân”, “zabıt-ı Bektaşîyan”, “yamakân-ı Bektaşîye” denildiği zengin belge materyali ve dönem eserlerine olan hâkimiyetleriyle genç araştırmacılar tarafından büyük bir titizlikle gün ışığına çıkarılmıştır.⁹ Yine bu bağlamda ocaktaki terfi silsilesinin dahi “silsile-i tarîk-i Bektaşîyân”, ocak ağalarına “ağayân-ı Bektaşîyan”, “sanadîd-i Bekataşîyân”, “ricâl-i dudmân-ı Bektaşîy”e¹⁰ diye adlandırılıyor olmasından oluşan kanı, Bektaşiliğin yasaklanmasının Yeniçerilerle bu derece iç içe geçmiş olmasıyla açıklanmaktadır. Ancak Bektaşiliğin yasaklanması, uygulamada bunların Yeniçerilikle ilişkilerinden ziyade, devlet nazarında “Râfîzî olmaları”nın daha büyük bir rahatsızlık kaynağı oluşturması konuya yaklaşıırken devletin yeni sosyo-politik tasavvur ve tanzimi çerçevesinde bakmayı gerektirmektedir.¹¹

Bektaşî tekkeleri yasaklanıp kapatıldıktan sonra Bektaşîlere karşı topeyekûn bir propaganda başlatıldı.¹² Bir “din düşmanı” inşâ etmeye yönelik bu karşı propaganda içerisinde kullanılan dil, oluşturulan diskur ile bunların içinde yürütüldüğü çerçeve ve kavram, yalnızca Bektaşî tekkelerinin yasaklanmasına meşruiyet oluşturmaya yönelik olarak ve bununla sınırlı kalmadı.¹³ Uzun “Osmanlılık” arayışı içinde devletin kendisini ve gayr-i Sünnî Müslüman tebâsını, dolayısıyla makbul Müslümanını nasıl gördüğünün taşıyıcı sütunlarından birinin temelleri oluşturuldu. Bunda ise en belirleyici un-

8 Aktaran: Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması*, s. 19 vd. Buradan ayrıca bkz. Çelebizade Asım Efendi, *Tarih-i Çelebizâde*, İstanbul, 1282, s. 40; Esad Efendi, *Üss-i Zafer*, s. 70; Evliya Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, VIII. cilt, (haz. Kahraman-Dağlı-Dankof), İstanbul, 2003, s. 183; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekayîât*, (haz. A. Özcan), Ankara, 1995, s. 346, 414, 653; Naîmâ Mustafa Efendi, *Tarih-i Na'imâ (Ravzatü'l-Hüseyn fi Hulâstî Ahbârî'l-Hafıkayn)*, IV cilt, (haz. M. İpşirli), Ankara, 2007, s. 1752.

9 Bu konuda şimdiye kadar Osmanlı arşivlerinde bulunan malzemeye dayanılarak yapılan sistematik ve kapsamlı bir çalışma için bkz. Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması*, burada özellikle s. 20.

10 A.g.e. Maden burada, Osmanlı kaynaklarına ek olarak dönemin Avrupalı gözlemcilerin yazdıklarında da yeniçerilerin “Hacı Bektaş oğulları”, “Hacı Bektaş çocukları” gibi isimlerle anıldıklarını tesbit etmekte.

11 Râfîzîliğin devlet açısından büyük bir rahatsızlık unsuru olarak Bektaşîlik şahsında dile getirilmesine dair bkz. Faroqhi, *Anadolu'da Bektaşîlik*, s. 157; Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması*, s. 2, 20.

12 Bektaşî tekkeleri hakkında çıkarılan karar ve bu kararın uygulanması için yapılan yazışmalar için bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtında Kapıkulu Ocakları. I. Acemi Ocağı ve Yeniçeri Ocağı*, Ankara, 1988, s. 566-575.

13 Bektaşiliğin yasaklanmasını ve Osmanlı merkezinin bir din düşmanı yaratma motivasyonunu ilk defa Gültekin Yıldız alışılagelen açıklamaların dışına çıkarak, merkezin siyasi ve ideolojik tekelinin önündeki engellerin kaldırılması çerçevesinde incelemektedir. Bkz. Yıldız, *Neferin Adı Yok*, s. 123 vd.

surlardan biri, ordu daha doğrusu devletin orduya alacağı askerin nasıl olması gerektiği ve hangi ideoloji etrafında birleştirileceği meselesiydi.

Bu çalışma, Bektaşiliğin Yeniçeri Ocağı'yla iç içe geçmiş olmasından mütevellit devlet nazarında itibar kaybetmiş olduğunu gösteren, titizlikle hazırlanmış belge dökümlerinden birisi daha olmanın ötesine geçerek Bektaşiliğin yasaklanmasını Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşme sürecindeki dinamikleri çerçevesinde görmektedir. Bu bağlamda bu çalışma Bektaşiliğin yasaklanmasını Yeniçeriliğin kaldırılması planının bir parçası olmasından daha çok, Yeniçeriliğin ilgasıyla eş zamanlı olarak *Muallem Asâkir-i Mansûre-i Muhammadiyye* (Muhammed'in Muzaffer Talimli Askerleri) adı altunda kurulan daimi orduya alınmak üzere askere ve dolayısıyla asker eğitimi-ne hazır makbul "vatandaş" yaratma (*citizen-making*) projesinin bir parçası olarak bakmayı önermektedir.¹⁴ Daimi ordunun beraberinde getirdiği sosyo-politik değişimlere aşağıda değineceğim.

Merkezî ve daimi ordunun peşinden getirdiği toplum tasarımı

Orduların merkezîleşmesi ve daimi hale gelmesi, devletlerin merkezîleşmesinde ve güçlenmesinde rol oynayan en önemli unsur olmuştur.¹⁵ Avrupa'da merkezî ve daimi orduların kurulması devletlerin güçlenmesiyle sonuçlanırken aynı zamanda sosyal ve ekonomik bir değişim-dönüşümü de (*transformation*) beraberinde getirdi.¹⁶ Osmanlı İmparatorluğu'nda da bu farklı olmamıştır.¹⁷ Mo-

14 Yeniçeriliğin tasfiyesini ilan eden ferman aynı zamanda yeni ordunun temeli olan *Muallem Asâkir-i Mansûre-i Mahammadiyye*'nin kurulduğunu da ilan ediyordu. Bkz. Stanford Shaw ve Ezel Kural Shaw, *The History of the Ottoman Empire and Modern Turkey. Reform, Revolution, and Republic: The Reise of Modern Turkey, 1808-1975*, 2. cilt, Cambridge (vd.), 1977, s. 22-23.

15 Avrupa'da 17. yüzyılda Roma İmparatorluğu'ndakinden daha büyük ordular kuruldu. Orduların ihtiyaçlarını karşılamak için daha fazla vergi ve bu vergileri toplamak için de merkezin direkt kontrolü altında olan ve yalnızca merkeze karşı sorumlu, işlevsel hale getirilmiş bir bürokrasi kurulurken aynı zamanda merkezi kasaya akan vergi miktarını yükseltmeye yönelik halkın ödeme kabiliyetini arttıracak üretimin altyapısı da sağlandı. Avrupa'da merkezi devletlerin güçlenmesi olarak nihayet bulan bu süreçte, yaklaşık 1589 ile 1715 arasında, iki temel yönetim biçimi kristalize oldu: Mutlak monarşi ve meşrutî monarşi. Ancak ikisinin de ortak noktası her iki sistemde de güçlü devletlerin ortaya çıkmış olmasıydı. Geofrey Parker, *Cambridge Savaş Tarihi* (çev. Füsün Tayanç), İstanbul, 2014, s. 183-225; John P. McKay, Bennett D. Hill, John Buckler, Clare Haru Crowston, Merry E. Wiesner-Hanks, *A History of Western Society*, New York, 2008, s. 523 vd.

16 Konuya dair aktüel bibliyografya için bkz. Fatih Yeşil, "Nizâm-ı Cedid'den Yeniçeriliğin Kaldırılışına Osmanlı Kara Ordusunda Değişim 1793-1826", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, 2009, s. 4 vd.

17 Modern ordunun sosyo-ekonomik ve sosyo-politik değişime etkisini Osmanlı bağlamını da içine alacak bir şekilde değerlendiren bir çalışma için bkz. Yeşil, Nizâm-ı Cedid'den Yeniçeriliğin Kaldırılışına, s. 153-200.

dern savaş stratejilerini uygulamak için disipline edilmiş ve talimden geçmiş askerlerden oluşan ordular karşısında Yeniçeriler zamanın ihtiyaçlarına cevap verebilecek nitelikte değildi.¹⁸ Yeniçeriliğin kaldırılması ve bununla eşzamanlı olarak yerine *Muallem Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye*'nin kurulması geleneksel olarak dönemin dıştan¹⁹ ve içten²⁰ gelen mevcut askerî tehlikelerine karşı koyacak modern bir ordunun kurulması zorunluluğuyla açıklansa da,²¹ Avrupalı tarzda modern bir ordu kurma fikri ilk defa Yeniçeri Ocağı'nın lağvıyla ortaya çıkmamıştı. Modern bir ordu kurma fikri, daha III. Selim döneminde 1792'den sonra *Nizâm-ı Cedid* ordusuyla hayata geçirilmiş, 30 yılı aşkın bir zaman kadar, 1807'de III. Selim'in tahttan indirilmesine kadar (*Vak'a-i Selimiye*) devam etmiştir.²²

Muallem Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye'nin kurulmasının Osmanlı'nın uzun askerî tarihi içinde yalnızca yeni bir fasıl olmadığı ve daha derine gittiğine dair çalışmalar uzun bir geçmişe sahip olmamakla birlikte mevcuttur.²³ Geleneksel açıklamaların dışında Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasının bir başka tefsiri, imparatorluğun Avrupalı tarzda merkezi ve mutlak bir devlet yapısına doğru evrilmesinde bir dönüm noktası olmasıdır.²⁴ Nitekim bunun siyasî yansıması II. Mahmud'un İmparatorluğun en tepesi olan sultanı dahi tahttan indirebilecek siyasî kapasiteye sahip bir aktör olan Yeniçeri Oca-

- 18 Fatih Yeşil, "Nizâm-ı Cedid Ordusunda Tâlim ve Terbiye (1790-1807)" *Tarih Dergisi*, 52 (2010/2), s. 27-84, burada özellikle s. 30 vd., 41 vd.
- 19 Bkz. Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi, Nizâm-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*, 5. cilt, Ankara, 1970, s. 144.
- 20 Osmanlı İmparatorluğu'nda, Avrupalı bazı devletler tarafından meşru görülebilen ve gizli ya da açık desteklenen bağımsızlık mücadelelerinin yanında, merkezin kontrolüne sokulması gereken merkezkaç güçler de bulunmaktaydı. II. Mahmud döneminde *mutegallibe* olarak tanımlanan bu güçler, ayanlardan oluşmaktaydı. Bunların bir listesi için bkz. Karal, *Nizâm-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri*, s. 154.
- 21 Konuya dair kaynaklar için bkz. Avigdor Levy, "Military Reform and the Problem of Centralization in the Ottoman Empire in the Eighteenth Century", *Middle East Studies*, 18/3 (1982), s. 227-249, burada s. 241 vd.
- 22 *Nizâm-ı Cedid* ordusunun kuruluşuna dair kapsamlı bir araştırma için bkz. Yeşil, *Nizâm-ı Cedid'den Yeniçeriliğin Kaldırılına*. Osmanlı'da modern talim ve terbiyenin inşası süreci ve buna dair yazılış layihaların bir değerlendirmesi için ayrıca bkz. Yeşil, *Talim*, s. 36-43.
- 23 Hakan Y. Erdem, "Recruitment for the Victorious Soldiers of Muhammad in the Arab provinces, 1826-1828", Israel Gershoni, Ursula Woköck ve Hakan Y. Erdem (haz.), *Histories of the Modern Middle East: New Directions*, Boulder 2002, 189-206; Veysel Şimsek, "The First 'Little Mehmeds' Conscripts for the Ottoman Army, 1826-53", *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, 44 (2014), s. 265-311; Yıldız, *Neferin Adı Yok*; Yeşil, *Nizâm-ı Cedid'den Yeniçeriliğin Kaldırılına*.
- 24 Taner Timur, "Geleneksel Osmanlı Düzeninin Çöküşü ve Yeniçeri Kırımı", *Osmanlı Çalışmaları*, İstanbul 1989, s. 134; Michael Ursinus, *Regionale Reformen im Osmanischen Reich am Vorabend der Tanzimat: Reformen der rumelischen Provinzgouverneure im Gerichtssprengel von Manastir (Bitola) zur Zeit der Herrschaft Mahmuds II. (1808-1839)*, Berlin, 1982, s. 8. Yıldız, *Neferin Adı Yok*, s. 114. Bunların yanında ayrıca bkz. Yıldız, "Geleneksel Osmanlı Düzeninin Çöküşü: Yeniçeri Kırımı", Timur, *Osmanlı Çalışmaları*, s. 117-154, özellikle s. 134.

ğı'nı kaldırırken uygulamaya geçireceği reform politikasına, dolayısıyla devleti tanzim etme politikasına karşı çıkabilecek önemli bir muhalefeti de ortadan kaldırmış olmasıydı.²⁵ Yeni ordu kurulurken kurum olarak eskisinin tamamen ortadan kaldırılmasıyla yeni bir reform konsepti de hayata geçirildi. Yeni kurumların tesisi, II. Mahmud'la başlamadı. Ancak eskiden sultanlar Nizâm-i Kadîm'den gelen kurum ve yapıları tamamen kaldırmadan yanlarına yenilerini getirirken, Sultan II. Mahmud'un yeni orduyu kurarken eski orduyu tamamen kaldırmış olmakla reform politikasının uygulanmasında eskinin tamamen lağıvı ve yerine yenilerin kurulması konseptini getirmiş oluyordu.²⁶ Diğer taraftan merkezdeki siyasî aktör sayısı da merkezin kontrol edebileceği bir şekilde azaltılmış oluyordu. Ocağın lağıvıyla bir tek Yeniçeriler siyasî arenadan silinmedi. Gerekliğinde Yeniçerilerle işbirliği yapabilen muhalif ulema kesimi de –tıpkı III. Selim'in tahttan indirilmesinde Yeniçerilerle işbirliği yapan ulema kısmı gibi– arkasındaki silahlı gücü kaybettikten sonra reformcu bürokrasi karşısında ancak arabulucu bir rol üstelenebilmiştir.²⁷ Böylelikle erken Tanzimat²⁸ olarak tanımlanabilecek II. Mahmud döneminde Yeniçeriliğin lağıvıyla muhalefetin çöküşü, sultanı ve bürokrasisini güçlendirirken, adı geçen son iki aktörü Tanzimat dönemi boyunca siyasetin merkezindeki iki ana aktör haline getirecekti.²⁹

Ordunun merkezileşmesinin ekonomik yanı ise ordunun ihtiyaçlarını kar-

- 25 M.Şükrü Hanioglu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton [v.d.] 2010, s. 59; Cemal Kafadar, 16. yüzyılın ortasından sonraki Yeniçeri isyanlarını Osmanlı merkezinde organize muhalefetin doruk noktası olarak nitelemektedir. “Janissaries and Other Riffraff of Ottoman Istanbul: Rebels Without a Cause?”, Baki Tezcan ve Karl L. Barbir (haz.), *Identity and Identity Formation in the Ottoman World: A Volume of Essays in Honor of Norman Itzkowitz*, Madison, Wis. 2007, s. 113-134, burada s. 122-123. Yeniçerilerin muhalif olma işlevinin taşrada aynı şekilde ve aynı kapsamda söz konusu olmamasının sebebi, taşrada ulemanın Yeniçeriler gibi değişik gruplar arasında söz konusu olan gerilim ve güçler dengesi içinde bulunmasıyla açıklanmaktadır. Bkz. Shaw ve Shaw, *History*, 2. cilt, s. 8.
- 26 Stanford J. Shaw, “The Transition from Traditionalistic to Modern Reform in the Ottoman Empire: The Reigns of Selim III (1789-1807) and Sultan Mahmud II (1808-1839)”, Hasan Celal Güzel, C. Cem Oğuz ve Osman Karatay (haz.), *The Turks*, Ankara, 2002, 4. cilt, s. 130-149, burada s. 130 vd. Aynı şekilde bkz. Shaw, “Some Aspects of the Aims and Achievements of the Nineteenth-Century Ottoman Reformers”, William R. Polk ve Richard L. Chambers (haz.), *Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century*, Chicago ve Londra, 1968, s. 29-39, burada s. 29-32 ve *Between Old and New: The Ottoman Empire under Sultan Selim III (1789-1807)*, Cambridge, Mass. 1971, s. 11.
- 27 Bkz. Shaw ve Shaw, *History*, 2. cilt, s. 21.
- 28 “Tanzimat” devletin (yeniden) düzene sokma, tanzim etme anlamlarıyla yalnızca bir kavram olmayıp aynı zamanda devletin sosyo-politik değişimi de dâhil olmak üzere hedeflenen amaçlar için sıkı bir kontrol mekanizmasını kapsamıyla kavram olmaktan ziyade bir konseptte işaretleilmektedir.
- 29 Heper bu dönemi “Sultanic and/or bureaucratic absolutism” (sultan ve/veya bürokratik mutlakîyetçilik) olarak tanımlamaktadır. Bkz. “Center and Periphery in the Ottoman Empire: With Special Reference to the Nineteenth Century”, *International Political Science Review*, 1/1 (Ocak, 1980), s. 81-104, özellikle s. 82. Bunun için ayrıca bkz. Hanioglu, *Late Ottoman Empire*, s. 59.

şılayacak gelirlerin merkezileşmesini (*fiscal centralization*) beraberinde getirmiş olmasıdır.³⁰ Yeni ordunun finansmanına ek olarak II. Mahmud'un hayata geçirdiği bürokratik reformlar yönetici ödemelerinde maaş sistemine geçilmesi ve bunun merkezden yapılması planı gibi, hazinenin sırtına binen yükü daha da ağırlaştıracaktı.³¹ İnalçık'a göre –modernleşmenin birçok açıdan başlangıç noktası olarak tanımlanan– Tanzimat'ın (1839) esas amacı, gelir ve giderlerin tek elde toplanmasıydı.³² Bunu zorunlu hale getiren en büyük gelişme yalnız Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun okunması değil Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılıp yerine Avrupalı tarzda daimi bir ordunun (*Asâkir-i Mansûre*) kurulması olmuştur. Nitekim devlet bunun için tüm hazinesini seferber etmiş, bu da yetmeyince yeni kaynaklar yaratmak zorunda kalmıştı. Örneğin müsadere uygulamasına 1838 yılına kadar devam edilmiş, *rûsûmât-ı cihâdiye* gibi yeni vergiler konulmuş ve *cizye* vergisi artırılmıştı. Bu önlemler acil finansman ihtiyacını gidermeyince sultanın özel hazinesi olan *Ceb-i Hümayûn* dahi (bir seferlik olması şartına bağlanarak) *Mansûre* hazinesine tahsis edilmişti.³³ Aynı şekilde tımar sistemi tamamen kaldırılmış ve o zamana kadar kalmış olan tımarlar hazineye aktarılmış (1831),³⁴ vakıflar idaresi ise *evkâf-ı hümayûn nezâreti* altında merkezileştirilerek gelirleri askerî reformların finansmanına tahsis edilmişti.

Bu gelişmenin ekonomik alanda varacağı yer kaçınılmaz olarak devletle tebâsı, dolayısıyla, vergi mükellefi arasında doğrudan bir ilişkinin kurulmasıyken³⁵ sosyal hayattaki yansıması, devletin tebâsının artan bir şekilde günlük hayatına nüfuz etmesidir. Yeni ordunun hazinesine tahsis edilmek üzere vakıflar idaresinin merkezileşmesi Michael Mann'ın “devletin altyapısal gücü” (*infrastructure power of the state*) eline alma talebinin somut örneğini teşkil etmektedir.³⁶ Vakıf gelirleri tek elde toplanırken bundan daha ev-

30 Findley, *Bureaucratic Reform*, s. 153, 145, 161 ve 197 vd. Ayrıca Virginia Aksan, devlet gelirlerinin orduyu finanse etmek için kullanılmasını ayrıca “military fiscalism” olarak tabir etmektedir. “Breaking the Spell of the Baron de Tott: Reframing the Question of Military Reform in the Ottoman Empire, 1760-1830”, *The International History Review*, 24/2, (Haziran 2002), s. 253-277, burada s. 257.

31 Findley, *Bureaucratic Reform*, s. 144.

32 Halil İnalçık, *Application of the Tanzimat and its Social Effects*, Lisse, 1976, s. 8.

33 Yavuz Cezar, *Osmanlı Maliyesinde Bunalım ve Değişim Dönemi: XVIII. yüzyıldan Tanzimat'a Mali Tarih*, İstanbul, 1986, s. 248.

34 Tımar sisteminin kaldırılmasıyla hem asker sayısı arttırılacak hem de Mansûre hazinesine daha çok para akması planlanmaktaydı. Bkz. Shaw ve Shaw, *History*, 2. cilt, s. 26, 55.

35 Mütessellimlik lağvedilip yerine maaşlı vergi memurlarının getirilerek vergilerin direkt ve herhangi bir kırılmaya uğramadan devletin hazinesine aktarılması sorunu asker bulmaktan daha zor ve acil bir sorun teşkil etmekteydi. Redif organizasyonunun kurulmasında bunun nasıl tecessülü ettiğine dair bkz. Tobias Heinzelmann, *Cihaddan Vatan Savunmasına. Osmanlı İmparatorluğunda Genel Askerlik Yükümlülüğü 1826-1856*, çev. Türkis Noyan, İstanbul, 2008, s. 77.

36 Michael Mann, “The Autonomous Power of the State: Its Origins, Mechanisms and Results”, *European Journal of Sociology* 25, 2 (1984), s. 185-213.

vel vakıfların ifa ettikleri hizmetlerin de devlete devredilmesinin yolu açılıyordu.³⁷

Vakıfların Osmanlıların günlük yaşantılarındaki yeri göz önünde bulundurulduğunda, bu değişimin, devletin “vatandaş”larının günlük hayatlarını sağlıktan dinî pratiklerine nasıl olacağı, daha doğrusu nasıl olması gerektiği konusunda “politika”lar geliştirme gerekliliği ve bu politikaları nasıl daha etkin bir şekilde hayata geçirebileceğine dair yeni bir ivmeyle aktifleşeceği bir döneme girildiğini göstermektedir.³⁸ Kapsamlı bir çalışmanın konusu olacak bu gelişmenin, pratik olarak hayattaki izdüşümünün devletin insanların günlük hayatlarını tasarlama potansiyelini arttırması olduğunu burada kısaca belirttikten sonra, bu değişimin beraberinde getireceği sosyo-politik değişimin boyutlarını gözler önüne sermek açısından önemli olduğunu belirtmek, konunun derinliğini tahayyül etmek açısından önemli. Aynı şekilde Bektaşiliğin yasaklanması, devletin insanların dinî yaşantılarına düzen verme talebinin yanında aynı zamanda bir din düşmanı, bir öteki yaratmaya da yönelikti ki, bunu uygulamaya geçirirken seçilen dil ve yaklaşım, devletin kendini (ötekiye göre) ve makbul tebâsını (makbul olmayan tebâsına göre) nasıl gördüğünün nirengi noktasını teşkil edecektir.

Yeni ordu ve Sünnî-İslâm indoktrinasyonu

Osmanlı İmparatorluğu’nun Müslüman tebâsını Sünnî-İslâm merkezinde birleştirme politikasının Osmanlı-Safevi çatışmasının da öncesine giden bir tarihi vardır.³⁹ Ancak Sünnî-İslâm merkezli dinî, ahlâkî ve sosyal kontrol

37 Osmanlı İmparatorluğu’nda Vakıfların sistematik olarak şehir kurma yöntemi haline geldiğini belirten Engin F. Işık birçok hizmeti veren külliye ve imaretlerin şehirlerin yapısına ve görüntüsüne şekil verdiğini belirtmektedir. Vakıfların yaptıkları hizmetler arasında medreseler, okullar, kütüphaneler, camiiler, kervansaraylar, hanlar, çarşılar, çeşmeler, köprüler, hastaneler, fakirler için aş evleri, hamamlar ve su yolları gibi modern devletin hizmet alanına giren işler bulunmaktaydı. Engin F. Işık, “Ottoman *Awqaf*, Turkish Modernization, and Citizenship”, E. Fuat Keyman (haz.), *Remaking Turkey: Globalization, Alternative Modernities, and Democracy*, Lanhan [vd.], 2007, s. 3-14, burada s. 6. Vakıfların kapsadıkları hizmet alanları için bkz. Nazif Öztürk, *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Meselesi*, Ankara, 1995, s. 549. Devlet daha evvel altyapısal ve sosyal hizmetleri yerine getiren kurumları merkezileştirirken onların daha evvel ifa ettikleri hizmetleri de üstlenmek ve merkezden organize etmek durumundaydı ancak bu süreç bazı hizmetlerin yerine getirilememesi gibi birçok aksaklığa da sahne olacaktı. Buna dair bkz. Mehmet İpşirli, “II. Mahmud Döneminde Vakıfların İdaresi”, *Sultan II. Mahmud ve Reformları Semineri*, 28-30 Haziran 1989, *Bildiriler*, Edebiyat Basımevi, İstanbul, 1990, s. 49-57. Vakıfların gelir kaybı nedeniyle ifa ettikleri hizmetleri yerine getirememesi sorunu için ayrıca bkz. J.R. Barnes, *An Introduction to Religious Foundations in the Ottoman Empire*, Leiden, 1986, s. 121.

38 Osmanlı İmparatorluğu’nda vakıfların ifa ettikleri hizmetler Avrupa’da artık merkezi devletlerin görevleri olarak tanımlanmaktaydı. Bu tür hizmetlerin modern devletlerin 19. yüzyıldaki gelişiminin bir parçası olmasına dair bkz. Jürgen Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München, 2011, s. 820.

39 Derin Terzioğlu, “How to Conceptualize Ottoman Sunnization: A Historiographical Dis-

mekanizması II. Mahmud döneminde “vatandaş”lardan oluşan daimi ordunun kurulmasıyla, toplumun bu merkezli endoktrinasyonu ve disipline edilmesi yeni bir ivme kazanmıştır.

1826’dan sonra askerî kanunnameler veya fermanlarda Türk olmayanların *Asâkir-i Mansûre*’ye alınmayacağına dair bir ibare bulunmamakla birlikte bu konuda bir inceleme yapan Hakan Y. Erdem, Türk olmayanlara yönelik dışlayıcı bir ibarenin, imparatorluk olan devletin resmî yazılarında olmamasının yalnızca doğal olduğunu belirtmektedir. Ancak yeni ordunun formasyon yıllarında asker celbinin pratikteki uygulamasına bakan Erdem, yeni ordu için *Türk uşağı*’nın “tercih edildiğini” ortaya koymaktadır.⁴⁰ Bu dönemde kaleme alınan askerî kanunnamelerde *Türk uşağı*’nın tercih edilmesi pratiğine rağmen bunu açık eden ifadeler bulunmamasına karşın şaşırtıcı bir biçimde başka konularda açıklık vardır. Asker celbinde dikkate alınacak hususların başında, sonradan Müslüman olanların alınmaması konusunda gösterilen titizlik bunların başında geliyordu.⁴¹ Bunun yanındaki askerî kanunnamelerdeki dinî vurgu, genel referanslarla sınırlı olmayıp askere alınan neferlerin dinî eğitimlerinin düzenlenmesi ve Sünnî İslâm pratiğinin hayata geçirilmesiyle ilgilidir. Askerî kanunnamelere göre kışlalar nasıl bir tarihi ve kültürel arka plandan gelirse gelsin, neferleri Sünnileştirme kaleleri olarak dönüştürölüp işlevleştirilmeliydi.⁴² Bu açıdan bakıldığında bugüne kadar Virginia Aksan’ın hiç de kısa sayılmayacak bir süre önce, bu dönemin 19. yüzyıl vatandaşlık anlayışının daha dar Türk-Sünnî (İslâm) merkezli olarak şekillendiği dönem olduğuna dikkat çekmesine rağmen hâlâ monografik bir çalışmanın bulunmaması şaşırtıcıdır.⁴³ Bu sınırlı çerçevede bu makalenin de

cussion”, *Turcica*, 44 (2012-2013), s. 301-338. Tijana Krstic, *Contested Conversion to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*, Stanford, California, 2011.

40 Asâkir-i Mansûre ordusunun Türk uşağından mürekkebbir ordu olmasına dair uygulamalar için bkz. Erdem, *Recruits*, s. 183, 192, 204-205 ve “Türkistan: Nerede? Ne Zaman?”, *Toplumsal Tarih* 58 (1998), 38-44. Şimşek, *Conscripts for the Ottoman Army*, s. 290; Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul, 2003, s. 137-38. II. Mahmud’un ordusunun neden Türklere oluştuğuna dair Osmanlı merkezinin çekirdek olarak tabir edilen yerlerden asker alması ve bu bölgelerin genellikle Türkçe konuşan Müslümanlardan teşekkül ettiğinden hareketle bunun sebebinin dağlık bölgelerdeki tebdân asker alımının zor olması ve ayrıca merkezin geçmiş tecrübelerine dayanarak *Türk uşağı*’ndan olanların daha sadık ve güvenilir olması dönemin siyasetinin Türklere tercih etmesinin nedenleri arasında sayılmaktadır. O zamana kadar paralı asker olarak Osmanlı ordusunda görev yapan Arnavutlardan asker alınmamasını Arnavutların güvensizliğiyle açıklayan Vakanüvis Ahmet Lütfi Efendi’ye göre, Arnavut birlikleri para için cehenneme dahi gidecek türdendi ve bu paralı askerleri daha yüksek bir ideal etrafında birleştirmek zordu. Buna yapılan vurgu döneme hâkim olan söylemi kavramak açısından önemli bir göstergedir. Bkz. Ahmet Lütfi Efendi, *Tarih-i Lütfi*, İstanbul, 1290, s. 192 vd.

41 Hakan Erdem, *Recruitment*, s. 194 vd.

42 Kışlaların standardize edilmiş, birbirine benzer reaksiyonlar veren vatandaşların oluşturulduğu modern mekânlara dönüştürülmesine dair bkz. Yeşil, *Talim*, s. 36.

43 “The destruction of the Janissary army, and its replacement in 1826 with a “citizens’ army” sig-

bu açığı kapatamayacağı malum. Bunun sosyal alana nasıl yansıdığına bakmadan kışlalarda askerin dinî eğitiminin nasıl olduğuna kısaca değineceğim.

Kışlada dinî eğitim

Yeniçeri Ocağı lağvedildikten kısa bir süre sonra *Muallem Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye* için asker celbi ve ordunun organizasyonu konusunda bir kanunname yayınlanmıştı (7 Temmuz 1826). Bu kanunname metni incelendiğinde Tobias Heinzelmann'ın dikkat çektiği gibi, her ne kadar askerlik yükümlülüğünü yerine getiren kişilerden çok, para karşılığında askerlik hizmeti yapan meslekten kişilerden ibaret bir ordu görünümü varsa da, özellikle askerin eğitimi ve kimlerden seçileceği hususunda yeni askerin nasıl olması gerektiği konusunda takip edilecek çizgi belirlenmişti.⁴⁴ Asker celbinin *Türk uşağı*'ndan olması politikasına referanslarıyla değinmiştim. Ordu organizasyonu içerisinde bu kaideye istisna oluşturan durumlar vardı. Ancak Türk ve Müslüman olmayanların askere alımında birlikleri oluşturan askerlerin homojen tutulmaları hususunda gerek etnik köken gerekse dinî aidiyet ölçüt alınmıştır. Dinî istisnanın yapıldığı birliklerden biri, Kasım 1826'da kurulan süvari birliği Nizâmnamesinde görülmektedir.⁴⁵ Süvari birliklerine Silistre'den ve kısmen de olsa çevredeki Hristiyan Kozaklardan asker alınmalıydı. Birlikler yüzer kişilik bölüklerden oluşmakta olup homojen olmalarına dikkat edilmiştir. Tatar bölükler Sağkol'u, Türk ve Kozaklar ise Solkol'u oluşturmaktaydı. Kozaklar için de tıpkı, aşağıda değineceğim Müslüman Türkler için görevlendirilen imamlar gibi bir rahip görevlendirilmiş olup maaşları devlet tarafından ödeniyordu.⁴⁶

Bunların dışında yeni orduyu en iyi karakterize eden şey ismiydi: *Muallem Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye* (Muhammed'in Talimli Muzaffer Askerleri). *Muallem* yalnızca dönem söylemi içerisinde moda haline gelmiş bir kavram değildi; bireysel tecrübe ve bireysel karar almaya mahal vermeyecek standardize edilmiş, sıkı bir emir komuta zinciri içerisinde, "bir makinenin dişlileri gibi" kolektifin parçası olarak işlevselleştirilebilecek neferlerin eğitilmesi anlamına geliyordu.⁴⁷ Modern askerî talimin Osmanlı ordusuna adaptasyonu konusunda çalışmalarıyla öne çıkan Fatih Yeşil, askerî talimin

nalled the arrival of an Ottoman absolutism, based on a more rigorously defined (türkish and muslim) citizenship." Virginia Aksan, *Breaking the Spell*, s. 258.

44 Heinzelmann, *Cihaddan Vatan Savunmasına*, s. 61.

45 Burada dinî istisnanın yapıldığına daha önce Avigdor Levy, "The Military Policy of Mahmud II. (1808-1839)", *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Harvard University, Cambridge Mass. 1968, s. 251.

46 A.g.e.

47 Yeşil, *Talim*, s. 35; Daha ayrıntılı olarak ayrıca bkz. a.g.y., *Nizâm-ı Cedid'den Yeniçeriliğin Kaldırılışına*, s. 80.

disipline edici ve otomatikleşene kadar tekrarıyla ifa edilmesinin altını çizen III. Selim döneminde hayata geçirilen *Nizâm-ı Cedîd* ordusunda Sünnî-İslâm'ın disipline etme aracı olarak nasıl işlevselleştiğini gösteren titizlikle hazırlanmış ciddi bir döküm yapmıştır.⁴⁸ İlk defa III. Selim tarafından kurulan *Nizâm-ı Cedîd* ordusunda uygulanmak üzere hazırlanan Levent Çiftliği Kanunnamesi'nde her bölüğe birer imam tayin edilmesi, askerlerin cemaatle namaz kılmaları ve *Birgivi Risalesi* okunması hükme bağlanmıştı. Bunu Bektaşiliğin Sultan III. Selim nezdinde itibar kaybetmesiyle açıklamak, bu konuda yapılan akademik çalışmaları göz ardı etmek anlamına gelir.⁴⁹ Her ne kadar *Nizâm-ı Cedîd* projesi *Vak'a-i Selimiye* ile "sekteye uğramış"sa da, *Asâkir-i Mansûre*'nin modern talim ve disiplinin Osmanlı İmparatorluğu'nda inşâsının sıfır noktası olmadığı ve normalde uzun bir hazırlık dönemi gerektireceği halde kurulur kurulmaz bunun hayata geçirilebilmesi, askerî anlamda Yeniçeriliğin kaldırılmasının kısa denmeyecek bir gelişmenin yalnızca son halkası olduğunu göstermektedir. Kaldı ki bu, *Nizâm-ı Cedîd* personel ve askerlerinin *Vak'a-i Selimiye*'den sonra ordu içindeki istihdamına bakıldığında göreceli bir "sekteye uğrama"ydı.⁵⁰

Aynı şekilde *Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye*, Muhammed'in muzaffer orduları, askerdeki neferin Sünnî-İslâm merkezli bir endoktrinasyondan geçileceğinin ifadesi olmaktadır. Özellikle bu bağlamda Bektaşiliğin kaldırılması dinî alanda devletin reaktif, yani yalnız Yeniçerilerle olan ilişkilerinden dolayı tepkisel değil pro-aktif bir politikanın yeni bir aşaması olduğunu göstermektedir. Ferdi dinî tecrübeyi ön plana çıkaran Bektaşilik, emir komuta zinciri içerisinde düşünmeden emirlere itaat etmesi gereken modern ordunun neferleri konseptiyle de çelişiyordu.⁵¹ Modern ordu talimi askerin sorgulamadan emir komuta zinciri içerisinde verilen emre itaati, bu kesin tercihte taviz verilmeyecek derecede önem arz ediyordu. Bunun yerine cemaatle namaz kılma gibi temel ritüellerinin kışla eğitiminin bir parçası olmasıyla Sünnî-İslâm modern talim içinde bir disipline etme aracı olarak işlevsel-

48 A.g.e., s. 82-84.

49 III. Selim döneminde "devletin Bektaşiliğe olan ilgisinin azaldığını" tesbit eden Maden, bunun özellikle "Rumeli ve Mısır'da valilik yapan Arnavud Tahir Paşa ve daha sonra Mehmed Ali Paşa bilhassa Arnavud Bektaşileri kendi siyasî emelleri yönünde kullanmış" oldukları ve "Sultan III. Selim döneminde isyan eden ve Bektaşî oldukları ya da Bektaşileri kullandıkları söylenen Tepedenli Ali Paşa ve Pazvanoglu isyanları merkezî yönetimin Bektaşilere bakışını değiştirdiği" şeklinde aktarmaktadır. *Nizâm-ı Cedîd* ordusunun kurucusu Sultan III. Selim'in Yeniçerilere "Hacı Bektaş Köçekleri" diye hitap ettiğini de buradan bir daha tespit ederken Maden "Yeniçeri Ocağı'nın devamlı surette istikrarsızlık unsuru haline gelmiş" olmasının "Bektaşiliğin devlet nazarında itibar kaybına uğramasının" nedenleri olarak saymaktadır. Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması*, s. 15.

50 Bkz. Yeşil, Talim, s. 56 vd.

51 Bkz. Yeşil, *Nizâm-ı Cedîd'den Yeniçeriliğin Kaldırılışına*, s. 82 vd.

leştirilmiştir.⁵² Diğer taraftan mikro kronolojik düzeyde bakıldığında, olayların takibi Bektaşiliğin kaldırılmasının Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından ziyade yeni ordunun kurulmasının bir parçası olduğuna işaret etmektedir. Bektaşilik 10 Temmuz 1826'da yasaklanırken *Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye*'nin kuruluşu zaten bundan yaklaşık bir ay önce, 17 Haziran 1826'da ilan edilmişti. Bu bağlamda II. Mahmud'un Bektaşileri Râfızilikle suçlaması, Mahmud'un askerî projesinin bir parçası olarak devletin askere hazır vatandaş konusunda attığı ve daha sonra devletin din politikasında etkili olan bu saikin tasdik ve devamını oluşturmuştur.

Osmanlı Devleti'nin Sünnî-İslâmî, Şiîler ve Kızılbaşlara karşı pro-aktif olarak endoktrinasyonunun Osmanlı tarihi içinde Osmanlı-Safevî çatışmasından da öncesine götüren yeni çalışmalar bu tezi zayıflatmayıp kuvvetlendirmektedir. Osmanlı yönetici elitlerinin tebânın davranış ve inançlarını düzenleyecek politikaları uygulamaları, halkın toplu halde camilerde namaz kılmalarına yönelik fermanlara artık devletin erkek tebâsıyla doğrudan ve birebir bir bağ kuracağı ordusunda yeni bir anlam kazanıyordu. Yoksa 1838'de imparatorluğun çekirdeğinde bulunan İstanbul ve Selanik, bulaşıcılığı konusunda hiçbir şüphenin kalmadığı veba salgınıyla kasıp kavrulurken Muhammed Ali'yle sıcak çatışmanın (1839-1840 Osmanlı Mısır Savaşı) ihtimal dışı olmadığı bir tarihte (1837),⁵³ Selanik'te beş vakit namazın kılınmasına dair gönderilen alttaki fermana anlam vermek hayli güç olacaktır. Bu fermana göre vebanın sebebi Müslümanların namaza gösterdikleri eksik itinadan kaynaklanmaktaydı. Buna göre, *ba 'zı mahallerde ara ara müstevli olan vebâ' hastalığı misillü meşâi 'b ve âfât mücerred ahâlî-i islâmdan kendüyi bilmezlerin gerek salât-ı mefrûzeyi edâda derkâr olan "adem-i mübâlât ve günâ gün menâhi ve münkerâtı irtikâb misillü nâ meşrû" hareketlerinden neş'et ider bir mucâzât-i ilâhiye kabilinden olduğu*⁵⁴ tesbit edilmekteydi. Vebayı defetmek içinse beş vakit namazın cemaatle kılınması emrediliyordu. Bunun için önlemler alınmış, devriyeler görevlendirilmiş ve bunlara namaz vakitleri "bila-özür" sokakta dolaşan birilerini gördüklerinde zengin fakir ayırt etmeden derhal ceza tatbik etmeleri emredilmişti.⁵⁵ Veba salgını zamanı böyle bir önlemin nasıl öldürücü sonuçlar doğuracağı ise ayrı bir incelemenin konusudur.

Bu genel önlemler dışında on iki yıl sürecek olan askerî hizmet esnasında kışlalarda katı bir Sünnî-İslâm merkezli dinî eğitim öngörüldü. *Asâkir-i Mansûre* için hazırlanan ilk askerî kanunname (7 Temmuz 1826) buna dair düzenlemeler aynı çizgide oldu. Buna göre her safın (bölük) tayin edilecek

52 A.g.e.

53 23 Ocak 1837, Selanik Şeriye Sicilleri, nr. 233, s. 81.

54 Selanik Şeriye Sicilleri, nr. 233, s. 81.

55 A.g.e.

bir imamla askerlerin cemaatle beş vakit namaz kılması öngörülüyordu. Yine her safta birer mektebin bulunması ve askerlerin günde bir kez Kur'an okunan ve temel İslâm bilgileri (mesâ'il-i dîniyye ve ilm-i hâl⁵⁶) öğretilen bir derse katılması zorunlu tutuluyordu. Bu derse ek olarak İslâm dininin temelleri hakkında 16. yüzyılda yazılan *Risale-i Birgivi*'den⁵⁷ İslâm'ın temelleri üzerine ders görecektlerdi: *neferât-ı merkûme evkât-ı hamseyi cemâ'at ile edâ ve be-her safın kışlalarına birer mekteb inşâsıyla günde birer nevbet Kur'an-ı 'azîmü's-şan ve avâma lâzım olacak mikdâr mesâ'il-i dîniyye ve 'ilm-i hâllerini ve ba'dehu Birgivi Risâlesi'ni ta'lîm ve tefhîm etmeleri emredilmekteydi.*⁵⁸ Dersler yine her bir safın (birliğin) imamı tarafından verilecekti.⁵⁹ Bu imamlar İstanbul kadısı ma'rifetiyle "bi'l-imtihan" seçilecekti. Yeni ordu düzenine göre oluşturulmuş olan her bir safa ayrı ayrı "birer muvazzaf imâm nasb ve tahrîr olunarak bunların cümlesi bir tertîb i'tibarıyla" askerlerle birlikte imamlar da dâhil olmak üzere "cümlesinin üzerine binbaşı zâbit ola" diye belirlenerek "binbaşılar zikr olunduğu vechle bin beş yüz yirmi altı neferden ibâret olan bir tertîbin zabt u rabtına me'mur" olacak şekilde düzenlenmişti.⁶⁰ Her ne kadar imamların safların muhteva ettiği asker sayısına dahil edilmeyeceği 14 Ağustos 1826 tarihli Cephane Ocağı Nizâmnamesi'nde belirtilmişse de,⁶¹ imamlar emir komuta zinciri içerisinde bulundukları yer itibarıyla askerî organizasyonun entegre olmuş bir parçası oluyordular.

Askerlerin dinî eğitimleri için Sünnî-İslâm pratiğinin en temel bilgileri içeren *Birgivi Risalesi* okutulması Anadolu ve Rumeli'den askere alınacak neferlerin Sünnî-İslâm pratiklerini en temel bilgilerden başlayarak standartlaştırmayı amaçladığına işaret etmektedir.

Uzun askerlik süresi içinde izin zamanları da düzenlenmişti. Buna göre askerlerin memleket ziyareti için izin verilecekti. Başka meşru bir izin sebebi ise

56 İslâm'ın erken dönem ilm-i hâlleri daha ziyade Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki ilişkilere yoğunlaşmaktaydıysa da daha sonrakiler buna ek olarak İslâm ümmeti içerisindeki konulara yoğunlaşmakta olup özellikle rıfzî olarak gösterilebilecek "sapmaları" kendisine konu edilerek Sünnî-İslâm anlayışı içerisinde yazılmaktaydı. Bkz. Terzioğlu, *Sunnitization*, s. 308 vd.

57 Bu eserin 19. yüzyıldaki baskıları olarak Özege 21 tane vermektedir. M. Seyfettin Özege, *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu*, 4. cilt, İstanbul 1971-1979, s. 1470. Birgivi'nin hayatına dair bilgi için bkz. M. Hulusi Lekesiz, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri", *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Hacettepe Üniversitesi, 1997, s. 27-94; Şemseddin Sami, *Kâmûsü'l-A'lâm*, İstanbul, 1308, 2. cilt, s. 1284 vd.

58 Ahmet Yaramış ve Mehmet Güneş (haz.), *Askerî Kanunnameler (1826-1827)*, s. 47. Bu kısımlar "Der-Beyân-ı Süret-i tertîb-i Zâbitân ve Usûl-i Tahrîr ve A'mâl ve Silsile-i Neferât ve Zâbitân ve Sâ'ire" adlı bölüm içinde yer almaktadır.

59 Yaramış ve Güneş, *Askerî Kanunnameler*, s. 47.

60 A.g.e.

61 A.g.e., s. 126. Defterde bu düzenleme "Kânûnnâme-i hümayûn-ı berây-ı tertîb-i nizâm-ı Cebhâne-i 'Âmire" başlığı altında kaleme alınmıştır.

hacca gitmekti. Hac ziyareti tıpkı memleket ziyareti gibi düzenlenmiş olup aynı kategoride yer alıyordu. Buna göre barış dönemlerinde her beş neferden birine dönüşümlü olarak altı ya da sekiz ay devam edebilecek sürelerle sıra (memleket) izni verilecekti. *Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye*'nin kuruluş kanunnamesini içeren bölümde izin kullanmak isteyenler için devamla şöyle bir düzenleme yapılmıştı: “[bunlara] izin tezkiresi verilerek gerek izin tezkiresi ve gerek sâ'ir husûs için bir pâre harç alınmaya.” Devamında ise: “zâbitân ve neferâtın iktidârı olanlar vakt-ı haza hacc-ı şerife ‘azîmet murâd eylediklerinde ruhsat i'tâ kılın”⁶² denilerek hacca gitmek sıra izniyle aynı kategoride yer alıp aynı derecede meşru izin sebebi olarak kanunname metnine girmişti.

Dinî farzın uygulanmasına gösterilen titizlik askerden birer itaatkâr nefer yaratmayı amaçlıyordu. *Asâkir-i Mansûre Nizâmnamesi*'nde “*Asâkir-i İslâmiyyenin cemî zamânda ekser uygunsuzluklarına cehâletleri sebep olduğu*” ibaresiyle askerin emirlere itaat etmesiyle dinî eğitimi arasında doğrudan bir korelasyon kuruluyordu: Nefer ne kadar dinî (Sünnî-İslâm) donanıma sahipse o kadar itaatkâr görülüyordu. Nitekim bu da ilk defa ortaya çıkan bir yaklaşım olmayıp ilk talimli ordunun kurulduğu III. Selim döneminde konuya dair oluşturulan anlayışa hâkim olmuştu.⁶³ Emirlere itaatsizliği önlemek ve askere gelenlerden birer itaatkâr nefer yapmak için askerî kanunnamelerde “neferât-ı merkûme [...] yapılacak mekteplerde küll-i yevm birer nevbet dahi ta'allûm-i dîn ü diyânet ve hem cemâ'atle adâ-yı salât eylemelerine imâmlar nasb-ı nefis ihtimâm idüp bu husûsa cümle zâbitân dahi gereği gibi takayyüd ve ihtimâm eyle”meleri⁶⁴ emrediliyordu. Bu düzenlemeler her nizâmnamede tekrar edilmişti.⁶⁵

Bektaşîlik şahsında gayri Sünnî-İslâm'a savaş

Bir taraftan kışlalarda itaatkâr, makbul Sünnî-Müslümanlar yetiştirilmesi için gerekli düzenlemeler yapıлып uygulamaya geçirilirken diğer taraftan da Bektaşîliğe karşı topyekûn bir antipropaganda başlatıldı. Bektaşîliğin yasaklanmasına başta Yeniçerilerle ilişkileri sebep gösterilirken, uygulamada bu arka planda kalmış ve devletin konuya dair emir ve fermanlarında zındık ve mülhid olarak gösterilmeleri onlara karşı yürütülen politikaların meşruiyet zemini haline getirilmişti.⁶⁶

62 A.g.e., s. 48

63 Askerlerin savaş meydanında emirlere itaat etmeleri ve Sünnî-İslâm'a vakıf olmalarıyla kurulan bağa dair III. Selim döneminde oluşmaya başlayan diskur ve söylem analizi için bkz. Yeşil, Talim, s. 42.

64 Yaramış ve Güneş, *Askerî Kânûnnameler*, s. 49.

65 Bkz. a.g.e., s. 59, 70, 105.

66 Mesela Esad Efendi'ye göre Yeniçeri Ocağı'nı Bektaşîler yoldan çıkarmıştı. Esad Efendi, *Vak'anüvis Esad Efendi Tarihi*, s. 648.

Bektaşiliğin yasaklanması için toplanılan ve tarikat temsilcisi şeyhlerin de bulunduğu meşveret meclisinde Bektaşilerin dinî durumları tartışılmış ve Bektaşî tarikatının ileri gelenleri mühlid kabul edilmişti.⁶⁷ Bundan sonra Sultan II. Mahmud'un gerek Bektaşiliği yasakladığı fermanında gerekse konuya dair takip eden fermanlarda Bektaşiler için kullandığı terminolojiyi yalnız pejoratif olarak değerlendirmek bunun pratikteki sonuçlarını ıskalayan bir açıklama olacaktır. Bununla birlikte esas olarak bundan sonra Müslüman teba içinde olması ve olmaması gereken unsurları hedeflemekteydi. *Ümmet-i Muhammediyye* içinden bir an önce temizlenmesi gereken unsur olarak gösterilen Bektaşiler için II. Mahmud fermanlarda “güruh-ı Alevi ve refâfız”, “güruh-ı mekrûha”, “güruh-ı melâhide”, güruh-ı ibâhiye”, “erbâb-ı rıfz ve ilhâd” gibi tabirler kullanılmaktaydı.⁶⁸ Bektaşî tekkelerinin kapatılmasına dair taşraya gönderilen fermanlarda kullanılan bu tabirlerin sıklığına bakıldığında II. Mahmud'un bunun yalnız kâğıt üzerinde kalacak bir tabir olmaktan ziyade râfızî, mühlid veya Alevi tanımına girebilecek kimselere ve topluluklara karşı aktif bir politika takip edilmesini talep ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Fahri Maden Anadolu ve Rumeli'de bulunan Bursa, Edirne ve Kütahya'ya gönderilen fermanların her birinde bu tabirlerin “on yedişer defa tekrar edildiğini” tespit etmektedir,⁶⁹ ki buralar aynı zamanda ilk etapta asker celbinin gerçekleşebileceği yerlerdi.

Sultan II. Mahmud, Bektaşî demek yerine bunları “Alevi ve Râfızî” olarak betimlerken, imparatorluğun başı olarak kendisini dinin koruyucusu ve müminlerin emiri olarak betimleyip herkesi dinî emirleri yerine getirmeye davet ediyordu.⁷⁰ Alevilik kavramının ancak daha sonra Anadolu ve Rumeli'deki Kızılbaşlar için kullanıldığı göz önüne alındığında Bektaşiliği yasaklayan fermanlarında II. Mahmud'un, bu kavramı kullanması bu politikanın yarattığı derin etkiler açısından dikkat çekicidir.⁷¹ Başka bir fermanında II. Mahmud “Bektaşî fesadının ehl-i sünnet arasından tamamen kaldırılmasına hep birlikte çaba sarf edilmesini emreliyordu.”⁷² Ancak Kızılbaşlar ehl-i sünnetin dışında tutulmamışlardı. Bu konuya aşağıda tekrar değineceğim.

Taşraya gönderilen fermanlar arasında merkezin taşradaki yöneticilerden

67 Meşveret meclisinde Bektaşilere dair söylenenlerin mahiyetine dair bkz. Esad Efendi, *Üss-i Zaffer*, s. 213 vd.

68 BOA, C.ADL, 29/1734. Aktaran: Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması*, s. 170.

69 A.g.e. s. 171.

70 BOA, HAT, 290/17351; BOA, C.ADL., 29/1734. BOA Mühimme-i Asâkir Defteri, nr. 26, s. 88-90. Aktaran: a.g.e. s. 75.

71 “Alevi” ve “Alevilik” kavram ve tanımının yaygın olarak kullanılmasının tarihine dair bkz. Markus Dressler, *Writing Religion. The Making of Turkish Alevi Islam*, Oxford ve New York, 2013, s. 2 vd.

72 BOA, HAT, 290/17383. Aktaran: Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması*, s. 78.

bu konuda aktif olarak harekete geçmelerini talep etmesi, Sultan II. Mahmud'un Bektaşılığı yasaklayan fermanından yirmi gün sonra ikinci bir ferman göndererek Bektaşilikle ilgili alınacak önlemlerin geciktirilmemesi ve bunların bir an önce *ümme-i Muhammediyye*'den temizlenmeleri için uyarılmalarından da anlaşılmaktadır. Bu fermanındaki başka bir konu ise daha da dikkat çekicidir: II. Mahmud Bektaşiler arasında rızf ve ilhâd hareketinde bulunmayanların kendilerine, emlak ve arazilerine müdahale edilmemesini istiyordu.⁷³ Bununla hedefteki kitlenin kategorik olarak Bektaşiler olmayıp Bektaşilik şahsında dinî inanç ve pratikleri rızf ve ilhâd tanımına girebilecek unsurları kapsamının da önü açılmış oluyordu. Bu politika yalnızca bir tarikatın gücünü kırmakla sınırlı olmayıp, böylece Osmanlı'nın Müslüman tebâsının dinî yaşantısını Sünnî-İslâm merkezli olarak tanzim etmeyi de kapsıyordu.

Sultan II. Mahmud'un politikası çerçevesinde Bektaşilik şahsında Müslüman tebânın kontrolünün ve Sünnî İslâm merkezli endoktrinasyonun sistematik olarak devlet eliyle uygulanmasının başlangıcı, ehlisünnet olarak geçen bazı tekkelere yapılan müdahalelerde de görülmektedir. Bir taraftan İstanbul,⁷⁴ Anadolu ve Rumeli'deki Bektaşî tekkelerinin hallerini araştırmak için dindar memurların tayin edilmesi öngörülürken⁷⁵ Râfîzî cereyanların çıkmış olması sebep gösterilerek, "Tophane'deki Kadirî asitanesine gönderilen emirde tekke şeyhliğine dine ve tarikat adabına vâkıf bir kişinin getirilmesi istenmişti."⁷⁶ "Dine vakıf" tabiri ile Sünnî-İslâm'ın kastedildiği ve anlaşıldığını söylemeye gerek yok. Bu düzenlemeler yalnız tekke içinde Sünnî-İslâm adabına vakıf olan kişilerin seçilmesiyle sınırlı kalmadı. Kamusal alanda kimlerin derviş kıyafetiyle dolaşacağı yereldeki tekke şeyhlerinin kontrolüne ve iznine tabii tutularak uygulanacak politikanın yatay olarak (*horizontal*) topluma nüfuz etmesini sağlamak alınan tedbirler arasındaydı. Buna binaen Edirne'deki tekke şeyhlerine gönderilen bir fermana "her tekke şeyhinin muhibb ve dervişlerine mühürlü bir vesika vermesi" isteniyordu. Buna ek olarak "elinde böyle bir belge bulunmayanların derviş kıyafetiyle dolaşmasına müsaade edilmemesi" istenerek dinî sembollerin düzenlemesi konusunda devlet iradesi, taşradaki ehlisünnet tekkeler aracılığıyla sağlanmış oluyordu.⁷⁷ Kendisinin tasavvuruna uymayan ve hat-

73 BOA, Mühimme-i Asâkir Defteri, nr. 26, s. 61; aktaran: Maden, *Baktaşî Tekkelerinin Kapatılması*, s. 77.

74 Hafız Hızır İlyas, *Letaif-i Enderun (Tarih-i Enderun)*, çev. Cahit Karya, İstanbul, 1987, s. 285 vd.

75 Anadolu ve Rumeli'ye tayin edilen memurların tayini münasebetiyle şeyhülislâmın sadrazama tezkiresinin sureti için bkz. Uzunçarşılı, *Kapıkulu Ocakları I*, s. 572 vd.

76 BOA, HAT, 289/17322.; BOA, C.EV, 32/1597. Aktaran: Maden, *Baktaşî Tekkelerinin Kapatılması*, s. 80.

77 Edirne'ye gönderilen ferman için bkz. BOA, C.EVm 355/18014, aktaran: a.g.e., s. 80.

ta muhalefet etme potansiyeli taşıyan gruplar da Bektaşîlerin sürgün kaderini paylaşmışlardır.⁷⁸

Kızılbaşların Osmanlı İmparatorluğu'nda Hristiyan ve Yahudi gibi gayrimüslim tebdâninkine benzer resmî olarak tanınmış bir statüleri yoktu. Osmanlı yönetim pratiklerine dair belgelerde de bu konuda tamamen bir suskunluk hâkimdir. Kızılbaşlara sanki Sünnî Müslümanlarmış gibi davranılıyordu.⁷⁹ II. Mahmud'un Bektaşîliği yasaklayan ve konuya dair takip eden fermanlarında *ümme-i Muhammediyye* olarak tabir ettiği tebdânının içine Kızılbaşlar da dâhil edilmiş oluyordu. Böylece alınan tedbirler Kızılbaşlar için de geçerliydi. Bu tedbirlerin uygulanması için imparatorluğun taşra teşkilatından sancak düzeyi muhatap alınmıştı. Anadolu'da rızf ve ilhâdın yaygınlaştığına dair sancak mutasarrıflarına ve kadılara adaletnameler gönderildi. Bu adaletnamelerde beş vakit namazın cemaatle kılınması alınan önlemler içerisinde ön plana çıkmaktaydı. Bu adaletname ve/veya fermanlarda rızf ve ilhâdın göstergeleri olarak dinî kurallarını yerine getirmeyen birtakım "erbâb-ı rızf u ilhâdın" türediğı, bunların halkı ıdlâl ettikleri, kendileri namaz kılmadığı gibi namaz kılanlara da terk etmeleri telkininde bulunanların olduğı ve bunların toplumu daha fazla etkilememeleri için bilhassa ilmiyye mensuplarından din ve Diyanet'in halka öğretilmesine çalışılması, beş vakit namazın cemaatle eda edilip Cuma namazlarında özellikle sünnet namazlar(ın)a da ehemmiyet verilmesinin gerekliliğinin anlatılması istenmiştir.⁸⁰

Bektaşîliğin yasaklanmasında resmî kayıt ve belgelere yansıyan haliyle bile Bektaşîlerin "ümme-i Muhammediyye"den temizlenmesini haklı gösteren sebepler bir tek rızfî ve mülhîd olmalarıyla sınırlı değildi. Bu tabirlerin, bu belgelerden neredeyse yüz yıl sonra Kızılbaşlara isnat edilen itikadî eksiklerle birebir örtüşmesi başka bir araştırmanın konusu olacaktır.⁸¹ Nitekim Maden'in bir dökümünü yaptığı bu kayıtlara göre Bektaşîliğin cezalandırılmasını gerektiren suçlar şunları da kapsıyordu:

[...]dini hükümlere uymamak ve muhalif olmak; namazı ve orucu terk etmek; içki içmek; üç halifeye dil uzatmak, kin ve düşmanlık beslemek; bozuk itikadlı ve din düşmanı olmak; Müslümanlar arasında şeytani vesveseye neden olmak, sade dil olan birtakım Müslümanları dalaletle saptırmak ve hida-

78 Nitekim Nisan 1828'de Sultan Mahmud'un emriyle Nakşibendilerin Hâlidîyye koluna mensup kişiler başkentten toplanarak topluca Sivas'a sürülmüşlerdir. Hâlidî sürgününün kapsamı ve sebeplerinin bir analizi için bkz. Rûya Kılıç, "Osmanlı Devleti'nde Yönetim-Nakşibendi İlişisine Farklı Bir Bakış: Hâlidî Sürgünleri", *Tasavvuf: İlmî Akademik Araştırma Dergisi*, 7/17, Temmuz-Aralık 2006, s. 103-119, burada, s. 109.

79 Bunun sebep ve hedeflenen amaçların analizi için bkz. Terzioğlu, *Sunnitization*, s. 313.

80 Ferman sureti için bkz. Esad Efendi, *Vak'anüvis Es'ad Efendi Tarihi*, s. 652-654.

81 Halihazırda tarafımcı hazırlanmakta olan "Sıradan Bir Osmanlı'nın Alevi Kürtlere Dair Gözlemleri" adlı bir çalışmanın konusunu teşkil etmektedir.

yet-i Ahmediyeden döndürmek; farz, sünnet, vacip, gusül ve tahareti inkâr etmek ve bunlar hakkında kötü söz söylemek; dinde tahribat yaparak Kur'an ayetlerini kendilerine göre yorumlamak; Hz. Ali hakkında gerçek dışı sözler söyleyerek bunları Kur'an ayetlerine tercih etmek; kitabı ve sünneti tamamen inkâr etmek; dalalet ve fesat yerleri olan tekkelerinde Ramazan günlerinde alenen içki içip oruç yiyerek her türlü işret ve ahlâksızlık yapmak; muharrem'in onunda ve matem gecelerinde ayin-i cem tabir ettikleri toplantılarında gazeller okuyup ashab-ı kiram ve halifeler hakkında tövbeleri kabul olunmayacak ve katledilmelerini gerektirecek kötü sözlerle meşgul olmak[...].⁸²

Bu suçlar Bektaşiliğe atfedilirken Alevi kavramı ile Bektaşilik birbirleriyle yer değiştirebilecek ve eş anlamlı olarak kullanılacaktır. Ancak konuya dair ferman ve diğer metinlerde “Kızılbaş” tabiri açıkça geçmemektedir. Ancak temeli II. Mahmud döneminde atılıp uygulamaya geçilen bu politika, devletin Kızılbaşlarla doğrudan ilişkiye geçeceği zaman onlara karşı uygulayacağı politikanın da temeli oluyordu. Sünnî-İslâm'dan olmayan Kızılbaşlar, Bektaşilik şahsında alınan önlemlerin doğal hedef kitlesini oluşturacaklardır.⁸³ Buna göre de râfîzî ve –uzun bir zaman devlet diline hâkim olmuş haliyledinî konularda “cahil” olanların Sünnileştirilmeleri dirlik ve düzen için gerekmektedir.⁸⁴

Sonuç

Yeniçeriliğin kaldırılıp yerine vatandaşlardan oluşan *Asâkiri-i Mansûre*'nin kurulmasıyla başlayan II. Mahmud'un transformasyon politikasının sosyopolitik tarafı merkezi devletin gittikçe toplumu tasarlama talebinin artmasında kendisini dışı vurmaktaydı. Bunun dinî alandaki en önemli örneklerinden biri Bektaşî Ocağı'nın kaldırılmasıdır. Bektaşî Ocağı'nın kaldırılmasından sonra kullanılan dil, oluşturulan söylem ve ehli-sünnet olmayan dinî yorumlara karşı başlatılan topyekûn propaganda devletin yalnızca toplumun dinî yaşayışına müdahalesinin başlangıcı olmakla kalmayıp aynı zamanda Sünnî-İslâm etrafında öbeklenen bir ortodokslaşmayla birlikle gelişen çarpıcı bir öteki/düşman yaratmanın da tabanını oluşturmuştur. Aksan'ın da be-

82 Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması*, s. 171 vd.

83 19. yüzyılın ikinci yarısında yoğunlaşan devletin gayr-i Sünnî tebasının yaşadığı bölgelerden biri olan Dersim'e dair siyaset *te'dibât-ı askeriye* merkezli olmuştur. Osmanlı Devleti'nin Dersim siyasetinin gelişimi ve pratiğine dair aktüel bir çalışma için bkz. Cihangir Gündoğdu ve Vural Genç, *Dersim'de Osmanlı Siyaseti: İzâle-i Vahşet, Tashih-i İtikâd ve Tasfiye-i Ezhân*, İstanbul, 2013.

84 Aynı şekilde halkın Sünnî-İslâm'a döndürülmeleri, onların iyiyi ve kötüyü ayırt etme yeteneğinden yoksun ya da saf köy halkı olarak betimlenerek, doğru İslâm'ı empoze etmenin meşru zemini olmuştur. Bkz. Selim Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, 2007, s. 59 vd.

lirttiği gibi 19. yüzyıl Osmanlıcılığının temelini bu oluşturmakta olup, 18. yüzyıla damgasını vuran heterojen Osmanlıcılık anlayışını Türk ve Sünnî-İslâm'a doğru şekillendirmenin başlangıcı olmuştur.⁸⁵ Yeni ordunun kurulmasını takiben yasaklanan Bektaşî Ocağı ile *Tanzimat-ı Hayriye*'nin ilanına kadar olan süre bir tek radikal askeri reformlara değil aynı zamanda geniş çaplı toplumsal, bürokratik ve ekonomik reformlara da sahne olmuştur ki bu, reformlar bir tek devletin otoritesini arttırmakla sınırlı olmayıp vatandaşlardan oluşan ordu projesinin hayata geçirilmesiyle aynı zamanda merkezî modern devletin Sünnî-İslâm etrafında öbeklenen daha dar bir vatandaşlık anlayışının temellerini atmıştır.

Bektaşîliğin yasaklanması şahsında uygulamaya geçirilen politika ile devletin vatandaşlarının dinî hayatının ve pratiklerinin nasıl olması gerektiğine dair tasavvuru aktif bir politika olarak bu dönemde hayata geçirilmeye başlanmıştır. Modern ordunun kuruluş aşamasında devletin kendisini kavrayışı ve kendine bir kimlik oluşturmada seçtiği temel argümanlar ile makbul Müslüman “vatandaş” idealine dair kullandığı dil, söylem ve konseptlerin aynı şekilde gayri Sünnî-Müslüman olan Kızılbaş veya Alevilere karşı oluşturulan dil, söylem ve belleğe de neredeyse birebir aktarılmasının temelini oluşturmuştur.⁸⁶

85 Aksan, *Breaking the Spell*, s. 257 Yıldız, *Neferin Adı Yok*, s. 115 vd.

86 Bunun en çarpıcı örneği olarak devletin Dersim bölgesine dair uygulamaya koyduğu politikalar gösterilebilir. Bkz. Gündoğdu, Genç, *a.g.e.*.

En Uzun Yüzyılında Bektaşilik ve Bektaşiler

FAHRI MADEN

19. yüzyılın başlarında Bektaşilik başta imparatorluğun başkenti olmak üzere üç kıtada pek çok tekke ve müntesiplere sahipti. Anadolu coğrafyasını çevreleyen Bektaşî tekkeleri özellikle Batı ve Güneybatı Anadolu'da zengin mülkler, arazi ve meyve bahçeleriyle çevriliydi. Mısır'da, Irak'ta, Rumeli'de ve bazı adalarda da durum aynıydı. 17 yüzyılda Evliya Çelebi'nin verdiği bilgilere göre 150 civarında olan Bektaşî tekke ve türbesinin sayısı sözünü ettiğimiz dönemde 400'e yaklaşmıştı. Elbette bu tekkeler içerisinde ücra köşelere yayılmış, küçük bir zaviye ve türbeden ibaret kalmış olanlar az değildi. Ancak gerek İstanbul'da gerekse Rumeli ve diğer coğrafyalarda dervişlere ve misafirlere sabah akşam yemek dağıtan tekkelerin kayda değer vakıf malları ve mülkleri mevcuttu.

Bektaşî tekkeleri mensuplarının kurduğu vakıflarla beraber devlet adamları ve çeşitli hayır sahiplerinin yardımları sayesinde ayakta duruyorlardı. Bu yardımlara vergi muafiyetlerini ve tamir masraflarını da eklemek gerekmektedir. Zira tekkelerin bir kısmı bazı hizmetler karşılığında devlet tarafından vergilerden muaf tutulmuşlardı. Örneğin Kızıldeli tekkesi için verilen vergi muafiyeti Sultan I. Bayezit dönemine aitti.¹ Hacı Bektaş Veli ve Abdal Musa Tekkeleri vakfına bağlı dervişler ve köy halkı, bu tekkelere hizmet etmek karşılığında avarız, sürsat, aşar gibi vergilerden muaf tutulmuşlardı.² Ayrıca Sultan I. Mahmut, Belgrat seferinde zafer kazanması durumunda tarikat şeyh ve dervişlerine yardım dağıtılması adağında bulunmuş, zafer sonrası diğer tarikat mensupları ile birlikte Bektaşî şeyh ve dervişlerine on se-

1 BOA, Ali Emiri (Musa Çelebi), nr.1; VGMA, Defter nr.725, s. 255.

2 BOA, C.EV, 137/6850; BOA, C.EV, 333/16909.

kiz altın yardım yapılmış, hatta zamanla bu uygulama âdet haline gelmişti.³ Osmanlı sultanları gibi bölgedeki mahalli idarecilerin de Bektaşî tekkelerinin tamiri, bakımı ve masraflarıyla ilgilendiği vakıdır. Bu tamirler her bölgede gözlenmektedir. 1788'de Yozgat mutasarrıfı Cabbarzâde Süleyman Bey Hacı Bektaş Veli tekkesinde bir tamirat yaptırmıştır.⁴ Eski Beylerbeyi Recep Paşa, 1801 tarihinde o sırada mutasarrıflığını yaptığı Üsküp'teki Sersem Ali Baba Tekkesi'ni tamir ettirmiş ve tekkenin ihtiyaçları için çok büyük bir ek vakıf kurmuştur.⁵ Bu süreçte başta merkez tekke olan Hacı Bektaş Veli tekkesi olmak üzere İstanbul'da Şahkulu (Merdivenköy), Elmalı'da Abdal Musa, Dimetoka'da Kızıl Deli, Hazergrad'da Demir Baba ve Hüseyin Baba, Rusçuk'ta Tay Hızır Ali Baba ve Horasani Ali Baba, Yeni Zağra'da Kıdemli Baba, Eski Zağra'da Mü'min Baba, Keşan'da Rüstem Baba ve Mekri'de Hızır Baba gibi zengin mülkleri olan tekkeler bulunuyordu. 19. yüzyıl başlarında İstanbul ve çevresinde 20'ye yakın tekke faaliyettedir. Bunlar her ne kadar sur dışında iseler de herhangi bir zorlukla karşılaşmadan faaliyetlerini sürdürüyorlardı. Bektaşîlerin siyasi otorite ile herhangi bir problemleri bulunmuyordu. Bektaşîler, 19. yüzyılın başlarına kadar her türlü devlet görevinde kendilerine yer bulmuşlardı. Ancak padişahın otoritesini sekteye uğratan Yeniçerilerin ortadan kaldırılması Bektaşîliğin de gözden düşmesi ve "en uzun yüzyıl" sürecine girmesi sonucunu doğurmuştur.

19. yüzyıla değin Bektaşîliğin en dikkat çeken yönü Yeniçerilik kanalıyla devletle olan yakınlığıdır. Tarikat inanç ve ritüellerinden daha çok bu yakınlıkla göz önündeydi. Yeniçeri yoldaşlığı merkez tekke (Pirevi-Hacı Bektaş Veli) ve İstanbul tekkeleri için müstesna bir hususiyet arz ediyordu. Bu iç içe geçmişlik durumunu Yeniçeri Ocağı'nda ikamet eden Bektaşî şeyhi ve dervişler temsil etmekteydi. 16. yüzyılın sonlarında bir Bektaşî babasının Miralay rütbesi ve sekiz dervişle Yeniçeri Ocağı'nın 99. Orta'sına alınması,⁶ bunların Şehzâde Camii yakınındaki yeni odalarda ikamet etmelerinin sağlanması, iki müessese arasındaki ilişkileri artırmıştır. Bu dervişler gece gündüz devletin saadeti ve Yeniçerilerin zafer kazanmaları için dua ederlerdi.⁷ Yine savaşlarda Bektaşî şeyhi ve dervişlerinden oluşan bir kafil e orduya katılır, savaş sırasında Yeniçerileri cesaretlendirip, manevi destekte bulunurlardı.

Yeniçeri-Bektaşîlik ilişkisi 17 yüzyıldan itibaren resmî kayıtlara ve yazışmalara da yansımıştı. Zira tarikat ile ocak birlikte anılır, birinin ismi diğ-

3 Ahmet Câvid, *Hadika-i Vekâyi'*, haz. A. Baycar, Ankara, 1998, s. 223-224.

4 BOA, C.EV, 134/6683.

5 Mustafa Alkan, "Yeniçeriler ve Bektaşîlik", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı 50, Ankara, 2009, s. 255.

6 Esat Efendi, *Üss-i Zafer*, İstanbul, 1243, s. 203.

7 Hammer, *Devlet-i Osmâniyye Tarihi*, C. I, trc. Mehmed Atâ, İstanbul, 1329, s. 201.

ri için de kullanılırdı. Yeniçerilere “dûdmân-ı Bektâşî”, “Hacı Bektaş köçekleri”, “taife-i Bektâşîye”, “gürûh-ı Bektâşîye”, “zümre-i Bektâşîyân”, “zâbıt-ı Bektâşîyân”, “yamakân-ı Bektâşîye”; Yeniçeri Ocağı’na “Hacı Bektaş ocağı”, “ocağ-ı Bektâşîye”, “neferât-ı Bektâşîye”; ocaktaki derece ve terfi silsilesine “silsile-i tarîk-i Bektâşîyân”; ocak ağalarına “ağayân-ı Bektâşîyân”, “sanadîd-i Bektâşîyân”, “ricâl-i dudmân-ı Bektâşîye” denilmekteydi.⁸

Yeniçeriler İstanbul’daki bazı tekkelerle yakın ilişki içerisindeydiler. Örneğin Yedikule’de yer alan Mehmet Baba (Perişan Baba) tekkesi ocak-tarikat ilişkisinin yoğunlaştığı bir tekkeydi. Şahkulu tekkesi ise devlet-ordu-Bektaşilik ilişkilerinde ve teşrifatta özel bir konuma sahipti. Merkez tekleden İstanbul’a gelen şeyhler, İstanbul’daki Bektaşî dervişleri ve Yeniçeri ileri gelenleri tarafından merasimle bu tekkede karşılanırlar, burada bir süre dinlendikten sonra İstanbul’a nakledilirler, merkez tekkeye dönüşlerinde de yine bu tekleden uğurlanırlardı.⁹ Sultan III. Mustafa döneminde İstanbul’a gelen merkez tekke şeyhi Feyzullah Çelebi, devlet erkânı ve Yeniçerilerin top atışı ile bu tekkede karşılanmıştı.¹⁰ Taşradaki bazı tekkelerin de Yeniçeriler ile doğrudan ilişkileri söz konusuydu. Örneğin 16. yüzyılın sonlarında Yeniçeriler, Seyid Gazi tekkesinde her yıl yapılan kutlamalara katılmaktaydılar.¹¹ Kandiye’de Yeniçeri Ağası Abdurrahman Paşa’nın konağı Bektaşî tekkesi olarak kullanılıyordu.¹² Yeniçeriler Mısır’da da Bektaşîler ile temas halindeydiler. Zira Mısır’da Yeniçeri karargâhının bir odası Bektaşî dervişlerine tahsis edilip çevresi silahlarla donatılarak, mükellef bir tekke haline getirilmişti.¹³

Hâsılı 19. yüzyılın ilk çeyreği dâhil olmak üzere uzun yıllar Bektaşilik Yeniçeri Ocağı ile birlikte anılarak faaliyetlerini sürdürmüştü. Bu süreçte başlangıçta belirttiğimiz gibi üç kıtada yüzlerce tekke açılmış, muhtemelen bazı sahipsiz tekkeler de Bektaşîler tarafından kullanılmaya başlamıştır. Merkezi hükümetin de tarikat-ocak yakınlaşmasına ses çıkarmadığı, aksine teşvik ettiği anlaşılmaktadır. Örneğin 19. yüzyılın başlarında, 1803 tarihinde, Hacı

8 BOA, C.AS, 920/39790; BOA, C.AS, 1042/45741; Çelebizâde Asım Efendi, *Tarih-i Çelebizâde*, İstanbul, 1282, s. 40, 92, 251, 489; Nâimâ Mustafa Efendi, *Tarih-i Nâimâ (Ravzatü’l-Hüseyn fi Hulâstî Ahbârî’l-Hâfîkayn)*, C. IV, haz. M. İpşirli, Ankara, 2007, s. 1650, 1724, 1752, 1877; Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Zübde-i Vekâyiât*, haz. A. Özcan, Ankara, 1995, s. 168, 296, 787, 788, 812; Defterdar Sarı Mehmet Paşa, *Nesayihü’l-Vüzera ve’l-Ümera*, der. H.R. Uğural, Ankara, 1969, s. 69; Ahmet Cevad, *Tarih-i Asker-i Osmanî*, İstanbul 1299, s. 8.

9 M. Baha Tanman, “Perişan Baba Tekkesi”, *DBIA*, C.VI, İstanbul, 1994, s. 242; M. Baha Tanınan, “Şahkulu Sultan Tekkesi”, *DBIA*, C. VII, İstanbul, 1994, s. 129.

10 Ahmet Cemaleddin Efendi, *Bektaşî Sırrı Nâm Risâleye Mûdâfaa*, Dersaâdet, 1328, s. 6-7.

11 BOA, MD, nr.74, s. 302.

12 Evliya Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, C.VIII, haz. S.A. Kahraman-Y. Dağlı-R. Dankoff, İstanbul, 2003, s. 229.

13 Evliya Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, C. X, haz. S.A. Kahraman-Y. Dağlı-R. Dankoff, İstanbul, 2007, s. 137, 159.

Bektaş Veli'nin türbe ve tekkesinin tamiri, sadece ihtiyaç olduğundan değil, Yeniçeri Ocağı'nın memnuniyetinin kazanılması ve devletin devamı için çalışmalarının sağlanması amacıyla da gündeme getirilmiştir.¹⁴

Oysa Sultan III. Selim döneminden itibaren merkezi yönetimin Bektaşiliğe ilgisi azalmış, buna mukabil Mevlevilik ve Nakşilik ön plana çıkmıştır. Bu yeni duruma etki eden faktörlerin başında Bektaşilerin Rumeli ve Mısır'da merkezi yönetime karşı isyan eden mahalli yöneticilerle girdikleri ittifak gelmektedir. Buna göre Mısır'da valilik yapan Arnavut Tahir Paşa ve daha sonra Mehmet Ali Paşa bilhassa Arnavut Bektaşileri kendi siyasi emelleri yönünde kullanmışlardır.¹⁵ Sultan III. Selim döneminde isyan eden ve Bektaşiler oldukları ya da Bektaşileri kullandıkları söylenen Tepedelenli Ali Paşa ve Pazvantoglu isyanları merkezi yönetimin Bektaşilere bakışını değiştirmiştir. Bu sebeple İşkodra valisi, buradaki Bektaşiler dervişlerini Tepedelenli Ali Paşa'nın adamları olduğu gerekçesiyle İşkodra şehrinden sürdürmüştür.¹⁶

Öte yandan Bektaşiler baba ve dervişlerinin Yeniçeri isyanlarına katılıp katılmadıkları konusu, ocakla birlikte tarikatın da yasaklanmasında cevaplanması gereken bir durumdur 19. yüzyılın başlarında Yeniçeri kışlasında oturan Bektaşiler şeyhlerinin bazı Yeniçeri isyanlarına katıldıkları ve Yeniçerilerle cesaretlendirdikleri nakledilmektedir. Örneğin 99. Orta'da bulunan Haydar Baba, Sultan III. Selim'in öldürülmesi ve Alemdar Mustafa Paşa vakalarında Yeniçerileri cesaretlendirmiş, daha sonra İran'a kaçarak orada bu olayları övünerek anlatmıştır.¹⁷ Bu itibarla Haydar Baba, Erzurum'a sürgün edilince, Yeniçeriler pirlerinin sürgün edilmesini içlerine sindiremeyip hemen iade olunması isteğinde bulunmuşlar, istekleri kabul görmeyince de infial göstermişlerdir.¹⁸

Bektaşiler, 1826'ya gelinceye kadar Osmanlı tarihi boyunca Kalender Çelebi İsyanı'nın dışında sert bir tepki ile karşılaşmamışlardır. Bunun en önemli sebebi, Yeniçerilerle kurdukları duygusal ve organik bağıdır.¹⁹ Bu bağ Yeniçeri Ocağı'nın zaferler kazandığı dönemlerde olumlu karşılanırken, zaferlerin arkası kesilip toprak kayıpları ve içte huzursuzluklar baş gösterdiğinde Bektaşilerin de gözden düşmesine yol açmıştır. O döneme kadar inanç ve itikadi açıdan sorun teşkil etmeyen Bektaşiler sadece "bozuk itikatları" aç-

14 BOA, HAT, 120/4900.

15 Adem Boz, *Bektaşiler Tekkelerinin Kapatılmasının Doğurduğu Sonuçlar*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 1999, s. 29-30.

16 Frederick W. Hasluck, *Bektaşilik Tedkikleri*, trc. R. Hulûsi, İstanbul, 1928, s. 48.

17 *Üss-i Zafer*, s. 204.

18 BOA, HAT, 284/17078; BOA, HAT, 289/17328; *Üss-i Zafer*, s. 205-205.

19 Mustafa Kara, "Osmanlılar'da Tasavvuf ve Tarikatlar", *Osmanlı Ansiklopedisi*, C. I, İstanbul, 1995, s. 209.

sından eleştirilmemişler, Yeniçerilerin askeri disiplinden uzaklaşmalarına da sebep olarak görülmüşlerdir.²⁰

Bir kara gün: 8 Temmuz 1826 Cumartesi

Vak'a-i Hayriye olarak anılan Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması Haziran 1826 ortasında meydana gelmişti. Osmanlı merkezi hükümeti Eşkinici Ocağı'nı bahane ederek 15 Haziran'da başlayan son Yeniçeri isyanını şiddetle bastırıp, Yeniçerileri ve onlarla ilişki içerisinde olan kurumları ortadan kaldırmıştı. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasına dair bilgi veren kaynaklar bazı Bektaşî derviş ve babalarının Vak'a-i Hayriye'de isyana katılarak Yeniçerileri cesaretlendirdiklerini nakletmektedirler. Buna göre isyan sırasında bazı Bektaşî babaları, Yeniçerilerin önlerine düşüp, "Ayakdaşlar! Sakın fütur getirmeyin! Tereddüt göstermeyin! Ocağın namı kıyamete kadar kalkmaz! Göreyim sizi, Hacı Bektaş Ocağını uyandırın!" diyerek onları tahrik etmişlerdi.²¹ Esat Efendi'ye göre Bektaşî babalarının bir kısmı Et Meydanı'nda ellerinde teberlerle Yeniçerileri kışkırtırken, bir kısmı da isyancıları çoğaltmak için İstanbul'a dağılmışlardı. Üsküdar'dan İstanbul yakasına geçen bir Bektaşî, Yeniçerilerin isyan ettiklerini ve hükümeti ele geçirdiklerini etrafta bulunanlara coşkuyla duyurmuş, hatta onun kale efradını harekete geçirmek üzere yola çıktığını anlatmıştı.²²

Vak'a-i Hayriye sonrası, merkezi hükümet tarafından bu olaya katılarak Yeniçerilere cesaret veren Bektaşîlerin kimler olduğu ile ilgili takibat başlatıldı. Yapılan araştırmalar neticesinde ocağın ilga günü Yeniçerileri destekledikleri iddia edilen Üsküdar şeyhi Kıncı Baba, kadılardan İstanbul Ağasızâde Ahmet Efendi ve Hâcegândan Salih Efendi başta olmak üzere toplam altı Bektaşî yakalanarak darphane hapisanesine kapatıldı. Daha sonra bu kişiler ve bunlarla ilişki içinde olan Bektaşîler hakkında hükmün ne olacağı görüşülmek üzere Topkapı Sarayı'nda bir toplantı yapılması emredildi.²³ Bu durum Bektaşî tekkelerinin ve Bektaşîliğin ortadan kaldırılmasına yönelik ilk adım oldu. Nitekim Tarihçi Lutfi, Yeniçeri Ocağı'nın ilgasından sonra Bektaşîliğin de takibata uğramasını normal bir durum olarak yorumlamakta ve Bektaşîlik ismi durduğu müddetçe Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmış sayılmayacağını vurgulamaktadır.²⁴

Yeniçeri isyanına destek verenlerin ve diğer Bektaşîlerin durumlarının gö-

20 İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*, İstanbul, 1989, s. 94.

21 Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, C. XII, İstanbul, 1309, s. 154.

22 Üss-i Zafer, s. 205-206; *Tarih-i Cevdet*, C. XII, s. 155.

23 BOA, HAT, 290/17351; *Üss-i Zafer*, s. 207.

24 Ahmet Lutfi Efendi, *Tarih-i Lutfi*, C. I, İstanbul, 1290, s. 168.

rüşûlmesi için emredilen meşveret toplantısı, 8 Temmuz 1826 Cumartesi sabahı Topkapı Sarayı'ndaki Babüssaade Camii'nde yapıldı. Padişahın kafes arkasından izlediği toplantıya sadrazam, şeyhülislâm, eski şeyhülislâm, Anadolu ve Rumeli kazaskerleri ve ilmiye mensuplarının yanı sıra Mevlevî, Nakşi, Halvetî, Celveti, Sadi, Kadiri ve Şazeli tarikatlarının şeyhleri katıldı.²⁵

Toplantı Şeyhülislâm'ın şeyhlere hitaben yaptığı konuşma ile başladı. Şeyhülislâm, tarikat şeyhlerine Bektaşiler hakkında duyduklarının ve bildiklerinin neler olduğunu, bunlar hakkında ne düşündüklerini sorarak bir tartışma başlattı. Şeyhlerden bazıları "Onlarla ülfetimiz olmadığından hallerini bilmeyiz" derken, bazıları Üsküdar tarafında dini inkâr eden davranışların görüldüğü yolunda söylentiler işittiklerini ifade ettiler.²⁶ Toplantıda şeyhlere nazaran ilmiye mensupları daha açık fikirli ve kararlıydı. Nitekim hazır bulunan ilmiye mensuplarından bazıları, "Bektaşilerin dine aykırı hareketlerinin dilden dile dolaştığını" ifade ettiler. Ancak meşveret meclisinde tereddütte kalanlar da vardı.²⁷ Böyle olmakla birlikte toplantıda Bektaşilerin dine aykırı davrandıkları ve Yeniçerilerin de bunlardan etkilendikleri ifade edilecek Üsküdar, Eyüp ve sair yerlerde bulunan Bektaşî tekkelerinin 60 yıldan (1766 tarihinden önce kurulanlar) eski olanlarının bırakılıp, yeni yapılmış olanlarının yıkıtılması kararı alındı.²⁸

Bektaşiliği yasaklayan ferman

Meşveret meclisinde görüşülen konular ve alınan kararlar, toplantının hemen ardından Sadrazam Selim Paşa tarafından bir yazıyla padişaha arz edildi.²⁹ Bunun üzerine 10 Temmuz 1826'da Sultan II. Mahmut meşveret meclisi kararlarını onaylayan ve bazı ilmiye mensuplarının sürgün edilmesini emreden bir ferman yayınladı.³⁰ Böylece 19. yüzyılın sonlarına, hatta 20. yüzyılda devam edecek olan Bektaşiliğin yasaklı yılları başladı. Fermanla şimdilik İstanbul civarında olan Bektaşilerin tahkik ve icrasına bakılması; son 60 yıl içinde inşa edilen tekkelerin yıkılması, daha eski ve "kadîm" denilen tekkelerin ise sayıları tespit edilerek bunlara dokunulmaması; buralarda ikamet eden şeyh ve müridlerin ele geçirilerek bir yere konulmaları emredildi.³¹ Sul-

25 BOA, HAT, 290/17351; BOA, C.ADL, 29/1734; Esat Efendi, *Vak'anüvis Es'ad Efendi Tarihi (Bahir Efendi'nin Zeyl ve İlâveleriyle) 1237-1241/1821-1826*, haz. Ziya Yılmaz, İstanbul, 2000, s. 648-649.

26 BOA, HAT, 290/17351; Üss-i Zafer, s. 207-208.

27 *Tarih-i Cevdet*, C. XII, s. 182.

28 BOA, C.ADL, 29/1734; BOA, HAT, 290/17351; BOA, Mühimme-i Asakir Defteri, nr. 26, s. 192.

29 BOA, HAT, 290/17351.

30 BOA, HAT, 290/17351.

31 BOA, C.ADL, 29/1734.

tan II. Mahmut bu fermanının sonunda Sadrazam'dan, tutuklanan ve yargılanan altı Bektaşî'den üçünün idam edilmesini, diğer üçünün ve ilmiye mensuplarından eski Vakanüvis Şanizâde Ata Efendi ile Müderris Cığalızâde Tahir Bey'in sürgün edilmelerini, Şeyhülislâm'ın başka bir işle uğraşmamasını, hep birlikte Bektaşîlerin ortadan kaldırılmalarına gayret etmelerini istedi.³²

Bektaşîliğin ilgası kararını ilk olarak İstanbul'da başlatan bu fermanın ardından, Anadolu ve Rumeli'deki eyalet ve sancak yöneticilerine meşveret meclisinde alınan kararlar ile padişahın yayınladığı ferman esas alınarak hazırlanan, ilga kararını haber veren ve mahalli idarecilere yapmaları gerekenleri sıralayan fermanlar ile bunlara ilave olarak fetvalar gönderildi. Böylece Bektaşî yasağı başkentten taşraya sıçramış oldu. Taşraya gönderilen yazılarda Bektaşî yasağı meşrulaştırılmaya ve taşra halkı bilgilendirilerek kamuoyu oluşturulmaya çalışıldı.³³

İdamlar ve sürgünler

Meşveret meclisinde bazı Bektaşîlerin idam edilmeleri kararı alındıktan ve Sultan II. Mahmut bu kararı onayladıktan sonra Darphane'de tutuklu bulunan altı Bektaşî ileri gelenlerinden Kıncı Baba Üsküdar'da, İstanbul Ağasızâde Ahmet Tophane'de ve Salih Efendi Babühümayun'da 10 Temmuz 1826'da halkı sözleriyle kalben ve fiilen azdırmak, Yeniçeri isyanına destek vermek gibi suçlamalarla idam edildiler.³⁴ Ayrıca Vak'a-i Hayriye'de Yeniçerileri kışkırttıkları iddia edilen Esat Baba ile Yedikule dergâhı şeyhi Hüseyin Baba da idam edildi.³⁵ Tutuklananlardan diğer üç kişi ise ilmiye mensuplarının bol olduğu bir mahalle sürgün edildi.³⁶

Böylece Yeniçeri Ocağı'nın ortadan kaldırılmasından doğrudan ve en çok etkilenen Bektaşîler oldu. Bektaşî yasağı hızla başkentten taşraya doğru yayıldı. İstanbul'daki tekkeler bir bir yıktırılıp içlerindeki Bektaşî şeyh ve dervişleri çıkarılarak sürgün edildiler. İstanbul'dan ilk olarak Rume-
lihisarı Şehitlik tekkesinden Mahmut Baba yedi dervişleriyle birlikte Kü-
tahya'ya,³⁷ aynı tekke'deki Seyyit Mehmet Salih, Derviş Hüseyin ve Der-
viş Ali Kayseri'ye,³⁸ Öküz Limanı tekkesinden Ahmet Baba ve Yedikule'de
Kazlıçeşme Mehmet Baba tekkesinden Hüseyin Baba ikişer müridiyle Ha-

32 BOA, HAT, 290/17351.

33 BOA, HAT, 290/17351; BOA, C.ADL, 29/1734.

34 BOA, HAT, 290/17351; BOA, MAD, 9766, s. 443.

35 BOA, HAT, 293/17438; *Tarih-i Lütîfi*, C. I, s. 178; Ahmet Rifkî'ya göre Çamlıca tekkesinin şeyhi Mehmet Baba da idam edilmiştir. Ahmet Rifkî, *Bektaşî Sırrı*, C. II, s. 65.

36 BOA, HAT, 290/17351.

37 BOA, HAT, 502/24676.

38 *Kayseri Şer'iye Sicili*, nr. 193, s. 99.

dim'e,³⁹ Hacı Bektaş vekili olan Karaağaç tekkesi şeyhi İbrahim Baba sekiz dervişle,⁴⁰ Sütlüce'de Bademli tekkesinden Mustafa Baba ve Eyüp'te bulunan Karyağdı Baba tekkesinden diğer Mustafa Baba üç dervişle Aydın Birgi'ye; Karaağaç tekkesinde misafir olan Yusuf Baba Amasya'ya,⁴¹ Antep'li Mustafa Baba Güzelhisar'a; Kıncı Baba'nın kardeşi Mehmet Baba, Çamlıca'da Tahir Baba tekkesinden diğer Mehmet Baba,⁴² Merdivenköy tekkesinden Ahir Mehmet Baba dört dervişle ve Üsküdar'da Kasım Ağa mahallesindeki Mürüvvet Baba tekkesi şeyhi Mustafa Baba Tire'ye sürgün edildiler.⁴³ Ayrıca Karaağaç tekkesinden Derviş Yusuf, Derviş Ali, Derviş Hacı Talip, Derviş Hacı Hasan, Derviş Mehdi ile misafir Hacı Süleyman ve Derviş Mehmet Amasya'ya sürgün edildiler.⁴⁴

Hacı Bektaş Veli tekkesinde bulunan 26 dervişten sekizi sürgüne yollandı. Geride kalanların ise başlarından tacları atılarak ve kendilerinden Nakşi tarikatı üzere olacakları sözü alınarak tekkede kalmalarına izin verildi.⁴⁵ Bir süre sonra merkez tekke şeyhi Hamedullah Efendi, tekke vakfında sorun çıkardığı ve beldede fesada sebep olduğu gerekçesiyle şeyhlik görevinden uzaklaştırılıp Amasya'ya sürgün edildi.⁴⁶ Hamedullah Efendi'nin sürgün edilmesinden sonra Çelebilik payesini Velîyüddin Efendi aldıysa da 18 Ağustos 1834 tarihinde Çelebilik kaldırılmasıyla, o da evlat ve akrabalarının tekkeye ayak basmamaları kaydıyla Sivas'a sürüldü.⁴⁷

1826 yılında Bektaşî tekkelerinin kapatılmasının ve yıktırılmasının hemen ardından yaşanan bu idam ve sürgünler bu kadarla sınırlı kalmadı. Bektaşî takip ve sürgünleri Sultan II. Mahmut döneminin sonlarına kadar devam etti. 1830'larda o tarihe kadar Bektaşîlerin elinde kalmış olan Mısır'daki Kasrûlayn tekkesi şeyhi Bosnalı Kurbancı İsmail Baba yirmi altı dervişle beraber tekkeden çıkarıldı.⁴⁸

Sürgünlerin yapıldığı bölgeler makarr-ı ulema olarak isimlendirilen ilmiye mensuplarının yoğun olduğu yerlerdi. Bunlar Bursa, Kayseri, Hadim, Amasya, Bayındır, Güzelhisar, Konya, Manisa, Kütahya, Tire ve Birgi'dir. Sürgün-

39 *Tarih-i Cevdet*, C. XII, s. 183.

40 *Ayvansarâyî, Hadikatü'l-Cevâmî*, s. 387.

41 Ahmet Lütfi Efendi, bu kişinin Güzelhisar'a sürgün edildiğini belirtmektedir. *Tarih-i Lütîfî*, C. I, s. 151.

42 Ahmet Rifkî'ye göre Mehmet Baba idam edilmiştir. *Bektaşî Sırrı*, C. II, s. 65.

43 *Üss-i Zafer*, s. 211-212; *Tarih-i Cevdet*, C. XII, s. 182-183.

44 BOA, C.ZB, 34/1680.

45 BOA, C.EV 464/23489.

46 *Kırşehir Şer'îye Sicili*, nr.15, s. 84-86; BOA, HAT, 501/24588-D; BOA, C.EV, 236/11793.

47 Velîyüddin Efendi'nin Konya'ya sürgün edildiği de nakledilmektedir. Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, İstanbul, 2003, s. 470.

48 Fuad Köprülü, "Mısır'da Bektaşîlik", *Türkiyat Mecmuası*, C. VI, İstanbul, 1939, s. 27 (13-40).

ler genelde itikat yoklamasının ardından bir çavuş mübaşeretinde gerçekleşmiş, bazen sürgün güzergâhında bulunan yetkililer sürgünlerin sorunsuz gerçekleşmesi için uyarılmışlardır. Ayrıca sürgünleri istenen Bektaşilerin yerlerine ulaşıp ulaşmadıkları gibi birtakım konularda naib ve müftü gibi yerel idarecilere de sorumluluk yüklenmişti.⁴⁹

Bektaşî tekkelerinin kapatılması kararından sonra başlangıçta sınırlı şekilde cereyan eden sürgünler kısa süre içinde Bektaşilik ve Bektaşî tekkeleriyle dolaylı veya dolaysız ilişki içinde olan ilmiye mensuplarına ve devlet memurlarına kadar genişletildi. Öncelikle Bektaşîlerle yakın ilişkisi olan kişileri tespit etmek için Saray hocası Kürd Abdurrahman Efendi ile Anadolu'daki Bektaşî tekkelerinin yıkımına memur edilen Çerkeşi Mehmet Efendi'nin üyeleri arasında bulunduğu bir komisyon oluşturuldu.⁵⁰ Bu komisyon ilk olarak Bursa kadısı Mehmet Arif Efendi'nin İstanbul'a ayak basmamak üzere Aydın Güzelhisar'a, Medine kadısı Melekpaşazâde Abdülkadir Bey'in Manisa'ya, eski vakanüvis Şanizâde Ataullah Efendi'nin Tire'ye ve Şikk-ı salis defterdarı İsmail Ferruh Efendi'nin ise önce Bursa'ya sonra yeri değiştirilerek Kadıköy'e sürgün edilmeleri kararı alındı.⁵¹

Bu sürgünlerin bazıları siyasi amaçlara hizmet ediyordu ve bunların doğrudan Bektaşilikle münasebetleri yoktu. Üstelik bu sürgünler beraberinde jurnalcılığı da getirmiş, devlet erkânının dikkati Yeniçeri ve Bektaşî izalesine yoğunlaştığı bir zamanda, ülkenin her köşesinden jurnaller ve ihbarlar birbirini takip etmişti.⁵² Böylece Bektaşî takibi birçok kimsenin yerli yersiz suçlanarak sürgünlerini getiren bir "ihbar mekanizmasına" dönüşmüştü. Ayrıca Bektaşî takibatı bazı ilim adamlarını karalamak için de iyi bir fırsata dönüşmüş, bu arada rakipleri tarafından sindirilmek istenen birtakım söz sahipleri de sürgüne yollanmıştı.⁵³ Dahası Bektaşilik suçlaması diğer tarikat mensuplarına da sıçramıştı. Keza, o dönemde Bektaşilik şüphesi veya iftirası ile Üsküdar'da başka tarikatlara mensup yedi şeyh sürgüne gönderilmişti.⁵⁴

Görüldüğü üzere merkezi hükümet, Bektaşilik yolunda olanları idamdan daha çok ilmiye mensuplarının yoğun olduğu bölgelere sürgün ederek itikatlarını düzeltme yoluna gitti. Cevdet Paşa'nın bildirdiğine göre kalkanlar "Sünni kıyafetine girdiler ve meydanda Bektaşî kıyafetinde kimse kalmadı."⁵⁵

49 BOA, HAT, 512/25094-G; BOA, C.ADL, 33/2002.

50 *Tarih-i Cevdet*, C. XII, s. 183; Gündüz, a.g.e., s. 142.

51 BOA, HAT, 503/24730; BOA, HAT, 500/24493; BOA, HAT, 290/17351.

52 *Tarih-i Lütfi*, C. I, s. 168-169.

53 İlber Ortaylı, "Tarikatlar ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Yönetimi", *Osmanlı Barışı*, İstanbul, 2004, s. 139-140.

54 Bu şeyhler için bkz. Yücer, a.g.e., s. 518.

55 *Tarih-i Cevdet*, C. XII, s. 183.

Bektaşî tekkeleri yıktırılıyor

Bektaşî tekkelerinin kapatılmasına 10 Temmuz 1826'da İstanbul'dan başlandı. İstanbul ve Üsküdar'daki tekkeler basılarak içlerinde bulunan şeyh ve dervişler tutuklanıp, Şeyhülislâmlık tarafından dinî akideleri sorgulandı. Vakanüvislere göre Bektaşî şeyhleri ve dervişleri bu sorgulamada "takiye"ye teşebbüs ettiler. Sonuçta gerek "takiye" yapanların gerekse yapmayanların dış görünüşlerinden, tutum ve davranışlarından yalan söylediklerine hükmedilip, tevatüren nakledilen "çirkin davranışları" ve "kötü sözleri" gerekçe gösterilerek sürgün edilmeleri kararı alındı.⁵⁶

Yedikule Kazlıçeşme'deki Mehmet Efendi (Perişan Baba) tekkesinin binası yıktırılıp arsası üzerinde bulunan ve birkaç Bektaşî mezarından oluşan türbe ise bırakıldı. Karaağaç'taki Ali Baba tekkesi yıktırıldıktan sonra çevresindeki arsası bahçe haline getirilip Bektaşî olmayan bir kişinin tasarrufuna verildi. Arsa üzerinde bulunan üzeri kapalı türbenin ise yalnızca demirleri söküldü. Ayrıca Karaağaç'ta Şeyh Ali Dede'nin üzerinde bulunan Sarı Sufi tekkesi de yıktırılıp, arazisine el konuldu. Üsküdar Atık Valide'de bulunan Mürüvvet Baba tekkesi de tamamen yıktırılıp, tekke yakınında bulunan ve kimsenin ikamet etmediği eski bir ev bırakıldı. Büyük Çamlıca'daki tekkenin kapatılması sırasında şeyhi Tahir Baba'nın vefat ettiği, buranın Tahir Baba'nın bir dervîşi tarafından idare edildiği anlaşıldı. Buradaki dervişler de sürgüne gönderilip, tekkenin meydan odası ve dervîş odaları yıktırıldı. Tekkenin harem odaları ile etrafı duvarla çevrili ve üzeri kiremitle kaplı türbeye ise dokunulmadı.⁵⁷

Rumelihisarı'ndaki Şehitlik tekkesinin de binası yıkılıp, tekkenin bitişiğindeki beş odalı hane bırakıldı. Tekke şeyhi Mahmut Baba ise yedi dervîşi ile birlikte Birgi'ye sürüldü. Tekkenin sekiz dönümlük bağı olduğu ve bunun beş dönümünün Mahmut Baba tarafından tekkeye vakfedildiği anlaşıldı. Bununla birlikte Mahmut Baba ve Ali Dede'nin Bedreddin Baba tekkesinin şeyhi oldukları haber verilerek bu görevlerine son verildi. Tekkeye ait beş odalı eve dokunulmadı. Üsküdar'da Nuhkuyusu civarında Kıncı Baba tekkesi de yıktırılıp zapt edilen enkazı ile bağ ve arsası satıldı. Ayrıca Kıncı Baba'nın tekkeye vakfettiği arsa hazinece zapt edildi. Öküz Limanı'ndaki Bektaşî tekkesinin ise yalnızca meydan odası yıktırılıp, tekke şeyhi Ahmet Baba Hadim'e sürgün edildi. Bu arada tekke haziresinin de bir kısmı zarar gördü. Tekke şeyhine mahsus iki oda ile bitişiğindeki yeni yapılmış bir hane bırakıldı. Tekke mahalli ile bahçesine ise el konuldu.⁵⁸

56 Üss-i Zafer, s. 211; Tarih-i Lûtfî, C. I, s. 151; Tarih-i Cevdet, C. XII, s. 182.

57 BOA, MAD, 9766, s. 338; BOA, MAD, 9731, s. 406-407; BOA, C.ZB, 34/1680; BOA, EV.HMH, Defter nr.8367, v.15a-b.

58 BOA, EV.HMH, Defter nr. 8367, v.15a-b; BOA, HAT, 502/24676; BOA, MAD, 9766, s. 443, 393; BOA, MAD, 9773, s. 177; BOA, MAD, 9731, s. 407.

Karyağdı Baba tekkesi ise altmış yıldan eski bir tekke olmasına rağmen yıktırıldı. Ancak yalnızca meydan odası yıkılan tekkenin, üç odalı hanesi ile Der-iş Mustafa Dede'ye ait üzeri kiremitle örtülü türbeye dokunulmadı. Tekke civarında bulunan bahçeye ise el konuldu. Süt'lüce'de yaptırılan Kiremitli tekkesinin (Caferâbâd tekkesi) ise uzun zamandır Nakşi şeyhler idaresindeyken 1814 yılında Bektaşî şeyhlerinden Hafız Ahmet Baba'nın yönetimine bırakıldığı anlaşıldı. Bu tekkenin üç tarafı ve harem kısmı tamamen yıktırılıp, sahip olduğu arsası müsadere edildi. Ayrıca tekke şeyhi Mustafa Baba sürgün edilip, şeyhin tekkeye vakfettiği tekke civarında bulunan beş kapılı hanesi zapt edildi. İstanbul'un en eski Bektaşî tekkesi Şahkulu Sultan tekkesinin de yalnızca meydan odası yıktırıldı. Ancak bu tekkenin bitişiğinde bulunan dört odalı hane ile tekkede Mısıriye tarikatı ayini icra edilen mahal bırakıldı.⁵⁹

Bunların dışında İstanbul'da başka Bektaşî tekkelerinin de var olduğu ve 1826 yılında kapatılarak yıktırıldıkları bilinmektedir. Birer küçük tekke olarak varlıklarını sürdürmüş olan ve önemli mal varlıklarına sahip olmayan bu tekkelerden Evlice Baba ve Bıçakçı Baba tekkeleri 1826'da tahrip edilmişlerdir. Ayrıca Beykoz'daki Akbaba tekkesi de kapatılarak, içinde bulunan derişler sürgün edilmiştir.⁶⁰ Fatih'te bulunan Cigerci Baba tekkesi yıktırılıp türbe mahalli bırakılmıştır. Belgrat ormanları yakınlarında bulunan Ağlamış Baba (Istranca) tekkesi ise Yeniçerilerle birlikte ortadan kaldırılmıştır.⁶¹ 15. yüzyılda Bektaşîlere intikal eden Daver Baba tekkesi de kapatılıp kısmen yıktırılmıştır.⁶²

Görüldüğü gibi İstanbul'daki Bektaşî tekkelerinin bazıları tamamen yıktırılırken bazılarının sadece meydan odaları yıktırıldı. Ayrıca tekkelere ait odalar ve sair eklentiler bırakıldı. Tekkelerin emlak ve arazilerinin vakıf olanları ilgili vakıflara aktarılıp, mülk olanları varislerine iade edildi. Ayrıca tekkelerde bulunan türbeler yıktırılmak yerine buralara Nakşi şeyhlerinden türbedarlar atandı.⁶³

İlk olarak İstanbul'da uygulanan Bektaşî yasağı ve tekkelerin yıktırılması uygulaması kısa zaman içerisinde Rumeli, Anadolu, Mısır, Irak ve Girit gibi diğer bölgelere de sıçradı. Neticede Sultan II. Mahmut döneminde 200 kadar Bektaşî tekkesi yıktırılıp mal varlıklarına el konuldu.⁶⁴

59 BOA, MAD, 9766, s. 339; BOA, MAD, 9731, s. 406-407.

60 Murat Küçük, "Beykoz'da Yitik Bir Bektaşî Dergâhı: Akbaba", *Cem*, sayı 103, İstanbul, 2000, s. 11.

61 Yücer, *a.g.e.*, s. 493.

62 M. Baha Tanman, "Daver Baba Tekkesi", *DBIA*, C. III, İstanbul, 1994, s. 5; "Daver Baba Tekkesi", *İstanbul Ansiklopedisi*, C. VIII, İstanbul, 1966, s. 4276.

63 BOA, MAD, 9766, s. 338-339, 393, 443.

64 Kapatılıp yıktırılan, emlak ve eşyalarına el konulan Bektaşî tekkelerinin muhalefat kayıtları Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde (BOA) Maliyeden Müdevver Defterlerde (MAD) bulunmaktadır (Özellikle 9771 numaralı defterde).

Sünnileştirme çabası ve propaganda

1826 sonrası merkezi hükümetin bazı tedbirleri ve uygulamaları Bektaşilerin sürekli kontrol altında tutulmalarına ve bu sayede Sünnileştirilmelerine yönelikti. Mevcut halleriyle ve itikatlarıyla, hatta giyim ve kuşamlarıyla Bektaşileri beğenmeyen merkezi hükümet itikatlarını düzelterek onları, istediği çizgiye getirmek amacıyla ilmiye mensuplarının yoğun olduğu bölgelere sürgün etmişti. Merkezi hükümet kendi din anlayışına yaklaştırmayı ve bu doğrultuda dönüştürmeyi düşündüğü Bektaşilerin, ıslah oluncaya kadar sürgün yerlerinden salıverilmemelerini emretmişti.⁶⁵ Ayrıca Bektaşilerin Kayseri, Birgi ve Hadim gibi bölgelere sürgün edilmelerinden amaç onları pasif duruma düşürerek, inanç ve düşüncelerini yaymalarına fırsat vermemektir.⁶⁶

Bir yandan da Bektaşî tekkelerinin kapatılması işlemini başarıya ulaştırmak, yapılanları haklı göstermek ve kamuoyu oluşturmak için propagandaya girildi. Bu faaliyet, tekkelerin kapatılması sırasında yürütüldüğü gibi, yasaklı yıllarda da sürdürüldü. Bu yolla Bektaşilerin düşünce, inanç ve yaşayış biçimleri hakkında kamuoyunda genel bir husumet havası oluşturulmak istendi. Bektaşiliğin yasaklanmasını emreden padişah fermanı ile eyalet ve sancaklara gönderilen fermanlarda Bektaşilerin isimleri dahi anılmaktan imtina edilmiş, Bektaşiler için sık sık “gürûh-ı mekrûha”, “gürûh-ı melâhide”, “gürûh-ı Alevî ve revâfız”, “gürûh-ı ibâhiye”, “erbâb-ı rîfz ve ilhad” gibi tabirler kullanılmıştı.⁶⁷ Örneğin Bursa, Edirne ve Kütahya’ya gönderilen fermanların her birinde bu tabirler on yedişer defa tekrar edilmekteydi.⁶⁸ Eyalet ve sancaklara gönderilen her yazıda Bektaşilerin zındık ve mülhid oldukları en az birkaç defa tekrar edilerek ve halka Bektaşilerin kötülükleri anlatılarak, Bektaşilerden ümmet-i Muhammedi kurtarmak için tekkelerin kapatılmasının zorunlu olduğu mesajı verilmisti. Ayrıca yayınlanan fermanlarda mülhid ve zındık olan Bektaşilerin cezalandırılmalarını bizzat dinin emrettiği, bu yüzden ilga kararının alındığı ifade ediliyordu.⁶⁹ Bu fermanlarda “Kızılbaş” tabiri açıkça geçmiyordu. Bunun yerine merkezi hükümet, “gürûh-ı Alevî ve revâfız” tabirini kullanmış ve Alevilerle Bektaşileri adeta özdeşleştirmişti.

Yeniçerilerle ilişkileri sebebiyle, siyaset icabı ortadan kaldırılmak istenilen Bektaşiler, uygulamada zındık ve mülhid olarak gösterilmişlerdi. Ancak Bektaşilere isnat edilen suçlar bununla sınırlı değildi. Resmî kayıtlarda Bek-

65 BOA, C.ZB, 17/843; BOA, HAT, 512/25094-G.

66 Üss-i Zafer, s. 210.

67 BOA, C.ADL, 29/1734; Bursa Şer’iye Sicili, nr. B.317/558, s. 6.

68 Bursa Şer’iye Sicili, nr. B-317/558, v.6a-8a; Edirne Şer’iye Sicili, nr. 342, v. 27b-29a; Kütahya Şer’iye Sicili, nr. 14, Hüküm 423.

69 BOA, C.EV, 539/27216; BOA, C.AS, 203/8714.

taşilere Hacı Bektaş Veli'ye mensubiyet davasıyla ona birtakım nesneler isnat etmek, dinî hükümlere uymamak ve muhalif olmak, namazı ve orucu terk etmek, içki içmek, üç halifeye dil uzatıp onlara kin ve düşmanlık beslemek, din düşmanı olmak, Müslümanlar arasında şeytani vesveseye neden olmak, sade-dil olan birtakım Müslümanları dalalete saptırmak ve hidayet-i Ahmediyeden döndürmek, dinî hükümler hakkında kötü söz söylemek, dinde tahribat yaparak Kur'an ayetlerini kendilerine göre yorumlamak, Hz. Ali hakkında gerçek dışı sözler söyleyerek bunları Kur'an ayetlerine tercih etmek, kitabı ve sünneti tamamen inkâr etmek, dalalet ve fesat yerleri olan tekkelelerinde Ramazan günlerinde alenen içki içip oruç yiyerek her türlü işret ve ah-lâksızlık yapmak, Muharrem'in onunda ve matem gecelerinde ayin-i cem tabir ettikleri toplantılarında gazeller okuyup ashab-ı kiram ve halifeler hakkında tövbeleri kabul olunmayacak ve katledilmelerini gerektirecek kötü sözlerle meşgul olmak gibi pek çok suç isnat edilmişti.⁷⁰

Merkezi hükümetin tekkelerin kapatılmasına ve Bektaşilerin sürgün edilmelerine sebep olarak bu tür gerekçeler göstermesinin gayesi doğabilecek tepkileri en aza indirmek ve halkın desteğini almaktı. Ayrıca daha önce de belirtildiği gibi 1826 sonrasında Bektaşilerden söz eden her resmî kayıta bu tür ithamlara yer verilmesi ciddi bir propagandanın eseri idi.

Resmî kayıtların yanı sıra ilmiye mensupları da, merkezi hükümetin icratlarının yerinde olduğuna kamuoyunu inandırmak için Bektaşiliğin "fırka-i zenadika" olduğundan başlayarak, Bektaşilerin dinle imanla alakalarının bulunmadığına varıncaya kadar pek çok şey yazmışlardır. Esat Efendi'nin *Üss-i Zafer*'i bu amaca hizmet etmek için yazılmıştı. Merkezi hükümetin görüşünü yansıtan Esat Efendi Yeniçerileri devletin, Bektaşileri dinin düşmanı olarak göstermekteydi. *Üss-i Zafer*, yazarının bizzat şahit olduğu Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması hadisesini anlatan bir eser olmasına rağmen birtakım dedikoduları da aksettiriyordu. Bizzat Esat Efendi, Bektaşiler hakkındaki iddialarını sıralarken bunları duyumlara ve söylentilere dayandığını itiraf etmekteydi. Örneğin Esat Efendi'ye göre Bektaşî tekkelerini kapatmaya giden memurlar Bektaşilerin helalardaki testilerin ağzına Kur'an yapraklarını tıkaç yaptıklarını haber vermişlerdi. Memurların rivayetine dayandırılan böyle bir iddiayı müverrih sanki kendi görmüş gibi anlatmaktaydı. Yine Esat Efendi'ye göre Bektaşî tekkelerinde bol miktarda içki ele geçirilmişti.⁷¹ Oysa Esat Efendi'nin Bektaşiler hakkındaki bu iddiasını doğrulayan deliller Bektaşî tekkelelerinin el konulan emlak ve eşyaları arasında bulunmamaktaydı. Zira şarap ve benzeri içecekler bulunması halinde muhallefat defterlerine kaydedilmiş ol-

70 BOA, MD, nr. 242, s. 126; BOA, HAT 293/17474-B; BOA, HAT, 293/17438-B; BOA, C.ADL, 33/2002.

71 *Üss-i Zafer*, s. 206-212.

ması gerekirdi. Fakat bu defterlerde kahve ve tütünden başka içecek kayıtlı değildi.⁷² Mustafa Nuri Paşa, Esat Efendi'nin eserinde olayları "birin yanına beş katarak" anlattığını, eserin yazılış amacının Yeniçeriler ve Bektaşiler hakkında "herkesin nefretini istilzam eylemek" olduğunu söylemektedir.⁷³ Tanpınar'a göre *Üss-i Zafer* çok zeki, ama bir o kadar da mütecessis bir devlet adamının kaleminden çıkmıştı.⁷⁴

Vak'a-i Hayriye'yi görmüş olan Şirvanlı Fatih Efendi de, Yeniçeri Ocağı ile birlikte Bektaşî tekkelerinin kapatılmasını çok yerinde bir uygulama olarak göstermekteydi. Ona göre Hakk'tan görünen ancak cahil ve batıl bir güruh olan Bektaşiler, İslâm'a kâfirlerden daha şiddetli düşmandılar. Keza, Bektaşiler Hz. Peygamber'e ve ehl-i beyte karşı saygılı olduklarını ifade etmelerine rağmen davranış ve hareketleriyle tam tersi bir durum içerisindeydiler. Hatta Bektaşiler İslâm'ın ilk ortaya çıkışında Hz. Peygamber'e düşmanca davranan Ebu Cehil, Ebu Leheb gibi Osmanlı hanedanına ve devlet adamlarına karşı her zaman düşmanca bir tutum sergilemişlerdi. Bu sebeple izaleleri ve idamları gerekmektedir.⁷⁵ Şirvanlı Fatih Efendi, kişisel görüşlerine ve hissiyatına yer verdiği bu satırlarla Bektaşiler aleyhinde oluşan menfi propagandaya ortak olmuştu.

Tekkeleri kapatmaya görevlendirilen memurlar arasında da eser kaleme alarak resmî görüşü yansıtanlar ve bu propagandaya katılanlar olmuştu. Örneğin Abdal Musa tekkesini kapatmaya memur edilen İzmirli Hasan Edip Efendi *Ziyâü'd-Dehr* ve *Cilâü'l-Asr* adlı eserinde Bektaşilerle ilgili Sultan II. Mahmut'un fermanında ve Esat Efendi'nin *Üss-i Zafer*'inde dile getirilen iddiaları tekrarlamaktaydı. Bu durum propagandanın etkili olduğunu, Bektaşiler hakkında devlet ricali ve ilmiye sınıfının yanı sıra halk arasında da genel bir kabulün oluştuğunu göstermekteydi. Edip Efendi'nin naklettiğine göre o dönemde Yeniçerilerin ve Bektaşilerin din ve devlet düşmanı oldukları dilden dile dolaşıyor, her dindar Müslüman "mülhid ve zındık" Bektaşilerin içine düştükleri dalaletten dönüş yapmaları, böylece İslâm ülkesinde bu türlü sapıklıkların yok olup gitmesi için dua ediyordu. Ayrıca Edip Efendi'ye göre Bektaşilerin eskiden beri din ve devlete zarar verdikleri herkes tarafından bilinen bir gerçektir. Yüzleri iman nurundan uzak olan Bektaşiler, "namazımız kılınmış, kefenimiz dikilmiş" diyerek halkın arasında dolaşırlardı. Edip Efendi Abdal Musa tekkesinde içki dolu bir oda bulunduğundan, ayrı-

72 BOA, MAD, 9771, s. 15, 57-61.

73 Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukû'ât* (Kurumlarıyla Osmanlı Tarihi), C. II, haz. Yılmaz Kurt, Ankara, 2008, s. 289.

74 Ahmed H. Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, haz. A. Uçman, İstanbul, 2006, s. 81-82.

75 Şirvanlı Fatih Efendi, *Gülzar-ı Fütûhat* (Bir Görgü Tanığının Kalemiyle Yeniçeri Ocağı'nın Kaldırılışı), haz. Mehmet Ali Beyhan, İstanbul, 2001, s. 19-20, 81.

ca tekkenin bağ ve bahçeleri içerisinde şaraphane kurularak burada içki imal edildiğinden bahsetmekte, Bektaşilerin pek çok kötülüklerini kendi gözüyle gördüğünü iddia etmektedir.⁷⁶

Esat Efendi, Bektaşiler hakkında “veled-i zina” tabirini kullanarak karalama kampanyasının boyutlarını doruğa çıkarmıştı.⁷⁷ Bu propaganda sonucunda elde edilmesi beklenen şey, Bektaşilerin ister istemez kendileriyle ilgili oluşan kötü imajı silmek için “hareketlerine çeki düzen verme” gereksinimi duymalarıydı. Bu da onları ya “takiye” yapıp, olduğundan farklı görünme ya da tümünden değişme şıklarından birine itmişti. Bu arada tarikata ait kaide ve ayin şekillerinin unutulduğu, tekkelere dışarıdan birtakım kişilerin girerek tarikat kurallarına aykırı şeyler yaparak kabahati Bektaşiliğe yükledikleri de vaki olmuştu.⁷⁸

Yasaklılık ve propaganda döneminde Bektaşilere yönelik olarak diğer tarikat mensuplarından da tenkitler gelmişti. Esat Efendi’nin de müntesipleri arasında bulunduğu nakledilen Halveti tarikatı şeyhlerinden Kuşadalı İbrahim Halveti, din adına en çok korktuğu şeyin laubalilik, lakaytlık, Rafizilik ve ibahiyecilik olduğunu belirterek bunların Bektaşilikte bulunduğunu, bu sebeple müteşerri olmayı Bektaşî olmamaya tercih ettiğini ifade etmekteydi. Keza, Kuşadalı’ya göre dine bağlı olmak Bektaşî olmamayı gerektiriyordu.⁷⁹

1826 sonrası Bektaşilere karşı yapılan propaganda faaliyetleri sırasında Hacı Bektaş Veli ve bazı Bektaşî büyükleri hep saygı ve hürmet ile anılmıştı. Böylece tarikatın kurucularının değil o dönemin Bektaşîlerinin hedef alındığı izlenimi verilmişti. Ayrıca Bektaşî tarikatının kurucuları olan Hacı Bektaş Veli ve Abdal Musa gibi şeyhler Nakşî tarikatından, saygıdeğer kişiler olarak gösterilerek “zamane Bektaşîleri” bu şeyhlerin itikadi çizgilerine döndürülmeye çalışılmıştı.⁸⁰

Bektaşîlerin denetim altına alınmaları ve Sünnileşmeleri için bir taraftan propaganda yapılırken bir taraftan da Bektaşî tekkelerine diğer tarikat şeyhleri atanıp, Bektaşîler sürekli denetim altında tutulmuştu.⁸¹ Bu arada merkez tekkeye ve önemli tekkelere genelde Nakşî şeyhleri gönderildi. Bazı tekke-

76 Mehmet Şeker, “1826 Yılında Bektaşî Zâviyelerinin Denetim Altına Alınması ile İlgili Uygulamaya Abdal Musa Zâviyesi (Elmalı) Örneği”, *XIII. Türk Tarih Kongresi (4-8 Ekim 1999 Ankara) Kongreye Sunulan Bildiriler*, Ankara, 2002, s. 446-447.

77 *Vak'anüvis Es'ad Efendi Tarihi*, s. 649; Aynı tabiri Ahmet Cevdet Paşa da kullanmıştır. *Tarih-i Cevdet*, C. XII, s. 182.

78 BOA, C.EV, 312/15889.

79 Yaşar Nuri Öztürk, *Kuşadalı İbrahim Halveti*, İstanbul, 1982, s. 3.

80 *Üss-i Zafer*, s. 200; Şeker, a.g.m, s. 447; Resmî belgelerde başta Hacı Bektaş Veli olmak üzere Bektaşî tarikatının şeyhleri devam olarak “kuddise sırrehül’-aziz, hazretleri” gibi saygı ve hürmet belirten ifadelerle anılmıştı. BOA, C.ADL 29/1734; BOA, C.EV 464/23489; BOA, A.MKT. UM 223/58.

81 BOA, C.EV, 268/13680.

ler ise Nakşi usulü üzere zikir ve ayin icra etmek şartıyla tekke mensuplarından birinin idaresine bırakıldı.⁸² Bektaşî tekkelerine Nakşî şeyhlerin gönderilmesinin Bektaşîleri Sünnî veya Nakşî yapmanın dışında birtakım sebepleri göze çarpyordu. Buna göre Bektaşî tekkelerine Nakşî şeyhlerin atanması iki tarikatta da var olduğu dile getirilen Yesevîlik'ten kaynaklanmıştı.⁸³ Hacı Bektaş Veli'yi silsile itibarıyla Ahmet Yesevî'ye bağlı gösteren kaynaklar göz önüne alınarak Bektaşîliğin bozulmuş olduğu, Nakşîlerin ise Sünnî akidelere bağlılıkları söz konusu edilip Bektaşî tekkeleri Nakşî şeyhlerine bırakılmıştı. Ayrıca Nakşîler merkezi hükümete yakın ilmiye mensupları arasında önemli bir nüfuza sahiptiler. İşte Bektaşî tekkelerine Nakşî şeyhlerin atanması Nakşî tarikatına mensup ve yönetimde söz sahibi bu kişilerin girişimleriyle gerçekleşmişti.⁸⁴ İki tarikat arasında temelde bir benzerliğin olması ve bu yüzden Bektaşî tekkelerinin Nakşî şeyhlerine verilmesi ihtimali zayıftır. Kuvvetli bir ihtimal Bektaşîliğin Nakşî tarikatı içinde eritilmesi düşüncesidir. Nakşî şeyhler atanan Bektaşî tekkeleri –Hacı Bektaş Veli, Abdal Musa gibi– merkezi ve büyük tekkelerdir. Bunların dışında farklı tarikatlardan Bektaşî tekkelerine türbedar olarak atanan şeyhlere de rastlanmaktadır.⁸⁵

Yasaklılık ve propaganda yıllarında Bektaşîler

Merkezi hükümetin Bektaşîlerin Sünnileşmelerine yönelik çalışmaları beklenilen sonucu vermediği gibi tekkelere görevlendirilen ve Bektaşî olmayan şeyhlerin –bilhassa Nakşî şeyhler– onları Sünniliğe döndürmek hususunda başarılı olmadıkları görülmektedir. Zira yeni şeyhlerin gücü tekkelerle devlet arasındaki yazışmalara imza koymaktan, cuma ve bayram günleri Bektaşî olmayanlara namaz kıldarmaktan öteye geçmemişti.⁸⁶ Yasaklı dönemleri takip eden yıllarda kaleme alınan eserlerde öncelikle itikad konusundaki şiddetli eleştiriler de devam etmişti. Hüseyin Vassâf, 20. yüzyılın başlarında, 1826'da Sünnileşmeye zorlanan Bektaşîlerin o dönemde itikadi bozukluklarının devam ettiğini ve halkı idlal etmekten geri durmadıklarını dile getirmişti.⁸⁷ Yine Fındıklılı Süleyman Efendi aynı dönemde yayınladığı eserinde gerçek Bektaşîlerin zamanla azaldığını, Bektaşîlik adı altında toplanıp haramları helal sayarak nefsin kötü arzularına serbesttir diyen, kötü ruhlu in-

82 Ali Cevad, *Mükemmel Osmanlı Tarihi*, İstanbul, 1316, s. 362.

83 Abdülbaki Gölpinarlı, *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, İstanbul, 1963, s. 3.

84 Gündüz, a.g.e., s. 69, 144; Boz, a.g.t., s. 84.

85 BOA, C.EV, 70/3468; BOA, EV.MH, 649/74; BOA, EV.MH, 1172/2.

86 Merkez tekkeye gönderilen Nakşî şeyhlerinin Bektaşîleri Nakşî yapmak bir yana kendilerinin Bektaşî oldukları iddia edilmiştir. Mimar Hikmet, "Bektaşîlik ve Son Bektaşîler", *Türk Yurdu*, C. XIII, ed. M. Şefkatli, Ankara, 2001, s. 313.

87 Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, C. I, çev. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, İstanbul, 1990, s. 401.

sanların halk arasında yayıldığını ifade etmişti.⁸⁸ Ahmed Sâfi Bey ise, Bektaşilerin mülhid ve zındık olduklarını; Bektaşilikte namaz, oruç ve guslün olmadığını, namaz kılan bir Bektaşî görüldüğünde “Şeriata büründük, Yezi-dilere göründük” sözleri dikkate alınarak bu hallerine inanılmamasını söylemekteydi.⁸⁹ Ayrıca 19. yüzyılın ikinci yarısında Bektaşilere karşı ağır suçlamalarda bulunan İshak Efendi, Bektaşileri ahlâksızlıkla nitelemekte, Bektaşî şeyhlerini kadın düşkünü olarak gösterip ağza alınmayacak ithamlarda bulunmaktaydı. Ona göre Bektaşiler, halkı dalaletle düşürenlerin başını çekip hal ve sözlerinden Müslüman olmadıkları malum ise de bu hallerini dışa vurmadıklarından 1826’ya kadar haklarında bir şey yapılamamış, bu tarihte ise küfürleri bir miktar ortaya çıktığından tekkeleri kapatılmıştı. Dahası İshak Efendi, yasaklı yılların ardından Bektaşilerin “bütün batıl itikatlarını izhar” ettiklerini ve o dönemde yayınlanan *Câvidan*’dan hareketle Bektaşiliğe Hurufiliğin karıştığını iddia etmekteydi.⁹⁰

Bütün yasakçı politikalara ve propagandaya rağmen Sünnileştirme uygulaması başarısız olmuştu. Bunda Bektaşilerin aldıkları bazı tedbirler de etkilidir. Bektaşiler yasaklılığın getirdiği travmayı atlatmak için hızlı bir şekilde içe kapanmaya ve karşı tedbirler almaya yöneldiler.⁹¹ Kılık ve kıyafet değişikliği alınan ilk tedbirdir. Örneğin Ergiri’deki Asım Baba tekkesi şeyhleri, her zaman giydikleri on iki dilimli taç yerine dört dilimli olanını giymişlerdir.⁹² Cevdet Paşa’nın naklettiğine göre Bektaşiler Sünni kılığına büründüklerinden ortada “Bektaşî” adında ve kıyafetinde kimse kalmamıştır.⁹³ Bazı şeyhler ise Bektaşilikle bağlarını inkâr ederek başta kendileri olmak üzere dervişlerini kurtarmaya çalışmışlardır.⁹⁴ Ayrıca tarikat mensupları, takibat karşısında izlerini kaybettirmek için kendilerine “Tarik-i Nâzenin” adını vermişlerdir.⁹⁵ Gizlenmek için “takiye” en çok kullanılan yöntemdir. İstanbul’da tutuklanan ve Şeyhülislâmlık tarafından itikadî açıdan sorgulanan Bektaşiler “takiye”ye başvurarak ehl-i sünnet görünmeye gayret etmişlerdir.⁹⁶ Yine merkez tekkede bulunan yirmi altı dervişten sadece sekizinin tekkeyi terk ettiği, kalanların ise Nakşiliği kabul ettikleri görülmüştür. Şehitlik tekkesi dervişleri için de durum bundan farksızdır. Diğer tekkelerde de bu

88 Şem’dânizâde Fındıklılı Süleyman Efendi, *Mürîi’t-Tevârih*, C. I, İstanbul, 1338, s. 393.

89 Ahmed Sâfi Bey, *Sefîne-i Sâfi*, C. IV, Süleymaniye Kütüphanesi Mikrofilm Arşivi, nr.2096, s. 361.

90 İshak Efendi, *Kâşifü’l-Esrâr ve Dâfi’ü’l-Eşrâr*, s. 2, 5, 10-14, 29, 31.

91 Rüya Kılıç, *Osmanlıdan Cumhuriyete Süfi Gelenegin Taşıyıcıları*, İstanbul, 2009, s. 37

92 Frederick W. Hasluck, *Christianity and Islam Under the Sultans*, C. II, Londra, 1929, s. 541.

93 *Tarih-i Cevdet*, C. XII, s. 182.

94 Suraiya Faroqhi, “Nüfuz Mücadeleleri, Yapı Sorunları ve Yeniçerilerin Sorunlu Roller: Bektaşîlerin 1826 Öncesi Tarihine Bir katkı”, *Toplumsal Tarih*, sayı 97, Ocak 2002, s. 17-24.

95 Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul, 1990, s. 283.

96 Üss-i Zafer, s. 211; *Tarih-i Cevdet*, C. XII, s. 182; *Tarih-i Lutfi*, C. I, s. 151.

türlü taraf değışiklikleri yaşanmıştır.⁹⁷ Sürgün edilen Bektaşiler de zamanla Nakşiliği kabul etmiş görünerek sürgünden kurtulmuşlardır. Örneğin Şehitlik tekkesi şeyhi Mahmut Baba sürgüne gönderildiği Kütahya'dan Nakşi şeyhi olarak geri dönmüştür.⁹⁸

Yasaklı yıllarda bu şekilde kendilerini korumak amaçlı çeşitli yöntemler geliştiren Bektaşilerin diğer tarikatlarla temasları da değışmiştir. Zira 1826 sonrasında Bektaşiler varlıklarını daha çok diğer tarikat mensuplarının kisvelerine bürünerek, kendilerini bu tarikatların samimi birer bağıslı gibi göstererek sürdürmüşlerdir. Fakat bu durum Bektaşilerin takipten kurtuldukları anlamına gelmemektedir. Zira ilga sonrası diğer tarikatlara sığınanların Bektaşî elbisesi ile dolaşmaları da yasaklanmış, bu tür kıyafet giyenlerin bir daha giymemeleri konusunda uyarılmaları emredilmiştir.⁹⁹ 1853 yılında yapılan bu uyarı on yıl sonra yenilenmiştir. Ancak bu defa sadece başı taçlı, beli teslim taşlı ve eli nefirli Bektaşiler kıyafet değıştirmeye zorlanmamış, Bektaşilerin bu tür kıyafet giymemeleri konusunda mensup oldukları tarikat şeyhlerine de sıkı bir tembihte bulunulması emredilmiştir.¹⁰⁰

Bektaşilerin varlıklarını kendilerine yakın hissettikleri tarikatlar içerisinde sürdürmek ve izlerini kaybettirmek istemeleri gayet normaldi. Zira Vak'a-i Hayriye neticesinde tekkeleri kapatılıp yıkılarak birkaçının öldürüldüğü, büyük bir kısmının ise değışik bölgelere sürgün edildiği ortamda bu karışma zaruret halini almıştı.¹⁰¹ Hüseyin Vassâfa göre yasaklılık döneminde Bektaşiler diğer tarikatlara sızmakla kalmamışlar onları kendi inançları doğrultusunda etkilemişlerdi. Bu etki daha çok Mevleviler, Sadiler ve Rıfailer arasında görülmüş, sadece “sedd-i sedid (sağlam, dayanıklı)” olduğundan Şabani tarikatına sirayet edememişti. Böyle olmakla birlikte yine Vassâfa göre Bektaşiler tarihlerinde karşı karşıya kaldıkları en zor ve kritik dönemden bile güçlenerek çıkmışlar, benliklerini kaybetmedikleri gibi diğer tarikatlara kendi inançlarını benimsetmeyi başarmışlardı.¹⁰²

1826 sonrasında Bektaşiler daha çok Mevlevî tarikatına sığınmışlar, uzun yıllar Mevlevilerle birlikte hareket ederek hem varlıklarını sürdürmek hem de tekrar güç kazanmak istemişlerdi. Bu arada Mevlevilerin içinden Bektaşiliğe meyleden ve her iki tarikattan da icazet alan şeyhlerin sayısında da bir artış olmuştu. Bu dönemde rind-meşrep ve Bektaşiliğe meyyal Mevleviler arasında yedi dilimli taç giyen Celaeddin Ergun Çelebi; on iki dilimli taç gi-

97 Suraiya Faroqhi, *Anadolu'da Bektaşilik*, çev. Nasuh Barın, İstanbul, 2003, s. 174.

98 Ali Birinci, “Rumelihisarı'nda Bir Bektaşî Şeyh Ailesi”, *Dergâh*, sayı 134, Nisan 2001, s. 9.

99 BOA, A.MKT.NZD, 86/57.

100 BOA, A. MKT. MHM, 265/4.

101 Gündüz, a.g.e., s. 172.

102 *Sefîne-i Evliyâ*, C. I, s. 400.

yerek Irak-Horasan seyahatine kırk Mevlevi ve kırk Bektaşî dervîşîyle çıkan Divane Mehmet Çelebi ve Yenikapı Mevlevihânesi'nde postnişin olmadan önce Bektaşîliğe intisap eden Sabuhi Ahmet Dede gibi Mevleviler bulunmaktaydı.¹⁰³ Yine Bektaşî-meşrep Mevlevilerden en dikkat çekenî Konya Mevlana dergâhı postnişinlerinden Abdûlvahit Çelebi'ydi. Halifelik icazetnâmesini İzmirli Ruhi Beybaba'dan alan Abdûlvahit Çelebi, Konya'ya Merdivenköy Bektaşî tekkesi şeyhi Mehmet Ali Hilmi Baba tarafından gönderilmişti. Onun Bektaşîliğe intisap etmesiyle Bektaşî dervîşleri de Mevlana dergâhına gelip gitmeye başlamışlardı.¹⁰⁴

Bektaşî tekkelerinin genelde Nakşî şeyhlerin idaresine verilmesi iki tarikat arasındaki ilişkilerde de değişiklikler getirmişti. Bazı Bektaşî şeyhleri, bir Nakşî şeyhten "icazetname" alarak, tekkelerini Nakşî tekkesi adı altında yeniden açmışlardı.¹⁰⁵ Ancak Bektaşîler kapatılma olayının şeriata sıkı sıkıya bağlı Nakşîlerin başının altından çıktığına ve düşmanlıklarının bir göstergesi olduğuna da inanmışlar,¹⁰⁶ her fırsatta Nakşîlerin tekkelerini gasp ettiklerini dile getirmişlerdi.¹⁰⁷ Bu arada Nakşî tarikatına intisap eden Bektaşîlerin yanı sıra Bektaşîliğe geçen Nakşîler de olmuştu.¹⁰⁸

Bektaşîlerin yasakçı politikaya karşı kendilerini korumak ve düşüncelerini yaymak için izledikleri yol sadece başka tarikatlara katılmakla da sınırlı kalmadı. Kendilerine göre "davet" denilen bir prensip geliştirip meşhur şahsiyetleri tarikatlarındanmış gibi göstererek, onların şöhretinden istifade etmeye çalıştılar. Ayrıca toplum içinde birbirlerini, kendi aralarında belirledikleri ve yalnızca kendileri tarafından bilinen bir giyim kuşam, tokalaşma, küpe takma ve yemek yeme şekliyle tanıma tercihinde bulundular.¹⁰⁹ Bununla birlikte tarikatın doğasında az çok var olan gizlilik unsuruna "Sır" kavramı etrafında daha da önem vermeye başladılar.¹¹⁰ Yine tekkelerinin kapatılmasına karşı tepkilerini yazdıkları nefeslerde dile getirerek¹¹¹ ve ilga hadisesini fıkralara dahi konu yaparak olayı hafızalarında daima canlı tutmaya çalıştılar.¹¹²

103 Sezai Küçük, *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*, İstanbul, 2003, s. 425.

104 S. Küçük, *a.g.e.*, s. 426.

105 Bandırmalızâde Ahmed Münib Efendi, *Mecmûa-yı Tekâyâ*, İstanbul, 1307, s. 3, 7, 13-15.

106 Ziya, "Bektaşîlik", *Yenigün*, 6 Mart 1931, s. 9.

107 BOA, C.ADL, 9/568.

108 Hülya Küçük, "Cumhuriyet Dönemi Bektaşîliği", *Uluslararası Bektaşîlik ve Alevilik Sempozyumu-I* (28-30 Eylül 2005) *Bildiriler ve Müzakereler*, Isparta, 2005, s. 72.

109 Gündüz, *a.g.e.*, s. 174-175.

110 Birge, *a.g.e.*, s. 79.

111 Hakkı isimli bir dervîş tarafından yazılan nefes bunun en çarpıcı örneğidir. Nefes için bkz. Şevki Koca, *Yeniçeri Ocağı ve Devşirmeler*, İstanbul, 2000, s. 96; Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevîlik*, C. I, İstanbul, 1998, s. 178.

112 Dursun Yıldırım, *Türk Edebiyatında Bektaşî Tipine Bağlı Fıkralar*, Ankara, 1976, s. 156, 227-228.

1826 olayı Bektaşilerin iktisadi bağımsızlıklarını da ellerinden almıştı. Mal varlıkları devlet adına müsadere edilmiş, eşyaları satılmış, arazi ve sair mülkleri kiraya verilmiş veya iltizam edilmişti. Mali güç olmadan tekkelerin faaliyetlerini yürütmeleri zor olduğundan yeni iktisadi çareler aradılar. Kendi aralarında gizlice “Hakkullah” denilen vergiler toplamaya başladılar. İhtiyaca göre değişen bu vergiler mürşit hakkı, kara kazan akçesi, چراغ hakkı, adak akçesi, niyaz akçesi ve dem akçesi gibi değişik isimlerle anılmaktadır.¹¹³

Bektaşiler tekkelerini kapatan Sultan II. Mahmut’a karşı da sert tavır almışlardı. İsmi söylemekten imtina ederek ona “Sultan Maymun” derlerdi. Ayrıca Sultan II. Mahmut’a bir tepki olarak tuğrasının bulunduğu sikkelere veya Divanyolu’ndaki türbesine tükürmek gibi âdetler edinmişlerdi.¹¹⁴ Arnavutluk’ta ise Bektaşiler, Sultan II. Mahmut’un ismini “Allah onu dünyaya yeniden bir domuz veya tavşan olarak getirsin” bedduasını etmeden anmazlardı.¹¹⁵ Bununla birlikte Bektaşiler, Sultan Abdülaziz döneminde üzerlerindeki baskının hafiflemesi ve hatta kalkmasıyla tekkelerini yeniden açmaya ve buralardaki Nakşi şeyhleri uzaklaştırmaya başladıkları dönemde Sultan II. Mahmut’a karşı gayet saygılı ve hürmetkâr olmaya özen göstermişlerdi. Örneğin Abdal Musa tekkesinin Bektaşilere iadesini rica eden bir arzualde Sultan II. Mahmut, “merhum”, “cennetmekân” ve “adlî” sıfatlarıyla anılmaktaydı.¹¹⁶

Bektaşî faaliyetleri yeniden başlıyor

Sultan II. Mahmut’un saltanatı sona ermeden Bektaşilere karşı uygulanan sert politikanın yavaş yavaş yumuşadığı, sürgüne gönderilmiş olan Bektaşilerin affedilmeye başlandığı tespit olunmaktadır. Bektaşiler 1832 yılından itibaren peyderpey affedilip salıverilmeleri üzerine kapatılan ve yıktırılan tekkelerini yeniden açmaya başlamışlardır. Bu tarihte affedilerek İstanbul’a dönen Mahmut Baba Şehitlik’teki tekkeyi yeniden inşa ederek faaliyete geçirmiştir.¹¹⁷ Sultan II. Mahmut döneminin sonlarında Bektaşilere karşı başlayan bu yumuşama, 1839 yılında Sultan Abdülmecit’in tahta geçişiyle devam ederek Halil Revnaki Baba ve Ahmet Baba tarafından Şahkulu Sultan Tekkesi’nin açılmasıyla Bektaşilerin İstanbul’daki faaliyetleri hız kazanmıştır.¹¹⁸

113 BOA, DH.MKT, 1643/81; BOA, Y.PRK.UM, 27/14.

114 Birge, a.g.e., s. 79.

115 Avlonyalı Ekrem Bey, *Osmanlı Arnavutluk’undan Anılar (1885-1912)*, çev. A. Dirim, İstanbul, 2006, s. 290.

116 BOA, Y.PRK.AZJ, 7/14.

117 BOA, HAT, 502/24676.

118 Gündüz, a.g.e., s. 147.

Bununla birlikte 1840 tarihinde İstanbul'da Bektaşî tarikatı vekili olarak bulunan Seyyit Abdülkadir Bey, tekke şeyhlerinin derviş olmayan kişileri tekkelere sokmamaları ve kendi tarikat mensupları ile ibadetlerine devam etmeleri için uyarılmalarını istemiştir. Zira Abdülkadir Bey'e göre bu dönemde İstanbul'daki Bektaşî tekkelerine dışarıdan giren bazı kişiler tarikat âyinlerine aykırı hareketler yaparak kabahati Bektaşîliğe yüklemekteydiler.¹¹⁹ Bu durum sözünü ettiğimiz tarihte İstanbul'da Bektaşîliğin faal olduğunu göstermektedir. Ayrıca aynı tarihte Amasya'da sürgünde bulunan Hacı Bektaş Veli tekkesi eski şeyhi Hamdullah Efendi affedilerek memleketine dönmesine izin verilmiş, tekke vakfına ait gelirlerden kendisine hisse ayrılmıştır.¹²⁰

Bu gelişmelerle birlikte yasakçı politika biraz daha yumuşamış, Bektaşîler gizlenmeye gerek duymadan faaliyetlerini açıktan yürütmeye başlamışlardır.¹²¹ Böylece ilga hadisesinden yirmi üç yıl sonra (1849) tarikat yeniden dikkate değer bir güce ulaşmıştır. Bu tarihlerde İstanbul ve Bursa'ya seyahatte bulunan ve Bektaşî şeyhleriyle görüşen Charles Mac Farlane, tarikatın o sırada hızla gelişmekte olduğunu görmüş, özellikle Bursa çevresinde çok sayıda Bektaşî dervişine rastlamıştır.¹²² 1853 yılında İstanbul'da Bektaşî elbise-leri giyen şahısların bir daha giymemeleri için uyarılmalarının istenmesi,¹²³ Bektaşîlerin artık kendilerini gizlemediklerini göstermektedir. Ancak Bektaşîler tekkelerini yeniden canlandırmaya başladılarsa da resmî bir izin bulunmadığından, faaliyetlerini yasaklı olarak sürdürmüşlerdir.

Bektaşîler asıl serbestliğe Sultan Abdülaziz'in tahta çıkmasıyla kavuşmuşlardır.¹²⁴ Sultan Abdülaziz Avrupa seyahati sırasında Bektaşî tekkelerinden Gül Baba tekkesini ziyaret etmiş,¹²⁵ ayrıca annesi Pertevniyal Valide Sultan Edirnekapı'da Bektaşî şeyhi Emin Baba'ya bir tekke yaptırmıştır.¹²⁶ Bu itibarla uzun yıllar diğer tarikat kisvesi altında "Tarik-i Nâzenin" adıyla varlıklarını sürdüren Bektaşîler, 1860'lardan sonra faaliyetlerine açıktan devam etmeye başlayıp, İstanbul'daki tekkeleri yeniden açarak yasaktan önceki durumlarına kavuşturmuşlardır.

1826'dan sonra Bektaşîler ile Bektaşî muhipleri devlet görevlerinden de uzaklaştırılmışlardı. Tekkelerin yeniden faaliyete geçtiği yıllarda bu durumda da değişiklik oldu. Bektaşîler sadece tekkelerini açmakla kalmadılar, ay-

119 BOA, C.EV, 312/15889.

120 BOA, MD, nr. 242, s. 231; BOA, MV, 139/44.

121 Abdülbaki Gölpınarlı, *Tasavvuf*, İstanbul, 2000, s. 226.

122 Charles Mac Farlane, *Turkey and Its Destiny*, C. I, Philadelphia, 1850, s. 296-300.

123 BOA, A.MKT.NZD, 86/57.

124 İrene Melikoff, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, çev. T. Alptekin, İstanbul, 1999, s. 305.

125 Cemal Kutay, *Sultan Abdülaziz'in Avrupa Seyahati*, İstanbul, 1991, s. 68.

126 BOA, Y.PRK.AZJ, 54/82.

nı zamanda tekrar devlet kademelerinde yer bulmaya başladılar. Ayrıca yasaklılık sonrası ilmiye mensuplarından da Bektaşî tarikatına intisap edenler görüldü. Örneğin bu dönemde müftülük yapan Servili Sadık Efendi, Bektaşî tarikatı mensuplarındandı.¹²⁷ Şehitlik tekkesi şeyhi Nafi Baba'dan icazet alarak İzmir'de Bektaşîliği yayan Şeyhülislâm Zeynelabidin Efendi'nin oğlu Ruhi Baba, Edirne ve Bağdat vilayet merkezlerinde kadılık yapmıştı.¹²⁸ Ayrıca bu dönemde Bektaşî tarikatı mensuplarının askeri kademelerde de görev aldıkları da görülmekteydi. 1893'te 3. Ordu kumandanlığından azledilen Fazlı Paşa, Bektaşîliğe bağlıydı.¹²⁹ Bektaşîliğe intisap eden ve aynı zamanda şair olan Kazım Paşa (ö. 1889) ise, orduda görev alıp refik mertebesine kadar yükselmişti.¹³⁰ Dahası sözünü ettiğimiz dönemde Osmanlı merkezi hükümetinin bürokratları, İran'da siyasi nüfuz temini için Bağdat'a Bektaşî meşrep bir valinin tayin edilmesinin faydalı olacağını düşünüyorlardı.¹³¹

Bektaşîler üzerlerindeki baskının hafiflemesinden itibaren bir taraftan kapatılan ve yıktırılan tekkelerini yeniden ihya edip tarikatı yaymak amacıyla faaliyette bulunurlarken, diğer taraftan tekkelerine türbedar olarak tayin edilen Nakşî şeyhlerini buralardan uzaklaştırmaya çalışmışlardı.¹³² Ayrıca zaman zaman Meclis-i Meşayih'e başvuran Bektaşîler, tarikatlarının yeniden resmî olarak tanınmasını ve serbest bırakılmasını talep etmişlerdi. Ancak her defasında Bektaşîliğin Sultan II. Mahmut tarafından yasaklandığı ve bu karara aykırı hareket edilemeyeceği cevabını almışlardı.¹³³ Böylece resmî izin alamayan Bektaşîler, tekkelerini Nakşî adı altında açıp içlerinde Bektaşî ayini icra etmişler,¹³⁴ tarikatlarını yasaklı pozisyondan kurtarmak ve meşru bir zemine kavuşturmak, hatta toplum nezdinde itibar kazanmak için yoğun bir faaliyete girişmişlerdi.¹³⁵

Bektaşîliğin kısmi bir serbestliğe kavuşması üzerine, İstanbul Bektaşîleri birbirinden farklı üç sahada faaliyetlerini yoğunlaştırmışlardı. Bunların ilki kökenleri Yeniçeriliğin ilgasından önceye dayanan mahalle tulumbacılığıdır. Onlar bu vesile ile yeniden halk arasına girme imkânı bulmuşlardır. Âşık kahvehaneleri de Bektaşîlerin devam ettikleri önemli mekânlardan birisi haline gelmiştir. Bu dönemde tarikata ait tekkeler eskiden olduğu gibi sur dı-

127 M. Zeki Pakalın, *Sicill-i Osmanî Zeyli*, C. III, haz. Gülbadi Alan, Ankara, 2008, s. 56.

128 M. Zeki Pakalın, *Sicill-i Osmanî Zeyli*, C. XV, haz. Ayhan Öztürk, Ankara, 2008, s. 118.

129 BOA, Y.PRK.ASK, 89/52.

130 Şemseddin Sami, *Kâmûsü'l-A'lâm*, C.V, İstanbul, 1314, s. 3811.

131 BOA, Y.PRK.HR, 7/27.

132 *Kırşehir Şer'iye Sicili*, nr. 21, s. 113; BOA, DH.ID, 33/36.

133 BOA, BEO, 3599/269902; BOA, BEO, 3652/273837; BOA, ŞD, 2111/10.

134 R. Ekrem Koçu, "Bektaşîler, Bektaşî Tekkeleri", *İstanbul Ansiklopedisi*, C.V, İstanbul, 1961, s. 2447.

135 Mustafa Kara, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul, 1990, s. 211.

şında faaliyet gösterirken, Bektaşiliğin sur içindeki etkinliğini Beyazıt, Şeh-zadebaşı, Aksaray ve Çemberlitaş civarında yoğunluk kazanan bu kahvehane-ler üstlenmişlerdir.¹³⁶

Bektaşilerin 1826 sonrası İstanbul'da faaliyet gösterdiği ikinci saha aske-ri ve sivil bürokrasidir. Bu dönemde Çamlıca Tekkesi kültür ve müzik ala-nında faaliyet gösterirken, Rumelihisarı'ndaki Şehitlik Tekkesi Jön Türk-le-rin toplantı yeri haline gelmiştir.¹³⁷ Bu toplantılar sırasında tekkeye gelip gi-denler arasında Esat Toptani Bey, Mabeynci Emin Bey ve Sultan II. Abdülha-mid'in başyaveri Fehim Paşa da bulunmaktadır.¹³⁸

İstanbul Bektaşileri, zamanla hem sayı hem de nitelik bakımından iyi du-ruma gelmişler ve Jön Türklerin dikkatini çekmişlerdi.¹³⁹ Ayrıca resmen ya-saklı bir tarikatın üst tabakadan müntesipleri ve muhibleri olmuştu. Bu üst tabaka üyeleri arasında Sadrazam Yusuf Kamil Paşa'nın eşi Zeynep Hanım gi-bi konağında Bektaşî ayinleri düzenleyenler olduğu gibi, Yahya Kemal ve Ya-kup Kadri gibi bizzat Bektaşî tekkelerine devam edenler de vardı.¹⁴⁰

1826 sonrasında İstanbul'da Bektaşilerin üçüncü faaliyet alanları toplu-mun orta ve üst tabakalarıydı. Bunun için kapalı tekkelerini yeniden açma-ları ve tarikat faaliyetlerini buralarda yürütmeleri gerekmekteydi. Bu sebep-le İstanbul'da kapatılan ve yıktırılan Bektaşî tekkeleri yeniden açıldığı gibi, bunlara Edirnekapı'daki Emin Baba tekkesi gibi yenilerini de eklemişlerdi.¹⁴¹

Öte yandan 1867 yılından itibaren yoğunlaşan Bektaşî yayın faaliyeti, Bek-taşiliğin savunulması ve tekrar meşru bir zemine oturması açısından önem-li bir hizmet görmüştür.¹⁴² Ayrıca bu dönemde Bektaşilerin ve Bektaşiliğin eleştirildiği yayınlar da ortaya çıkmış, bu durum dönemin şartları içerisin-de Bektaşiliğe duyulan ilgi ve alakanın artmasına neden olmuştur. Örneğin 1871 yılında Harputlu Ishak Efendi tarafından *Kâşifu'l-Esrâr ve Dâfiu'l-Esrâr* kaleme alınmıştır. Ishak Efendi *Câvidan*'dan hareketle Bektaşiliğe Hurufîli-ğin karıştığını ve böylece Bektaşilerin zındıklaştıklarını ifade ederek şiddetli bir eleştiri getirmiştir.¹⁴³ Aynı yıl Bektaşî bakış açısıyla başka bir Hurufî kita-

136 Yücer, *a.g.e.*, s. 498; Ekrem Işın, "Bektaşilik", *DBIA*, C. II, İstanbul, 1994, s. 136.

137 Nicolas Vatin-Thierry Zarcone, "İstanbul'da Bir Bektaşî Tekkesi: Karyagdı (Eyüp) Tekkesi", çev. A. Aktaş, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı 11, Ankara, 1999, s. 152.

138 Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*, C. V, Ankara, 2002, s. 179.

139 Hülya Küçük, *Kurtuluş Savaşı'nda Bektaşiler*, İstanbul, 2003, s. 44.

140 Işın, "Bektaşilik", s. 137.

141 BOA, Y.MTV, 2/16; BOA, Y.PRK.AZJ, 52/21; Hasluck, *Bektaşilik Tedkikleri*, s. 21.

142 Salih Çift, "1826 Sonrasında Bektaşilik ve Bu Alanla İlgili Yayın Faaliyetleri", *Uludağ Üni-versitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XII, sayı 1, Bursa, 2003, s. 254-256; Birge, *a.g.e.*, s. 80.

143 *Kâşifu'l-Esrâr ve Dâfi'u'l-Esrâr*, s. 2-3; 1873 yılında ikinci baskısı yapılan bu eserin bir amacı da Sultan Abdülaziz'in Bektaşiliğe olan merakını gidermektir. Enver Demirpolat, "Harputlu Ishak Hoca'nın Hayatı ve Eserleri", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı 9, Konya, 2003, s. 404.

bı, Virani Baba'nın *Risale'si* yayınlanmış, 1876 yılında ise Bektaşiliğin savunulduğu ve *Kâşifü'l-Esrar'a* bir cevap mahiyetinde *Mir'âtü'l-Mekâsıd fî Def'i'l-Mefâsıd* neşredilmiştir.¹⁴⁴ Bu eserde Bektaşiliğin tarihi, âyin şekilleri, gelenek ve görenekleri tanıtılmakta olup Bektaşî tarihinin ilk örneğidir. Eser o dönemde Bektaşî fikirlerinin alenen ortaya çıkmasını sağlamıştır.¹⁴⁵ Bu arada Ishak Efendi'ye karşı bir *Reddiye* de Mehmet Ali Hilmi Baba tarafından hazırlanmıştır.¹⁴⁶ Öte yandan Sultan II. Abdülhamid'in tahta çıkmasının ardından Bektaşî yayınlarında bir durgunluk yaşanmış ise de yayınlar tamamen kesilmemiştir.¹⁴⁷ Birge'ye göre bu yayın faaliyeti Bektaşîlerin "beklenmeyen hal-ka açılma patlaması"dır.¹⁴⁸ II. Meşrutiyet'in ilanından sonra Bektaşîlikle ilgili yayınların tekrar hız kazanması üzerine A. Jozef Dierl bu yayın faaliyetini "Bektaşîliğin Küçük Rönesansı" şeklinde takdim etmiştir.¹⁴⁹

Bektaşîlerin bu meşruiyet arayışları onları Jön Türklere yaklaştırmıştı. Bu dönemde Bektaşî şeyh ve dervişleri meşrutiyet yönetimine geçilmesi için İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni desteklemişler, bazı İttihatçılar ise Bektaşîlerden yararlanmak amacıyla tekkelerini ziyaret etmişlerdi. Rumelihisarı'ndaki Bektaşî tekkesini ziyaret eden Hurşit Paşa tekkeye girişinde "tozlu çizmelerle odaya girmek münasip olmayacak, çıkaralım" deyince Nafi Baba "İslâmiyet'in namusunu izhar, hilafet makamının binasını imar maksadıyla çalışan hürriyetperver askerlerimizin çizmelerindeki tozlar, toz değil bizim gibi bilcümle muhibban-ı meşrutiyetin tütüyasıdır" karşılığını vermişti.¹⁵⁰ Bununla beraber Bektaşîler, merkezi hükümet tarafından sürgün edilen İttihat ve Terakki Cemiyeti mensuplarına yardımda bulunmuşlardı.¹⁵¹ Sakallı Eşref olarak tanınan ve Bektaşîliğe intisap eden Telgrafçı Eşref Bey, İttihat ve Terakki Fırkası üyelerindendi.¹⁵² Meşrutiyet'in ilan edilmesinde önemli bir etkisi bulunan Resneli Niyazi propaganda yapmak maksadıyla Babaeski'deki Sarı Saltık tekkesine uğramış, buradaki Sarı Saltık türbesini meşrutiyet propagandası faaliyetlerinde buluşma yeri olarak kullanmıştı.¹⁵³ Yine Resneli Ni-

144 Birge, a.g.e., s. 80-81.

145 Yücer, a.g.e., s. 529.

146 Bu eser *Kâşifü'l-Esrar Reddiyesi* adını taşıyordu. Ancak baskıya girmeyip yazma olarak kalmıştı. Ahmet Rıfki, *Bektâşî Sırrı*, C. I, İstanbul, 1325, s. 113.

147 BOA, MF.MKT, 47/22; BOA, MF.MKT, 50/139.

148 Birge, a.g.e., s. 81.

149 Anton Jozef Dierl, *Anadolu Aleviliği*, çev. Fahrettin Yiğit, İstanbul, 1991, s. 67

150 Osman Fevzi, "Aynen", *Muhibban*, Yıl 1, sayı 8, 29 Nisan 1910, s. 71.

151 Ernest Ramsaur, *Jön Türkler ve 1908 İhtilali*, çev. Nuran Ülken, İstanbul, 1972, s. 132-133.

152 Orhan Koloğlu, "Bektaşî, İttihatçı ve Telgrafçı Sakallı Eşref'in Anıları (1873-1956)", *Tarih ve Toplum*, C. XX, sayı 115, Temmuz 1993, s. 9-19.

153 Kolağası Resneli Ahmed Niyazi, *Hürriyet Kahramanı Resmeli Niyazi Hatıratı (Hâtrât-ı Niyazi)*, haz. Nurer Ugurlu, İstanbul, 2003, s. 228, 230, 302.

yazi hatıralarında Arnavutluk'taki Melcan tekkesi şeyhi Hüseyin Baba'nın İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin meşrutiyetin ilanı düşüncesini kutsal kabul ettiğini ve gerekirse müritlerini bu uğurda feda edebileceğini anlatmaktadır.¹⁵⁴

Bektaşiler, Masonlarla da irtibata geçerek onların da desteğini aramışlardı. 19. yüzyılın ikinci yarısında Jön Türkler, Masonluk ve Bektaşilik arasında açık olmamakla birlikte bir ilişki söz konusuydu.¹⁵⁵ Bununla birlikte Jön Türklerin öncülerinden Şinasi, Ziya Paşa, Abdülhak Hamit, Namık Kemal ile İttihatçılardan Talat Paşa, Rıza Tevfik ve Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi'nin hem Bektaşi hem de Mason oldukları iddia edilmektedir.¹⁵⁶

Bektaşiler yasaklı yılların ardından Kızılbaşlar arasında da tarikatlarını yaymışlardır. Bu dönemde Hacı Bektaş Veli tekkesi şeyhi bir dervişini düzenli aralıklarla Kızılbaş köylerine göndermiş, ayrıca Kızılbaşlar şeyhi görmek için zaman zaman merkez tekkeyi ziyaret ederek maddi yardımında bulunmuşlardır.¹⁵⁷ Aksaray'ın Kızılbaş ahalinin yoğun olduğu Sariatlı, Acem, Delihabbe, Sarı Karaman ve Abdallar köylerinde Bektaşi propagandası yapılmış, köylüler şehir merkezindeki Baba Yusuf Hakiki tekkesine bağlanmaya çalışılmıştır.¹⁵⁸ Ayrıca 19. yüzyılın ikinci yarısında Bektaşi şeyhleri yeni müritler kazanmak ve tarikatı yaymak amacıyla seyahatlere de çıkmışlardır. 1895 yılında Kerbela'yı ziyarete giden Şahkulu Tekkesi şeyhlerinden Mehmet İlhami Baba, bir süre Antep'te kalmış, burada Şair Hamdi Baba ve Enderi gibi kişileri Bektaşiliğe bağlamıştır.¹⁵⁹

Bektaşiler, Sultan II. Mahmut döneminin sonlarından başlayarak üzerlerindeki baskının azalmasıyla yoğun bir faaliyet dönemine girmişlerdir. Bu arada İstanbul'dan başlayarak Anadolu ve Rumeli ile diğer Osmanlı coğrafyasında 1826 yılında kapatılan ve yıktırılan tekkeleri tekrar açmışlar, hatta bunlara yenilerini eklemişlerdir. Bilhassa II. Meşrutiyetin ilanı ile üzerlerindeki baskı tamamen kalkan Bektaşiler, 1826 öncesinde faaliyet göstermedikleri şehirlerde de tekkeler açmaya ve müritler kazanmaya başladılar. Örneğin Sinop'ta müritleri günden güne çoğalmakta olan ve toplanmalarına izin verilmemesini isteyen bir arzuhalde Bektaşilerin ülkenin her yerinde mensuplarının bulunduğu belirtilmektedir. 20. yüzyılın başlarında Sinop'ta yüz-

154 Resneli Niyazi, *Balkanlar'da Bir Gerillacı*, haz. İhsan Ilgar, İstanbul, 1975, s. 171.

155 Ramsaur, a.g.e., s. 132; Irène Mélikoff, *Kırklar'ın Cem'inde*, çev. T. Alptekin, İstanbul, 2007, s. 63-64.

156 TITE, Kutu nr. 64, Belge nr. 221; *Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı ile İlgili Makaleleri*, haz. Abdullah Uçman, Ankara, 1982, s. 216; Irène Mélikoff, "Namık Kemal'in Bektaşiliği ve Masonluğu", *Tarih ve Toplum*, C. X, sayı 60, İstanbul, 1988, s. 337-339; "Bir Devrim Aydınlanıyor: Talat Paşa'nın Gurbet Hatıraları", haz. Cemal Kutay, *Tercüman*, 1 Mart 1983, s. 6.

157 BOA, Y.A.HUS, 462/44; Birge, a.g.e., s. 82.

158 BOA, Y.PRK.UM, 46/44.

159 Halil İbrahim Yakar, "Son Dönem Bektaşi Şairlerinden Gaziantep'li Hamdi Baba", *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı 28, Ankara, 2003, s. 175-176.

den fazla müntesibi bulunan tarikatın, yeni müritler kazanmakta zorlanmadığı da anlaşılmaktadır.¹⁶⁰ Bu dönemde Diyarbakır ve köylerinde de Bektaşiliğin faaliyette olduğu tespit olunmaktadır.¹⁶¹

Sonuç

19. yüzyılın başlarında Bektaşilik üç kıtada tekkelere sahip bulunuyordu. Anadolu coğrafyasını çepeçevre saran Bektaşi tekkeleri özellikle Anadolu, Rumeli, Mısır ve Irak ile Girit başta olmak üzere bazı adalara yayılmıştı. Sözü edilen dönemde Bektaşi tekke ve türbelerinin sayısı 400 civarındaydı. Bu tekkeler içerisinde ücra köşelere yayılmış, küçük bir zaviye ve türbeden ibaret kalmış olanlar kadar gerek İstanbul'da gerekse Rumeli ve diğer coğrafyalarda dervişlere ve misafirlere sabah akşam yemek dağıtan tekkeler var olup kayda değer vakıf malları ve mülklere sahiplerdi. 19. yüzyılın başlarında Bektaşiler herhangi bir zorlukla karşılaşmadan faaliyetlerini sürdürüyorlar, siyasi otorite ile herhangi bir problem yaşamıyorlardı. Zira Bektaşiler, 19. yüzyılın başlarına kadar her türlü devlet görevinde kendilerine yer bulmuşlardı. Ancak padişahın otoritesini sekteye uğratan Yeniçerilerin ortadan kaldırılması Bektaşiliğin de gözden düşmesi ve "en uzun yüzyıl" sürecine girmesi sonucunu doğurmuştu.

Osmanlı tarihi boyunca Bektaşilik resmî olarak devlet tarafından desteklenmiş ve serbest bırakılmış olsa da, ilmiye mensupları Bektaşilere karşı daima ihtiyatla yaklaşmışlar ve itikadi davranışlarına şerh koyma gereği duymuşlardı. Yasaklılık sonrası sureta yapılan itikat ve inanç sorgulamalarının ardından Bektaşilerin ilmiye mensuplarının yoğun oldukları bölgelere gönderilmeleri, hatta sürgün uygulamasının tarikat muhibbanına kadar genişletilmesi ilmiyenin bu şerhinden kaynaklanmıştı. Oysa Bektaşilerin gerçekten Rafizî olup olmadıkları üzerinde durulması gereken bir husustu. Zamanla birer Bektaşi tekkesine dönüşmüş olan bazı tekkeler 16. yüzyılda Rafizî dervişlerini bünyesinde barındırmakla itham edilmişler ve şikâyetlere konu olmuşlardı. Ancak 19. yüzyılda Rafiziliğin hâlâ Osmanlı sınırları içerisinde sürmekte olduğu ve Bektaşilerin Rafizileştikleri açık değildi.

Bektaşi yasağının uygulanmasına İstanbul'dan başlanmıştı. Daha sonra Anadolu, Rumeli ve diğer bölgelere doğru genişletilmişti. Kapatılan tekkelerle ilgili altmış yıl sınırı belirlenmesine rağmen uygulamada daha eski olanlara da zarar verilmişti. Bektaşi tekkeleri kapatılıp yıktırılırken, her türlü emlak ve eşyaları da müsadere edilerek, bunlar gelirleri yeni kurulan ordunun masraflarına harcanmak üzere satılmış veya kiraya verilmişti. Tekke

160 BOA, DH.MKT, 1154/35.

161 BOA, BEO, 306/22926.

mallarının müsaderesi Bektaşî tekkelerinin bazılarının zengin mülklere ve gelirlere sahip olduklarını göstermekte, Bektaşîlerin iktisadi açıdan da yoğun bir faaliyet içerisinde olduklarını ispatlamaktadır. Kapatılmayan ve yıktırılmayan tekkeler de olmuştur. Bunlar itikadi açıdan sorun oluşturmamış, ehl-i sünnet şeyhler idaresindeki veya harap halde, bir türbeden ibaret kalmış tekkelerdir. Ayrıca merkez tekke olan Hacı Bektaş Veli tekkesi kapatılmadığı gibi yasaklılığın ilk yıllarında buraya dokunulmamıştı. Ancak kısa bir zaman sonra tekke şeyhi Hamdullah Efendi Amasya'ya sürgün edilmiş, yerine kardeşi Velîyüddin Efendi Nakşî ayini icra etmek üzere tayin edilmişti.

Merkez tekke başta olmak üzere Abdal Musa tekkesi gibi büyük tekkelere Nakşî şeyhleri atanarak Bektaşîler onların denetimlerine alınmıştı. Sadece Nakşî tarikatından değil, Kadiri, Rufai, Sadi, Halveti, Mevlevi ve Bayramî gibi başka tarikatlardan da Bektaşî tekke ve türbelerine şeyhler atandığı vakı olmuştur. Bu uygulama ilerleyen süreçte tam bir iç çekişmeye yol açmıştı. Bektaşîler 1826 yılında uzaklaştırıldıkları tekkelerinde Nakşî şeyhleri devre dışı bırakarak yeniden söz sahibi olmuşlar, buna rağmen merkezi hükümet uzun yıllar bu tekkelere Nakşî şeyhler atamaya devam etmişti.

Merkezi hükümetin yasaklılıkla birlikte uygulamaya koyduğu politika Bektaşîlerin kontrol altına alınması ve bu sayede Sünnileştirilmelerine yönelikti. Bu hedef doğrultusunda Bektaşîler sürgün edilmekle veya tekkelerine başka tarikatlardan şeyhler atanmakla kalınmamış, Bektaşîler aleyhine propaganda da yapılmıştı. Bektaşîler dinî emirlere uymayan, bu sebeple toplumda fesat çıkaran kişiler olarak gösterilerek, Sünnî bir çizgiye çekilmeye çalışılmıştı. Bu uygulamalar karşısında Bektaşîler başka tarikatlar içerisinde gizlenerek, kılık kıyafet değiştirerek, kısacası “takiye” yaparak kendilerini korumaya çalışmışlardı. Bektaşîler uzun süre kendilerini diğer tarikat mensupları arasında saklamaya devam etmişlerdi. Yasaklılıkla birlikte tekkelere gelip giden dervişlerin sayısında hızlı bir azalma yaşanmış ve tekkeler atıl bir duruma düşmüştü. Bu arada Nakşî şeyh uygulaması Bektaşîlerin Sünnileşmesini temin etmeye yönelik olmasına rağmen, bu uygulama başarılı olmadığı gibi beraberinde marjinalleşmeyi getirmişti.

Yasaktan bir süre sonra merkezi hükümet baskıcı tedbirlerle Bektaşîlerin dönüştürülemeyeceklerini anlamıştı. Nitekim birkaç yıl devam eden yasaklılık ve takibatın ardından Bektaşîlere karşı uygulanan bu sert politika yavaş yavaş yumuşamaya başlamış, bu arada sürgün edilenlerin affedilip salıverilmeleriyle Bektaşîler, Sultan II. Mahmut döneminin sonlarında yeniden faaliyetlerine başlayarak tekkelerini açmışlardı. 1839 yılında Sultan Abdülmecit'in tahta geçmesi ve Tanzimat Fermanı'nın ilan edilmesiyle Bektaşîlerin üzerindeki baskı daha da yumuşamış, Sultan Abdülaziz döneminde tarikat fiilen serbest bırakılmıştı.

Baskının yumuşaması üzerine Bektaşiler eski konumlarına kavuşmak için yoğun bir faaliyet içerisine girmişlerdir. Bu arada yalnızca kapatılan ve yıktırılan tekkelerini açmak ve inşa etmekle kalmamışlar, yeniden resmî ve meşru bir zemine oturmak için girişimlerde bulunmuşlardır. Bektaşilik yasaklı yıllarda gerek müntesibi olan devlet erkânının desteği gerekse meşrutî idarenin müsamahasıyla faaliyetlerini sürdürebilmiştir. Böylece tarikat ilginç bir şekilde hem yasaklı hem de serbest olduğu bir dönem yaşamıştır. Böyle olmakla birlikte tarikatın yasaklı dönemde meşru sayıldığı dönemlerden daha faal ve etkili olduğu görülmektedir. Özellikle İstanbul Bektaşileri yeniden açtıkları tekkelerinde tarikat faaliyetlerinin yanında siyasi, sosyal ve kültürel etkinliklerin de içerisinde bulunmuşlardır. Denilebilir ki Bektaşilik 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında önceki devirlere nazaran daha aktif ve kapsayıcı olup adeta “Altın Çağ” yaşamıştır. Bektaşiler toplum nazarında itibar görmek ve kendilerini müdafaa etmek için yayın faaliyeti içerisine girmişlerdir. Bektaşiler, Masonlar ve Jön Türkler gibi muhalif unsurlarla da ittifak ederek meşru bir zemin aramıştır. Bektaşiler siyasi olarak destek verdikleri İttihat ve Terakki Fırkası iktidara geldikten sonra da resmî bir hüviyete mazhar olamamışlar ise de Bektaşî kökenli bazı kişilere devlet kademelerinde yeniden yer verilmiş, böylece Bektaşilik-Devlet ilişkilerinin 1826 öncesinde olduğu üzere normalleşmesine olanak sağlanmıştır.

Yasaklılık sonrası Bektaşiliğin, önceki dönemlerden çok daha yoğun bir faaliyet içerisinde olduğunun en önemli göstergesi, bu dönemde Anadolu, Rumeli, Mısır, Bağdat ve diğer bölgelerde kapatılan ve yıktırılan tekkelerin tekrar açılması, hatta bunlara yenilerinin eklenmiş olmasıdır. Bu sırada Bektaşiler yasaklılık öncesi faaliyet göstermedikleri bölgelerde dahi tarikatın propagandasını yapmışlar ve tekkeler açmışlardır. Örneğin Sinop, 1826 sonrası Bektaşiliğin ilk defa faaliyet gösterdiği bir yer olmuştur. Ayrıca Bu dönemde Bektaşilik, Arnavutların meskûn oldukları bölgelerde en fazla yayılma alanı bulmuştur. Yanya, Berat, Kosova ve Makedonya bölgesinde 1826 sonrasında almışa yakın tekke faaliyete geçirilmiştir. Ayrıca 19. yüzyılın sonlarında başlayan Arnavut bağımsızlık hareketinin içerisinde yer alan Bektaşiler, tekkelerini Arnavut milliyetçilerine açmışlar, sadece kültürel olarak değil siyasi anlamda da bu hareketi desteklemişlerdir. Adı geçen bölgede tekkeler Arnavut milli hareketinin yan kuruluşları gibi hizmet görmüştür. O kadar ki Arnavut Bektaşiler arasında Arnavut milliyetçiliği Bektaşî inancının bir parçası haline gelmiştir. Bu faaliyetler neticesinde İstanbul ve Rumeli’de Bektaşilik sosyal, kültürel ve siyasi alanda merkezi yönetimin dikkatini çekecek ölçüde yeniden güçlenmiştir. Resmî olarak yasaklılık sürmesine rağmen açılan tekkelere şeyh tayinleri merkez tekke şeyhleri tarafından yapılmış, böylece merkez tekkedeki Bektaşî şeyhleri diğer tekkelere şeyh atama yetkisini tekrar ellerine almışlardır.

Merkezî hükümet ilginç bir şekilde resmen tanımadığı ve yasakladığı tarikat mensupları ile yazışmalarını sürdürmüş, gayri resmî olarak Bektaşiliğin varlığını kabul etmiştir. Bununla birlikte yasaklılık ister istemez Bektaşilerde değişim getirmiştir. En azından yasaklılık ve takibatın sürdüğü yıllarda Bektaşiler merkezî hükümetin istediği çizgiye yaklaşmışlar, bir yandan “takiye” yaparken bir yandan da aralarına karıştıkları Nakşi ve Mevlevilerden etkilenmişlerdir. Bütün bunlara rağmen yasaklı yıllarda Bektaşilerin, Sünni bir çizgiye çekilmesinde ve Nakşi yapılmalarında tam bir başarı elde edilememiştir. Bektaşiler 1826 yasağının gevşemesiyle hummalı bir çalışma stratejisi izleyerek hem muhibbanı çoğaltmaya hem de halk ve devlet nazarında itibar kazanmaya gayret etmişlerdir. Tüm baskılara ve yasaklamalara karşı Bektaşilik “en uzun yüzyılında” tamamen yok olma tehlikesinden güçlenerek çıkmış, bütün zorluklara rağmen günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.

II. Abdülhamid Dönemi

Devlet Zihniyetinin Alevi Algısı*

ALİŞAN AKPINAR

II. Abdülhamid döneminin genel parametreleri

93 Harbi, yani 1877-78 Osmanlı Rus Savaşı, II. Abdülhamid döneminin genel karakterinin oluşmasında belirleyici olaylardan biri olmuştur. Bu savaşın ardından imzalanan Ayastefanos ve Berlin Antlaşmaları sonucunda Osmanlı Devleti, Balkan topraklarının çok büyük bir kısmını elinden çıkardığı gibi, 4-5 milyon civarında da nüfusu kaybetmiştir. Bu durum Osmanlı Devlet adamlarının ve devlet zihniyetinin kendisine dönük bakışında büyük bir değişikliğe yol açmış, devletin kendisine dönük demografik ve coğrafi algısında büyük bir kırılma yaşanmıştır (Karal, 1988: 76; Georgeon, 1995: 145; 1999: 270; Fortna, 2011: 80).

Öncelikle, coğrafi olarak topraklarının çok büyük bir bölümü Küçük Asya'da olan devlet, burasını adeta son kalesi olarak görmeye başlamıştır (Georgeon, 1999: 270-71). Bu toprakların da tıpkı Balkanlar gibi ellerinden gidebileceği korkusu Osmanlı devlet adamlarında çok yaygındır.¹ Bu durumu ve endişelerini raporlarında “Anadolu’nun Karadağlaşması”² olarak dile ge-

(*) Bu makale, Boğaziçi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü ve Harvard Üniversitesi Ortadoğu Çalışmaları Merkezi tarafından 13-14 Aralık 2011 tarihlerinde ortaklaşa düzenlenen “Osmanlı Coğrafyasında Alevi-Bektaşî Toplulukları: Kaynaklar, Paradigmalar, Tarih Yazıcılığı” başlıklı konferansa tebliğ olarak sunulmuştur. Tebliğin hazırlanması için beni teşvik eden ve bununla da yetinmeyip, konuyla ilgili elinde bulunan belgeleri benimle paylaşan Ayfer Karakaya-Stump’a teşekkür ederim.

- 1 “Son dönem Osmanlı devlet adamının saplantı noktasına varan temel meşguliyeti *devleti kurtarmak* idi. Bu ana amaç, farklı yollardan ve vurgularla bir dizi çözüm üzerinde değişmiş olarak, çeşitli devlet adamları tarafından dile getirilir.” Deringil, 2002: 31; Somel, 2007: 72-73.
- 2 Bu kavramın kullanıldığı önemli bir belge Ahmet Şakir Paşa’nın Anadolu Islahatı ile ilgili yazdığı layihadır. Bkz. BOA, Y.E.E. 14/2287/126/11

tirirler. Nedir Anadolu'nun Karadağlılaşması? Balkanlar'a uygulanan ve her an Anadolu'ya da uygulanacak olan modeldir onların gözünde. Bu modele göre, bölge ahalisi önce silahlı çeteler kurarak devlete karşı çarpışmaya başlar. Bu çarpışmalar Düvel-i Muazzama'nın dikkatini çeker ve Osmanlıya bölgede ıslahat yapması konusunda baskılar başlar. Baskılara dayanamayacak durumda olan Osmanlı, ıslahatları yapar ve ıslahatlar yavaş yavaş bir muhtariyet yönetimine kadar gider. Muhtariyet yönetimi bulduğu ilk fırsatta bağımsızlığını ilan eder ve böylece bu topraklar elden çıkar. Çok yakın zamanda Lübnan'da ve Balkanlar'da yaşananlar, bu korkuyu derinleştirir.

İşte Osmanlı devlet adamlarına göre, benzer bir plan Anadolu için yapılmaktadır ve Anadolu da elden çıkarsa Osmanlı Devleti tamamen yok olacaktır. Osmanlı devlet adamlarını böyle düşünmeye iten durum ise, Ayastefanos'ta 16. madde olarak geçen Berlin Antlaşması'nın 61. maddesidir. Bu maddeye göre Osmanlı Devleti, Anadolu'da Ermenilerin yaşadığı bölgelerde ıslahat yapacağını ve Ermenileri, Kürtlere ve Çerkezlere karşı koruyacağını taahhüt eder (Kieser, 2005: 166).³ Bu maddede yer alan Ermenilerin bulunduğu yerlerde ıslahat yapılması koşulu, Osmanlı devlet adamları için "Anadolu'nun Karadağlılaşma" ihtimalidir ve Ermeniler de müstakbel tehlikenin asli unsurudur. Bu ıslahatın yapılması Anadolu'nun da elden çıkması anlamına gelebilir ve bu nedenle ne pahasına olursa olsun ıslahatlar yapılmamalıdır (Yarman, 2010: 30, 56-57).

Bu nedenle, bilindiği gibi Osmanlı Devleti, II. Abdülhamid döneminde bahsi geçen Ermeni ıslahatını gerçekleştirmemiş ve oyalama taktiği izlemiştir. İlk başlarda bu ıslahatlara bel bağlamış ve çok umutlanmış Ermeniler zamanla umutlarını yitirmişler ve artık bu ıslahatların yapılmayacağı kanısına varmışlardır (Kieser, 2005: 199, 234). Ancak umutsuzlukları her şeyi daha da vahim noktalara taşıyacak bir duruma neden olmuştur. ıslahatların yapılacağından umudunu kesen Ermenilerin bir kısmı silahlı örgütler kurarlar. Bu örgütlerin amacı tıpkı Balkanlar'da ve Lübnan'da olduğu gibi silahlı eylemlerle Osmanlı Devleti'yle çatışmaya girerek Batılı devletlerin dikkatini çekmek ve böylelikle Osmanlı'ya ıslahatların yapılması yolunda baskı kurulmasını sağlamaktır. Ancak bu durum Osmanlı devlet adamlarının "Anadolu'nun Ermeniler eliyle Karadağlılaştırılacağı" yani Balkanlar'a benzer bir yöntemle Osmanlı'dan koparılacağı korkularını bir gerçekliğe dö-

3 Ayastefanos Antlaşması'nın 16. maddesi şu şekildedir: "Rusya askerinin Ermenistanı tahliyesi ve Devlet-i Aliyyeye iadesi devletin münasebâtında münakaşa ve ihtilafı mucib olabileceğinden Babîali ihtiyacı-ı mahalliyeye tevfi kan Ermenilerin sâkin olduğu eyaletlerde derhal icra-i ıslahatı ve Hristiyanların Kürdler ve Çerkeslerden teminlerini deruhde eder." Bu maddenin bir benzeri Berlin Antlaşması'nın 61. maddesinde şu şekilde bir değişikliğe uğramıştır. "Babîali Ermenilerin sakin oldukları eyaletlerde ihtiyacı-ı mahalliyenin icab ettiği ıslahat ve tanzimatı bilâ-tehir icra ve Ermenilerin emniyetini Kürdler ve Çerkeslerden muhafaza edeceğine taahhüd eder."

nüştürür. Artık Osmanlı devlet adamları için Ermeniler müstakbel bir tehlike değil güncel bir tehlikedir ve bu nedenle derhal etkili önlemler alınmalıdır (Somel, 2007: 82-83; Eldem, 2007: 139-141). Bu durum Osmanlı Devleti'nin Anadolu'ya odaklanmasına neden olmuştur. Osmanlı Devleti ve devlet adamları bütün ilgilerini ve dikkatlerini Anadolu'ya yöneltmişler ve özellikle Ermenilerin yoğun yaşadıkları yerlere odaklanmışlardır. İşte bu noktada daha önceleri farklı nedenlerle gündemlerine giren Alevi/Kızılbaşlar Osmanlı devlet adamlarının bir kez daha dikkatini çekmiştir. Dikkatlerini çeken başlıca şeylerden biri, onlara göre, Alevi/Kızılbaşların Ermenilerle olan yakınlıklarıdır.

Osmanlı devlet adamları; Anadolu'nun elden çıkması ve kendi tabirleriyle, bu konuda tertiplenen "Ermeni fesadının"⁴ temel kışkırtıcısı olarak misyonerleri görmektedir. Abdülhamid döneminde misyonerler büyük bir tehdit olarak algılanmışlardır. Osmanlı'ya göre misyonerler Ermenileri kışkırtan, ayaklanmaları konusunda onları örgütleyen ve Batılı devletlerle ilişkiyi kuran kişilerdir (Kieser, 2005: 159-351). Tam bu noktada Alevi/Kızılbaşlar bir kez daha dikkat alanlarına girer. Çünkü yine onlara göre, İslâm'dan uzaklaşmış bu topluluklar her an misyonerler tarafından "kandırılarak" Hıristiyanlaştırılabilirler (Kieser, 2005: 241-242).

İkinci dikkate değer nokta; II. Abdülhamid döneminde Osmanlı Devleti'nin demografik yapısında yaşanan önemli ölçüdeki değişim ve elbette devletin demografik bakışının dönüşümüdür. Kaybedilen 4-5 milyon gayrimüslim ahalıyla birlikte devletin çoğunluğu artık Müslümanlardan oluşmaktadır. Dolayısıyla devleti kurtarmak konusunda yapılabilecek en önemli şeylerden biri de İslâm'ın temel alındığı yeni bir bütünleştirici politika izleme zorunluluğudur. "Dolayısıyla 19. yüzyıl sonu Osmanlı devlet adamları, 'Osmanlılık' biçiminde bir tür 'supra-nasyonalizmi' hayal etmeye başladılar. Tanzimat'ın en canlı döneminde (1839-1876), görünüşte dinler üstü nitelikte olmakla birlikte, Osmanlılık bir dönüşüme uğrayacak ve II. Abdülhamid döneminde daha İslâmî bir nitelik kazanacaktı." (Deringil, 2002: 55). Birçok araştırmacının belirttiği gibi Abdülhamid dönemi İslâmcılığı, büyük oranda "imparatorluğu bütünleşmiş bir zemin üzerine oturtma çabası" (Gölbaşı, 2009: 105), "devletin iç saygınlığını arttırmak açısından hayati bir bağ" (Akarlı, 1999: 206) olarak kurgulandı. Ancak elbette ki bu İslâmcı politikanın temelinde, *mezheb-i resmiye* olan Sünni İslâm, daha da net konuşmak gerekirse Hanefilik vardı. Buradaki amaç, Müslüman nüfusun *mezheb-i resmiye* altında homojenleştirilmesiydi (Deringil, 2007: 211-212). Yine Aleviler/Kızılbaşlar Osmanlı devlet adamlarının ilgi ve dikkatlerini üzerleri-

4 Osmanlı devlet adamlarının kullandıkları "Ermeni fesadı" tanımlaması neredeyse konuyla ilgili tüm belgelerde kullanılan bir klişeye dönüşmüştür.

ne çekmişlerdi. Çünkü bu insanlar onlara göre, zamanında İslâm içinde olsa da, sorulduğunda kendilerini Müslüman olarak tanıtsalar da, İslâmiyet’le alakaları kalmamış bir topluluktur, putperest ve batıl inançlara sapmış sapkın bir halktır.

Son olarak Abdülhamid döneminin en önemli özelliklerinden biri, Tanzimat’tan beri değişmeyen temel politika, yani modernleşmedir. Birçok araştırmacının ve son zamanlarda yapılan çalışmaların ortaya koyduğu gibi II. Abdülhamid dönemi İslâmcılığı, modernleşmeci bir İslâmcılıktır (Fortna, 210: 72). Abdülhamid döneminde, Tanzimat’la başlayan modernleşme süreci kesintiye uğramamış, tam tersi hızlanarak devam etmiştir. Hatta Tanzimat’ın başaramadığı birçok şey bu dönemde başarılmıştır (Akarlı, 199: 260-261). Dolayısıyla da Tanzimat’la birlikte başlayan Osmanlı devlet adamlarının kullandıkları modernleşmeci söylem, II. Abdülhamid döneminde de aynen devam etmiştir.⁵ İşte bu modernleşmeci söylem ve bakış açısıyla bakıldığında Alevi/Kızılbaşlar bir kez daha Osmanlı devlet adamları tarafından sorunlu olarak algılanmışlardır. Vahşet, bedeviyet ve cehalet içinde olan bu halkın derhal, “daire-i medeniyete idhalleri” için bir şeyler yapılmalıdır.

II. Abdülhamid dönemi devlet zihniyetinin parametrelerini bu şekilde ortaya koyduktan sonra şunu açıkça söylemek gerekiyor ki, o da, bu dönemde Alevi/Kızılbaşlar hiçbir şekilde bu parametrelerle uyum göstermemektedirler. Bu nedenle II. Abdülhamid dönemi devlet zihniyetinin çerçevesi dikkate alındığında Alevi/Kızılbaşların hiçbir şekilde bu çerçevenin içine giremediklerini ve bu nedenle de büyük bir sorun olarak algılanmaya başladıklarını belirtmeliyiz. Gelen raporlar ise bu korkuyu onaylayanın ötesinde, daha büyük bir sorunu ve tehlikeyi işaret eder nitelikte olunca, dönemin devlet zihniyetinde Alevi/Kızılbaş toplulukların nasıl algılandığını tahmin etmek güç değildir. Ayrıca bunlara ek olarak aşağıda açacağımız gibi, Osmanlı devlet adamları için Alevi/Kızılbaşlar yakın bir “Ermeni fesadı” tehlikesinin de ortakları olabilecek durumdadırlar. Bu nedenle derhal ve büyük bir cidiyetle önlemlerin alınması gerekmektedir.

Osmanlı devlet adamlarının Alevi/Kızılbaşlara bakışları

Osmanlı devlet adamlarının Tanzimat döneminden beri modernleşmeci bir bakış açısına ve dile sahip oldukları bilinmektedir. Ülkedeki tüm göçebe, yarı göçebe, köylü, aşiret yapılanmalarına dair bakışları çok nettir. Deringil (2002: 30-31, 50-51) bu bakışı ve bu dili çok iyi bir şekilde anlatmaktadır. Onlara göre bu topluluklar vahşet, cehalet, bedeviyet içinde bulunan topluluklardır, “hal-i vahşet ve bedeviyede” yaşarlar ve bu toplulukların “pey der

5 Bu konuda önemli bir değerlendirme için bkz. Çetinsaya, 2001: 54-71.

pey daire-i medeniyete idhal” edilmeleri gerekir. Bu toplulukların “temeddün ve terakkilerinin” sağlanması için derhal, “tehzib-i ahlâk” (karakterlerini düzeltmek) ve “izale-i vahşet” (yabanıllıklarını gidermek) gerekmektedir. Aynı dil Alevi/Kızılbaşlar için de kullanılır. Ancak buna ek olarak Alevi/Kızılbaşlar “nik ve bedi tefrik edemeyen sade-dılan” bir ahalidir, yerel din adamları ve önderleri onları bu yolda iğfal ve teşvik etmiştir. Bu topluluk bir sapkınlık ve cehalet durumu içinde yaşar (bir hal-i dalâlet ve cehalet içinde yaşarlar).⁶

Belgeler incelendiğinde Osmanlı devlet adamlarının Alevi ve Kızılbaş tabirlerini aynı anlamda ve birbirlerinin yerine kullandıklarını görürüz. “Anadolu vilayetinin ekser mahallerinde meskûn aşâir ve ekrad meyânında bulunub lisan-ı umûmide Kızılbaş ve Alevi tâbir olunur halk”⁷ tanımına sık sık rastlanır. Ancak Alevi/Kızılbaş isimlendirmesini asla tek başına kullanmazlar: “cahil ve dalâletde kalmış halk”, “zulmet ve dalâletle gözleri kararmış olan insanlar”,⁸ harici, rafizi, “Kızılbaşlık âdat-ı cahilânesi”, “itikad-ı bâtileye tâbi ahalî”⁹ “akâid-i bâtile”, “tarik-i dalâlet”,¹⁰ “Alevi güruhu”, “Kızılbaşlığa mâil sade-dil halk”,¹¹ “zulmet-i cehl ve nâdan ile dalâlete sapan”, “itikad-ı muzîre”¹² gibi tanımlamaları da mutlaka Alevi/Kızılbaş isimlendirmesinden sonra veya önce kullanmışlardır.

Raporlara göre, Alevi/Kızılbaşlar her ne kadar kendilerine Müslüman deseler de buna itibar etmemek gerekir, bu toplulukların İslâm diniyle herhangi bir bağı kalmamıştır. İnanc ve ibadet biçimleri batıldır ve bunlar putperest topluluklardır. Kendilerini Müslüman olarak tanıtsalar da aslında ehl-i sünnetden nefret ederler,¹³ “akâid-i bâtile ile İslâmiyet’den külliyyen tecrid etmiş ve yalnız namlarından başka bunların anasır-ı İslâm’dan olduklarına delalet edebilecek hiçbir eser kalmamıştır...”¹⁴

Bunun yanında, merkeze Alevi/Kızılbaşlarla ilgili bilgi ve raporlar gönderen Osmanlı Vali ve mutasarrıflarının, bu konuda fazla araştırma yapmadıkları, Alevi topluluklarla fazla irtibata geçmedikleri, geçseler bile fazla bir şey öğrenemediklerini gösteriyor. Çünkü raporlarındaki Alevi/Kızılbaş anlatımının daha çok Sünni halk arasında anlatılan hikâyelerin bir tür yeniden üretimi olarak

6 Deringil, 2002: 30-51.

7 Başbakanlık Osmanlı Arşivi (Bundan sonra BOA), Yıldız Esas Evrakı (Bundan sonra Y.EE), 132/39, 17/L/1316

8 BOA, Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı (Bundan sonra Y.MTV) 53/108, 27/M/1309

9 BOA, Yıldız Perakende Evrakı (Bundan sonra Y.PRK) 30/85, 10/R/1312

10 BOA, Y.EE, 132/39, 17/L/1316

11 BOA, Sadaret Mektubi Kalemi Belgeleri (Bundan sonra A.MKT. MHM) 658/2, 18/B/1313

12 BOA, Y.PRK.UM. 29/77, 16/L/1311

13 BOA, Y.MTV. 53/108, 27/M/1309

14 BOA, Y.PRK.UM. 29/77, 16/L/1311

şekillendiği görülmektedir. Örneğin Ankara Valisi gönderdiği bir raporda buna güzel bir örnek sunmaktadır. Diğer rapor ve bilgilendirmelerde de çok benzer bir dil ve anlatım benimsendiğinden bu rapor ilginç bir örnektir.¹⁵

Ankara Valisi, bölgenin ileri gelenlerinden ve Alevilik üstüne yıllarca araştırma yapmış çok kıymetli bir kimse olarak bahsettiği kişiden öğrendiklerini ve bu kişinin kendisi için yazdığı raporu merkeze yollayarak, büyük bir tehlikeye dikkat çekmek istediğini belirtir. Buna göre, Alevi/Kızılbaş denen bu insanlar, Ermenilerle birlikte Paskalya yaparlar, Hz. Ali'yi Allah'ın yeryüzündeki sıfatı olarak görürler, abdest, namaz, oruç gibi ibadetleri yerine getirmedikleri gibi, “muhafaza-i ırz ve namus” dahi onlar için önemli değildir. Evlerine ehl-i sünnetten biri geldiğinde yemek hazırlamak için tavuğu boğazlayarak mundar ederler. Ardından hazırladıkları yemeğin içine tükürerek ehl-i sünnetten misafirlerine sunarlar.¹⁶

Bunlar ayin-i cem diye bir tören yaparlar, kadın erkek aynı odaya toplanırlar, dede dedikleri kişi sazıyla birtakım türküler çalar ve söyler, bu esnada şarap bardakları “gelin ve kızlar marifetiyle devr olur”, daha sonra gelin ve kızlar çiftler çiftler kalkarak sabaha kadar raks ederler. Gecenin ilerleyen saatlerinde, “şu halde bunların kısm-ı külliyesi serhoş olub sızarlar bunun ilerisinde vukubulacak fenalığın tarifine lüzum görülmez.”¹⁷ Ancak bu Kızılbaşların “fenalıkları” bununla da kalmaz, “... ahal-i sünnetden bir kimse bil-meyerek bunların dernek etdikleri mahale varacak olsa tekkeye kurban geldi diye derhal o adamı idam edüb nâşını gaybederler ve bunun emsali pek çok vuku bulmuş ve görülmüştür.”¹⁸ Görüldüğü gibi bu anlatıda Aleviler sadece ırz ve namustan uzak bir halk değildir, aynı zamanda bir tür Satana ayini yaparlar ve maazallah bu ayine şahit olursanız sizi derhal kurban ederek cehenneminizi yok ederler. Gerçeklerle uzaktan yakından ilgisi olmadığı çok açık olan bu anlatılar, Osmanlı bürokratları tarafından toplanmış ve ciddi raporlar halinde yazıya dökülerek merkeze gönderilmiştir.

Yine çok benzer bir diğer belgede, Tokat Mutasarrıfı topladığı bilgileri merkeze iletir. Buna göre; Bu Kızılbaşların Dede namıyla anılan ileri gelenleri vardır, bunların önderliğinde kadınlı erkekli toplanırlar, Dede denilen kişinin elinde bir değnek vardır ve herkes bu değneğin altından geçer, böylece günahlarından kurtularak cennete gittiklerine inanırlar. Cennetin sadece kendileri için, cehenneminse diğer insanlar için var olduğunu düşünürler. Saz ve sözle ibadet ederler. İbadet bittiğinde Dede insanlardan 100-200 kuruş ölçüsünde para toplar. Sünnilerden hoşlanmazlar ve onları misafir et-

15 Aynı belge.

16 Aynı belge

17 Aynı belge

18 Aynı belge

mezler. Ancak Ermeniler ve Protestanlar, Alevilerin evine istedikleri gibi teklifsiz girer çıkarlar. Yollarından çıkmaşınlar diye çocuklarını okula göndermezler. Askere gitmemek için her yola başvururlar. Cehaletleri ve Ermenilere olan yakınlıkları nedeniyle “maazallah” bir Ermeni ihtilalinde onların yanında yer alabilirler.¹⁹

Bu belgede bahsedilen ve birçok belgede de vurgulanan diğer bir husus, Alevilere asla güvenilmemesi gerektiğidir. Öncelikle devleti ve dini için şehit olmayı yani şehadeti ulu bir şey olarak görmeyen bu topluluk mensupları, herhangi bir karışıklık durumunda devletin yanında yer almayacaktır.²⁰ “Fırsat buldukça her ne surette olur ise olsun ihanetde bulunurlar...”²¹ İkinci olarak bu Alevi/Kızılbaş toplulukların Ermenilerle aralarında neredeyse hiçbir fark yoktur. Ankara valisi bunu şöyle tanımlar: “aralarındaki fark bir soğan zarı kadardır.”²² Ayrıca bu Kızılbaşların “Ermeni fesadiyesiyle” fikren ve fiilen ilişkileri vardır. Hatta Ermeni fesadına direk destek oldukları gibi ona yataklık da ederler.²³ Alevi/Kızılbaşların Ermenilerle yakın ilişkiler kurdukları, onları desteklemek için çeşitli organizasyonlara giriştikleri,²⁴ onlara yataklık ettikleri, itikat ve dinî anlayışlarının çok benzediği ve neredeyse iç içe yaşadıklarına dair bilgileri içeren çok sayıda rapor ve bilgilendirme mevcuttur. Örneğin Sivas’tan gelen bir raporda “Amasya ve Merzifon’daki komite-i fesadiyeye taşrada bulunan Kürd ve Kızılbaşlardan dahi çok kimsenin dâhil bulunduğunu” bildirilir.²⁵ Ancak bu belgeler incelendiğinde somut verilerin azlığı yanında genel olarak söylentilerin ve endişenin yol açtığı ihtimal fikrinin öne çıktığı görülür. Bu tür ihbar ve bilgilendirmelerin bir kısmının yalan veya abartı olduğuna dair örnekler mevcuttur.²⁶ Yine bu durumun abartıldığına dair farklı görüşte olan Osmanlı bürokratları da mevcuttur. Örneğin Sivas Valisi Halil Bey, “Ermeni ile Kızılbaşların müttehid...” olduklarına dair Ankara Valisi ve polis komiserinin iddialarının abartılı olduğunu, bu tür söz ve davranışların Ermeni meselesi yanına bir de Kızılbaş meselesi eklemek olacağını söyleyerek uyarıda bulunur.²⁷ Ancak belgeler incelendiğinde, Kızılbaşların Ermenilerle çok yakın oldukları ve bir “Emeni fesadında” onların yanında yer alabileceklerine dair genel bir kaygının fazlasıyla hâkim olduğunu söyleyebiliriz.

19 BOA, Y.EE, 132/39, 17/L/1316

20 BOA, Y.MTV, 53/108, 27/M/1309; BOA, A.MKT. MHM, 658/2, 18/B/1313

21 BOA, Y.PRK. UM, 29/77, 16/L/1311

22 Aynı belge

23 BOA, Y.MTV, 104/46., 6/RA/1312

24 BOA, Y.MTV, 97/43, 06/7/1311

25 BOA, Y.PRK. DH, 7/48, 5/L/1311

26 BOA, Y.MTV, 97/43/, 6/7/1311

27 BOA, Y.PRK.UM, 30/52, 6/RA/1312

Dolayısıyla Alevi/Kızılbaşlar, medeniyete idhal edilmesi, gerçek İslâm'a döndürülmesi gereken sapkın ve cahil topluluklar oldukları gibi, II. Abdülhamid döneminde yeni bir özellik daha kazanmışlardır. Bu özellik de güvenilmezlikleri ve her an "Ermeni fesadına" destek olabilecekleridir. Bu konudaki belgeler incelendiğinde, "Anadolu'nun Karadağlaşması" yani Balkanlar misali elden çıkması tehlikesinin asli unsuru olarak görülen Ermenilerin yanında Alevi/Kızılbaş toplulukların da bu konuda bir risk unsuru olarak değerlendirilmeye başlandıkları söylenebilir. Hatta Hamidiye Alayları kurulduğunda bazı Dersim aşiretleri alaylara alınmak için başvurulur ve Zeki Paşa da buna olumlu bakar. Ancak buna rağmen Yıldız'dan gelen emirle bu reddedilir. Gerekçe olarak, bu alayların Şafii mezhebine bağlı Kürtlerden teşkil edildiği, Kızılbaş olan bu aşiretlerle Şafiilerin anlaşamayacakları ve bu Kızılbaşların mezheb ve mizacları gereği bu projeye uygun olmadıkları²⁸ belirtilerek bu aşiretlerden farklı yollarla askerliğe alıştırılmaları önerilmiştir. Bu çekincede Alevilerin devlet tarafından güvenilmez olarak görülmelerinin ve Ermenilerle yakın ilişkilerine dair sürekli gelen raporların etkisi olsa gerek.

Bunun yanında ikinci bir risk de yukarıdaki duruma bağlı olarak Alevi/Kızılbaş toplulukların misyonerlerin hedef kitlesi oldukları düşüncesidir. İslâm'dan uzaklaşmış, cahil ve sapkın bu halk her an misyonerler tarafından Hristiyanlaştırılabilirler.²⁹ Hamidiye Alayları'nın kurucularından Zeki Paşa ile Anadolu Islahatı Komisyon'unun Başkanı Şakir Paşa ortak hazırladıkları bir layihada şunu söylerler: "Bahsedilen bölge, vilayet-ı sittenin merkezinde hükümet işlerinin görülmesi, hizmet ve düzenin korunmasına engeldir. Ahalisi, Protestan misyonerlerin aptal aldatırcasına anlattıkları süslü sözlere meyillidir. Hâlihazırda bu durum devam ederse, gelecekte hükümetin vücudunda kapanmayacak yaralar açılmasına neden olacaktır. Böyle müsamaha ve göz yummalara devam edersek yapılacak itirazlara zemin hazırlanmış olur ki buna da artık tahammülümüz kalmadığını ve bu bölgede ıslah çalışmalarının yapılması gerektiğini tekrar tekrar hükümete arz ettiğim gibi zaten hükümet de bu durumun farkındadır."³⁰ Yine aynı belgenin başka bir bölümünde şunu söylerler: "Mezhebe taraftarlıklarıyla beraber Ali'nin ululuğunu kabul ettikleri için Hristiyanların dinine yöneldiklerinden, Protestan misyonerlerin aldatmalarının eseri olarak, Hristiyanlığa benzeyen başka bir mezhep kabul edebilmeleri, cehaletlerine bakıldığında ihtimalden uzak değildir."³¹

Bunlar tipik örneklerdir. Benzer ifadelere birçok raporda rastlamak mümkündür. Alevi/Kızılbaş toplulukların Hristiyanlaşmaları yaygın olarak gö-

28 BOA, Y.MTV, 61/18, 8/N/ 1319.

29 BOA, Y.EE, 132/39, 17/I/1317.

30 BOA, Y.EE, 14/2287/126/11, varak: 135-155.

31 BOA, Y.EE, 14/2287/126/11, varak: 135-155.

r lmemiştir. K    k birkaç örnek dışında buna dair bir veri de yoktur. Bunlar da genellikle askere gitmemek için Protestan olduğunu ilan etmiş k    k girişimlerdir.³² Ancak böyle bir ihtimal dahi Osmanlı devlet adamlarını en-dişelendirmeye yetmektedir.

Osmanlı devlet adamlarının Alevi/Kızılbaşlara yönelik c z m  nerileri

Osmanlı devlet adamlarının bu konudaki c z m  nerileri aslında II. Abd l-hamid döneminde çok sık kullanılan iki ideolojik aracı işaret etmektedir. Bunlar cami ve okuldur. Bu topluluğu cehaletten kurtarmak, misyonerlerin hedefi olmaktan çıkarmak ve gerçek İsl m'a döndürmek için yapılması gereken, Alevi/Kızılbaşların yaşadıkları bölgelere cami, medrese ve okullar açmaktır. Bu cami, medrese ve okullara gönderilecek ehil insanlar ve nasihat iler sayesinde bu topluluğun ışlahı gerçekleşebilir.³³

Osmanlı devlet adamlarına göre yaşı geçmiş Alevi/Kızılbaşları artık yola getirmek imk nsızdır ancak çocukları kurtarılabilir. Açılacak okullar ve camiler sayesinde bu topluluğun çocukları kazanılabilir ve böylelikle bu topluluk İsl m toplumunun bir parçası haline gelebilir.³⁴

Bununla beraber, Alevi/Kızılbaşların ileri gelenleri valiler tarafından sertçe uyarılmışlardır. Bir belgeden  rendi imiz kadarıyla valiler, Dede ve aşiret reislerini  a ırarak, adetlerinin "tarik-i Muhammediyeye aykırı olduğu.." eğer bundan vazgeçmezlerse, bu durumun mahvlarına yol açacağı biçiminde uyarıda bulunmuşlardır.³⁵

Hatta Zeki ve şakir Paşaların şöyle bir  nerisi de olmuştur: Bu ahalinin dilini bildikleri için Kürt bölgelerinde bulunan Nakşibend  şeyhleri yüksek maaşlar verilerek bu bölgeye gönderilebilir ve açacakları tekkelerle halkı sapkın inançlarından vazge irebilirler. Ancak şeyhlerin devlet tarafından gönderildikleri ve devletten maaş aldıkları asla belli edilmemelidir.³⁶

Sonuç

Özetle II. Abdülhamid döneminde Osmanlı devlet adamları için Aleviler/Kızılbaşlar, medeniyete d hil edilmesi gereken cahil ve sapkın bir topluluktur.

32 Bir  rnek için bkz. BOA, Y.PRK.UM, 30/85, 10/R/1312. Ayrıca bu konuda yazılmış ilginç bir makale için, Karakaya-Stump, 2002: 301-324.

33 Bir ak  rnek için bkz. BOA, Y.MTV, 53/108, 27/M/1309;BOA, Y.PRK, 30/85, 10/R/1312; BOA, Y.E.E. 132/39, 17/L/1317.

34 BOA, Y.MTV, 53/108, 27/M/1309.

35 BOA, Y.EE, 132/39, 17/L/1317.

36 BOA, Y.EE, 14/2287/126/11, varak: 135-155.

Bu topluluk ayrıca gerçek İslâm'dan sapmıştır ve derhal “mezheb-i resmiye” döndürülmelidir. Ancak bu döneme özgü yeni bir unsur olarak, Ermenilerin Anadolu’yu fesat yoluyla Balkanlar misali koparacakları kaygısına kapılan Osmanlı devlet adamları için Aleviler/Kızılbaşlar, bu konuda hiç de güvenilmeyecek bir topluluktur. Bu endişeleri konuya daha hassasiyetle bakmalarına yol açmış ve bu nedenle de en ufak bir durum bile abartılarak merkeze rapor edilmiştir.

Bunun yanında, Alevi/Kızılbaş topluluklarla ilgili raporlar yazan Osmanlı devlet adamlarının, ciddi bir araştırma yapmaktan çok, o güne kadar üretilmiş dedikodu mahiyetindeki söylenceleri raporlarına kaydettikleri ve böylece aslında yüzyıllardır kulaktan kulağa dolaşan bu söylentileri yazıya geçirerek yeniden ürettikleri görülmektedir.

Devlet ajandasına bir kez güvenilmez ve tehlikeli bir unsur olarak kaydedilen Alevi/Kızılbaşlar, devletteki devamlılık düşünüldüğünde daha sonraki yıllarda da bu kaydın sık sık karşlarına çıktığına şahit olacaklardır.

KAYNAKÇA

Arşiv Belgeleri

- BOA, Y.E.E. 14/2287/126/11
BOA, YEE. 132/39, 17/L/1316
BOA, Y.MTV. 53/108, 27/M/1309
BOA, Y.PRK. 30/85, 10/R/1312
BOA, A.MKT. MHM. 658/2, 18/B/1313
BOA, Y.PRK.UM. 29/77, 16/L/1311
BOA, Y.MTV. 104/46., 6/RA/1312
BOA, Y.MTV. 97/43, 06/7/1311
BOA, Y.PRK. DH, 7/48, 5/L/1311
BOA, Y.MTV. 97/43/, 6/7/1311
BOA, Y.PRK.UM. 30/52, 6/RA/1312
BOA, Y.MTV. 61/18, 8/N/ 1319
BOA, Y.EE. 132/39, 17/I/1317
BOA, Y.EE. 14/2287/126/11, varak: 135-155

Kitaplar, Makaleler

- Akarlı, Engin, “II. Abdülhamid: Hayatı ve İktidarı”, *Osmanlılar Ansiklopedisi*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999.
- Çetinsaya, Gökhan, “Kalemiye’den Mülkiye’ye Tanzimat Zihniyeti”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi 1*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.
- Deringil, Selim, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji - II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002.
- , *Simgeden Millete II. Abdülhamid’den Mustafa Kemal’e Devlet ve Millet*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

- Eldem, Edhem, "26 Ağustos 1896 'Banka Vakası' ve 1896 'Ermeni Olayları'", *Tarih ve Toplum-Yeni Yaklaşımlar*, Bahar 2007.
- Fortna, Benjamin, "II.Abdülhamid'in Saltanatı", *Türkiye Tarihi 1839-2010*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2011.
- Georgeon, François, "Son Canlanmış 1878-1908", *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi II*, Ed. Robert Mantran, Cem Yayınları, İstanbul, 1995.
- , "II. Abdülhamid", *Osmanlı Ansiklopedisi*, cilt 2, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999.
- Gölbaşı, Edip, "'Heretik' aşiretler ve II. Abdülhamid rejimi: Zorunlu askerlik meselesi ve ihtida siyaseti odağında Yezidiler ve Osmanlı idaresi", *Tarih ve Toplum-Yeni Yaklaşımlar*, Güz 2009.
- Karakaya-Stump, Ayfer, "Alevilik Hakkındaki 19. Yüzyıl Misyoner Kayıtlarına Eleştirel Bir Bakış ve Ali Gakko'nun Öyküsü", *Folklor/Edebiyat Dergisi*, (Alevilik özel sayısı-1), sayı 29, Ankara, 2002.
- Karal, E. Ziya, *Osmanlı Tarihi*, cilt 8, T.T.K. Yayınları, Ankara, 1988.
- Hans-Lukas Kieser, *Iskalanmış Barış*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.
- Somel, Selçuk Akşin, "Osmanlı Ermenilerinde Kültür Modernleşmesi, Cemaat Okulları ve Abdülhamid Rejimi", *Tarih ve Toplum-Yeni Yaklaşımlar*, sayı 5, Bahar 2007.
- Yarman, Arsen, *Palu-Harput 1878*, cilt 1, Derlem Yayınları, İstanbul, 2010.

Kızılbaşlara Dair İki Rapor: 19. Yüzyılın Son Çeyreğinde Osmanlı İdarecilerinin Gözüyle Kızılbaşlar

MURAT ALANDAĞLI

Giriş

Osmanlı İmparatorluğu'nun Kızılbaş/Alevilere yönelik söyleminin muhteva-sını incelemeyi amaçlayan bu çalışmada, 19. yüzyılda yazılmış iki ayrı rapor-dan hareketle farklı bir yaklaşım sergilenmeye çalışılacaktır. Söz konusu rap-orlar, muhtevaları itibarıyla Osmanlı bürokratik söylemleri açısından var olan bir çelişkiyi de işaret etmektedir. Bir yanda, resmî ideolojinin benimse-diği ve asırlar boyunca gerekleri yerine getirilen dinî kaideler ile ona gönül-den bağlı olanlar; diğer taraftan da ilki kadar eski ve derin bir inancın men-subu olup, 16. yüzyıldan itibaren “öteki” olarak algılanan Kızılbaşlar. Bu iki-lemnin rengi 16. yüzyılda oldukça derin ve belirgin olsa da, 19. yüzyıl için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Esasında bu kaniya raporların dilin-den hareketle varıldığını ifade etmemiz gerekmektedir. Öyle ki bir yerde İslâm'a yakın hatta İslâm'a bağlı olarak zikredilen Kızılbaşların bir başka yer-de sapkın, farklı bir din tesis etmekle veya Hıristiyan ya da Ermeni olmakla suçlandığına şahit olmaktayız. Görülen o ki imparatorluk bürokrasisi, için-de bulunduğu koşulların yarattığı zorunlu nedenlerin de etkisiyle Kızılbaş-ları, kendince belirlediği bir çerçeveye dâhil etme uğraşındadır. İmparator-luğun, Kızılbaşlara yönelik politik ve kültürel baskılarla yüzyıllardır sürdür-düğü ve fakat bir sonuç alamadığı bu uğraşmayı ısrarla tercih etmesi de oldukça düşündürücüdür.

Sıkı bir merkezi idare ve ona sadakatle bağlı taşra mekanizmalarıyla büt-üncül bir yönetim tesis etmek isteyen II. Abdülhamid döneminde vilayet-lerden değişik maksatlarla bilgiler topladığı bilinmektedir. Direkt olarak

Kızılbaşlarla ilgili bir raporun hazırlanmasına yönelik herhangi bir talimata rastlanılmamasına rağmen, zamanla kimi vali ve mutasarrıfların bölgelerinde önemli hususlardan biri olarak düşündükleri Kızılbaşlar hakkında raporlar düzenledikleri görülmektedir.¹ Özellikle Osmanlıcılık fikrinin yerini din eksenli merkezîyetçi bir idari anlayışa bıraktığı bu dönemde, Kızılbaşlar adına raporlar düzenlenmesinin nedenlerini irdelemek doğru olmaz. Zira belirlenen merkezî daire sınırlarına dün girmedikleri gibi o gün de girmeyecek olmaları, kendilerine has bir inanç ve ibadet sürmüş/sürüyor olmaları gibi pek çok neden bulunmaktaydı. Bu sebeple, resmî inancın (Sünni-İslâm) kaide ve esaslarına uymayan ve her türlü şiddete rağmen direnen bir topluluk olarak Kızılbaşların tarih, nüfus, yerleşim alanı, inanç ve ibadet esaslarına dair pek çok husus bu raporlarda kaleme alınarak, merkeze gönderilmiştir.

Tarih, masumane anlatı ve gerçek dışı pek çok söyleme şahitlik etmekle birlikte, bunları hâlâ bünyesinde barındırıyor olabilir. Özellikle dün olduğu gibi günümüzde de resmî ideoloji ve beklentilerin yönlendirmesiyle bu durum çok daha farklı bir şekil almıştır. Bu nedenle tarih, kahraman iken bir anda hain ilan edilmiş kişi, cemaat ve halkların örnekleriyle doludur. Ya da bu durum, ters şekilde bir seyirde izleyebilir. Diğer yandan, değişen ideoloji ve dönemlere rağmen kendilerine yönelik bakışın değişmediği gruplar da vardır. Ele aldığımız raporlar bu kategorideki bir grubun merkezî idarece algılanışına yönelik önemli notlar içermektedir. Bizler ancak bu sayede bir yandan temelleri 16. yüzyıla kadar giden söylem ve düşüncelerin tezahürünü, bir yandan da 19. yüzyıl gereklerine göre şekillenen bir üslubu fark edebileceğiz. Ancak tüm bunların ötesinde kanaatimizce raporları esas değerli kılan husus, uzun bir ötekileştirme sürecinin akabinde kendince bir hayat, inanç ve ibadet esası oluşturmuş Kızılbaşların, merkezî idarece algılanışına dair kesitler içeriyor olmasıdır. Başka bir ifadeyle, 19. yüzyılda Tokat ve civarında Ocak ayının ikinci haftasında Hubyar Ocağı'na mensup dedenin yol ve erkânını yürüttüğü bir köy ile o köyde yaşayanların bazen "idari" ve bazen de "hissi" bir dille aktarımı meselesidir. Burada idari ve hissi tabirlerini kullanmamızın nedeni, bahsettiğimiz algının tek taraflı düşünsel bir öğenin ürünü olmadığıdır. Belki de bu algı nedeniyle İmparatorluğun günbegün toprak kaybettiği, gayrimüslim ve yabancıların faaliyetlerini arttırdığı bir dönemde dahi yine de öteki olan, dışlanan ve horlanan Kızılbaşlar olmuştur.

1 Mülkiye Müfettiş Ali Seydi Bey'in Dâhiliye Nezaretine gönderdiği "Kızılbaşların İlgası" isimli raporunda "adât-ı cahile" yani cahil adetler ibaresinin de kullanılması, İmparatorluk bürokrasisinin Kızılbaşlara bakışını ortaya koymaktadır. Bkz. DH. MUI., 29/2-26, T. 05. M. 1328.

Tokat çevresinde Ermeni olayları

Tetkik ettiğimiz belgelerde İmparatorluk bürokrasisinin dikkatini çeken en önemli konulardan biri Kızılbaş-Ermeni yakınlaşmasıdır. Kanımızca çalışmamıza temel olan raporların da hazırlanmasının en önemli nedenlerinden biri bu kaygıdır. Bu kaygının, gerek kültürel gerekse inanç esaslarının temeli olarak tüm inanç ve milletlere eşit mesafede duran Kızılbaşların iletişim halinde bulundukları Ermenilere yönelik bakış ve ilgilerine dair de ayrıntılı bilgiler sunduğu söylenilebilir. Konuya bakışın anlaşılabilmesi ve İmparatorluğun Ermenilere dair kaygılarıyla, bu kaygıların Kızılbaşlara yönelik algının şekillenmesi üzerindeki tesirinin tam olarak okunabilmesi için, Tokat ve çevresindeki Ermeni olayları hakkında kısa bir bilgi vermek gerekmektedir.

4 Ağustos 1894 tarihinde Tokat'ın Gömeç mıntıkasında bir posta arabası bazı Ermeni çeteleri tarafından soyulur. Soygunda görevli çavuşun öldürülmesi, olayı daha ciddi bir boyuta taşır. Sıkı bir takip neticesinde altı zanlı ile yardım ve yataklık ettikleri tespit edilen elliden fazla kişi tutuklanır. Tutuklananlar arasında Kelbaba adında bir Kızılbaş'ın olması da dikkat çekicidir.² Çünkü Sivas Valisi Halil Paşa, bu olaya bir Kızılbaş'ın da dâhil edilmesini Memduh Paşa'nın³ vermiş olduğu bir talimata bağlar. Halil Paşa, onun bu davranışının zaten var olan Ermeni meselesinin yanına bir de Kızılbaş meselesinin eklenmesi ve yaratılmasından endişelenmektedir.⁴ Zira 1894 ile 1897 tarihleri arasında Tokat, Zile, Merzifon ve Niksar havalilerinde çeşitli nedenlerle Ermeni olayları görülmüştür. İdarî olarak Sivas Vilayeti'ne bağlı Tokat dolaylarındaki bu olayların yoğunluğu, beraberinde askeri ve hukukî düzenlemeleri getirir. Çünkü İmparatorluk pek çok Avrupalı devletin siyasî bas-kısı altındadır.⁵

Sivas Vilayeti'nde Kızılbaş nüfusu

İktidarların, kendilerine riayet etmeyen unsurları parçalayarak farklı bölgelere yerleştirme (iskân) siyasetinin temeli çok eskilere dayanır. Bu noktada özellikle İmparatorluğun 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyılın ilk yıllarına eğilmek gerekir. Çünkü bu dönemler, pek çok zümrenin gün yüzüne çıkarılmayı bekleyen ibretlik yaşamlarıyla doludur. Bazen bir görevli, bazen bir isyan

2 DH. MKT. 286/47, T. 30 Ağustos 1310. Tokat Postasının soyulması hakkında ayrıca bkz. Özcan, 2007; Kuzucu, 2003.

3 Memduh Paşa hakkında bkz. BOA. DH. SAİD (Sicil-i Ahval Defteri), Defter No: 1, s. 84-85; Aslantaş, 2001, 185-202; Kurşun, 2003: 495-497; Pakalın, 2008: 33-37

4 Y. PRK.UM., 30/54, T. 26. Ağustos. 1310.

5 Öztunç, 2010: 196-200.

lideri ve bazen de bir cemaat çeşitli kaygılarla, topyekûn yerinden edilmiştir. Bu düşüncenin esasını demografik güçle, coğrafi mekânın birliktelik kurmasına engel olmak oluşturur. Aksi halde bu bir isyan, huzursuzluk veya ayrı bir teşekküle neden olabilirdi. Sivas, bu ihtimalin emarelerini tüm Osmanlı tarihi boyunca sırtında taşımış bir coğrafyadır. Hakkında pek çok şey yazılıp, çizildi. Kâh obalar yerinden edilip, sürgünler gerçekleştirildi, kâh isyanlar zuhur etti. Ama bir Kızılbaş mekânı olma hüviyetini yitirmedi. Çok daha eskilere gitmeden 4 Ocak 1890 tarihli bir talimatnameyle yazılıp çizilenlere dair fikir yürütebiliriz. Söz konusu talimatname ile bölgedeki Kızılbaşlara imam ve ilm-i hal gönderilmesi emredilmekteydi. Yine Kızılbaşların son zamanlarda bölge halkının “cehaletlerin bir sonucu olarak günden güne artıklarının” altı çizilmekteydi.⁶ Raporlarda Kızılbaş nüfusunun artışı ya da daha fazla artma ihtimali karşısında hangi tür önlemlerin alınacağı gibi hususlar, bölgedeki Kızılbaş potansiyeli hakkında bilgi vermemizi şart kılmaktadır.

Fransız Konsolosu’nun tespitine göre bir sancak olarak Tokat’ın ve bağlı bulunduğu Sivas Vilayeti’nin nüfusu 20. yüzyılda 1.220.000’dir. Bu nüfusun 222.000’i Tokat’ta yaşamaktadır. Konsolos hem Sivas ve hem de Tokat için nüfusun etnik durumunu da kaydetmiştir. Bu sayede, vilayet nüfusunun 318.000’inin Kızılbaş olduğunu öğrenmekteyiz. Bu veriden hareketle vilayet genelinde Kızılbaş nüfusunun oran olarak ikinci sırada yer aldığı söylenilebilir. Aynı şekilde Tokat havalisi ele alındığında ise, 220.000 olan sancak nüfusunun 69.000’inin Kızılbaş olduğu anlaşılmaktadır.⁷

Kızılbaş nüfusuna dair konsolos raporlarındaki bu verilerle, kimi bürokratların kaleme aldığı raporlar arasında fark vardır. Memduh Paşa imzalı bir raporda vilayet dâhilinde sadece Tokat havalisinde 33.865 Kızılbaş’ın bulunduğu ifade edilmektedir.⁸ Aynı şekilde Tokat Mutasarrıfı Bekir Paşa’nın tespitine göre, bölgede kırk-elli bin civarında Kızılbaş yaşamaktadır.⁹ Her ne kadar, bölgedeki Kızılbaş nüfusunun konsolos veya bürokratlarının kendi bakış açılarından kaynaklı farklı miktarlara sahip olduğu görülse de netice olarak bu havalide yoğun bir Kızılbaş nüfusunun yaşadığı söylenilebilir.

İmparatorluğun Kızılbaş meselesine bakışı

İmparatorluk idaresinin Kızılbaşlar üzerindeki düşüncesinin yüzyıllar öncesine uzanan bazı temelleri olmakla birlikte, özellikle 19. yüzyıl bağlamında, II. Mahmud Dönemi’nde Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılması ve akabinde ge-

6 Deringil, 2014: 95.

7 Kodaman, 1986: 171-183.

8 Y.MTV. 53/108, T. 20 Temmuz 1307.

9 Bkz. Ek II.

lişen olayların da bu düşünce üzerindeki etkisi yadsınamaz. Adeta bir cadı avının yaşandığı bu dönemde, pek çok ulema ve medrese mensubunun Bektaşiliği, Hacı Bektaş-ı Veli'nin yolundan sapan ve onu istismar edenler şeklinde tanımladıkları görülmektedir. Ayrıca ocağın kaldırılmasıyla Bektaşî şeyh ve müridlerinin Hadım, Birgi ve Kayseriyye gibi ulemâ merkezlerine gönderilerek "ifa-i vazifeden yoksun bırakıldıkları" anlaşılmaktadır.¹⁰ Ortaylı'nın Tanzimat dönemine kadar götürdüğü "resmî bir kontrol ve şüphecilik hissine"¹¹ dayandırdığı bu gibi olayların esasen Bektaşiliğin tekrar gelişip-genişlemesine engel olmak maksatlı olduğu aşîkârdır. Osmanlı sosyokültürel tarihine dair çok önemli eserleri bulunan Suraiya Faroqhi, imparatorluğun bu yöndeki çabalarını çok daha eskilere taşıyarak Osmanlı medreseleri ile Bektaşî tekkelerinin kuruluş mahallerindeki paralellige dikkat çeker. 16. yüzyılda genellikle şehir merkezlerinde kurulmuş olan medreselerin 19. yüzyılda bu durumun aksine "Sünnileştirme Planı" dâhilinde kırsal alanda kurulduğunun altını çizen yazar, Bektaşîlerin kırsala olan ilgisini ise zirai faaliyetler ile merkezi idare ve ulemadan olabildiğince uzaklaşma isteğine bağlamaktadır.¹²

Diğer taraftan Kızılbaş köylerinin yoğun olduğu bölgelere hafiyeler¹³ ve alanında maharetli din adamlarıyla tecrübeli öğretmenlerin tayin edildiklerini görmekteyiz.¹⁴ 1894 tarihinde Sivas havalisindeki Ermeni huzursuzluğu hakkında kalıcı çözümler oluşturmak maksadıyla imparatorluk merkezine yapılması gerekenlerle ilgili düşüncelerini aktaran Abdullah Selim adındaki bir şahsın hazırladığı layiha bu noktada oldukça ilgi çekicidir. Layihada, Sivas'taki hafiyelik giderleri için ayrılan miktarın arttırılması ve Kızılbaşların Ermeni fesadına yardım ettikleri düşüncesiyle en kısa zamanda yoğun olarak bulundukları bölgelere mescit, mektep açılarak ehil görevlilerin gönderilmesi üzerinde durulmaktadır.¹⁵ Tokat Mutasarrıflığınca kaleme alınmış bir başka raporda ise bölgedeki Kızılbaş nüfusu ve köyleri hakkında genel bir bilgi verildikten sonra, eğitim faaliyetlerine önem verilmesi ve bu maksatla risalelerin basılmasından bahsedilmektedir. Mutasarrıf, Kızılbaşların yoldan saptıklarını ve doğru yola girmeleri için bir an önce eğitim alanında öncelikli adımların atıl-

10 Ortaylı, 1995: 283.

11 Ortaylı, 1995: 287.

12 Faroqhi, 2003: 74-76, 195-196.

13 Sivas Valisi Halil Paşa tarafından yazılan bir telgrafta vilayet genelinde özellikle Kızılbaş ve Çerkez köylerine Mustafa adında bir şahsın hafiyelik maksadıyla gönderildiğini görmekteyiz. Y.A. HUS., 308/90, T. 27 Ağustos 1310.

14 DH. MUI. 29/2-26, T. 05 M. 1328.

15 "...Kızılbaşların temayyulat ve hissiyatı erbâb-ı fesâdın iltikaatına yardım ettiğinden şimdiki zaman ve gelecekte ıslah-ı akidelerine medâr olmak üzere toplu bulundukları yerlerde mescitler ve mektepler tesis etmek ve oralara gönderilecek me'murların mümkün mertebe etvâr-ı diniyelerine dikkat edilmesi..." , Y. PRK. 31/83.

ması gerektiğinin altını çizer.¹⁶ Bu yöndeki taleplerinin azami ölçüde karşılandığı bir yıl sonra Memduh Bey'e övgü mahiyetinde hazırlanmış bir belgeden anlaşılmaktadır. Elbette bu hassasiyetin genel amacı, yukarıda da ifade edildiği gibi yoldan "sapmış" Kızılbaş taifesini tekrar yola kazandırmak olmalıdır.¹⁷

Özellikle Protestan misyonerlerin Kızılbaşlar üzerindeki etkisini azaltmak ve aynı zamanda yok etmek için çaba sarf eden imparatorluk idaresi, ulaşılan belgelerin tetkikinden de anlaşıldığı kadarıyla, Kızılbaş âdet ve ibadetleri üzerinde Hristiyanlığın tesirini düşündüğünden sıkı önlemler almaya çalışmıştır.¹⁸ İmparatorluğun bu düşüncesini sadece Kızılbaşlar ile sınırlamak doğru olmaz. Sivas ile ilgili II. Abdülhamid'in talimatı üzerine hazırlanmış olan Sivas raporunun satır aralarında, bölgedeki Kürt nüfusunun içerisinde bulunduğu "cehalet bataklığından" kurtulması için çok sayıda okulun açılmasının gerektiği üzerinde durulmaktadır.¹⁹ Bu noktada İmparatorluğun Kürtler ile Kızılbaşlara yaklaşımının farklı olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Genel kabul Kürtleri cehalet bataklığına bir şekilde saplanmış ve kurtarılmayı bekleyen yol kardeşleri; Kızılbaşları ise ayrı bir din icat eden sapkınlar olarak görmek yönündedir. Belki de bu nedenle Kızılbaşlığa dair 19. ve 20. yüzyıllarda kaleme alınmış kimi İngiliz rapor ve kayıtlarındaki nüanslarla Osmanlı kaynaklarındakiler arasında fark bulunmaktadır. Zira İngiliz kayıtları, Kızılbaşları aslında Müslümanlıktan farkları olmayan, İslâm'ı başka bir şekilde yaşayanlar olarak görürken; pek çok Osmanlı kaydı sapkın, din dışı, başka bir dine mensup veya ayrı bir din vücuda getirmek için uğraşanlar şeklinde tanımlamaktadır.²⁰

Raporlar

Çalışmamızın bundan sonraki aşamasında, iki ayrı rapor üzerinde durularak mesele irdelenecektir. Tarihsel olarak sıralandığından bunların ilki, Mehmet Memduh'un Ankara valisi olarak görev yaptığı dönem içerisinde hazırladığı rapordur.²¹ Rapor, toplamda iki vesikadan oluşur. İlk vesika-

16 "...Kızılbaş akvamının tuttukları meslek-i gafileden ferâgat tarîk-i saadet ve selâmete ricât edecekleri...", Y. MTV. 53/108, T. 27 Mayıs 1307.

17 "...celh ile sapmış oldukları eğri yoldan bi hidâyete elmânnan...", Y. MTV. 73/108, T. 17 Teşrin-i Sani 1308.

18 Y. PRK. ASK., 43/104, T. 27.R.1305; DH. MUL., 29/2-26, T. 05 M 1328.

19 Şahin, 2007: 289-312.

20 Beşe ve Tozlu, 2011: 196-220; "...Sivas vilayetinde Bektaşilik hükm-i fermâ olmasıyla bütün Kızılbaşlar birleşmişlerdir. Böyle makâm-ı vilâyetten ber minvâl-i meşrûh takviye olundukça hâl neye müncer olacak kestirilemez. Belki vahametin derecesini zaman ispat edecektir. Ahali-i İslâmiye'nin mezhepleri bu sûrette tesvişe duçar olduğunu seyreden Ermeniler kendi müfsidelelerini tervice fırsat buldular..." , Y. PRK. UM., 30/85, T. 15 Eylül 1310.

21 Y.PRK.UM., 29/77, T. 1311.L.16.

da, Kırşehir ve Yozgat havalilerindeki Alevi nüfusun fazlalığına dikkat çeken Memduh Paşa, aynı zamanda daha önce görev yaptığı Sivas'a da değinmektedir. Memduh Paşa, sadece Sivas Vilayeti'nde yüz binden fazla Alevi bulunduğunu ifade ederek bu nüfusun Ermenilerle olan ilişkileri ile İran sınırına kadar uzanan koridor boyunca dağılımı üzerinde durmaktadır. Genel olarak bu bilgilerin yer aldığı vesika, esas rapora bir girizgâh niteliğindedir. Çünkü Alevi nüfus ve ibadetleri ile ilgili temel bilgiler ikinci nüshada yer almaktadır.

İkinci rapor ise Tokat Mutasarrıfı Bekir Sıtkı Paşa²² tarafından kaleme alınmıştır.²³ Rapor, dört nüshadan oluşmaktadır. Bunlardan ilki, Malatya ve Dersim Mutasarrıflıkları ile birlikte gayet gizli bir şekilde yapılan takibin neticesinde misyonerlerin Alevilerin yaşadığı mahallere gitmedikleri yönündeki telgrafa atıf yapmaktadır. İkinci ve üçüncü nüshalar, Bekir Sıtkı Paşa tarafından kaleme alınmış olup, Kızılbaşlara dair geniş bilgi ve bazı çözüm yollarını içermektedir. Son nüsha ise yine Bekir Sıtkı Paşa'nın Anadolu Müfettişi'ne hitaben kaleme aldığı ve asıl maksadının iktidara gelmek gibi bir amaca hizmet etmek yönündeki iddialardan duyduğu rahatsızlıkla alakalıdır. Bekir Paşa'nın bu yakınmasının, Kızılbaşlara dair raporuna karşı ortaya atılmış bir suçlamadan mı yoksa başka bir nedenden mi kaynaklandığı tam olarak anlaşılamamıştır.²⁴

Mehmet Memduh Paşa'nın Raporu

Memduh Paşa'nın, ilk olarak "Yozgat Sancağı nahiye ve köylerinde bulunan Rafızî veya Kızılbaş da denilen eşkıya/haydutların hal ve mesleklerini içeren raporunda, Kızılbaşların ehl-i sünnet hakkında fırsat buldukça her ne şekilde olursa olsun muhakkak bir ihanette bulunacakları ve bunu da kendileri için çok büyük bir vazife olarak telakki ettiklerinden bahsedilmektedir. Raporunda, Kızılbaşların İslâm'a inananların tamamı için Yezit tabirini kullandıkları ve evlerine ehl-i sünnetten birinin gitmesi durumunda tavuğu boğup murdar etmenin yanı sıra pişirdiklerini çeşitli şekilde kirleterek ikram ettiklerinden de söz edilir.

22 Bekir Paşa hakkında bkz. A. MKT. MHM. 722/23, T. 28. Nisan. 1314; I. DH. 1299/17, T. 18. R.1310; Y.EE., 134/50, T. 19 Nisan 1315.

23 Y. EE. 132/39-2, T. 17 L. 1316.

24 Genel olarak bu şekilde tasvir edebileceğimiz raporun arşiv kataloğunda "Bekir Sıtkı Paşa'nın Alevilere dair Şakir Paşa'ya bir tahriratı ve yine Şakir Paşa'nın ise Alevilerin, misyonerler, yerli ruhbanların teşvikiyle Hristiyanlaştırılmasından bahseden Harput Valisine hitaben kaleme aldığı yazı ile Harput Valisinin cevabi yazısı" şeklinde yer almaktadır. Dolayısıyla fon kodunda belirtilen ve Şakir Paşa tarafından kaleme alınmış olan belgeye rastlanılamamıştır. Bu itibarla arşiv fonundaki belgelerin eksik olduğu kanısı hâsıl olmuştur.

İllerleyen kısımlarda, Kızılbaşların meşrep ve düşünsel olarak Ermenilerle aynı olduklarının herkes tarafından bilindiği ve sadece namları Müslüman oldukları, ibadetlerinin de şer-i şerife aykırı olduğu vurgulanmaktadır. Ermenilerin Paskalya günlerini icra ettikleri gibi Kızılbaşların da kimi âdetlerinin olduğu, köylerinin yakınında bulunan ağaçlar ve taşlara “Mehdi” adı vererek niyaz ettikleri ifade edilmektedir. Kızılbaşlara göre, Cenabı Allah’ın bir zamanlar Hz. İsa ve daha sonra da Hz. Ali sıfatında yeryüzüne indiğine inanıldığını belirten Memduh Paşa, bu nedenle Ermeniler ile aralarında soğan zarı kadar bir farklılık olduğuna inanmaktadır. Ona göre Kızılbaşlar Ermenilerle bu perde kalktığında “bizler de Ermeni sayılırız” diyebilecek bir yakınlığa sahiptir. Burada aynı zamanda, Kızılbaşların ilahi emirden olan abdest, namaz ve oruç ile gusül’e riayet etmedikleri ve namus ile ırz duygularının hafif olduğu ifade edilmektedir. Diğer taraftan Memduh Paşa, yukarıda Kızılbaşların Müslüman bir kişiye evlerine gittiğinde gösterdikleri gönül-süz ilgi ve alakaya karşın, herhangi bir Ermeni’nin hanelerine gitmesi durumunda memnuniyetle kabul ederek hürmet ve hizmette kusur etmediklerinden önemle bahsetmektedir.

Söz konusu raporda, Kızılbaşların tarihi köken ve mirası hakkında da kimi ifadelere yer verilmektedir. Memduh Paşa, Kızılbaşların on iki kolu olduğu söylenmekte ise de Yozgat Sancağı’nda sadece Hubyarlı, Harbendelü ve Erdebillü Cemaatleri olmak üzere üçünün bulunduğu işaret etmektedir. Ayrıca Hubyarlı Cemaati’nin bölgede Saraç ve Beydilli olarak da bulunduğu altı çizilmektedir. Bu cemaate mensup olanlar öteden beri Sivas Vilayeti’nde bulunan Hubyar Tekkesi’ne bağlıdır. Fakat son beş on senedir Zile Kazası Acı Pınar Köyü’nde ortaya çıkan Davulcu Veli Dede’nin eşi Ayşe Kadın²⁵ adında yeni bir önderden söz edilmektedir. Anlaşılan o ki Ayşe Kadın, özellikle Hubyarlı Cemaati’nin önemli bir kolunu oluşturan Saraç Cemaati’nin bir kısmını hükmü altına almıştır.

Harbendelü Ocağı’yla ilgili olarak mensuplarının Hacı Bektaş Veli Hazretleri’nin kan evladı olduğuna inandıkları Cemal Efendi’ye bağlı bulundukları ifade edilmektedir. Bu cemaatin dedelere pek itibar etmediği, Hacı Bektaş Dergâhı’ndan gönderilen dervişler vesilesiyle Cem yaptıkları belirtilir.

Son olarak raporda, Erdebillü Ocağı hakkında bilgiler verilmektedir. Erdebillü Cemaati’nin dedeler vasıtasıyla ibadet yaptıkları, itikâden dervişlerle yol-erkân yürütmedikleri üzerinde durulmaktadır. Öyle ki bir Dede’nin yürüttüğü Cem’e Hacı Bektaş Dergâhı’ndan bir derviş gelir ise hiçbir şekil-

25 Tokat Sancağı, Zile Kazası Acısu ve Karapınar Köyleri sakinlerinden Ayşe Bacı adındaki kadının pek çok zamandır ahaliyi aldatığı, eşinin ölümünden sonra dünyaya getirdiği oğlunu “sırrullah” ilan ettiği yaklaşık otuz bin müridinin olduğu yönünde bilgiler bulunmakla birlikte, bu durum bölgede okulların az olmasına bağlanmaktadır. Bkz. MV. 23/46, T. 02 Z. 1304.

de Cem'e müdahil olamaz, Cem bitinceye kadar Dede'nin ikrar ve itikadına uymaya devam eder.

Rapor'da Cem ibadeti hakkında da bazı bilgiler verilmektedir. Cem, Kanun-ı Evvel (Aralık) ayının onuncu gününden başlamak üzere Mart ayının dokuzuna kadar düzenlenebilir. Bu süre zarfında kadın-erkek her gece bir haneye toplanırlar. Cem'e katılan tüm erkek ve kadınlar Dede'nin elini öperek ayrı saflara oturur. Bundan sonra Dede, saz çalıp, türküler söylemeye başlar. Bir süre sonra Cem'deki kızlar eliyle şarap bardakları dağıtılır. Nihayet gelin ve kızların ikişer ikişer kalkıp tamamı sarhoş olan oradakiler (erkekler) önünde sabaha kadar dans ettiğinden bahsedilmektedir. Memduh Paşa bu ifadeden sonra orada bulunan herkesin sarhoş olduğu bir ortamda yaşanacak/yaşanabilecek olanları ise tarif etmek istemediğini belirtir.

Memduh Paşa'ya göre, işte Kızılbaşların "ibadet meclisi" olarak tabir ettikleri Cem budur.

Paşa son olarak, ehl-i sünnetten birinin Cem sırasında Kızılbaş mahalline gitmesi durumunda "tekkeye kurban geldi" denilerek derhal idam edilip cesedinin kaybedildiğini ve buna dair örneklere sıklıkla rastlanıldığını ifade etmektedir. Raporunun genelindeki tafsilatlı anlatıma rağmen oldukça önemli olan bu iddiayı hayli kısa ifadelerle geçiştirmesi dikkate değerdir.²⁶ Neticede, Memduh Paşa'nın kâh kısa kâh derin ve tafsilatlı bir anlatımla sürdürdüğü raporu bu şekilde sonuçlanmaktadır.²⁷

Bekir Sıtkı Paşa'nın raporu

Bekir Paşa raporunun girişinde, genel olarak memuriyet hayatını sürdürdüğü mahallerde ahalinin sahip olduğu âdet, gelenek, görenek ve inançlar hakkında bilgi sahibi olmayı birinci vazife olarak gördüğünü belirtir. Paşa, Anadolu Vilayeti'nin genelinde rastlanılan ve halk tabiriyle Kızılbaş-Alevi olarak isimlendirilen kişilerin yaşam ve inançlarını merak edip, yaklaşık yirmi seneden beri bir hafiye edasıyla mümkün olduğunca bizzat gezip-görerek (*her ne kadar inançları gereği Kızılbaşlar buna pek de fırsat vermemiş olsalar da*) ya da belirli kaynaklar ile vatanperver kişilerden topladığı, İslâm âlemini gayet üzecek hal ve işleri şu şekilde ifade etmektedir:

Bunların içlerinde "Dede" olarak adlandırılan şahıslar öğüt ve nasihat vererek telkin etme noktasında ehil olup, kendilerinin Hakk'ın sureti, göster-

26 Zira en ufak cürüm, hırsızlık ve gasp olayları ile bunlara dair şikâyetlerin yer aldığı dönem kayıtlarında Paşa'nın ifadesiyle, Kızılbaşlarca sırf Cem sırasında köye geldiği için öldürülen kişilere dair bilgilerin yer alması gerekmektedir. Oysa sırf Tokat'a ait 1790-1890 arasındaki süreci kapsayan Şeriiye Sicillerinde bu tür bir olaya rastlanılamamıştır. Tokat ile ilgili çalışılmış Şeriiye Sicilleri için hâlihazırda Türkiye'de birçok tez yapılmıştır.

27 Rapor'un tamamı için bkz. Ek I.

dikleri ve söylediklerinin ise ilahi emir olarak telakki edilmesi gerektiği noktasında Kızılbaşları telkin ederler. Dedelerin Kızılbaşları “sizler topraktan ve nurdan yaratıldınız ve Allah bizleri ise üzerinize vekil tayin eyledi” şeklinde ikna ederek inanç ve itikada davet ettikleri belirtilmektedir. Yine Dede’lerin, cennetten bir ağaca ait olup Hak’tan kendilerine verildiğini söyledikleri değneğin altından geçen ve suyundan içen herkesin cehennem yüzü görmeden doğruca cennete gideceğine dair telkinlerde bulunduklarının da altı çizilmektedir. Dedenin bu şekildeki telkinine itibar eden ve günahlardan kurtulmak isteyen pek çok Kızılbaş’ın Dede’nin evine kuzu ve koyun kurban etmek için çaba sarf ettiği belirtilir. Ayrıca Dede’lerin, kış mevsiminde üç ay boyunca (Aralık, Ocak ve Şubat) Tokat ve çevresindeki Kızılbaş-Alevi köylerini gezerek “cemiyet” ve “dernek” icra ettikleri de vurgulanmaktadır.

Bekir Sıtkı Paşa, bu izahtan sonra Cem ibadetinin ne şekilde yapıldığına dair detaylı bir bilgi verir. Dede, bir hanenin odasının köşesine konulmuş üç döşek üzerine oturur. Şeriatı, Hanefi mezhebi ve ona inananları haksız, padişahı ise haksız’a yardım eden olarak nitelendirip esas “Padişahınız bizim” diyerek ve ilmin de kudretimizdedir ifadelerini kullanmaktadır. Bu ifadelerden sonra erkek ve kadınlar toplanıp, birer birer divana çıkararak Dede’ye hak gözüyle bakıp niyaz eder, ikrar alarak dinden imandan çıkarlar. Daha sonra bir saz getirerek ezme-düzme sözler çağırıp söylerler. Dede değneği eline alır erkek kadın herkesi altından geçirir, böylece herkesi günahların affı, cehennem yüzü görmeden cennete gitme mertebesine eriştirir. Dede bu esnada Cennet’in Kızılbaş-Aleviler, Cehennemin ise Hanefi mezhebine inananlar için yaratıldığını ifade eder. Bir kazana konulmuş suya değneği sokarak yıkar. Sonra bu suyu rahmet diyerek içer, birbirlerine serperler. Üzerine düşen suya şükrederler. Dede ben sizlerin günahlarını sordum ve af ettim. Bundan sonra artık hakkımı verin der. Bunun üzerine herkes durumuna göre yüz veya yüz elli kuruş arasında değişen miktarlarda para verir. Cem’e katılanlar günahlarımızdan kurtulduk diye sevinirler. Bu ibadet gayet gizli bir şekilde yapılmaktadır. Köy civarına Cem’in yapılacağı gün nöbetçiler görevlendirilir. Cem sırasında Sünni bir kişi köylerine giderse onu bir anda kaybederler. Bunların zaten İslâm ve İslâmiyet aleyhinde düşünceleri belli olduğundan köylerine gidilse bu düşüncenin de etkisiyle kabul etmeyerek elden geldiğince ihanet ederler. Gayrimüslimlerden Ermeni ve Rurtiller (?) ile sanki mezhepdaşmış gibi samimidirler. Hatta Ermenilerin her surette hanelerine girerek, kadınlarıyla konuştukları gözle görülmüş ve sağlam vesika ya da güvenilir kişilerden alınmış haberlerle sabittir.

Kızılbaş-Aleviler çocuklarını okula vermekten ve okutmaktan uzak dururlar. Bunun en birinci nedeni ise çocuklarının “din-i akaid ve vecibeleri” öğrenmeleri hususundaki korkularıdır. Aksi halde kendi inançlarını kaybede-

ceklerinden korkarlar. Askere gitmemek için uğraşır, askere gideceklerle haber vermez, bir şekilde askere gitmiş olanlar ise görev ve vazifelerini gereği gibi ifa etmezler. Vergi vermemek için uğraşır, verdikleri vergileri ise helal etmez, bereketli olmaması ve hayır görmemeleri için dua ederler.

Pek az Kızılbaş köyünde cami varsa da namaz kılan kimse bulunmaz. Aynı şeyi okul için söylemek de doğru olur. Ayrıca pek çok kişinin de çocuklarını sırf askere gitmekten kurtarmak için okula gönderdiğinden bahseder. Kızılbaşların pek çoğu odunculuk ve kömürcülük işleri yapmaktadırlar. Kadınli erkekli sarhoşluk veren maddeler kullandıklarından ve sırf bu nedenle gayrimüslimlere yakın ve yatkın oldukları cümle tarafından bilinir. Halletti gayet vahşi ve cahil hayatları ile batıl inançlarını, Sünni kişilerin yaşamadığı köylerinde yürütmeye çalışmaktadırlar. Kimi zorunlu nedenlerle Sünni köy ahalileriyle öyle ya da böyle bir diyalog kuranların ise kesinlikle bir ihanet yapacağının bilinmesi gerekmektedir.

Kızılbaşların ismen İslâm'a inandıklarını söylemeleri ve eman istemelerine rağmen batıl inanç ve yollarının devamına padişahımızın rızası olamaz. Ayrıca Ermenilerle olan yakınlık ve fikri temaslarının olası bir karışıklık durumunda “dindar olmamaları” nedeniyle hırsa gelip onların safında yer almaları içten bile değildir.

Hükümet Kızılbaşların ileri gelenlerini kendi tarafına çekerek bu kesimin evlatlarıyla birlikte dinî vecibeleri yerine getirecek şekilde ve ayrıca köylerine okul ve cami yapılması noktasında gerekli gayreti sergilemelidir. Bu köylere fazla maaş ödenmek şartıyla gayet dindar bir öğretmen ile yine gayet dindar imam ve iyi hutbe okuyan birinin tayini sağlanmalıdır. Bu tayin edilen kişilerin görevlerine devam edip etmedikleri, görevlerinin hakkını verip vermedikleri yani Kızılbaş taifesini belirtilen minval üzerine değiştirip değiştirmediklerinin tetkiki için en azından yılda bir kez –ki bu da Aralık ayı en uygun olan zamandır– teftiş yapılmalıdır. Esas maksada ulaşılması bakımından bu teftiş sırasında orada görevli olanların da yönlendirme ve yardımıyla, belirlenen önde gelen bir Kızılbaş'a maaş bağlanması da kaçınılmazdır. Kızılbaş köylerinin ekserisi büyük olduğundan ayrıca içlerinde gayet servet sahibi ve iktidara sahip olanların çocuklarının aylık kırk para karşılığında eğitilmesi noktasında ikna edilmesi için de çaba sarf edilmelidir. Bu suretle elde edilen meblağ ile oraya atanmış muallimin maaşı da karşılanmış ve hazine de para harcanmamış olacaktır. Ayrıca ufak Kızılbaş köylerindeki fakir fukaraların çocuklarının giderlerinin de büyük bir kısmı karşılanmış olacaktır.

Diğer köylerde kurulmuş olan Eğitim Meclislerinin Kızılbaş köylerinde teşkili meselesi ise farklı bir olaydır. Zira bu azalar dışarıdan kimseler olmayıp kendi içlerinden seçilmiş kişiler olacağı için esas maksadın sağlanması bir yana daha fazla sıkıntı ve problemin ortaya çıkmasına neden olabilir.

Raporda, Kızılbaşlarla ilgili daha önce başvurulmuş bir yöntemle dair bilgiye de rastlanılmaktadır. Öyle ki eski Sivas Valisi Hacı İzzet Paşa'nın²⁸ valiliği sırasında aldığı bir ihbar üzerine Dede'leri bir araya toplayarak sorguya çektiği ve Dede'lerin de âdet, gelenek ve inançlarını inkâr etmeden söyledikleri vurgulanmaktadır. Fakat daha sonra valinin tarikat-ı Muhammediyeye karşı geldikleri için mahvolacakları noktasındaki telkini üzerine pek çok Kızılbaş'ın yollarını bırakarak şeriat-ı Muhammediye yöneldikleri görülmüştür. Hacı İzzet Paşa'nın vilayetten ayrılması ve bu husustaki ciddiyetinin anlaşıl-maması üzerine alınmış olan sıkı tedbirin hafifleyerek, şeriat-ı Muhammediye yönelmiş pek çok Kızılbaş'ın yine eski yollarına döndükleri belirtilmektedir.

Bekir Sıtkı Paşa, raporunu icap edeni her ne olursa olsun yapmak için da-ima hazır olduğunu belirterek sonlandırmaktadır.²⁹

Sonuç

Tarih, okuyucusuna bazı konularda çok ilginç detayları farkında olmadan sunar. Ülkemizde son dönemlerde bazen yazılı ve görsel medyadan idarî, as-keri ve siyasi görevde bulunanların Kızılbaş-Alevi kimliğine sahip kişi, der-nek, federasyonlar hakkında söylemleri ile bazı fişlemeler yaptıklarına dair haberlere rastlanılmaktadır. Tabii bu haberlerin muhtevasına dair geniş bil-gilere ulaşmamız imkânsızdır. Fakat ülkemizdeki genel portföyün düşünsel izlenimleri göz önüne alındığında, “camiye gitmeyen, devlete karşı hareket eden, yasadışı eylemler gerçekleştiren, darbeye teşebbüs veya hazırlık eden, İslâm'a aykırı davranan, vb.” şeklindeki suçlamalarla sürüp gitmesi olası. Bir dönem de –ve yer yer bugün de– “mum söndü” söylemine sıklıkla başvurul-maktaydı. Bu söylemi, “bunlar aslında Ermeni, ya da Ermenilerin bir kısmı bunlardan, fakat gizleniyorlar” şeklindeki çıkarımlar izledi. Son dönemler-de ise “Ali'siz Alevilik ya da Cümbüş Evi” gibi ifadelerle Alevilik tanımlan-maya çalışılıyor. Aslında bu pejoratif söylemlerin, büyük çoğunlukla arka-sında duran Sünni kesim ile muhatap kılınan Kızılbaş-Aleviler olmak üzere iki ayrı muhatabı var.

Çalışmamızın muhtevasından da anlaşılacağı gibi, gerek 19. yüzyıl ve ön-cesinden, gerekse günümüze değin gelen zaman zaman dilimi içerisinde pek faz-la bir şeyin değişmediği görülecektir. Zira, aradan geçen onca zamana, çeki-len onca zulme karşın muhataplar, düşünsel ifadeler, söylemler, suçlamalar, suçlayanlar ve yakıştırmalar ne yazık ki hep aynı. Bize göre tarihin Kızılbaş-Aleviler konusundaki ilginç detayı, bu “aynı”larda gizli. Her şeyi bir kenara bırakıp bu aynı'ların nedenlerini irdelediğimizde adeta dilimize yapışırca-sı-

28 Hacı Ahmed İzzet ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Üçer, 2007: 313-333.

29 Raporun tamamı için bkz. Ek II.

na merkezi idare, devletin bekası, tek dinî inanç, vb. ifadeleri kullanmak elbette makul görülebilir. Fakat bu çıkarımlar, tarihsel sürecin bir parçası olan Kızılbaş-Aleviliğin sadece tek taraflı algılanmasından öteye gidemez, gitmemiştir de. Bu nedenle 1900'lü yıllar ile içinde bulunduğumuz yüzyılın başındaki söylemlerin hayret verici şekilde benzeştiğini görmekteyiz.

KAYNAKÇA

Arşiv Kaynakları (BOA. Başbakanlık Osmanlı Arşivleri)

- A. MKT. MHM., 722/23, T. 28 Nisan 1314.
DH. MKT., 286/47, T. 30 Ağustos 1310
DH. MUL., 29/2-26, T. 05 M 1328.
DH. SAİD., No: 1, s. 84, 85.
I. DH., 1299/17, T. 18 R.1310.
MV. 23/46, T. 02 Z. 1304.
Y. EE., 132/39-2, T. 17 L 1316.
Y.E.E., 134/50, T. 19 Nisan 1315.
Y. MTV., 53/108, T. 20 Temmuz 1307
Y.MTV., 53/108, 27 Mayıs 1307
Y.MTV., 73/108, T. 17 Teşrin-i Sani 1308.
Y. PRK., 31/83.
Y. PRK. ASK., 43/104, T. 27 R 1305.
Y. PRK. UM., 29/77, T. 16 L. 1311.
Y.PRK. UM., 30/85, T 15 Eylül 1310.
Y.PRK.UM., 30/54, T. 26 Ağustos 1310.
Y.A. HUS., 308/90, T. 27 Ağustos 1310.

Yazılı Kaynaklar

- Aslantaş, Salim, "Bir Osmanlı Bürokratı: Mehmed Memduh Paşa", *Kök Araştırmaları*, III/1, Bahar 2001, s. 185-202.
Beşe, Ahmet ve Tozlu, Salahattin, "İngiliz Kaynaklarında Aleviler ve Bektaşiler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, sayı 59, Ankara 2011, s. 196-220.
Deringil, Selim, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji, II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, çev. Gül Çağala Güven, Doğan Kitap Yayınları, 2014.
Faroqhi, Suraiya, *Anadolu'da Bektaşilik*, çev. Nasuh Baron, Simurg Yayınları, İstanbul, 2003.
Kodaman, Bayram, "XX. Yüzyıl Başında Sivas Vilâyeti (1901)", *Türk Tarihinde ve Türk Kültüründe Tokat Sempozyumu*, 2-6 Temmuz 1986, Tokat.
Kurşun, Zekeriya, "Mehmed Memduh Paşa (1839-1925)", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, C. 27, Ankara, 2003, s. 495-497.
Kuzucu, Kemalettin, *Sivas'ta Ermeni Hareketleri ve Yerel Yönetimlerinin Uygulamaları 1880-1900*, Asam Ermeni Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, Ankara, 2003.
Ortaylı, İlber, "Tarikatlar ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Yönetimi", *OTAM*, sayı 6, Ankara, 1995.
Özcan, Tuğrul, *II. Abdülhamid Döneminde Orta ve Doğu Karadeniz'de Meydana gelen Ermeni Olayları*, Akis Kitap, İstanbul, 2007.

- Öztunç, H. Baha, "1897 Tokat Ermeni Olayının Dış Basına Yansımaları ve Olayın Gerçek Yüzü", *History Studies*, 2/1, 2010, s. 189-206.
- Pakalın, Mehmed Zeki, *Sicil-i Osmani Zeyli Son Devir Osmanlı Meşhurları Ansiklopedisi*, C. XII, haz. M. Keskin, G. Alan, Ş. Batmaz, E. Güldüoğlu, C. Kartın, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2008.
- Şahin, Salih, "Sultan II. Abdülhamid'in İradesiyle Hazırlanan Sivas Raporu", *Osmanlılar Döneminde Sivas Sempozyumu Bildirileri (21-25 Mayıs 2007)*, C. I, Sivas Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, Sivas, 2007, s. 289-312.
- Üçer, Müjgan, "Sivas'ın Ünlü Valilerinden Hacı Ahmed İzzet Paşa 1813-1893", *Osmanlılar Döneminde Sivas Sempozyumu Bildirileri*, C. I, 21-25 Mayıs 2007.

[illegible]

سید سید نور علی خان صاحب کرامت و کبریا جلالت و جلاله تعالیٰ باینده سراج هدایت و حقیقت واحد ابدی جعفری شرفی عرض و
 و - ای سلف شریف و معصوم جعفری شرفی و کرامت و کبریا جلالت و جلاله تعالیٰ باینده سراج هدایت و حقیقت واحد ابدی جعفری شرفی
 ت - ای سلف شریف و معصوم جعفری شرفی و کرامت و کبریا جلالت و جلاله تعالیٰ باینده سراج هدایت و حقیقت واحد ابدی جعفری شرفی
 اصول و معانی و ایندی اکتان انجمنی جلیل و دوام ابدی جعفری شرفی و کرامت و کبریا جلالت و جلاله تعالیٰ باینده سراج هدایت و حقیقت واحد ابدی جعفری شرفی
 محو اول جعفری شرفی و کرامت و کبریا جلالت و جلاله تعالیٰ باینده سراج هدایت و حقیقت واحد ابدی جعفری شرفی
 شرف ابدی جعفری شرفی و کرامت و کبریا جلالت و جلاله تعالیٰ باینده سراج هدایت و حقیقت واحد ابدی جعفری شرفی
 دوام ابدی جعفری شرفی و کرامت و کبریا جلالت و جلاله تعالیٰ باینده سراج هدایت و حقیقت واحد ابدی جعفری شرفی
 نزد معالی و رفیع و عظیم و شرف و کرامت و کبریا جلالت و جلاله تعالیٰ باینده سراج هدایت و حقیقت واحد ابدی جعفری شرفی
 بد و بدیع و سزاوار و جلیل و کرامت و کبریا جلالت و جلاله تعالیٰ باینده سراج هدایت و حقیقت واحد ابدی جعفری شرفی

درویشی
 درویشی

Ezgi ve Diyalog Olarak Alevilik: Köy Ereni Melûli Baba (1892-1989)*

HANS-LUKAS KIESER

Köy ereni Hüseyin Karaca, sevdiği bir insanın vefatının ardından kendisine, “üzgün” anlamına gelen Melûli adını verir. Bu isimle ve bu isme sıklıkla eklenen Bektaşî unvanı “Baba” ile Maraş bölgesi ve çevresinde büyük saygı görür. Bu çalışma, hayatı boyunca kendisini geleneksel kır Aleviliğinden ve onun soydan aktarılan mukaddes şahsiyetleri *dedelerden* uzakta tutmuş bu muazzam insana ışık tutmayı hedefler. Ben Melûli Baba’yı, Doğu Hıristiyanlığının eğitim kurumlarının bölgeye girmesi ile ilişki içinde, Aleviliğin Müslüman olmayan kültürle yakınlığı sebebiyle, Aleviler üzerinde özellikle etkili olan geç Osmanlı döneminin pek bilinmeyen taşra “Aydınlanması”nın temsilcisi olarak görmeyi yeğliyorum.¹

Melûli’nin, Birinci Dünya Savaşı’ndan önceki kırılğan “Belle Époque”** dönemindeki sağlam eğitimi ve çevresindeki manevi kültürel birikimi istisnai kavrayışı, takip eden oldukça ideolojikleşmiş dönemlerin etkisine direnmesine özellikle imkân sağlar. Zengin şiir ve *muhabbeti*, Türk ya da Kürt lehine (ki kendisi de *kurmancı* konuşan bir Alevi Kürdü idi) milliyetçi bir dilden tamamen arınmıştır. Geleneksel Alevi hiyerarşisinden uzakta durur

(*) Kieser, Hans-Lukas, “Alevilik as Song and Dialogue: The Village Sage Melûli Baba (1892-1989)”, Shankland, David (ed.), *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia: The Life and Times of F.W. Hasluck, 1878-1920* içinde, 1. Cild, çev. Mustafa Kerem Yüksel, The ISIS Press, İstanbul, 2004, s. 344-368.

1 Bu metnin nihai halinin hazırlanmasındaki yardımcı yorum ve desteği nedeniyle David Shankland’a teşekkür etmek isterim.

(**) “Belle Époque” (Güzel Dönem), Fransa ve Belçika tarihinde, genellikle 1871 ile Birinci Dünya Savaşı’nın başladığı 1914 arasına tarihlenen umutlu, barışa, teknolojik gelişme ve bilimsel ilerlemeye olan inançla dolu dönemdir – ç.n.

ve sorulduğunda tavrını açık ve seküler bir toplumdan yana koyar. Haya-tı, olayları ve torununun Marksist görüşleri hakkındaki yorumlarını Alevi-Bektaşî geleneğinin zengin sembolik mirasını kullanarak ifade edip söze dö-ker. Bu nedenle onu, Alevilerin deyimiyle *özü inkâr etmeden* dinî ritüelleri ve toplumsal kısıtlılıkları sorgulayan, 20. yüzyılın önde gelen bir Alevi tem-silcisi olarak görmek gerektir.

İlk olarak, Hüseyin Karaca'nın büyüdüğü dünyaya dair bilgi vererek baş-lamayı ve bu sayede, ozanın zanaatını* bu bağlama yerleştirmeyi ve nihayet, şiiri ve *muhabbetini* tartışmayı istiyorum. Bu çalışma, alanında ilk olup, tüke-tici bir şekilde eksiksiz olma iddiası taşımaz. Bu çalışma, olağanüstü bir in-sana ve özellikle de “Doğu (Anadolu) Aleviliği” diye adlandırdığımız alanda araştırma yapmanın önemine dikkat çekmeyi amaç edinir.²

Geç Osmanlı zamanında Doğu Alevilerinin yaşamı

Alevilerin 1990'lardaki etraflıca araştırılmış “görünürlüğü”nü (*coming-out*) –modern, toplumsal yönden dinamik ve çokkültürlü bir bağlamda dinî bir yeniden ifadeleme– Birinci Dünya Savaşı'nın yarattığı yıkımın daha başlangı-cında bastırdığı bir sürecin devamı olarak yorumlamak mümkündür.³ Doğu Alevilerinin geçimlik tarıma dayanan ve *dede* nesebi üzerinden oluşan dün-yası, ancak 1960'lara gelindiğinde kesin olarak çözülmeye başlar. Bu deği-şim, doğuda eğitimin ilk defa erişilebilir olması, radyonun ortaya çıkışı ve şe-hirlere ciddi oranlarda göç yaşanmasıyla kesin olarak ilgiliyse de, gayet kar-maşık bir olgudur.

Modern dönemde yaşanan ve iyi bilinen bu toplumsal değişime rağmen ben, kır ve aşiret (*tribal*) toplulukları ve bununla beraber *dede* düzeninin çö-zülmesinin tohumlarının, Hüseyin Karaca'nın da doğumunun gerçekleştiği, bir önceki yüzyılda atılmış olduğunu öne sürüyorum. 19. yüzyılın ikinci ya-rısında Ermenilerin güçlü eğitim rönesansı ve taşra şehir ve köylerinde Batılı misyonerler tarafından gerçekleştirilen eğitim ve umumi sağlık düzenle-melerinin etkisi bütün bölgeyi, istisnasız bütün toplulukların sınırlarından içeri sızacak kadar değiştirmiştir. Değişim aynı zamanda Osmanlı merkezî-leşmesi eliyle de olmuştur ama bu daha çok, devlet okulları ve çok az sayı-da hastanenin kurulduğu idari şehir merkezleri ile sınırlı kalmıştır. Modern-liğin bu temsilcilerinin doğurduğu yeni olanaklar bir taraftan toplumsal ve

(*) Yazar metinde “career” kelimesini kullanmışsa da modern çağrışımları nedeniyle bu kelimeyi tercih etmedik – ç.n.

2 Ayrıca bu çalışmanın yazarının şu makalesine bkz. “Die Aleviten im Wandel der Neuzeit”, Tamcke içinde, (2003). Doğu Aleviliği'nin önemli bir unsuru olarak Kürt Aleviliği ve kaynak-ları için bkz. Bayrak (1997) ve Gezik (2000).

3 Alevi uyanışının bu ilk yıllarına dair iyi bir değerlendirme için bkz. Vorhoff (1995).

etnik gerilimlerin artması ile sonuçlanırken, diğer taraftan da Aleviler dâhil, o zamana kadar temel imkânlardan yoksun olan topluluklar için yeni bakış açılarının gelişmesini sağlamıştır. II. Abdülhamid dönemindeki şiddetli sansür ve muhbirlerin varlığı, entelektüel mübadeleyi küçük şehirlerde bile engellemişse de 1908'i takip eden yıllarda serbest dolaşım ve Alevi köylerinde özerk okullar açılması dinamik toplumsal ve entelektüel hareketlerin önünü açmıştır. Toplumsal hiyerarşi içinde daha altta olsa da, genç erkekler başta olmak üzere bölgedeki Aleviler, bu dinamiklere kapılmış görünmektedir.⁴

II. Abdülhamid devrinden önce, 19. yüzyılın üçüncü çeyreğinde, Alevi köy ve aşiretleri, Amerikan misyonerleri eliyle modern eğitim ve korunmaya erişmeyi denemişlerdi.⁵ Aşiret liderleri ve diğerleri, bu misyonerlerin –bireysel tinsellik ve Aydınlanma'nın ideallerinin terkibi olan– püritenliği-nin etkisi altında *dedelik* düzenini sorgulamış ve dinî uygulamaları gözden geçirmeye mecbur kalmışlardır. “Batıl gelenekler”i tasfiye etmeyi amaçlayan bazı değişiklikler, misyoner belgelerine göre bu dönemde başlatılmış görünmektedir. Bununla beraber, dış yardımlarla belki hoş görüldükleri ama şüphesiz ki iktisadi olarak ayrımcılığa maruz kaldıkları bir dünyaya kaçma girişimleri yetkililer tarafından mevcut düzene bir tehdit olarak algılanmış ve bastırılmıştır. Bununla beraber devlet, II. Abdülhamid “Alevi meselesi”ni kendinden önceki *Tanzimat* reformcuları gibi daha ciddi bir şekilde ele alsaydı da Alevilerin isteklerine cevap verebilecek bir durumda değildi. II. Abdülhamid, çok istekli olsa da, bu topluluğu devlet lehine örgütleyebilmiş değildi; hatta Hanefî din adamı ve hocaların seferber edildiği, Alevi köylerine camilerin yapıldığı ve ahalinin dinî yaşamının denetlendiği bir Sünnileştirme kampanyası ile Alevileri devlete iyice yabancılaştırmıştı. Hüseyin Karaca'nın çocukluk deneyimleri de bu döneme ışık tutmaktadır.

Abdülhamid'in saltanatı boyunca, içinde Melûlî'nin anne ve babasının da bulunduğu bazı köylüler, kendilerine daha iyi bir hayat için umut veren yerlere göç edebilmeyi başarır. Bununla beraber, genel olarak şehirlere yönelen Alevi hareketliliğinin kısıtlı olduğu söylenebilir. Mevsimlik işçi olarak sayılı insan şehir merkezlerine ve başkente gitmiştir. Aileler şehir ortamına yerleşme imkânı bulduklarında –ben şimdilik Orta ve Doğu Anadolu'daki durumdan haberdarım– bu, Hristiyan mahallerin içinde ya da yakınlarında gerçekleşmiştir. Erzincan vilayeti örneğinde açıkça görüldüğü gibi, göçer aşiretler yerleşik hayata geçmeye başladığında, bütün yeni yerleşimler Hristiyan köy-

4 Aleviler, Batılı misyonerler ve Orta ve Doğu Anadolu'da devlet üzerine bir değerlendirme için bkz. Kieser (2001) ve Kieser (2000, s. 69-81, 167-70, 382-412).

5 Karakaya-Stump, Ayfer, “The Emergence of the Kızılbaş in Western Thought: Missionary Accounts and Their Aftermath” Shankland, David (ed.), *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia: The Life and Times of F.W. Hasluck 1878-1920*, 2 cilt, ISIS Press, İstanbul, 2004, 1, s. 329-353.

lerinin etrafına kurulmuştur. Bu iç göçün, birbirini takip eden yerleşimlerin ve bir arada yaşama biçimlerinin tarihi hâlâ yazılmayı beklemektedir. Böyle bir tarih yerel sözlü gelenekler, idari kaynaklar ve zengin Ermenice hatıra edebiyatı esas alınarak yazılabilir. 1914'ten önce, tarım, inşaat ve ticaret bilgisine çok az sahip çobanlar olan yeni yerleşimcilerle, iş bölümü ile karışık barışçıl bir işbirliğinin geçerli olduğu söylenebilir. Sünnilerin değil de Hristiyanların yardımı sayesinde şehirlerde yerleşik bazı Alevi aileleri 16. yüzyıldan beri dışlandıkları şehir hayatının ticaret ve eğitim olanaklarına erişebildiler. Hüseyin Karaca'nın babası, bir kez daha, bunun güzel bir örneğidir.

Bu bölgelerdeki Hristiyanların neredeyse tamamen yok edilmesi 19. yüzyılın ortasından itibaren başlayan değişim sürecinde keskin bir kopuş yaratmıştır. Az sayıdaki birkaç örnek dışında, Doğu Alevileri bu imha sürecinin fail ya da aygıtı olmadılar. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından tek parti döneminin sonlanmasına kadar olan zaman diliminde Aleviler, geç Osmanlı döneminde kazandıkları etkileşimlerin ve yeni olanakların çoğunu kaybedip, tecrit edilmiş ve kendi geçim kaynaklarına sınırlanmış bir hale gelmişlerdir. Bununla beraber Halifelğin ilgasını (1924) ve seküler devlet vaadini, yani yüzlerce yıl süren Sünni baskısının ortadan kaldırılmasını memnuniyetle karşılamışlardır. Bu, Kürt direnişine katılmadıkları ölçüde, birçoklarını Mustafa Kemal'in Cumhuriyet Halk Fırkası'nın sadık bir seçmenine dönüştürmüştür ve bazı Kürt Alevi şahsiyetler Cumhuriyet'in şehirli toplumuna, onun öğretilerini benimseyerek karışmışlardır.

Devlet 1950'lerin sonuna kadar, olumlu ya da olumsuz olarak, Doğu Alevilerinin dünyasına nüfuz etmemiştir. Ancak bir siyasal faaliyet olduğunda ya da *tekke* veya tarikatlar gibi bölgeyi de aşan dinî hayatla ilgili meselelerde müdahale edilmiştir. 1960'tan önce, Dersim bölgesinden (Tunceli vilayeti)⁶ yeterince uzak ortalama bir Alevi köyünün okulunun, hastanesinin, mahkemesinin ve hatta jandarmasının olmadığını kesinlikle söyleyebiliriz. Osmanlı zamanında da bu bölgelerdeki köyler kendi sorunlarını kendi imkânlarıyla çözerlerdi. Bunu da *dedeler* liderliğindeki geleneksel düzene dayanarak yaparlardı. Tecrit ise hem göreceli hem de geçicidir. Açık ve modern bir dünyada daha iyi bir hayat yaşama arzusu sürmekteydi ve geçmiş etkileşimler ile 1914'ten önceki kısa ve kırılgan “Belle Époque” döneminin mirası unutulmamıştı. Köklerini böyle bir dünyaya atmış Melûlî gibi birisi toplumsal ve manevi hayatını, bu “yenilgi” yıllarının koşulları iktisadi ve siyasi olarak zorlayıcı olsa da, kendine güvenli ve üretken bir şekilde inşa edebilirdi.

6 Bahse konu zamanlarda Kürt Alevi yoğunlaşmasının önemli merkezlerinden olan Dersim'in tarihi hâlâ araştırılmaktadır. 1930'larda bölgedeki durumla ilgili yetkin bir çalışma için bkz. Bruinessen (1994). Ayrıca bkz. Akgül (1992). Dersim'deki Alevi uygulamaları ve erken Kürtçü eğitimlerle ilgili olarak bkz. Kieser (1993, 1994).

Melûlî'nin yolu

Hüseyin Karaca (Erbil),⁷ sonradan aldığı adıyla Melûlî, 1892 yılında doğar ve 1989 yılında vefat eder. Hayatını çiftçilik ve canlı hayvan ticareti ile kazanmasının yanında bir ozan ve âşıktır. Dede soyundan gelmeyen, *kurmanci* konuşan Kürt Alevi bir aşirete mensuptur. Daha sonraları kendisine *baba erenler* ya da *ermiş dede* diye hitap edilse de bunun sebebi dede soyundan (soydan dede) olması değil, irfanı ve doğruluğudur. Ailesi Malatya ilinin Hemimhan ilçesinin Kurşunlu bucağına bağlı Engizek (bugünkü adıyla Ağılbaşı) köyünde büyümüştür. Hem iktisadi hem de evlilikleri konusunda çıkan ihtilaflar sebebiyle doğdukları köyden ayrılırlar ve nihayet, bugün Kahramanmaraş'a bağlı olan ve Ermenilerin yoğun olarak bulunduğu Yarpuz'a (Afşin) bağlı Kötüre köyüne yerleşirler. Hüseyin Karaca burada doğar ve hayatının büyük bir kısmını burada geçirir.

Hüseyin'in babası Raşo, görünüşe göre 19. yüzyıla kadar göçer olan ve o zaman farklı parçaları Arapkir, Malatya, Gürün ve Elbistan'da yerleşim imkânları arayan Cawraş (ya da Çoğraş) adlı *kurmanci* konuşan bir aşiretin Şuştüler kolundandır. Hem Raşo'dan hem de misyoner belgelerinden bilebildiğimiz kadarıyla mensupları grup grup ya da bireysel olarak yerleşik hayata geçen bu kolların dinî örgütlenmelerinin gevşek olduğu söylenebilir. Hem onlar için hem de Raşo gibi göçmenler için ya kendilerine uygun bir *dede* seçmek ya da Hüseyin Karaca'nın gençliğinin sonlarından beri tercih ettiği gibi, *dede* düzeninin bir şekilde dışında kalmak ihtimalleri var gibidir.

Raşo zengin olur ve köyünün ağası haline gelir. 1904 civarlarında oğlu Hüseyin'i Yarpuz'daki koleje gönderebilir. Bu okul kısmen Batılı eğitim tarzı ile modern bir kolej olmanın yanı sıra, şehirdeki nüfusu bine yaklaşan Ermeni topluluğu tarafından yapılmış ve ayakta tutulmuştur.⁸ 12 yaşındaki Hüseyin, Raşo'nun Ermeni arkadaşı Penes'in evine kabul edilir. Okula başlamadan önce, muhtemelen II. Abdülhamid'in politikaları sonucu atanan ve Arapça dersi veren köy öğretmeninin derslerine katılır. Melûlî, ölmeden kısa süre önce, Kötüre ve Yarpuz'daki öğrencilik deneyimini Osmanlı harfleri ile kaleme almıştır. İlgili bölümün tamamını, fikir vermesi için buraya almayı uygun gördük:

7 Erbil, Melûlî Baba'nın, 1930'larda Cumhuriyet'in Soyadı Kanunu'nu çıkarmasından sonra aldığı soyadıdır. Aksi belirtilmedikçe bu bölümdeki bilgiler Erbil ve Özpölat (1994: 2-34) ve Melûlî Baba'nın ailesinin tarafından sağlanan belge ve kayıtlara dayanmaktadır. Eldeki malzemenin bağlamsallaştırılması için Pülümür (Tunceli), Çağlayan (Erzincan), Elbistan ve Adıyaman'da 2000-2002 arasında yürütülmüş ama yayınlanmamış sözlü tarih çalışmalarından da ayrıca yararlandım.

8 Kévorkian ve Paboudjian (1992: 318).

Arap Hoca, engin bilgisi olan biriydi. Evden götürdüğümüz minderlerin üzerine oturarak ders yapardık. O yıllarda Osmanlı'nın dinî baskısı çoktu. Ramazan geldi mi bütün köylere birer imam gönderirler ve herkesi oruç tutmaya zorlardı. Ne var ki Arap Hoca, kuru kuruya aç kalmanın mantıksızlığını anlamış biriydi. Bu nedenle, insanların asıl tutmaları gereken orucun başkalarına kötülük etmeme ve yalan söylememe orucu olduğunu söyler ve yemek zamanı dışarıdan bir yabancı gelirse haber versinler diye kapıya nöbetçi koyarak herkesle birlikte yemeğini yerdi. Birkaç yıl sonra Arap Hoca'yı köyden aldılar ve babam beni Afşin'de Ermeni bir ailenin yanına vererek Ermeni Mektebi'ne gönderdi.

İlk tasavvuf gıdamı ben bu aileden aldım. Kadın gerçek inançları olan birisiydi. Kocasını Penes batıl inançlı, Kilise'ye gidip gelen bir insandı. Kadın zorunlu olarak Kilise'ye giderdi, ama hiç inanmazdı. Benden biraz daha büyükçe bir kızı vardı; ikisi de bana "Küçük Dostum" diye hitap ederlerdi. Annem bile bana bu kadar emek çekmemiştir. Bana derdi ki; "Küçük Dostum, sen bu Penes'e ve onun çevresindeki insanlara bakma. Bunlar Tanrı'yı gaipte arayan, Kilise'ye gidip dua etmekle ibadet ettiklerini sanan ve bundan dolayı da bir gün Tanrı tarafından mükâfatlandırılmayı bekleyen, o umut ve cehennem korkusu olmasa dönüp de Tanrı'nın yüzüne bile bakmayacak insanlardır. Oysa Tanrı'ya gerçek ibadet, insanı sevmektir ve Tanrı insanın kalbindedir."

Beni kendi çocuğundan hiç ayırt etmedi. Ermeni okulunda Arapça, Ermenice, matematik ve edebiyat öğrendim, dinleri inceleme fırsatım oldu; ama bana gerçek inancı ve düşünme yöntemini o kadın öğretti. Sonra 1915 Ermeni kıyımı öncesinde buralardan göçüp gitmek zorunda kaldılar. Kadın çok ağladı. Nereye gittiler, ne oldular, bir daha hiçbirinden haber alamadım.⁹

Melûlî'nin bu hatıraları, çokkültürlü Osmanlı toplumu içinde genç yaştaki dinî deneyimleri ve eğitiminin canlı bir resmini ortaya koyar ama ilgili araştırmaların yetersiz olması, bir Kürt Alevi ağasının oğlu olarak aldığı Ermeni eğitiminin bir istisna olup olmadığı hakkında yorum yapmayı imkânsız kılar. En azından Melûlî, meseleyi bu şekilde ele almaz. Ermeniler ve Kürt ağalar arasındaki ticaret, para, yazışma ve yapılaşma konularındaki yakın bağlar iyi bilinmektedir. Ermeni şiiri ve âşık ya da ozanların güfteleri arasındaki ilişkilerin yeterince ortaya konduğu söylenebilir.¹⁰ Burada vurgulamak istediğimiz nokta ise farklıdır. Hüseyin Karaca'nın kapsamlı ve çokkültürlü eğitim ve yetişme tarzı, o yılların *belle époque* diye adlandırdığım dönemi ile il-

9 Çevrimyazının alıntılındığı kaynak için bkz. Erbil ve Özpolat (1994, s. 7-8; 2012, s. 24-25). Penes'in ailesinin zorunlu tehciri, İstanbul ve Anadolu'daki Ermeni ileri gelenlerini kapsayan ve daha kapsamlı tehcir hareketinin başlamasından birkaç hafta önce, 1915 yılı Nisan sonu ile Mayıs ayı içinde gerçekleşen hareketlerin bir parçası olmalıdır.

10 Keiser ve Neumann (2003, s. 178).

gilidir. Aynı zamanda, geç Osmanlı döneminde yetişmiş bir “modern Alevi” olarak kendini ifade etmesi (*self-articulation*) için de, bunun ne anlama geldiğini kavramak önemli olacaktır.

Genç Hüseyin, kendi el yazısı ile kaleme aldığı otobiyografik metninde de açıkça gösterdiği gibi, dinî olsun ya da olmasın, geleneklere karşı şüpheci bir tavrı içselleştirmiştir. Birinci Dünya Savaşı’nın hemen öncesinde evlendiğinde, ilginç bir şekilde, evliliğin kendisi için kutsal olduğu gerekçesiyle geleneksel merasimleri ve kutlamaları reddetmiştir. Genç çift, (Ermeniler arasındaki istisnalar bir tarafa bırakılırsa) yerleşmiş bütün âdetlerin hilafına, köy içinde el ele dolaşırlar. Bağdat, hayatının sonuna kadar Melûlî’nin tek eşi olur ve kocasının vefatından üç yıl önce, 1986’da vefat eder.

Hüseyin Karaca, aynı değerleri paylaşmadığı babasının evinde yaşamaktan rahatsız olur. Raşo, üç eşi ile çokeşli bir hayat sürmektedir. Evden ayrılmaya karar verdiğinde, babasının servetinin bir kısmının civardaki dağlardaki eşkıyaların yağmaladıkları malların ticaretini yapmaktan kaynaklandığını gözlemler. Bu nedenle babasının ekmeği *haramdır*. Hüseyin ve Bağdat baba evinden ayrılır ve o zamanlar fakir çiftler için olağan olan, köy ahırında kendilerine küçük bir yer yaparlar. Dayısı Ali sayesinde canlı hayvan ticareti ile geçimini sağlamaya başlayarak Erzurum ve Halep’e hayvan sürüleri götürür.

Dayısı Ali, Divriği yakınlarındaki Mecitözü köyündeki *kerametleri* ile bilinen Bektaşî şeyhi Mamo aracılığıyla Bektaşîliğe intisap eder. Bektaşîliğe girişi hakiki ve doğru bir *dede* olarak nam salmış muazzam bir isim olan Rahim Paşa eliyle olur. Bu *dede* Erzurum’dandır ve bir süre Yarpuz bölgesinde çalıştıktan sonra Sivas’a gider. Ali, yeğenini dedelerle tanıştıtır. *Dedeler* Raşo Ağa’nın evinin daimi konuğudur ve Kötüre bölgesinin tamamı onların sorumluluğundadır. Hüseyin Karaca’nın, bölgeyi ziyaret eden *dedelerle* teması böylece artar; onlarla kamu önünde tartışmaya girer. Bu dedelerden biri, Rahim Paşa’nın amcalarının çocuklarından olan Köse Ahmet’tir.

Köse Ahmet bilge olarak kabul edilmektedir. *Medresede* eğitim görmüştür. Köyün, *cem* ayinleri için de uygun olan, büyük konaklarında yapılan tartışmaların, en hararetli olduğu zamanlarda bile, nazik ve ağırbaşlı bir ortamda gerçekleştiği söylenebilir. Hüseyin Karaca, 19. yüzyılın ikinci yarısından beri var olan ama kısmen de yeni Ermeni ve misyoner okullarında öğretilen ilerici ruhtan kaynaklanan savlardan istifade eder. *Dedeleri*, kendilerini sahte belgeler kullanarak peygamber soyundan gelmekle takdim eden ve böylece kendilerine iktidar alanı sağlayan kimseler olmakla suçlar. Dedelerin bu tür belgeleri rüşvetle Osmanlı yetkililerinden aldığını, insanların sırtından geçindiklerini, onların iyi niyetlerini suiistimal ettiklerini, zahiri ritüelleri dinin özü olarak yutturduklarını iddia eder. Bu yüzden de dedelerle, Alevilerin küçümsedikleri ikiyüzlü Sünni *hocalar* arasında bir fark görmez. Onları,

insanlara gerçek dini, yani insanlığı sevmek ve adaleti öğretmekten aciz cahiller olarak nitelemekten geri durmaz.

Bu eleştirel tutumda, kırsal Alevilerden sorumlu olan ama baskıcı Jön Türk idaresi ile yakın bağları nedeniyle Doğu vilayetlerinde hiç sevilmeyen Cemaleddin Çelebi Efendi'nin 1909'da Sultan Reşad'dan, soylarının Hacı Bektaş'a dayandığına dair bir belge almasının da özellikle payı vardır.¹¹ Kendini *dedelere* karşı konumlandıran genç Hüseyin Karaca için Bektaşilik çekici bir "etiket"tir. Kendini, şehirli bir ortamda, geleneksel *dedelik*ten farklı bir şekilde soydan gelmeyenlerin sadece eğitim yoluyla edinebildiği *babalık* kurumuyla Bektaşî *Tarikatı*'nın bir mensubu olarak nitelemek, Hüseyin Karaca için "ilerici" olmanın yanı sıra geleneksel, batıl, işbirlikçi ya da sömürücü olmamanın bir işaretiydi. Hüseyin Karaca 1917 yılında, yirmi beş yaşlarındayken, resmî olarak Bektaşiliğe intisap eder. Normalde bu zamanlarda askerde olması gerekir ama görünüşe göre birçok Kürt Alevi gibi o da, Cemaleddin Çelebi'nin Alevilere yaptığı orduya katılma çağrısına uymamış görünmektedir.¹²

Hüseyin'in nerede ve ne zaman Bektaşiliğe intisap ettiği açık değildir. Herhangi bir *tekkeyi* ziyaret etmez; hiçbir Bektaşî *pirini* tanıdığı vaki değildir. Ama intisap eder etmez, hiçbir örgütlü bağı olmamasına karşın, bir Bektaşî lakabı kullanmaya başlar. Kendisinin belirttiğine göre bölgeden gelip geçen Bektaşî *mürşitleri* ile ilişkidedir ve Ali'nin de dâhil olduğu bir arkadaş çevresi ile olan bağlarını geliştirmekten geri durmaz. *Dedelik* düzenini desteklemese de Melûlî'nin şiirlerindeki söylemsel ayrıntı ve vurgular, Bektaşî şiir geleneği ile açıkça uyum içindedir. Pek azı elimizde olan "erken dönem şiirleri"nden birini, doğru yol olmaya dair müşterek kimliğe yapılan kuvvetli vurgu nedeniyle alıntılalım:¹³

*Hakka giden ruhanız
Hak yolunun kurbanıyız
Hak bizde biz burhanıyız
Bilmeyenler cühelâdır*

Yeğeni Hamdullah Erbil'e göre Melûlî kendisini, Bektaşiliğin Osmanlı'nın emperyal ihtiyaçlarına göre 16. yüzyılda Balım Sultan tarafından kurumsallaştırılmadan önceki Bektaşî anlayışına bağlı görür.¹⁴ Bilebildiğimize göre, hayatı boyunca, bu kurumsallaşmış anlayışın merkezi konumundaki Kırşehir yakınlarındaki Hacıbektaş'a ziyarette bulunmamıştır.

11 Kûçûk (2002, s. 130).

12 Kûçûk (2002, s. 131)

13 Erbil ve Özpolat (1994, s. 57). Erbil ve Özpolat'ın kronolojisine göre, şiir 1950'den önceye tarihlenmektedir. Melûlî Baba'nın erken dönem şiirlerinin büyük bir kısmı kayıptır.

14 Erbil ve Özpolat (1994, s. 306-7).

Melûlî, şiir ve muhabbet

1920'lerden sonra Melûlî'nin Kötüre'deki evi bir çeşit manevi ve kültürel merkez halini alır. Birçok insan, nasihat almak, teselli bulmak ya da yoldaş-ça bir topluluğa dâhil olmak için onun evinin yolunu tutar. Melûlî onlar için şiirler okur. Bu tür iletişime *sazlı sözlü muhabbet* adı verilmektedir.¹⁵ *Dede* ve *ozanlar* onun şiirlerinin yayılmasını sağlarken, bazı şiirleri de yayınlanır. Erken dönem şiirlerinin kayıp olmasının bir nedeni de, elyazısı metinlerin gelen misafirlere verilmesidir.

Bu iki savaş arası dönemde önem arz eden bir karakter olarak karşımıza, babası ve kayınpederi daha önce de adı geçen Şeyh Mamo'nun müridi olan Goşe adında bir kadın çıkar. Kocasını Kıyno, Ali ve Hüseyin Karaca ile beraber çalışır. Karaca'yı duyar, onunla tanışır ve ilahi bir aşkla ona bağlanır. O ve kocası, Karaca ve Bağdat'la ortak bir ev yapmaya karar verirler. Ölümüne kadar geçen on iki yıllık süre boyunca Goşe, dışarıdan gelenlere de açık ve Kötüre köyündeki hayat için de önem arz eden toplumsal ve manevi bir merkez olan bu küçük topluluğun köşetaşı olur. Hüseyin Karaca, Goşe öldükten sonra "Melûlî" mahlasını kullanmaya başlar. İki çiftin Alevi geleneğinde çok önemli bir yeri olan *musahiblik* bağını bir *cem* ayini sırasında resmen kurduğuna dair bir gösterge bulunmamaktadır.

Ortak hane Goşe'nin vefatından sonra, dışarıdan bir değişiklik varmış gibi görünmese de sona erer. Melûlî'nin torunu Hamdullah Erbil, kendisinin de 1950'ler ve 1960'lar boyunca yetiştiği bu evi "gerçek bir kültür merkezi" olarak tanımlar: "...sık sık ve gruplar halinde dostları gelir; kitap okur, tartışır, sazlar çalınır, şiirler okunur, *muhabbetler* edilirdi."¹⁶ Alevi cemlerinin temel işleviyle de birleşen husus, *muhabbete* gelen misafir ya da katılımcıya kulak verilmesi, onun teselli ve terbiye edilmesi ve bu suretle evden huzur dolu bir şekilde ayrılmasıdır.¹⁷ Melûlî'nin dünyasında kutsallığın gücü ile işleyen mucizeler anlamındaki *kerametlere* hiç yer yoktur desek yeridir.

Melûlî şiirinde inancına yaptığı göndermeleri tekrarlar, özetler ve birbirine bağlar. Bu tür *aşık* edebiyatı için alışageldiği gibi bunu kendisi ile bir diyalog halinde yapar. Şiirleri, aynı zamanda ibadete ilişkin unsurlar da içerir ve Alevi mirası içindeki belli başlı öğeleri yansıtır. Bu yönden şiirleri, Alevi kültürü ve bir topluluğa sadakati, hem bireysel olarak anlamlandırır hem

15 Erbil ve Özpolat (1994, s. 24).

16 Erbil ve Özpolat (1994, s. 22; 2012, s. 40).

17 Birkaç yıl önce Adıyaman yakınlarındaki Börgenek'te *Dede Hayrı D.* ile tanışmıştım. O da Melûlî gibi evinin kapısını her gün açık tutar ama *dedeliğin* geleneksel işlemlerini uygulamazdı. Bu nedenle de şehirdeki işinden arta kalan vakitlerde ve hafta sonlarında saygıdeğer bir ev sahibi ve köyün rehberi olmuştu.

de yorumlar. Bunu, Kötüre çevresi bağlamında yerel olarak yaparken, tarihsel ve mekânsal olarak daha kapsayıcı şekilde gerçekleştirir. Bu nedenle de kendi bireysel deneyim ve birikimine rağmen, Melûlî'nin kafiyeli şiiri, onun hayatında biçimsel bir kıstasa ve geleneksel dinî temalara teslim olmuş biricik şeydir. Tekrarlanan dinî unsurlardan bazıları şunlardır: Ali, mükemmel insan (*insan-ı kâmil*), mükemmel insana secde edilmesi (*secde-i Âdem*), *secde-i Âdem*'i bilenler ve bilmeyenler arasındaki ayrım, Allah'ın meskeni olarak insan (*beyt-i rahmân*). Şiirinde ayrıca, *secde-i Âdem*'in farkında olmayanların belirgin işaretini taşıyan zalim hükümdarlar olarak Muaviye, Yezid ve Mervan'a sık sık lanet okunur. Melûlî, bir Bektaşî olarak "özgür düşünceli"dir ama diğer yandan da *secde-i Âdem*'e adanmış birisinin sıkı bir ruhani mürşididir. Erken dönem şiirlerinden birinde şöyle der:

*Secde-i Adem'e boyun eğmedi
Lanetledi onu bizim ulumuz*¹⁸

1980'lerde söylediği geç dönem şiirlerinden birinde ise şöyle demiştir:

*Melûliyim kiblem kâmil insandır
Kâmil insan kalbi beyt-i rahmandır
Secde etmeyenler şeksiz şeytandır
Ona lanet eden erenlerdeniz*¹⁹

Biyografisinden çıkarabildiğim kadarıyla Melûlî, ergenlikten sonra herhangi bir *cem* ayinine katılmamıştır. Ama şiirinde ibadet bol miktarda bulunur. Örneğin, koyunun cemaatin önünde *meydanda* –Alevi inancında merkezi öneme sahip olan ve *cemde* tarafların sulh ettiği mekân– durduğu *cemde âşık* tarafından seslendirilen kurban deyişinden parçalar söyler.²⁰ Melûlî için bu mekân *cem* ayininden ayrılabilir. Öyle ki bu mekân, *muhabbetin* ve şiirlerinde "biz" ile kurulan sanal topluluğun mekânıdır.

*Kanlı kinli bu meydanda barışır
Kardeş olur hep beraber sevişir*²¹

Melûlî şiirinde, 20. yüzyıl boyunca kırsal dünyanın çözülmesine rağmen Aleviliğin özünü –arabulucu diyalog, insanda Tanrı'yı arama, ortodoksi karşısı bir takva– muhafaza eden âşıklardandır. Yine aynı erken dönem şiirlerinden birinde şöyle söyler:

18 Erbil ve Özpölat (1994, s. 65).

19 Erbil ve Özpölat (1994, s. 174).

20 "Kurban" deyişi ve meydan için bkz. Shankland (2003, s. 94-132).

21 Erbil ve Özpölat (1994, s. 65).

*İnsanız insana saygı bizdedir
Muhabbet ehliyiz sevgi bizdedir
Gerçek vicdandaki duygu bizdedir
Bırakmaz insafı elimiz bizim*²²

Melûlî insan-ı kâmile ibadet etmenin önemine vurgu yapar. *Muhabbetin-*de ya da şiirlerindeki kelimeler lehine dinî ritüelleri bir kenara bırakır. Bu, onun Alevi inancının mecrasıdır ve bunu şöyle ifade etmekten imtina etmez: “Lâf değil dilli Kuranız.”²³ Tanrı’nın önceden var olan sözü olarak *Kur’an*’ın dogmalarının aksine onun inancında yaratıcı söz (*creative word*), kâmil insan ve Tanrı birbirine yakından bağlıdır. Kısmen açıkça İlevî terimlerle yorumlanan Ali bunun en kuvvetli sembolüdür. Muhammed’e *Kur’an*’ın ilhamını veren “nusret (yardımcı) Ali”dir.²⁴ 1989’da söylediği son şiirinde “La ilahe illâ Ali olan şah” (Şah Ali’den başka Tanrı yoktur) demiştir. Yine bir şiirinden Ali’nin, dünyanın yaratılmasından çok önce, ezelden beri var olduğunu, Tanrı ile bir şekilde kozmos, dünya ve insanı yarattığını söyler.²⁵

Bu yaklaşım Ali’ye, *kırklar meclisi* ya da Muhammed’in göğe yükselişi (*miraç*) olaylarında olduğu gibi Muhammed karşısında bir üstünlük verir. Bu Alevi geleneğinde hem merkezidir hem de her yere sızan bir yaklaşımdır. Melûlî’ye kulak verecek olursak, şöyle buyurur:

*Melûlîm Muhammed miraca vardı
İzzetle hürmetle içeri girdi
Kaldırdı perdeyi Ali’yi gördü
Aşıkâr oldu rahmânımız bizim*²⁶

Sonuç

Melûlî ve torunu Hamdullah Erbil (1952-1993) arasındaki yakın bağı vurgulayıp bu çalışmayı sonlandırmak isterim. Bu bağın en kuvvetli işareti olarak Melûlî’nin, bu çalışmada tarihsel bağlamı ve hususi kökleri ortaya konulan, aydınlanmış maneviyatı gösterilebilir. Melûlî, Türkçü, Kürtçü ya da Kemalist, hiçbir ideolojiye bağlanmamıştır. Evinde Atatürk fotoğrafı bulunmaz, şiirlerinde onun izine rastlanmaz; bununla beraber evinde ne Ali’nin ve Hacı Bektaş’ın ne de herhangi başka bir idolün resmi de yoktur. 1960’lardan son-

22 Erbil ve Özpolat (1994, s. 65).

23 Erbil ve Özpolat (1994, s. 57).

24 *İndirdi Kur’an-ı ol ayet ayet / Muhammed’de olan nusret Ali* (Erbil ve Özpolat, 1994, s. 194).

25 Erbil ve Özpolat (1994, s. 385).

26 Erbil ve Özpolat (1994, s. 209).

ra Melûlî'nin, torunu Hamdullah'ın da ilişkide olduğu sosyalist muhalefetle dayanışma gösterdiği ve hayatının sonuna doğru, Marksist-Leninist ideolojinin hâkim terimleri ile değil ama kendi ifadeleri ile askeri darbeye karşı şiirler söylediği bilinmektedir.²⁷ O, gençliğin karşı karşıya kaldığı zulmü, Muaviye, Yezit ve Kerbela döneminin tekrarı olarak yorumlar. Buna karşın bu gençlerin düşüncelerini paylaşmadığını açıkça ifade eder. Örneğin, kendisinden kalan bir video kaydında (*kâmil insan* kavramına göndermeyle) tam anlamıyla insan olmayan birinin nasıl devrimci olabileceğini sorguladığını duyarız. Melûlî devrimciler tarafından savunulan diyalektik ve biyolojik materyalizme de itiraz eder. Onlara ithaf ettiği bir şiirinde, insanın maymundan geldiği görüşünü alaylı bir dille reddeder.²⁸

Melûlî torunuyla ilişkisini sürekli sürdürmekle onunla olan dayanışmasını hep göstermiş ve onu 1970 ve 1980'ler boyunca, ilerlemiş yaşına rağmen, hapishanede düzenli olarak ziyaret etmiştir. Solcu bir militan olan Hamdullah Erbil, dedesinin düşünce ve inancından erken yaşta etkilenmiştir. Hem hapishanede hem de Melûlî'nin 1989 yılındaki ölümünden sonra dedesinin zengin Alevi mirasını yeniden keşfetmiş ve bunu kendi deneyimleri ile uzlaştırmayı denemiştir. Bunu çok kişisel ve samimi bir şekilde gerçekleştirir. Hem torun hem de dede kendilerini yönetenlere karşı ortak bir mesafe duygusunu paylaşırlar. Buna karşın militanlar, devrimci ideolojiye dayandırdıkları eylemlerle muktedirlere cepheden karşı koyarken, Melûlî'nin önceliği bireylerin *secde-i Âdem*'e ulaşması, *kâmil insana* yönelmesidir. Bu nedenle torunu ve arkadaşlarına ilk önce buna eğilmelerini ve siyaseti ve toplumu yavaş yavaş aşağıdan ve içeriden değiştirmelerini salık verir.

Hamdullah Erbil, kan kanseri ile mücadele ettiği dönemde dedesinin –bizim de içinden bazı örnekleri yukarıda alıntılaradığımız– şiirlerini bir kitap olarak hazırlamayı başarır. Ama kitabın baskısını göremeden 1993 yılında vefat eder. Kitabı, ablası Latife Özpolat yayımlar.

KAYNAKÇA

Akgül, Suat 1992. *Yakın Tarihimizde Dersim İsyanları ve Gerçekler*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1992
Bayrak, Mehmet (ed.) *Alevilik ve Kürtler (İnceleme-Araştırma-Belgeler)*, Özge Yayınları, Wuppertal, 1997.

Bruinessen, Martin van 1998. "Genocide in Kurdistan? The Suppression of the Dersim Rebellion in Turkey (1937-38) ve the Chemical War against the Iraqi Kurds" Andreopoulos, George J. (ed.), *Genocide - Conceptual and Historical Dimensions*, içinde, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1998, s. 141-170.

Erbil, Hamdullah ve Latife Özpolat 1994. *Meluli Divanı ve Aleviliğin Tasavvufun Bektaşiliğin Tarihçesi*, 2. baskı, Başak Yayınları Demos Yayınları, İstanbul, 2012, 1994.

27 Erbil ve Özpolat (1994, s. 176-79).

28 Erbil ve Özpolat (1994, s. 126).

- Gezik, Erdal, Dinsel, *Etnik ve Politik Sorular Bağlamında Alevi Kürtler*, 2. baskı, Kalan Yayınları İletişim Yayınları, İstanbul, 2012. (2000).
- Karakaya-Stump, Ayfer, "The Emergence of the Kızılbaş in Western Thought: Missionary Accounts and Their Aftermath", Shankland, David (ed.), *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia: The Life and Times of F.W. Hasluck 1878-1920* içinde, 2 cilt, ISIS Press, İstanbul, 2004, 1, s. 329-353.
- Kévorkian, Raymond H. ve Paul B. Paboudjian, *Les Arméniens dans l'Empire ottoman à la veille du génocide*, ARHIS Paris, 1992, [Türkçesi: Kévorkian, Raymond H. ve Paul B. Paboudjian, 1915 Öncesinde Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeniler, çev. Mayda Saris, Aras Yayıncılık, İstanbul, 2013].
- Kieser, Hans-Lukas, "Les Kurdes alévis face au nationalisme turc. L'alévité du Dersim et son rôle dans la premier soulèvement kurde contre Mustafa Kemal (Koçkiri 1919-1921)", MERA Occasional Paper 18, Amsterdam, 1993.
- , "L'Alévisme kurde," *Peuples Méditerranéens*, cilt 68-69, 1994, s. 57-76..
- , *Der verpasste Friede. Mission, Ethnie und Staat in den Ostprovinzen der Türkei*, Chronos, Zürich, 2000.
- , "Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia. The Interactions between Alevis and Missionaries in Ottoman Anatolia", *Die Welt des Islams*, 41 (1), 2001, s. 89-111.
- , "Die Aleviten im Wandel der Neuzeit. Eine Sozialgeschichtliche Skizze im Zeichen der *longue durée*", Tamcke, Martin (ed.) *Orient am Scheideweg*, Verlag Dr. Kovač, Hamburg, 2003, s. 35-61.
- Kreiser, Klaus ve Christoph K. Neumann, *Kleine Geschichte der Türkei*, Reclam, Stuttgart, 2003, [Türkçesi: Kieser, Klaus ve Christoph K. Neumann, *Küçük Türkiye Tarihi*, çev. Yunus Emre Gürbüz, İletişim, İstanbul, 2008].
- Küçük, Hülya, *The Role of the Bektashis in Turkey's National Struggle: A Historical and Critical Study*, Brill, Leiden, 2003 [Türkçesi: Küçük, Hülya 2003. Kurtuluş Savaşı'nda Bektaşiler, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2003].
- Shankland, David, *The Alevis in Turkey. The Emergence of a Secular Islamic Tradition*, Brill, Leiden, 2003.
- Vorhoff, Karin, *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart*, Klaus Schwarz, Berlin, 1995.

Bu "Yol" Nereden Gelir?

Anadolu Aleviliğinin Başlangıcını Aramak*

ERDAL GEZİK

Geride bıraktığımız son otuz yılda Alevilik çalışmalarının önemli bir halkasını, bu inancın Anadolu'da ortaya çıkışı hakkında yapılan tartışmalar oluşturdu. Bu çalışmaları takip eden herkes, hüküm süren tekil anlayışlar ve yorumların tekrarının ne kadar yoğun olduğunu fark etmekte gecikmez. Bunların birçoğunda Anadolu Aleviliğinin tarihsel başlangıcı olarak iki dönem öne çıkmaktadır: 13. ve 15-16. yüzyıllar. Birinci dönem, Hacı Bektaş-ı Veli çevresinde odaklanırken,¹ ikincisi daha çok Safevi müdahaleleri ve Şah İsmail etrafında şekil almaktadır. Şüphesiz her iki dönem Aleviliğin bu topraklarda geçirdiği önemli evreleri temsil etmektedir, fakat bir bütün olarak Alevileri oluşturan grupların tarihini bu iki döneme hapsetmek Alevi gerçekliğiyle uyumakta mıdır?

Aslında bu iki döneme olan ilgiyi son otuz yılla sınırlamak da doğru değildir. İttihat ve Terakki'yle başlayan Alevilik çalışmalarını esas alırsak, bunun aşağı yukarı bir yüzyıllık geçmişi vardır.² Ve geçen bir asır boyunca bu tema-

(*) Bu makale ilk olarak *Birikim* dergisinin 309/310. sayısında (2015) yayımlanmış olup, yazar tarafından yeniden gözden geçirilerek, genişletilmiştir.

- 1 Türkiye'de yürütülen Alevilik-Bektaşilik çalışmaları, doğal bir geçmiş ilgisini fazlasıyla aşmaktadır. Bu alanda önemli bir referans olan Bedri Noyan'ın bir çalışmasının girişinde sarf ettiği şu ifadeler bu mesguliyetin ne anlama geldiğini yeterince ifade etmektedir: "Bektaşilik Kur'an'ın gerçek anlamını, dış değil içi anlamını ele alan, İslamlığı Türk milletinin dini haline getirmeyi amaç edinen bir düşünce sistemi idi...Bektaşilik bir tarik değil, geniş bir hoşgörü, bütün dünya milletlerini ve dinlerini sarabilen bir fikir sahibi olma (tefekkür) zenginliğine sahip olarak, Türk'ün İslamiyeti'dir, Türk'ün dini anlayışıdır." Bedri Noyan Dedebaba, *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*, cilt 1, Ardıç Yayınları, İstanbul, 1998, s. XXVI.
- 2 Elbette bu çalışmaların ilkleri olarak yalnızca Mehmet Fuat Köprülü, Ahmet Refik Altınay veya Abdülbaki Gölpınarlı gibi isimleri anmak yeterli olmaz. Alevilik araştırmalarını bu konular-

lar çevresinde sayısız ürün yaratılmış olsa da, bunların Aleviliğin bu topraklardaki tarihsel kökeni ile ilgili sorulara tatmin edici cevaplar verdiğini söylemek zordur. Bu yüzden, halen günümüzde, yirmi-otuz veya elli-altmış yıl önce yapılan tartışmaların benzerlerinin sürdürüldüğüne tanıklık edilebilir.

Bu durumu biraz daha yakından irdelemek için, birkaç saptamayı şimdiden yapmak gerekmektedir. Her şeyden önce Aleviler ve Alevilik kavramlarının tam olarak neyi ve hangi grupları dâhil edip etmediği konusunda bir netlik getirmek gerekiyor. Bugünkü Türkiye sınırları içerisinde Alevi olarak nitelendirilen farklı alt gruplar vardır: Bektaşiler, Kızılbaşlar, Tahtacılar, Nusayriler, Dersim merkezli ocaklar ve talipleri, Çepniler vs. Eğer Osmanlı İmparatorluğu'nu esas alırsak bu silsileye Dürzüler, Kakailer, Şabaklar, Ehl-i Haklar gibi grupları da dâhil etmek gerekmektedir.³ Tarihsel olarak varlığı bilinen ama zaman içerisinde başka gruplar içinde erimiş akımları da dâhil edecek olursak, bu liste çok daha uzayacaktır.⁴ Peki, bütün bu gruplar için Alevilik aynı şeyleri mi ifade etmektedir? Eğer Aleviliği Ali ve Ehl-i Beyt bağlılığı ve sevgisi olarak tanımlarsak cevabımız, evet olacaktır; fakat bu tanımlamaya Anadolu'daki Alevilerin önemli bir bölümünün temel dinsel buluşması olan cem merasimini de dâhil edersek, bu gruplardan en azından Nusayriler ve Dürzüler gibi iki önemli tarihsel aktörü saf dışı bırakmamız gerekmektedir. Yine bir alt kıstas olarak ocak ailelerinin sahip olduğu konumu esas alırsak, Bektaşileri de bu listeden çıkartmalıyız. Sorun bunun da ötesinde daha karmaşık bir hal alabilir. Örneğin Anadolu Alevilerinin –Bektaşiler ve Nusayriler hariç– büyük bölümü için musahiplik ikrarı vazgeçilmezlerden birisidir. Buna rağmen musahipliğe de bu gruplar tarafından farklı açıklamalar getirildiği ve farklı ritüellerle beslendiğine tanıklık edildiği görülür. Yine örneğin, musahiplik geleneğinin, Bektaşiler gibi önemli bir Alevi gru-

la profesyonel düzeyde ilgilenmiş kişilerden daha fazla, resmi, yarı resmi görevliler veya amatör sıfatlarla çalışma yapmış kişiler de belirlemiştir. Bu açıdan Baha Sait, Hasan Reşit Tankut ve Mehmet Şerif Fırat gibi isimlerin tarihsel algıları şekillendirme konusunda çok daha etkili olduklarını söylemek yanlış olmayacaktır.

3 Kimi sorunlar içermesine karşın, sıralanan bu gruplar arası benzerlik ve ayrışmaları kategorileştirme çabasını taşıyan ve halen güncelliklerini koruyan şu çalışmalara bakılabilir: Klaus E. Müller, *Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengruppen in Vorderasien* (Studien zur Kulturkunde, 22), Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1967; Matti Moosa, *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*, Syracuse University Press, Londra, 1992. Her iki çalışmanın en zayıf halkasını Alevilik ile gnostik, erken Hristiyanlık veya Pavlikanlık türü akımlarla ilişki kurma çabası oluşturur.

4 15-17. yüzyıl örnekleri için bkz. Ahmet T. Karamustafa, *Tanrının Kuralanımaz Kulları - İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Süfilik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1992. Belirtmek gerekir ki Aleviliği, bu kitaplarda anlatılan Kalenderî, Haydari veya Abdal adı altında anılan grupların toplamı olarak görmek yanlış olacaktır. Düzensiz veya “başıboş” Alici gruplar ile ocaklar veya dergâhlar çevresinde örgütlenmiş Alevi toplulukları arasında uyumsuzlukların olabileceğini de hesaba katmak gerekmektedir.

bunda olmamasına rağmen, Alevi veya Şii tanımlamasına dâhil olmayan Ezidiler arasında da aynı ağırlıkla yaşatılmasını dikkate almak gerekir. Bu tespitleri çoğaltabiliriz, fakat en azından buraya kadar sıralananlardan hareketle şu soruları sormak yerinde olacaktır: Cem merasiminin kimi Alici gruplar da olmamasını nasıl değerlendirmeliyiz? Ya da, ocak ailelerinin kimi Alevi gruplarında belirleyici varlığını, sonradan ortaya çıkmış popüler bir dervişçilik ürünü olarak mı görmek gerekiyor, yoksa ocakların örgütsel bütünlükleri çok daha eskilere giden bir geleneğin evrimini mi temsil etmektedir? Keza, musahipliğin farklı açıklamalarını zaman içinde iletişim kopukluğundan dolayı oluşmuş varyantlar olarak mı değerlendirmeli, yoksa çok daha öncelere giden teolojik ve kültürel oluşumların ürünü olarak mı?⁵

Bu somut sorulara cevap aramak yerine, son yüzyılın Alevi tarihçiliği, başlangıçtan itibaren belirlediği konular, saptamalar ve dönemleştirme eğiliminden, buna benzer bir dizi sorun ve kaynak yetersizliğine rağmen vazgeçmemiştir.

Tarihsel olarak 13. yüzyıla başlamak, Anadolu Aleviliğini Bektaşilik ekleninde anlamamız için doğru olabilir; fakat bu görüş, Aleviliğin Anadolu'ya yalnız bir güzergâhdan giriş yaptığını esas alır ki, bu da o dönemde faal olduğu bilinen birçok karizmatik derviş, dergâh, tarikat ve akımın etkisinin yok sayılması anlamına gelir. Bunun da ötesinde, bu yaklaşım, günümüz İran, Irak ve Suriye gibi coğrafyalarda Arap, Kürt, İran kökenli olup Ehli-Haq, Ezidi, Nusayri, İsmaili veya Dürzilik gibi Alevilikle değişik oranda ortak değerler taşıyan ve Anadolu'ya daha erken dönemde etki yapmış olabilecek grupların rolünü tamamıyla dışlar. Örneğin, 10. ve 11. yüzyıllarda oluşmuş Ali ve Salman'ı esas alan tarihsel gulat geleneğine oldukça yakın duran ve bugünkü Suriye topraklarında etkinliği o dönem başlamış Nusayriliğin, 13. yüzyıl öncesi Anadolu'da izleri sürülebilir mi?⁶ Ya da, güçlü örgütsel ve düşünsel faaliyetleriyle bilinen ve 13. yüzyıl öncesi Diyarbakır (ve hatta Erzincan) gibi yerlerde hücreler oluşturduğuna dair veriler olan İsmailileri bu bağlamda nasıl değerlendirmeli? 11. yüzyılda ortaya çıkmış ve bir İsmaili-Fatımi türevi olan Dürzilik örneği bize, Suriye hattının henüz bu erken dönemde bile çok

5 Aleviliği belirleyen temel inanç ritüelleri ve prensipleri hakkında şimdiye kadar detaylı tarih çalışmaları yapılmamıştır. Cem veya musahiplik gibi temel olgular oldukça tarihsel ve yoğun yaşanmış (ve Alici olmayan grupları da kapsayan) bir evrimin ürünü oldukları unutulmamalıdır. Alevilik tarihini bu temel olguların izlerini sürmeden yazmak, Alevi tarih yazımında var olan kopuklukların önemli nedenlerinden biridir.

6 Ghulat olarak tanımlanan inançlar içerisinde doğrudan erken dönem izlerini taşıyan Nusayrilik için bkz. Yaron Friedman, *The Nusayrî - 'Alawîs: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria*, Brill, Leiden, 2010. Nusayriliğin Adana ve Mersin'e kadar varlık göstermesine rağmen, yalnızca Arapça konuşan toplulukla sınırlı kalmış olması düşünmeye değerdir. Zira Ortadoğu'da bu tür dinî gruplar ile etnik kimlikler veya kültürel coğrafyalar arası ilişkiler irdelenmesi gereken bir husus olarak durmaktadır.

yoğun ana akım Şiilik ve Sünnilik dışında oluşumların örgütsel faaliyetlerini tanımladığı ve bunun Anadolu'ya muhtemel etkileri unutulmamalıdır.⁷

Aleviliği, Safevi-Osmanlı çatışması etrafında ve Safevilerin müdahaleleriyle açıklamak da aynı derecede cevaplanmamış bir dizi sorun içermektedir. Her şeyden önce bu, Anadolu'da faal olan ocak veya tekke/dergâh örgütlenmelerinin dinamiklerini yok saymak anlamına gelir ki, bu da Aleviliğin Safevi öncesi (ve sonrası) bu topraklarda varlığını nasıl sürdürdüğünü anlamamıza yardımcı olmaz.

Özellikle Alevi ocakları hakkında yakın dönem çalışmaları, bu geleneğin Safevilerden çok önceye ait olduğu hakkında ciddi veriler sunmaktadır.⁸ Safevi-Erdebil etkisi, politik tarih, kimi ritüellerin sistemleştirilmesi ve Alevi ocak örgütlenmesini kendisine bağlama alanında yürütülen girişimlerde görülebilir, fakat Alevi teolojisi ve ritüellerinin bir bütün olarak Safeviler tarafından yaratıldığını varsaymak, aynı zamanda Erdebil Dergâhı'nın tarihsel gelişimiyle uyumlayan birçok soruyu barındırır.

Safeviliğin Anadolu'daki etkisi, ortaya çıktığı 14. yüzyılın başlarından çok sonra şekil almıştır. Bu etkileşimin en somut ifadesi "Buyruk" olarak bilinen kitaplardır. Aleviler tarafından kabullenilmiş bu kitapların Anadolu'da tespit edilebilen en eski nüshası 1600'li yıllardan gelmesine karşın, kitapların 16. yüzyılın ortalarından itibaren Alevilerin evlerinde olduğu genel kabul görmektedir. Buyruklar bireyler tarafından kopyalanarak çoğaltılmış olduğundan, bulunan nüshalar arasında kimi farklılıklar oluşmuştur. İçerik olarak belirgin bir Şii ve Sufi karışımına sahiptirler. Tarikatın gereklerinin yanı sıra Muhammed-Âli, İmamlar ve Onların takipçileri olarak dönemin Şahlarına sevgi gibi konular sıklıkla işlenmiştir. Safevilerin iktidarı ele geçirdikten sonra seçtikleri 12. İmamcı Şiilik ile Buyruğun içeriği arasında Ehl-i Beyt sevgisinin ötesinde bir ortaklık yoktur. Bu yüzden, Buyrukların içeriği-

7 İsmaililiğin Anadolu'daki akımlar üzerindeki etkisi başlı başına araştırılması gereken bir konudur. Aktif bir örgütsel ve yayılma özelliği göstermiş İsmaililerin, Kuzey Suriye ve Kuzeybatı İran'da henüz 10. yüzyılda bile aktif merkezlere sahip oldukları bilinmektedir. İsmaili propagandistlerin Anadolu'yu es geçmiş olmaları ihtimal dışıdır. Yine de onların, Anadolu'da ne bu erken dönemde ne de sonrası örgütsel merkezleri oldukları bilinmemektedir. Köprülü, İsmaili etkisini Batiniye olarak tanımlayıp 12. yüzyıldan başlatmakta ve bunun Nizari İsmailileri aracılığıyla gerçekleştiğini iddia etmekteydi. Bkz. Mehmet Fuad Köprülü, *Islam in Anatolia after the Turkish Invasion (Prolegomena)*, University of Utah Press, Salt City Lake, 1993, s. 24, 73 n. 46. Ocak ise Vefailiğin İsmaililerle ilişkili olabileceğini öne sürmüştür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "Türkiye Selçuklular Döneminde ve Sonrasında Vefâi Tarikatı (Vefâiyye) (Türkiye Popüler Tasavvuf Tarihine Farklı bir Yaklaşım)", *Belleten*, LXX, 2006, s. 147. İsmailileri yalnızca örgütsel bağlar uzantısı üzerinden görmek yanlış olacaktır. Güçlü bir teolojik ve felsefi üretim yapmış olan bu grubun izlerini düşünsel alanda da aramak bir o kadar ilginç olabilir.

8 Aleviler ve Safeviler arası ilişkiler için bkz. Ayfer Karakaya-Stump, *Subjects of the Sultan, Disciples of the Shah: Formation and transformation of the Kizilbash/Alevi Communities in Ottoman Anatolia*, Harvard Üniversitesi Doktora Tezi, 2008.

nin, daha çok Anadolu Alevilerinin yaşıttıkları gelenekler hesaba katılarak uyarlandığı varsayılır. Buyruk, bu gelenekleri kabul edilebilir bir Şii semsiyesi altına koyma ve Aleviler ile Safevi Şahları arasında bağları süreklileştirmek için bir işlev görmüştür. Bu yüzden Safevi girişimleri ve Buyruklar Aleviliğin evrimi açısından önemli dönemler olarak görülebilirler, fakat kaynağı değildirler.⁹

Buna karşın Safevilerin iktidarı ele geçirmelerinin tersten bir etkisi olmuştur. Ortadoğu'da Osmanlı ve Safevi ayrışmasına kadar Anadolu antik çağdan itibaren her zaman İran kökenli dinsel akımların etkisi altında olmuştur. Hurufiler ve Safeviler bunun en açık ve son örnekleriydi. Osmanlı-Safevi sınırı aynı zamanda Sünni ve Şii sınırlarını oluşturduğu için, iki bölge arası ilişkiler de giderek azaldı ve Anadolu, İran'da takibe uğrayan gruplar için sığınma yeri olma özelliğini yitirdi. Örneğin, bir son dönem akımı olan Noktaviler, 16-17 yüzyıllarda yaşadıkları Safevi baskılarından ancak Hindistan'a kaçarak kurtulabilmişlerdi. Anadolu'yu besleyen önemli bir entelektüel hatın kesilmiş olmasına paralel, 16. yüzyıldan sonra aynı zamanda dinsel gruplardaki renkliliğin azaldığını da görmekteyiz. Bir zamanlar yaygın olan Kalendarleri, Haydari veya Abdallar gibi birçok grup, 16. yüzyıldan sonra ancak Bektaşilik içinde hızla erimişlerdir.¹⁰

Aslında Anadolu'daki Alevi topluluklarını yakından tanıyan ve Ortadoğu'da benzer düşüncelerin ortaya çıkışı hakkında bilgi sahibi olanlar, bu tarihin hiç de tek yönlü ele alınamayacağını farkındadırlar. Bir defa bölgede birbirine değişik ölçüde yakın gruplar vardır ve bunların Anadolu'yla bu erken dönemde ne derecede ilişki içinde oldukları henüz yeterince irdelenmemiştir. Örneğin, Ehl-i Haqlar ile büyük çaptaki benzerlikler nasıl açıklanmalıdır? Bu grubun varlığı, Aleviliğin Anadolu ile sınırlı olmadığını gösterdiği gibi bu tür akımların çok yakın coğrafyalarda farklı tarihsel dönemlerde oluşabileceğini göstermesi açısından da önemlidir.¹¹ Yine Şii semsiyesi altın-

9 Bu açıdan verilebilecek en önemli örneklerden biri, Alevilerde önemli bir dinsel bağ temsil eden musahiplik geleneğidir. Buyruklarda bu olgu detayla anlatılıyor olmasına ve Alevi topluluklarında temel bir dini-sosyal ritüel olarak yaşatılmasına karşın, bu geleneğin Safeviler veya Safevi İran'ında uygulandığına dair veri yoktur. Gerçi, 17. yüzyılın başlarından kalma bir kaynaktaki "haq qarandach" (Hak Kardeşliği) adlı bir terimden bahsedilmektedir (Viladimir Minorsky, *Notes sur la secte des Ahle-Haqq*, Ernest Leroux, Paris, 1921, s. 111) fakat bunun da ne derece yaygın olduğu ve Alevi musahipliği ile benzeri bir anlam taşıyıp taşımadığı belli değildir. Ayrıca, musahipliğin kaynağı olarak Buyrukları kabul etmek, bu geleneğin, Buyruklarla alakalı olmayan Ezidi ve Ehl-i Haq inançlarında neden çok önemli bir yer edindiğini açıklamaya yetmez.

10 Dipnot 4'te verilen çalışmalar bu açıdan örnekleri yeterince aktarmaktadır.

11 Ehl-i Haq ve Alevi inancı arasındaki benzerlikler yalnızca dinsel alanla sınırlı değildir. Ehl-i Haq inancının İran'daki mensuplarının önemli bir bölümünün dili Hewremani/Goranicedir. Bunun, Türkiye'deki Kürt Alevilerin bir bölümünün dili olan Zazaca ile aynı kökten geldiği kabul edilir. Maalesef, bu konuda da şimdiye kadar ciddi bir çalışma yapılmamıştır. Bu bağlam-

da olmayan Ezidilerle benzeşen birtakım ortak ritüel ve inanç temaları nasıl izah edilmelidir? Keza Nusayriler ve Dürziler ile olan benzerlikler ve farklılaşmalar hangi dönemin ürünü olarak görülmelidir? Burada ortak bir tarihsel kökenden tutun da, birbirinden bağımsız hareket eden ve geniş bir yelpaze yayılan faktörleri hesaba katmak gerekmektedir.

Bu örnek sorular, sonuç itibarıyla Anadolu Aleviliğinin yalnız 13. yüzyıl ve sonrasındaki gelişmelerle açıklanabileceği yönlü yaklaşımları sorgulamaya vesile olduğu gibi; Safevi etkisinin sınırlarını göstermesi açısından da önemlidir. Çünkü Safevi etkisi Anadolu'da belirleyici olsa bile, bu etki, diğer gruplarda gözlemlenen benzer anlayış ve ritüelleri açıklamaya yetmez.

Genel olarak Alevi ve benzeri grupların tarihi üç ana kaynağa referansla izah edilir. Bunlardan ilkinin tasavvuf oluşturup, kendi içinde üç dönemde ele alınır: Birincisi, 900'lere kadar karşılaşılan bireysel sufizmin ortaya çıkışı; ikincisi, 900-1250 arasında sistematize edilmiş kurallara dayanan tarikat oluşumları ve son olarak 13. yüzyılın ortalarından itibaren karizmatik dervişler çevresinde gelişen popüler sufizmdir.¹² İkinci ana kaynağı, Şii ve aşırı Alici gruplar oluşturur ve bunlar için de benzeri bir dönemlendirmeye gidilebilir. En başından itibaren farklı grupların varlığına tanıklık edilen ve yüksek rekabete sahne olmuş Şii tarihi de 900'lerden sonra önemli bir dönüşüm geçirmiştir.¹³ Üçüncü kaynak ise, geç antik İran kültürü ve dinsel dünyasının devamlıları olarak görülen Hürremiler benzeri hareket

da Ehl-i Haq inancının yalnızca dinsel ritüellerini değil mitsel aktarımlarını da özellikle Dersim bölgesinde duymak titizlikle araştırılmayı beklemektedir. Bu hususta yapılmış bir derleme çalışma olarak bkz. Mehmet Bayrak, *Êzidi-Kızılbaş-Yaresan Kürtler (Belgelerle Kürdistan'da Gizli Dinler)*, Özge Yayınları, Ankara, 2014.

- 12 Bu sınıflandırma John S. Trimmingham'a (*The Sufi orders in Islam*, Clarendon Press, Oxford, 1971) dayanmaktadır. Dönemleştirmenin mutlak olmadığı varsayılabilir. Özellikle de konumuz açısından önemli olan Vefailiğin, gerçekten de 12. yüzyılda faal bir örgütlenmeye başlamış olduğu daha fazla tarihsel veriyle desteklenebilirse, bu durum, popüler Sufizm olarak adlandırabilecek bir olgunun daha erken bir döneme ait olabileceğini gösterecektir. Diğer yandan, Vefailik gibi örgütlenmeleri her zaman basit, popüler Sufizm olarak nitelendirmek de sorunlu olabilir. Zira bu yaklaşım, dâhil olan grupların içlerinde barındırdığı ve sürdürmeyi başardıkları bilgi ve hafızayı görmezden gelmemize neden olabilir.
- 13 Son dönemlerde Türkiye'de kimi Alevi grupları ve bireylerince yürütülen tartışmalar, Aleviliği tarihsel ve teolojik bağlarından uzaklaştırma çabalarından ibaret değildir. Şiilik ve onun şemsiyesi altında kabul edilen farklı akımlar, bu tartışmaların ima ettiği çerçeveden çok daha fazla Aleviliği etkilemiştir. Dersim gibi görece izole sayılabilecek bir bölgede bile Şiiliğin sembolik ve içerik düzeyinde ne kadar etkili olduğu yadsınamaz. Tarihsel zeminden yoksun bu türden iddiaların önemli nedenlerinden biri, Türkiye'de Alevilik tartışmalarının genel olarak Şii akımlarının gelişimi hakkında yapılan araştırmalardan bihaber olarak sürdürülmesinden kaynaklanmaktadır. Şu çalışmalar bile Şiilik tarihi ve Anadolu Aleviliği arasındaki bağlar açısından epey bir bilgi sunmaktadır: Heinz Halm, *Die islamische Gnosis: die extreme Schia und die Alawiten*. Artemis Verlag, Zürih, 1982; Mohammed A. Amir-Moezzi, M.A., *The Devine Guide in Early Shi'ism: the Sources of Esotericism in Islam*, State University of New York Press, New York, 1994; Arzina R. Lalani, *Early Shi'i Thought: The Teachings of Imam Muhammad Al-Baqir*, I.B. Tauris, Londra, 2000; Farhad Daftary, *A History of Shi'i Islam*, I.B. Tauris, Londra, 1992.

ve düşüncelerdir. Bu gruplar da 900'lü yıllardan sonra yeni bir evreye girmiştir.¹⁴

Farklı dinamiklere sahip olan bu üç ana akımın önemli ölçüde 9. ve 13. yüzyıllar arasında buluştukları ve birbirlerini etkileyip yeni düşünsel, dinsel ve muhalif hareketlerin oluşmasına vesile oldukları bilinmektedir. Alevisinin sahip olduğu bütün önemli ilkeler bu dönem içerisinde tarikat temsilcileri, mistik düşünürler veya filozoflar tarafından ifade edilmiştir. Bu yüzden Aleviliğin tarihsel şekillenişini anlamak için bu dönemin daha yakından araştırılması ve anlaşılması gerekmektedir.¹⁵

Bu dönemin önemi, yalnızca Aleviliğin düşünsel temellerinin şekillenmesiyle sınırlı değildir. Son yirmi yılın araştırmaları Anadolu Aleviliğinin ortaya çıkışında Ebu'l Vefa'nın rolüne dikkat çekmektedir. 11. yüzyılda yaşamış olan Ebu'l Vefa hakkındaki bilgiler destek buldukça, bu durum aynı zamanda, neden 13. yüzyıl öncesi gelişmeleri daha yakından izlemenin zorunlu olduğuna yeni bir boyut katar. Bu süreci kavradıkça da, Aleviliğin sadece bu erken dönemde Anadolu'da nasıl yayıldığı konusunda değil, aynı zamanda bu inancın 9. ve 13. yüzyıllar arasında ortaya çıkmış Nusayri, Ezidi, Ehl-i Haq ve İsmaililik gibi gruplarla olan ilişkisi ve bu bağlamda tarihsel ocak-

14 İran, Ortadoğu'da gelişen dinler ve özelde Alevilik gibi akımlar açısından her zaman önemli bir rol oynamıştır. Alevilik açısından bakıldığında, bu inancın dini hafızasında yer alan Kerbela dışında bütün isimler de İran ile bir şekilde ilişkilidir: Horasan, Erdebil, Safevi, Hurufi, İsmaili vs. Buna rağmen, İran'ın etkisi Alevilik açısından birkaç cümle ile vurgulamanın ötesinde sistemli bir araştırmanın konusu olmamıştır. Bu konu ile fikir verebilecek çalışmalar için bkz. Geo Widengren, *Die Religionen Irans*. Kohlhammer, Stuttgart, 1965; Patricia Crone, *The nativist prophets of early Islamic Iran: rural revolt and local Zoroastrianism*, Cambridge University Press, New York, 2012; Milad Milani, *Sufism in the Secret History of Persia*, Acumen Publishing, Durham, 2013.

15 Aleviliğin tarihsel kökenlerini çok daha geniş bir birleşmenin sonucu olarak gören yaklaşımlar da vardır: "Bektaşî problemi üzerine eğilenler, üstleri Şii eğilimli bir Müslümanlıkla örtülü Şamancı kalıntıları, süfilik yoluyla sızmış gnostik ve yeni Eflatuncu, hatta Manici ve Budhacı öğeler ve ayrıca Yahudi-Hristiyan karışmalar gibi değişik birçok etkinin varlığının görülebildiği eklektik (karmakarışık) bir inançlar sistemi ile karşılaşılır." (İrene Melikof, *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1994, s. 119) Melikof'un bu tespitini nasıl anlamak gerekmektedir? Aleviliğin temel ritüel ve prensiplerinin her birinin kökenini bir dini akımdan aldığını mı? Yani, cem merasimi Mani kaynaklıysa, musahiplik gnostik kökenlidir türünden mi? Ya da her Alevi ritüeli kendi içinde farklı katmanlardan oluşuyor yaklaşımıyla mı ele almak gerekiyor? Örnek olarak ocak sistemi, biraz erken Hristiyanlık, biraz Mani, biraz da Budhist etkileşimlerin sonucunda mı oluştu? Elbette her iki yaklaşım da teorik olarak mümkün, fakat şimdiye kadar bunun somut ve ikna edici bir örneği sunulmamıştır. Kanımca, bu tür yaklaşımlar ciddi metodik sorunlar taşımakta ve Alevilik türü inançların daha bağımsız bir düşüncenin devamı olabileceği ihtimalini göz ardı etmektedirler. Philip Kreyenbroek bu sorunu şöyle ifade etmiştir: "Bu mezheplerin, özellikle Ehl-i Haqlar, deha yanları, birbirini izleyen birçok dinsel sistemin özelliklerini içlerine çekme ve asimile etmeyi, antik inançlarının özünden ödünç vermeden gerçekleştirmiş olma kapasitesinde yatmaktadır." Bkz. Philip G. Kreyenbroek, "Mithra and Ahreman, Binyamin and Malak Tawus. Traces of an ancient myth in the cosmogonies of two modern sects", Gignoux, P. (ed.), *Recurrent Patterns in Iranian Religions from Mazdaism to Sufism*, Special Issue of Studia Iranica, Paris, 1992, s. 67.

ların oynadığı roller hakkında da daha doyurucu cevaplar verebileceğiz. Öyle ki, bizzat Aleviliğin tarihsel gelişimi konusunda muğlaklıklar olsa da, adı geçen bu grupların söz konusu zaman dilimi arasındaki evrimleri hakkında epey bir bilgi mevcuttur.

Ebu'l Vefa vurgusu, aynı zamanda bu seyyidin silsilesine dâhil olduklarını iddia eden ocak ailelerinin tarihsel önemini de artırıyor. Eğer bu veri daha fazla kaynak ile desteklenirse, bu ailelerin erken dönemde oynadıkları rol, kurdukları örgütsel yapı ve bunun yayılma dinamiklerine şimdiye değin olduğundan daha fazla odaklanmak gerekmektedir. Bu durum ayrıca, kutsal ailelerin yalnız örgütsel düzeyde değil, aynı zamanda dinsel düşüncelerin ve akımların aktif taşıyıcıları olduğu yönünde de faal olduklarına işaret eder. Çünkü Alevi grupları arasında kimi ayrılıkların bu ocakların konumlarıyla ilgili olabileceği ihtimalini hesaba katmak gerekmektedir. Böyle bir girişimin dönem açısından demografik kaymalar, göçler ve toplumsal dönüşümler hakkında farklı bir bakışı zorunlu kıldığı açıktır.¹⁶

Bu tespitler, bir ikinci vurguyu yapmamızı da zorunlu kılmaktadır. Eğer Anadolu'da Alevilik 13. yüzyıl öncesi bir tarihe sahip ise ve bu onu bu dönem içerisinde Ortadoğu'da aktif akımlarla yan yana getiriyorsa, o zaman, 13. yüzyıl sonrası gelişmeleri hangi bakış açısıyla değerlendirmek gerekmektedir? Örneğin, tarih sahnesine 14. ve 16. yüzyıllar arasında çıkmış Bektaşilik, Hurufilik, Noktavilik veya Safevilik gibi akımlar hangi kategoride ele alınmalıdır?

Veriler, Anadolu Aleviliğinin oluşumunda birbirini dışlamayan iki evrenin etkili olduğunu göstermektedir. İlki, 9. ve 13. yüzyıllar arası; ikincisi de 13. yüzyıl sonrası ve özellikle de 15. ve 17. yüzyıllar olarak verilebilir. Birinci dönem, genel olarak daha çok teolojik arka plan için önemli olurken, ikinci dönem örgütsel açıdan öne çıkmaktadır. Yine ilk dönem daha zengin bir düşünsel donanımına tanıklık etmişken, ikincisi daha fazla Şiiilik ve sadeleştirilmiş düşüncelerin izlerini taşımaktadır. Keza ilk dönem açısından tabandan gelen, kutsal aileler ve kişiler aracılığıyla bir yayılma söz konusuyken; ikinci dönemde daha fazla organize ve politik merkezlerden yönlendirilen bir yayılmaya tanıklık etmekteyiz. Alevilik içerisinde her iki dönemin farklı özelliklerini bulmak zor değildir, fakat bu listeyi sorumlu bir yaklaşımla detaylandırmak epey bir çalışma gerektirdiği kadar, tarihsel ilgiyi yeniden düzenlemekten de geçmektedir.

Bunun için de Alevi inancının temel ritüelleri, kavramları ve dinamikleriyle tarih arasında birtakım somut problematikler meydana getirmek gerek-

16 Alevi ocaklarını kapsayan çalışmalar henüz başlangıç aşamasındadır. Oldukça önemli olmasına rağmen şimdiye kadar göz ardı edilmiş bu alanın bir bölümü hakkında bilgiler için bkz. Erdal Gezik - Mesut Özcan (haz.), *Alevi Ocakları ve Örgütlenmeleri*, Kalan Yayınları, Ankara, 2013.

mektedir. İçinde Aleviliği belirleyen temel motiflerin olmadığı bir Alevi tarihi yazmak ya da Aleviliği yalnızca Anadolu'yla sınırlayıp, Ortadoğulu “benzerdaşlarıyla” olan tarihsel ilişkisini görmemek ve yine Aleviler arasındaki farklılıkları göz ardı ederek tek tip bir Alevilik tarihçiliği yapmak, Aleviliğin tarihsel kökenleri hakkında şimdiye değin sıraladığımız soruları cevaplamamızı güçleştirmektedir. Bu eksikliği şu şekilde tarif etmek belki daha yerinde olur: Aleviliğin tarihsel kökeni gibi büyük bir soruyla meşgul olmak yerine, örneğin bu inancın en temel özelliklerinden biri olan cem merasiminin tarihsel gelişimini yazmak çok daha anlamlı ve sonuç alıcı olabilir. Bu somut soru ile uğraşmak, kimilerinin varsaydığı gibi, ne daha az entelektüel çaba sarf etmek anlamına gelir, ne de daha az bilimsel bir değer taşır. Çünkü bunun için, her şeyden önce sürdürülegelen cem merasimlerini tüm varyantlarıyla tespit etmek, sonra da bu veriler uzantısında kaynaklarda iz sürmek gerekmektedir ki, bölgenin karmaşık düşünsel ve dinsel tarihi açısından bunu gerçekleştirmek hiç de kolay değildir. Bu yönde çabalar Alevilik tartışmalarını soyut tekrarlardan kurtaracağı gibi, somut verilerle bağını kurarak anlamsız bir kısır döngüye hapsolan tarihyazımından uzaklaşılmasını da sağlayacaktır. Sonuçların ne kadar şaşırtıcı, ufuk açıcı ve bir o kadar da öğretici olacağını ayrıca belirtmeye gerek yok bile.

Kimlik

İnanç Özgürlüğüne İlişkin Uluslararası Birikim ve Türkiye’de Din-Devlet İlişkileri Bağlamında Alevilik Sorunu

ALI YAMAN

Düşünce, vicdan ve din özgürlüğü konusu günümüz dünyasında büyük önem taşımakta ve bu konuda zaman içerisinde ortaya çıkan uluslararası mevzuattan oluşan önemli bir birikimden söz etmek mümkün görünmektedir. BM İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi’nde en öz haliyle ifadesini bulan bu ilkeler, bütün dünyaya genel bir çerçeve oluşturacak standartları vermektedir. Türkiye’de din-devlet ilişkilerinin söz ettiğimiz bu standartlar bakımından incelenmesinde büyük yarar bulunmaktadır.

Türkiye’de din-devlet ilişkilerinin işleyişine yönelik değişik toplumsal kesimlerden gelen çeşitli eleştirilerin varlığı bilinmektedir. Burada en ilginç olan ise Osmanlı’dan bugüne sistemden en çok yararlanan Sünni-Hanefilerin de, din eğitimi ve din hizmetleri alanında hâkim konumlarına karşın devletten çok şikâyet edenlerin başında gelmeleridir. Ancak bütün bu eleştirilere karşın bugün açıkça görülmektedir ki, devletin din hizmetleri ve din eğitime ayırdığı ve bütün vatandaşlardan toplanan vergilerle oluşturulan bütçenin tamamını da yine bu anlayışı benimseyen kesimler kullanmaktadırlar. 16. yüzyıldan itibaren Sünni hilafetin de payitahtı olan Osmanlı döneminde siyasetin ve resmî din anlayışının da etkisiyle her alanda sistem dışına itilen Aleviler, Cumhuriyet döneminde vatandaşlık esasına dayanan bir anayasal rejimle Osmanlı dönemine oranla “daha özgürlükçü” bir ortama geçiş yapmışlardır. Buna karşın din eğitimi ve din hizmetleri alanında Osmanlı mirasını sürdüren ve çoğunlukçu bir anlayışı esas alan bu dönemde de 1990’lı yıllara kadar Alevilerin din eğitimi ve hizmetleri alanında görmezden gelindiği söylenebilir. Daha sonraki yıllarda gerçekleştirilen Çalıştaylar, zorunlu din kültürü ve ahlâk bilgisi (DKAB) dersleri müfredatında yapılan değişik-

likler ve Cemevlerinin ismen yasadışı olmalarına karşın cismen varlıklarını daha da kurumlaşarak sürdürmeleri, geçmişteki durumu anlamamıza ışık tutacak Sünni mezhepçi statüko açısından radikal, ancak evrensel insan hakları bakımından yüzeysel değişiklikler olarak görülebilir.

Bu makalede temel insan hak ve özgürlükleri bağlamında, Türkiye’de din-devlet ilişkileri bakımından Alevilik sorunu ana hatlarıyla ele alınmaya çalışılacaktır. Ancak bu konuya geçmeden önce genel olarak düşünce ve inanç özgürlüğüne ilişkin uluslararası hukuk alanında var olan temel hükümlere de değinmekte yarar görüyoruz. Çünkü bugün insan hakları ile ilgili ulusal ölçekteki sorunlar artık uluslararası nitelik kazanmış ve sadece ülkelerin iç işlerini ilgilendirmekten çıkmış bulunmaktadır.

Düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne ilişkin uluslararası mevzuat

Din-devlet ilişkileri tarihin her döneminde önemli bir mesele olarak var olmuştur. Dinin toplumsal rolü, devletin onu her zaman dikkate almasını da beraberinde getirmiştir. Ayrıca siyasi tarih boyunca dinin siyasi amaçlarla kullanılması şeklinde uygulamalara da her dönemde rastlanmıştır. Modernite öncesi dönemden bugüne devlet adamlarının dinsel şahsiyetlere veya dinsel mensubiyete büyük önem verdikleri, bu sayede dinin toplumsal gücünü siyasetleri için kullanmaya çalıştıkları bilinmektedir. Yine devletlerin genellikle çoğunluğa mensup olmayan topluluklar üzerinde uyguladıkları inanç özgürlüğü ihlalleri görülmektedir. Parlamenter demokrasinin yerleşmesi ve insan haklarına yönelik giderek artan hassasiyet, inanç özgürlüğüne ilişkin pek çok uluslararası ve ulusal düzenlemenin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ortaağlardan günümüze etkin olan hâkim din/mezhebe dayalı çoğunlukçu, seçkinci anlayış giderek yerini daha çoğulcu, eşitlikçi bir anlayışa bırakmış ve çoğulcu anlayışla gelişmişlik düzeyi adeta birbirlerini tamamlayan olgular şeklini almaya başlamıştır. Başka bir deyişle günümüz dünyasında en gelişmiş ülkelerin, çoğulculuğu en fazla gözeten ülkeler olduklarını söylemek abartı olmasa gerektir. Uluslararası alanda ülkelerin saygınlığı insan haklarına ne kadar uyulup uyulmadığı ile de doğrudan bağlantılı bir durum haline gelmiştir.

Ancak, hiç şüphesiz devletlerin çoğulcu anlayışı özümsemesi, din-devlet ilişkilerinin bu anlayış doğrultusunda organize edilmesi de tarihsel sürecin bir sonucu ve aynı zamanda geldiğı bir aşamadır. İlkçağlardan günümüze kişi hak ve özgürlükleri alanındaki ilerlemelerin arkasında irili ufaklı sayısız sosyo-ekonomik ve siyasal gelişmeler bulunmaktadır. Bu bağlamda günümüzde uluslararası alanda insan haklarına ilişkin bu düzenlemeler arasında en önemlileri şu şekilde sıralanabilir:

10 Aralık 1948 tarihli Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi

Düşünce, vicdan ve din özgürlüğü ile ilgili İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin 18. maddesi şu şekildedir:

Herkesin düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne hakkı vardır. Bu hak, din veya topluca, açık olarak ya da özel biçimde öğrenim, uygulama, ibadet ve dinsel törenlerle açığa vurma özgürlüğünü içerir.¹

23 Mart 1976 tarihli Birleşmiş Milletler Uluslararası Kişisel ve Siyasal Haklar Uluslararası Sözleşmesi

Düşünce, vicdan ve din özgürlüğü ile ilgili Birleşmiş Milletler Uluslararası Kişisel ve Siyasal Haklar Uluslararası Sözleşmesi'nin 18. maddesi şu şekildedir:

Madde 18- Düşünce, vicdan ve din özgürlüğü 1. Herkes düşünce, vicdan ve din özgürlüğü hakkına sahiptir. Bu hak, kendi tercihiyle bir dini kabul etme veya bir inanca sahip olma özgürlüğü ile tek başına veya başkalarıyla birlikte toplu bir biçimde, aleni veya özel olarak, dinini veya inancını ibadet, uygulama, öğretim şeklinde açığa vurma özgürlüğünü de içerir. 2. Hiç kimse, kendi tercihi olan bir dini kabul etme veya inanca sahip olma özgürlüğünü zayıflatacak bir zorlamaya tabi tutulamaz. 3. Bir kimsenin dinini veya inancını açığa vurma özgürlüğü ancak kamu güvenliği, kamu düzeni, sağlık veya ahlâk veya başkalarının hak ve özgürlüklerini korumak amacıyla, hukuken öngörülen ve demokratik bir toplumda gerekli olan sınırlamalara tabi tutulabilir. 4. Bu Sözleşmeye Taraf Devletler, anne-babalar ile mümkünse vasilerin kendi inançlarına uygun biçimde çocuklarına din ve ahlâk eğitimi verilmesini isteme özgürlüğüne saygı göstermeyi taahhüt ederler.²

25 Kasım 1981 tarihli Birleşmiş Milletler Din Ya da İnanca Dayanan Her Türlü Hoşgörüsüzlük ve Ayrımcılığın Kaldırılmasına İlişkin Bildiri³

Birleşmiş Milletler Din ya da İnanca Dayanan Her Türlü Hoşgörüsüzlük ve Ayrımcılığın Kaldırılmasına İlişkin Bildiri, bütünüyle inanç özgürlüğünü

1 Beyannamenin tam metni için bkz. <http://www.tbmm.gov.tr/komisyon/insanhaklari/pdf01/203-208.pdf> (Erişim Tarihi: 22 Ekim 2011).

2 Sözleşmenin tam metni için bkz. <http://www.tbmm.gov.tr/komisyon/insanhaklari/pdf01/53-73.pdf> (Erişim Tarihi: 24 Ekim 2011).

3 Bildirinin tam metni için bkz. Doğru, 1998: 59-62.

ilgilendirmesi nedeniyle içeriği bakımından büyük önem taşımaktadır. Yine yayınlandığı tarihe kadar bu alandaki uluslararası birikimi ifade etmesi bakımından da önemli bir uluslararası belge niteliğindedir. Bu bildirinin Düşünce, vicdan ve din özgürlüğü başlıklı 1. maddesinin üç paragrafı büyük ölçüde Birleşmiş Milletler Uluslararası Kişisel ve Siyasal Haklar Uluslararası Sözleşmesi'nin 18. maddesinin ilk üç paragrafı ile aynıdır. Burada sadece "Ayrımcılık yasağı" başlıklı 2. madde, "Din veya inanca dayanan ayrımcılığın anlamı" başlıklı 3. madde ve "Düşünce, vicdan ve din özgürlüğünün içeriği" başlıklı 6. maddeye yer vereceğiz.

Birleşmiş Milletler Din Ya da İnanca Dayanan Her Türlü Hoşgörüsüzlük ve Ayrımcılığın Kaldırılmasına İlişkin Bildiri'nin "Ayrımcılık yasağı" başlıklı 2. maddesi şu şekildedir:

1. Hiç kimse din veya başka bir inancı sebebiyle bir Devlet, bir kurum, bir kişi grubu veya tarafından ayrımcılığa maruz bırakılamaz. 2. Bu Bildirinin amacı bakımından "din veya inanca dayanan hoşgörüsüzlük ve ayrımcılık" deyimi, eşitlik üzerine kurulu bulunan insan haklarının ve temel özgürlüklerin tanınmasını, kullanılmasını veya bunlardan yararlanılmasını hükümsüz kılma veya zedeleme amacı taşıyan veya bu sonucu doğuran, din veya inanca dayalı bir farklılaştırma, dışlama, kısıtlama veya ayrıcalık tanıma anlamına gelir.⁴

Birleşmiş Milletler Din Ya da İnanca Dayanan Her Türlü Hoşgörüsüzlük ve Ayrımcılığın Kaldırılmasına İlişkin Bildiri'nin "Din veya inanca dayanan ayrımcılığın anlamı" başlıklı 3. maddesi şu şekildedir:

İnsanlar arasında din veya inanca dayanan bir ayrımcılık, insanlık onuruna karşı bir aşağılama ve Birleşmiş Milletler Şartı'nın prensiplerini inkâr oluşturur; bu ayrımcılık, İnsan Hakları Evrensel Bildirisi'nde ilan edilen ve İnsan Hakları Uluslararası Sözleşmelerinde ayrıntılı bir biçimde düzenlenen insan haklarının ve temel özgürlüklerini ihlal ettiği ve uluslar arasında dostane ve barışçıl ilişkilere karşı bir engel olduğu için yasaklanır.⁵

Birleşmiş Milletler Din Ya da İnanca Dayanan Her Türlü Hoşgörüsüzlük ve Ayrımcılığın Kaldırılmasına İlişkin Bildiri'nin "Düşünce, vicdan ve din özgürlüğünün içeriği" başlıklı 6. maddesi şu şekildedir:

Düşünce, vicdan, din veya inanç özgürlüğü bu Bildiri'nin birinci maddesine uygun olarak, ve birinci maddenin üçüncü fıkrası hükümleri çerçevesinde, başka özgürlüklerin yanında, aşağıdaki özgürlükleri de içerir. a) Bir din veya inanç ile bağlantılı olarak, ibadet etme veya toplanma, ve bu amaç için ge-

4 Dogru, 1998: 60.

5 Dogru, 1998: 60.

rekli yerleri kurma ve kullanma; b) Gerekli vakıf veya insancıl amaçlı kurumlar kurma ve bunları işletme; c) Bir dinin veya inancın törenlerine veya geleneklerine ilişkin gerekli araçları ve materyalleri yeterli ölçüde yapma, alma ve kullanma; d) Bu alanla ilgili yayımları yazma, yayınlama ve dağıtma; e) Bir din veya inancın öğretimini, bu amaçlar için uygun yerlerde yapma; f) Bireylerden ve kurumlardan gönüllü mali yardım vermelerini isteme ve alma; g) Bir dinin veya inancın gerekleri ve standartları bakımından uygun olan liderleri yetiştirme, atama, seçme ve yerini alacak olanı belirleme; h) Bir kimsenin dininin veya inancının kurallarına uygun olarak dinlenme günlerine ve bayram tatillerine ve törenlerine uygun davranma; i) Ulusal ve uluslararası düzeyde, din ve inanç konularında bireyler ve topluluklarla iletişim kurma ve sürdürme.⁶

3 Eylül 1953 tarihli Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi

Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin⁷ Düşünce, Vicdan ve Din Özgürlüğü'nü düzenleyen 9. maddesi şu şekildedir:

...Herkes düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne sahiptir. Bu hak, din ve inanç değiştirme özgürlüğü ile açık veya özel biçimde ibadet, öğretim, uygulama ve tören yapmak suretiyle tek başına veya toplu olarak dinini ve inancını açıklamak özgürlüğü de içerir. Din veya inancını açıklama özgürlüğü, demokratik bir toplumda ancak kamu güveni, kamu düzeninin, genel sağlığın ve ahlâki ya da başkalarının hak ve özgürlüklerinin korunması için gerekli olan tedbirlerle ve kanunla sınırlanabilir...⁸

Yine Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'ne Ek 1 No'lu Protokol'ün 2. maddesi, eğitim hakkıyla ilişkili olarak şu şekildedir:

...Hiç kimse eğitim hakkından yoksun bırakılamaz. Devlet, eğitim ve öğretim alanında yükleneceği görevlerin yerine getirilmesinde, ana ve babanın bu eğitim ve öğretimin kendi dinî ve felsefi inançlarına göre yapılmasını sağlama haklarına saygı gösterir...

Ayrıca Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 14. maddesi, ayrımcılığa ilişkin şu ifadelerle yer vermektedir:

...Bu Sözleşme'de tanınan hak ve özgürlüklerden yararlanma, cinsiyet, ırk, renk, dil, din, siyasi veya diğer kanaatler, ulusal veya sosyal köken, ulusal

6 Doğru, 1998: 61-62.

7 Bu sözleşme 4 Kasım 1950 tarihinde Avrupa Konseyi ülkelerce imzalanarak kabul edilmiş ve 3 Eylül 1953 tarihinde yürürlüğe girmiştir.

8 Sözleşmenin tam metni için bkz. <http://www.todaie.gov.tr/ihadm/avrupa/aihs.pdf> (Erişim Tarihi: 09 Kasım 2011).

bir azınlığa mensupluk, servet, doğum veya herhangi başka bir durum bakımından hiçbir ayrımcılık yapılmadan sağlanır...⁹

Türkiye’de düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne ilişkin durum

Türkiye’de din-devlet ilişkilerinin gelişimi Batılı ülkelerden çok farklı bir arka plana dayanmaktadır. Ortaçağ’da Batı dünyasında merkezi rolü olan dini, siyasi güce sahip Katolik Kilisesi’nin yerini, siyasetin de müdahil olduğu şiddetli mezhep çatışmaları sonrasında, giderek farklı mezheplere dayanan kiliseler almış, din-devlet ilişkileri giderek laik bir çerçeveye oturtulmuştur. Bu süreçte farklı Hristiyan mezheplerin ve bunların mensuplarının siyaset ve toplum karşısındaki konumları ayrıcalıklardan daha da arınmış, eşitlikçi bir çerçeveye oturtulmuştur. Oysa Türkiye’de farklı özelliklere sahip olmakla birlikte ağırlıklı olarak, Selçuklu, Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti örneklerinde görüldüğü üzere resmiyet belli bir mezhebin (Sünnilik) yanında yer almış,¹⁰ bu çerçevede Alevilik “marjinal”, “toplum dışı” ve “din dışı” bir topluluk olarak merkeze uzak alanlara “çevre”ye mahkûm edilmiştir. Son 20-30 yılda Alevilikle ilgili gelişmelerin arkasında yatan temel olgu ise Aleviliğin mahkûm edildiği bu “çevre”den çıkmanın ve artık kentlerde varolmanın yarattığı geçiş aşamasının ortaya çıkardığı gelişmelerdir. Aleviler bugün kentlerde olmasaydı Cemevleri, Diyanet, zorunlu Din kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersleri sorunu da olmayacak ve tartışılmayacaktı. Türkiye’nin geçmişten miras aldığı, devletin de müdahil olduğu çoğunlukçu Sünni gelenek, kolayca terk edilecek gibi gözükmemekle birlikte, sessiz sedasız pek çok farklı uygulama giderek kamuoyunca kabul görebilmektedir. En önemlisi de eskiden adeta tabu olarak görülen Alevilikle ilgili konular bugün bu noktadan giderek uzaklaşmış bulunmaktadır. Ancak gelenen bütün bu duruma rağmen katedilmesi gereken daha çok yol olduğu da muhakkaktır.

Türkiye’deki hem anayasal açıdan hem de resmî literatürdeki söylemin, din hizmetleri ve din eğitimi bakımından Alevilere yönelik yaklaşımı ve diğer yandan Aleviliğin bu yaklaşımın bir sonucu olarak gördüğü “öteki” muamelesi, insanlığın bugün düşünce, vicdan ve din özgürlüğü bakımından ulaştığı evrensel insan hakları standartları bakımından oldukça geri bir durumdadır. Türkiye’de din-devlet ilişkileri çerçevesinde yaşananlar incelendiğinde yukarıda en önemlileri verilen uluslararası hükümlere aykırı pek çok

9 http://www.yargitay.gov.tr/abproje/belge/kitaplar/AIHS_Mad9_DusunceVicdanDin.pdf (Erişim Tarihi: 22 Ekim 2011).

10 Burada Sünni hilafetin Osmanlı’ya intikalinin dinî ve Safevi-Osmanlı mücadelesinin siyasi nedenlerle Alevilerin dışlanmasında sahip olduğu rol unutulmamalıdır.

uygulamanın var olduğu görülmektedir. Venedik Komisyonu Genel Sekreteri Thomas Markert'in verdiği bilgiye göre Türkiye AIHM'de en çok davası olan ikinci ülke konumundadır.¹¹ Burada esas önemli konu din eğitimi ve din hizmetlerinde devletin neden rol üstlendiğinden çok, bütün yurttaşların vergileriyle oluşan genel bütçeden finanse edilen dinsel kamusal hizmetlerden bütün toplum kesimlerinin yararlanıp yararlanmadığı meselesidir. Öncelikle Türkiye'deki sözde "laiklik" anlayışı, devletin din eğitimi ve hizmetleri alanlarındaki tarafsız tutumu sorunların başlıca kaynağı durumundadır. Örneğin Kaboğlu din eğitimiyle ilgili olarak, "...Zorunlu din dersi öğretiminin, laiklik ilkesiyle ve din özgürlüğü ile bağdaştığı söylenemez..." şeklinde görüş belirtmektedir. (Kaboğlu, 1989: 229-230) Uygulamada din eğitimi ve din hizmetleri alanında Diyanet İşleri Başkanlığı ile Sünni İslâm esas alınmakla birlikte, Sünni kesimler de uygulamadan şikâyet etmektedirler. Aleviliği yüzyıllardır zaten "doğru İslâm" anlayışı dışında gören bizim "Devlet Sünniliği" şeklinde adlandırdığımız anlayış Sünnileri de memnun etmeye yetmemektedir. Ancak burada unutulmaması gereken nokta şudur ki, zaten devletin her alanda İslâm karşılığı olarak gördüğü Sünni İslâm genel bütçeden finanse edilmekte, Sünni cemaatin bütün inanç eğitim ve hizmetleri devlet tarafından finanse edilirken, Aleviler ise bu alanlarda kendi kaderlerine terk edilmiş bulunmaktadır. İlgili devlet kurumları Alevilere onların inanç ve kültürleri doğrultusunda eğitim ve inanç hizmeti sunmamakta, zaten sunulmakta olan Sünni anlayışı adres göstermektedir. Siyasetçilerin, MEB ve Diyanet bürokratlarının açıklamaları da bu yöndedir. Yani özetlersek "Din eğitimi ve hizmeti alanları mezhepler üstü bir anlayışla düzenlenmiştir. Aleviler de hizmet almak istiyorlarsa, Sünni çoğunluk için verilen hizmetlerle yetinmeli, bunun dışında Aleviliğin inanç özellikleriyle ilgili taleplerde bulunmamalıdır." Din eğitimi ve hizmetleri alanında Sünni İslâm'a dayalı bu anlayış inanç özgürlüğü ile ilgili en temel uluslararası hukuksal hükümlere aykırı olduğu gibi, 1982 tarihli Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın "Kanun Önünde Eşitlik" başlıklı 10. maddesine de aykırıdır.

X. Kanun önünde eşitlik

MADDE 10- Herkes, dil, ırk, renk, cinsiyet, siyasi düşünce, felsefi inanç, din, mezhep ve benzeri sebeplerle ayırım gözetilmeksizin kanun önünde eşittir. (Ek fıkra: 7/5/2004-5170/1 md.) Kadınlar ve erkekler eşit haklara sahiptir. Devlet, bu eşitliğin yaşama geçmesini sağlamakla yükümlüdür. (Ek cümle: 12/9/2010-5982/1 md.) Bu maksatla alınacak tedbirler eşitlik ilkesine ay-

11 <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=1188487&keyfield=74686F6D6173206D61726B657274> (Erişim Tarihi: 01 Kasım 2011). Burada verilen sayı bütün davalarla ilgili olmakla birlikte, burada diğer insan hakları davalarının yanı sıra inanç özgürlüğüne ilişkin davaların da bulunduğu muhakkaktır.

kırı olarak yorumlanamaz. (Ek fıkra: 12/9/2010-5982/1 md.) Çocuklar, yaşlılar, özürllüler, harp ve vazife şehitlerinin dul ve yetimleri ile malul ve gaziler için alınacak tedbirler eşitlik ilkesine aykırı sayılmaz. Hiçbir kişiye, aileye, zümreye veya sınıfa imtiyaz tanınamaz. Devlet organları ve idare makamları bütün işlemlerinde kanun önünde eşitlik ilkesine uygun olarak hareket etmek zorundadırlar.¹²

Ancak bu fiili durum siyasilerin çoğunluğu esas alan oy kaygıları ile sürdürülmekte, belli bir mezhepçi anlayışın uygulanmasına devam edilmektedir.

“Laiklik” adı altında devletçi Sünni mezhepçilik

Selçuklu’dan günümüze yüzyıllardır devletin ruhuna işlemiş, din hizmetlerinin devletin kontrolü ve yönlendirmesiyle gerçekleştirilmesi şeklindeki uygulama, Duman’ın deyimiyle 14 asırlık Sünni gelenek (2006: 555) (İlahiyatçıları, sivil ve askeri bürokrasisi ile) Alevilikle ilgili sorunların çözümüne yanaşmamakta, kendi uygun gördüğü çözümleri dayatmak suretiyle sürekli gerçekleşen yamalarla sorunun daha da karmaşıklaşmasına neden olmaktadır.

Bugün her ne kadar savunmacı bir refleks içerisinde reddedilmeye çalışılsa ve hatta kamuoyunda, ulusal ve uluslararası ölçekte mahkemeler nezdinde mezheplerüstülük olgusu ile savunulmaya çalışılsa da devletin din hizmetleri ve eğitim faaliyetleri resmen belli bir mezhep anlayışı doğrultusunda sürdürülmektedir. Bu durum Osmanlı İmparatorluğu sonrası dönemde, Cumhuriyetin kuruluşundan günümüze bu şekilde devam etmektedir. Bunun ardında çeşitli etkenlerin yattığı söylenebilir. Bunları şu şekilde genellemek mümkündür:

1. Cumhuriyetin kuruluş döneminde belki de parçalanmış bir imparatorluğun yaşatılması için düşünülen, elde kalan parçasının sürdürülmesi yönünde öngörülen sosyo-politik programın doğal bir sonucuydu. Çoğunlukçu bir anlayışla Türkiye’yi kurarken Türklük ve Sünnilik temel parametreler olarak esas alındı. Ancak bu durumun zaman içerisinde sürdürülebilir olmadığı görüldüğünden yeni açılımlara gidilmek zorunda kalındı. Kürt sorununun geldiği aşama bunu çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Alevilikle ilgili ise her ne kadar çok yetersiz olsa da, Sünni mezhepçi yapıya rağmen yüzlerce Cemevinin yasalar karşısında bir statüsü olmasa da fiilen var olması, zorunlu DKAB derslerinde mahkeme kararlarıyla ve “gönülsüzce” de olsa bazı yüzeysel değişik-

12 Bkz. http://www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa_2011.pdf (Erişim Tarihi: 08 Kasım 2011).

liklerin yapılabilmesi yüzyıllardır Aleviliğe bakışı bilinen Sünni devlet/ din bürokrasisinin geldiği nokta bakımından oldukça anlamlıdır.

2. Osmanlı İmparatorluğu'nun çeşitli bakımlardan devamı da olan Türkiye Cumhuriyeti'nde, dinsel alanda yüzyıllara dayanan Osmanlı geleneği örneği sürdürüldü. Şeriye ve Evkaf Vekâleti, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Vakıflar Genel Müdürlüğü şeklinde iki ayrı kurumla Cumhuriyetin önemli kurumlarına dönüştürüldü. Her ne kadar genel idare içinde Başbakanlığa bağlı bir başkanlık olarak yer alsa da Diyanet İşleri Başkanlığı sahip olduğu bütçesiyle nasıl bakanlıklar üstü bir konumda olduğunu da göstermektedir.¹³ Sadece bütçesiyle değil, personel sayısı bakımından ve köylere kadar uzanan en geniş örgütlenme ağıyla da bu kurum siyasetlerin özel ilgi alanı haline gelmiştir. Bunun yarattığı sorunlu yapılanma, Diyanet'in kurulan vakıf aracılığıyla din hizmetleri alanının dışına, ticari alana da çıkmasına, Hac organizasyonları yapmasına, kitabevi, hastane, vakıf üniversitesi vb. kurarak işletmesine yol açmıştır.
3. Kırsal alanlarda yoğunlaşan ve eğitim olanaklarından mahrum çevrelere mensup olan Alevi kitleler Osmanlı'nın son döneminde olduğu gibi Cumhuriyetin kuruluş döneminde de sivil, askeri bürokraside çok az yer alabildiler. Bu durum da, yeni devlet kurumlaşması içerisinde Sünnilikle ilgili var olan hassasiyetin, Alevi inanç ve kültürüne ilişkin söz konusu olmaması, Aleviliğin görmezden gelinmesi sonucunu yarattı. Kurucu ve daha sonraki yönetici kadro Sünni geleneğe mensup kişilerden oluşmaktaydı. Bugün bile çeşitli gelişmelerde Aleviliğin bir öteki olarak yer alması, Ramazan ayında oruç tutmaya yönelik zorlamalar, bütün yurttaşların vergileriyle üniversiteler ve TOKİ tarafından yaptırılan toplu konut projeleri çerçevesinde camiler inşa edilmesine rağmen, Alevilerin kendi yaptırdıkları Cemevlerine resmî bir statü tanınmaması için her yola başvurulduğu görülmektedir.
4. Yüzyıllardır siyasi ve dinî nedenlerin bir sonucu olarak süren Alevilere yönelik aleyhte propagandanın, çoğunluğu oluşturan Sünni kitlelerde yarattığı olumsuz bakış açısının zaten Aleviliği bilmeyen veya olumsuz bakış açısına sahip Cumhuriyet idarecilerince de pek dikkate alınmadığı ve çözüm üretilmeye çalışılmadığı görülmektedir. Bunun yerine bu konunun bir siyaset malzemesi olarak, yüzyıllara yayılan Aleviliğe yönelik olumsuz imajı daha da pekiştirecek bir açık/gizli çaba ve söylem içerisine girmek suretiyle Sünni oylarını ve desteğini sağlama-

13 Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 2014 bütçesi 5.4 milyar olarak belirlenmiştir. <http://siyaset.milliyet.com.tr/diyanet-in-butcesi-bakana-yetmedi/siyaset/detay/1787838/default.htm> (Erişim Tarihi 25.01.2014).

ya çalışmakta kullanıldığı görülür. Bunu Sivas Olayları sonrasında en üst makamda oturan Başbakan'ın, İçişleri Bakanı'nın ifadelerinden ve Suriye gelişmeleri sonrasında yine Başbakan'ın ve Bakanların ifadelerinden net bir şekilde görmek mümkündür. Böyle bir yaklaşımın belki Sünni oyları belli siyasi partilere yöneltmesi mümkün olabilir ancak, Türkiye'de iç barışın sağlanmasına vereceği zararlar büyük boyutta olup, Alevi-Sünni düşmanlığının siyaset malzemesi olarak kullanılmasının Türkiye'nin gelecekte olası mezhep çatışmalarının içerisine çekilebilmesi noktasında önemli bir zemin oluşturacağı asla akıldan çıkarılmamalıdır.

Burada ifade edilen bu genel etkenleri, belli kesimler sürekli reddetmekle birlikte, Cumhuriyetin kuruluşundan bugüne yaşanan tarihsel süreç doğrulamaktadır. Devleti idare eden siyasilerin, sivil-askeri bürokrasinin (Özellikle Diyanet teşkilatı) icraatları, finansmanı, söylemleri, yayınları, yazışmalar, ders kitaplarının içeriği vd. yayınlardan oluşan resmî literatür, ilahiyat ve Diyanet mensuplarının söylemleri ve yayınları, imam-hatip ve ilahiyat eğitim müfredatı ve personeli şüpheye yer vermeyecek biçimde Cumhuriyet dönemi din hizmetleri ve eğitimi alanlarında uygulanan mezhepçi anlayışı göz önüne sermektedir. Bilici'nin de ifade ettiği üzere "...Devlet koymuş olduğu dinî müesseseleri tamamen Sünni ekole, hatta Hanefi mezhebine göre düzenlemiştir. Moderniteyi tektiplik olarak algılayan Cumhuriyet idareci ve aydını ilahiyat sahasında da bu yolu izlemiştir. Hukuk ve muamelata yönelik dinî hükümleri siyasi hayatın dışında tutmak isterken, inanç ve ibadet konularında teksesliliği yeğlemiştir..." (Bilici, 1999: 75) Burada bir parantez açarak bu anlayışa yönelik Sünni kesimlerin memnuniyetsizliğine ilişkin bazı noktaları da vurgulamak istiyorum. Bu uygulama her ne kadar Sünni anlayış üzerine bina edilse de, devletin çerçevesini çizdiği bir "devletçi Sünni anlayış"a dayandırılmakta olduğundan, Sünnilerce de eleştirilmektedir.¹⁴ Öncelikle Sünni Hanefi anlayış esas alınarak diğer Sünni kollar nezdinde Sünni Hanefi anlayış kayırılmıştır. Özellikle de Şafii kolunun zaman zaman tarafgir uygulamalara maruz kaldığı görülmektedir. Ayrıca tarikatların yasaklanması nedeniyle de muhafazakâr Sünni kesimlerin eleştirileri söz konusu olmuştur. Cumhuriyet döneminde uygulanan Sünni Hanefi İslâm anlayışı olsa da, devletin sınırlarını çizdiği bir kurumsal yapıyla ve kontrol altında bulundurulması konusu Sünni kesimlerce sürekli eleştiri konusu olarak varlığını sürdürmüştür.

14 Kimileri Cumhuriyet dönemini eleştirmek için Osmanlı döneminde uygulamanın böyle olmadığını ifade etse de şqn tahlilde din kurumu da siyasete tabi olmuştur. Devlet aygıtı içerisinde yer alan Şeyhülislâmlık kurumu, Padişahın otoritesine uymak zorundadır.

“Öteki”: Gayrisünni mezhep salikleri

Anayasa’da eşitlik ilkesinin varlığı yine Anayasa’nın ve yerleşmiş uygulamalarla birlikte düşünüldüğünde adeta anlamsız bir hale gelmektedir. Sünni mezhep üzerine kurulmuş ve bugüne kadar da faaliyet göstermiş olan Diyanet İşleri Başkanlığı’nın varlığı, yine anayasada yer verilen yegâne ders olması bakımından zorunlu DKAB derslerinin içeriği dersi veren öğretmenlerin Sünni anlayış doğrultusunda İmam-Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakülteleri’nde eğitim görmüş ve Sünni inanç/kültürle yetişmiş olmaları, Cemevlerine ilişkin hâlâ yasal bir çerçevenin oluşturulmaması Alevilerin öteki konumlarını gösteren ve devletin de müdahil olduğu en belirgin olgulardır. O halde anayasadaki eşitlik ilkesi yine anayasanın ve uygulamanın ışığında işlemez bir halde bulunmaktadır.

Alevilerin din-siyaset ilişkileri bakımından uğradıkları ayrımcılığın temellerinin Cumhuriyet dönemi öncesinde atıldığı bilinmektedir. Özellikle 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı idaresinin katı mezhepçi uygulamalara başvurduğuna ilişkin pek çok örnek bulmak mümkündür. Ebussuud Efendi¹⁵ gibi Şeyhülislâm fetvalarıyla da dinsel olarak desteklenen bu siyasal tavır, yüzyıllar içerisinde sivil-askeri bürokrasinin yaşam biçimine dönüşmüş durumdadır. Bu yaşam biçiminin esası “İslâm eşittir, Sünni İslâm” şeklinde bir ön kabule dayanmaktadır. Bu sürecin oluşturduğu baskıcı, dayatmacı ve özümsemeci bir hâkim anlayıştan söz edilebilir. Bu ne yazık ki Osmanlı döneminde de Cumhuriyet döneminde de farklı şekiller altında da olsa böyle olmuştur. Karpat’ın aktardığına göre II. Abdülhamid’in yani “...Sultan’ın bütün Müslümanlara eşit muamele edilmesini emretmesine rağmen, pratikte Evkaf Nezareti bürokratlarının Sünnileri ve Hanefi mezhebinden olanları tercih ettikleri ve böylece Alevilere, yani Türk Şiiilerine, haksızlık yapıldığı anlaşılmaktadır...” (Karpat, 2001: 423-424)

Daha önceki çalışmalarımızda ele aldığımız için Cumhuriyet döneminde, gerek resmî yazışmalarda ve yayınlarda, gerekse devlet ve din bürokrasisinin söylemlerinde Alevilere yönelik ifadelerin ayrıştırıcı ve ötekileştirici örneklerle değinmek istemiyorum. Sadece isimlerini zikretmekle yetineceğim bazı örnekler yeterli olacaktır diye düşünüyorum. Şemsettin Günaltay, Ahmet Hamdi Akseki gibi resmî temsil konumunda olan kişilerin Alevilere yönelik adeta nefret söylemi olarak değerlendirilebilecek ifadeleri,¹⁶ Diyanetin yazışmalarında yer alan Alevileri nitelemek üzere kullanılan “ehli sünnete mugayir mezhep salikleri” vb. ifadeler bu anlayışın devlet odaklı nasıl yürütüldüğünü göstermektedir.

15 Bu konuda bkz. Düzdağ, 1983: 109 vd.

16 Ali Yaman, “Mezhepçi Akseki’ye vefa mı?”, http://www.dinlari.net/dikal2/mezhepçi_aksekiye_vefa_mi-1131215 (Erişim Tarihi: 16.10.2014).

Din eğitimi ve din hizmetlerinin Sünni anlayış doğrultusunda yürütülmesi, kamu sektöründe işe alımlarda, özellikle üst düzey bürokratik görevlere gelmede ayrımcılık uygulandığı yönünde yaygın bir kanaat bulunmaktadır. Bugün itibariyle Alevi kimliğiyle bilinen bir il valisinin dahi olmadığı ifade edilmektedir.

Öyle ki Osmanlı'dan günümüze resmî söylemin Alevilik aleyhine yürüttüğü dedikodu ve propagandalar toplumda o kadar derin izler bırakmıştır ki, romanlarda dahi Alevilik, "Kızılbaş" sözcüğü üzerinden ötekileştirilmekte, en ağır iftiraların konusu yapılabilmektedir. Ömer Seyfettin'in, Haldun Taner'in eserlerinde ve yabancı dillerden yapılan çevirilerde çevirmenlerin kullandıkları ifadelerde Aleviliğe yönelik önyargı ve iftiraları pekiştirici bir durum söz konusudur. (Yaman, 2012: 137-138)

Sünni ilahiyat ve yazarların Alevilere yönelik bakışında da reddiyeci, onları olduğu gibi kabul etmek yerine aynen devlette olduğu gibi Sünnilere benzetirici bir anlayış görülmektedir. Bu noktada şu alıntı bunu ortaya koymaktadır: "...Ali Bulaç'ın, bir arada yaşamak için Alevilerin Kur'an'a ve sünnete dönmesini neredeyse koşul olarak göstermesi, aynı yazarın Hristiyanlar, Yahudiler ve ateistlerle bir arada yaşama konusundaki netliğiyle karşılaştırıldığında görülecektir ki, İslâmcılar hâlâ Osmanlı İmparatorluğu gibi Alevileri gayrimüslimlerden daha "tehlikeli" bir grup olarak görme eğilimindedirler..." (Tuğal, 2005: 500)

Yine Diyanet İşleri Başkanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı'nca hazırlanan 29 Nisan 2011 tarihli Diyanet İşleri Başkanlığı 2010 Yılı Faaliyet Raporu'nda yer alan "5.4. Tehditler (Kurumun kontrolü dışında gerçekleşen olumsuzluklar, dezavantajlar" (s. 62) başlıklı tabloda yer alan ifadeler laik bir devletle ne derece bağdaşmaktadır? İfadelere dikkat edelim:

1. İslâm içi dinî görüş ve yorumların ayrı bir din gibi gösterilmesi yönündeki gayret ve çalışmalar
2. Dış dünyada "İslâm", "Müslüman" ve "İslâm Peygamberi" hakkında olumsuz imaj oluşturmaya çalışılması
3. Başkanlığımıza eleman temin kaynağı olan İmam-Hatip Lisesi ve İlahiyat Fakültesi mezunlarının meslekî bilgi ve beceri bakımından takviyeye ihtiyaçlarının olması
4. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kamu kurumu olarak varlığının kimilerince Devletin temel ilkeleri ile çatıştığı iddiası
5. Millî birlik ve dinî bütünlüğümüzü olumsuz etkileyen yıkıcı ve bölücü faaliyetlerin olması
6. Dinî ve ailevi değerleri yıpratmaya yönelik yayınlar.

Buradaki ifadeler, bu kurumun dini işlerinin dışında birtakım siyasi misyonları da yüklediğini gösterdiği gibi, isim verilmeksizin Aleviliğin İslâm yorumu bir tehdit olarak ifade edilmektedir. Böyle bir anlayışın anayasadaki eşitlik ve laiklik ilkesi ile nasıl bağdaşabildiği ve buna ek olarak 2015 dünyasında ileri demokratik bir ülkede laik bir ülkenin kurumu olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın durumunun düşündürücü olduğu söylenebilir.

Zorunlu din (kültürü ve ahlâk bilgisi) dersleri

Yaklaşık otuz yıldır bütün iktidarların ısrarla zorunlu ve Sünnilik esaslı olmasındarettiği zorunlu DKAB dersleri 12 Eylül askeri darbesinin bir ürünüdür. Bu ders öğrencilerin din kültürü ve ahlâk bilgisi öğrenmesi amacından çok, doğrudan 1982 Anayasası'nda yer verilen bir ders olarak siyasi/ideolojik bir boyutu ön planda olan bir ders niteliğindedir. Askeri darbe sonrasında MGK'nın isteği, Talim Terbiye Başkanlığı'nın 18.2.1982 tarih ve 30 sayılı kararının MEB tarafından uygun görülmesi ile uygulamaya konulmuş, daha önce var olan seçmeli Din Bilgisi Dersleri, zorunlu DKAB derslerine dönüştürülmüştür. Bu tarihten itibaren de ders müfredatı ve dersi veren personel Sünni İslâm doğrultusunda olmuştur. Bu kitapların içeriğinde yüzeysel de olsa 2005 yılından başlamak üzere, 2008 ve 2011 yıllarında bazı değişikliklerin yapılabilmesi ancak uluslararası (AIHM) ve ulusal (Danıştay) mahkemelerin çeşitli kararları sonrasında mümkün olabilmektedir. Bütün bu yüzeysel değişiklikler kitapların Sünni mezhebinin esas alan karakterini değiştirmekten uzak ve Alevi taleplerini karşılamaktan uzaktır. Bu nedenle de zorunlu DKAB derslerine ilişkin tartışmalar henüz bitmemiş olup, mahkeme kararlarına rağmen, Alevi çocuklarına Sünni İmam-Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakülteleri'nde eğitim almış öğretmenler tarafından, müfredatında Sünni anlayışın temel alındığı bu dersler¹⁷ AKP hükümeti tarafından da ısrarla sürdürülmek istenmektedir. Son olarak 16 Eylül 2014 tarihinde AIHM tarafından oybirliğiyle verilen kararda, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin eğitim hakkıyla ilgili maddesinin ihlal edildiğine hükmedilmiş, Türk hükümetinden “zaman geçirmeden öğrencilerin zorunlu din ve ahlâk kültürü derslerinden muaf tutulmalarını da sağlayacak yeni bir sisteme geçmesi” talep edilmiştir.¹⁸ Din özgürlüğü ve din eğitimi noktasında gelineen uluslararası birikimi esas alan bu kararı, gerek Cumhurbaşkanı gerekse Başbakan'ın zorunlu DKAB derslerinin verilme-

17 Bu tespiti kitaplarda 2011 yılında gerçekleştirilen değişikliklerin altyapısını oluşturacak önerileri hazırlayan komisyonun üyelerinden biri olmam nedeniyle rahatlıkla ifade edebilirim. 2005 yılından itibaren zorunlu DKAB derslerinin içeriğini ve gerçekleştirilen değişiklikleri ayrıntılı olarak inceleme imkânım oldu.

18 “AIHM'den Zorunlu Din Dersi Kararı”, <http://www.ntvmsnbc.com/id/25538213/> (Erişim Tarihi 10.10.2014).

sini öngören statükoda ısrar açıklamaları izlemiştir.¹⁹ 12 Eylül rejimi tarafından bu derslerin konuluş amacı, bu dersleri veren öğretmenlerin eğitimi ve derslerin müfredatı ortada iken, hâlâ dersin bütün dinleri öğreten bir din kültürü dersi olduğunu savunmak pek inandırıcı görünmemektedir. Yapılması gereken insan hakları bağlamında inanç özgürlüğünün geldiği birikime uygun olarak, bu derslerin seçmeli hale getirilmesi ve bu halde dahi müfredatın, yetiştirilen öğretmenlerin eğitim süreçlerinin gerçek anlamda bir mezhepler üstü anlayışa kavuşturulmasıdır. Türkiye'nin inanç özgürlüğüne ilişkin uluslararası birikimi görmezden gelmeye devam etmesi, sosyal barış ve bütünlüğünü sağlayamamasının yanı sıra, uluslararası sistem içerisinde ileri demokrasiye sahip ülkelerden biri olmasını da zorlaştıracaktır.

Sonuç

Sonuç olarak genelde insan haklarının özelde ise din ve vicdan özgürlüğünün günümüzde ulaştığı durum göz önüne alındığında olumlu bir noktada olduğumuz söylenemez. Türkiye'de Cumhuriyetten günümüze siyasi iktidarların Alevi sorununa yönelik adım atmadıkları, sorunu sürekli erteleme yoluna gittikleri görülmektedir. Örneğin Alevilerin en temel haklarından olan Cemevlerinin yasallaşması ile ilgili bütün başvurular iktidar partilerinin oylarıyla reddedilmiştir. Türkiye tarihinde bir Diyanet İşleri Başkanı ancak 2011 yılında bir Cemevini ziyaret edebilmiştir. Alevilerin temel ibadetleri olmasına karşın resmî anlayış Cem'i bir ibadet olarak görmeyi reddetmiştir. Onlarca yıldır din eğitimi ve din dersleri tümüyle Sünni İslâm doğrultusunda verilmiştir. Türkiye'de bütün Müslümanları temsil iddiasında olan ve bütçeden bu şekilde büyük pay ayrılan Diyanet İşleri Başkanlığı, Alevileri onlarca yıl yok saymıştır. Son yıllarda ise Diyanet ile organik bağı da olan Türkiye Diyanet Vakfı aracılığıyla bir düzine kitap yayınlanıp, Muharrem ayında Dedelere gri pasaport kolaylığı sağlanarak eski reddiyeci tavrında taktik bir değişikliğe gitmiş görülmektedir. Ancak esas olarak Alevilerin de vergileriyle finanse edilen bu resmî kurum, Alevilerin inanç, kültür ve geleneklerini Alevilerin istediği şekilde kabulü değil de, reddetmeyi resmî bir politika olarak devam ettirmiştir.

Ne yazık ki bir yıla yakın süren Alevi Çalıştayları'nın sonucunda birkaç yüzeysel değişiklik dışında sorunun özüne asla girilmemiştir. Sünni ilahiyatçı ve Diyanet görevlilerinin kabul edebileceği tarzda basit birkaç değişiklik ile konu geçiştirilmiştir. Doğal olarak Sünni inanç ve kültür ile yetişmiş bu kişiler, Alevilerin sorunlarını anlamadıkları gibi, soruna getirdikleri çözüm

19 Bu konuda bkz. <http://www.sabah.com.tr/gundem/2014/09/17/davutoglundan-din-dersi-yaniti> (Erişim Tarihi 19.10.2014); <http://www.posta.com.tr/siyaset/HaberDetay/Erdogan--Zorunlu-din-dersini-kaldirirsanz---.htm?ArticleID=246896> (Erişim Tarihi 19.10.2014).

ise Sünni anlayış üzerinden gerçekleştirilmektedir. Bu anlayış doğrultusunda atılan adımlar ise Aleviler tarafından benimsenmemektedir.

Anlaşılmaz bir şekilde Cemevi, din dersleri ve diğer Alevilikle ilgili sorunlarda Sünni ilahiyat ve kamuoyu meselenin tarafı olarak hep ön plana çıkarılırken, cami, imam-hatipler vb. konularda Aleviler hiç kimsenin aklına gelmemektedir. Alevilerin inanç özgürlüğü alanında 2015 yılına geldiğimiz şu günlerde dahi, temel hak ve özgürlükler noktasında büyük sıkıntıların olduğu görülmektedir. Türkiye'nin demokratikleşmesinden söz edilecekse Aleviler başta olmak üzere bütün kesimlerin haklarının zaman geçirilmeden tanınması gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- Çakır, Ruşen - İrfan Bozan - Balkan Talu, *İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler*, TE-SEV Yayınları, İstanbul, 2004.
- Doğru, Osman, *International Human Rights Instruments, İnsan Hakları Uluslararası Mevzuatı*, Beta Basım Yayın Dağıtım, İstanbul, 1998.
- Duman, Fatih, "Din ve Siyaset", *Siyaset içinde*, 4. baskı, Ed. M. Türköne, Lotus Yayınevi, Ankara, 2006, s. 523-557.
- Düzdağ, M. Ertuğrul, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, 2. baskı, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1983.
- Eroğul, Cem, *Demokrat Parti Tarihi ve İdeolojisi*, 3. baskı, İmge Kitabevi, Ankara, 1998.
- Gülmez, Mesut, *Birleşmiş Milletler Sisteminde İnsan Haklarının Korunması*, Türkiye Barolar Birliği Yayınları, Ankara, 2004.
- Kaboglu, İbrahim, *Kolektif Özgürlükler*, DÜHF Yayınları, Diyarbakır, 1998.
- Kara, İsmail "Türkiye'de Laiklik uygulamaları açısından Diyanet İşleri Başkanlığı", <http://www.konrad.org.tr/index.php?id=561> (Erişim Tarihi: 20 Mayıs 2011).
- Karpat, Kemal, *İslâm'ın Siyasallaşması, Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması*, çev. Ş. Yalçın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2001.
- Kılıç, Recep, "2010'lu Yıllarda Alevilik: Sorun, Beklenti ve Gerçekler", *Dini Araştırmalar*, cilt 12, sayı 33, Ocak-Nisan 2009.
- Köse, Ali - Talip Küçükcan (ed.), *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi*, TDV ISAM Yayınları, İstanbul, 2008.
- Lindis, Farne, *Elhamdülillah Laikiz, Cinsiyet, İslâm ve Türk Cumhuriyetçiliği*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.
- Özenç, Berke, *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve İnanç Özgürlüğü*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2005.
- Sönmez Kutlu, "Diyanet İşleri Başkanlığı ve İslâmiçi Dini Gruplarla (Mezhep ve Tarikatlar) İlişkileri", *Dini Araştırmalar*, cilt 12, sayı 33, Ocak-Nisan 2009.
- Tuğal, Cihan, "İslâmcılığın Dini Çoğulluk Alanındaki Krizi: Alevilik Açmazı Hakkında Bazı Açılımlar", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslâmcılık içinde*, cilt 6, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.
- Türkiye'de İnanç Grupları: Sorunlar ve Taleplere Yönelik Yeni Bir Çerçeve*, Alevi Vakıfları Federasyonu, İstanbul, 2011.
- Uyar, Leyla, *Birleşmiş Milletler'de İnsan Hakları Yorumları, İnsan Hakları Komitesi ve Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Komitesi, 1981-2006*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.
- Yaman, Ali, *Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi*, Noka Kitap, İstanbul, 2012.

Fethullah Gülen ve Cemaatinin Alevilik Algısı: Postmodern Dönemlerde Bir Tanrı Janus Öyküsü

YAVUZ ÇOBANOĞLU

“Ne var ki, kendi hissiyatım açısından, Alevilerin ülkenin birlik ve beraberliğine zarar vermeyecek, anarşiye ocaklık ve yataklık yapmayacak ve bir kısım asileri bağırılarında barındırmayacak şekilde cem-evinde toplanmalarında, orada semah yapmalarında, ibadetlerini yerine getirmelerinde ve kendilerine göre bazı manalar atfettikleri âdetlerini icra etmelerinde bir sakınca görmüyorum.”

– Fethullah Gülen (*Vuslat Muştusu*’ndan)¹

Günümüzde politik alan, insanlık tarihinde hiç olmadığı kadar kültür ve inanç öğelerinin tahakkümü altında girmiştir. Söylemler ile simgesellikler üzerinden inşa edilen ve özellikle kimlik siyasetleri ekseninde cereyan eden bu yoğun tahakkümün, modern döneme ait klasik siyaset yapma biçimlerini darmadağın ettiği gerçekliğinin yanına, yerel değerlerin yükselişine de aracılık yaptığı bulgusunu ekleyebiliriz. Hatta kültür ve inanç kodlarının destegindeki yerelliğin biçimlendirdiği bu dönemin siyasî yaklaşımlarının, aynı anda hem o hem de bu olabilen postmodern bir politik insan malzemesini sürekli beslediği ve buna karşılık olarak aynı kitlelerden büyük oranda siyasî destek bulduğu da rahatlıkla söylenebilir. Hâl böyle olunca, icra edilen siyaset gibi, siyasetin eyleyicisi olan aktörlerin de bulundukları zeminler her geçen gün kayganlaşmakta, sıradan tutumlar bile hızla pozisyonel hâle gelmekte, tutarlı ve irade gösterebilen politik yaklaşımlar giderek azalmakta, sonuçta da böylesi bir ortamda hayat bulan siyasî söylem ve davranışlar hem giderek *amorfi* bir desen almakta hem de özel bilgi istediği için anlamlandırması da aynı oranda güçleşmektedir.

Bununla birlikte, özellikle geride bıraktığımız son 12 yıl başta olmak üzere, Türkiye’nin son 30 yılına damgasını vuran Fethullah Gülen ve Cemaati’nin de bu politik kültürel durum tarafından biçimlendirildiğini, görmez-

1 M. Fethullah Gülen, *Vuslat Muştusu* (Kırık Testi 8), Nil Yayınları, 2011, s. 25

den gelemeyiz. Bu sebeple, Gülen başta olmak üzere, aynı postmodern zamanların daha seçilebilir özelliklerini taşıdığını düşündüğüm Gülen Cemaati'nin,² bu yeni dönemin politik ruhundan fazlasıyla etkilendiğinin altını çizmemiz gerekiyor. Öyle ki, böylesi etkilerin (pek çok başka konuda olduğu gibi) Cemaat'in "Alevilik" konusundaki söylem ve yaklaşımlarında da kendini açığa çıkardığı görülebilir. Bu söylem ve yaklaşımlar, kimi zaman, Alevilik inanç ve ritüellerine "çağdaş demokratik hakları" ve "saygı"yı esas tutan tarzlarda seyretse de, bazı zamanlarda ise, Sünnî Müslümanlığın bilinçaltında yatan zihniyet örüntülerinin yanında, devletçilikle milliyetçiliğin etkilerini taşıdığı da yine aynı tespitin içerisinde yer almalıdır.

Dolayısıyla, bu ve benzer nedenlerin etkisiyle, bu makalenin odaklanmaya çalışacağı nokta, hem Gülen hem de Cemaati'nin Alevilik konusundaki söylemleri üzerinden ilerleyerek, onların Alevilik ve Aleviler konusundaki algılarını anlamlandırmaya çalışmaktır. Bu algıyı tespit etmek için, Gülen'in yazdığı metinler ile Cemaat'in tek vücut bulmuş, somut hali olan Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı'nın Abant Toplantıları neticesinde oluşan "sonuç bildirgeleri"nden yararlanacağımı belirtmek istiyorum. Bunlara ek olarak, Cemaat'in yayın organı olan *Zaman* gazetesinde Alevilik ve Aleviler ile ilgili yayınlanan haber ve köşe yazılarının da, aynı algıyı anlamlandırmada, önemli katkılar sağlayacağını düşünüyorum.

Gülen'de Alevilik algısı: Yüce değerlere teyellenmiş bir "hoşgörü" anlayışı

Öncelikle, Fethullah Gülen metinlerini dikkatli okuyanların hemen fark edeceği gibi, Alevilik mevzuu Gülen'in, belki de en az değindiği konulardan birisidir. Bunun "neden böyle olduğuna" dair düşünmeye başladığımızda ise, onun, Türkiye'nin güncel, sancılı ve siyasî açıdan sıcak konularına bilinçli bir biçimde mesafeli duran, onlarca kitabı ve yüzlerce makalesinde itina ile bu meselelerin etrafından dolaşan, ayrıntılara asla girmeyen klasik tavrıyla karşılaşırız. Bu yüzden Gülen'in, ancak özel dikkat gösteren okuyucularının fark edebildiği bu bariz tavrıyla yüzleşmemiz asla tesadüf olmadığı gibi, Türkiye'deki laiklik, Kürt sorunu, Kemalizm vb. meselelerinde vuku bulduğu şekliyle, Alevilik ve Aleviler söz konusu olduğunda da yine benzer bir tavrın izlerine rastlıyoruz.

Öyle ki, Gülen'in yazdığı 80'den fazla kitaptan sadece birisinde³ (ki ilk baskısı 2011 yılında yapılmıştır) Alevilik ile ilgili 13 sayfalık ayrı bir bölüm

2 Bu konuyla ilgili tespitlerim için bkz. Yavuz Çobanoğlu, "Altın Nesil'in Peşinde / Fethullah Gülen'de Toplum, Devlet, Ahlâk, Otorite, İletişim Yayınları, 2012, s. 401-448

3 M. Fethullah Gülen, *Vuslat Mustusu (Kırık Testi 8)*, s. 23-36

yer alır. Bu bölümde Gülen, kendisine Alevilik ile ilgili yöneltlen birkaç soruyu yanıtlarken, Alevilik ve Alevilere karşı yaklaşımı hakkında da bizlere ipuçları vermektedir. Kitapta, “‘Mum Söndürme’ İftirası” gibi oldukça ilgi çekici bir başlıkla süslenen bu bölümde kendisine sorulan ilk soru ise, “‘Eline, beline, diline sahip ol!’ anlayışına bağlı Alevi meşrep insanlarımızın bu telakkiye tamamen zıt ‘mum söndürme ayini’ gibi bazı uygulamalarla itham edilmelerini nasıl değerlendiriyorsunuz?” şeklindedir. Ancak, Alevilik ve Aleviler söz konusu olduğunda Sünni reflekslerde ilk akla gelen sorunun, bu olması da ayrıca düşündürücüdür. Şu var ki Gülen bu soruya, öncelikle, “aynı kültür ortamında yetişen insanlar birbirine düşürmek için” mezhep ayrılıkları ve etnik unsurların kullanıldığı yönünde bir karşılık vererek başlar.⁴ Yine aynı paragrafın sonunda Gülen, kafa karışıklığına mahal vermemek için “kardeşi kardeşe düşüren ve bölüp parçalamayı” amaçlayanların adresini de gösterir: “Aslında bu fitneler yurtdışında planlanmakta, hariçte bir yangın gibi tutuşturulmakta ve sonra onun ismi dumanı aramıza pompalanmaktadır.”⁵ Görüldüğü gibi, Gülen’in buradaki algısı, hiç de yabancı olunmayan muktedir bir dilin belirtilerini taşımaktadır. Çünkü, Alevilik ve Alevilerle ilgili sıkıntıların *hariç*’teki birtakım “fitneler” yüzünden kaynaklandığı algısına odaklanmış bu yorumda, yapması gerekenleri yapmayıp üzerindeki sorumluluğu da kolayca atmayı gelenek haline getirmiş o çok iyi bilinen *devletçi* tavrın ipuçlarına ulaştığımız gibi, ülkenin yaşadığı birtakım sosyal sorunların esasen “dış kaynaklı” olduğuna dair mevcut algıya referanslar gönderen *milliyetçi* hissiyatın izlerine de rastlıyoruz. Kısacası, böylesi bir Gülen algısı, aslında “hepimiz kardeşiz”, “kendi sorunlarımızı da kendimiz çözebiliriz” fikriyle yola çıkarak, fakat sorunun asıl kaynağı, *hariç*’teki “fitneler” ile onların oyununa gelen, *dahil*’deki “kandırılmışlar”dan oluşmakta; hedefine ulaşan ve bunlar bertaraf edildiğinde hiçbir sorunun kalmayacağı düşüncesi üzerine teyellenen bir seyir izlemektedir.

Öte yandan aynı bulgu, bizlere, Gülen algısının bu soruna yaklaşımının da oldukça mekanik biçimde seyrettiğini ispatlar. Zira burada, Alevilik ve Alevilerin yaşadığı sorunların çözümüne asıl katkıyı sunabilecek bir “anlamaya çalışma” çabasından ziyade, Gülen’in meseleyi oldukça pozitivist bir tavırla toplumsalın dışında algıladığı, orada inşa ettiği ve “saf insanlarımız”ın dış güçlerce kandırılmasına, hatta “dış siyasi oyunlar”a indirgediği görülmektedir. Yani yine Gülen’in kendi tabiriyle “din, dil, mezhep, meşrep ve ırka bağlı bazı duygular tetiklenmez”, birilerinin etkisiyle “halk tahrik edilmezse”⁶ bu sorunların tümü kendiliğinden çözülecektir. Hâlbuki toplumsal bir so-

4 M. Fethullah Gülen, *Vuslat Muştusu (Kırık Testi 8)*, s. 23.

5 M. Fethullah Gülen, *Vuslat Muştusu (Kırık Testi 8)*, s. 23.

6 M. Fethullah Gülen, *Vuslat Muştusu (Kırık Testi 8)*, s. 23.

runun, böylesi mekanik bir algıyla çözülebileceğini düşünmek, sorunların üzerini fark ettirmeden örtmek ve bununla beraber ötelemek, sorumlu siyasî mercileri/devlet bürokrasisini atması gereken hayatî adımlardan kurtarmak, problemi mevcut toplumsal zemininden çıkarıp *devletçi* ve *milliyetçi* bir zihin dünyasının kullanımına sunmak anlamlarına da gelebilir.

Üstelik Gülen'in burada, ülkenin kendi iç dinamiklerince çözülmesi gereken siyasî bir sorunu algılayış biçiminin kendisi de problemlidir. Çünkü aynı algılayış şekli bizleri, tüm *devletçi* ve *milliyetçi* reflekslerin girdabına takılmış sosyal/siyasî sorunların kaderinde olduğu gibi, dokunulmazlıklarla dolu bir söylem alanına doğru sürükler. Öyle ki, yine bu reflekslerin tetiklediği baskıcı bir dil, ülkenin her sosyal sorununda olduğu şekliyle, Alevilik ve Aleviler meselelerinde de kendi yorumundan başka yorum ve analiz tarzı kabul etmemekte, kitleleri bu söylem üzerinden motive etmekte, alternatif olabilecek diğer yorumları hızla marjinalleştirmeye çalışmakta ve ötekileştirmektedir. Keza sosyal/siyasal sorunların böylesi dokunulmazlıklarla çerçevelenmesi, onları kısa bir süre içinde dondurmakta ve tüm sorunların hiç dokunulmadan tıpkı bir miras gibi gelecek kuşaklara aktarılmasını sağlamaktadır. Bu yüzden, tıpkı Türkiye'nin diğer sosyal/siyasî sorunlarında (Kürt sorunu, Ermeni sorunu vb.) olduğu gibi, Gülen'in Alevilik meselesini düşünüşünde de aynı "dış güçler" algısının hâkim olduğuna rastlıyoruz. Örneğin, 16 yıl aradan son ilk defa kendi medya grubu dışında bir kanala konuşan Gülen, "cami-cemevi projesine Alevilerin bazı kesimlerden güçlü bir asimilasyon kaygısı dile getirildiği" ile ilgili sorulan bir soruyu, şöyle yanıtlar:

Bir de Alevi, Alevi olunca yani, Hazret-i Ali'ye karşı sempati duyulunca. Bazen, İran esasen, Persler bu meseleye sahip çıktılar. Türkiye'den insanları Kum'a götürdüler. Türkiye'ye bunlardan dönen insanlar, Türk milletine karşı esasen, içlerinde bazıları bir düşmanlık duymaya başladı. Anadolu'nun Alevi'si başkadır, onlar Şii. Ayı, ama Türkiye'deki Aleviler, bizim geçmişten biniki bin yıllık geleneklerimize saygılı Aleviler bunlar.⁷

Böylelikle, Gülen'in Alevilik algısının bilinçaltında yatan bir başka fenomene daha ulaşıyoruz. Kendisine yöneltilen bir sorunun satır aralarına sıkıştırılmış bu yorum, "Ali sevgisi" üzerinden İran Şiiliği ile Anadolu Aleviliği arasına dikkatli şekilde kalın bir çizgi çekmeye çalışırken, farkında olmadan (/olarak) cami-cemevinin aslında "bir asimilasyon olduğunu" söyleyip karşı gelenleri, İran tarafından eğitilip tekrar ülkeye geriye gönderilen ajanlar/hainler/iç düşmanlar pozisyonuna savurur. Yani hangi Alevi neye itiraz ederse, İran Şiiliğinin etkisi altında olma ihtimali vardır. Zira cümledeki "Anado-

7 BBC Türkçe (27.01.2014): http://www.bbc.co.uk/turkce/haberler/2014/01/140126_fethullah_gulen_roportaj_guney.shtml (Görüntülenme tarihi: 12.06.2014).

lu Alevi'si" şeklinde çerçevelenen kavramının içeriğini de cümlelerin sonunda öğreniyoruz: Saygılı Aleviler... Bu nitelme, yukarıda sıralanan pejoratif kavramların yanına, ileride bir *değer yüklemesi* de yaparak, "saygılı olma"nın kriterinin, "bin-iki bin yıllık geleneğe" biat etmede bulunduğunu ilân eder. Sonuçta, kendisine yapılan her türlü itirazı, kökü dışarıda olan iç *düşmanlar* biçiminde yorumlayan bu algının kendisinin de bizatihi, çözümsüzlüğün biricik nedenlerinden biri olarak önümüzde durduğu, artık tartışılmalıdır.

Diğer taraftan Gülen, Aleviliği, "aynı kültürün parçası", Alevileri de "aynı kültürün çocukları" olarak görmektedir.⁸ Lâkin bu "aynılık" algısı, içinde barındırdığı anlam itibarıyla "samimi/uygun" gibi dursa da, fazlasıyla *tekçi* ve *merkezci* ulus-devlet düşüncesinden de izler taşır. Öyle ki, Gülen sohbetinin devamında, her ne kadar, "aralarındaki farklılıkları bir zenginlik kaynağı sayabilecekleri, karşılıklı olarak konumlara saygılı davranıp hayatı paylaşabilecekleri ve kendilerine ters gibi görünen bazı hususiyetlere göz yumup ortak noktaları öne çıkararak birbirlerine bağışlarını açabilecekleri" şeklinde kabul edilebilir ve toplumsal barışın tesisi açısından anlaşılabilir bir açıklım sunuyor izlenimi verse de, hemen ardından gelen bir tespit, Gülen'in bu "aynılığı" dokumaya çalıştığı cümlelerde tekrardan hissedilir: "Asırlarca omuz omuza olduklarını ve bir tarihi beraberce yaptıklarını unutturcasına, şimdi birbirlerine sırtlarını dönmekte ve yumrukları havada kavga anını kollamaktadırlar."⁹ Nitekim, Gülen "belki her kesimin birbirlerine karşı bazı hataları olmuştur; fakat, daha kötüsü, kolaylıkla telafi edilebilecek bu hatalar, yer yer toplum içine işletirilmiş ve çok değişik boyutlara taşınmıştır" diyerek, bütün bunların yine "hususiyetle, dış güçlerin içindeki bir kısım piyonları sayesinde" olduğu düşüncesine dair pozisyonunu korur.¹⁰ Hâlbuki burada "inanç" gibi meşru bir kavram söz konusudur ve "farklılıkların bir zenginlik kaynağı sayabileceği"ne dair yerelliğin yüceltildiği postmodern döneme ait bir söylemin yanı başında, Sünnilik ile Aleviliğin "aynı kültürün bir parçası" olarak görmesinin ilıştırılması, oldukça dikkat çekicidir.

Zira bu yorum, temelini belki İslâm'dan belki de *Türklük*'ten alan hâkim bir kültürü bizlere işaret eder. Fakat buradaki asıl sıkıntı, kültürün temelini nereden aldığı değil, gerek İslâm gerekse de *Türklük* üzerinden kurulan tahakküm oluşturu bir söylemin varlığıdır. Keza bildiğimiz gibi, bu söylem kendisini, Türk-İslâm yorumu biçiminde alternatif olarak sunan, bir içerik taşımaktadır. Tıpkı devletçilik ve milliyetçilikte olduğu gibi, bunların cisimleşmiş hâli olan ve bu kavramlardan beslenen böylesi bir söylem de, öbikleştiği merkezi kendi yorumlarıyla doldurur, topluma dair her şey hak-

8 M. Fethullah Gülen, *Vuslat Muştusu (Kırık Testi 8)*, s. 24.

9 M. Fethullah Gülen, *Vuslat Muştusu (Kırık Testi 8)*, s. 24.

10 M. Fethullah Gülen, *Vuslat Muştusu (Kırık Testi 8)*, s. 24.

kında açıklamalar yapar, kendi sınırlarını çizer ve yine olası alternatif yorumları ötekileştirir. Bu sebeple, Türkiye gibi bir ülkede “aynı kültürün parçası olma” düşüncesinin, demokratik bir yaklaşımdan ziyade, farklılıkların benzeştirilmeye ya da düzleştirilmeye çalışıldığı kültürel/dinsel/ideolojik/politik bir merkezin tahakkümü altına girmek anlamına geldiği de hesaba katılmalıdır. Dolayısıyla, Gülen’in “farklılıkları zenginlik” olarak gören yorumunun zemini, Sünnilik ile Aleviliği “aynı kültürün bir parçası” olduğuna dair açıklamasıyla birlikte, iyice silikleşir.

Bütün bu açıklamalardan sonra Gülen, “asıl mesele”ye gelir. Öncelikle, “‘Mum söndürme’ hadisesi” dediği şeyi açıklayan Gülen’in, bu durumu, “milletimizin bir kesimine o nazarla bakılması çok büyük bir zulümdür” şeklinde yorumladığı görülür.¹¹ Zira Gülen’in, “bu zulümde esasen kimlerin katkısı olduğuna” dair açıklaması da bundan önceki tespitleriyle uyum içindedir. Yine, “bir kısım zalimler”den, “bazı mihraklar”dan bahseder ve bunların “kardeşi kardeşe düşürmek için ellerinden geleni yaptığını” söyler. Hatta burada, duyduklarına hemen inanan “bazı saf insanlar”dan da bahseder.¹² Lâkin bu “saf insanlar” kavramının içinde barındırdığı anlam dünyası, Türk politik kültürünün, neredeyse tüm siyasî açılımlarına eşit dağılmış önemli miraslarından birisidir. Çünkü, muktedirlerce Osmanlı’dan beri devlet karşısında sürekli horlanan, ezilen ve “cahil” olarak nitelenen halkın gururunun, bazı zamanlarda da “okşanmak ihtiyacını hissettiği” düşünülmüştür. Bu sebeple, birtakım toplumsal sorunlar karşısında özellikle devletin ya da devletçi zihniyetin etkisinde olanların sıklıkla dillendirdikleri bu kavram, “halkı kutsamak”, “halka karşı güzelleme” yapmak için kullanılan oldukça işlevsel bir söylemdir. Öyle ki, bu zihniyete göre ülkede yaşayan insanlar her daim “saftır”, “bozulmamış”, “sevgi dolu” fertlerdir. Üstelik, esasen bu kavramın muhatabı olan insanların/halkın, bu sıfatlarla donatılmasının gizil önemi de, devletin “yüceliğine”, “kutsiyetine”, “bilgeliliğine” vb. ihtiyaç duyan, kendi olgunluğunu sağlayamamış, kişiler olarak telâkki edilmelerinden kaynaklanır. Dolayısıyla, böylesi özellikleri taşıdığı düşünülen bu fertler, zaman zaman “dış mihraklar”ca kandırılırlar, onların “saf duyguları” sömürülür ve bir an gelir ebedî kurtarıcı devlet/onun olgunluk çitasını geçmiş fertleri (siyasetçiler, bürokratlar, askerler vb.), bu “saf insanlarımız”ı düşükleri zor durumdan çıkarır, üstelik “kandırıldıkları” için de itibarlarını da iade ederler.

Böylesi bir algı, konusu, içeriği veya yapılış şekli ne olursa olsun, devletin katkısı bulunsun ya da bulunmasın ortaya çıkan bütün toplumsal olaylarda/katliamlarda (örneğin, Çorum, Maraş, Sivas gibi), “kandırılmış, saf insan-

11 M. Fethullah Gülen, *Vuslat Muştusu* (Kırık Testi 8), s. 24.

12 M. Fethullah Gülen, *Vuslat Muştusu* (Kırık Testi 8), s. 25.

lar” arar ve bir biçimde de bulur. Bulunca da büyük kitleyi (Türklük, Müslümanlık vb.),¹³ mevcut olaydan itina ile ayırır ve zaten bunun böyle olduğuna inan(dırıl)mış insanlar üzerinden tekrardan masumiyetini inşa eder. Zaten Gülen’in de, birkaç paragraf ileride, bu “saflık” söyleminin inşasını, Türklüğe ilerletmek birtakım sıkıntılar doğuracağı için, Müslümanlığa kadar götürmesinin nedeni de buradan kaynaklanır. Gülen, bu iftiranın “Müslümanlığa ... sığmayacak bir kötülük” olduğunu söyler ve İslâm tarihindeki önemli şahsiyetlerin (Hz. Davut, Hz. Ali gibi) hayatlarından örnekler vermeye başlar¹⁴ ve Alevilerdeki “Ali sevgisi”nden de bahsederken, Hz. Ali’yi sevmesinin nedenini “kahramanlığı, civanmertliği ve karakteri” olarak açıklar.¹⁵

Metnin ilerleyen kısımlarında Gülen’e “Muharrem ayı vesilesiyle düzenlenen, basına Alevi iftarı olarak yansıyan, sayın başbakanımızın da iştirak ettiği ama bazı Alevi örgütlerinin tepki gösterdiği ‘oruç açma yemeği’yle alâkalı düşüncelerinizi lütfeder misiniz?” şeklinde bir soru da yöneltilir. Gülen, “İftara gidenlerin ‘düşkünlük yaptırımı’na uğrayacağının ilân edilmesini, ..., iftara gidenler hakkında boykot kararı almak, onları bir nevi aforozla tehdit etmek ve tertip heyetini gizli maksatlar taşımakla suçlama”nın doğru olmadığını belirtir.¹⁶ Burada dikkat çekici olan, bu açıklamaların hemen sonrasında gelen sorunun mahiyeti ve buna verilen yanıtın içeriğidir. Zira “Kitabî Alevilik” başlığı altında şöyle bir soru yer alır: “Seneler önce Alevilerin şifahî kültürlerini yazılı kültür hâline getirmeleri gerektiğini ifade etmişsiniz. Böyle bir çalışmaya ihtiyaç duyulmasının sebepleri nelerdir?” Gülen, soruya karşılık olarak “Çokları bu ihtiyacın farkındalar ve bunun mutlaka yapılması gerektiğine inanıyorlar” diyerek başladığı konuşmasına, “Diyanet İşleri Başkanlığı’nın, Aleviliğin klasikleşmiş on yedi kitabını basma kararı bazıları tarafından tepkiyle karşılandığı”, kimilerinin bunu “Alevileri asimile etmenin bir parçası olarak gördüğü”nü, “en masum ve faydalı taleplerin ya da tekliflerin dahi karşısında yer alındığını” söyler ve “belli başlı disiplinler fertlerin inisiyatifine bırakılırsa, şahsî mülahazaların önü alınamaz ve asla birlik sağlanamaz” diye de ekler.¹⁷

Anlaşılan o ki Gülen’deki, bu Aleviliği kitabî hâle getirme gayreti, “her ka-

13 Bu “saf insanlar” söyleminin, Türkiye’deki politik kültürün tedrisatından geçmiş etnik, dinsel, inançsal, kültürel vb. tüm yapıları etkisi içerisine aldığı da belirtilmelidir. Öyle ki, herhangi bir kötü, ahlâkî anlamda savunulamayacak ya da olumsuz bir durumda, bu yapıların mevcut olay ile kendi aralarında bilinçli bir mesafe koymaya çalışarak, kendilerini aklamaya çalıştıklarına sıklıkla şahit oluyoruz. Çünkü “saf” ya da “kandırılmış” olma, kişiyi ilgilendirdiği için, kişi sanki o toplumsal yapının bir çıktısı değilmiş gibi olay bireyselleştirilerek, kitlenin “masumiyeti” ilân edilmeye çalışılıyor. Bir sonraki olaya kadar da bu böyle devam edip gidiyor.

14 M. Fethullah Gülen, *Vuslat Muştusu (Kırık Testi 8)*, s. 25-26.

15 M. Fethullah Gülen, *Vuslat Muştusu (Kırık Testi 8)*, s. 26.

16 M. Fethullah Gülen, *Vuslat Muştusu (Kırık Testi 8)*, s. 30-31.

17 M. Fethullah Gülen, *Vuslat Muştusu (Kırık Testi 8)*, s. 32-33.

fadan ayrı bir ses çıkmasından” rahatsız olan¹⁸ tavrından da izler taşır. Keza Gülen devletin Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla bu kitapları derleyip, basması konusuna açıklık getirmeye devam ederken “insanları farklı mülâhazalara sevk edecek ve ayrı düşürecek unsurların da önüne geçileceğini” savunur.¹⁹ Yani Gülen’e göre Aleviliğin yazılı temel kitabî kaynaklarının olması:

genel telakkiye ait meseleleri sağlama bağlamanın ve sarsılmaz bir zemine oturtmanın yollarından en önemlisidir; falanın beyanı, filanın içtihadı, şunun tahriri, bunun istinbatı...²⁰ yerine, bu mevzuda büyük kabul edilen insanların kaynak sayılan kitaplarına başvurmaktır... Şayet meseleler şahısların ictihadlarına bırakılacak olursa, çok farklı görüş ve anlayışlar ortaya çıkar; hakkı kendinde görmeler, bölünmeler ve kavgalar devam eder gider. Dahası, şartlar değiştikçe ve konjonktür farklılaştıkça, ictihadların mahiyetleri de değişir ve altından kalkılamayacak ihtilaflar zuhur eder. Bunlar da toplumu hep böler, parçalar; anlaşmadan ve uzlaşmadan alıkojar.²¹

Demek ki Gülen’e göre, Aleviliğin, yazılı temel kitabî kaynaklarının olması, esasen “çok farklı görüş ve anlayışların ortaya çıkmaması” içindir. Keza burada tarihsel açıdan, genelde sözlü kültür ve anlatılarla devam edip gelen Alevilik geleneğinin, tıpkı Sünnî deneyiminde olduğu gibi, kitabî olarak aktarılan bir kültür ve inanç şekli haline getirilme düşüncesiyle de karşılaşırız. Hâlbuki, konusu ve içeriği ne olursa olsun, herhangi bir sözlü aktarımın yazılı biçime getirilmesi, o aktarımın fark edilmeden “sabitlenmesi” anlamına gelecektir. Böyle olunca, o kitabî kaynakları okuyanlar ile okumayanlar, o literatüre hâkim olanlar ile ol(a)mayanlar kolayca ayrışabilir. Bir süre sonra, mevcutların dışında farklı bir kast sınıfı oluşabilir ve bilgiyi elinde tutan/tuttuğunu iddia eden bu kişiler, diğerlerine karşı bilgi ve ahlâkî üstünlük talebinde bulunmaya başlayabilirler. Öyle ki bu, oldukça elitist bir tavidir ve bildiğimiz gibi Gülen’in kendisi de zaten, elitist bir İslâmcıdır.²² Dahası, sözlü kaynakların kitaplaştırılması, mecburî istikamet gösteren bu kaynaklar içerisine sıkışmaya, orada oluşan baskıcı bir söylemin içine zorla hapsohmaya ve Gülen’de de görüldüğü gibi, “farklı mülâhaza ve ayrı düşüncele-re karşı” bir merkez inşa etmeye yol açacaktır. Bu da, yine konusu ve içeriği ne olursa olsun, bütûn düşünce/inanç motiflerinin kısırlaşmasına, temel

18 M. Fethullah Gülen, *Zamanın Altın Dilimi (Çağ ve Nesil 4)*, Nil Yayınları, 2005, s. 130.

19 M. Fethullah Gülen, *Vuslat Muştusu (Kırık Testi 8)*, s. 33.

20 İstinbat: (Osmanlıca hukuk terimi) Önemli ve karışık işlerde fikri zorlayarak hüküm ve anlam çıkarmaya.

21 M. Fethullah Gülen, *Vuslat Muştusu (Kırık Testi 8)*, s. 33.

22 Gülen’deki elitist İslâm’ın içeriği için bkz. Yavuz Çobanoğlu, “Altın Nesil’in Peşinde / Fethullah Gülen’de Toplum, Devlet, Ahlâk, Otorite”, s. 190-192.

kitabı kaynakların “doğruluğu”na çağırıcı bir dil üzerinden de sığlaşmasına neden olabilir.

Hâl böyleyken Gülen, Aleviliğin temel kaynaklarının “neden sadece Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından kitaplaştırıldığı” konusuna ise hiç değinmez. Zira, bu “kitaplaştırma”nın devlet eliyle olmasının sakıncaları da mevcuttur. Çünkü, Diyanet İşleri Başkanlığı eliyle yapılacak böylesi bir derleme ve basım, büyük ihtimalle “konunun uzmanı” sıfatıyla İlahiyat Fakülteleri’ndeki hocalara sipariş edilecektir. Bilindiği gibi, “Alevilik” konusu ilahiyatçı hocaların gözde konularından birisidir. Öyle ki bu hocalar, Aleviliğin tamamıyla “İslâm içi” bir inanç olduğuna dair hiçbir şüphe taşımamaktadırlar. Dolayısıyla, Aleviliğin temel kaynaklarının kitaplaştırılmasının, sadece Sünnî inancını taşıyan ilahiyatçıların eline kalması kuvvetle muhtemeldir. Bunun devlet imkânlarıyla gerçekleşecek olması ise, siyasî otoritenin inanca bir başka yoldan müdahalesinin önünü açma ihtimalini de beraberinde taşır.

Öte yandan Gülen, bizlere, cemevi açma konusunda Alevi ileri gelenlerine, “siz kendiniz yapın, Biz de gücümüz yettiği kadar size yardımcı olalım... Şahsî kanaatime göre, bazı yerlerde caminin yanında bir tane de cemevi yapılmasında hiçbir mahzur yoktur” dediğini aktarır.²³ Devamında Gülen, “bir hayali”ni de okuyucularıyla paylaşır:

Hatta, bir üniversitemiz olsa, onun kampüsünde Yahudiler kendi dinlerini talim etseler, aynı yerde Hristiyanlar kendi enstitülerini açsalar; orada Müslümanların da hususiyle ilahiyat fakülteleri yer alsalar; dahası, değişik mezheplerin esaslarının öğretildiği kürsüler bulunsalar... Zannediyorum, o atmosferi paylaşan insanlar, zihinlerine kazınan “öteki” imajının hiç de doğru olmadığını görecek ve hiç farkına varmadan birbirlerine karşı ısınacaklardır; bir süre sonra el sıkışacak ve birbirlerini anlamaya çalışacaklardır. Dolayısıyla, aralarındaki o sun’î nefret duygusu zamanla silinecek ve herkesin konumuna saygı anlayışı onun yerine geçecektir. İşte, mesele bu seviyede bir birliğe ve beraberliğe ulaşıncaya, onun tesirleri tabana da intikal edecek ve bir uzlaşma havası her yana hâkim olacaktır.²⁴

Burada görüldüğü gibi, toplumsal barışın biricik şartını, farklı inançların “yan yana gelerek, birbirlerini tanıma gayretinde olmalarına” bağlamaktadır. Nitekim bu “yan yana gelme” düşüncesi, Gülen’in de bir zamanlar destek verdiği ve aynı nedenden dolayı da çok eleştiri aldığı, 12 Eylülcülerin “karıştır barıştır” projesine çok benzemektedir. Bu ilhamın günümüzde somutlaşmış biçimi ise, “cami-cemevi projesi”dir. Hâlbuki farklı etnik ve inanç kesimlerinden insanlar, toplumda zaten yan yana, hatta iç içedir-

23 M. Fethullah Gülen, *Vuslat Muştusu (Kırık Testi 8)*, s. 34.

24 M. Fethullah Gülen, *Vuslat Muştusu (Kırık Testi 8)*, s. 34.

ler; dolayısıyla “yan yana gelerek” nasır tutmuş tarihsel ve sosyal sorunların çözüleceğini düşünmek, içerisinde romantizmi barındıran bir yaklaşımdır. Çünkü, Türkiye’de devletin hışmına uğramış tüm topluluklar gibi Aleviler de, özellikle kötü anılara, baskılara ya da katliamlara dair sıcak belleklere sahip olan, yasal anlamda “eşit yurttaşlık” talep eden, inancını tıpkı diğer inanç sahipleri gibi kamusal alanda serbestçe yaşamak isteyen, devletin okullarında Sünnî Müslümanlığın öğretilerinin eğitimini almak istemeyen, cemevlerinin “ibadethane” statüsüne geçmesinin umudunu taşıyan, verdikleri vergilerin karşılığında Sünniler kadar pay ve hizmet alma beklentisinde bulunan bir kesimdir.

Üstelik toplumsal sorunların çözüm yolu, en nihayetinde siyasetten geçer. Gülen ise, Alevilik ve Alevilerin sıkıntılarından bahsederken, bu ve benzeri sorunları çözmesi gereken politik aktörler ve devlet aygıtlarından hiç söz etmez. Fakat, kendi ifadesiyle “hiç unutulmaması gereken” bir nasihatle sohbetini tamamlar:

Türkiye’deki bütün bölünmelerin, parçalanmaların, ihtilafların, terörü besleyen aykırılıkların ve fitnelerin arkasında bilhassa dış güçler ve onların içindeki uzantıları vardır. Bazı kesimleri (Alevilerden bahsediyor) karalama ve zan altında bırakma kastıyla ortaya atılan ithamların, isnatların ve iftiraların pek çoğu da bu şer şebekeleri tarafından ihdas edilmekte ve halk arasında yayılmaktadır. Dine, Diyanet’e, inanca, anlayışa, felsefeye ve mezhep te-lakkisine karşı hakaret içeren sözler de ekseriyetle onlar tarafından üretilmektedir.²⁵

Sürekli yinelenen bir ezber gibi yine karşımıza çıkan bu tespitler, aslında Gülen düşüncesinin içeriği ne olursa olsun tüm toplumsal sorunları algılayış biçimini ve onlara karşı aldığı tavrı, bizlere göstermesi bakımından önemlidir. Gülen’in bu yaklaşımı, “düşman üreten” ve çoğu kez yarattığı hayali “dış güçler”e karşı ülke insanlarını “tetikte” olmaya çağıran milliyetçi tasavvurdan izler taşısa da, farklı toplumsal grupların bu *fitneler*’e karşı neden “birlik olmaları” gerektiğinin bir açıklamasını içermez. Keza Türkiye’de “birlik olmak” demek, farklılıkların/muhafiflerin tek düzlemde yok edilme-ye ya da eritmeye çalışılması, eritilemediği durumlarda gizlenmesi ile ülke insanlarının devletin/milletin, *yüce amaçlar*’ı etrafında örgütlendirilmeye çalışılması anlamlarına gelir. Bunun sembolleri yerine göre devlet, vatan, bayrak, Atatürk, şehitlik, Müslümanlık vb. olur. Zaten yaşanan bütün toplumsal sorunların, yücelerle donatılmış, her şeyin üzerinde bir devlet düşüncesi ile o devletin asıl sahipleri olduklarını iddia eden ve bu prestijli pozisyonlarını diğerleri ile asla paylaşmak istemeyen Türk ve Sünnî Müslümanlık an-

25 M. Fethullah Gülen, *Vuslat Muştusu (Kırık Testi 8)*, s. 36.

layışından türediği gerçeğini de göz ardı edemeyiz. İşte böylesine bir Alevilik algısı bizlere, Aleviler (bazen Kürtler, Süryaniler, Rumlar, Ermeniler vb. de) ne zaman herhangi bir hak veya eşitlik talebinde bulunsa, onun karşısına *dış güçler*'in "içteki uzantıları" şeklinde dikilen bir zihniyetin ipuçlarını da vermektedir.

Bir başka açıdan da ele almak gerekirse, sıkıntıların kaynağının referansını sürekli "ülke dışına" yollayan bu algının, sonuç olarak hak talebinde bulunan her kesimi bir anda ötekileştirdiği, "vatan hainliği"nden "bölücülüğe" ve "ateistliğe" kadar uzanan bir ölçekte sıklıkla değerlendirmeye tabi tuttuğu görülür. Yani son kertede, bu metinlerde yer alan söylemlerde de tespit edildiği şekliyle, Gülen'in Alevilik ve Aleviler üzerine ifade ettiklerinin neredeyse tamamının sonunun, *iç ve dış fitneler* uyarılarıyla bitmesi, okuyucularını (ki büyük çoğunluğunun yine Türk ve Sünnî Müslüman olduğu tahmin edilebilir) esasen, Alevilik ve Alevileri anlama/empati kurma gayretinden çok, onları doğrudan yakalayan bu tarz bir milliyetçi kurguya yönlendirdiğini söyleyebiliriz. Çünkü, kurgudaki çekiciliğin özü, milliyetçi ve muhafazakâr kesimin, din ve devleti korumanın dışında başka bir hassasiyet üretmemiş olmasından da kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, bu hassasiyetlerle donatılmış devlet gözünde *makbul insanlar*'ın, kendilerini sürekli "mağdur", devamlı "tehdit altında" hissetmelerinin nedenlerinden birisi de, toplumsal sorunların kaynağını *iç ve dış fitneler*'de aramalarıdır ki, aynı "mağduriyet" kişilerin işarete gerek bile kalmadan aynı algıya yönlenmelerine, böylece "düşmanları"nın çabucak seçebilmelerine de olanak sağlayabilmektedir.

Diğer yandan, yeri gelmişken Fethullah Gülen tarafından 1990'lı yılların başlarında verdiği tahmin edilen bir cami vaazına değinmeden de geçemeyiz. İnternette iyi bilinen ve sıklıkla paylaşılan bu görüntülü kaydında Gülen'in kendisini dinleyenlere, "diyalog kurma"dan bahsederken birden sözü Alevilere getirdiği ve yine *dış güçler*'in ülkeyi bölme emellerinden söz etmeye başladığı görülür:

Açtığımız okullarda ve ders verdiğimiz üniversiteye hazırlık kurslarında bunlarla diyalog kurabiliyoruz. Bir ölçüde bu dalgaları kırma imkânı oluyor. Bu sertlikleri kırma imkânı oluyor. Fakat Türkiye'de ben Alevi demiyorum yani, onlar Alevi değildir yani. Anadolu'daki Aleviler bizim Yörükler, Tahtacılar, onlar her zaman bizim kendileriyle anlaşacağımız insanlardır. Fakat esas aslen Nusayrî olan, Ermenilerden, Süryanilerden meydana gelmiş, aslen Nusayrî olan Tunceli civarındaki Aleviler bu işin arkasında, bunlar Türkiye'de gaileler açtığı zaman devletinize, ordunuza bu işin karşısına çıkamazsınız. Ve bunların dinleri yoktur. Nusayrî akidesi vardır: "Allah insandır, insan Allah'tır", Allah, insanın içine girmiştir. Allah, insanla itaat etmiştir. Bu anlayış

hâkimdir, bu itibarla, şimdi Güneydoğu'yu verelim dediği zaman bile Sivas'a kadar talepler gelecektir arkadan, çünkü bu talebi yapabilecek şeyler şimdiden kazanmaya başlamıştır. Çok sıkı durmak lazım, taviz vermemek lazım bu mevzuda, tabii Allah baştakilerin başına akıl versin, esas derdin dermanı olabilecek reçeteyle bu işin üzerine gitmiyorlar. Yanlışlık içindeler. Haber toplama sınırında yanlışlık içindeler, İslâm'dan kopma açısı içinde de yanlışlık içindeler, İslâm'ın buradaki insanın derdine derman olması, reçete olması açısından da yanlışlık içindeler. Ve bu yanlışlar inşallah bu millete pahalıya mal olmaz.²⁶

Fethullah Gülen'in, Nusayrîlik (Arap Aleviliği) ile Tunceli Bölgesi'ndeki Alevilik inancını "aynıymış" gibi sunarak önemli bir bilgi yanlışına düşmesini bir kenara bırakacak olursak, bu videonun başlarındaki cümlelerinde, birtakım şer odaklarının Türkiye'yi güçsüz düşürmek için Doğu'da ve Güneydoğuda "Ermeni'yi, Süryani'yi, ateisti kullandığını" belirtirken, sözü birden Aleviliğe getirip "Tunceli Alevilerinin dinleri yoktur" şeklinde bir ifade kullanması, hatta buradan yola çıkıp "toprak talepleri"nden de dem vurma-sı, onun kafasındaki Alevilik ve Aleviler algısını anlamamız açısından ilgi çeki-ci bir katkı daha sağlar. Ve artık şunu söyleyebiliriz ki, Gülen, Türkiye'deki tüm toplumsal hak taleplerini, mevcut milliyetçi ve muhafazakâr refleksle-rinin tesiriyle ele almaktadır. Dahası bu tespiti, sadece Alevilik ile ilgili dü-şüncelerinin sonuna eklediği birtakım "uyarılar" için değil, onun kitaplarını akademik bir gözle okuyanların hemen anımsayacağı gibi, Kürtlük ve Erme-nilik üzerine paylaştığı düşüncelerinde de rastlanılan benzer uyarıları içerdi-ği için de dikkate alınmalıdır.

Sonuç olarak Gülen metinlerini dümdüz okuyanlar için onun Alevilik ve Aleviler ile ilgili cümlelerinin, "diyalog yanlısı", "empati kuran", "barış için el uzatan" ya da "anlamaya yönelik çabalar içeren" tarzlarda değerlendirilip, sunulacağı kolaylıkla tahmin edilebilir. Zira bu değerlendirmenin içe-riği, postmodern dönemlerin amorf söylemleri ile üst okumalarının izlerini taşıması bakımından da kıymetlidir. İlâve olarak, Gülen'in bu konudaki al-gısında yatan ve makalenin başından beri bahsettiğim birtakım sıkıntıların, hem kendisi hem de takipçileri açısından "doğal" olarak ele alınmış olma ihtimali de burada ekseriyetle hesaba katılmalıdır. Bu yüzden, toplumsal barış açısından böylesine sıkıntılı (devletçi, dinsel ayrımcı ve milliyetçi vb.) ta-vırların, "doğal-mış gibi" normalleştirilmesi, hatta olağan karşılanması ise, Gülen'i de aşan ve kökleri Osmanlı'dan Cumhuriyet'e intikal etmiş olduk-ça problemlili bir politik kültürel mirasın sonucudur. Bununla birlikte, Gülen

26 İzledost: http://www.izledost.com/fethullah-gulen-tunceliler-dersimliler-dinsizdir-video_170d72226.html, (Görüntüleme tarihi: 08.06.2014), 02: 24-4: 18 arası.

ile Cemaati arasında Alevilik ve Aleviler algısı meselesinde ne gibi benzerlikler ve farklılıkların olduğu da bir başka merak konusudur. Şimdi bu merakın peşine düşebiliriz.

Cemaatin Alevilik algısı: Vitrinde yaşamak

Özellikle son 15 yılın altı kalın çizgilerle çizilmek kaydıyla, siyasi anlamda Türkiye'nin son 25 yılına damga vurmuş bir Cemaat üzerine yazmak söz konusu olduğunda sıklıkla yaşanan önemli bir bilimsel zorluk da, Cemaat'in "nasıl tespit edileceği" ya da "somutlaştırılacağı" üzerinedir. Öyle ki, ortada Cemaat'in birkaç medya kuruluşu ile Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı'ndan başka somut örnek bulmak da güçtür. Keza bu örnekler de kendilerini tanımlarken, Cemaat'in değil "Hizmet Hareketi'nin gönüllüsü" olduklarını, "siyasetle ilişkilerinin bulunmadığını" ya da toplumda STK işlevi gördüklerini söylemektedirler. Fakat yine de, Cemaat'in Alevilik ve Aleviler üzerine mevcut algısını anlamaya yönelik yapılacak her çalışmanın odaklanması gerekli toplumsal gruplar, bunların etrafında birikir.

Bu nedenle, öncelikle bu makalenin merakı çerçevesinde, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı'nın geçen yıl 30'uncusu düzenlediği ve başlığını "Aleviler ve Sünniler: Barışı ve Geleceği Birlikte Aramak" konusunun oluşturduğu, "Abant Platformu Toplantısı"na bakmak gerekebilir. Öyle ki, Cemaat'e yakın haber sitelerinde sunulduğu şekliyle, "toplumun farklı kesimlerinden pek çok konuşmacının katıldığı" bu Platform'un 11 maddelik "sonuç bildirgesi" bizlere önemli veriler de sunmaktadır. Özetlemek gerekirse:

- Tarih araştırmaları, ortak travmatik geçmişin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. (Madde 1)
- Ülkemizde de mevcut olan ve yakın coğrafyada yaşanmakta olan dinî sorunlarda endişe verici boyutlarda dışlayıcı bir dil hâkimdir. (Madde 2)
- Siyasi ve ideolojik tartışmaların inanç zeminine taşınması yanlıştır. Kimse kimsenin inancını onun adına tanımlamamalıdır. Hiçbir inanç grubu diğerini kendisine benzetmeye çalışmamalıdır. Devlet inançları düzenleyemez, ne olması gerektiğini belirleyemez. (Madde 3)
- Siyasal karar alıcılar, Cemevlerinin ibâdethane statüsünü dinî bir mesele olmanın ötesinde toplumsal bir öznel talebi olarak ele almalı ve bu talepleri acilen yasal düzenleme ile karşılamalıdır. (Madde 7)
- Din kültürü ve ahlâk bilgisi dersi anayasal zorunluluk olmaktan çıkarılmalıdır. (Madde 8)
- Din hizmetlerinde ayrımcılık yapıldığı algısını önleme yolunda Diyanet işleri Başkanlığı ile ilgili öneriler getirilmektedir. (Madde 9)

- Alevilerin ve Sünnîlerin ortak sorunları ancak adalet ve hakkaniyet kavramları merkeze alınarak çözülebilir. (Madde 10)²⁷

Görüldüğü gibi, “sonuç bildirgesi”nde yer alan maddelerin tümü, Türkiye’de yaşayan bütün ırk ve inanç farklılıklarını kapsayıcı, hak ve özgürlükler açısından gerekli ve anlaşılabilir içerikler taşımaktadır. Lâkin bu noktada bir ayrıntıya dikkat etmemiz gerekiyor. Çünkü bu metin, haberde de sunulduğu şekliyle, akademisyenler, yazarlar, gazeteciler, Alevi dernek ve federasyon temsilcilerinin ortak katılımı ve katkısıyla ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu metnin içeriğinin, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı’nın “resmî görüşü” olup olmadığı, bu Vakfın düşüncelerini ne derece veya tam anlamıyla yansıtır, yansıtmadığı da tartışmalıdır. Hâlbuki meselenin esası, bir “samimiyet sorunu” olmadığı gibi, samimiyet gibi bilim dışı bir kavramdan yola çıkmak da bir o kadar sıkıntılıdır. Zira burada, ne samimiyet kavramı ne de başka bir yanıt, Cemaat’in özellikle medya gücüyle, Kürt etnik kimliğine sahip olanları siyaseten mahkûm etmeye çalışan, cemevlerini “terör yuvası” olarak gören ya da Alevileri seçim meydanlarında yuhalatan bir siyasî ekolü yıllarca neden desteklediğini yeterince açıklayamaz. Bu sebeple, metni kaleme alanları dışarıda bırakarak ve bundan önceki eylemlerine bakarak söylemek gerekirse, Cemaat’in böylesi bir metnin neresinde durduğu tartışmaya açıktır. Keza günümüze kadar, Türkiye’nin tüm toplumsal sorunlarına karşı Cemaat’in kendi başına aldığı en net tavır, devletin yanında yer almak olmuştur. Hâl böyle olunca Cemaat’in, devletin hâkim olduğu bir dil ve söylemin dışına çıkmadan, hatta çoğu kez onu yeniden üreterek, yayarak, meşrulaştıracak bir pozisyonda durması, içerisinde Alevilik ve Alevilere karşı mevcut algısının da devletle aynı yönde olduğu sonucuna ulaşılabilecek bulguları taşır.

Öyle ki, Cemaat bilindi bilineli, kavramın değer ihtiva eden anlamıyla, “modern” yüzünü sergilemeye, bu yüzü ön plânda tutmaya büyük özen göstermektedir. Lâkin bu vitrin görüntüsünün arkasında, daha geleneksel, daha İslâmî, daha baskıcı ve otoriter bir görüntünün yattığı da bilinmektedir. Zaten Cemaat’in postmodern görüntü vermede Fethullah Gülen’den daha başarılı olduğu da bir başka gerçeklik olarak elde durur. Çünkü, farklılıkların artık kaçınılmaz biçimde meşru olduğu bu postmodern zamanlarda, sadece Cemaat medyasıyla sınırlı olmamak ama onları daha fazla kapsamak kaydıyla tüm medyada, merkeze yerleştirilen “sabit bir kadro” etrafına “farklı düşünen” birkaç yazarı/gazeteciyi/akademisyeni eklemenin, yayının “özgürlük” ve “farklılıkların sesi” imajı açısından yeterli geldiği düşünülmektedir. Vitriini düzenlemeye yönelik oluşturulan bu tavır, Cemaat’e gelen eleştirile-

27 Tam metin ve “sonuç bildirgesi”nin maddeleri için bkz. http://gyv.org.tr/Content/userfiles/pdf/30.Abant_Platform_Aleviler-ve-Sunniler-toplantisi_raporu_0.pdf

rin göğüslenmesinde işe yaradığı gibi, mevcut imajı yerinde tutma işlevini de layıkıyla görür.

Bununla birlikte, bir veri olması ve meseleyi daha iyi anlatması bakımından, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı'nın 2007 yılında 13'üncüsünü düzenlediği ve konu başlığının da "Tarihi, Kültürel, Folklorik ve Aktüel Boyutlarıyla Alevilik" şeklinde biçimlendiği, "Abant Toplantısı"na da değinmeden geçemeyiz. Keza, Cemaat'in akademisyen kadrosunun ağır bastığı bu Toplantı'nın sonunda hazırlanan "değerlendirme metni"nde de bu "ağırlığın" izlerine rastlamak mümkün:

Türk Aleviliğinin şekillenmesinde saz ve semah hayati önem taşıyan unsurlar olup bu unsurların Türk halk ve tasavvuf müziği ile Türk folkloruna çok önemli katkılarda bulunduğu göz ardı edilmemelidir.

Aleviliğin temel kaynakları ve halen uygulanmakta olan erkân (temel ritüeller) ve yukarıda sözü edilen kanaat önderlerinin tespitleri dikkate alındığında Aleviliğin müstakil bir din yahut itikadi, fıkhi ve siyasi nitelikli bir mezhep olmadığı, onun İslâm kimliği içinde batını ve mistik karakter arz ettiği unutulmamalı.

Bazı eleştirilere açık boyutları olmakla birlikte, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Alevi Bektaşî metinlerini orijinal nüshalarıyla birlikte yayımlaması takdire şayan görülmüştür.

Alevilik tümüyle, itikadi tartışmalara bağlı olarak ortaya çıkan bir yapı olmadığı için kendine has sistemli bir teoloji kurma konumunda olmamış, İslâm'ın inanç konuları içinden geldiği tarihî sürece paralel bir nitelikte algılayıp yorumlamıştır.

Alevilik, diğer dinî yapılar gibi doğup geliştiği coğrafi mekânlardaki kimi anlayış ve uygulamaların tesirine maruz kalarak "senkretik" bir niteliğe bürünmüş olmakla birlikte, ana unsur, belirleyici öge İslâm olmuştur. Akademik çalışmalarda yahut marjinal kesimlerde, önceki inançlara vurgu yapan yahut İslâm'ın belirleyiciliğini göz ardı eden yaklaşım ve çıkışlara, kanaat önderlerinin tamamına yakını ve bu kökenden gelenler tepki göstermişlerdir.

2005'te Hollanda'da ve 2006'da Karacaahmet Sultan'da gerçekleştirilen aynı nitelikteki toplantıda teyit edilen Alevilik tanımındaki "Alevilik İslâm'dır. Kırklar meclisinde olgunlaştığı ve on iki imamla devam eden inancın adıdır şeklinde" tarifler göz ardı edilmemelidir.²⁸

Maddeleri tek tek ele alıp sıradan gidecek olursak, birinci maddede Alevilik, daha geniş bir kimlik olan Türklüğün bir yan unsuru biçimde değerlendirilerek, yedeğe alınmakla kalmıyor, cem unsuru olan "saz ve semah"a da,

28 Abant Platformu (21.03.2007): <http://www.abantplatform.org/Haberler/Detay/721/13> (Görüntülenme tarihi: 16.06.2014).

Türk folklorunun içinde bir yer bulunduğu görülüyor. Hâlbuki saz ve semahla “katkı yapılanın” Türklük olması, çoğunluğun gücüne inanmış, hatta bu güce neredeyse tapan bir toplumda Aleviliği daha “küçük bir yapının parçası” tarzında algılanmasına ve sonucunda, hak ve özgürlüklerinin de bu “küçüklük” üzerinden ölçülmesine sebep olur. Bu durum da toplumsal barışın önündeki temel engellerden birisidir. İkinci madde başlığı ile birlikte, yavaş yavaş anlatılmak istenen meseleye adım atıldığı fark edilir. Öyle ki, Aleviliğin, temel kaynakları, uygulamaları ve önderlerinden referansla, “müstakil bir din” veya “siyasî bir mezhep” olmadığı sonucuna da bu vesileyle ulaşılır. Lâkin burada “batını” ifadesindeki gizli kurgu, vaktiyle derin anlamlar peşine düştüğü tasavvur edilen Alevi Dedeleri’ne (yoksa bu yorum özelinde “imam” mı demeliydik?) bir “masumiyet” atfederek, Aleviliği bir bilinç dairesinden çıkarır ve egemen ideolojik söylemdeki “masum vatandaşlar” kategorisine oturtur. Yani Aleviler bir zamanlar, “kanmış” ya da “kandırılmışlar”dır ve bugün muktedirlerin şefkat dolu elleri onlara uzanmak ve bağışlamak için beklemektedir. “Hasım” gördüğü toplumsal yapılarda iktidarın gücünü tazeleme amacı taşıyan bu yaklaşım, mevcut hiyerarşi çitasını meşrulaştırır ve çekirdeğinde saklı ideolojiyi “hasımlar” üzerinden yeniden üretir. Dilde saklı bu ideolojinin tekrardan üretilmesi için, hem Türklük hem de İslâm oldukça işlevsel alanlar açarlar ve aynı dil vasıtasıyla iktidarın tesis edilmesi adına Aleviliğin bulunduğu bu konum, böylelikle daha anlamlı bir hâle gelir.

Üçüncü maddeye gelecek olursak, yukarıda bahsettiğim ve Gülen’in de (bilhassa sözlü Alevi anlatılarını kitaplaştırdığı için) övgüyle söz ettiği, Diyanet İşleri’nin Alevi Bektaşî (yan yana kullanımına dikkat) metinleriyle ilgili kitapları basması meselesine değinilmektedir. Toplantıya katılanların, bu eylemi aynı oranda takdir ettiği de görülür. Diğer taraftan, dördüncü ve beşinci maddelerdeki meselenin özü de Aleviliğin, “İslâm inanç konuları içinden geldiği” yönündeki tezi daha da güçlendirmeye yönelik öğeler taşıması bakımından bir orijinallik içermez. Buradaki dikkat çekici tek nokta, devletçi dilin egemen merkezî söylemlerinden biri olan ve “beğenilmeyen grup/yapı/unsurların” ötekileştirilmesi veya dışlanması için sıklıkla kullanılan *marjinal kesimler* kavramının,²⁹ “sosyal barışın pekiştirilmesini zaruret olarak” görme iddiasındaki bir metinde, kendisine yer bulmasıdır. Dahası, “yahut” ekiyle aynı kavramın yanı başına “akademik çalışmalar”ın da eklenmiş olması, bu metni kaleme alanların yapılan akademik çalışmalardan da haz almadıkları, örtük biçimde de olsa bu çalışmaları itibarsızlaştırma amacı taşıdıklarını da bizlere hissettirir.

Son madde ise, meselenin “güçlü” referansının Hollanda’dan bulunduğu-nu bizlere müjdeler. Bütün metnin ana fikrini oluşturan bu son cümleler, iki

29 Marjinal kavramının etraflıca anlatıldığı öğretici bir makale için bkz. Tanıl Bora, Marjinal, Birikim Web, 06.05.2013, <http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=944>

gün süren bu Toplantı'nın tüm maddelerinin içerisine sinmiş tek gayenin aslında, "Alevilik İslâm'dır" demek olduğunu ortaya koymaktadır. Belki Alevilik gerçekten, İslâm'dır ya da Aleviliğin İslâm içi bir inanç biçimi olduğu genel kabul de görebilir; fakat, Aleviliğin içeriğinin bizatihi etnisiteye dayalı kültürel bir kimlikle (Türklük) doldurulmaya çalışılması, egemenlerin zihin dünyalarının söylemleriyle biçimlendirilmesi, demokratik haklar açısından sorunlarla doludur. Bu algı ve tavır, Alevilik ve Aleviler ile ilgili hiçbir sorunu çözemeyeceği gibi, en nihayetinde bütün bu "değerlendirmeleri" okuyan ortalama bir Sünnî için Aleviliğin, Türklük ve İslâm'ın ayrılmaz bir parçası, folklorik bir ögesi olarak görülmeyle başlamasıyla neticelenir. Öteden beri birlik, beraberlik kütüğünde dövülen bu iki kavramın türlü dokunulmazlıklarla bezeli olduğu düşünüldüğünde ise, Alevilik ile ilgili olası alternatif yorumların tümü, "Türklük ve İslâm'a hakaret", "kutsal değerlere" saygısızlığa kadar giden bir savunma hattını tahkim eder. Toplumsal yarıkların mesafesi artar ve kültürel çatışmalara kapı aralanır. Sonuçta Cemaat'ın, altı yıl arayla yaptığı iki Abant Toplantısı arasındaki temel ayrım, katılımcıların nitelik farklılıkları da unutulmamak kaydıyla, mevcut Alevi algısının özünde (egemen söylemlerle benzerlik) bir değişiklik olmamakla birlikte, ilkinde "kültürel ve folklorik bir öge" şeklinde ele alınıp, son derece mekanik ve organizmacı bir yaklaşımla Türklüğe ve İslâm'a eklemelenmeye çalışılan Aleviliğin, ikincisinde Cemaat dışı katkılarla, biraz da olsa evrenseli yakalama kaygısı içine girdiğinin tespit edilebilmesidir.

Diğer taraftan Cemaat, Gülen'e ait olduğu bilinen cami-cemevi projesinin de takipçisidir. Örneğin, Abant'ta platform toplantıları devam ederken *Zaman* gazetesinde yer alan bir habere göre, toplantıya Ordu'dan katılan bir imamın şunları söylediği aktarılır: "Benim cemaatimin yarısı Sünnî. Aynı mekânda saf tutup namaz kılabiliyoruz. Namaz çıkışında cemevinin yemekhanesinde beraberce lokmalar yapıyoruz. Bu derece hoşgörü içerisinde yaşıyoruz... Cami ve cemevinin yan yana olması meselesine bakarsak bu Fatsa'da aşılmış durumda."³⁰ Yine aynı gazetede yer alan ve başlığa taşınan bir başka habere göre de Çerağ Alevi Derneği Başkanı Avukat Gülnaz Güneş Aykaş toplantıda şöyle konuşur: "Aleviyim, Sünnî biriyle evliyim. Cami-cemevi projesi, memleketin manevî kapsülü olmalı. Bu projeye Alevi dostlar, asimile olmaktan korkmasın... Hizmet hareketi, Anadolu'nun bağrından çıkmış bir hareket. Alevilik de Anadolu gerçeği."³¹ Bu ve buna ben-

30 *Zaman* (15 Aralık 2013): Alevi İmam Toplantıya Örnek Oldu, (Görüntülenme tarihi: 09.06.2014), http://www.zaman.com.tr/gundem_alevi-imam-toplantiya-ornek-oldu_2183491.html

31 *Zaman* (15 Aralık 2013): Alevi-Sünnî Kardeşliğinin Yolu Eşit Yurttaşlıktan Geçiyor, (Görüntülenme tarihi: 09.06.2014), http://www.zaman.com.tr/gundem_alevi-sunni-kardesliginin-yolu-esit-yurttasliktan-geciyor_2183355.html

zer haberlerde,³² yorumlarda³³ ve köşe yazılarında³⁴ olduğu gibi, gerek Gülen'in gerekse de Cemaati'nin bu projeye büyük önem verdikleri görülmektedir. Neredeyse "barışın biricik anahtarı" biçiminde ele alınan bu projenin ilhamını nereden aldığına yukarıda değinmişim; bu sebeple proje ile ilgili farklı kesimlerin tartışmaları bu metnin konusu dışında kalıyor, dolayısıyla burada, konumuzu ilgilendiren bir tespitle devam etmemizin daha yerinde olacağı kanaatindeyim.

Nitekim, cami-cemevi fikri, Aleviliğin İslâm'a ait, onun içerisinde yer alan bir inanç şekli olduğuna dair genel referanslara sahiptir. Bu referanslar eşliğinde, gerek Gülen gerekse de Cemaati, Aleviliği "İslâm içi bir inanç şekli" olarak gördükleri için, bunun dışındaki herhangi bir alternatifi asla dillendirmezler. Mesela, Alevilerin namaz kılıp, oruç tutmak istemeyenlerine karşı veya Alevilikte bunların bulunmadığına dair, ne Gülen'in ne Cemaati'nin kamuoyuna açık bir yorumu olmadığı gibi, belirgin bir tavırları da yoktur. Sanki bu önemli ayrıntı, neredeyse unutulmuş gibidir. Bu bulgulara ancak, Gülen'in "Tunceli Alevileri dinsizdir" şeklindeki ifadesinde olduğu şekliyle ya da dikkatli satır altı okumalarında az çok rastlayabiliriz. Zaten dinsizlik ve ateizm, Gülen ve Cemaati'nin dünyadan silip atmak istedikleri iki düşman kavram olduğu için, bu ikilinin Alevilik algısı, sadece İslâm şemsiyesi altında yer alacak "bir inanma biçimi" çerçevesinde inşa edilmektedir. Lâkin Alevilik inancının, "İslâm dışı" olduğuna dair, farklı, diğer yaklaşımlar kadar meşru yorumları da mevcuttur. Çoğulcu demokrasi, hak ve özgürlükler açısından bu yorumlar/uygulamaların kitlesel olması da gerekmemektedir. Bilhassa Aleviliğe devlet üzerinden bir yorum getirmek, sadece İslâm aracılığı ile tanımlamak isteyenlere karşı, Tunceli/Dersim Bölgesi'nde Türkiye'nin diğer bölgelerinden farklı olarak büyük bir tepki mevcuttur. Bu bölgenin Alevileri, böylesi tanımlamaları "asimile edici" bulmaktadırlar ve geçmişte yaşadıkları düşünüldüğünde, bu tedirginliklerinde haklılık payı fazlasıyla mevcuttur.³⁵

32 *Zaman* (5 Kasım 2013): Cami-Cemevi Projesi Barışa ve Hayra Yöneliktir, (Görüntülenme tarihi: 08.06.2014), http://www.zaman.com.tr/gundem_hortoglu-cami-cemevi-projesi-barisa-ve-hayra-yonelikdir_2162258.html

33 *Zaman* (26 Haziran 2013): Cami-Cemevi Projesi ve Alevi Açılımı, (Görüntülenme tarihi: 07.06.2014), http://www.zaman.com.tr/yorum_cami-cemevi-projesi-ve-alevi-acilimi_2104205.html

34 Samanyolu Haber (10 Eylül 2013): Kemal Gülen: "Tuzluca'yı'da Tatlı Buluşma", (Görüntülenme tarihi: 04.06.2014), <http://www.samanyoluhaber.com/yazar/kemal-gulen/Tuzlucayirda-tatli-bulusma/1026689/>

35 22 Ocak 2011 tarihinde Tunceli'de "Asimilasyon ve Cemaatleşmeye Hayır" adıyla yapılan mitinge 15 bin kişinin katıldığı tahmin edilmektedir ve bu sayı şehir nüfusunun yarısına denk gelmektedir. *Tunceli Emek* (23.01.2011): <http://www.tunceliemek.com.tr/haberdetay1.asp?bolum=3762&uyeyid=0> (Görüntülenme Tarihi: 01.06.2014).

Bütün bunlar ele alındığında, öncelikli olarak Gülen'in, sonrasında da Cemaati'nin ufak bir kampüs şeklinde tasarladıkları cami-cemevi projesinin ulaşacağı nokta, Aleviliğin mekânsal anlamda yedeğe alınması ile nesiller geçtikçe ve süreç içerisinde büyük olan kitlenin sayıca daha az olan kesimi içerisine alacak biçimde genişlemesidir. Çünkü mekânsal birleşim, hem devleti arkasına alan hem de sayısal anlamda kalabalık olanın kendisini dayatmasıyla sonuçlanacak bir sürecin başlangıcını da müjdelir. Toplumsal farklılıkların mekânsal anlamda bir yere toplanması, sayısal anlamda çok olanın az olan üzerindeki iktidarını perçinler. Birincisi, ikincisine toplumsal anlamda çeki düzen vermeye, onun karşısındaki gücünü, otoritesini sıklıkla denemesine de yol açar. Böylelikle, buna dayanamayan insanlar farklı yollarla bu durumu meşrulaştırır, ahlâkileştirir ve sonucunda geniş kitleye katılırlar. Toplumsal baskılara göğüs gerenler ise, mekânı terk ederler. Dahası bu mekânsal birliktelik fikri, irili ufaklı tüm alternatif Alevilik yaklaşımlarını da etkisiz kılar, marjinalleştirir. İşte bu ve benzeri nedenlerle, cami ve cemevinin aynı yapı içerisinde düşünülmesi, üstelik bunun devletin kontrolüne (Alevi dedelerine maaş, çocuklarına iş, gri pasaport, masrafların karşılanması vb. şekillerde) bırakılması, içinde devletin "resmî Aleviliği" riskini taşıdığı gibi, daha en baştan Aleviliğin olası "İslâm dışı"/alternatif yorumlarını/uygulamalarını öteleye ve meşruiyet sınırları dışına sürükler. Hâlbuki asıl sorun farklılıkların aynı ortamda ve bir projenin devlet eliyle dayatılması sonucu "birlik görüntüsü altında" yaşaması değil (ki mevcut belli başlı tüm toplumsal problemler, esasen dayatmalar neticesinde ortaya çıkmaktadır), yer ve mekân baskısı olmadan her türlü yurttaşlık hakkından eşit derecede yararlanabilmeleridir. Zaten toplumsal sorunların, böylesi mekanik ve mühendislik harikaları ile çözüldüğü de görülmemiştir.

Bütün bunlardan sonra, makalenin bu bölümünü geçen Ocak ayına kadar Cemaat evinde kalan fakat bu tarihten sonra ayrılan bir erkek öğrencinin bana aktardıklarına ayıracağım. Aktarımdaki metin, ismi yayınlanmamak şartıyla kendisinin bana satır satır söylediği cümlelerden oluşmaktadır ve her sözlü aktarım gibi içeriği tartışılabilir. Buna rağmen, aynı sözlü aktarım, Cemaat'ın kapalı kapılar arkasındaki Aleviler ve Alevilik konularındaki algısını da gözler önüne sermesi açısından önemli olarak da kabul edilebilir.

Cemaat'ın ileri gelenlerinden A.A., geçtiğimiz yıl bir ziyaret için Tunceli'ye gelir. Cemaat'e ait Munzur Koleji ve Nehir Dershaneleri'ni ziyaretten sonra BTM'ler ile (Bölge Talebe Mensubu) "21. Lema'dan Ders" konulu sohbete geçilir. Sohbet A.A. mealen şunları söyler:

Alevi inanca sahip olan arkadaşları evlerimize getirerek, onları dinsizlikten kurtaracak olanlar büyük sevap kazanacaklar. Çünkü onların Allah inan-

cı yok. Bu sevap olduğu gibi, aynı zamanda da bir borç. Eğer bu Tunceli'yi kazanırsanız, bu sizin elinizde olan bir şey değil, Allah tarafından size verilen bir hediyedir. Burada hizmet etmek, farklı yerlerde hizmet etmek gibi değil. Fethullah Gülen Hocaefendimiz, Tunceli'yi yurtdışı hizmeti olarak görüyor... Buradaki kızlar açık olduğu için bizi tahrik edebilirler. Özellikle Ablalarımız'a söylüyorum. Ablalarımız onlarla çok ilgilenmeli ve onların düzeltilmelerine yardımcı olmalı.

Son cümledeki “düzeltme” vurgusu, Gülen metinlerini çalışmış birisi olarak beni hiç şaşırtmadı. Çünkü Gülen de, beğenmediği veya hatta “düşman” gördüğü tüm toplumsal gruplara karşı sürekli aynı vurgu üzerinden açıklamalar yapar. Dahası burada, Cemaat için Tunceli Alevilerinin “sevap kazanma yolunda” araçsallaştırıldıklarını da görüyoruz. Böylece bu “düzeltme” neticesinde hem sevap kazanılacak hem de vatana bir hizmet yapılmış olacak. Bu açıdan bakınca, Cemaat'ın de sıklıkla kullandığı ve “farklılıkların zenginlik” olduğuna dair postmodern dönemin moda söyleminin durduğu zemin de kayganlaşmaktadır. Zira, farklılıklar bir zenginlik kaynağı ise, okullar vasıtasıyla yeniden *Asr-ı Saadet*'i kuracak bir nesil yetiştirme projesini neyle açıklamamız gerekmektedir?³⁶ Ya da Gülen ve cemaatinin yine son derece postmodern bir tavırla “inançlara sınırsız özgürlük” isterken, ateistlere karşı herhangi bir özgürlük/hak talebine rastlayabiliyor muyuz? Peki, Gülen'in her hakkı veya özgürlüğü *millî menfaatler*'e bağlayarak ürettiği dışlayıcı bir dilin, Cemaat ne kadar farkındadır? Bu ve benzer sorular daha da çoğaltılabilir, fakat tüm sorular ve yanıtları Cemaat'ın aslında vitrin çalışmasına her şeyden çok önem verdiği gerçekliği karşısında eriyip gider.

Sonuç: Ne olduğun değil, nasıl görüldüğün önemlidir!

Netice itibarıyla, şu tespitlerde bulunabiliriz ki, Gülen ile Cemaati'nin Alevilik ve Aleviler üzerine algısı, küçük nüans farklılıkları bir kenara bırakılırsa neredeyse aynıdır. Yine de bu son bölümde şu merakın arkasından gitmek gerekmektedir: Cemaat, Alevilere neden yaklaşmak istiyor? Bu sorunun yanıtı, kanımca, Aleviler dışında Türkiye'de toplumsal anlamda geniş, örgütlü, alternatif ve güçlü başka bir inanç grubunun olmamasında yatmaktadır. Gülen (ve dolayısıyla Cemaati) baskın özellikteki devletçi ve milliyetçi karakteri gereği, devlet karşısındaki bütün toplumsal örgüt/grupların, devlet ile güç ilişkisi içerisine girmelerini doğru bulmadığı için, bunların tasfiye veya güçlerinin kırılması süreçlerini her biçimde destekler. Bu destek kimi zaman si-

36 Konu ile ilgili önemli bir çalışma için bkz. Bayram Balcı, *Orta Asya'da İslâm Misyonerleri Fethullah Gülen Okulları*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

yaset ve basın yoluyla olduğu gibi, çoğu kez de eğitim faaliyetleri aracılığıyla gerçekleşmektedir.³⁷ Cemaat'ın buradaki fonksiyonu ise, Cem Vakfı gibi geniş ölçekli Alevi derneklerini yanına çekerek, dışarıdakileri belirlemek ve merkezdeki toplaşmayı hızlandırmaktır.

Birtakım devlet kaynakları yoluyla, merkeze taşınmaya çalışılacak Alevilik, burada yeniden tanımlanacak (sözlü kaynakların kitabî hâle getirilmesi), mekânsal anlamda da birlik sağlanacak (cami-cemevi projesi) ve bunların sonucunda, devletin resmî Aleviliği ilân edilecektir. Lâkin, Gülen ve Cemaati'nin bu sürecin örgütlenmesi ve planlanmasında nerede durdukları da önem arz ediyor. Sanki bu çabalar bana, daha büyük bir projenin (meselâ *dindar nesil* veya İslâmî bir düzen gibi) bir parçası şeklinde görünüyor. Böylesi bir proje de zaten, zamanı geldiğinde buna güçlü biçimde muhalif olabilecek Alevilerin etkisinin kırılması anlamını taşıyacaktır.

Sonuç olarak, Gülen ve Cemaati'nin Alevilik ve Aleviler algısı, mitolojik bir tasvirle tarif edersek *iki yüze* sahip olan Roma Tanrısı *Janus* gibidir. Roma Tanrısı *Janus*'ta öylesine keskin bir seziş ve görüş kudreti vardır ki, geçmiş de, geleceği de görebilmektedir. Bu iki yeteneği dolayısıyla da Tanrı *Janus* heykellerinde hep “iki yüzlü” olarak tasvir edilmiştir.³⁸ *Janus* alegorisi üzerinden ilerlersek, Gülen ve Cemaati için bu yüzün bir tarafında renklilik, farklılık, inançlara saygı, ayrımcılığın, dışlayıcı dilin ve tek tip anlayışların reddiyesi, eşit haklar ve hakkaniyetler, devletin inançlara eşit mesafede durması, bütçeden ortak paylar vb. bulunurken, diğer tarafta da dinsizliğe ve ateizme karşı mücadele, devletin ve milletin yüce menfaatlerinin önceliği, iç ve dış *fitneler*'in ülkeyi bölme amaçları, her türlü hakkı ve özgürlüğü ucu *milli menfaatler*'e uzanan bazı şartlara bağlama, hatta insanları “düzeltme” fikirleri yer alır. Bu bakımdan postmodern zamanların ruhuna göre, *Janus*'un hangi yüzüne baktığının da bir önemi olmayabilir. Öyle ki, hangi yüzüne bakıp yorum yapsanız, diğer yüzü de bir o kadar gerçek ve aynı oranda sahtedir.

KAYNAKÇA

Bayram Balcı, *Orta Asya'da İslâm Misyonerleri / Fethullah Gülen Okulları*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

Ercan Geçgin, (5 Ocak 2014): “Paralel Gerilim Üçgeni: Cemaat, Kürtler ve Aleviler”, <http://www.sendika.org/2014/01/paralel-gerilim-ucgeni-cemaat-kurtler-ve-aleviler-ercan-gecgin-birgun/>

Maurice Duverger, *Politikaya Giriş*, Varlık Yayınları, Ankara, 1964.

37 Bahsi geçen konuların etrafıca ele alındığı bir makale için bkz. Ercan Geçgin, (5 Ocak 2014): “Paralel Gerilim Üçgeni: Cemaat, Kürtler ve Aleviler”, <http://www.sendika.org/2014/01/paralel-gerilim-ucgeni-cemaat-kurtler-ve-aleviler-ercan-gecgin-birgun/>

38 Maurice Duverger, *Politikaya Giriş*, Varlık Yayınları, 1964, s. 12.

M. Fethullah Gülen, *Zamanın Altın Dilimi (Çağ ve Nesil 4)*, Nil Yayınları, İzmir, 2005.

M. Fethullah Gülen, *Vuslat Muştusu (Kırık Testi 8)*, Nil Yayınları, İzmir, 2011.

Tanıl Bora, "Marjinal", Birikim Web, 06.05.2013, <http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=944>

Yavuz Çobanoğlu, *"Altın Nesil"in Peşinde / Fethullah Gülen'de Toplum, Devlet, Ahlâk, Otorite, İletişim Yayınları*, İstanbul, 2012.

Web sayfaları

BBC Türkçe (27.01.2014): http://www.bbc.co.uk/turkce/haberler/2014/01/140126_fethullah_gulen_roportaj_guney.shtml

İzledost: http://www.izledost.com/fethullah-gulen-tunceliler-dersimliler-dinsizdir-video_170d72226.html

Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı: http://gyv.org.tr/Content/userfiles/pdf/30.Abant_Platform_Aleviler-ve-Sunniler-toplantisi_raporu_0.pdf

Samanyolu haber: <http://www.samanyoluhaber.com/yazar/kemal-gulen/Tuzlucayirda-tatli-bulusma/1026689/>

Zaman: http://www.zaman.com.tr/gundem_alevi-imam-toplantiya-ornek-oldu_2183491.html

Zaman: http://www.zaman.com.tr/gundem_alevi-sunni-kardesliginin-yolu-esit-yurttasliktan-geciyor_2183355.html

Zaman: http://www.zaman.com.tr/gundem_hortoglu-cami-cemevi-projesi-barisa-ve-hayra-yonelik-tir_2162258.html

Zaman: http://www.zaman.com.tr/yorum_cami-cemevi-projesi-ve-alevi-acilimi_2104205.html

Tunceli Emek: <http://www.tunceliemek.com.tr/haberdetay1.asp?bolum=3762&uyeyid=0>

Alevilik sosyal bilimcilerin karşılaştığı, dinî pratikleri ve etnik aidiyetleri bakımından kısmi farklılıklar gösteren, genel geçerli bir tanımlamaya sığmayan ve sosyal bilimciler açısından bakir bir konu olma önemini halen koruyan bir araştırma alanıdır. Aleviliğe oldukça yoğun bir ilgi olmasına karşın, din ve kimlik olgusunu ele alan bilimsel araştırmalar oldukça azdır. Mevcut araştırmaların çoğunda ideolojik, etnik ve sosyal kaygıların hâkim olduğu gözlemlerin hemfikir olduğu ortak bir kanıdır. Bu makale mütevazı sınırlarından dolayı Alevilik üzerine kapsamlı bir kimlik tartışması iddiası taşımamaktadır. Buna rağmen bu makalede, Alevi kimliğine sahip ve özellikle de barındırmış olduğu Alevi ocaklarından ötürü Alevilik için önemli bir sembolik gücü bulunan Dersim’de, kimlik inşasının *travma ile olan ilişkisi* sosyal-psikolojik ve kültürbilimsel bir perspektifle tartışılmak istenmektedir. Uzun yıllar unutulmaya terk edilen bir olay olarak “Dersim 38 Tertelesi”¹ gerçekleştirilmesinden onlarca yıl sonra CHP milletvekili Onur Öymen’in TBMM’de yaptığı konuşma ve sonrasında da dönemin Başbakanı Erdoğan’ın “Dersim özrü” ile ilk defa farklı bir tartışma içeriğiyle gündeme otururken, Dersim eksenli tartışmaların muhtevasını da önemli bir oranda etkilemiş oldu.

Kolektif kimlik, hafıza, hatırlama ve travma kavramları etrafında tartışılacak olan Dersim Alevi kimliği genel Alevi kimliği ile kıyaslandığında, hem iç hem de dış algı bağlamında önemli bir farklılık göstermektedir. Çünkü Dersim Alevileri hem etnik ve hem de yaşamış oldukları 38 Tertelesi’nden dolayı

1 1938 Katliamı çeşitli isimlerle adlandırılmaktadır. Yöre insanı tarafından hem Zazaca ve hem de Kürtçe “Sala 38” olarak adlandırılan Katliam, son zamalarda *Tertele Desimi* (Dersim Tertelesi) olarak ifade edilmektedir.

diğer Alevilerden ve aynı zamanda etnik olarak ait olduğu düşünölen Kürtlerden farklı bir kolektif hafızaya sahiptir. Her ne kadar, örneğın 1514 gibi çeşitli tarihsel olaylar veya süreçler bütün Aleviler için travmatik çağrışımlar oluştursa da, Dersim Alevilerinin kolektif hafızası diğer Alevilerin hafızasından önemli bir farklılık oluşturmaktadır.

Sosyal bir fenomen olarak kolektif kimlik

Aristoteles’den bu yana insanın “zoon politikon/sosyal (politik) bir varlık”² olduğu gerçeğı, insan ve insan toplumları ile ilgilenen sosyal bilimlerin üzerinde hemfikir olduğu bir olgudur. Peter Berger homo sapiens’in hayvanlar âleminde çok müstesna bir yere sahip olduğunu ifade eder.³ İnsanın hayvanlar âleminde sahip olduğu bu antropolojik müstesna yerin, insanın biyolojik olarak hayvanlarla kıyaslandığında “içgüdü yoksunu” “eksik bir varlık (Mängelwesen)”⁴ olmasından kaynaklı olduğu belirtilir. Gehlen’e göre insan hayvana nispeten organik yapısı gereğı doğaya uygun bir varlık değil. Gehlen, insanın bu eksikliğini gidermek ve içine doğduğu doğa/natur içerisinde bir yer edinebilmesi ve yaşayabilmesi için kendi doğasını yaratması gerektiğini ileri sürer ve bu yaratılmış doğayı “ikinci doğa” yani “kültür” olarak adlandırır. Buna göre insanın bu eksik biyolojik hali ve sosyal varlığı arasında dolaysız bir ilişki vardır. Yani insanın biyolojik yapısı insanın sosyalleşmesini ve toplumsal bir varlık olarak yaşamasını zorunlu kılar. Berger bu dialektik ilişkiyi şöyle açıklar:

İnsanın bu (“antropolojik eksik bir varlık olma”) özelliğı kendisini hem bedeni ile olan ilişkisinde hem de çevresi ile olan ilişkisinde ifade eder. (...) Gelişmiş hayvanlarda ana rahminde gerçekleşen (doğadaki yaşama hazır) biyolojik tamamlanma sürecinin temel evreleri, insanda doğumu takip eden ilk yılın içinde gerçekleşir. Bu demektir ki, insanın biyolojik olarak insanlaşma süreci öyle bir zamanda gerçekleşiyor ki insan yavrusu artık organik bir ilişkiye dayanmayan, hem dış maddi dünyayı hem de çocuğın sosyal dünyasını kapsayan bir çevre ile interaksiyon içerisinde. (...) O halde hem birey olarak hem de kültür unsuru olarak insanlaşma sürecinde biyolojik bir alt yapı söz konusudur.⁵

İnsan bu sosyal doğası gereğı toplumsal bir varlıktır. Berger’in deyimiyle *birey toplumsal gerçekliğinden bağımsız düşünölemez. Ancak bunun tersi*

2 Aristoteles, 1998: 48-49.

3 Berger, 1969: 5.

4 İnsan, insanın doğası ve onun dünya içindeki konumlanışı için bkz. Gehlen, 1940.

5 Berger, 1969: 5.

de söylenebilir.⁶ Bundan ötürü toplumu diyalektik bir süreç olarak tanımlayan Berger ve Luckman burada üç önemli sürece dikkat çekerler: “externalizasyon (dışavurum), objektivasyon (nesnelleştirme) ve internalizasyon yani içselleştirme.”⁷

Antropolojik bir zorunluluk olan *externalizasyon* sürecinde insan kırıl-gan doğasına uygun sosyal bir düzen yaratmak için, kendisini maddi ve mane-vi üretimleri ile dışı aktararak toplumsal bir dünya oluşturur.⁸ Bu süreçte toplum bireyin ürünü olarak ortaya çıkarken, *objektivasyon* sürecinde ileti-şim sonucu bu ilişki nesnelleşerek üreticilerine karşı, ondan bağımsız mad-di bir gerçeklik olarak durur. Söz konusu objektif toplumsal gerçeklik iç-selleştirildikten sonra birey artık içine doğduğu toplumsal gerçekliğin bir ürünüdür.⁹ İşte birey ve toplum arasındaki bu karşılıklı üretime dayalı iliş-ki, toplumun diyalektik karakterinin özünü oluşturur. Bu diyalektik süreç katı bir determinizmden ziyade birbirinin zıddı gibi bir görünüm arz eden bireysel realite ile toplumsal realite arasındaki etkileşimin ifadesidir ve di-yalektik doğası gereği statik değil esnek bir dinamizme sahiptir. Böylece bi-rey ancak “toplum içerisinde” maddi ve manevi “toplumsal süreçlerin kar-şılıklı etkileşiminin bir sonucu” olarak fert olma bilinci edinir ve kendisine bir kimlik oluşturur.¹⁰

Yukarıdaki açıklamaların ışığında değerlendirirsek, toplumsal kimlikle-rin insan toplumlarının kültürel üretimleri kapsamında ele alınması gere-kir ve bu kolektif kimlikler bütün sosyal gerçeklikler gibi, sosyal bilimlerin konstrüksiyon dedikleri kurgusal-diyalektiksel bir karaktere sahiptir. Insa-nın bütün maddi ve manevi üretimleri gibi kimlik de sosyo-kültürel bir kate-gori olarak antropolojik bir zorunluluğa tekabül eder. Assmann’ın deyimi-yile kimlik sosyojendir.¹¹ Bu sosyojen karakterinden dolayı kimlik kolektif bir bilincin ortak taşıyıcılarını öngörür ve sosyal realitenin anlamsal bağlamla-rını anlama ihtiyacı çerçevesinde bireyin sosyal davranışlarına kültürel bir çerçeve de sunar. Assmann hem bireysel hem de kolektif kimliği ortak top-lumsal bilincin bir ürünü olarak, yani bilinçsiz bir varlığın kendisini bilince çıkarma olgusu olarak açıklamaktadır.¹² Bu kendi varlığını algılama olgusu bireyin toplum içerisindeki konumu için geçerli olduğu gibi grup ya da top-lumlar için de geçerlidir. Bireysel bir kimlik edinmek için bireyin öncelikle

6 Berger, Luckmann, 2004: 65.

7 Berger, 1969: 4.

8 Berger, Luckmann, 2004: 55.

9 Berger, Luckmann, 2004: 65.

10 Berger, 1969: 4.

11 Assmann, 2007: 130.

12 Assmann, 2007: 130.

toplumsal bir kimliğe sahip olması gerekiyor. Assmann'ın sözünü etmiş olduğu “bilinç”, bireyin doğuştan beraberinde getirmediği, aksine çeşitli toplumsal ve tarihsel süreçlerde toplumsal olarak üretilen ve bireyden önce var olan toplumsal kurumlar tarafından tek tek bireylere birincil ve ikincil sosyalizasyon süreçlerinde aktarılan kolektif bir olgudur. Elbetteki bireyin toplumla kurmuş olduğu karşılıklı etkileşim ve iletişimin rolü küçümsenmemelidir. Birey toplumsallaşma süreci içerisinde verileni pasif bir tarzda alan bir unsur değil, aksine bu ilişki sürecine kendi rengini de veren aktif özne olduğumuz bir role sahiptir. Ancak ifade etmek gerekir ki, sahip olduğumuz bireysel deneyimler de yine toplum dediğimiz kolektifin sunmuş olduğu sosyo-kültürel zemin ve çerçevede gerçekleşir. Konuştuğumuz dil, sahip olduğumuz değer yargıları toplumsal ilişkilerin bütünü içerisinde düşünülmesi gereken olgulardır. Yani bireylerin etnik, sınıfsal, sosyal ve kültürel aidiyetleri içine doğdukları toplumların üyelerine sundukları aidiyetleri ifade eder.

Ancak her kolektif kimliğin bir de kolektif bir hafızaya, hatırlamaya ihtiyacı vardır. Yani kolektif bilinç kolektif hafızanın, ortak hatırlananın bir ürünüdür. Bu açıdan Assmann'ın deyimiyle her kültür “konnektif (bağlayıcı) bir strüktüre (yapıya)”¹³ sahiptir ve söz konusu strüktür insanları “sosyal ve zaman boyutlu”¹⁴ olmak üzere iki boyutta birbirine bağlayıp, kültürel bir grup olarak varolmasını sağlar. Assmann bu bağlamda *normatif* ve *naratif* olmak üzere iki unsuru öne çıkarır:¹⁵ Normatif unsur, bireyi ortak kural ve değerlerle ait olduğu gruba bağlarken, naratif unsur grubun kendisini ortak bir geçmişin ürünü olarak kolektif bir şekilde hatırlamasını olanaklı kılar. Kolektif hafıza ayrıca, zamanın sadece geçmiş olanıyla değil, aynı zamanda ileriye yönelik olanıyla da ilgilenir: geriye ve ileriye doğru. Hafıza sadece geçmişini yeniden inşa etmekle kalmıyor, o şimdiki zamanın tecrübelerini ve gelecek zamanı da organize etmektedir.¹⁶ Ancak kimlik her ne kadar her iki zaman dilimini, yani geçmişini ve geleceği kapsasa da, daha çok geçmişin hatırlanması üzerine kendisini inşa eder. Geçmiş, şimdiki zamanda algılanan kimliğe ihtiyaç duyduğu inşa malzemesini sunar. Bu boyutuyla değerlendirildiğinde kimlik geriye doğru yöneltilmiş bir sorunun cevabı olarak karşımıza çıkar ve hatırlamayı zorunlu kılar.

Toplumsal hafızanın önemli teorisyenlerinden olan Fransız sosyolog Halbwachs, hatırlamayı, şimdiki zamanın sunmuş olduğu sosyal çerçeve yardımı ile *geçmişin yeniden kurgulanması/inşası* şeklinde değerlendirmektedir.¹⁷

13 Assmann, 2007: 16.

14 Assmann, 2007: 16.

15 Assmann, 2007: 17.

16 Assmann, 2007: 42.

17 Halbwachs, 1967: 55.

Halbwachs'a göre birey ancak aile, din, sosyal sınıf ve benzeri gruplar içerisinde ve bu grupların sunmuş olduğu *sosyal çerçeve/cadre sociaux*¹⁸ yardımı ile sosyal kimlik sahibi olur. Bundan dolayı söz konusu olan kolektif hafıza ve hatırlama sosyal grup içerisindeki iletişim ve etkileşim süreçleri ile mümkün olabilir. Bu anlamda kolektif hafıza geçmişin bugünün ihtiyaçları doğrultusunda sosyal olarak yeniden kurgulanmasıdır diyebiliriz. Halbwachs kolektif hafızanın toplumsal boyutunu öne çıkarıp onun kurgusal karakterine vurgu yaparken, hatırlamanın da ancak grup içerisinde ve grubun sunmuş olduğu çerçeve içinde mümkün olabileceğini vurgulamaktadır. Halbwachs geçmişin şimdiki zaman kurgusunun dil, zaman, mekân ve deneyimleme vasıtasıyla gerçekleştiğini söyler. Halbwachs bu öğeleri yukarıda ifade edildiği gibi *cadre sociaux* (sosyal çerçeve) olarak adlandırır. Dil, grup hafızasının oluşumunda ve aktarımında asli bir öneme sahiptir. Zira dil, bir iletişim ve etkileşim aracı olarak sadece sosyal gerçekliğin inşasına hizmet etmeyerek, aynı zamanda inşa edilen sosyal gerçekliğin süreklilik, aktarım ve stabilize edilmesini de sağlar.¹⁹ Zaman ve mekân ise tecrübe edilen olayların tespit edilerek, tarihsel hatıraların zaman ve mekân içerisinde somutlaştırılmasına katkı sunar. Bu açıdan hatırlama figürasyonları hafızaya kaydedilmeden önce anlamlandırılması gerekmektedir.²⁰ “Bir hakikat bir grubun hafızasına girmeden önce somut bir olayın, bir ferdin, bir mekânın formunda sunulması gerekmektedir.”²¹ Bu anlamlandırma imaj ve kavramın zaman ve mekân içerisinde kolektif hafızanın ihtiyaç duyduğu sembollere dönüştürülmesi ile gerçekleşir. Semboller bizler tarafından birey olarak deneyimlemeyeceğimiz ortak zaman ve mekânın şifreleri olarak algılanır. Örneğin; bayram takvimi birey olarak toplumsal yaşamımızı kolaylaştırırken kolektif olarak da ortak yaşanmış bir geçmiş sembolize eder. Aynı şey somut ve soyut mekânlar için de geçerlidir. Somut mekân olarak hac ve ziyaret yerleri dolaysız tecrübe edilirken, vatan gibi soyut mekânlar da sembollerle tecrübe alanına çıkarılarak kolektif hafızamıza katılır.

Halbwachs'ın teorik belirlemesine göre toplumsal gerçekliğin bir ürünü olan kolektif kimlik objektif-sosyal determinantlarından ziyade, daha çok hatırlamaya dayalı muhayyel karakteri ile karşımıza çıkar. Ancak kimlikler sadece sıradan hatırlanan ortak tecrübelerin anlatımlarından oluşmaz, daha çok ritüellerle kutsallaştırılarak anlamlandırılmış dinî/sakral karaktere yakın bir özellik taşırlar.

Özetlersek, kolektif kimlikler birer konstrüksüyon olarak kolektif bir ha-

18 Halbwachs, 1985: 22.

19 Assmann, 2007: 141.

20 Assmann, 2007: 37.

21 Halbwachs 1941'den akt. Assmann, 2007: 38.

fızaı zorunlu kılar ve Assmann'a göre “*bimodal* (iki surette)”²² işleyen hatırlama, bu süreçte oldukça merkezi bir rol oynar. Sözü edilen bimodalite şu iki öğeden oluşmaktadır: *konsolide eden hatırlama*, yani ilk kökene inen hatırlama ve deneyimlemeye dayanan *biyografik hatırlama*.²³ Konsolide eden hatırlama kendisini somut ve imgesel bir hatırlama metodu üzerine oturarak somut, yazılı ve yazılı olmayan ritüeller, danslar, mitler, motifler, elbiseler, mücevherat, dövme ve benzeri objektivasyonlar ile hatırlamaya kültürel bir içerik sunmaktadır.²⁴ Buna karşın biyografik hatırlama aktörlerin sosyal etkileşimine dayanır. Bu bağlamda *kültürel hafıza iletişimsel hafızaya* göre kurumsallaştırılmış bir hatırlama tekniği olup, sakral bir karaktere sahiptir.²⁵ Böylelikle şimdiki zaman ilk zamandan başlatılıp, objektif tarih “hatırlanana ve bu vesile ile Mythos’a transfer edilir”.²⁶

Bu izlenimler doğrultusunda değerlendirecek olursak toplumlar her tarihsel süreçte farklı form ve içeriklerde, söz konusu süreçlerin ihtiyaçları ve sunduğu materyaller doğrultusunda kolektif kimlikler oluştururlar. Bu anlamda bütün kimlikleri kendi tarihsel ve toplumsal bağamları içerisinde insan gruplarının ve bireylerin diyalektik bir sosyal kurgulama eylemi olarak tanımlamak mümkündür. Berger ve Luckmann’ın deyimi ile “*Homo sapiens* her zaman ve aynı ölçüde aynı zamanda bir *Homo sociustur*.”²⁷

38 Dersim Tertelesi’ne bilimsel teorik çerçeveler ışığında bakarsak, var olan kimlik inşasının benzer bir yöntemle kurgulandığını görürüz. 1938 Katliamı ile kültürel aktarım ve devamlılık bağlamında sarsıcı bir gelenek kırılması yaşayan Dersim kimliği etrafında yürütülen şu ana kadarki tartışmaların önemli bir kısmı, daha çok konjonktürel siyasi ihtiyaçlar eksenli tartışmalar olarak gerçekleşmektedir. Bu anlamda yapılan bu tür tartışmaların amacı günün siyasi koşullarını karşılamının dışında bilimsel bir değer taşımaktan uzaktır. Dersim özelindeki kimlik sorunsalını da genel kimlik inşa süreçlerinden bağımsız olarak ele almak gerçekliğe denk düşmez. Zira Dersim kimliği işlenirken, çoğu zaman bu kimliğin kültürel bileşenleri²⁸ görmezden gelinerek, sadece tarihsel bir kesit olan 38’e indirgenerek açıklan-

22 Assmann, 2007: 51.

23 Assmann, 2007: 52.

24 Assmann, 2007: 52.

25 Assmann, 2007: 52.

26 Assmann, 2007: 52.

27 Berger, Luckmann, 2004: 54.

28 Dersim kimliğini sadece Kızılbaşlık ile açıklamak elbetteki Dersim’in tarihsel kültür mirasına denk düşmez. 1915 öncesi Dersim kimliği ayrıca irdelenmesi gereken bir konudur. Ermeni Soykırımı’ndan önce Dersim’de önemli bir Ermeni nüfusunun mevcut olduğu gerçeği gözönünde bulundurulursa Dersim kimliğini sadece Aleviliğe dayanarak tarif etmek elbette ki çok yanılgılı bir yaklaşım olur. Ayrıca önemli oranda yerleşim yerlerinin adlarının Ermenice olması ve bu isimlerin yakın tarihe kadar kullanılması bu konuda önemli bir veridir.

mak isteniyor. Böyle bir yaklaşım sadece eksik değil, aynı zamanda gerçekliğin bütünlüğü ve çeşitliliğine indirgemeci bir bakış açısı da sunar.

1938'e gelindiğinde Dersim Alevilerinin tarihsel kimliğini oluşturan iki temel unsurdan bahsedebiliriz: Aşiret ve Ocak aidiyeti. Genellikle her ferдин mensubu olduğu bir aşireti ve pir-talip ilişkisiyle bağlı olduğu bir ocağı vardır. Pirlık ve ağalık/aşiret kurumları sosyal anlamda çok yakın benzerlikler göstermesine karşın işlevsel olarak farklı özellikler taşırlar. Pirlık kurumu daha çok dinî alan ile ilgilenirken, ağalık/aşiret kurumu daha çok sosyal, siyasi ve ekonomik alanla ilgilenir. Ancak bazı istisnai durumlarda –Seyyid Rıza örneğinde gördüğümüz gibi– bu her iki kurumun Dersim'de iç içe yaşadığı da görülmüştür. Genel anlamda ağalık ve pirlık kurumunu kıyasladığımızda aşiret ve ağalık kurumunun ilgilendiği alanlar (iktisadi ve siyasi) geçtiği daha esnek bir yapı taşıdığıni söyleyebiliriz.

Dersim'in kimlik oluşumundaki bu ikili sosyal yapıya ABD'nin Harput Konsolosu 1908 yılında "Dersim Kürtleri" konulu raporunda şu şekilde değinmektedir: "Her birinin başında bir Ağa ya da lider, Reis bulunan ve her biri bir Seyyid'e ya da dinî lidere sahip olan aşağı yukarı 50 Kızılbaş kabilesi vardır. Bu Seyyidler eski Yahudi rahip sınıfı gibi görevlerini miras yoluyla alırlar."²⁹

Dersim kimliğinin inşa sürecini tanımlarken her ne kadar aşiret unsurunun işlevselliğinin daha esnek olduğunu söylesek de, dış kimlik tanımlama sürecinde ocak kimliğinin öne çıktığını görmekteyiz. Çünkü içte bir aidiyet oluşumuna yardım eden aşiret kimliği dıştaki Sünni İslâm kimliği karşısında zayıf kalmaktadır. Tam da bu esnada, ocak kurumu aşiret kurumunun yetmediği yerlerde öne çıkarak bütünsel bir Dersim kolektif kimliğinin oluşumunda küçümsenmeyecek bir rol oynar. Aşiret kurumunun ocak kurumuna göre daha entegratif bir özellik taşıdığı, Dersim araştırmalarında da göze çarpmaktadır. Bu, pirlık kurumunun endogenliği (iç yapısallığı) ile yakından ilgilidir. Pirlık/ocak kurumu daha çok endogen bir özellik taşıırken aşiret kurumu daha esnek bir yapı sunmaktadır. Aşiret kurumunun zorunlu yaşamsal, entegratif ve dışa açık yönüne Munzuroğlu *Dersim Aleviliği* adlı çalışmasında şu ifadelerle dikkat çekmektedir: "Çapul ve vurgun durumu, aşiretlere mensup olmayan bireyleri ve aileleri siliyordu. Ya aşirete katılıp 'bext olurlardı ya da silinirlerdi. (...) Aşiretler arası vurgun ve talan aşiret dışı yaşama fırsat vermiyordu."³⁰ Bu çok parçalı ve çelişik aşiret yapılanmasına rağmen Dersim, kimliğinin bütünselliğini Alevi/Kızılbaş kimliği ve ocak kurumu üzerinden gerçekleştirdiği gözlemlenmektedir.

Feodal üretim ilişkilerinin egemen olduğu pre-modern toplumlarda din-

29 Akgül, 2004: 33-34.

30 Munzuroğlu, 2004: 8.

sel ya da aşiretsel aidiyet formlarının baskın kimlik yapılanmaları olarak öne çıkılmalarını sadece Dersim'e indirgemek ve ona özgü bir sosyo-kültürel yapılanma olduğunu söylemek gerçekçi olmadığı gibi, Ortadoğu'da yaşanan feodal yapılanmanın evrensel karakterine de aykırı düşer. Bu daha çok politizasyonu gecikmiş ya da ilk aşamasında bulunan, aidiyetlerin genellikle kan bağı ile oluştuğu Ortadoğu'da da sıkça rastlanan etnik toplulukların genel bir özelliğidir. Her ne kadar dil üzerine yapılan aktüel kimlik tartışmalarında Dersim'e Kürt ya da Zaza kimliği belirlenmek istense de, hem 38 önce- si hem de 38 sonrası süreçten 1980'li yılların ortalarına kadar Dersim kimliğinde asıl belirleyici unsur Alevilik/Kızılbaşlık olmuştur.³¹ Bu sebepten dolayı etnik köken veya konuşulan dilin Dersim'de bütünsel bir kolektif kimliğin oluşumunda ve algısında çok önemli bir rol oynadığını söylemek güçtür. Ayrıca tarihsel gelişim süreci içerisinde dil, kültür, din ve etnik yapı bağlamlarında heterojen bir özellik gösteren Dersim'e³² homojen, tekil etnik kimlik önerileri, Dersim'in tarihsel gerçekliğiyle de pek örtüşmemektedir. Örneğin, Çemişgezek ilçesinin Sünni-Kürt aşiretlerinin "Dersimli kimliği" kısmen de olsa ortak dil olan Kurmanciyi konuşmalarına rağmen soru işaretine tabi tutulup "Kuhr/Qur" olarak tanımlanırken, Türkmen kökenli Sarısaltıkların dil ve etnik köken eksenli bir ayrıma tabi tutulmaması oldukça ilginçtir. Öyle ki, Dersim ile ilgili yapılan araştırmalarda yaşlı kuşağın *kırmanç* ve *kurmanç* kelimelerini etnik köken bağlamında değil de, Alevilik ile eşanlamlı kullandıkları göze çarpmaktadır. Bu bağlamda *tırk* (Türk) kelimesinin etnik anlamının dışında, daha çok Sünnilik ile özdeşleştirildiğini görmekteyiz.³³ Bazı yazarlar, söz konusu durumu Dersimli yaşlı kuşağın dışa açılmaması ve içe kapanık/izole bir şekilde yaşadığı iddiasıyla ilişkili olarak değerlendirse de, bu daha çok Türkmen kökenli Sarısaltıklar ve Çemişgezekli Sünni Kürt aşiretleri örneğiyle açıklamaya çalıştığımız, ortak dinî aidiyetten kaynaklanan kültürel bir farklılığın ürünüdür. Buradan da anlaşılabacağı gibi dilin, bütünsel olarak Dersim kimliğini tanımlamakta yeterli gelmediği görülmektedir. Merkezi otoritenin resmî dini olan Sünni İslâm'ın, gerek Osmanlı gerekse Cumhuriyet döneminde daha çok Türk egemen bir kodla şekillenip diğer

31 Fırat, Aleviler arasında konuşulan farklı dilleri göz önünde bulundurarak etnisite bağlamında yürütmüş olduğu tartışmada şunu ifade etmektedir: "Köken ister Türk, ister Zaza ve isterse Kürt olsun, kimlik vurgusu burada üç kesimi birleştirici olan Aleviliktir." 2010: 151.

32 Dersim'in 16. yüzyıldaki demografik yapısı için bkz. Sağlam, 2010: 282.

33 Türk kelimesinin daha çok Sünnilikle özdeşleştirilmesi devletin gizli raporlarına da yansımıştır. Dersim üzerine Jandarma Genel Komutanlığı III. Ş. I. Ks. tarafından yazılan gizli raporda şu ifadelerle yer verilmektedir: "Kızılbaş, Sünni Müslümanı sevmez, bir kin besler, onun ezelden düşmanıdır. Sünnileri Rumi diye anar. Kızılbaş ilahi kuvvetin hamili bulunduğunu ve imamlarının Sünniler elinde işkence ile öldüğüne itikat ederler. Bunun için Sünnilere düşmandır. Bu o kadar ileri gelmiştir ki Kızılbaş Türk ile Sünni ve Kürt ile Kızılbaş kelimesini aynı telakkı eder. Yezidi Türk bilirler..." 2000: 38.

dinî ve etnik grupların karşısına çıkması “türk” ve “kurmanc” kavramlarının ikili bir anlamda okunmasına yol açmıştır.

Cumhuriyet ve ötekileştirme araçları

Modern çağda feodal üretim ilişkileri üzerine şekillenen siyasal egemenlik ve kimlik formları, yerini ulusal egemenlik olarak tarif edilen ve merkezinde tarihsel bir özne olarak sadece “ulusu” barındıran yeni bir siyasal ve kültürel sürece terk etmek zorundaydı.³⁴ Oldukça karmaşık bir süreç olan uluslaşma, yenileyici dinamiğine rağmen, her yerde sorunsuz bir şekilde gelişmemiştir. Özellikle de “gecikmiş uluslar”³⁵ açısından ulus-devlet inşâ süreçleri oldukça trajik sonuçları olan pek çok tarihsel olaya da sebebiyet vermiştir. Ermeni ve Yahudi soykırımları bu anlamda ulus-devletlerin homojenleşme istek ve çabalarının iki önemli örneğini teşkil etmektedir. Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucularının da çok etnili ve dinli Osmanlı kimliği ile olan sorunlarını tekli çözümlerde aramaları, bütünsel bir kimliğin tanımını tekil etnik kimliğe indirgemelerini “zorunlu” kılıyordu. Bu anlamda Cumhuriyet, Türk etnik kimliğinin bir tezahürü olarak elinde bulundurduğu bütün araçları bu kimliğin oluşumunun hizmetine sundu. Din de bu kimlik oluşumunun yapı malzemelerinden biri olduğu için kullanılmasında bir sorun görülmedi.³⁶

Türk ve İslâm sentezi ekseninde gelişen Türk milliyetçiliği, maksimum bir etki alanı oluşturmak için, İslâm’ın ötekileştirici önyargılarını milliyetçiliğin etkin araçları arasında kullandı. Bu kullanım etnik olarak homojen bir toplumun oluşumunda işlevsel bir özellik taşımaktaydı. Bu tarz bir işlevsellik, Türk milliyetçiliğinin temel felsefesi olan “Türk-İslâm-Sentezine”³⁷ de birebir uyuyordu. Örnek olarak “gayrimüslim” tabiri, fonksiyonel olarak anti-Semitizme benzer bir şekilde, negatif bir çağrışımla Türk milliyetçi söyleminin oldukça önemli bir kavramını oluşturdu.

34 Eisenstadt, 1991: 28.

35 Plessner, 1982: 58.

36 Her ne kadar din ve ulus kolektif kimlik modelleri olarak birbirini reddeder bir görünüm arzetsede, birçok nation-building sürecinde din önemli bir ulus yapıcı faktör olarak kendisini göstermektedir. İsrail, Kuzey İrlanda, Belçika ve Hollanda’nın ayrı uluslar olarak şekillenmesi, Bosna veyahut 19. yüzyılda Osmanlı egemenliğine karşı gelişen Sırp ve Yunan milliyetçiliklerinde dini farklılıkların önemli orandaki belirleyici rolü bu bağlamda verebileceğimiz örneklerdendir.

37 Türk-İslâm Sentezi kavramı olarak her ne kadar 1960’lı yılların sonlarına doğru ortaya çıkmışsa da, bu sentezin İslâm bileşeni Ermeni Soykırımı’nda olduğu gibi “millî mücadele” diye tabir edilen süreçte de Kemalist hareketin elinde burjuva sınıfı olmayan, ümmet bilincine sahip ve ulemanın propagandasına açık Müslüman toplulukları organize ve mobilize etmekte etkili bir araç olarak kullanılmıştır. Öncü kadrosu Osmanlı’nın askeri ve yönetici bürokrasisinden oluşan Kemalist hareketin sosyal tabanı *Türk ulusal bilincine* yabancı, kendisini Müslüman addeden etnik olarak heterojen kitlelerden oluşmaktaydı. Bu bağlamda ilk meclisin mesleki ve toplumsal gruplara göre bileşenleri ve daha fazlası için bkz. Steinhaus, 1969: 74 ve 76.

Sünni İslâm, Türk etnisinin dini olarak “yeni” devlette zaten hukuksal olarak konsolide edilmişti ve Osmanlı İmparatorluğu’nda da hem devletin hem de yönetici elitin diniydi. Yeni devlette İslâm’ın hegemonik konumlanması Osmanlı modernleşmesinden devralınan bir geleneğin devamını ifade etmekteydi. Ateş, Tanıl Bora’nın *Türk sağının üç hali* analizine dayanarak Türk milliyetçiliği ve İslâmcılığının birbirleri ile olan sembiyotik ilişkisini şöyle ifade etmektedir: “çünkü ne Osmanlılık içinde Türklük ayrıştırılabilir bir kategoridir ne de Türklük içinde Müslümanlık. Bu dönüşebilirlik halini hem miliyetçi entelektüellerin yazılarında hem de ITC’nin siyasal programatik dilinde görmek mümkündür. Bu entelektüel ve politik miras, Türk ulusal kimliğinin etno-kültürel inşasının tarihsel altyapısını oluşturmuştur.”³⁸ Hatta Ermeni Soykırımı ve nüfus mübadelesi ile siyasî, ekonomik, sosyal ve siyasî alan İslâm unsurunun hegemonyası lehine etnik ve dinî olarak homojenleştirildi. Böylelikle, İslâm’ın geçmişte diğer aidiyetlerle, Hristiyan ve Yahudilerle oluşturduğu ve kendini tahammülden öte ifade edemeyen minimal “kabul” yerini sosyal alanda etnik Türk milliyetçiliğiyle harmonize edilmiş, total bir Türk-İslâm egemenliğine bıraktı. Bu bağlamda Dersimli Kızılbaşlar aynı Ermeniler gibi iki yönüyle “düşman” kategorisine girmektedirler. Hem Kürt hem de Kızılbaş olmalarından dolayı yeni Türk-İslâm sentezli toplumda bu özellikleri ile varlıklarını sürdürmeleri başlı başına bir sorun teşkil etmekteydi. Bu aidiyetler, Türk milliyetçi bakış açısına göre “sağlıklı ulusal bünyede” “anomalik bir tezahür”, bir “hastalık” olarak karakterize edildiler. Türk milliyetçilerinin siyasal sosyalizasyonunun gerçekleştiği askeri ve tıbbi okullarda edindikleri kavramsallıkla toplum; bir operasyon ve ameliyat objesi olarak değerlendirilirken, “hastalıklı” yapılar “sağlıklı ulusal” bünyeden uzaklaştırılmaları gereken bir zorunluluğu ifade etmekteydi. Bu anlayış çerçevesinde Dersim Kızılbaşları acımasız bir kırıma tabi tutularak söz konusu bünyeden sökülüp atılamasalar dahi, “nasyonal organik topluma” en azından uyumlu hale getirilmiş olacaktı.

38 Tertelesi, kolektif travma ve kimlik

Etimolojik olarak Yunanca kökenli bir kelime olan travma (yara, yaralanma) kavram olarak psikolojide şiddet sonrası yaşanan sosyal-psikolojik durumu, travmanın oluşturmuş olduğu etkileri ve travma ile kurulan ilişkiyi açıklamak için kullanılmaktadır. Böylece psiko-analitik travma teorisine göre travma, “aniden ve yoğun bir şekilde ortaya çıkmasından dolayı bireyin yaşanan durumla başedebilmesini sağlayabilecek psikolojik mekanizmalarının işlevi-

38 Ateş, 2011: 17-18.

ni aşan bir olay olarak ortaya çıkan ruhsal yaralanma”³⁹ demektir. Fischer ve Riedesser travmayı “bireyin içerisinde bulunmuş olduğu tehdit edici durum faktörleri ve bunlarla bireysel başa çıkma olanakları arasındaki hayati öneme sahip bir uyumsuzluk/diskrepans deneyimi olarak”⁴⁰ tarif eder. Çaresizlik, korumasız teslim olma, derin aşağılanma duyguları ve ölüm korkusu ile kendini karakterize eden travma, bireyde böylece “uzun süreli bir öz ve dünya algısının uğradığı sarsılmayı” ifade eder. Bu yönüyle psikolojik travma sadece bireyin fiziksel varlığına yönelik bir tehdit olarak değerlendirilmez, aynı zamanda bireyin psikolojik bütünlüğüne karşı da bir tehdit oluşur. Başlangıçta mikro alanın somut bir olgusu olarak konu edilen travma kavramı diğer sosyal bilim disiplinlerinin de yerleşik bir kavramı haline gelmiştir. Buradaki temel güdü, şiddet vasıtasıyla toplumun iç dünyasına girip onun sosyal ve kültürel sisteminin yapı taşları ve yapısını tahrip eden failin, bu şekilde grubun “biz algısı”nı da sarsmasıdır. Yaşadığı şiddet sonucu kendini toplumsal grup olarak tanımlama güçlüğü çeken sosyal grup üyeleri bundan ötürü ortak semboller üzerinde iletişim kurma olanaklarından da mahrum kalır. Böylesi durumlarda ortaya çıkan alışılmadık süreçleri –birçok eleştiriye rağmen– kolektif travma⁴¹ kavramıyla açıklayıp anlamaya çalışmak birçok sosyalbilim disiplini tarafından paylaşılan yaygın bir kanıdır. Lakin toplumların bire bir birey gibi olmasa da ortak bir hafızasının olduğu ve yaşadıkları olumsuz olay ve olguları hatırlayıp yeniden kurguladıkları gerçekliği bu bağlamda sıkça vurgulanan önemli hususlardan biridir.

Hiç şüphesiz ki 38 Tertelesi, Dersim tarihi ve kimliği açısından büyük bir kırılma ifade eder. Genellikle isyan ve soykırım ekseninde tartışılan 38 Tertelesi’nin en önemli sonuçlarından biri, Dersim’in kültürel geleneğinin bir bütünlük içerisinde gelecek kuşaklara aktarımında taşıyıcı bir rol oynayan “ritüel koharenz (merasimsel bütünlük/bağlantı)”⁴² denilen yapının tahrip edilmesidir. Dersim gibi sözlü aktarım geleneğine sahip toplumlarda kültürel olarak üretilen *kolektif bilginin* korunması, saklanması ve aktarılması, ritüellerin düzenli bir şekilde gerçekleştirilmesi ve tekrarlanması ile mümkündür. Bunun dışında, sözlü aktarım geleneğinin hâkim olduğu toplumlarda, toplumsal olarak üretilen ve kimlik oluşumunda yapısal bir rol oynayan *ko-*

39 Lorke, 2014: 1687

40 Riedesser, 1998: 78.

41 Kolektif travma kavramı, kolektif olarak yaşanmış şiddet olaylarının sosyal gruplar üzerinde oluşturduğu etkileri açıklamak için kullanılsa da, bilimsel anlamda tam bir karşılık bulması güçtür. Bir topluluğun yaşanan bir olayı bir bireyin yaşadığı boyutta anımsaması pek mümkün görünmemektedir. Bu durum, “kolektif travma” kavramının bilimsel araştırmalardaki kullanılabilirliğini tartışmalı kılmaktadır. Hatta birçok sosyalbilimci bu kavramın duyumdan kaynaklanan bir “kurban ideolojisi” algısına dönüşme tehlikesinden bahseder. Daha fazlası için bkz. Kühner, 2007.

42 Assmann, 2007: 17

lektif bilgiye ulaşmanın başka bir yolu bulunmamaktadır. Burada *tekrar* yapısal bir zorunluluk oluşturmaktadır.⁴³ Dersim 38 Katliamı ile bu tekrara dayalı döngüsel yapı, kültür taşıyıcı ve aktarıcı kuşakları ile birlikte yok edilmiştir. Hafızanın sürekliliği ve aktarımının ancak hatırlanan ve hatırlayan ile mümkün olduğundan yola çıkarsak, 38 Katliamı ile Türk devletinin neyi hedeflediği daha bariz bir şekilde kendisini ifade eder.

Dersim 38 ister etnosid ister genosid, veyahut isyan kavramları ile açıklansın, sonuç itibarı ile özgün kültürel ve sosyal özelliklerinden dolayı Dersim Kızılbaşları kolektif olarak bir başka kolektif grubun sistematik yok edici şiddetine maruz kalmıştır. Bu şiddet ile hedeflenen şey bireylerin grup içerisinde ortak değerler ve yaşanmış ortak geçmiş üzerine bina edilen *biz* algısını ortadan kaldırmaktır. Yukarıda irdelediğimiz Dersim kimliğinin iki temel taşıyıcı sütunu olan Pirlık/Ocak ve Aşiret kurumu, bu süreçte en çok etkilenen yapılardır.⁴⁴ Bu tarz bir kırılma ya da tahribat aynı zamanda sosyal grubun iletişim ve etkileşim yapılarının da bir daha eski haline dönmeyecek şekilde sarsılmasına yol açmıştır. Zaten bu tür örgütlü politik şiddetin amacı, sosyal grup ile “taşıyıcısı olduğu sosyo-kültürel öğeler arasındaki bağları” tahrip edip, grup kimliğini ortadan kaldırmaktır. 38 Tertelesi bu niteliğinden ötürü elbetteki kolektif travma konsepti içinde değerlendirilebilir. Böyle bir değerlendirme mümkün olmakla beraber –özellikle de “kurban” bağlamında ele alındığında– bazı içeriksel problemlere de kapı aralar. Travma daha çok direkt yaşanan bireysel bir olgu iken 38 ile ilişkili olarak Dersimli yeni kuşaklar için direkt yaşanmış bir travmadan söz etmek pek de olanaklı değildir. Bu kuşaklar açısından 38 Tertelesi, dedelerinin yaşamış olduğu acı bir hadisenin sembolize edilmiş tarihinden daha fazlasını ifade etmemektedir.

Bu bağlamda bilimsel literatürde birbirinden farklı kolektif travma kavramlarıyla karşılaşmaktayız: *kolektifleştirilmiş travma*, *sembol vasıtalı kolektif travma*, ve *kolektif travma*.⁴⁵ Kühner’e göre *kolektifleştirilmiş travma* kavramı, ortaklaştırılmış bir travmatik olayın grubun kolektif kimliği için önemini vurgularken, *sembol vasıtalı kolektif travma* ise, grubun travma semptomlarını taşımayan ancak gruba olan yakınlığından dolayı kurbanlarla kısmi bir özdeşleşme yaşayarak ağır bir şekilde sarsılan parçasını merkezine al-

43 Assmann, 2007: 17

44 Bu iki taşıyıcı yapının tahrip edilmesiyle Dersim, Kemalistlerin bakış açısına göre “medeniye-te” açılmış olacaktı. Naşit H. Uluğ Pirlık ve Aşiret kurumlarını birer Ortaçağ kalıntıları olarak değerlendiren, bu kurumların sembol figürleri olan Pirleri ve Aşiret Reislerini de kriminalize etmekten geri durmamaktadır. Ona göre “Dersim halkını kurtarmak için ağadan, seyitten kurtarmak lazımdı. Devlet, Türk tarihinde, Kemalist nesle şeref verecek olan kurtarıcı hamlesiyle Dersim’de hürriyet ve hak devrini açmış bulunuyor. Başkasının sırtından, başkasının emeğinden geçinme zihniyetini kökünden kaldırmak bu inkılabın Dersim’de gerçekleştirdiği en büyük fazilettir.” Uluğ, 2007: 119.

45 Kühner, 2007: 27.

maktadır. Bu her iki kavrama zıt bir içerikle *kolektif travma* gerçek, yani kitlesel yaşanmış bir travmayı tarif eder. Dolayısıyla, 38'i herhangi bir şekilde yaşamamış jenerasyonlar açısından bire bir yaşanmış bir travmadan ayırmak için, Vamık Volkan'ın "seçilmiş travma" kavramını kullanmak daha uygundur. Volkan "seçilmiş travmaları", bir sosyal grubun başka bir sosyal grup tarafından ağır kayıplara uğratıldığı aşağılayıcı bir olayın fikri temsiliyetinin, sonraki kuşaklar tarafından kendi kimliğine bilinçsiz bir şekilde dahil etmesiyle açıklamaktadır.⁴⁶

38 travması, kolektif bir tecrübe haline getirilen jenerasyonlar üstü bir olgu olarak, zaman, mekân ve kurban bağlamlarından çözülerek kolektifleştirilmiştir. Bu yönüyle 38 Tertelesi yeni kuşakların hafızasında kurgusal karakterinden bağımsız bir anlatımla, yeniden inşa edilen Dersim kimliği için gerekli olan geçmiş ortak tecrübeyi de sunar. Bu kolektif anlatı Dersim kimliğinin şekillenmesinde kurucu hikâye olarak objektifleştikten sonra içselleştirilmiş bir gerçekliğe dönüştüğünü çeşitli alanlarda gözlemlemek mümkündür.⁴⁷

Yukarıda da irdelediğimiz gibi cemaatler sadece kendi hikâyelerinin anlatıcıları ve hatırlayanları değil, aynı zamanda onların kurgusunun öznelidirler de. Sonuçta tarihsel olaylar kurucu anlatılara dahil edilemezlerse sosyal ve kültürel olarak bir anlam ifade etmez ve cemaatin hafızasında da yer almazlar. Burada vurgulanmak istenen temel unsur, travmanın, hasarlı bir kimliği restore etmek için onarıcı ideolojik bir materyale dönüştürülmesi hususudur. Bu suretle 38 sadece trajik bir olayın tarihi değil, aynı zamanda post-travmatik bir toplumda tahrip edilen kültürel öğelerin travma etrafında yeniden bilince çıkarılarak, kültürel hafızanın yeni ihtiyaçlar doğrultusunda restorasyonu için önemli bir yapı malzemesidir de. Bu açıdan kolektifleştirilmiş travma kimi zaman tasavvuri bir içerikle kendini ortak kültürün yerine ikame ederek yeni bir iletişim ve etkileşim alanı oluşturabilmektedir. Dersim 38 sonrası oluşan post-travmatik Dersim kimliği, bir kitlesel kıyımın acı izlerini taşımakla beraber, çoğu zaman mitlerin gerçek tarihsel olayların yerine ikame edildiği kutsal bir alan olma özelliği de taşımaktadır. Bu bağlamda Dersim kimliğinin hafızası toplumun hatırladıklarından ziyade siyasal olarak vatansızlaşmış ve kültürel olarak da kimlik krizi yaşayan bir

46 Volkan, 1999: 73.

47 Bu olgu en bariz şekli ile sosyal medya üzerinde gözlemlenebilir. Her kuşaktan Dersimlinin 38 Tertelesi'nin başlangıç tarihi olarak kabul edilen 4 Mayıs'ta facebook profil resimlerini karartmaları ya da siyah bir kurdele yerleştirmeleri ve Seyid Rıza'nın idam edildiği gün profil resimleri yerine Seyid Rıza'nın resimlerini koymaları veya Dersim orijinli etno-müziğin modern metropollerde yaşayan Dersimliler arasında yaygın bir dinleyici kitlesi bulması oldukça ilginçtir. Oysa diasporada doğup büyümüş bu kuşakların bu olaylarla direkt bir bağı söz konusu değildir (Kendi gözlemim).

kuşağın kendi krizini aşmak için arzu ve dizayn ettiği bir hafızaya işaret etmektedir. Bu hafızada Dersimli, kimi zaman işgalciye karşı isyan edip *eren ve evliyaların ilk mekânı ve kutsal yurdunu* koruyan bir *kahraman* olarak zuhur ederken, kimi zaman da tümünden politik alanın dışına itilerek, depolitize edilmiş “masum”, siyasetten anlamayan, kendi halinde doğayla ve kendisiyle barış ve uyum içerisinde yaşayan *kutsal bir diyarın (jar u diyar’ın)* ahalisi olarak tiplleştirilmektedir. Bu tipllemeler devletin “eşkiya, şaki, çapulcu, vahşi ve benzeri” negatif tipllemeleri ve “medeniyet” içerikli söylemlerine karşı konumlandırılan politik bir sembolleştiririnin ifadesi olarak, hem asimilasyona karşı bir mücadele ve adalet talebini hem de güncel bir kimlik krizini gözler önüne sermektedir. Çünkü reel Dersim aşılması, iyileştirilmesi ve eski haline getirilmesi gereken, *özüne yabancılaştırılmış* bir Dersim olarak algılanmaktadır. Bu yönüyle “tarihsel” Dersim, mevcut hatırlama ve kimlik krizine karşı ikame edilmiş *geçmiş zamanlı bir ütopya* olarak hafızada kurgulanması anlaşılır bir durumdur. Krizli (şimdiki) zamanlarda geçmiş zamanın bir cennet güzelliğinde hatırlanması evrensel bir olguya tekabül eder. Etnik ve dinsel bir iç içe geçmişlikle kodlanmış ve estetize edilmiş Dersim’in “yeni” kimliği itiraza meydan vermeyen geçmiş zamanlı ve geçmiş cennet güzelliğine indirgeyen kutsal bir ütopya olarak toplumsal hafızaya eklenmektedir. Burada hafıza ve hafızadaki *geçmiş zamanlı ütopya*, toplum ve tarihin karşısında zıt bir yerde konumlandırılmaktadır. Buradaki ütopya, reel tarihin yıkıcı karakterine karşı bir koruma sağlarken, merasimleştirilmiş bir hatırlama da yitirilmiş geçmiş ile kurulmak istenen bağı toplumun dinamik değişkenliğine karşı korumaktadır. Bu durum kıyımdan sonra bir cemaatin yeniden kuruluş ve tutunma stratejisi açısından bir zorunluluk arz etse de, son tahlilde, ifadesini mitolojik-ütöpik Dersim’de bulan yönetici hafıza –uluslaşma süreçlerinde sıklıkla başvurulduğu gibi– “kendi huzursuz varlığına mutlu bir çözüm getirmek isteyen”⁴⁸ entelektüel-siyasal bir buluş olarak karşımıza çıkmaktadır. Anıtsal yapılar, eski gelenek-görenek, ziyaret ve katliam yerlerinin yeniden keşfedilmesi, müzik alanındaki etnolojik derlemeler, kültürel alanın politize edilmesi (Zazalık-Kürtlük-Alevilik tartışmaları) ve son olarak birçoğu aşiret reisi olan şahısların kültleştirilerek kültürel hafızanın mitolojik, karizmatik ve ruhani figürleri olarak sunulması, Dersim’in yeni kimliğinin entelektüel bir buluş olduğunu destekler mahiyettedir.

48 Giesen, Junge ve Kritschgau modern çağın kolektif kimliği olarak ulus düşüncesinin, romantik entelektüellerin kendi aralarında yürütmüş oldukları tartışmaların bir ürünü olarak ortaya çıktığını ileri sürer: “Romantik entelektüeller ulusa dair bir tahayyül ortaya attıklarında aslında farkına varmadan daha çok kendi durumlarına dair bir tablo çizmektedirler; onlar soyut ve sonsuz ulus kimliğini tarif etmeye çalışırken, aslında bu cabayla daha çok kendilerinin görünür ve somut kimlik problemlerine ayna tutmaktadırlar.” Giesen, Junge ve Kritschgau, 1994: 356-357.

Aslında anakronik bir yapılanma olan aşiret yapılanmasının yeniden güncelleştirilerek soy-sop aidiyetlerinin  ne alınması ve ihtiyaç duyulan sosyo-kültürel prestijin  l  bir zaman ve mek ndan devşirilmesi, toplumsal hafızanın bu ihtiyaç doğrultusunda yeniden oluşturulmasına önemli bir örnek teşkil eder. Bu kimlik stratejisinin vurgulanması gereken bir diğer önemli husus da, ‐hatırlama mek nları‐ ile ilgilidir. Dersim kent merkezindeki ‐Dersim 38 duvarı‐, meydan ve sokak isimlerine 1937-38 yıllarında katledilmiş kişilerin isimlerinin verilmesi ve yine aynı şekilde 38’de öne çıkmış şahısların heykellerinin dikilmesi, resimlerinin kamusal alanlara asılması yeni hatırlama mek nlarının oluşturulmasına önemli  l de örnek teşkil etmektedir.

Sonuç

Yukarıda irdelemeye çalıştığımız gibi kolektif kimlik, kültür ve sosyalleşme zemini üzerine bina edilen bir kurgu olarak *sosyal gerçekliğin* temel görünümlerinden belki de en önemlisidir. Sosyal bir varlık olarak grup içerisinde yaşayan insan sosyal ve kültürel kimliğini yine grup içerisinde kazanır. Bireyin, içinde yaşadığı grubun bir  yesi olarak sosyal davranışlarının bilinçli bir öznesi haline gelebilmesi için toplumsal norm, davranış ve sembollerini sosyalizasyon süreçlerinde içselleştirmesi gerekir ki, bu süreçler bireye hem kolektif hem de bireysel bir kimlik sunabilsin. İnsan yaşamı için merkezi öneme sahip bu sosyal üretimler ancak işleyen bir sosyal ve kültürel yapı ile mümkündür. İşte Dersim’de tahrip edilen ana unsur sözü edilen bu sosyal ve kültürel yapıydı. Ocak ve aşiret dinamiğine sahip Dersim kültürü ve kimliğinin önemli yapı, sembol, kültür ve din  yapılanmaları 1937-38 yıllarında Türkiye Cumhuriyeti tarafından gerçekleştirilen korkunç bir kitle-sel kırımla tahrip edilmiştir. Bu tahribat sonucu ocak ve aşiret sistemi önemli oranda sarsılmış ve bu sarsıntı Dersim üzerinde derin izler bırakarak uzun yıllar kendisini bir kimlikte tarif edememiştir. Kürt ulusal siyasallaşmasının kitleselleştiği 1990’lı yıllara tekabül eden küresel paradigma değişikliği çerçevesinde, Dersim de üzerine ekili  l  toprağını silkerek bir kimlik arayışına girmiştir. 38 öncesi kültürel öğeler etnik ve dinsel bir kodlamayla yeniden hatırlanırken, yeni hatırlama mek nlarının ve ritüellerinin oluşturulması bu bağlamda özellikle vurgulanmayı hak etmektedir. Oluşturulmak istenen yeni Dersim kimliği hem Kürt, hem Türk ve hem de genel Alevi kimliğinden farklılaşmaktadır. Bu farklılaşmaya zemin oluşturan temel öğe ortak yaşanmış bir travma tahayyülüdür. Bu yönüyle Holokost sonrası Yahudi kimliği ile paralellikler arz eden Dersim kimliğinin etnik değişkenler gözönünde bulundurulduğunda –ki özellikle konuşulan dil açısından– bütün-

lkl bir etnik kimliğe tekabül ettiği söylenemez. Etnik kimlik etrafında yoğunlaşan tartişmalar Soğuk Savaş sonrası dönemde iddialı bir performans ortaya koymuş olsalar da, son dönemlerde global ve yerel ölçekte gelişen din ve medeniyet eksenli tartişmalar ve çelişkiler etnik aidiyetlerin sosyal gruplara tek başına kimlik sunmakta yetersiz kaldığını gözler önüne sermektedir. Türkçe, Zazaca ve Kürtçenin konuşulduğu Dersim'de Alevilik, etnik-üstü kapsayıcı özelliğinden ötürü travma ve hatırlama ekseninde yeniden inşa edilmek istenen kimliğin baskın öğesi olarak ön planda durmaktadır. Bu yeni kimliğin belli başlı inşa öğeleri olarak; kutsal ziyaret yerlerinin ve bayram günlerinin yeniden hatırlanması, bu ziyaret yerlerinin onarılarak ziyaret edilmesi, yerleşim yerlerinin eski adlarının talep edilerek, cadde-sokak isimlerinin değiştirilmesi ve gelişen yeni ekolojik bilincin Alevi teolojisi ve kimliğine eklemelenmesi sonucu Dersim özgülünde lokalleştirilen bir Alevi vurgusunun ön plana çıkarılması olarak ifade edebiliriz.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Politik*, bersetzt und herausgegeben von Olof Gigon, DTV, 8. Auflage, München, 1998.
- Assmann, Jan, *Das kulturelle Gedchtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identitt in frhen Hochkulturen*, Verlag C.H. Beck, München, 2007.
- Ateş, Kazım, *Yurttaşlığın Kiyısında Aleviler, "ztrkler" ve "Heretik tekiler"*, Phoenix, Ankara, 2011.
- Berger, Peter, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, Elemente einer soziologischen Theorie*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1969.
- Berger, L. Peter, Luckmann, Thomas, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Fischer Taschenbuch Verlag, 20. Auflage, Frankfurt am Main, 2004 [1969].
- Dr. Akgl, Suat, *Amerikan ve İngiliz Raporları Işığında Dersim*, Yaba Yayınları, İstanbul, 2004.
- Eisenstadt, Shmuel Noah, "Die Konstruktion nationaler Identitäten in vergleichender Perspektive", *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit*, (hrsg.) Bernhard Giesen, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991.
- Fırat, Glsn, "Dersim'de etnik kimlik", *Herkesin Bildiği Sır: Dersim*, der. şkr Aslan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.
- Fischer, Riedesser, *Lehrbuch der Psychotraumatologie*, Reinhardt, München, 1998.
- Gehlen, Arnold, *Der Mensch, Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Junker und Dünnhaupt, Berlin, 1940.
- Giesen, Bernhard, Kay Junge ve Christian Kritschgau, "Vom Patriotismus zum völkischen Denken, Intellektuelle als Konstrukteure der deutschen Identität", *Nationale und kulturelle Identität II*, Hrsg. v. Berding, Helmut, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994.
- Halbwachs, Maurice, *Das kollektive Gedächtnis*, übersetzt von H. Loehst-Offermann, Enke, Stuttgart, 1967 [1950].
- Halbwachs, Maurice, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985 [1925].
- Khner, Angela, *Kollektive Traumata. Konzepte, Argumente, Perspektiven*, Psychosozial-Verlag, Gieşen, 2007.
- Lorke, Beate, "psychoanalytische Traumatheori", Dorsch, *Lexikon der Psychologie*. Hrsg. v. Markus Antonius Wirtz, Verlag Hans Huber, Bern, 2014.

- Munzuroğlu, Doğan, *Toplumsal Yapı ve İnanç Bağlamında Dersim Aleviliği*, Ankara, 2004.
- Plessner, Helmuth, *Gesammelte Schriften VI*, Hrsg. v. G.D. Marquard und E. Striker, Frankfurt am Main, 1982.
- Sağlam, M.Ali, “16. Yüzyılda Çemişgezek (Dersim) sancağının sosyal ve siyasal yapısı”, *Herkesin Bil-diği Sır: Dersim*, der. Şükrü Aslan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.
- Steinhaus, Kurt, *Soziologie der türkischen Revolution, Zum Problem der Entfaltung der bürgerlichen Ge-sellschaft in sozioökonomisch schwach entwickelten Ländern*, Europäische Verlagsanstalt, Frank-furt am Main, 1969.
- Uluğ, Naşit, Hakkı, *Tunceli Medeniyete Açılıyor*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2007 [1939].
- Volkan, Vamık D., *Das Versagen der Diplomatie. Zur Psychoanalyse nationaler, ethnischer und religiö-ser Konflikte*, Psychosozial-Verlag, Gießen, 1999.
- Dersim, *Jandarma Genel Komutanlığı'nın Raporu*, 3. Basım, Kaynak Yayınları, İstanbul, Eylül 2000.

Bir Kesişim Kumesi olarak Milli-Muhafazakârliğın Üç Değili: Aleviler, Ermeniler ve Kürtler

BESİM CAN ZİRH

Resmî tarihin bilinç altı: Milli-muhafazakâr *inception*

Yıldırım Türker, 24 Nisan vesilesiyle kaleme aldığı bir yazısında inkârın belini ağır ödeten bir zaaf olduğunu söylüyordu. 24 Nisan 1915 tarihinde İstanbul'da Ermeni toplumunun önde gelen isimlerinin toplanması ve sürgün edilmesiyle başlayan sürecin tarihsel belleğimizde hâlâ kanayan bir yara olduğuna işaret ederken İnsan Hakları Derneği'nin bu kara-günün anısına kaleme aldığı bildiriden satırları taşıymıştı yazısına: "Türkiye'de kentler sır gibi saklanan bir tarihi gizler. İnsanlar hiç bilmeden birçok 'suç mahalli'nin önünden geçer." Kentsel mekânları resmî tarihin sakıncalı gizlerini saklayan bellekler olarak düşünmek oldukça çarpıcı bir okuma biçimi. Böyle bir okumanın yakın tarihimizde nelere ışık tutabileceğini Muhsin Yazıcıoğlu'nun Madımak Otel'i'nin müzeye dönüştürölmesi talebine dair bir tespitiyle idrak etmiştik: "Madımak'ın müze filan olması doğru şeyler değildir. Neyin müzesini yapacağız? O zaman Türkiye'nin her köşesini müze yapmak lazım."¹

Kuşkusuz Yazıcıoğlu haklıydı. Eğer biri hatırlanacak ise diğer tüm "suç mahallerini" de toplumsal bellekte imlemek gerekecekti. Türker'in yazısını okurken 1978 Maraş Olayları sonrasında küçük bir kız olarak terk etmek zorunda kaldığı baba-evini ilk kez 30 yıl sonra ziyaret eden bir kadının anlattıklarını anımsadım. şimdi başkasına ait o eski evin duvarlarında duran izleri gördüğünde "Kurşun izlerini silmeye bile gerek duymamışlar" diye düşünmüş ve hüzünlü bir kızgınlık hissetmişti. Bu da bir diğer zor soruydu. Bu mahalleri mesken tutanlar nasıl baş ediyorlardı gidenlerin yokluğuyla? Son-

1 Radikal, 15.02.2009.

radan gelenler hiç merak etmiş miydi o izlerin nereden kaldığını? Sorulduğunda ne cevaplar verilmişti? Fransızlar mı gelmişti? Ermeniler mi çeteleşmişti? Kızılbaşlar mı komünistleşmişti? Belki de böyle dramatik olması gerekmiyor. İnsanlar gündelik hayatlarında kolayca aşına olabiliyorlar benzeri izlere. Çocuklar, büyüklerinin anlaşmalı suskunluğuyla sormamaları gereken sorular olduğunu öğrenerek büyüyorlar. İnkârı içselleştiriyor ya da savunuyor ve de bedel ödemeye devam ediyorlar.

Fakat milli-muhafazakârlığı Türkiye siyasetinin merkezinde kemikleştiren AKP iktidarı döneminde kentsel-yaralar ve işaret ettikleri hadiselerle ilgili yeni bir durumla karşı karşıya kaldık. Bugüne değin yaşananları unutmamız yönünde çalışan devlet aygıtı, “açılımlar” olarak anılan süreçlerle birlikte hatırlamamızı salık verir oldu. Kuşkusuz bu geçiş, yakın tarihimizde yaşanan onlarca trajik hadiseyi gizleyen kalın resmi-bellek örtüsünün kalktığı anlamına gelmiyor. Bu süreçte iktidarı elinde tutanlar neyi nasıl hatırlamamız gerektiğini de söylüyor bize. Dolayısıyla, bugün toplumsal belleğe dair yaşanan tartışmalar dikkat kesilmemiz gereken bir mücadele alanı oluşturuyor. 2010 yılında düzenlenen “1. Uluslararası Tunceli (Dersim) Sempozyumu”² bu açıdan önemli bir etkinlik olmuştı. Bu tarihsel hadisenin açılış ve kapanış oturumunda söz alan Prof. Dr. İşaya Üşür, Sempozyum özelinde açılımlara egemen olan üslubu eleştirerek toplantının resmî sunumuna egemen olan “nezaket parantezi”³ tavrını eleştirmiş ve tarih bilgisinin üretilen bir bilgi olduğuna işaret ederek Dersim gibi tabu meselelerin neden bugün konuşulabiliyor olduğu üzerine düşünmemiz gerektiğini söylemişti. Neden tarihi bugün geri çağırıyorduk?

Toplumsal bellek üzerinden yaşanan bu siyasi mücadeleyi bir tür *inception*⁴ olarak görmenin mümkün olduğunu düşünüyorum. Tıpkı filmdeki gibi bir tür bellek mühendisliğiyle söz konusu olan. Tarihsel hadiseleri gündel siyasi çatışmalar doğrultusunda yeni bir çerçeve içerisinde hatırlamamızı buyuran yeni bir erk var bugün karşımızda. Söz gelimi, dönemin başbakanı Erdoğan, 2010 Referandumu için düzenlenen mitinglerde 1938’de Dersim’de yaşananları bir “katliam” olarak andığında fakat bu tarihsel hadiseyi

2 Sempozyum değerlendirmesi için bkz. “Tunceli (Dersim) Sempozyumu’nun ardından: Bir ‘ama’ ve ‘ancak’lar sempozyumu” (Zırh, 2011).

3 Sempozyum katılımcılarından Ahmet Kerim Gültekin toplantının resmî başlığında verili olan Tunceli ismine karşın tarihsel olarak kendini dayatan Dersim isminin parantez içinde anılmasına işaret ederek benzeri bir eleştiri dile getirdi. Dersim isminin toplantının resmî başlığına girmesinin bir kazanım gibi görüldüğünü ama parantezlenerek verilmesiyle bu serbestinin müsaade edenin tanımladığı sınırlar içinde mümkün olacağına işaret edildiğini söyleyen Gültekin tüm açılımlar sürecinin bu “parantez operasyonu” çerçevesinde değerlendirilebileceğini söylemişti.

4 Christopher Nolan’ın yönettiği ve başrolünde Leonardo Di Caprio’nun yer aldığı, Türkçeye “Başlangıç” (2010) olarak çevrilen filmine göndermeyle.

güncel olarak CHP Genel Başkanı'nın Dersim kökenli olmasına bağladığında tam da böylesi bir *inception* yapıyordu.⁵ Bir zamanlar nüfus cüzdanında doğum yeri "Tunceli" yazdığı için olağan şüpheli kabul edilen insanların ülkesinde, dün ve bugünü tabulaşmış tarihsel bir travma üzerinden teyelleşen bu denklem ne anlam ifade ediyor? Ülke siyasetine ve gündelik hayatımıza nasıl yansıyor? Tam da açılımlar dönemine denk gelen, farklı siyasi eğilimlerden senaryo danışmanlarıyla 12 Eylül dönemine odaklanan *Bu Kalp Seni Unutur mu?* (2009) dizisinin günümüzde yaşayan bir kadının terapist koltuğunda hatırladıklarına dayanıyor olmasını bu açıdan oldukça manidar bir ayrıntı olarak not etmek gerek.

Eski bir binanın duvarındaki kurşun izleri gibi kentsel-yaralar kadar belirgin ama kanıksadığımız yaralarımız var aile tarihçelerimizde.⁶ *Saklı Hayatlar* (2011) filminde Çorum'dan kaçan bir Alevi ailenin kiracı olarak güç bela sığındığı evin, Ermenilere ait bir vakıftan devşirilmiş ve emekli bir komisere ucuza kiraya verilmiş olması, küçük ama hikâyede geçen tüm kimlikleri birbiriyle ilişkilendiren bir ayrıntı olarak çıkıyordu karşımıza. Tarih kitaplarının yazmadığı, arşivlerde kilit altında tutulan onlarca vakaya ilişkin bu gibi ayrıntıları Anadolu'nun her köşesinde yaşamaya devam eden sözlü topluluk tarihçelerinde bulmak mümkün. Bu kuytulara temas eden kişilerin tesadüf ettiği kanıksanmış küçük bir bilginin açıklamaya muhtaç abesliği takip edildiğinde "o zaten dışarıdan gelmişti" ya da "zaten onların soyu başkaydı" gibi açıklamalara uzanabilmesi bu örtük ve yaralı hafızaların yaygınlığına işaret ediyor. Bazen bir deyiş, bir atasözü, bir masal, bir lakap, anıların köşesinde kalmış özel bir uğraşı, ustalık ya da yeteneğe dair bir ima toplulukların çoğunlukla üzerine düşünmeden, sorgulamadan taşıyageldiği "Ağrı kadar derin"⁷ bir tarihin kapısını arılıyor bu topraklarda.

Kentsel-yaraların önemi burada bir kez daha açığa çıkıyor. Çünkü millî-muhafazakâr *inception* olarak andığım yeni bir tarih yazıcılığına nobran bir kentsel dönüşüm eşlik ediyor. Duvarında kurşun izi olan o evler artık yıkılıyor ve yerini toplumsal hafızası olmayan TOKİ blokları alıyor. Diğer yandan süregiden müzeleştirme ve restorasyon projeleri toplumsal hafızayı yeniden şekillendirmekte bir araç olarak kullanılıyor. Eray Çaylı'nın (2011) *Ulucanlar Cezaevi*'nin müzeleştirilme sürecine ilişkin kısa incelemesi bu açıdan anmaya değer. *Uçurtmayı Vurmasınlar* (1989) filminin çekildiği koğu-

5 Özellikle bu meselesinin ayrıntılı bir incelmesi için bkz. Ayata ve Hakyemez (2015).

6 Yönetmen Ahmet Haluk Ünal yakınlarda verdiği bir röportajda filmin neden 1980 öncesi Çorum'da geçtiğini açıklarken Alevilerin Türkiye'de sahip olduğu "görünmezlik" haline işaret etmiş ve bu dönemin bu halin gereğince izah edilebilmesi açısından önemli olduğunu belirtmiş. Malum olduğu üzere tıpkı Maraş gibi Çorum da kentsel mekân ve toplumsal bellek arasındaki ilişki açısından önemli bir bölge. *Habertürk*, 29.03.2011.

7 Ece Temelkuran'ın *Ağrı'nın Derinliği* (2008) kitabına göndermeyle.

şu yıkmak nasıl bir hatırlama biçimi olabilir? Bu hafıza mühendisliği ördüğü anlatının dışına çıkanları ağır bir şekilde ötekileştiriyor. Toplumsal bel-
leğimiz üzerinden yaşanan bu iç savaşın 1984'e benzer bir bağlamı var. Aklı-
mıza düşebilecek tüm yanlış fikirler daha biz düşünmeden düzeltiliyor. Her
şeyi doğru olan bu sistemde tüm soruların cevabı var. Bize düşen ise işitmek
ve itaat etmek. Peki makinedeki ruh kimin? Her şeyi yanlış bildiğimizi söy-
lenen egemen ve babacı doktrinin doğruları neler?

Ben bu yazı içerisinde doktora çalışmam esnasında tesadüf ettiğim fakat
tezimde sadece küçük bir kısmına değinebildiğim bir mesele üzerinden mil-
li-muhafazakârlık olarak andığım doktrine dair bir tartışma yürütmek isti-
yorum. Bu süreçte Türkiye ve Avrupa'daki farklı yerelerde Alevi, Ermeni ve
Kürt kategorileri arasındaki ilişkiye dair kimi anekdotlar not etmiş fakat bu
verileri nasıl değerlendireceğimden çok emin olamamıştım. Bir yanıyla, oku-
malarım ve araştırmamın ana-teması böylesi bir ilişkinin incelenmesi doğ-
rultusunda değildi. Diğer yanıyla ise konu hassastı, alan araştırmam sürer-
ken keskin tartışmalarla gündeme gelmişti ve doktoramı yazarken bu has-
sasiyetleri yeterince gözetebilecek duyarlılığına sahip olamayabileceğimi dü-
şünmüştüm.

Fakat şimdi, açılımlarla Türkiye'de bir dönemin kapandığını söyleyenler
nedamet getirirken bu konuya temas etmek mümkün gözüküyor. Alevi, Er-
meni ve Kürt kimlik kategorilerinin milli-muhafazakâr algı çerçevesinde bir-
birleriyle nasıl ilişkilendirildiklerinin izini sürerken bu “yeni” dönemde top-
lumsal kanaatlerin belirlenmesinde önemli etkisi olduğunu düşündüğüm bir
medya kanalında çerçevelenen “İçimizdeki Ermeniler” olarak anabileceği-
miz bir anlatıyı inceleyeceğim. 2000'lerin ortasına doğru yeni-Osmanlıcı şef-
katli bir keşif anlatısı olarak yeniden nükseden 1915'in sızısının bir yandan
misyonerlik diğer yandan Alevilik ve Kürtlük gibi meselelere değerek milli
(Türk) ve muhafazakâr (Sünni İslâm) çerçeveden nasıl yine bir iç-tehdit al-
gısı olarak yeniden üretebildiğine odaklanacağım. 2007 yılında gerçekleştir-
rilen Hrant Dink suikastı bu anlatının evriminde kuşkusuz önemli bir durak
olarak çıkıyor karşımıza. Konunun bu kısmı başka bir tartışma gündemi. Bu
kanala girmek yerine okumalarımın ve kendi saha araştırmamın Alevi,
Ermeni ve Kürt kimlik kategorilerinin tarihsel ilişkilerine dair bazı gözlem
ve notlar aktararak sonlandıracağım yazıyı.

Başlamadan önce yazının genel çerçevesini de anlamlı kılacak kavramsal
bir konuya açıklık getirmek isterim. Bilindiği üzere AKP ilk seçim zaferini
kazandığından bu yana “Balkon Konuşması” olarak anılan ve her seçim dö-
nemi sonunda bir defaya mahsus siyasal şefaath bulduğumuz bir hitabet bi-
çimi gelenekselleştirdi. Bu hitabetin ana omurgası ise “bizim siyasetimizde
öteki yoktur” şiarıyla özetlenen bir yaklaşıma dayanıyordu. Kuşkusuz “öte-

kisiz” siyasetin ne kadar mümkün olacağı tartışmalı bir konu. Zira, siyaset bir anlamda ötekilerle ilişkileri düzenleme sanatıdır. Fakat tam da bir zihin-sürçmesi olarak okuyorum bu ifadeyi. Bilindiği üzere “öteki” siyasal ve felsefi yazında oldukça hacimli bir yer tutan İngilizce “other” kavramının Türkçedeki karşılığı. Türkçe bir yön zarfı olan ve “geçmek,” “öte yana aşmak” gibi fiillere kök teşkil eden *öt* kelimesinden türeyen *öteki*, kavramın İngilizce karşılığında olduğu gibi, en yalın anlamıyla “Sözü edilen veya benzer iki nesneden önem ve konum bakımından uzakta olan” anlamında kullanılıyor ve “öbür”, “diğer” ve “başka” gibi eş anlamlı zamir ve sıfatlarla dilimizdeki yerini alıyor. Dolayısıyla, “ötekisiz siyaset” şiarı gerçekte kendinden başka, farklı ve bir diğeri olmayan bir hale işaret ediyor. Bu çizgiyi takiben Alevi, Ermeni ve Kürt kimlik kategorilerini milli-muhafazakârlık çerçevesinden tartışırken bir olumsuzlama eki ve İngilizce “negation” kavramının Türkçe karşılığı olan *değillemeye* kök teşkil eden *değil* kavramını kullanmayı tercih ediyorum. Diğer bir deyişle Aleviler, Ermeniler ve Kürtler milli-muhafazakârlığın *ötekileri* değil *değilleridir*. Zira, açılımlar dönemi kapanırken tanık olduğumuz üzere, egemenliğini milli-muhafazakâr çerçeveden kuran erk, bu kimliklerin kapsadığı topluluklarla ilişkisini düzenlerken onların kültürel özgünlük ve siyasal öznelliklerini idrak etmiş müzakereci bir yaklaşımla *değil* bilakis toplumsal varoluşlarını *değilleyen* bir yadsımayla hareket ediyor.

1915’in yüzüncü yılı arifesinde gelen “ezber bozucu hamle”

2014 yılı önceki yılların aksine bir “milat” ve “ezber bozucu bir hamle” ile karşıladı 24 Nisan’ı. Tam da henüz Nisan ayının ortası gelmemişken ABD Senato Dış İlişkiler Komitesi’nin gündemine aldığı, Türkiye’yi oldukça rahatsız eden ve arkasının geleceği düşünülen “Ermeni Soykırımı” karar tasarrısını beşe karşı 12 oyla kabul etmiş ve bu durumu 17 Aralık sonrası gerilen Hükümet-Cemaat ilişkileri çerçevesinde okuyan *Yeni Şafak*, kararın çıkmasında Cemaat yanlısı olan Türk-Amerikan Birliği’nin parmağının olduğunu ima etmişti. 24 Nisan arifesinden aşına olduğumuz beyanatlar gündemi sarmışken beklenmedik bir şey oldu ve 23 Nisan tarihinde Başbakanlık resmî internet sitesinde dokuz dilde yayınlanan bir açıklamayla 2014 yılının gi-dişatı değişti.

Türkiye Cumhuriyeti’nin temsilcisi olarak Başbakan Erdoğan imzasıyla yapılan açıklamada 24 Nisan tüm dünyadaki Ermeniler için özel anlam taşıyan bir gün olarak ama aynı zamanda da bir fırsat olarak değerlendiriliyor, Osmanlı İmparatorluğu’nun son yıllarının kökeni ne olursa olsun tüm vatandaşları için acılarla dolu olduğu söyleniyor, adil bir insani ve vicdani duruştan bu gerçeğin, insanlık vazifesi gereği kabul edilmesi gerektiğinin altı

çiziliyordu. Fakat, elbette ki “1915 olaylarının” Türkiye aleyhtarı kampanyalarda kullanılması kabul edilemezdi. Hepimizin ortak acısı olan bu gibi hadiselerle “adil hafıza” perspektifinden bakılması “insani ve ilmi bir sorumluluk” idi. Bunun sağlanabilmesi için ise tarihçiler tekrar göreve çağrılıyor ve arşivlerin kapıları yeniden aralanıyordu. Açıklama, “20. yüzyılın başındaki koşullarda hayatlarını kaybeden Ermenilerin huzur içinde yatmalarını diliyor, torunlarına taziyelerimizi iletiyoruz” sözleriyle kapanırken aynı dönemde benzeri koşullarda hayatını yitiren tüm Osmanlı vatandaşları da rahmet ve saygıyla anılıyordu.

Kuşkusuz bu yeni bir dildi. Konunun “Ermeni Açılımı” olarak anılması gecikmedi. Kimileri 2015’in 1915’in yüzüncü yılı olacağını hatırlatarak bir tür devlet stratejisinden bahis açarken kimileri önceki açılımlara işaret ederek samimiyet sorusunu gündeme getirdi. Fakat, açıklama gerek iç gerekse de dış siyasette kendi gündemini oluşturmayı başardı. Yazının temel konusu bugündem değil. Yine de konuşmak istediğim mesele açısından önemli ve yeni bir vaka sunuyor. Bu nedenle bu konuya dair iki meseleyi hatırlatmak isterim. Öncelikle, 2012 yılının önemli hadisesi yeni bir anayasa yapımı çalışmaları çerçevesinde Edirne’de düzenlenen bir toplantıda konuşan dönemin TBMM Başkanı Cemil Çiçek şunları söylemişti:

1912 yılında, bundan 100 yıl önce bu millet, bu coğrafyada, bu sınırların ötesinde ve buralarda acılar yaşadı. Çok büyük tarihi facialara, bu coğrafya şahit oldu. Dolayısıyla tekrar bu sıkıntıları yaşamak istemiyorsak, bu acıları hatırlayacağız. Bağrımıza taş basarak bu acıları yaşatacağız. Bir toplum ki, bir millet ki zaferleriyle sevinemiyorsa, zaferlerinin farkında değilse, acılarının farkında değilse, güçlü olmaya hakkı yoktur, yaşama şansı da yoktur. 1912, 2012... 2012 Balkan facialarının 100. yıl dönümü. İşte bu faciaların 100’üncü yılında başkaları da başka yüzyılları kutlamanın çabası, gayreti içerisinde. Millet ve devlet olarak bunlarla uğraşıp duruyoruz (*Zaman*, 05.02.2012).

Buradaki “başka yüzyıllar” kuşkusuz ki 2015 idi. Bu konuşma devlet aklının bu konuya dair o dönemde düşünmeye başlamış olduğunun bir emaresi olarak okunabilir. Diğer yandan, 2014 yılının başında “Adil Hafıza” ismiyle açılan bir Twitter hesabı bu yıl yeni bir şeyin olacağına işaret ediyordu. İlk paylaşımını 19 Ocak 2014 tarihinde, “Hrant Dink Ortak Acımız” başlıklı bir Youtube videosuyla yapan hesabın ilk takipçileri arasında Gül, Erdoğan ve Davutoğlu gibi isimlerin olması önemli bir ayrıntı. Türkçe, Ermenice ve İngilizce dillerinin kullanıldığı hesapta yapılan paylaşımlarda ise bir yandan Osmanlı tarihinde iz bırakmış Ermeni kökenli mimar, müzisyen ve siyasetçilerin isimleri anılırken; diğer yandan, Markar Esayan (yazar), Leon Armanlı (işadamı), Bedros Şirinoğlu (Ermeni Cemaati Başkanı) gibi Ermeni

kimliğinin güncel temsilcisi şahsiyetlerin hükümetin açılımlarını destekleyen açıklamalarına referans veriliyor. Tüm paylaşımlar ise Erdoğan'ın açıklamasıyla çizilen çerçeveye oturuyor. Fakat düzenli olarak Tweetler atılan hesabın takipçi sayısının oldukça sınırlı kalmış olmasını da not etmek gerek.⁸ Hesabın kimler tarafından işletildiği ise kamuya açık bir bilgi değil. Hesapla ilgili benim görebildiğim tek haber "Adil Hafıza Ezberi Bozuyor" başlığıyla *Sabah*'ta yayınlandı (29.04.2014). Haber, herhangi bir kişi ismi anmazken Erdoğan'ın açıklamasında geçen "Adil Hafıza" ve "Ortak Acı" gibi ifadelere işaret ederek *Adil Hafıza İnisiyatifi* isimli bir oluşumdan bahsediliyor. Peki 2014 yılına nasıl geldik?

Yeni bin yılda Ermenileri hatırlamak: Milli belleğimi yaran saban

Her 23 Nisan neşe dolar ama her 24 Nisan kaygılara gark olurduk. Millet olarak dünyaya kulak verdiğimiz nadir günlerdendi 24 Nisan. O gün dünyanın çeşitli parlamentolarında konuşulanlara kulak kesilirdik. Sözde meselenin bir başka ülkenin parlamentosunda daha onanmasıyla ulusal onurumuzun bir kez daha incinmesinden sakınırdık. Meselelerden habersiz değildik kuşkusuz. Bizim de kendimize göre hatırlama usullerimiz vardı. Güney Cephesi'ndeki üç ilimizin madalyasını her milli kurtuluş günü parlatır, müsamerele ve panellerle tekrar hatırlardık dahili ve harici düşmanları. 2000'lerle birlikte rüzgar değişti. Küçük ve kuytu kitabevlerinde bulunan kitaplarda yazanlar televizyonlarda konuşulmaya başlandı. Sızısını hissettiğimiz ama adını koyamadığımız her derdimiz gibi altı harflilerin yokluğunu da konuşur olduk. 1915: kimine göre saramadığımız yasımız kimine göre kovamadığımız ecinnimiz.

Böyle bir dönemde Hrant Dink ile tanıştık. 1996 yılından bu yana çıkartmakta olduğu *Agos*'ta meselemize dair sözünü sakınmayan yazılarıyla milli belleğimizi yarıyordu.⁹ Fakat, 6 Şubat 2004 tarihinde *Agos*'un manşetten girdiği Hrant Dink imzalı "Sabiha Hatun'un sırrı" başlıklı haberle başka bir duruma uyandık. Haberle Atatürk'ün manevi kızı Sabiha Gökçen'in kökeni konu edinirken, 1915 sürecinden geriye kalan on binlerce çocuğun akıbetine ilişkin bir tartışmanın kapısı aralıyordu. Gökçen'in resmî tarihimizdeki sembolik önemi ve "manevi" yeri iddianın etkisini güçlendirdi. Ersin Kalkan ha-

8 14 Temmuz 2014 tarihinde 755 Tweet atılan hesabın takipçi sayısı 6.420 iken 13 Ekim 2014 tarihinde 1.442 Tweet'e karşın sadece 6.971 takipçisi bulunuyor. 08 Ağustos 2015 tarihine geldiğimizde ise bu hesabın kapatıldığını ve Adil Hafıza İnisiyatifi tarafından aynı isimde başka bir hesap açıldığını görüyoruz. Takipçi sayısı ise anılan tarih itibarıyla 91.

9 *Agos*: karasabanın toprakta açtığı iz.

diseyi *Hürriyet*'te ulusal gündeme taşıdı.¹⁰ Konuyla ilgili konuşan Dink haberin mutfağını şu şekilde anlatıyordu:

Türk Tarih Kurumu Başkanı Yusuf Halacoglu geçen... 1915 olayları sırasında iddia edildiği gibi 1.5 milyon Ermeninin öldürülmediğini, bunlardan 644 bin 900'ünün geri döndüğünü söylüyordu. Peki bu Ermeniler nereye gitti?... ulaştığım bilgiler bana pek çok insanın yaşadığını, kiminin kimlik değiştirdiğini ya da Müslüman olduğunu gösterdi. Sabiha Gökçen'le ilgili iddialar öteden beri cemaat içinde bilinir.

Genelkurmay Başkanlığı hemen ertesi gün yayımladığı bir açıklamayla iddialara cevap verdi:

Kendisi, Türk Silahlı Kuvvetleri'nin ilk kadın savaş pilotu olarak Türk havacılığının onursal bir ismidir. Sabiha Gökçen aynı zamanda Atatürk'ün Türk kadınının Türk toplumu içinde bulunmasını istediği yeri gösteren değerli ve akılcı bir sembolüdür. Böyle bir sembolü amacı ne olursa olsun tartışmaya açmak milli bütünlüğe ve toplumsal barışa katkısı olmayan bir yaklaşımdır... Ulusal birlik ve beraberliğimizin en güçlü olması gereken bu dönemde milli birlik ve beraberliğimize ve milli değerlerimize yönelik bu tip yayımların ne amaçla yapıldığı Türk toplumunun büyük bir kesimince artık anlaşılmakta ve endişe ile izlenmektedir.

Genelkurmay'ın bildirisi yayımlandığı gün Emin Çölaşan köşesinde Gökçen'le kişisel tanışıklığını ve kendisine kökenini şu şekilde açıkladığını yazıyordu:¹¹

Babası, padişah Abdülhamid tarafından Bursa'ya sürgün gönderilen Hafız Mustafa İzzet Bey... Atatürk Bursa'ya geliyor, küçük kız Sabiha'nın aile evinin yanındaki köşkte kalıyor... Bir sabah Atatürk'ü yan bahçede görüyor, el sallıyor, ona doğru koşup kendini tanıtıyor... Atatürk bu akıllı küçüğü seviyor, Ankara'ya getirip okutuyor... Ve pilot yapıyor.

Ve ardından soruyordu:

Şimdi böyle tutarsız, ipe sapa gelmez, belgeden yoksun iddialarla kim neyi kanıtlamaya çalışıyor? Kaldı ki, Ermeni olsa ne olur? Ermeni olmak ayıp mı?

24 Şubat tarihinde ise Oktay Verel tarafından derlenen *Atatürk'ün İzinde Bir Ömür Böyle Geçti* (1982) kitabını açıyor ve resmî kökenini Gökçen'in kendi anlatısından tekrarlıyordu.¹² Dört gün sonra ise Gökçen'in Ermeni ol-

10 Ersin Kalkan, "Sabiha Gökçen mi Hatun Sebirciyan mı?", *Hürriyet*, 21.02.2004.

11 Emin Çölaşan, "Sabiha Gökçen", *Hürriyet*, 22.02.2004.

12 Emin Çölaşan, "Ermeni imişi!!", *Hürriyet*, 24.02.2004.

duğunu “hiçbir belgeye dayanmadan iddia edebilen” Dink’in 13 Şubat 2004 tarihli yazısında geçen malum iki cümleyi aktarıyordu:

Türk’ten boşalacak o zehirli kanın yerini dolduracak temiz kan, Ermenilerin Ermenistan’la kuracağı asil damarında mevcuttur. Yeter ki bu mevcudiyetin farkında olunsun.

AB yolunda hızla ilerleyen ülkemizde gelişen fikir ve ifade özgürlüğü işte böyle bir şeydi, “ufak ufak, yavaş yavaş” ilerleyen sinsi bir proje. Çölaşan, Genelkurmay’ın bildirisinde işaret edilen “endişeli” kesime dahildi. Kimi illeri 50 yıl ve daha uzun süre olağanüstü hal ile yönetilmiş bir memleketin çocukları olarak bu endişenin ne anlama geldiğini ve “ulusal birlik ve beraberliğimizin en güçlü olması gereken bu dönemde” zaman zarfının ne ifade ettiğini iyi biliyorduk. Kuşkusuz, böylesine olağanüstü dönemleri görev çağrısı addeden kesimler de. İstanbul Ülkü Ocakları eski İl Başkanı Levent Temiz ve arkadaşları 26 Şubat 2004 tarihinde *Agos* gazetesinin önünde “Hrant Dink, bundan sonra bütün öfkemizin ve nefretimizin hedefidir” diyerek slogan attı. Sonraki günlerde “Asılsız Ermeni İddiaları ile Mücadele Federasyonu” adı altında kurulan bir başka grup *Agos*’un önündeki nöbeti devraldı. Avukat Kerişsiz Dink hakkında suç duyurusunda bulundu ve böylece Çölaşan’ın cımbızladığı cümleler soruşturma kapsamına alındı.

Madem ayıp değildi peki Sabiha Gökçen’in Ermeni kökenli olması ne demektir? Cemal Korkmaz, *Türk Solu* dergisindeki yazısında bu sorunun cevabını veriyordu:¹³

Sabiha Gökçen’in Ermeni kökenli olduğunu bir kez kabul ettiniz ya, arkasından şu soru geleceğini bilin: Atatürk Sabiha’yı nereden evlatlık edindi? Bunun da yanıtı belli: yetiştirme yurdundan. Burası işte zurnanın zortladığı yer. Ermeni tehciri sırasında Sabiha da ailesi soykırıma uğradığı için yetiştirmeye yurdunda bulunuyordu. Atatürk de haline çok üzüldüğü Sabiha’yı hümanist duyguları nedeniyle evlatlık edinmişti! Yani Atatürk’ün soykırımı kabullenmesinin kanıtıdır bu!

Korkmaz’a göre Türklüğe karşı girişilen bu kutsal ittifakta “hümanizma olmasına” gelen Kürtçüler ve şeriatçılar “Dört T” olarak andığı bir yol haritasına destek çıkmış oluyorlardı: Tanıtım, Tanınma, Tazminat ve Toprak. İddiyanın sahibi Dink ise “yerel yönetimler yasası ve çok kültürlülüktən yana” ve “Cumhuriyet’e karşı Osmanlı’yı tercih” eden bir kimse olarak zaten bu doktrinin bir gönüllüsüydü. Dink tehlikeli bir ün kazanmıştı. Gelişmeleri endişeye izleyen yakın arkadaş çevresinin uyarılarına rağmen Türkiye’den ayrılmadı ve 19 Ocak 2007 tarihinde *Agos* gazetesi önünde Trabzon’dan gelen 17 yaşın-

13 Cemal Korkmaz, “Sabiha Gökçen ve Ermeni propagandası”, *Türk Solu*, 08.03.2004, sayı 51.

daki Ogün Samast tarafından vurularak öldürüldü. 1996 yılından bu yana çıkartmakta olduğu gazetesinin o günkü sayısı için kaleme aldığı yazısında yaşadıklarını “Ruh Halimin Güvercin Tedirginliği” başlığıyla aktarmıştı. Bir önceki yazısında neden hedef seçildiğini anlatırken 24 Şubat 2004 tarihinde İstanbul Valiliği’nde iki misafir tarafından uyarıldığını ilk kez açıklamış ve böylece memleketin resmî zaman zarfında yanlış şeyleri hatırlayanların karşı karşıya kalabileceği gayri-nizami süreçlere dair tarihimize son bir not düşmüştü.

Bizim Ermeniler: Milyonların “biri”

Gökçen haberinden sonra içimizdeki Ermeniler ile ilgili haberler ve tartışmalar devam etti. Bu dönemin kuşkusuz en önemli hadisesi Mayıs 2005 tarihinde Boğaziçi Üniversitesi ev sahipliğinde, Sabancı ve Bilgi Üniversiteleri desteğiyle yapılması planlanan, “Ermeni Konferansı” olarak anılan “İmparatorluğun Son Döneminde Osmanlı Ermenileri: Bilimsel Sorumluluk ve Demokrasi” başlıklı konferansın mahkeme kararıyla iptal edilmesi oldu. Sonrasında 25-27 Eylül tarihleri arasında Bilgi Üniversitesi’nde düzenlenen konferansın “duyarlı vatandaşlar” tarafından boş bırakılmadığı ve Boğaziçi Üniversitesi üzerindeki gayri-nizami mevzuat baskısının arttığını not etmek gerekir. Konferansın son gününde köşesinden duygusal bir tonla seslenen Bekir Çoşkun¹⁴ aile tarihinden bilinmeyen bir sayfayı aralıyor ve kendi kişisel “Ermeni Meselesi”ne ışık tutuyordu:

Anneannemiz o büyük evdeki teyzelerime, öbür kadınlara benzemezdi... Büyüdükçe onun asıl anneannemiz olmadığını... öğrendik. O bir Ermeni kıızıydı. Gerçek anneannemiz öldükten sonra dedem onu... Ermeni kabileleri içinden alıp evlenmişti.

Çoşkun’un yazısını sonlandırırken kullandığı ifadeler, örtüsü aralanan Ermeni Meselesi’nin hâlâ ne kadar yakıcı olduğuna işaret ediyordu:

Ermenilere neler yapıldığını, bu tartışmaların artık ne anlama geldiğini, gerçeğin ne olduğunu bilemem. Ama anneannemizi, genç bir kızken kimin yurdundan-yuvasından ayırdığını bilmek isterim... kimin-kimlerin bir sonsuz sürgüne mahkûm ettiğinin hesabını sormak isterim. Bir milyonu bilemem, benim bir Ermenim var.

Kasım 2010 ve Mart 2011 tarihleri arasında İstanbul Modern’de sunulan Kutluğ Ataman’ın ilk retrospektif sergisi *İçimdeki Düşman*’ın en önemli işlelerinden biri sanatçının yaşı oldukça ilerlemiş bir kadınla 2006 tarihinde yaptığı video-röportajdı. Babasının ve kendisinin dadılığını yapmış olan bu kadın

¹⁴ Bekir Çoşkun, “Ermeni Meselem”, *Hürriyet*, 27.09.2005.

kapısını ancak yaşlılığın araladığı zincirsiz bellek bahçesine girdiğinde birden Ermenice konuşmaya başlamıştı. Ataman tam da bilincin gerçeklikle ilişkisinin zayıfladığı bu anda koca bir ömrün altından sızan bu gerçeğe kamerasını tutmuş ve aile albümünden fotoğraflarla zamanında konuşulamamışlar üzerine sohbet etmişti. Yırtılan milli-bellek örtüsünün arasından görünen oydu ki, “Ermeni Anneanneler” Anadolu’da herkesin bildiği bir başka sırdı.¹⁵

Söz gelimi, 26 Aralık 2005 tarihli *Aksiyon* (S. 577) dergisinde Erhan Başyurt aynı yıl yayınlanan Fethiye Çetin’in *Anneannem* ve İrfan Palalı’nın *Tehcir Çocukları: Nenem Bir Ermeniymiş* romanları üzerinden meseleye odaklanan “Anneannem bir Ermeniymiş!” başlıklı uzun ve ilginç bir haber-dosya yayınlandı. Tanıtım yazısında şunlar okunuyordu:

Türkiye’de çok sayıda evlatlık Ermeni olduğu bilindiği halde, bunların biz-zat kendilerinin kaleme aldıkları yayımlanmış hatıra veya biyografi bulunmuyor. İlginç bir şekilde, Çetin ve Palalı da bu saklı gerçeği esere dönüştüren ilk torunlar.

Başyurt’un ulaştığı “bunların” hikâyelerindeki “saklı gerçeklerde” *Agos* gazetesi ilginç bir detay olarak öne çıkıyordu. Anneannesinin ardından *Agos* gazetesine ölüm ilanı veren Çetin Amerika’da yaşayan ve uzak bir akrabası olan Başpiskopos Aşçıyan’la bu vesileyle tanışmıştı. Bu detayı takip eden Başyurt, Dink’e ulaşıyor ve *Agos*’un bu kişisel keşiflerde nasıl bir rol oynadığına işaret ediyordu:

Agos Gazetesi Genel Yayın Yönetmeni Hrant Dink, yakınlarını veya asıllarını arayan insanların kendilerine de çok sık başvurduklarını anlatıyor. “Günde, beş-altı e-mail aldığım oluyor. Geçmişlerini arıyor insanlar. İlân verenler de oluyor. Çoğunlukla yeni kuşaktan gençler, bunlar” diyen Dink, daha çok torunların geçmişini aramasını ise, “Zamanın ruhu. Şimdi herkes, kendi kimlik tüneline dolaşıyor” şeklinde cevaplıyor.

Ağustos 2007 tarihinde *Cumhuriyet*’te “Hrant’la geçen günler” başlıklı bir yazı kaleme alan Çalışlar, Dink ile beraber Malatya-Arguvan’a yaptıkları bir geziden şu gözlemini aktarıyordu:

Gece Arguvan’ın Kürt köylerinden birinde, muhtarın damında sofra kurulmuştu. Zeynep Oral da vardı yanımızda. Arguvanlı devrimcilerle sohbet koyulaştıkça, itiraflar da başlamıştı. Hrant’ın varlığı sanki insanları itirafa zorluyordu. Anneannesinin, babaannesinin Ermeni gelin olduğunu söyleyenler sıraya dizildiler.¹⁶

15 Şükrü Aslan’ın derlediği *Herkesin Bildiği Sır: Dersim* (2010) kitabına göndermeyle.

16 <http://www.minidev.com/tazehaber/haberdetay.asp?ID=854>

Birçok milli-muhafazakâr yazarın “ihbar” kabul ettiği bu anı gerçekte Dink’in neden hedef seçildiğini anlamamız açısından önemli bir ayrıntıydı. Agos milli belleğimizi sürdürükçe unutturulmaya çabalanırlar gün ışığına çıkıyordu.

Konu bilmedik değildi, Başyurt:

Aslında, bölgesel bazda “evlatlık” ya da “beslemeler” birbirlerini büyük oranda tanıyor. Çetin, bu insanların birbirlerine “o da teyze kızı” gibi şifreler verdiklerini, ziyaretler gerçekleştirdiklerini anlatıyor.

Başyurt ayrıca evlat edilen ya da Türk-İslâm kimliğine sığınarak Anadolu’da kalanların sayısının 60 bin ila 300 bin arasında değiştiğini not ediyordu. Çetin ise konuyla ilgili rakamlar telaffuz etmenin güçlüğüne işaret etmişti:

Çünkü çıkacak rakam, bir taraftan Türklerin çok sayıda Ermeni’yi koruduklarını ve ölenlerin sayısının iddia edildiği gibi yüksek olmadığını gösterecek, bir taraftan da tehcir ile yaşanan insanlık trajedisinin büyüklüğünü ortaya çıkaracak.

Başyurt, Kâzım Karabekir’in Doğu Vilayetlerinde sahipsiz ve bakımsız kalmış çocuklara ilişkin yapmış olduğu çalışmalar ve hazırladığı raporlardan derlenen kitabı *Çocuk Davamız*, Mary Caroline Holmes’un *Urfa’da Ermeni Yetimhanesi* ve İbrahim Ethem Atnur’un *Türkiye’de Ermeni Kadınları ve Çocukları Meselesi* gibi kitaplardan ilginç detaylar aktarıyor ve “Ermeni yetimler” meselesinin imparatorluğun sonuna doğru İtilaf Devletleri tarafından siyasal bir gündemle masaya getirildiğine ve Ermenilerin, Tehcir’den sonra dahi bir güvenlik sorunu oluşturduğuna işaret ediyordu. İşte tam da resmî belleğin kalın örtüsü kalkarken köken meselesi bir güvenlik sorununa dönüşüyor ve birileri ürkütücü bir hassasiyetle gizli bir düşmandan bahsetmeye başlıyordu.

İçimizdeki düşman: Makabili Ermeni, mevcudu Alevi, müstakbel Hristiyanlar

Nitekim, haberin sonunda İnönü Üniversitesi’nden Prof. Dr. Salim Cöhlce’nin görüşlerine yer verilmişti. Cöhlce’ye göre “bu insanlar” “Müslüman gözü-küp gerçekte Gregoryan Hristiyan geleneklerini” sürdürmüşlerdi. Mühtediler (dönmeler) arasında kuşkusuz “gerçekten” Müslüman olanlar vardı ama “Kripto Ermeniler” ise “sadece kimlikte Müslüman görünenler” idi. Malatya’da yaptıkları bir saha araştırmasında “3 bin 500’den fazla bu şekilde gizli Ermeni” tespit etmişlerdi. 1995 yılından sonra “Gizli ve Mühtedi Ermeni-

ler üzerinde faaliyetler” artmış ve 2003 yılında “isimleri Müslüman 120 kadar Ermeni asıllı Çavuşoğlu’ndaki kilisenin yeniden açılması için dilekçe” vermişti. Cöhc’e göre “Ermeni asıllı vatandaşlar üzerinden, tapu kayıtlarına ve eski mal varlıklarına ulaşmak için de el altından girişimler” yürütülüyordu. Tüm bunların ise tek bir anlamı vardı: Bu çalışmalar yakın bir gelecekte “Ermenilerin hayallerini gerçekleştirmek için” kullanılacaktı. Başyurt, meseleye dair “derin” bilgisinden faydalanmak üzere “Peki siz, ‘Gizli Ermenilerin bir tehlike oluşturacağını düşünüyor musunuz?’ diye sorduğunda Cöhc:

Maalesef, evet. Özellikle son yıllarda bunlara yönelik Ermeni gruplar tarafından çalışmalar var. Kimlikleri hatırlatılmaya çalışılıyor. Para yardımıyla bulunuluyor. Ben, ASALA sonrası PKK’nın çıkması gibi, PKK sonrası bu insanların Türkiye içinde “şehir terörü” amaçlı kullanılacağını düşünüyorum. Böyle bir oluşum, 2010’a kadar teşekkül ettirilebilir.

Nitekim Cöhc’e göre PKK’nın kuruluş sürecinde ve sonrasında yer alan “Ermeni kökenlilerin” varlığı örgütün kısa sürede uluslararası desteğe kavuşabilmiş olmasındaki yegâne etkeni ve elbette ki Öcalan’ın Ermeni kökenli olduğuna ilişkin iddianın hatırlatılması gerekiyordu: “Ben, annesinin de Türk değil bir ‘evlatlık’ ya da ‘kripto Ermeni’ olduğu kanaatindeyim” diyerek bu konuyu da aydınlatıyordu.

Bu haberin yayınlandığı 2005 yılının hemen başında Türkiye’de misyonerlik faaliyetleri benzeri bir tehdit algısıyla gündeme taşınmış ve *Aksiyon* “din değiştirme” meselesi üzerine de bir dosya-haber hazırlamıştı.¹⁷ Geride kalan 88 yılda İslâmiyet’ten Hristiyanlığa geçen “vatandaşlarımızın” sayısının 2 bin civarında olduğuna işaret eden Hakan Güven, önemli bir ayrıntının altını çiziyordu: “Bunların neredeyse tamamına yakını zaten Ermeni, Süryani, Rum veya diğer etnik gruplardan olup asıl dinine dönenlerden oluşuyor.” Yazısında isim ve referans vermeden bir “çalışma” ve “bütün Türkiye geneline yayılan bir araştırmaya” işaret eden Güven, en çok din değiştirmenin İstanbul’da gerçekleştiğini, ardından Diyarbakır, Adıyaman, Batman, Sivas, Tunceli ve Malatya’nın geldiğini belirtiyordu. İstanbul’da Fatih, Şişli ve Eminönü en çok din değiştirmenin yaşandığı ilçeler olurken “Din değiştirme hadisesi en az Eyüp’tе yaşanmış” idi. Mesele bu noktadan sonra daha mahrem bir seviyeye iniyor ve bir kısım kişi, aile ve köy açık isimleri belirtilerek anıliyordu. Bu bilgileri sıralarken kullanılan dil ise isim vermeden anılan araştırmaların kaynağına ilişkin bir fikir veriyordu.

Misyonerlik haberlerinde en çok tartışılan konulardan biri de misyonerlerin ana hedefinin Kürtler ve Aleviler olduğu yönündeydi. Fakat, nüfus kayıtları

17 Hakan Güven, “Asıl dinlerine dönüyorlar”, *Aksiyon* (S. 536), 14.03.2005.

rında bu konuda da ilginç örnekler var. Kürt kimliğinin öne çıktığı Adıyaman Kahta nüfusuna kayıtlı 1976 doğumlu R.D.'nin ailesi aslen Ermeni; fakat son üç kuşak Müslüman-Türk olarak görünüyor.¹⁸

Ve bazı diğer örnekler:

- L. M.: Kocası (bir bakanlıkta) üst düzey görevlerde bulundu. Kayınbı-raderi (bir üniversitede) dekanlık yaptı. (bir sanatçının) yakın akrabası, 2000 yılında (bir kilisenin) düzenlediği ihtida belgesiyle Hristiyan oldu.
- M.A.: Ermeni asıllı. Dersim isyanının elebaşlarından. 1938 yılında Paht Köprüsü'nü yakarak isyanı başlattı. 1993 yılında 84 yaşında iken Hristi-yanlığa geçen Tunceli-Merkez nüfusuna kayıtlı Muhtedi İlyas-Muhtedi Suna'dan olma. 1906 doğumlu.

Farklı toplumların bir arada yaşadığı Anadolu gibi coğrafyalarda kendili-ğinden yaşanabilen bu gibi geçişleri tarihsel bir olgu olarak ele almak müm-kün iken *Aksiyon* bir güvenlik sorunu çerçeveliyordu. Söz gelimi, Alevi-Kürtlerin, Ermeni kökenleri ve misyoner faaliyetlere doğal yatkınlıklarıyla tanımlanıyor olması bu haberlerde öne çıkan bir diğer ayrıntıydı: “Etraf-ta Alevi olarak bilinen bazı kişilerin daha sonra Hristiyanlığa geçtiği de sık-lıkla tartışılan konulardan bir diğeri.” Özellikle Alevi-Kürtler geçmiş ve ge-lecekleriyle bir güvenlik sorunuuydu. *Aksiyon*; Alevi, Ermeni ve Kürtleri böy-lesi bir güvenlik sorunu çerçevesinde birbiriyle ilişkilendirerek milli-muha-fazakârlığa karşıt bir *değil* kümesi çizen benzeri haber-yorumları daha önce de yapmıştı. Söz gelimi, 18 Ekim 2004 tarihinde Ahmet Dinç'in “Aleviliğin içi boşaltılıyor” başlıklı haberinde ilginç tespitler vardı:

Türkiye'nin en baskın ve kalabalık heterodoksisi Alevilik, 1960'ların sonun-da başlayıp 1980'lerle birlikte etkisini yitiren Marksist kuşatmayı saymazsak, Çaldıran sürecinden bu yana en keskin dönüşüm ve değişimini yaşıyor son yıllarda.

Elbette ki, bu dönemdeki haberlere kaynak teşkil eden huzursuzluk 2004 Ekim ayında açıklanan AB İlerleme Raporu'nda Alevilerin tarihte ilk kez ola-rak “Sünni olmayan Müslüman azınlık” olarak tanımlanmış olmasıydı. Nite-kim Erhan Başyurt bu dönemde hazırladığı bir başka haberde Kürtler, Alevi-ler ve Çerkezlere “azınlık hakları” verilmesinin istendiğini yazıyordu.¹⁹ Milli

18 Yazıdaki bu anlamsız hedef göstermeyi tekrar etmemek için isim ve benzeri bilgileri kullanmadım.

19 Erhan Başyurt, “Avrupa'da azınlık, Türkiye'de çoğunluk”, *Aksiyon* (S. 517), 01.11.2004.

tarihimizin en derin iki yarısı “Çaldıran Süreci” ve Sevr Sendromu’nun tam da statükonun kırıldığına dair efsunlama başlarken nüksetmiş olması kuşkusuz manidardı. Bu süreçte *Aksiyon* Aleviler arasında Aleviliğin İslâm’ın içinde mi dışında mı olduğuna ilişkin tartışmalara ve AB sürecine ilişkin farklı konumları mercek altına alarak açılım süreci öncesi detaylı bir sondaj çalışmasına girişiyordu.²⁰

Birkaç ay sonrasında ise başka bir soru karşımıza çıkıyordu. Adem Yavuz Arslan’nın hazırladığı misyonerlik faaliyetlerine ilişkin haber-dosyada²¹ Arslan tarafından “Peki Ümraniye Mustafa Kemal Mahallesi gibi özellikle Alevilerin yaşadığı yerde kilise açmak neyle açıklanabilir?” sorusuna cevap aranıyordu. “Kilisenin müdavimleri arasında yeni Hristiyan olmuş” bir “Türk”ün görüşleri şu şekilde aktarılmıştı: “Alevi gençliği akacak yer arıyor. Hristiyanlıktaki sevgi kavramı Alevilikteki sevgiye benziyor. Bu yüzden daha cazip geliyor.” Son üç yılda Hristiyanlığa geçenlerin sayısı ise 185 idi. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde konu üzerine tez hazırlayan Süreyya Canpolat, 49 “denekle” yaptığı araştırmaya dayanarak belirtilen “din değiştirenlerin” yanlış metotlarla din eğitimi aldıklarını, İslâm hakkında yeterli bilgiye sahip olmadıklarından İslâm aleyhindeki telkinlere kolaylıkla inandıkları sonucunu çıkardığını ve İslâm Peygamberine karşı yeterince sevgi ve muhabbet beslemediklerini gördüğünü söylüyordu.

Arslan 25 Nisan 2005 tarihinde bu defa sözü, Papaz olduktan sonra tekrar İslâm’a dönen İlker Çınar’a veriyor ve bir “Papaz Hikâyesi” anlatıyordu.²² Bu ilginç röportajdaki habercilik açısını özetleyen soru şuydu: “Para verirken ne gibi talimatlar veriyorlardı. Parayı alın yiyeceğin diye vermiyorlardır herhalde?” Çınar’ın cevabı ise altta kalmıyor ve tüm gizleri ifşa ediyordu: “Özellikle Alevi ve Kürtler üzerinde çalışmamız isteniyordu. Zaten bütün kiliselerde Kürtlere ve Alevilere devlet kötülenir, ezilen toplum, sınıf edebiyatı yapılır, Türkleri hiç sevmezler, güvenmezler.”

20 Bu tarz haberciliğe ilişkin ilginç bir diğer örneği hatırlamak gerekirse. Aralık 2008 tarihinde Ankara’da kurulan Alevi Enstitüsü Başkanı Prof. Dr. Cengiz Güleç’in 23 Nisan 2011 tarihli *Zaman* gazetesi yorumlar bölümünde “Alevilik ve İslâm: Ritüeller, inançlar, yaklaşımlar” başlıklı bir yazısı yayımlandı. Güleç yazısında, belki biraz tarafgir kabul edilebilir yorumlarla, Aleviliğe dair güncel konumları tartışıyordu. Bu konumlardan biri olan Aleviliği “laik Türk-İslâm’ı” gören yaklaşım Güleç’in görüşü gibi yansıyor ve birçok diğer çevirim-içi alanda bu şekilde duyuruluyordu. İlginç olan söz konusu yazının uzun bir süre önce istenmiş ve yazıda sadece akademik unvanını kullanan Güleç’in isminin altına ayrıca “Alevi Enstitüsü Başkanı” ibaresi eklenmiş olmasıydı. Nitekim bu küçük haberin ardından yazıdaki üslubu eleştiren bir kısım akademisyen Enstitü’den istifa ettiğini duyurdu. Bunun hemen ardından ise Güleç’in istifası geldi. Kuşkusuz bir kurumun böylesi bir habercilik ile bunca sarsılabilmesi bize çok şey anlatıyor. Hem sarsanlar hem de sarsılanlar açısından.

21 Adem Yavuz Arslan, “Senaryo misyonerlik, hedef ne?”, *Aksiyon*, 17.01.2005.

22 Adem Yavuz Arslan, “Bir ‘Papaz’ Hikâyesi”, *Aksiyon* (S. 542), 25.04.2005.

Bir başka haberde ise Hamdi Yılmazır şunları ifade ediyordu:²³

Misyonerlerin Alevi ve Güneydoğulu vatandaşlar üzerine özellikle çalıştığı biliniyor. Hatta bu konuda dikkat edilmesi gereken hususlar, nasıl yaklaşılması gerektiğine dair önerilerin yer aldığı çalışmaların varlığı biliniyor.

Aksiyon konunun izini sürmeye önceki sayılarda hazırladığı haber-dosyalarla öne çıkan bir isim olan Erhan Başyurt'un yeni kitabı *Ermeni Evlatlıklar, Saklı Kalmış Hayatlar* vesilesiyle devam ediyordu.²⁴ Uzun yıllardır üzerinde çalıştığı kitabına ilişkin soruları yanıtlayan Başyurt'un işaret ettiği bazı önemli bilgiler şunlar:

Operasyonlar sonucunda öldürülen teröristlerin bazılarının sünnetsiz olması ve boyunlarında haç taşıdığıının tespit edilmesinden sonra terör örgütü önemli bir sarsıntı geçirmiş, buna karşı din kartını kullanarak kaybettiği itibarını toparlamaya çalışmıştı. Ama bu hiçbir zaman güven veren bir çalışma olmadığı gibi PKK'nın ardından bıraktığı "Ermeni döller" lakabını da silemedi... "İster oç alma ister farklı sebepler olsun, PKK içerisinde yer alan 'Ermeni Dönmeler' ve 'Gizli Ermeniler' ile örgüt arasında bir bağ olduğu kesin. PKK Başkanlık Konseyi üyesi N.K., Merkez Komite üyeleri B.B. ve M.H.'nin da sözü edilen Ermenilerden olduğu konusunda güçlü deliller var."²⁵

Fakat, Erhan Başyurt her şeye rağmen bütün gizli Ermeniler için bölücülük yapıyorlar demenin doğru olmayacağını düşünüyor: "PKK içerisinde Gizli Ermenilerin yer alması, PKK'nın da bizzat Ermeni örgütü olduğu anlamına gelmez. Yine bütün Gizli Ermenilerin bu örgüte katkı sağladıkları anlamına da gelmez. PKK'nın da bu insanların geçmişte maruz kaldıkları travmaları kullanması ve devlete karşı isyanda istismarı da söz konusudur."

Başyurt çalışmasında ayrıca "İçimizdeki Ermenileri" tasnif etmişti: (1) Evlatlık verilerek "Müslüman kimliğini benimseyen" 60 bin kişi, (2) "Müslüman olmayı seçmiş ama gerçekte Gregoryan Hristiyan geleneklerini sürdürmüş" olan "Kripto Ermeni" 100 bin kişi, (3) "Gregoryan Ermeni" 60 bin kişi. Türkiye'de misyonerlik faaliyetleri 2000'li yılların başından bu yana bir tehdit unsuru olarak işaret ediliyordu. İçimizdeki Ermenilerin hatırlandığı bir dönemde tartışmalar ve tehdit algısı ciddi bir biçimde yükseldi. Şubat ayında Trabzon'da öldürülen Rahip Santoro'nun ardından 18 Nisan 2007 tarihinde Prof. Cöhlce'nin daha önce işaret ettiği Malatya'da Zirve Yayınevi'nin İrtibat

23 Hamdi Yılmazır, "Dini semboller tartışmasının misyonerlik meselesini diline dolayanlarla ilişkisi", *Aksiyon* (S. 580), 16.01.2006.

24 Gamze Polat, "Terör Örgütlerindeki 'Kripto Ermeniler'", *Aksiyon* (S. 584), 13.02.2006.

25 Konu hakkında bilgim olmadığı için haberde açık olarak verilmiş isimleri tekrar etmek istemedim.

Bürosu basıldı ve Tılman Geske, Necati Aydın, Uğur Yüksel vahşi bir biçimde öldürüldü.²⁶ Aksiyon bu felaketi öngören Cöhlce'nin derin bilgisine bir kez daha başvurmuştu. Zirve Cinayetleri ile Malatya'da bir Alevi-Sünni çatışması hedeflendiğini belirten Cöhlce, Malatya'ya "göç yoluyla" dışarıdan gelen bir kısım Alevinin Hristiyan misyonerlerle birlikte çalıştığını, bu Alevilerin "hatta Hristiyanlığı" seçtiğini belirtiyor ve şöyle devam ediyordu: "Bu tür cinayetlerle Hristiyanlar mazlum duruma düşürölmek isteniyor. Bir de Ermeni boyutu var bu işin. İleride Ermenilerin yapacağı silahlı propaganda için zemin hazırlanıyor" diyor ve Malatya özelinde Alevilerin tarihine işaret ediyordu:

1960'tan sonraki dönemde Aleviler etkin hale geldi. 27 Mayıs darbesiyle devlette hâkim olmaya başladılar. Bu dönemde sol ile birlikte hareket eden Aleviler, 1970'lerde CHP içinde yer aldı... Daha sonra DHKP-C gibi örgütlerde Aleviler militarist hale getirildi.

Almanya'da 15 bin Alevi'nin Hristiyan olduğunu da iddia eden Cöhlce:

ABD ile enerji kaynakları konusunda bir mücadeleye giren Almanya, Protestan Hristiyanları kullanarak Türkiye üzerinde nüfuz sağlamaya çalışıyor... Bana göre Malatya'da işlenen cinayetler, Alevi-Sünni gerginliği oluşturmak için bir nabız yoklamasıydı. Çünkü misyonerler bir kısım Aleviler içinde hareket ediyor, onları taban olarak kullanıyor... Malatya'da bir kısım Aleviler, Hrant Dink olayına sahip çıktı. Bunların arasında gizli Ermeniler de vardı. Biz, "Aleviler bunlarla niye işbirliği içine giriyorlar?" demeye başladık. 28 Şubat sürecinde de Alevilere dayanılmak istendi. Demirel, Hacıbektaş'ta "Siz bizim birinci vatandaşımızsınız, öz vatandaşsınız," dedi. Bunun üzerine Alevilerin bir kısmı 28 Şubat sürecine destek verdi.

Alevilerle misyonerler arasındaki bu yakınlaşmayı bir "felaket" olarak gören milli-muhafazakâr siyaset bu dönem boyunca Alevi, Ermeni ve Kürt kimlik kategorileri ve aralarındaki örtük ya da açık ilişkilere dair derin bir teyakkuz hali sergiledi. Bu düşünüş yöntemi (a) öncelikle, Alevi-Kürtleri, Ermeni kökenleri nedeniyle dünün "biz" (Osmanlı milletleri) kategorisinden dışlıyor, (b) kategoriler arasındaki ilişkileri güncel olarak "soy bozukluğu"²⁷ ile açıklıyor ve (c) böylece başka bir inanca devşirilmeye yatkın olarak tanımladığı bu insanların bugünkü "biz" (Türk milleti) kategorisine dahil edilemeyeceklerini vurguluyordu. Sonuç olarak kavmi Türk ve inancı İslâm

26 Not etmek gerekir ki, maktullerden Uğur Yüksel Elazığlı Alevi bir aileden geliyordu ve cenazesi memleketinde bir cemevinden kaldırılmıştı. Necati Aydın'ın cenazesinin nereden kaldırıldığına ilişkin bir ayırtı not edilmezken Yüksel'in Aleviliği yaygın olarak ön plana çıkarıldı.

27 Buradaki "soyu bozuk" tanımlamasını aşağıda Gültekin'in alan araştırmasından işaret ettiği biçimiyle kişi ya da toplulukta görölen bir farklılığın soya ve dolayısıyla dönmeliğe işaret edilerek açıklanmasına göndermeyle kullanıyorum.

olan bir merkez etrafında dünün Ermenileri, bugünün Alevi-Kürtleri ve yarının Hristiyanlarını kapsayan değişim kümesi üzerinden yeniden bir iç-düşman tanımlanmış oldu.²⁸ Fakat burada “felaket” olarak tartışılan yakınlaşmanın ya da diğer bir deyişle “patladığı” iddia edilen misyonerliğin 185 kişiyle sınırlı olduğunu bir kez daha not etmek gerekiyor.²⁹

Oysa ki meseleye farklı bir açıdan bakmak da mümkün. Söz gelimi, tüm gayri-nizamı hukuk ve mevzuat engellerini aşarak 2009 yılında kurumsallaşmayı başaran Protestan Kiliseleri Derneği’nin 2010 tarihinde yayınladığı “Tehdit” mi Yoksa Tehdit Altında mı? Türkiye’deki Protestanların Yasal ve Sosyal Sorunları başlıklı rapor bu konuda kaynağı belli olmayan araştırmalara işaret ederek “derin” bir efsunlamayla felaket tellallığı yapan Aksiyon’un çizdiğinden farklı bir tablo betimliyor. MGK’daki tartışmaları hatırlatan Rapor, “NATO’nun ikinci büyük ordusuna sahip olan Türkiye’nin ağırlıklı olarak askerlerden oluşan bir kurumunun, Türkiye’de birkaç bin kişinin Hristiyan olmasını ciddi bir sorun olarak” gündeme alabilmesindeki garipliğe işaret ediyor. Ardından bu tehdit algısını memleketin resmî ve de sivil “bilinçdışı”na sinmiş bir tür “ittihatçı süreklilik” olarak kavramsallaştırıyor. Tarihe “patrik asmış sadrazam” olarak geçen Ali Paşa’nın adının Rum Patrikhane-si’nin önündeki sokağa verilmesi zaten başka türlü nasıl izah edilebilir (Yıldırım ve Şahin, 2010: 13-4).³⁰ Diğer bir deyişle toplumsal belleği kuran aygıt şekil değiştiriyor ama içindeki ruh baki kalıyordu.

Bir milli-muhafazakârlık tezi:

“Alınmayın Kürt ama Türk, Alevi ama Ermenisiniz”

Bu devamlılığın anlamamızı kolaylaştıracak bir başka örneğini 2007 yılında yaşadık. Toplumsal bellek inşasının en önemli kurumlarından biri olan Türk

28 Bu algının kuşkusuz tarihten beslenen bir yanı var. Tarık Mümtaz Sözenil’in tam da Alevi uyanışının filizlenmeye başladığı 1990’lar başında yazdığı *Tarih Boyunca Alevilik* kitabı bu ilişkilendirmeye dair önemli bir açıklama sunuyor bize. Öncelikle Hristiyanlığın ortaya çıkışında Yahudi “alim ve filozof” Saul’un rolüne dikkat çeken Sözenil, Pavlos ismi alan bu kişinin önce Hristiyanların güvenini kazandığını, sonrasında ise dinin özgün biçimindeki “tevhit” (Allah’ın birliği) anlayışını “teslis” (üçleme) ile yer değiştirmeyi başardığını iddia ediyor. Benzeri bir “tahribat programı” İslamiyet’in ilk yıllarında da yaşanıyor. Yine bir Yahudi olan İbn-Sebe Müslümanlar arasında ihtilaf çıkarıp, İslâmî inanç ve itikatlara hurafeler sokarak “sapık fikirlerle” ayrılıkları körükler. Alevi “ibadetlerinden gizli olarak” çekildiği iddia edilen fotoğraflarla Alevilerin “dedelere secde” ettiğini öne süren kitaptaki temel tez Aleviliğin bir Yahudi komplosu olduğuna ilişkin iddiadır. Sanıyorum bunu ayrıca yorumlamaya gerek yok (1991: 9-10).

29 Can Dündar, “Misyonerlik Patladı”, *Milliyet*, 04.02.2008.

30 İstanbul-Sultanbeyli Belediyesi de Alevilerin yoğun olarak yaşadığı bir mahallenin adını Yavuz Selim olarak değiştirmişti. 1943 tarihinde Van’ın Özalp ilçesinde 33 vatandaşın kurşuna dizilmesi emrini verdiği için ömür boyu hapis cezasına çarptırılan Orgeneral Mustafa Muğlalı’nın bugün halen ilçedeki askeri bir yerleşkenin isim babası olduğunu da ayrıca not etmek gerekir.

Tarih Kurumu Başkanı Prof. Dr. Yusuf Halaçoğlu'nun 18 Ağustos 2007 tarihinde Kayseri'de düzenlenen "Türk Tarihi ve Kültüründe Avşarlar" konulu sempozyumda yaptığı konuşması Cumhuriyet'ten daha yaşlı Türk-İslâm Sentezi doktrininin günümüzdeki yansıması ve milli-muhafazakâr algının *değilleri* olarak gördüğü toplulukları "bilimsel" olarak nasıl değerlendirdiğini görmemiz açısından önemli bir hadise oldu. Toplantıdan "Kürtler Türkmen, Kürt Alevileri Ermeni" başlığıyla yansıyan haberde:³¹

Türkiye'deki etnik yapıdan bahseden ve öncelikle siyasilere seslenen Halaçoğlu, 27 etnik kökenden bahsedilmesinin yanlışlığını vurguladı. Araştırmalara dayanmayan sözler sarf edildiğini vurgulayan Halaçoğlu, siyasilerin konuşurken dikkatli olmalarını istedi.

Halaçoğlu sözlerini şöyle sürdürüyordu:

Kim olduğunuzu bileceksiniz. Mesela bugün Türkiye'de bir Kürt sorunu olduğu söyleniyor. Kürtlerle ilgili birtakım sözler sarf ediliyor. Araştırmalarımda şunu gördüm ki, pek çok Kürt dediğimiz insan aslında Türkmen asıllıdır. Yapısal olarak diyorum ama. Bununla beraber bir şeyi daha ifade ediyorum, söyleyeceklerim fantezi değil, bugün Kürt olarak bilinen hatta hatta Alevi Kürt olarak bilinen insanlar Ermeni'den dönmedir.

Alevi, Ermeni ve Kürtleri milli-muhafazakârlığın *değili* yapan işte tam da bu bakış açısydı. Bu topluluklar özgün farklılıklarıyla müzakere edilebilir *ötekiler* değil iddia ettikleri farkları gerçek olmayan, yanılgı içinde topluluklardı. Peki, velev ki öyle olsalar bu durum bugün içinde yaşadığımız toplumsal ve siyasal sorunların çözümü açısından ne ifade edecekti? Söz gelimi, bu gizli gerçeği öğrendiğimizde Alevilerin ve Kürtlerin vatandaşlık hakları konusunda nasıl bir tutum almamız beklenebilir? Milli-muhafazakârlığın bir geleneği olduğu üzere tartışmanın bu sorulara gelmesi gereken noktada konu isim vermeden işaret edilen "birtakım araştırmalar" ve kanıtızsız "malum" iddialarla sınırlandırılıyordu:

TIKKO'nun içerisinde yer alan, PKK'nın içerisinde yer alan insanlardan birçoğu bunlardan. Ve bizim zannettiğimiz gibi TIKKO ve PKK hareketi Kürt hareketi değil. Bütün bunları yabancı arşiv belgeleri ile o tarihlerde yapılmış birtakım araştırmalara dayanarak söylüyorum.

Toplulukları kökenleri üzerinden yaftalayan açıklamaların hızlıca gündeme taşınması birtakım tepkileri de beraberinde getirmiş, Halaçoğlu eleştirilere cevap verirken "Dönmelerin listesi elimde" diyerek 41 bin 297 aşiret tespit ettiğini belirterek: "Benim elimde Ermeni ismi, onun Türk ismi ve hangi mahalle-

31 *Vatan*, 19.08.2007.

de oturduğuna dair liste var. Ama bunu hiçbir zaman açıklamayacağım, bu bir tehdit olarak da algılanmasın” diyordu. “Herkes kendi kimliğini öğrenme hakkına sahiptir diyen bir insan nasıl ırkçı olabilir” diye soran Halaçoğlu 1989’da dışarıdan bilim adamlarının araştırmalar yaptığını, Türkiye’nin etnik yapısının incelendiğini ifade ederken, “Bütün benim söz ettiklerimi anlatıyor... Bu araştırmaları niye kimse tenkit etmedi. Yabancı yapınca çok mu doğru oluyor. Bizim bilim adamlarımıza neden kimse güvenmiyor” diye sitem ediyordu.³²

Tartışmanın devam etmesi üzerine 02 Eylül 2007 tarihinde *Yeni Şafak*’ta Mehmet Gündem’e konuşan Halaçoğlu, “Kürt yok, Kürtlerin hepsi Türkmen” demediğini sadece Kürt olarak bilinen bazı aşiretlerin Türkmen kökenli olduğu ve “Bazı Ermeni aşiretleri ve bazı Ermenilerin kendilerini Kürt Alevi olarak gösterdiler” ifadesini kullandığını belirterek sözlerinin “Aleviler Ermeni dönmesi” şeklinde kasten çarpıtıldığını söylüyordu. Bu çarpıtmalar ise kendi başkanlığı döneminde TTK’nın Ermeni Diasporası’nın iddialarına karşı bir “kale” gibi durmuş olmasından kaynaklanıyordu. Sonrasında ise Sevr’den Yugoslavya ve Sovyetler’e işaret ederek insanları birbirine düşürmenin çok zor olmadığını sözlerine ekleyen Halaçoğlu Türkiye toplumunun çeşitliliğine ilişkin yapılan araştırmaların kasıtlı olduğunu belirtiyordu.

Bu açıklamaları takip eden iki soru cevap hayli ilginç:

Gündem: “Devlete sızmış bir azınlık olgusunun varlığına dair bir kaygı taşıyor musunuz?”

Halaçoğlu: “O benim alanım değil, onu Türkiye’nin güvenlik stratejileri-ni çizenler yapar.”

32 “Yabancı” araştırmacılara karşı duyulan güvensizlik memleket üniversitelerinde yaygın bir ruh halidir. Daha kolay dış geçirilebilir olan “Yerli” araştırmacılar bu güvensizliğin farklı biçimleriyle karşılaşır. Alevilik çalışan bir kimse olarak ben de bu kuşkuculukla cebelleştığım durumlar yaşadım. Kuşkusuz açılım sürecinde bu tür tansiyonlar azaldı. Halaçoğlu’nun serzenişinin bu çerçeveden okunması gerekir. Fakat kendisine hatırlatmak gerekir ki Anadolu coğrafyasında kökenlerin izini sürmek çok uzun zamandır “yabancı” araştırmacılar için de önemli ve zorlu bir konu başlığıdır. Bu konulardaki tartışmaların siyasal iz düşümleri olabileceğinin farkında olarak duyarlılık göstermiş, titizlenmişlerdir. 1980’lerde ise bu gibi meseleleri konuşmak “ülkenin bölünmez bütünlüğü” şiarı çerçevesinde bir soruna dönüşür. Söz gelimi, Türkiye’ye tam olarak çevrilmesi dahi sakıncalı bulunmuş *Türkiye’de Etnik Topluluklar* (1989) kitabının yazarı Peter Alford Andrews yaptıkları araştırmanın Türkiye’de nasıl anlaşılabileceğinin oldukça farkında olarak hacimli çalışmasını şu ithafla açar: “Bu kitabı Türkiye toplumunun birbirine olan sevgisine ithaf ediyorum.” Kitabın ilerleyen bölümlerinde çalışmanın kapsamını açıklarken ise bizler için utanç vesilesi olması gereken şu notu düşmek zorunda hissetmiştir kendini: “Türkiye’nin aşırı hassas ulusal koşullarında bu belki bölücülük olarak yanlış anlaşılabilir. Bu nedenle, belirtmek gerekir ki, bu çalışmanın editörü, ve kendisinin bilgisi dahilinde, bu çalışmaya katkı sunanlar Türk Devleti’nin toprak bütünlüğünü tanıır ve ayrılıkçı hareketlerin hiçbirine hiçbir biçimde siyasi bir menfaat sahibi değildir” (1989: 41). Dolayısıyla Halaçoğlu’nun işaret ettiği “yabancı” araştırmacılar her ne kadar siyasal ya da toplumsal projelere meyletmeyen tavır ve istihbarat raporu diliyle konuşmayan üsluplarıyla “yerli” milli-muhafazakâr akademisyenlerden ayrılıyorlar ise de kimi konularda araştırma yapmak hususunda benzeri sıkıntılar çekmişlerdir.

Gündem: “Bir insanın kökeninin Türkmen, Ermeni, Kürt ya da kripto olması önemli mi?”

Halaçoğlu: “Ben sadece kriptolara karşı çıkıyorum, onun dışında herkes kendi kimlikleriyle yaşasın, niye saklıyorlar ki?”

Aksiyon ise konuya ilişkin Prof. Cöhlce ile görüşüyor ve bu kez meselenin sadece Alevi, Ermeni ve Kürtlerle sınırlı olmadığını ayrıca Araplaşan ve Süryanileşen binlerce Ermeni olduğunu iddia ediyordu.³³ Söylemez, sözünü sakınmadan Halaçoğlu’nun açıklamalarına işaret ederek “Bu ‘resmi’ ifadelerle birlikte, öteden beri söylenen; ancak pek dillendirilmeyen ‘içimizdeki Ermenilerin’ varlığı da ‘resmen’ deşifre edilmiş oldu” diyor ve Kripto Ermeniler ve PKK arasındaki ilişkiyi bir kez daha hatırlatıyordu:

İmralı’da tutuklu bulunan terörist-başlı Abdullah Öcalan, ikinci kez devlet başkanı seçilmesi sonrasında Ermenistan Devlet Başkanı Robert Koçaryan’a 10 Nisan 1998’de gönderdiği mektupta, 1915 tehcirini soykırım olarak tanıdıklarını bildiriyordu... Avrupa’daki sözde “Kürdistan Parlamentosu” da Nisan 1997’de aldığı bir kararla Ermeni tehcirini “soykırım” olarak tanıdı. Kararda ilginç bir şekilde, Hamidiye Alayları ile korucu sistemi arasında bağlantı kurulup, günümüzde de Kürtler ve Alevilere yönelik “soykırım” yürütüldüğü iddia edilmisti.

Tabi bu tehlikeli ilişkiler sadece PKK ile sınırlı değildi, TKP-ML’de Garbis Altınoğlu ve TIKKO’da Orhan Bakır (Armanek Bakırcıyan) isimleri anılıyor ve Dink’in Orhan Bakır’la 12 Eylül öncesinden arkadaş olduğu not ediliyordu. **Aksiyon**’un edindiği bilgilere göre Ali Ağa kod ismini alan Bakır, Tunceli’de dağa çıkmış ve “bölgedeki gizli Ermenilerle temas kurmayı” başarmıştı.³⁴ Bu temaslar önemliydi nitekim “Ermenilerin isyancı Kürtlerle bağlantısı günümüzde hâlâ birçok noktada esrarını koruyan Ağrı ve Dersim isyanlarında belirgin şekilde karşımıza” çıkmıştı. Ve bu “sıkı bağlantıyı” en iyi örnekleyen isim olarak M.A.’nın ismi tekrar anılıyordu: “1937’de Dersim isyanının fitilini ateşleyen Kahmut Köprüsü’nü yakan Ermeni asıllı Demirci M.A. 1993’te 84 yaşındayken asıl dini olan Hristiyanlığa döner.” Halaçoğlu Vakaıyla birlikte Alevi, Ermeni ve Kürtler bir kez daha kavmi Türk inancı İslâm milli bedenimizde ağrıyan bir doku gibi anılır olmuştu. Aralarındaki tarihsel ilişkiler bu bedenin sağlığı için gizli bir tehdit oluşturuyordu ve elbette ki bu konuda uyanık olmak hem gerekli hem de bir görevdi.

33 Haşim Söylemez, “Türkiye’de Araplaşan Binlerce Ermeni de var”, *Aksiyon* (S. 664), 27.08.2007.

34 Bu isimler kamuoyunda yaygın olarak işaret edilen ilişkilerle bilindiği için yazıda belirtildiği gibi kullanmakta bir sakınca görmedim.

Bir muhafazakâr *inception* olarak Ergenekon

Bu tartışmalar içerisinde işaret edilen tehdit algısıyla tezat gözüken ve Ergenekon sürecinde ağırlık kazanan bir başka sav, iç güvenlik sorununun hudutlarını anlamak açısından önemli olacak. Yukarıda Prof. Cöhlce'nin tanımladığı denklem içinde Aleviler bir yandan Ermeni dünleri ve Hristiyan yarınlarıyla milli bütünlüğe bir tehdit olarak sunulurken diğer yandan da 28 Şubat'a destek veren, Cumhuriyet Mitingleri'ne katılan, özcesi Derin Devlet'in tezgâhına gelen toplumsal bir kesim olarak işaret ediliyor.³⁵ Söz gelimi, 29 Nisan 2007 tarihinde İstanbul Çağlayan Meydanı'nda düzenlenen Cumhuriyet Mitingleri'nin ikincisine katılan Kürşat Bumin sonrasında tesadüf ettiği "işçi emeklisi" bir katılımcıyla sohbetinde sorar: "Siz Alevi misiniz?" Vatanşas "Evet" der ve devam eder: "Mitinge katılanların yüzde 90'ı Alevidir." Bumin hadiseyi şöyle yorumlar:

Ben de herkes gibi biliyorum ki dile getirilen oran [yüzde 90] abartılıdır. Ama şunu da biliyorum: Alevilerin "cumhuriyet mitinglerine" katılımı bayağı yüksektir... mitinglerde göze çarpan farklı "sosyal sınıf" büyük ölçüde Alevi vatandaşlarımızdan oluşmaktadır... bu önemli kesim "hayat tarzları"nın tehlikeye içinde olduğunu söyleyerek bu mitinglere katılanlardan farklı sıkıntılardan hareketle bu işte vardır.³⁶

21 Mayıs 2007 tarihli Aksiyon'da "Kırmızı-Beyaz Mitingler görev tamam mı, devam mı?" başlıklı bir haber yapan Fatih Uğur ise şu detayı aktarıyordu:

Ankara'daki durumu yakından takip eden bir isim "sadece Çankaya Belediyesi İzmir için 100'e yakın otobüs kaldırdı" diyor. Aynı ismin bir başka uyarısı daha var: "Bazı Alevi grupları da siyasi parti ve belediyeler kullandı. Emniyet ve güvenlik güçlerinin gözünden bu kaçmadı. Meydanların yarısından fazlası böyle dolduruldu."

2010 yılında gerçekleştirilen Referandum öncesi ve sonrasında Yeni Şafak ve Zaman'da, Tunceli özelinde Alevilere karşı ciddi bir kanaat belirleme kampanyası yürütölmüştü. Hatırlanacağı üzere, Onur Öymen 10 Kasım 2009 tarihinde Başbakan Erdoğan'ın Ahmet Türk ile buluşması ardından yaptığı "Analar Ağlamasın" başlıklı konuşmasına cevap verirken Cumhuriyet tarihindeki Çanakkale Savaşı, Kurtuluş Savaşı, Şeyh Said İsyanı, Dersim İsyanı, Kıbrıs Çıkartması gibi bir dizi olaya işaret ederek AKP iktidarını terörle mücadele konusunda çekingen ve edilgen kalmakla suçlamıştı. Bu ha-

35 Taner Akçam'ın bu tartışmaya yakınlarda sunduğu katkıya da not etmek gerekir: "Taner Akçam: MHP iyidir ama CHP ve Aleviler darbeci", SOL, 21.02.2015.

36 Kürşat Bumin, "(Muhtıra Sonrası) İkinci Gün İzlenimler", Yeni Şafak, 30.04.2007.

diseyi hatırlatan yayımlarda Alevilerin Dersim'i "isyan" olarak gören CHP'ye karşı yaşananlara "katliam" diyebilen AKP'nin yanında olmaları gereği işleniyordu. Bu çağrı kuşkusuz Alevilerin tarihsel siyasal konumuna karşı güçlü bir eleştiri de içermekteydi. Fakat, Tunceli bu çağrılara kulak asmamış ve Referanduma % 80.8 gibi yüksek bir oranda Hayır demişti. Referanduma katılımın % 66.7 gibi Türkiye genelinin altında kalmasıyla Tunceli aynı zamanda boykot kampanyasına destek veren kentlerden biri de olmuştu. Fakat, bu önemli ayrıntıya bakılmadan teşhis konulmuş, Alevilerin Stockholm Sendromu'na tutulduğu iddia edilmişti.³⁷ Bu dönemdeki en sert yazılardan biri *Yeni Şafak*'ta yayınlandı. Hangi öznel konumdan konuştuğu belirsiz yazar Alevilere şöyle sesleniyordu "Dersim dedik Tunceli çıktı":

Kürt'ün Kürt olarak varlığına tahammül edemeyen, Dersim'in canına okuyan, üstelik Diyanet İşleri Başkanlığı'nı kurarken "Burada Alevilerin esamesi bile okunamaz" diyen tek parti diktatörlüğünün kalıntıları yahut izdüşümlerini ortadan kaldırmaya çalışıyorsunuz ve Seyit Rıza'nın torunları buna yüzde 80'lik ezici bir çoğunlukla HAYIR diyor... Hey gidinin Dersim'i... Sen hakikaten Tunceli olmuşsun. Demek ki yarın "Sabiha Gökçen Havaalanı'nın adı değiştirilsin mi?" diye referandum yapılırsa ona da hayır diyeceksin, Dersim katliamına hava bombardımanıya katıldığı için sistem tarafından yüceltilen Sabiha Gökçen'e de sahip çıkacaksın.³⁸

Bu sesleniş tonundaki sitem Alevilerin "Dersim katliamı" diyerek kendilerine teveccüh göstermiş bir hükümete destek sunmamış olmamasından kaynaklanıyordu. AKP açılımlarla Alevilere bir adım atıyor ama onlar vefasızlık göstererek uzatılan eli boş çeviriyordu. Milli muhafazakârlığın kolayca töhmete dönebilen bu kırılgan teveccühünün içerdiği şiddeti anlamamız açısından siyasal iklim açılımlara dönmezden evvel bir başka profesörün yazdıklarına bakmak gerekiyor. Ömer Çaha 2004 yılında yayınladığı bir makalesinde Alevi Uyanışını üç temel dönemde inceliyor: 1980'leri *hazırlık* dönemi, 1990'ların ilk yarısını *meşruiyet-arama* dönemi ve 28 Şubat'la örtüşür bir biçimde 1990'ların ikinci yarısını *baskınlık* dönemi (*dominancy*). Makaleden takip edelim:

1990'ların ikinci yarısından sonra Aleviler sadece medya ve sivil bürokrasi-de değil aynı zamanda askeri bürokrasi içinde de egemen topluluklardan biri haline geldi. Toplumsal ve siyasal yaşama etkileri, Alevi-yönelimli (*Alevi-oriented*) generallerle ilişkili, 1997 yılı 28 Şubat Süreci'nde daha da açık bir hale geldi. Kimi muhafazakâr-yönelimli basılı medya ve bazı siyasetçiler or-

37 Özlem Albayrak, "Dersim: Alevi'nin Stockholm Sendromu", *Yeni Şafak*, 17.10.2009.

38 Hakan Albayrak, "Dersim dedik Tunceli çıktı", *Yeni Şafak*, 15.09.2010.

du içindeki Alevi ve Sünni topluluklar arasındaki çatışmaya işaret etmişti (2004: 8).

Siyasetçi olarak Muhsin Yazıcıoğlu'nun "Türkiye Suriye olmayacak" sözüne işaret etmiş Çaha makalesinde. 2009 yılında Seyfi Oktay ve İlhan Cihaner gibi isimler çerçevesinde yaşanan tartışmalara taraf olan Murat Belge de Suriye örneğini hatırlatıyor ve benzeri bir "tehlikeye" dikkat çekiyordu:

Yüksek Yargı'daki durum var. Alevilik orada örgütlü: kimi düşman, kimi dost olarak gördüğü de kendi açısından açık seçik ortada. Kararları da bunu gösteriyor. Biz aramızda konuşuyoruz, "Yüksek Yargı" diye. Oysa orada cemaat ilişkileri geçerli.³⁹

Buradaki cemaat kuşkusuz Alevilerdi. İşte muhafazakâr *inception* olarak andığım toplumsal hafıza mühendisliği böyle çalışan bir mekanizmaydı.⁴⁰ Ordu içinde gizlenmiş Alevilerin, ellerine geçen her fırsatta milletin tepesine bindiği milli-muhafazakâr algıda oldukça eski bir anlatıydı. Fakat, bu zihniyet iktidarını kurumsallaştırdıkça devleti bu algıya göre yeniden şekillendiriyor ve yakın tarihimizdeki gelişmeleri bu çerçeveden hatırlamamız doğrultusunda bir kanaat despotizmi oluşturuyor. Belgegiller ve milli muhafazakârlık arasındaki bu garip koalisyonu oluşturan siyasal bağlamın anlaşılması kuşkusuz bugün içinde cebelleştığımız birçok siyasal fikri bunalımı çözecektir. Bir yanıtla, şizofreni gibi gözüken bu tehdit algısının gerçekte geride kalanlara dair psikolojik bir savunma mekanizması olduğunu düşünmek mümkün. Gidenler kadar kalanların, onların gidişlerini izleyenlerin, duvardaki kurşun izlerine el değemeyenlerin tanıklıklarıyla baş etmek için bir açıklamaya ihtiyacı olacaktı. Milli-muhafazakârlığın; Alevi, Ermeni ve Kürtlere yönelik bu tehdit algısının bir yanıyla böylesi bir mit-anlatı işlevi gördüğü düşünülebilir. Bu miti kuran kimi sembol ve kodların kullanılması ise bir ikaz çağırısı oluyor ve kimi toplumsal kesimler teyakkuza geçerek sokaklara dökülüyor.

Buna rağmen belirtmek gerekiyor ki, sahip olduğu siyasal iktidara koşut olarak bu algının kurduğu denklemlerdeki tezatlıklar hepimizin dikkat edilmesi gerekir ölçüde tehlikeli. Alper Görmüş'ün "misyonerlik karşıtı dev-

39 Murat Belge, "Cemaat ve Yargı", *Taraf*, 04.12.2009.

40 2014 yılında milli-muhafazakâr *inception*'ün farklı siyasi alanlarda nasıl çalıştığına dair manidar bir örnek yaşadık. 9 Ocak 2014 tarihinde, Paris'teki suikastlar ile ilgili bir açıklamasında KCK Eş Başkanı, Dersimli kimliğiyle bilinen Bese Hozat şunları söylemişti: "Türkiye'de resmî devletin dışında bir de oluşan paralel devletler vardır. Mesela Gülen cemaati paralel bir devlettir. Israil lobisi, yine milliyetçi Ermeni ve Rum lobileri paralel birer devlettir. Paralel devletlerin bir-biriyle ortaklaştığı ciddi bir çıkar ilişkisi vardır" (*Radikal*, 09.04.2014). Açılım sürecinde AKP hükümetiyle kamuya çok da açık olmayan bir diyalog geliştiren Kürt Hareketi'nin milli-muhafazakâr tehdit algısıyla konuşmaya başlamış olması kuşkusuz önemli bir vakaydı.

let kampanyası” olarak tanımladığı 2003-2007 döneminde⁴¹ demokratik açılımlarla statükoyu değiştirmeyi amaçlayan AKP’nin konuya ilişkin takındığı tutumu ele aldığı yazısı bu çerçeveden önemliydi, fakat gereken ilgiyi görmedi. Gümüş 23 Ocak 2004 tarihli MGK toplantısından şu notları Nisan 2011 tarihinde ilk kez paylaşıyordu:

Çeşitli irticai ve bölücü hareketler ile misyonerlik faaliyetleri anlatıldı. Takdimin sonunda Devlet Bakanı M. Ali Şahin söz alarak; misyonerlik faaliyetinin çok tehlikeli olduğunu, bunun önlenmesi gerektiğini ifade etti. (...) Söz alan Başbakan, misyonerlik ile mücadelenin iyi Müslüman yetiştirmek olduğunu, bu nedenle Diyanet İşleri Başkanlığı’nın yayınladığı Kur’an kursları yönetmeliğinin bir gereklilik olduğunu ama bu konunun yanlış anlaşıldığını belirtti. (...) Söz alan GB (Genelkurmay Başkanı Hilmi Özkök kast ediliyor – A. G.) bence söylenenler laiklik karşıtı. Hükümet olarak ülkede dinlere karşı eşit uzaklıkta durması ve aynı tarzda muamele edilmesi gerektiğini söyledi.

Ve sonrasında şu şekilde yorumluyordu:

Benim bu hikâyeden çıkardığım ders şu: 2003-2007 arasındaki anti-misyoner kampanya, vesayet rejimini sürdürme ve darbelere zemin hazırlama amacıyla kullanılan üç kadim korkuya (irtica-komünizm-bölücülük) eklemlenmiş nispeten daha küçük çaplı, konjonktürel, ama hayli etkili bir korku nesnesi olarak kullanıldı.

Burada başka bir durum vardı. Demek ki, Cumhuriyet Mitingleri’ne katılarak tezgâha gelen bir tek Aleviler değildi. Orhan Kemal Cengiz’in işaret ettiği gibi misyoner cinayetleri ile milliyetçilik kışkırtılırken diğer yandan da İslamcılığın yükselmesine işaretle iktidardaki AKP hükümeti sıkıştırılmaya çalışılmıştı. Fakat kapalı kapıların ardından konuşularlardan anladığımız statükoyu değiştirmeye aday olanlar, hayata yukarıda işaret edilen tehdit algısından bakmış ve bu nedenle de misyoner-karşıtlığıyla yaşatılan şiddette ortak olmuşlardı.⁴² Benzeri bir tutum Erdoğan’ın ısrarlı bir biçimde seçim mitinglerinde Kılıçdaroğlu’nun Aleviliğini gündeme getirmesiyle de açığa çıktı. Sedat Ergin’in doğru bir biçimde sorduğu üzere: “Sünni kökenli siyasi rakiplerini köşeye sıkıştırmak istediği zaman her seferinde onların Sünni kimliklerine vurgu yapma ihtiyacı duyuyor mu Sayın Başbakan?”⁴³ Gerçekten buradaki rahatsızlık neydi? Alevi olmak utanılacak bir şey miydi? Seçmenini iyi tanıyan bir siyasetçi olan Erdoğan bize abes ve yakışsız görünen bu tutumuyla yukarıda işaret edilen mit-anlatıdan doğru bir tehdit mesajı-

41 Alper Görmüş, “2003-2007’deki anti-misyoner kampanya”, *Taraf*, 05.04.2011.

42 Orhan Kemal Cengiz, “Hristiyanları kimler öldürdü”, *Taraf*, 02.04.2011.

43 Sedat Ergin, “Erdoğan ve CHP liderinin Aleviliği”, *Hürriyet*, 18.05.2011.

nı yayıyordu tabanına. Eğer kendisi ardında saf tutmazlar ise Çaldıran'dan Sevr'e bu milletin gizil düşmanı yeniden ülkenin yönetimini ele geçirebilirdi.

Kurtlar Vadisi: Muhafazakâr *inception*'ın popüler kültürü

Bu gizli mesajlaşmaları anlamamız açısından milli-muhafazakâr *inception*'ın popüler kültürdeki en nobran temsilcisi olan *Kurtlar Vadisi*'ne bakmak önemli olacaktır. 1999 yılında metin yazarı olarak Ömer Lütfi Mete ve yönetmen olarak Osman Sınav'ın imzalarıyla parlayan *Cesur Yürek* dizisiyle beyaz ekranda yeni bir kapı açılmış, memleket sonradan “mafya dizileri” olarak anılacak yeni bir tür ve üslupla tanışmıştı. 2003 yılında ise bayrağı *Kurtlar Vadisi* devralmış, *Cesur Yürek*'ten Mete ve Sınav gibi ağabeylerin yanına Recai Şaşmaz ve Bahadır Özdenler gibi genç isimler katılmıştı. Bu yeni dizi bir bölümde elliye yakın kişinin hayatını kaybettiği kanlı ve şiddet dolu sahnelerle çitayı yükseltmişti. Kuşkusuz tek ayrıksılık beyaz cama sıçrayan kan değildi. Dizi başlarda daha az olmakla birlikte ilerleyen bölümlerde siyasal gündemle doğrudan bir ilişki geliştirmeye başladı. Önceleri yakın geçmişimizdeki bazı karanlık ama daha çok adli olaylar, isimleri değiştirilmiş ama belirli göndermeler ile imlenen gerçek kişiler üzerinden gündeme taşınyordu. Öyle ki, dizide işaret edilenler üzerinden “gerçekte kim kimdir” başlıklı gazete yazılarından yakın tarihteki kimi hadiseler milli-muhafazakâr *inception* çerçevesinde hatırlanır olmuştu.

O dönem araştırma için Anadolu'ya açılan arkadaşlar ilginç izlenimlerle dönüyordu. *Vadi*'nin gösterildiği saatlerde Anadolu'nun kasabalarında sokaklar boşalıyor, insanlar diziyi seyretmek üzere kahvelere doluşuyordu. Diğer yandan, yapılan görüşmelerde ağır bir *Vadi* izi vardı. İnsanlar hayata dizideki derin komplo anlatısı çerçevesinden bakıyordu. Sözün özü, *Vadi*'nin fısıldadığı *inception* tüm milli benliğimizi sarmıştı. Dizi ilerleyen sezonlarda bu anlatıya abanmaya devam etti. AKP'nin açılımlar dönemine girmesi ve kimi kurumlarla çatışmasıyla *Vadi*'nin efsunlu fısıltıları bir bağımlılık haline geldi. Örneğin Ankara'nın orta yerinde içinde 600 kilo patlayıcı bulunan bir minibüs neredeyse tesadüfen bulunuyor, amacının Cumhurbaşkanlığı seçim sürecini provoke etmek olduğu söyleniyor, medyada ve sokakta birkaç gün bu olay konuşuluyor ama sonuçta ne olduğu bir türlü açığa kavuşmuyordu. Fakat, *Vadiciler* bu kadar kolayca değildi. Onlar bu gibi olayları ele alıyor; tarihsel hadiseler, jeopolitik fay hatları, güncel siyasi tansiyonlar çerçevesinden izah ediyorlardı. Bu izahatlar gündelik hayatın yegâne siyasi gündemini oluşturunuyordu. *Vadi* artık gündemi açıklamıyor, yazıyordu.⁴⁴ *Vadi*'nin en kötücül karakteri “Baron” kendine siyasi beyanatlarda dahi yer bulmaya başlamıştı.

44 *Vadi*'nin gerçeklikle ilişkisi konusunda Ezgi Başaran'ın “Kurtlar Vadisi Yeni Türkiye'yi Bayırlarak İzliyoruz” başlıklı yazısına bakılabilir (*Radikal*, 23.09.2014).

Elbette ki, bu tümüyle yeni bir durum değildi. Milli-muhafazakâr algının başından beri böylesi kutsi komplocu bir yanı olagelmişti. Söz gelimi, Adnan Menderes'in geçirdiği uçak kazası hem mutlak kötünün bir komplosu hem de mutlak iyiye bahsedilmiş bir mucize olarak kuşaklar boyu aktarıldı. Öyle ki TRT'nin hazırladığı *Aynadaki Düşman* belgeselinin kurduğu tarihsel anlatının betimlediği üzere bu uçak kazasından bugüne değin yaşadıklarımızın tümü adeta tek bir kötü adam (Baron) tarafından planlanmış bir Vadi bölümüydü. Milli-muhafazakâr *inception*ın kanaat belirleyicileri 1980'lerin ortasından bu yana bu gibi tezler geliştiriyordu. Önceleri, sadece uluslararası Siyonist ve ulusal Kemalist Masonlar rabitasında biçimlenen efsunlamalar, okur yazarlıkları geliştikçe çeşitlenmiş, tarihsel göndermelerle birbirinin içine geçmiş, iktidara yaklaştıkça buyurganlaşmıştı. 1974 yılında genç bir adamın yazdığı siyasi piyes toplumsal hafızamızın çerçevesini çizirken hadisele-ri açıklandığı gibi anlamayanın hali bertaraf edilmekten halliceydi.

Tam da açılımların arifesinde yeni sezona "Terör" diyerek başlayan Vadiciler beklemedikleri bir engellemeyle karşılaştılar. İlk bölüm o kadar kışkırtıcıydı ki dizi ikinci bölümünde yayından kaldırıldı. Bu hadiseyle birlikte Vadicilerin ses tonu da değişmişti. Dizinin yapımcıları Recai Şaşmaz ve Bahadır Özdener, Ahmet Davutoğlu'nun Marmara Üniversitesi'nden hocaları olmasıyla övünmeye, dizinin efsunları hükümet yanlısı fısıldamaya başladı. Tüm bunlardan daha dikkat çekici olan, ülkede Cemaat diye yer yerinden oynarken Vadicilerin başından beri ısrarla bu konuya girmemeleriydi. Dizide küçüğünden büyüğüne temsil edilmeyen toplumsal ve siyasal kesim kalmamıştı ama bir türlü Cemaatçıların adı geçirilmemişti.⁴⁵ Fakat, açılımlara yüz vermeyen Alevi ve Kürtler sıkça konu edilir olmuştu. AKP'nin tüm babacan iyi niyeti ve şefkatine karşın nush ile uslanmayı takdir etme görevi Vadicilere düşmüştü. Örneğin, dizinin 125. bölümünde Avrupa Alevi Hareketi temsilcisi Marksist bir profesör, adı Lale Zara olan Kürt Hareketi temsilcisi bir kadın siyasetçiyle adı Günter olan Alman bir diplomatik temsilcinin nezaretinde bir araya gelerek hükümetin başlattığı açılımları sabote etmek amacıyla yeni Sivas ve Maraş'lar planlıyordu.⁴⁶

Anadolu'nun saklıları: Bir anlama ve tanımlama sorunu

Son beş yılda yaşanan kimi hadise ve tartışmalar çerçevesinde Alevi, Ermeni ve Kürtlerin bir güvenlik sorunu olarak ilişkilendirilmesiyle çizilen *değil* keşim kümesinin milli-muhafazakâr algıdaki iz düşümlerine dair benim not

45 Nitekim 17 Aralık sonrasında bu konuya girmek zorunda kalan Vadiciler arasında bu vites değişikliği nedeniyle kopmalar yaşandı.

46 <http://www.youtube.com/watch?v=UhGzAylku4I>

edebildiklerim bunlar. Kuşkusuz mesele daha dikkatli bir incelemeyi hak ediyor. Fakat, Alevi, Ermeni ve Kürt kategori arasındaki tarihsel ilişkiye millî-muhafazakârlığın iç-düşman algısı dışında bakmak mümkün mü? Bu soruya cevap ararken Alevilik üzerine tamamladığım alan araştırmamdan, gözlem ve görüşmelerimden not ettiğim bazı ayrıntılarla devam etmek isterim. Öncelikle Aleviliğin nasıl tanımlanacağına dair sorudan başlamak önemli olacaktır. Zira tanımlama sorunu tarihsel belirsizlikler ve güçlü siyasal iz düşümü olan güncel tartışmalar ışığında önemli bir zorluk olarak karşımıza çıkar.⁴⁷

19. yüzyılın sonunda ve 20. yüzyılın başlarında çökmekte olan İmparatorluğun beşiği Ön Asya'yı ziyaret eden Batılı araştırmacılar Anadolu'ya ilişkin önemli bir keşifte bulunur. İmparatorluğun önemli şehir merkezlerinde kurumsallaşmış inanç biçimlerinden ciddi farklılıklar gösteren fakat ortaklaştıkları onca kültürel dokuya karşın Hristiyanlık çerçevesinde değerlendirilmesi de mümkün olmayan, kuytu dağlık ve kırsal alanlarda yaşayan topluluklar üzerine önemli bir yazın oluşmuştur. Camisi olmayan köylerde yaşayan, kadınların toplum içinde ve yabancılara karşın rahat tavırlar sergilediği, komşu köyler tarafından horlanan, inançlarını gizlemek zorunda kalan ama yabancılara büyük bir konukseverlikle karşılayan toplulukların nasıl tanımlanacağı sorusu epeyce yer tutar yazılanlarda. Elbette ki temel tartışma bu toplulukların kökeni ve kozmolojisine dairdir. Crowfoot, söz gelimi, bu toplulukları İslâm ve Hristiyanlık öncesi dönemlerden bugüne kalabilmiş kültürlerin taşıyıcısı kabul etmektedir (1900). Hasluck köken sorusunu tehlikeli bulur. Aleviliğin tanımlanması sorunu onun için ciddi bir karmaşaya işaret etmektedir (1921: 311). Von Luschan için ise bu cevaplanması pek mümkün bir soru değildir. De Planhol sorunun güçlüğü karşısında "istifasını sunar" (alıntılayan Grønhaug, 1974: 9, 189). Meseleye yıllar sonra değinen Kafadar ise İslâm ve Hristiyanlık arasındaki "sınır koşullarında" şekillenen bir inanç olan Aleviliğin günümüzün ortodoksi ve heterodoksi gibi katı ayrımlarıyla anlaşılamayacağını söyler. Ona göre Alevilik bir tür *meta-doks*idir, tüm doksaların ötesinde bir inanç-kültür (1999: 53, 76).

Kafadar'ın işaret ettiği sınır koşullarının en hareketli faylarından biri İconia (Konya) ve özgün bir yerel olarak Beyşehir'den geçiyor. Yazdığı kapsam-

47 Söz gelimi, Alevilerle 1980'lerin ortasında Berlin'de tanışan Ruth Mandel bu özel duruma işaret eden ilginç bir anekdot aktarıyor. Aşına olduğu Türkiyeli bir dükkân sahibi Ramazan ayında neden oruç tutmadığını açıklarken Kürtler olarak inançlarının Sünnilerden farklı olduğunu ve oruç tutma yükümlülükleri bulunmadığını söyler. Mandel, etnik bir kimlik olan Kürtlük ve inanca dair bir aidiyet imleyen Sünni-olmama arasındaki bu koşutluğu anlamak istediğinde görüştüğü kişi gerçekte Alevi olduklarını ve Kürtlük ile Aleviliği kastettiğini söyler. Mandel, "bir yabancı olarak Kürtleri bildiğimi ama Alevileri tanımadığımı düşünmüş olmalı" (1996: 159) diyerek farklılıklar arasında stratejik olarak öncelikler yapılabileceğine işaret eder. Kuşkusuz yorumu doğrudur, 1980'lerin ortasında halen gizli bir kültür olan Aleviliğin görünür olması ve tanınması uzunca bir zaman ve emek gerektirmiştir.

lı yöre tarihçesinde Beyşehir'in Emeviler, Abbasiler ve Selçuklular dönemlerinde Bizans'la sıkça el değiştirmiş bir bölge olduğuna işaret eden Konyalı, Moğol İstilasıyla bir kez daha hareketlenen bu kültürel fay hattı üzerinde siyasal sınırların uzunca bir dönem "seyyal" kaldığını hatırlatıyor (1991: 46). 1990'larda bölgede bir araştırmaya katılan Atay, bölgedeki inanç çeşitliliğine dair mekânsal izlerin halen mevcut olduğunu not eder (Atay, 2005: 110). Anadolu'da tahta sütunlu cami mimarisinin ayakta kalan son birkaç örneğinden biri olan Beyşehir Camisi'nin minaresinin tabanında eski bir kiliseden alındığı aşikâr genişçe bir kabartma bu örtüşmeye işaret eden güçlü bir semboldür. Bu dönemi konu edinen *Hacivat ve Karagöz Neden Öldürüldü* (2005) filminin Beyşehir Gölü kıyısından başlıyor olması bu çerçeveden manidardır. Aynı şekilde, filmin betimlediği dönem ve karakterlerin milli-muhafazakâr cenahtan aldığı "tarihi yansıtmıyor" eleştirileri de.⁴⁸ Siyasi sınırların bunca geçişken olduğu bir coğrafyada karşılaşan kültürler arasındaki sınırların katı ve geçirmez olduğunu düşünmek mümkün müdür?

Dersim üzerine önemli dokümanlardan biri olan Molyneux-Seel'in gezisinden derlediği "Dersim'e bir Seyahat" makalesi bu anlamda önemli detaylar içeriyor. Dersim'deki kimi yerleşim birimlerinde nüfusun üçte iki gibi yüksek bir oranda Ermenilerden oluştuğunu not eden Molyneux-Seel bölgedeki diğer toplulukların Ermeni kiliselerini kutsal gördüğünü ve belirli dönemlerde ziyaret ettiğini gözlemlemiştir (1914: 53, 66). Hasluck benzeri bir örtüşmenin izine Zile'deki Kırklar Tekkesi olarak anılan kutsal mekânda rastlar (1929: 49). Bumke ise Dersim'in en önemli kutsal mekânlarından biri olan Düzgün Baba'nın bölgede yaşayan Ermeni topluluklar tarafından da kutsal bir ziyaret kabul edildiğine işaret eder (1989). Hasluck bu örtüşmenin sadece kutsal mekânlarla sınırlı olmadığını, Ermenilerin Alevi komşularının çeşitli toplumsal ritüellerinde rol alabildiğini de aktarmaktadır (1929: 151). Melikoff'un işaret ettiği gibi özellikle takvimsel ritüeller arasında bir geçişkenlik söz konusudur. Maraş ve Sivas'ın belli bölgelerinde yaygın olarak kutlanan Kagant (Ğagant) aynı zamanda Anadolu Ermeniliğine özgü bir yeni yıl ritüelidir (2006: 81). Alevi Hareketi'nin erken dönemlerinde müstesna bir yer edinmiş olan ve sonradan kendisinin de Ermeni kökenli olduğu iddia edilen Ali Haydar Cilasun ise Dersim Alevileri arasında yaygın olan mezara pekmez koyma gibi kimi geleneklerin Ermenilerden ödünç alındığını söyler (Yörükoğlu ve Mercan, 1992: 21).⁴⁹

48 Bu konuda bir değerlendirme için Yılmaz Yıldırım'ın *Birikim Güncel*'de 24 Nisan 2011 tarihinde yayınlanan "Hacivat Karagöz Neden Ölmüyor? Türkiye'de Süreklilik Arz Eden Bir İdeolojinin Serencamı" başlıklı yazısına bakabilirsiniz.

49 Belirtmek gerekir ki Türkiye'nin genelinde yaygın olan ölünün arkasından helva yapma geleneği de İslâm dini temsilcileri tarafından bir Müslüman geleneği olmadığı gerekçesiyle reddedilmektedir. Bu gelenek Anadolu'ya Ermenilerden miras kalmıştır.

Kültürel değerlerin tek bir kökeni olması gerektiği varsayımıyla alana çıkan araştırmacılar; coğrafya, tarih, takvim, mekân, ritüel ve kuzineler arasındaki geçişkenliklerle karşılaştığında topluluklar arasında öncelikler ve dönemlikler ilişkisi kurmak zorunda kalmıştır. Kutsal mekân paylaşımı, toplumsal kurum ve inanç ritüelleri arasındaki geçişler ve ortaklaşan gelenekler birbirine komşu olan toplumlar üzerine yapılan köken tartışmalarında verili olduğu kabul edilen bir normal halden sapmalar olarak sorunsallaştırılır. Söz gelimi, Hasluck bölgede görev yapan resmî ya da dinî görevlilerin Kızılbaş olarak anılan toplulukların “ırkı” olarak Ermeni kökenli olduğunu söylediklerini not eder. Bu düşünce sadece fizyolojik benzerliklerden değil geleneklerdeki bazı ortaklaşmalardan kaynaklanır. Söz gelimi Kızılbaşlıkta Ali anlayışının Hristiyanlıktaki İsa’yı çağrıştırmasıyla, Hak-Muhammed-Ali üçlemesi ve 12 sembolünün kutsallığı gibi (1929: 140, ayrıca bkz. Birge, 1937: 30).

Fakat belki de başka bir ortaklık aramak ya da bu ortaklıklara başka bir açıdan bakmak gerekir. Konunun gündeme gelmesiyle birlikte bu alanda yapılan serinkanlı çalışmalar da su yüzüne çıkmaya başladı. Söz gelimi, 2 ve 4 Kasım 2013 tarihlerinde Boğaziçi Üniversitesi’nde düzenlenen *Müslümanlaş(tırıl)mış Ermeniler Konferansı*,⁵⁰ Ermeni etnolog Hranouch Kharatian’ın Dersim yereline dair çalışmaları, Gezik (2004) ve Aksoy’un (2012) kitapları kimlik kategorileri arasındaki ilişkileri anlamamız açısından önemli kaynaklar sunuyor.⁵¹ Diğer yandan, bu geçişkenlikler üzerine konuşabileceğimiz tarihsel anlatılar hep vardı. Metin And’ın *Ritüelden Drama* (2007) kitabında aktardığı Kızılbaş-Alevi kültüründe Hüseyin’in kesik başı üzerine anlatılan bir söylence bu çerçeveden önemlidir.

Hüseyin’in başını Ak Murtaza Keşiş adlı bir Ermeni Rahip çalmış, yerine büyük oğlunun başını koymuş, Türkler bunu anlayınca yedi oğlunun da başını keserek her birini Hüseyin’in başı diye göstermiş. En küçük oğlunun başını Hüseyin’in kanına buladığı için Türkleri aldatabilmiş ve Hüseyin’in başını özel bir bölmede saklamış. Bu bölmeye giren keşişin kızı orada Hüseyin’in başı yerine bir tabak bal görmüş, balı yiyince Hüseyin’den gebe kalmış. Bir gün babasının yanında hapsirince burnundan bir alev çıkmış, alev bir oğlan çocuğuna dönüşmüş. Bu da İmam Muhammedü’l Bakır’mış. Türkler bunu duyunca çocuğu öldürmek için Keşiş’in evine gelmişler. Çocuğun adının Bakır oluşu da konduğu kazanın bakır oluşundanmış (2007: 62).

50 Konferansın videosuna şu linkten ulaşılabilir: <http://www.youtube.com/watch?v=doJ1g5bLLw1>.

51 8 Şubat ve 25 Haziran 2014 tarihlerinde Repair Future internet sitesinde yayınlanan “Dersim’de kimlik arayışı 1. Bölüm: Dersim kimlikleri” ve “Dersim’de kimlik araştırması İkinci bölüm: Dersim’in Alevi olmuş Ermenileri” başlıklı iki yazısı bu konuda başka bir yaklaşım sergiliyordu.

Soy devamlılığının inançsal karizmanın hemen tek dayanağı olduğu ve Alevilik açısından bu anlatıdaki sembolizm oldukça önemlidir. Zira, tüm inanç önderlerinin geldiğine inanılan, Peygamber'in yeğeni Ali ve kızı Fatma'dan devam eden kutsal Ehl-i Beyt soyu, bir Ermeni rahibin yedi oğlunu feda etmesiyle bir Ermeni kadının rahmine gizlenerek Kerbela zulmünden kurtulabilmiştir. Bu anlatıyı aynı coğrafyayı paylaşan Alevi ve Ermenilerin tarihin bir ya da birkaç dönemecinde yaşadıkları zorluklar karşısında ortaklaştıklarına dair bir işaret olarak okumak mümkün gözüküyor. Zira, sonrasında kaderlerinin kesiştiğine işaret eden notlar var elimizde. Söz gelimi, White'ın, İkinci Meşrutiyet ilanı sonrasında İstanbul'da görüştüğü bir "konformist-olmayan Türk'ten" aktardıkları ilginçtir:

Bize yeni bir rejim verdiler, fakat bu rejimi yönetenler kimdir? Koltukta oturanların onda dokuzu aynı kişiler. Ben bunları bir yılan benzetiyorum. Sürünerek ilerleyen yılanın yolunu iki kaya kapatır. İki kaya arasında sadece dar bir geçit vardır. Yılan yolundan geri duramaz, dönemez de. O dar geçitten geçmek zorundadır. Geçerken derisi soyulacak olsa bile geçecektir ama geçtikten sonra yine aynı eski yilandır (1918: 242).

White, dönemin açılımlarına böyle bir açıdan bakan Alevilerin, Ermeni ve Rumların maruz kaldığı uygulamaları yakından izlediğini, İttihat ve Terakî'nin yekpare bir devlet yaratma arzusunda sıranın kendilerine gelmesinden de endişe ettiklerini not eder (1918: 247). Bu tedirginlik içinde 1915'te bu Alevilerin Ermenilere kucak açması gerekmiştir. Türkiye'deki etnik gruplar üzerine en kapsamlı araştırmaya imza atan ve böylelikle Halaçoğlu'nun radarına takılan Andrews, Dersim'de bazı Ermenilerin kimliklerini gizleyerek Aleviler arasında inançlarını sürdürdüklerini not eder. Hatay bölgesindeki bazı Aleviler ise Hristiyan topluluklar arasına gizlenmiştir (1989: 22). Geçişkenlikler sadece inançsal ve kültürel değildir. Farklı topluluklar arasında değişen koşullara göre farklı siyasal ittifakların oluşması da mümkündür. Söz gelimi, Birge 13. yüzyılın başlarında Türklerin Rumlarla, Haçlılara ve Anadolu'daki destekçileri Ermenilere karşı ittifak kurduklarını belirtir (1937: 24).⁵² Molyneux-Seel ise 19. yüzyılın başında Ermeni din adamlarının Alevi toplulukları Hristiyanlığa çevirmeye çalıştığını not eder (1914: 67). Hasan Reşit Tankut Birinci Dünya Savaşı sonrasında Doğu Anadolu'da yaşayan Aleviler arasında "siz aslında Ermenisiniz" propagandasının yaygınlaştığını söylemektedir (2000: 77-8). Amaç Wilson İlkeleri çerçevesinde yapılacak nüfus sayımlarında Ermeni nüfusunun toprak talep edecek kadar baskın çıkmasıdır.

52 Burada not etmek isterim ki yukarıda adı anılan Adil Hafıza Twitter hesabının 19 Nisan tarihinde paylaştığı tweetlerden biri "Ermeniler Malazgirt Savaşı'nda Bizans'ı değil Türkleri desteklemişlerdir" diyerek sesleniyordu.

İmparatorluk'tan Cumhuriyete geçiş sürecinde Aleviler, Ermeniler ve Kürtler arasındaki ilişkiler yeniden şekillendi. Hamidiye Alayları, Osmanlı ve Cumhuriyet'in Dersim seferleri, Ermeni Tehciri, 1921 Koçgiri, 1925 şeyh Said, 1926 Ağrı, 1937-8 Dersim ve 6-7 Eylül gibi olaylarla geniş bir coğrafyada yüz yıla yakın bir döneme yayılan ağır travmalar yaşandı. Cumhuriyet'in dokuduğu örtük ya da açık etnik ve inançsal meyilleri olan kalın bir ulusal örtü altında çeşitli topluluklar arasındaki farklar, benzeşmeler ve geçişler görünmez kaldı. Tüm farklar devlet tarafından tanımlanmış ırkı Türk, dili Türkçe ve dini Sünni-Müslüman bir ulusal aynada değillendi. Öktem (2008) ve Jongerden'in (2009) 1929 yılında basılan Türkiye Genel Haritası'ndan 1984 yılında resm olarak düzenlenen Türkçe Toponomi Sempozyumu'na kadar geçen süre içerisinde parti ve siyaset-üstü bir kararlılıkla uygulanan isim değiştirme siyasetini inceledikleri çalışmaları bu çerçeveden oldukça önemlidir. Türkçe olmayan, dolayısıyla Türklük dışında bir hale işaret eden on binlerce yer adı tek dil tek millet siyaseti çerçevesinde "gzelleştirilmiştir." rneğin, Mardin'deki yer adlarının % 91'i Ermenice, Arapça, Süryanice orijinallerinden Türkçeye evrilmiştir. Bu oran Bitlis'te % 86, Trabzon'da % 72, Rize'de % 33 ve en düşük oranla Konya'da ise % 32'dir (ktem, 2008: 19).

Tarihin ilesi: Alevileri ararken Ermenileri bulmak

Yer isimlerini Türkleştirme siyasetinin güçlü bir biçimde örneklediği gibi Cumhuriyetin kurguladığı biçimiyle resm, siyasal ve kamusal mekn ve bellete ulus-altı kimlik kategorileri görünmez kılınmıştır. Resm doktrine dayalı bir toplumsallaşmadan geçenler için milli-muhafazakr algıdan tanımlanan alanın dışını keşfetmek, tesadüfen karşılaştıklarına bir anlam verebilmek sancılı bir süreçtir. Söz gelimi, en az siyasallaşmış bir örnek olarak Durugnln (2003) makalesine işaret ederek konuşursak popüler kültürde mevcut yarı karikatürize "Arap" lakabı dışında Afrika kökenli Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının varlığını izah edebileceğimiz hiçbir açıklayıcı bilgiye sahip değiliz. Varlıklarından haberdarız, topluma mal olmuş temsilcilerini takdir ediyoruz ama tek dil tek millet doktrini çerçevesinden kurgulanmış ulusal kimliğimiz içindeki mevcudiyetlerini aıklayamıyoruz.

İki yıla yayılan alan araştırmamda Türkiye'ye Alevilerin penceresinden bakmak benim için önemli bir deneyim oldu. Bu süreçte varlığını seziğimiz ama milli-muhafazakr endişelere göre kurgulanmış ulusal toplumsallaşmamız çerçevesinden aıkلامakta zorlandığım birçok meseleyi idrak etmem mümkün oldu. Alevi, Ermeni ve Kürtler arasındaki tarihsel ilişki bu meselelerden biriydi. Londra'daki alan araştırmam sürecin-

de Dersimli yaşlı bir çiftle kendiliğinden gelişen yakın bir ilişkim olmuştu. Maraş kökenli Kürtçe konuşan Alevilerin yoğunlukta olduğu dernekte kendilerini rahat hissetmeyen çiftin belirli hizmetlere ulaşım sağlayabilmesinde tercüman olarak yardımcı oluyordum. Bir gün sohbet ederken Zeliha Teyze Dersimlilerin sünnetsiz oluşuna ilişkin söylentilerden söz açtı. Anlatıya göre, Dersim'den Türkiye'nin batısındaki şehirlere göç etmek zorunda kalmış aileler bir vefat olduğunda cenaze hizmetleri için kamu görevlisi olan imamlardan faydalanmak durumundaydı. Cenazeleri yıkayan imamlar sünnetsiz ölmüş kimselerle karşılaştığında yöre bağlantısıyla tüm Dersimlilerin sünnetsiz olduğunu düşünüyor ve bu doğrultuda söylentileri yayıyordu. Oysaki gerçek farklıydı, Dersimliler elbette ki sünnetliydi fakat sünnetsiz olanlar 1915 olaylarında Aleviler arasına saklanan Ermenilerdi. Zeliha Teyze için "ne fark eder, insan olsun yeter" idi ama Dersimlileri karalamak için kullanılan bu anlatıya da bir son verilmiyordu (Londra, 14.02.2008).

Bir başka görüşmede yine ölüm meselesiyle ilgili bir başka ilginç söylem çıktı karşıma. 2000'lerin ikinci yarısından itibaren Aleviler arasında önemli bir tartışma gündemi haline gelen Alevilikte cenaze hizmetleriyle ilgili konuşurken yöresinin önemli dede ailelerinden gelen Ali şöyle diyordu:

Adam geliyor Aleviler cenazelerini kibleye doğru gömmez diyor. Ben Erzin-can'ın 100 köyünü gezdim. Hepsinin mezarları kible yönüne dönüktü. Tamam sizin orada [B.C: Dersimi kastediyor] öyle olmayabilir. Ama onlar Ermeni mezarıdır, tabii ki benim Ermenilere bir itirazım yok ama bizim orada öyle değil işte. Bunu söyleyince adın şu oluyor bu oluyor (Berlin, 16.02.09).

Berlin, Avrupa'da Alevilerin Sünnilerden daha yoğun kümelenmiş olduğu nadir yerlerden biridir. Geniş Dersim coğrafyasından göç etmiş Kızılbaş Aleviler ise genel Alevi kümesinin içinde baskındır. Bunun bir yansıması olduğunu düşündüğüm bir farklılık olarak Berlin Anadolu Alevileri Kültür Merkezi ve Berlin Dersim Cemaati çevrelerinde yaptığım görüşmelerde Alevilik ve Ermenilik arasındaki geçişkenliğe ilişkin oldukça sancısız bir yaklaşım vardı. Ruth Mandel'in 1980'lerin sonunda Berlin'de tamamladığı araştırmasında benzeri anekdotlar not etmiş olması bu durumun yeni olmadığını işaret ediyor (2008). Görüşmelerde kimi ailelerin Ermeni kökenli ve 1915 Olayları'nda Kızılbaş Aleviliğe geçmiş olduğu, gizli bir komplodan bahseder tonda konuşan milli-muhafazakâr dilin aksine oldukça olağan bir biçimde ifade ediliyordu. Söz gelimi, görüştüğüm bir kimse Türkiye'de tanınan bir müzisyenin farklı bağlama tekniğini açıklarken ailesinin Ermeni kökenine işaret etmişti ve farklı bir gelenekten yetiştiğini söylemişti (Hamburg, 22.02.2009). Resmî tarihin tahribatına maruz kalmış bir kimse olarak bu ra-

hatlık önceleri beni şaşırtmıştı. Fakat sonra asıl garip olanın bu şaşkınlık olduğunu düşünmüştüm. Benim görüşmelerimden not defterime kaydettiğim bazı ayrıntılar şunlar oldu:

Ermenilerin Dersim bölgesinde Aleviler arasında gizlendiğine ilişkin haberlerle ilgili yorum yapan bir kimse:

Bizim köyde iki aile vardı. İkisi de Ermeni, bizim talibimiz. Bunlardan biri çocuklarının adını Hüsnü, Cemal, Celal koymuş. Müslüman olduğunu ispatlamak için Kur'an ezberlemiş. Cenaze olduğunda bu adam kaldırırdı. "Ermeni" lafını küfür gibi kullanırdı. Şimdi bu adam nasıl çıksın ortaya (Erkek, 20.02.2009, Hamburg).

Muş-Varto'nun Alevi yöresi Omcalı'dan gelen göçmenlerin 14 Mart 2009 tarihinde Berlin'de düzenlenen dernek kuruluş etkinliğinde açılış konuşmasını yapan sunucu 1967 yılında Türkiye'den Frankfurt'a ve 1972 yılında Frankfurt'tan Berlin'e yaşanan göç yolculuğunun bir dizi siyasal ve iktisadi mecburiyetler sonucu gerçekleştiğini belirterek başlamıştı sözlerine. Yörelere ayrışmaları gönülsüzdü tıpkı Ermeniler gibi. Açılış konuşması tamamlanırken de Recep Maraşlı'nın 1970'lerde cezaevinde yazdığı "Hangi Dili Konuşuyorum" başlıklı şiiri okundu. Şiir, Ermeni hatırasının yöre halkının toplumsal belleğinde ne kadar canlı kaldığına işaret ediyordu:

*Kırk yıldır bir Ermeni melodisi arar kulağım.
Duysam vallahi tanıyacağım hemen.
Biliyorum.
Hiç görmediğimiz ölmüş kardeşler gibi.
Evimizde, sokağımızda, ağaç dallarında,
çeşme başlarında oturuyorsunuz hep.
Görmeyen gözümüz, içitmeyen kulağımız gibi,
cüzamlı deri gibi duyarsız.
Biliyorum, buradasınız ama dokunamıyorum size,
duyamıyorum sıcaklığınızı...*

Maraş bölgesinden gelen Alevilerin yoğun olduğu İngiltere Alevi Kültür Merkezi 32. yılında Maraş Olayları'nın Maraş'ta anılmasına ilişkin başlattığı kampanya çerçevesinde Londra'da yaşayan ve olaylar sırasında Maraş'ta bulunan göçmenlerle bir sözlü tarih çalışması gerçekleştirdi. Görüşmecilerin bir kısmının 1978'de Alevilerin başına gelenleri 1915'te Ermenilerin yaşadıklarına işaret ederek anması kuşkusuz bu açıdan önemli bir ayrıntıydı. White 1900'lerin hemen başında işaret ettiği gibi, Aleviler Rumların ve Ermenilerin başına gelenleri kaygıyla izlemiş ve "İttihatçı süreklilik" içerisinde kendileri de benzeri bir değillemeyle karşı karşıya kalmışlardı.

Buna rağmen Aleviler, Alevi-Kürtler ve Ermeniler arasındaki bu ilişkinin her yerelde hoş karşılanmadığını ayrıca not etmek gerekir. Özellikle Türkçe konuşan ve Anadolu'nun orta ve batısında yerleşik Alevilerin *değil* kesişim kümesinden haberdar olmakla birlikte Kürt ve Ermeni kategorilerini sakıncalı gördüğünü anlıyoruz. Bu sakıncalı halin yukarıda kısa bir panoraması sunulan Sabiha Gökçen'in Ermeni kökenli olduğu iddiasıyla başlayan ve Alevi, Ermeni ve Kürt kimlik kategorileri arasındaki tarihsel temasların misyonerlik tehdidiyle birlikte anılmasıyla devam eden süreç içerisinde keskinleştiğini söylemek gerekiyor.

Hatırlatmakta fayda var ki, 1978 Maraş Olayları sonrasında sol siyasetlerle sürdürdüğü ilişkiden bağımsızlaşmaya başlayan Alevilik 1980'lerde ortaya çıkan Kürt Hareketi'yle bütünleşmemiş ve yükselen Türk ve Kürt milliyetçiliği arasında kalmıştı. Bir taraf için Türklerin eski dinini, Anadolu'da İslâm'ın yerel yüzünü temsil eden Alevilik diğer taraf için kadim Mezopotamya'nın ebeliğini yaptığı yerel, dolayısıyla etnik olarak Kürt bir inançtı. Milliyetçi doktrinler arasındaki bu kamplaşma bölgeden Türkiye'nin batı metropoller ve Avrupa'nın belli başlı Türkiyeli göçmen şehirlerine yaşanan göçlerle birlikte sokakta, gündelik yaşam mücadelesinde hissedilen bir gerginliğe dönüşmüştü. Türkçe-konuşan Alevileri milli-muhafazakâr *inceptiona* karşı savunmasız bırakan bu gerginlikler Alevilerin siyasal tavırlarının belirlenmesinde de önemli bir etken haline gelmiştir.

Söz gelimi, bir Kuzey Avrupa ülkesini ziyaretim sırasında *Serçeşme Dergisi*'nde iletişim bilgileri temsilcisi olarak belirtilen bir kimseyle görüşmek istedim. Kendisi artık derginin temsilcisi olmadığını ama benimle görüşebileceğini söyledi. Görüşmede dergi temsilciliğini ve kurum olarak aboneliği bıraktıklarını ifade ettiğinde nedenini sordum:

Biz dernek olarak üyelerimiz için belirli bir sayıda getiriyorduk dergiyi. Fakat, sonra "biz Hrant Dink'iz, biz Ermeniyiz" kapağıyla çıkınca tepki gösterdik. Biz haksızlığa uğrayan kişilerin yanındayız. Hepimiz Hrant Dink'iz tamam ama Ermeniyiz ne demek. Dernek adına değil ama kişisel olarak mektup yazdım. Ne yayınladılar ne de cevap verdiler. Ondan sonra bıraktık. Ben Türküm ve Müslüman Aleviyim (12.12.2008).

Görüşmecisi Hrant Dink'in öldürülmesinden sonra hazırlanan ilk sayıda derginin arka kapağında yer alan "Hepimiz Ermeniyiz" başlıklı anmaya işaret ediyordu. Benzeri bir başka tepkiyle İstanbul'daki bir vakıfta karşılaştım. Araştırma konumu özetlerken Londra'nın adını anmış, buradaki dernekte hangi yöreden Alevilerin yoğunlukta olduğu sorusuna Maraş bölgesinden Kürtçe konuşan Aleviler cevabını vermiştim. Soruyu soran kişi ise "Alevinin Kürdü olmaz. Her kim ben Kürt-Aleviyim diyorsa o Ermenidir" diyerek

ifademi düzeltmişti. Frankfurt'ta yaptığım bir görüşmede ise bu cepheleşme daha açık bir şekilde karşına çıktı:

Bir gün oturuyoruz birileri içeri girdi. Doğu Beyazıt'tan geliyorlarmış. İşte çay içiyoruz, “nerelisin hemşerim”le başladık. Her zaman olmaz ya, işte denk geldi “siz Alevi misiniz?” diye sordular. “Biz Aleviyiz, siz Alevi misiniz?” dedik biz de. Onlar da Alevi çıktılar. Sonra başladık Alevilik üzerine konuşmaya. Bunlar: Aleviler hacca gitmez, Aleviler oruç tutmaz, Aleviler kelime-i şehadet getirmez gibi şeyler söylemeye başladı. Dedim “dur”, “Alevilik bu mu?” “Budur” dediler. “O zaman siz s..... gidin” dedim. Bunlar Aleviliğin içine giren Ermenilerdir. Zamanında kaçarlarken “biz de Aleviyiz” diyerek orada kalmışlar. Zaten bir ay geçti geçmedi hırsızlıktan sınır dışı ettiler bunları (Frankfurt, 2.04.2009).

Atay da ziyaret ettiği Türkçe konuşan Alevilerin yaşadığı bir köyde “Doğu Alevileri” ile ilgili benzeri bir anlatıyla karşılaşır. Kendi yöresinde azınlıkta olan ve bu konumları nedeniyle çeşitli baskılara maruz kalmış küçük bir Alevi topluluğu söz “Doğu Alevileri”ne gelince “bariz biçimde olumsuz tutum” sergilemiş, Aleviliğin tanımlanmasında yaşanan tartışmalardan “Doğulu” Alevilerin sorumlu olduğu, aslında “gerçek” Alevi olmayıp “aslen” Ermeni olduklarını ve geçmişte yaşanan çatışmalardan “yakayı sıyırmak” için Alevi-Müslüman gibi görünmeye başladıklarını ileri sürmüştür (2005: 119-120).

Yukarıda işaret edilen milli-muhafazakâr tezin fikri dayatmaları bir kenara bırakıldığında hadiseye serinkanlı bakmak mümkün elbet. Söz gelimi, Gültekin’in *Tunceli’de Sünni Olmak* kitabında araştırma yaptığı süreçte Kızılbaş Alevi ve Ermeniler arasındaki geçişkenliklere ilişkin yukarıda özetlediğim çerçeveden oldukça zengin anlatı ve anekdotlar not edilmiştir. Bir etnograf olarak topladığı verilerden vardığı sonuç ise: “Farklı kimlik kodlarına sahip tüm toplulukların karşılıklı temas ve ilişkileri süreçlerinde açığa çıkan önemli bir sosyal gerçeklik ise yaşanan kimlik geçişleridir” (2010: 245). Fakat, bölgenin tarihselliği içerisinde bakıldığında 1915 ve 1938 gibi iki önemli trajediyle altüst edilmiş bir coğrafyada bu geçişleri anmak, hatırlamak ve üzerine konuşmak oldukça güçtür. Söz gelimi, toplumsal bellekte sıkça sızlayan “genç kızlarını bırakarak gittiler” ifadesine işaret eden Gültekin, toplulukların soyunun devamı açısından önem atfettiği “genç kızların” dahi bırakılmış olduğuna dair bu özel imlemenin yaşanan gidişin travmatik ağırlığına işaret ettiği fikrindedir. Yukarıda değinilen “Anneannem bir Ermeniymiş!” başlıklı haber-dosya için *Aksiyon*’a konuşan Dink, yine yaygın olarak kullanılan “kurtarma” ifadesine ilişkin şunları söylüyordu:

“Kurtarma” kelimesi üzerinde birtakım sert eleştiriler ve tartışmalar var. Kurtarma olmadığını, aksine “ganimet” olarak bu çocukların alıkondüğünü söyleyenler var. Kız ise onun daha sonraki hayatından istifade etmek, erkeğe gücünden istifade etmek gibi. Bu iddiaları doğrulayacak vakalar da var.

Başyurt’un “Aksini gösteren örnekler yok mu?” sorusuna verdiği cevap ise şöyle:

Halkın arasında hakikaten kurtarma çabası içinde olanlar da var. Özellikle Aleviler ve Kürt Aleviler arasında çok var. Ama, çok homojen değil ve bu konuda bir genelleştirme yapılamaz.

İsmail Kaygusuz köyü Malatya Onar üzerine toplumsal bellekten faydalananarak yazdığı *Savaş Yıllarında Son Görgü Cemi* romanında bölge köylülerinin “Ermeni Barkanası” olarak andığı 1915 Olayları’na ilişkin önemli ayrıntılar aktarıyor. Anlatılanlara göre o dönemde köylüler arasında “barkana seyrine çıkmak” gibi bir âdet oluşmuş (1991: 150). Çevre köylerden “gâvur avına” çıkanları yadırgayan Onarlılar “kesinlikle saldırı ve hırsızlık olmayacak, sadece iki yerde ve küçük çocuklar su, ekmek, ayran satacaklar” kararı alır (a.g.e., s. 72). Romanda adı geçen karakterlerden biriye, “Duvar ustası Garip (Gerabet)” dayıdır. Barkana’dan köye sığınmış, ustalığıyla saygınlık kazanan Gerabet “gâvuroğlu” olarak anılır. Yıllar sonra oğlunu subay okuluna göndermek ister ama almazlar (a.g.e., s. 61-69). Elbette ki bu travmalardan geriye önemli sızılar kalır. Gültekin, Elazığ’da yerleşikleşmiş Sünni topluluklarda kişide görülen bir sorunu köken ile açıklama eğilimi olduğuna işaret ediyor. “Soyu bozuk olmak” ayrıksı hallerin bir çeşit mazereti olarak kullanılıyor (2010: 265). Soyu bozan ise gidenlerden geriye kalanlardan olmak.

Bu travmaların bugüne uzanan gölgeleri artık araştırmalara konu edilmeye başlandı. Söz gelimi, yukarıda işaret edilen 1. Uluslararası Tunceli (Dersim) Sempozyumu’nda “Dersimli Ermenilerin Tarihse Deneyimleri ve Kendi Kimlik Algıları” başlıklı bir sunum yapan Özgür Bal ve Mehtap Tosun, 10 Dersimi Ermeni ile yaptıkları görüşmeler üzerinden farklı aidiyet bileşenleri arasındaki örtüşmeleri tarihsel bir süreç içerisinde ve geçişkenliklerin taşıdığı tüm tansiyonlarla birlikte inceliyorlardı. Sunuşlarında kullandıkları “Sonlanmayan Ermenilik” kavramı Ermenilerin sığındıkları Dersimi kimlik içindeki ikametlerinin de huzurlu olmadığına işaret ediyordu. Bir yandan, Dersimi toplulukların 1938, 1970’ler sonu ve 1990’lar başında maruz kaldığı şiddeti göğüslemek zorunda kalmışlar, diğer yandan “İçimizdeki Ermeni” söylemiyle vatandaşı köken-polisliğine⁵³ kıskırtan düşmanlık nedeniyle Dersi-

53 Köken-polisliği olarak andığım düşünüş biçimi bir tür dışlama söylemi olarak “soy bozukluğu” lafıyla karşımıza çıkıyor. Hoşnut olunmayan kimseler hakkında üretilen soy belirsizliğine dair dedikoduların toplumsal bir tecrit mekanizması olarak çalıştığını iddia etmek bile mümkün.

mi kimlik içinde hep bir misafir olarak dürtülmüşlerdi.

Bal ve Tosun'un İstanbul'da görüştüğü 30 yaşlarında bir görüşmecinin anlattıkları bu bağlamda oldukça dikkat çekici:

Bir ara nenemle taşınmak zorunda kaldık. Baktım arabanın içerisinde eşyaların arasında haç işaretleri çıktı. Bir sürü haç işaretleri vardı. İşte anneme sordum oğlum sen anlamazsın falan filan... Sonra biraz daha büyüdük, sonra baktık işte bizim o dönem bir akrabamız ölmüştü kiliseden kaldırdık. Kumkapı'daki Katolik kilisesinden. İşte oradan sonra zaten aklımız biraz yetmeye başladı... Sonra annem başladı bana anlatmaya. İşte bizim bir tarafımız Ermeni, işte baban Kürt ben Ermeni'yim falan... Bizim kaldığımız mahalle Küçükçekmece'de diğer akrabalar Kumkapı'daydı. Çekmece'de ölenleri şartlar uygunsa kiliseye götürüyorduk. Ama o mahallede artık yerleşmiştik, herkes bizi Kürt-Alevi olarak görüyordu. Alevi olarak da biraz baskı gördük. O dönemler 80'li yıllarda filan. Hatta ev bile vermiyorlardı. İşte onun dışında Ermeniliği gizlemeye başladılar. Alevilik ön plana çıkmaya başladı annemlerde. Babam da zaten vefat etmişti... Şu son zamanlarda da bir cenazemiz oldu, işte artık oradakiler de biraz bizim aynı olduğumuzu anladılar. Biraz işte şey gözüyle baktılar, bunlar Kürt-Alevilerdi işte bu sefer de Ermenilik ortaya çıktı gibilerinden. Cenazelerimize geliyorlardı daha önceki cemevlerinde filan. O zaman gelip gidiyorlardı. Bu son cenazelerimizde gelip gitmemeye başladılar. Ondan sonra işte kahvede filan bunların aslı Ermeniymiş filan, işte onların cenazesinin nereden çıktığı belli değil bir kiliseden bir cemevinden, işte böyle sorunlar yaşadık.⁵⁴

Dersim 38 Anması'na katılmak için Dersim Derneği'nin davetlisi olarak Londra'ya gelen *Qelema Sure* (Kırmızı Kalem) belgeseli yapımcısı ve yönetmeni Özgür Fındık'la yaptığımız görüşmede, belgesel hazırlıkları sürecinde 1915'te küçük bir kız çocuğu olarak Kızılbaş-Alevi bir aileye emanet edilen ve genç bir anne olarak 1938'i yaşamış bir kadınla tanıştığını aktarmış

Bu konunun siyasi alanda nasıl çalıştığına dair Türkay Nefes'in (2013) incelemesine bakılabilir. Nefes'in işaret ettiği, devletin kurucu amentüsünde Sevr'den bu yana içimizdeki düşmana dair işleyen "ontolojik güvensizliğin" kimi örneklerde neredeyse röntgenci-erotik biçimler aldığını görüyoruz. Bu yazının yönünü saptıracağı kaygısıyla odaklanmadığım fakat incelediğim dönemde cılız bir şekilde gündeme gelen Pakraduniler (Müslüman dönmesi ama gerçekte Yahudi olan Ermeniler) tartışması bu açıdan dikkate değer. Söz gelimi, Şevket Eygü'nün şu satırlarına göz atılabilir: "İki bin 600 yıllık bir hikâye ve macera... Üç kimlikleri var. Birinci ana kimlikleri Yahudilik.. Onun üzerine Ermenilik şalını örtmüşler.. En üstte ise Müslüman rengindeler... Bunlar kimlerdir, sayıları ne kadardır, belli başlılarının isimleri... Bilen yok... Politika sahnesindeki Pakraduniler kimlerdir? Büyük sır..." (*Vahdet*, 29.12.2004). Anlaşılan sır ne kadar büyük olursa gıcıklayan huzursuzluğu da o kadar keyifli oluyor. Bu konudaki bir diğer yazı için bkz. Mustafa Aydın, "Ermenileri yöneten Yahudiler" (*Aksiyon*, 591, 03.04.2006).

54 Görüşmelerinden not ettikleri bu önemli alıntıyı kullanmama izin veren Özgür Bal ve Mehtap Tosun'a teşekkür ederim.

ve 1938'in tarihsel bir devamlılık içerisinde öncesi ve sonrasıyla birlikte düşünülmesi gerektiğini söylemişti (Londra, 15.11.2009). Belli ki milli-muhafazakâr zihniyetin tanımladığı dairenin dışında kalanların ortaklaştıkları en belirgin mesele tarihsel bir süreklilik içerisinde tekrar ve tekrar maruz kaldıkları bir dışlanma ve buna içkin şiddetti.

Yeni Türkiye'de eski tehdit: Piçe yazmak...

2005 yılında Norveç Yazarlar Birliği İfade Özgürlüğü ödülünü alan Ragıp Zarakolu, Celal Başlangıç'a verdiği röportajda babasının öğretmenlikten kaymakamlığa uzanan mesleki serüveninde, Niksar'daki Alevilerden Adalar'daki Rum ve Ermenilere uzanan aile tarihçesinden bahsederken çoklarımızın bilmediği hüzünlü bir hadiseyi hatırlatıyordu. 1979 tarihinde hayata veda eden Ayhan Işık'ın ardından gazetelere "Oğlum Ayhan Işık" hitabıyla taziye ilanı veren Nubar Terziyan hiç beklemediği bir tepkiyle karşılaşmış. Zira Işık'ın ailesi gazeteye ilan vererek Terziyan ile hiçbir akrabalıkları olmadığını ilan etme gereği duymuştu.⁵⁵ Kavmi Türk inancı İslâm milli kozmolojimizde değiller kümesinde olmak böylesine bir olumsuz yaftaydı. Herkes bu kümenin kripto bir üyesi olabilirdi ve olmadığını ispattan kendisi mesuldü.

Farklı eğilimlerden, siyaset sahnesinde boy gösteren şahsiyetler kolayca köken tartışmasına çekilebilmesi tam da bu nedenle oldukça manidar. Söz gelimi, Abdullah Öcalan'dan Alparslan Türkeş'e, Abdullah Gül'den Kemal Kılıçdaroğlu'na kadar geniş bir yelpazeden kişilere karşı "Ermeni" yaftasını kolayca kullanılabiliyor olması milli-muhafazakâr tehdit algısının ne denli kemikleşmiş olduğunun bir belirtisi olarak okunabilir.⁵⁶ Diğer yandan yukarıda yapılan tartışma ışığında tekrarlayabileceğimiz üzere "Ermeni" kimlik kategorisi kendi başına tarihin boşluğunda duran bir gösteren değil. Dönemin siyasi koşullarına göre kavmi Türk inancı İslâm milli beden kurgusunda eğreti duran Alevi ve Kürt kimlik kategorileriyle farklı birleşimlerle bir iç tehdit unsuru olarak tekrar ve tekrar karşımıza çıkabiliyor.

Bu tekrarlarda ise milli-muhafazakâr *inception* olarak andığım bir bellek mühendisliği çalışıyor. Açılım sürecinde Madımak Oteli merkezinde yaşananlar bu uzun makale içerisinde neyi açıklamaya çalıştığımı özetleyecektir. 2010 yılında gerçekleştirilen Alevi Çalıştayı sürecinde Aleviler, tarihte ilk defa devletle kamuoyu önünde masaya oturma fırsatı buldu. Fakat müzakere

55 Celal Başlangıç, "Her zaman 'suç' işliyor", *Radikal*, 17.01.2005.

56 Bu konudaki en yeni örneği *Akit*'in 7 Temmuz 2014 tarihinde yayınlanan "Rabin oğlu Fetullah" başlıklı haberle gördük. 17 Aralık süreciyle kopan Hükümet-Cemaat ilişkilerinin doğal bir sonucu olarak milli-muhafazakâr refleksi Ermeni kökenli olup olmadığına dair bir tartışma gündemi oluşturarak Gülen'i iç tehdit kesişim kümesine düşürmeye çalışmıştı (T24, 09.07.2014).

sürecinde iki yeni tutumun ortaya çıktığını gördük. Öncelikle “Bu adamlara bin yıldır kimse ‘Siz kimsiniz’ demedi?” sorusuyla tartışmanın eksenini Alevilerin eşit vatandaşlık çerçevesinde dile getirdiği taleplerden Aleviliğin nasıl tanımlanacağı sorununa kaydı. Diğer yandan, masadaki en önemli gündemlerden biri olan Madımak Otelinin müzeye dönüştürülmesine dair talep Sivas Olayları’nın gerçekte Ergenekon’un ya da PKK’nın bir provokasyonu olduğu *inception* ile sınırlanmaya çalışıldı. Herkesi derin bir devletin kurbanı olarak eşitleyen bu anlatı hükümet yanlısı medya kanallarında yaygın biçimde gündeme getirilerek bu talebin meşruiyeti tartışmaya açıldı.

Açılım, kimseyi tatmin edemeden, hiçbir somut çözüm getirmeden ve kimin kime niye seslendiği belli olmayan eğreti bir raporla sessiz sedasız kapandı. Bu süreçte Madımak Otel kamulaştırıldı. Dış cephesi, yaşananlara dair belleğimizde kalan görüntülerle seçilmesi mümkün olmayacak bir şekilde yenilendi. Müzeye değil ama “Bilim ve Kültür Merkezi”ne dönüştürüldü. Girişinde Atatürk büstü altına yerleştirilen bir panoda ise “2 Temmuz 1993 tarihinde meydana gelen elim olayda 37 insanımız hayatını kaybetmiştir. Böyle acıların bir daha yaşanmaması dileğiyle” yazıyor. Otel bir biçimde kamulaştırıldığı, “yakanlar” ve “yakılanlar” böylesi bir anıtla barıştırıldığı için artık anma yürüyüşüne de gerek kalmadığı dile getirildi. 1993 yılından bu yana sürdürülen Anma Yürüyüşü 2010 yılında dönemin Sivas Valisi Ali Kolat tarafından engellenmeye çalışıldı ve Madımak Otelinin önünde basın açıklaması yapılmasına yönelik bugün halen geçerli olan önemli sınırlılıklar getirildi. Kısacası, yakın tarihimizin önemli bir “suç mahalli” olan Otel, milli-muhafazakârlığın hatırlamak istediği biçimiyle yeniden düzenlendiğinde Sivas’tan geriye silik, öznesiz, kazara olmuş “elim” bir olay kaldı ve böylece bir vakayla daha hatırlamak adına unutarak yüzleşmiş olduk.

Sonuç olarak, Çaldıran’dan Sevr’e uzanan içteki düşmana dair duyulan derin tarihsel huzursuzluğun 2002 yılından bu yana yaşandığı söylenen yeni döneme sızabilmiş olması bu topraklarda toplumsal bir barışın inşası için halen uzun bir yolumuz olduğuna işaret ediyor. Milli-muhafazakâr *inception* olarak kavramsallaştırmaya çalıştığım bir tür bellek mühendisliği ise barış ikliminin yeşerebilmesi için yükseltile taleplerin içinin boşaltılması yönünde çalıştığı ölçüde bu yolun kat edilmesi önündeki en büyük engel olarak çıkıyor karşımıza. Türkiye’nin nobran bir çoğunculuk ile müzakereci bir çoğulculuk arasında bir yüzyıldır süren serüveninin nasıl tamamlanacağıyla ilgili en önemli meselelerden birinin bu olduğunu düşünüyorum. Çünkü, hatırlatılan bir başka mesele olarak “Hocalı Katliamını” anmak için 2012 yılında düzenlenen mitingde açılan malum pankartın işaret ettiği üzere bu memlekette milli-muhafazakârlığın çizdiği “makul biz” dairesinin dışına, degiller kümesine düşerek siyasal ve toplumsal olarak sahipsiz kalmak ve nihayetinin

de “piçe yazmak” oldukça muhtemel bir tehdit olarak hayatımızın orta yerinde duruyor halen.

KAYNAKÇA

- Aksoy, Gürdal, *Dersim: Alevilik, Ermenilik, Kürtlük*, Dipnot, Ankara, 2012.
- And, Metin, *Ritüelden Drama: Kerbela-Muharrem-Ta'ziye*, YKY, İstanbul, 2007.
- Andrews, Peter Alford, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Verlag, Wiesbaden, 1989.
- Atay, Tayfun, *Göl ve İnsan: Beyşehir Gölü Çevresinde Doğa-Kültür İlişkisi Üzerine Antropolojik Bir İnceleme*, Kalan Yayınları, Ankara, 2005.
- AYATA, Bilgin ve Serra Hakyemez, “AKP'nin yeni hakikat rejiminde Erdoğan'ın Dersim ömrü: Kurbanı katile dönüştürmek”, *Birikim*, 309-310, s. 32-43, 2015.
- Birge, John Kingsley, *The Bektashi Order of Dervishes*, Luzac & Co., Londra, 1937.
- Bumke, Peter J., “The Kurdish Alevis-Boundaries and Perceptions” in Peter Alford Andrews (ed.), *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Verlag, s. 510-519, Wiesbaden, 1989.
- Crowfoot, J. W., “Survivals Among the Kappadokian Kizilbash (Bektash)”, *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 30, 1900, s. 305-320.
- Çaha, Ömer, “The Role of the Media in the Revival of Alevi Identity in Turkey”, *Social Identities*, 10: 3, 2004.
- Çaylı, Eray, “Architecture, Politics and Memory Work: the Ulucanlar Prison Museum”, *Museums of Ideas: Commitment and Conflict*, MuseumsEtc., basılacak, 2011.
- Durugönül, Esma, “The Invisibility of Turks of African Origin and the Construction of Turkish Cultural Identity: The Need for a New Historiography”, *Journal of Black Studies*, cilt 33, no. 3, 2003, s. 281-294.
- Gezik, Erdal, Dinsel, *Etnik ve Politik Sorunlar Bağlamında Alevi Kürtler*, Kalan Yayınları, Ankara, 2004.
- Gültekin, Ahmet Kerim, *Tunceli’de Sünni Olmak: Ulusal ve Yerel Kimlik Öğelerinin Tunceli Pertek’te Etnolojik Tetkiki*, Berfin, İstanbul, 2010.
- Hasluck, F.W., *Christianity and Islam under the Sultans* (ed.) Margret M. Hasluck, 1929.
- Jongerden, Joost, “Crafting Space, Making People: the Spatial Design of Nation in Modern Turkey”, *European Journal of Turkish Studies*, cilt 10, 2009, s. 2-21.
- Kafadar, Cemal, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, The University of California Press, Berkeley, 1995.
- Kaygusuz, İsmail, *Savaş Yıllarında Son Görgü Cemi*, Alev Yayınları, İstanbul, 1991.
- Konyalı, İbrahim Hakkı, *Abideleri ve Kitabeleriyle Beyşehir Tarihi*, der. Ahmet Savran, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum, 1991.
- Mandel, Ruth, *Cosmopolitan Anxieties: Turkish Challenges to Citizenship and Belonging in Germany*, Duke University Press, Londra, 2008.
- Melikoff, Irene, *Uyur İdik Uyardılar: Alevi Bektâşi Araştırmaları*, Demos, İstanbul, 2006.
- Molyneux-Seel, L., “A Journey in Dersim,” *the Geographical Journal*, 44: 1, 1914, s. 49-68.
- Nefes, Türkay, “Political parties’ perceptions and uses of anti-Semitic conspiracy theories in Turkey,” *the Sociological Review*, 61, 2013, s. 247-264.
- Öktem, Kerem, “The Nation’s Imprint: Demographic Engineering and the Change of Toponyms in Republican Turkey”, *European Journal of Turkish Studies*, Vol. 7: 2008, s. 1-33.
- Sözengil, Tarık Mümtaz, *Kur’an Dışında Yaşanan İslâmiyet Dizisi 1: Tarih Boyunca Alevilik*, İstanbul, 1991.
- Tankut, Hasan Reşit, *Zazalar Üzerine Sosyolojik Tetkikler*, (kaynakamlık, polis müdürlüğü, milletvekiliği yaptı, kitabı 1930’larda kaleme aldı), Kalan Yayınları, 2000.

- Tosun, Mehtap ve Özgür Bal, "Dersimli Ermenilerin Tarihsel Deneyimleri ve Kendi-Kimlik Algıları" *1. Uluslararası Tunceli (Dersim) Sempozyumu: Ekonomi, Tarih, Toplum*, Tunceli Üniversitesi (Basılmamış Konferans Sunumu), 4-6 Ekim 2010.
- White, George E., "Some Non-Conforming Turks" in *Moslem World*, no. 3 Temmuz 1918, s. 242-248.
- Yıldırım, Mine ve Umut Şahin, *Tehdit mi, Yoksa Tehdit Altında mı? Türkiye'deki Protestanlar'ın Yasal ve Sosyal Sorunları*, Protestan Kiliseleri Derneği Hukuk ve İnanç Özgürlüğü İzleme Kurulu, 2010.
- Yörükoğlu R. ve Mercan Köklü, *Posttan Dosta: Ali Haydar Celasun Dede Konuşmalar*, Alev Yayınları, İstanbul, 1992.
- Zırh, Besim Can, "Tunceli (Dersim) Sempozyumu'nun ardından: Bir 'ama' ve 'ancak'lar sempozyumu", *Toplum ve Bilim*, 120, 2011, s. 250-281.

Nusayriler (Arap Alevileri) Üzerine Bir Değerlendirme: Kimlik ve Öteki Olma

İLKER KIREMIT

Giriş

Nusayrilik, İmamiye Şiiliği'nin içinden doğup İslâm inancı üzerine batını yorum getirerek kendine özgü akaid ve ritüeller yaratmış bir mezheptir. Nusayrilerin inanç anlayışları, tarihsel süreç içerisinde onların ayırıcı ve özgün yönlerini ifade etmiştir. Varlık nedeni olan mezhebi kimlikleri, tarih boyunca iktidarların hedefinde olmalarına ve aleyhte dayatmalara maruz kalmalarına da sebep olmuştur. Öyle ki tarihin farklı dönemlerinde mezhep dışındaki ilişkilerinde yaşadıkları deneyimler, onların bu ayırıcı yönlerinin yarattığı sonuçlardan doğmuştur. Kendilerini farklı ve hatta “azınlık” bir konuma getirmiş inanç kimlikleri, iktidarla olan temaslarında da etkili olmuştur.¹ Onların bu yönleri, kritik dönemlerde iktidar tarafından yeniden tanımlanmaları ya da “öteki olma” durumlarının dönüştürülmeye çalışılması hususundaki gayretlere zemin hazırlamıştır.

Ortaya çıkışlarından itibaren sahip oldukları mezhepsel farklılığın iktidarlardan tarafından ortadan kaldırılmasına yönelik girişimler, beraberinde bir varlık ve kimlik tehdidini de getirmiştir. Nusayriler kendi aleyhlerinde işleyen bu tür uygulamalara karşı savunma yöntemleri geliştirmişlerdir. Özellikle bunlardan takiyye, yani “olduklarından farklı görünme” yöntemi, bu mezhep mensupları için varlıklarını koruma gayesiyle mühim bir gelenek haline dönüşmüştür. Öyle ki bu gelenek onların özellikle iktidarla kurulan ilişkilerinin her aşamasında etkili bir unsur haline dönüşmüştür. İktidar tarafından belirlenen hudutlar içerisinde tanımlanmak istendiklerinde, takiyye her zaman fonksiyonel bir anlam kazanmıştır.²

1 Bkz. Mertcan, 2009: 141, 152; Talhamy, 2008: 895-896; Keser, 2008b: 14-15.

2 Bkz. Talhamy, 2008: 895-896; Üzümlü, 2000: 173, 185-186; Kiremit, 2013: 712, 716-717

20. yüzyılın başlarında, Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılmasından sonra bu devletin egemenliğinde yaşayan Nusayriler için yeni bir tarihsel aşama başlamıştır. Sahip oldukları inanç kimliği muhtelif tanımlamalarla yeniden oluşturulmak istenmiştir. Türkiye'de yaşayan mezhep mensuplarıyla Kemalist rejim, Türkleştirme politikasıyla yeni bir ilişki kurmak isterken, Suriye'de yaşayan kesim için de Arap Ulusalçı hareketin etkileri kimliğin pekiştirilmesi açısından önemli bir aşamayı başlatmıştır.³

Tüm bunlardan hareketle bu çalışmada, Nusayri Alevilerin sahip oldukları inanç kimliklerinin, tarihin farklı dönemlerinde iktidarın gözünde ötekileştirilmesi ve bunun beraberinde kendilerine yapılan kimlik ve köken dayatma ve tanımlamaların üzerinde durulacaktır. Kimliğin yaşadığı dönüşümle ortaya çıkan gelişmeler açısından özellikle Türkiye'de yaşayan ve azınlık statüsünde olduğunu düşünebileceğimiz Nusayri Aleviler üzerinde durmaya çalışacağız.

Kimlik ve öteki olma ekseninde tarihsel süreç

Nusayrilik, semavi dinlere ve son olarak İslâm dinine batını yorum getirerek vücut bulmuş bir İslâm mezhebidir. Tanrısal iradenin maddi dünyada zuhur etmesine dayanan batını-zahiri ilişkisi onların inanç siteminin temelini oluşturmuştur. Döngüsel olarak işleyen bu sürecin son aşamasında, Ali b. Ebitalib, Hz. Muhammed ve Selman-ı Farisi'nin şahsiyetlerinde batını-zahiri ilişkinin anlam kazandığı görülür.⁴

On birinci İmam Hasan El-Askeri'nin kapısı olma (bâb) iddiasından hareketle kendine bir teşekkül zemini bulan Nusayrilik, Muhammed ibn Nusayr'ın asıl bâb olduğunun savunuculuğuyla kendine Şii-Batını eksende bir yol belirlemiştir. Genel kabule göre daha sonraki süreçte Hamdan el Hasibî namındaki yol mensubu ise yazdığı eserler ve etrafında topladığı tilmizlerle mezhebin karakteristik yapısının oluşumunu sağlamıştır. Bu sebeple El Hasibî, Nusayrilğe kendine özgü bir karakter kazandırması itibarıyla batını mezhebin asıl kurucusu olarak kabul edilmiştir.⁵

Nusayriler sahip oldukları inanç anlayışıyla başta Sünni İslâm'ın olmak üzere, yine “zahiri” eksende kabul edilebilecek Şii kesimin de tepkisine maruz kalmışlardır. Geliştirdikleri inanç yorumunun “sapkınlık” olarak tanımlanması sonucunda bu tepkilerin tarihsel süreç içerisinde defalarca kendi-

3 Genel olarak bkz. Kais Firro, 1999: 213-217; Arinberg-Laanatza, 1999: 218-219, 226-227, 232; Mertcan, 2009: 153-169; Mertcan, 2013: 170-175.

4 Ayrıntılı olarak bkz. Massignon, 1988: 366-368; Keser 2008a: 47-101; Sinanoğlu, 1997: 37-153 vd.; Olsson, 1999: 247-251; Friedman, 2010: 72-102, 110-115; Kiremit, 2013: 712-717.

5 Bkz. Massignon, 1988: 368; Moosa, 1988: 263; Sinanoğlu, 1997: 19-20; Friedman, 2010: 5-26; Reyhani, 1997: 22-29, 41-42; Palabiyik, 2010: 24; Mertcan, 2013: 27-28.

ni somutlaştırdığını görmekteyiz. Öyle ki bu durum onların zor şartlar içerisinde yaşamalarına sebep olmuştur. Mezhebin ortaya çıkışından beri karşılaştıkları tepki ve muhalefetler, onların inanç yapılarını oluşturan gelenek ve pratiklerin şekillenmesinde doğrudan etkili olmuştur. Bu durum gizlilik esasına göre şekillenene ritüel ve ibadet pratiklerinin ortaya çıkmasında da etkili olmuştur. Nusayrilerin kapalı bir toplumsal yapı şeklinde örgütlenmesini, batını esasların aktarılmasındaki aşamalı süreci, mensubiyet konusundaki hassasiyetlerle özellikle dış kesimlere karşı sergiledikleri duruşun esnekliğini belirleyen takiyyenin vazgeçilmez bir toplumsal geleneğe dönüşmesinin gizlilik esasıyla ilişkili olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz.⁶ Sistematik bir hale dönüştürülmüş olan takiyye geleneği, Dürzilerde olduğu gibi Nusayriler için de tarih boyunca mezhebi varlığı koruma aracı olarak işlerlik kazanmıştır.⁷ Üstelik mezhebin ilk oluşum süreci olan Hamdan El Hasibî döneminden itibaren mezhep mensupları, şartlara göre kendilerini “öldüklerinden farklı göstermek” zorunda hissetmişlerdir. Böylece en zor şartlarda dahi inanç ve geleneklerini korumak açısından zorunlu olarak böyle bir yola başvurmuşlardı (Friedman, 2010: 26-32, 143; Kiremit, 2013: 716-717).

“Nusayri” yahut “Alevi” tanımı itibariyle yaşanan tartışmanın da takiyye ile ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Esasen dış kesimlerin, onları tanımlarken kullandıkları “Nusayri” ifadesine karşın mezhep mensuplarının bu tanımlamayı kabul etmeyip kendilerini Alevi ya da daha sonraki süreçte ise Arap Alevisi olarak ifade etmeye çalıştıkları malumdur. Böyle bir tercihin, Alevilik tanımının daha genel-geçer ve geniş kitleye hitap eden bir yönünün olmasının yanında daha çok kabul görececek bir açılıma sahip olmasıyla ilgili olduğunu söyleyebiliriz.⁸ Öyle ki Nusayrilerin, Şiiliğe yani Aleviliğe mensubiyetlerinin yanında özel olarak “Nusayri” ya da daha farklı şekillerde yapılacak tanımlanmaları kabul etmeleri, beraberinde böyle bir tanımın açıklanması gerekliliğini yaratabilmektedir. Böylece esasında gizlilik prensibi ile korunmak istenen batını inanç esaslarının kabulüne de kapı aralanmış ola-

6 Bu konuda bkz. Olsson, 1999: 236, 252-53, 257-58; Türk, 2005: 84-85, 89-100; Friedman, 2010: 26-32, 143-146, 175-186; Üzümlü, 2000: 185-187; Uluçay, 1996: 43; Kiremit, 2012: 85-93; Mertcan, 2013: 315-317.

7 Dürziler kendi inanç ve kimliklerini korumak için farklı şartlara ayak uydurma hususunda açık bir beyana sahiptirler. Bu açıdan takiyyenin daha sistemli bir zemine oturtulduğunu düşünebiliriz. Öyle ki inançlarını muhafaza gayesiyle, içinde bulunacakları muhtemel ortamların şartlarına göre örneğin Sünniler gibi namaz kılmayı öğrenmeleri gerektiği savunulur (Bağlıoğlu, 2004: 185-188). Ahmet Cevdet Paşa da bu mevzuya değinip, Nusayrilerin batını bir fırka olduğunu, Dürziler gibi takiyye yaparak mezhep ve Diyanetlerini gizleyip Müslüman (ziyy-i İslâm'da) gördüklerini söyler (Cevdet Paşa, 1309: 332).

8 Erdal Aksoy, “Nusayri” kavramının kullanılışı hususundaki mevzunun takiyye ile ilişkilendirilmesi iddiasına değinir, bkz. Aksoy, 2010: 201. Ayrıca, Nusayrilerin değişen şartlara adapte olma durumlarını, bilhassa Arap milliyetçilik hareketi açısından okuduğumuzda, takiyye ile ilişkilendiren Kais Firro için bkz. 1999: 211-217.

caktır. Alevilik tanımının dışında ayrıca özel bir tanımı kabul edip benimsemek, gizlilik prensibiyle işleyen batını inanç kimliğinin sakınılmasına tezat bir durum oluşturma ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Bu sebeple Alevilik tanımlamasının tercih edilmesinin, Nusayrilerin hem tarih boyunca yaşadıkları itham ve dışlanmanın önüne geçtiğine⁹ hem de meşru zeminde (Olsson, 1999: 254-255)¹⁰ kabul görmelerini mümkün kıldığına kanaat getirilebilir.

Nusayri isminin kökeni konusunda ileri sürülen iddiaları işleyen Massignon, bu ismin geldiği kaynaklar konusundaki ihtimalleri ele alıp analiz etmiştir.¹¹ Ancak Nusayri isminin ve daha önce kullanılan şekliyle *Nemiriyye* (Bkz. Eş'arî, 2005: 45-46)¹² tanımının yukarıda zikrettiğimiz gibi, Hasan El-Askeriye'nin kapısı olduğu iddia edilen Muhammed Nusayri'nin (Ö. M. 883) taraftarlığı kanalıyla ortaya çıktığı en çok kabul gören kanaattir (Massignon, 1988: 365; Moosa, 1988: 259).

Şii-Batını bir İslâm mezhebi olan Nusayri Aleviliğin Ortadoğu coğrafyasında sahip olduğu konum, “dini azınlık” olarak değerlendirilmektedir.¹³ Bunun yanında sahip oldukları köken ve genel olarak kendilerini tarif edecek kimliğin “farklı ve öteki olma” ekseninde işlediğini de söyleyebiliriz. Abu'l Farac'ın kökenlerine dair Fenikelilerle ilişki kurmasında olduğu gibi (Bkz. Abu'l Farac, 1999: 241-243) onların menşeleri ve inanç anlayışlarına dair ya-

9 Bkz. Lyde, 1860: 56-57, 62; Andrews, 1992: 216; Ortaylı, 1999: 39. Bu konu üzerinde duran mezhep mensubu Et-Tavil, “Nusayri” ifadesinin aşağılayıcı olduğunu düşünüp reddederken, bu tabirin Muhammed ibn Nusayr'dan geldiğini de kabul etmez. Bu tanımın, Yavuz Sultan Selim'in Aleviler üzerine yaptığı hücumdan sonra, kendisinden kaçıp engebeli araziyeyle saklanmaya uygun bir yer olarak sığındıkları “Nusayra Dağı”ndan hareketle türetildiğini savunur. Asıl isimleri unutulmuş Aleviler hakkında spekülasyon yapıp böylece “Nusayri” ifadesinin olumsuz bir algıyla aşağılayıcı bir deyim haline dönüştüğünü ileri sürer. Ancak Dünya Harbi'nden sonra bu ahalî için yeniden “Alevî” tanımının kullanılmaya başlandığı ve 1920'de Fransız manda yönetimi tarafından kendilerine bahsi geçen Nusayra Dağı bölgesinde özerk yönetim verilerek Alevî Devleti'nin teşkil edildiğini de ekler. Üstelik yukarıda belirttiğimiz nedenden dolayı Et-Tavil, buradaki Alevilere kendi mezhebi akidelerine uygun mahkemeler kurma haklarının verilmesinden sonra ayrımcı olan farklarla Caferî fıkıhına göre hüküm icra edildiğini de vurgulamak istemiştir. Bkz. Et-Tavil, 2010: 304-308.

10 Yine bkz. Mertcan, 2013: 316-317; ayrıca İnanç önderleriyle yapılan görüşmelerde yaptıkları Şii-Caferî İslâm vurgusu için bkz. Dönmez, 2010: 220-221; yine İnanç önderlerinin Caferîlik vurgusu için bkz. Uluçay, 1996: 49, 117-118 vd.; benzer şekilde İlyas Üzümlü de Şiilik bağlamını ön plana çıkardıklarını ve ayrıca İmamet söylemiyle münhasır bir iddiada bulunmalarını takiiyyeyle ilişkilendirir. Bkz. Üzümlü, 2000: 179-186.

11 Nusayri kelimesinin kaynağı üzerindeki iddiaları ele alan Massignon bunun, “Nasrani” yani Hristiyan manasında tahkir anlamı veren bir küçültme şekli; Latince “nazerini” sözcüğünün bozulmuş hali; Kufe yakınlarındaki “Nasuraya” ismindeki bir köyle ilişkili olabileceğini ya da hut uydurma Şii şehitlerinden Nusayr ile ilgili olma ihtimalinden bahseder. Ancak Massignon bahsi geçen kelimenin menşenin daha çok muhtemel olan Muhammed İbn Nusayr ile ilgili olabileceğine işaret etmiştir. Bkz. Massignon, 1988: 365.

12 Ayrıca ilk Nusayri kaynaklarında kendilerini Muvahhidün ya da Ehl et-Tevhid olarak tanımladıkları da belirtilir. Bkz. Friedman, 2010: 11.

13 Bu konudaki iddialar için bkz. Lise Storm, 2011: 549-551; ayrıca bkz. Moshe Ma'oz, 2002: 29-31.

pılan tespitlerin Nusayrilerin yaşadıkları bölgenin genel durumundan farklılaştırılıp öteki olma hallerinin pekiştirilmesini etkilediğini düşünebiliriz. Öyle ki mezhebi anlayışlarından dolayı sapkın görülmenin de getirdiği “öteki olma”nın, beraberinde bu ahalinin kritik zamanlarda acı tecrübeler yaşamasına sebep olduğunu da daha önce belirtmiştik. Memlûkler döneminde yaşanan Haçlı ve Moğol çatışmaları esnasında Nusayrilerin öteki olarak algılanması, şartların aleyhlerine işlemesine sebep olmuştur. Öyle ki Memlûk iktidarı tarafından, yaşadıkları bölgelerde camiler inşa edilerek bu ibadet yerlerinin fonksiyonel işlerlik kazanması için sorumlu tutulmuş ve zorla Sünnileştirilmek istenmişlerdi. Bu şartlarda, İbn Teymiye’nin aleyhlerinde vermiş olduğu fetva bu dönemde maruz kaldıkları baskının gerekçesini ifade edebilmekteydi. İktidar tarafından “öteki olarak” algılanan Nusayrilerin, iktidarın kabul ettiği meşru zeminde konumlanmaları süreci ağır dayatmalara maruz kalmalarına neden olmaktaydı.¹⁴

16. yüzyıl başlarından itibaren, yani 1516 Mercidabık savaşı¹⁵ sonra, Osmanlı egemenliğine giren Nusayriler, Suriye topraklarının batı kesimlerinde, Halep eyaletine bağlı olarak ve yerel şeyhlerin denetimi altında yaşamaya başlamışlardır.¹⁶ Yavuz Sultan Selim’in bahsi geçen savaştan sonra Suriye’nin Osmanlı Devleti tarafından kontrol altına alındığı esnada Halep’te Nusayrilere karşı bir katliam yapıldığı ileri sürülür. Nusayrilerin “Halep Katliamı” olarak andığı bu olayın hafızalarında edindiği yer mühim olmuştur.¹⁷

19. yüzyıla gelindiğinde ise, bilhassa Batılı Hristiyan misyonerlerin bölgedeki faaliyetleri paralelinde Nusayrilere artan ilgileri onların kökenleri üzerindeki iddiaları sıkça işlenen bir mevzu haline getirmiştir. Bölgedeki ilişkilerini güçlendirmek ve bu coğrafyadaki faaliyetlerine meşruiyet kazandırmak isteyen Batılılar, Nusayrilerle Hristiyanlık arasında bağ oluşturmaya

14 Ayrıntılı bilgi için bkz. Friedman, 2010: 56-66, 187-197; Moosa, 1988: 270-271; Talhamy, 2010: 178-181; Lyde, 1860: 69-70; Öz, 1999: 184-185; Kiremit, 2012: 34-37; Kiremit, 2013: 719-720. Yapılan bu camilerin akıbeti için ayrıca İbn Battuta’ya bakılabilir. İbn Battuta, inşa edilen bu camilerin daha sonraları farklı işlerde kullanıldığını söyler (İbn Battûta, 2010: 120; ayrıca bkz., Lyde, 1860: 69-70).

15 I. Selim, 24 Ağustos 1514’te Çaldıran Savaşı’nda Safevileri yener. Daha sonra ise Mercidabık savaşında Memlûk ordusunu mağlup eder (İnalçık, 2009: 138-142; 25 Receb 922 Pazar günü-24 Ağustos 1516. Bkz. Celal-Zade Mustafa, 1990: 416-418; Uğur, 1992: 98-99); bu savaştan sonra Mısır üzerine ilerleyip 28 Zilhicce 922 (22 Ocak 1517) Perşembe günü başlayan çatışmayı müteakip Memlûk iktidarına son verildi. Ridaniye Savaşı için bkz. Celal-Zade Mustafa, 1990: 427-429; Uğur, 1992: 99-102.

16 Öz, 1999: 185; Fıglalı, 2008: 365; Et-Tavil, 2010: 263-271.

17 Et-Tavil, 2010: 263-271; Reyhani, 1997: 64-82; Moosa, 1988: 274-275; Talhamy, 2010: 181-183. Nusayri tarihçisi Et-Tavil’e göre, Ümera ve Şeyhler dışında kırk bin kadar insan öldürüldü. Ayrıca Yavuz Sultan Selim’in Mısır seferi dolayısıyla bölgede uzun vadede bir kontrol imkânı sağlamak itibarıyla Anadolu ve Horasan’dan doksan bin çadır-yarım milyon Türk kitlesini Nusayra Dağ bölgesine yerleştirdiğini ileri sürer (Et-Tavil, 2010: 265-266).

çalışmaktaydılar. Batılılar, Nusayrilerin dinî ritüellerindeki pratiklerinden de hareketle Hristiyanlıkla aralarında benzerlikler kurarak iddialarını teyit ettirmeye çalışıyorlardı.¹⁸

Abu'l Farac'ın Nusayrileri, Miladi 891 tarihinde Nasariah ismindeki köyde yaşamış bir ihtiyar adamla ilişkilendirdiği köken efsanesinden hareketle bu anlatıyı kendi iddialarına göre işleyen Batılılar, böylece Nusayrilerin kökenleri konusunda dikkat çekmeye başlayan mevzuya da temas ederek onların Hristiyanlıkla olabilecek muhtemel bağlarını pekiştirme yoluna gitmişlerdir. Efsanedeki yaşlı adamın etrafında toplamaya başladığı kişilerden “On İki Havariler” misali aynı sayıda insanı seçerek kendi inancını yaymakla vazifelendirmesi ve daha sonra vali tarafından yakalanıp haça gerilmek istenmesi, neticede ise adamın ortadan kaybolması şeklinde gelişen efsanenin (Abu'l Farac, 1999: 241-243; ayrıca bkz. Kiremit, 2012: 20) Hristiyanlık iddiasını ileri sürenleri etkilemiş olduğu yüksek ihtimaldir.¹⁹ Böylece onların öteki olma durumlarının yeniden ön plana çıkarılıp farklı hedefler paralelinde işlenmeye çalışıldığı söylenebilir.

Bu konuyla bağlantılı olarak, Nusayrilerin ibadet esnasında içtikleri suyun Batılı misyoner ve araştırmacılar tarafından “şarap içme” şeklinde algılanması üzerinde durmak yerinde olacaktır. Batılıların, Nusayrilerin ibadetlerini icra ederken içtikleri üzüm suyunu şaraba benzetererek bu şekilde tarif ettikleri görülür. Onların ibadet pratikleri ve seremonilerinden bahseden Lyde, gizli olarak icra ettiklerini söylediği namazları esnasında, Hristiyanlıktan etkilenerek, şarap kullandıklarını belirtir. Üstelik ibadette şarap içtiklerini söylemekten kaçındıklarını iddia eden Lyde, burada içilen şarabı “Abd un-Nur” olarak isimlendirdiklerini ifade eder (Lyde, 1860: 154-158). Jessup ise, toplu ibadet esnasında şarabın kaşıkla önce şeyhe, sonra diğerlerine sunulduğunu söyler (Jessup, 1873: 35).²⁰ Ancak şaraba benzetilen ayın suyunun

18 Hristiyanlık iddialarıyla ilgili olarak bkz., Moosa, 1988: 405-408; Arinberg-Laantza, 1999: 214; Pipes, 1989: 431; Er, 2010: 150-156; Talhamy 2011a: 220; Palabıyık, 2010: 26; Tekin, 2000: 122.

19 Bkz. Beşe, 2010: 179-182; Alkan, 2010: 137; Er, 2010: 150; Kiremit, 2012: 20-21. Diğer taraftan, Springett'in ise Haçlı Seferleri mevzusuna girmeyeceğinden bahsederken yine Nusayrilerle Haşşâşîler arasında kurulabilecek ilişki ihtimalini aynı yerde ifade etmesi algı karışıklığı yaratabilmektedir (Springett, 1922: 118).

20 Bu konuda daha önce meseleyi yanlış algılamamızdan dolayı burada kaynak olarak gösterdiğimiz Lyde, Jessup gibi Batılıların da doğrudan böyle bir iddia içerisinde olduğunu söylemişiz. Ancak özellikle Misyoner Jessup, Nusayrilerin Hristiyanları da öteki olarak algıladıklarını yanıtlamaktadır (Kiremit, 2012: 14, 21). Bunun yanında Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*'de Nusayrilerin, Nasara'dan etkilenerek cemiyet-i diniyyelerinde şarap kullandıklarını belirtir (Cevdet Paşa, 1309: 334). Diğer taraftan günümüz araştırmacılar arasında da muhtemelen yine Abu'l Farac'dan esinlenerek, Hristiyanlık imasında (On iki Havariler) bulunup Nusayrilerin ritüel esnasında içki içtikleri iddiasını ileri sürerler (bkz. Turan, 2000: 180, 185). Turan, ayrıca şarabın Nusayriler için Uluhiyetin sembolü olduğunu belirtir (aynı yer, s. 180; benzer şekilde bkz. Fıgılalı, 2008: 373); Nusayri dönmesi olup son olarak Hristiyanlığa girmiş olan Süleyman Ada-

“nakfe” olarak isimlendirilip üzümün sıkılmasıyla elde edildiği malumdur.²¹

Nusayrılık üzerine çalışma yapmış René Dussaud ise hem köken hem de ibadette “şarap içme” mevzusunu daha farklı bir şekilde değerlendirir. Dussaud, Nusayrilerin Ortadoğu coğrafyasındaki kültürel potansiyelden doğmuş bir oluşuma sahip olduklarını savunmuştur. İbadetlerinde şarap içme mevzusunda ise, bölgedeki Antik dönem ve yine Harranlılardan gelen inanç motiflerinin etkisi olduğuna ve buradan hareketle genel olarak Hristiyanlıkla doğrudan ilişki kurulamayacağına zira bu benzerliğin yüzeysel kaldığına işaret etmiştir.²²

Nusayrilerin “öteki olma” vasfını yaratan farklı inanç yapısının, bulundukları coğrafyanın önemi paralelinde yeni bir anlam kazanıp, Batılı güçlerin ve özelde misyonerlik faaliyetlerinin ilgisini çektiğini belirtmiştik. Tahmin edileceği gibi bu faaliyetler, bölgenin hâkimi olan Osmanlı’nın da özellikle 19. yüzyılın sonlarına doğru politik gündeminin en mühim mevzularından biri olmuştur. Suriye bölgesindeki Batılı misyonerlerin nüfuz sağlama gayretleri çerçevesinde, Nusayri kesimi de onların hedef kitlesi olmuştur. Gerçekleştirilen misyoner faaliyetleri devlet tarafından bir tehdit unsuru olarak görülünce, karşı önlemler alma yoluna gidilmiştir. Devletin bu dönemde yürürlüğe soktuğu İslâmcılık politikası paralelinde ise Nusayriler gibi mezhebi cemaatlerle ilişkiler güçlendirilmeye çalışılmıştır. İslâmcılık politikası ışığında, Nusayrilerin Sünni İslâm mezhebine sokularak hem muhtelif şekillerde yürütülen Hristiyanlık propagandasının etki alanından çıkarılması hem de devletle olan bağlarının ve tabiiyetlerinin sağlamlaştırılması amaçlanmıştır.²³

Sünni İslâm’ın temsilcisi olan Osmanlı’nın geleneksel bir algı olarak öteki-sapkın olarak gördüğü Nusayrilerle,²⁴ yeni şartlar çerçevesinde, münase-

ni’nin, Nusayrilerin ibadet esnasında kullandıklarını söylediği suyu şarap olarak ifade etmesinin araştırmacılar üzerinde etkide bulunduğu düşünülebilir. Bu mevzuda, El Adani’nin Nusayrilikle ilgili eseri üzerine ayrıntılı inceleme yapmış olan Sinanoğlu’nun çalışmasına bakınız. (Sinanoğlu 1997, açıklama - dipnot: 87, 91, 131 ve 132-141; ayrıca bkz. Uluçay, 1996: 19); Sertel de, El Adani’nin Hristiyanlığa geçmiş eski bir mezhep mensubu olması ve cemaate karşı husumetinden dolayı verdiği bilgilere ihtiyatla yaklaşılmasını vurgular. Ayrıca Nusayri Alevilerin ibadette kullandıkları suyun şarap şeklinde tarif edilmesinin asılsız olduğunu ve bunun kasdi olarak yapıldığına dikkat çeker (Sertel, 2005: 160-163).

21 Nakfe mevzusunda bkz. Türk, 2005: 64-65, 95-97; Keser, 2008a: 128-129; Sertel, 2005: 162-163.

22 Dussaud, 1900: 20, 91-95 vd.; ayrıca bkz. Moosa, 1988: 405-407; Er, 2010: 151; Kiremit, 2012: 21, 97.

23 Derinçil, 2007: 69-72, 113-114; Talhamy, 2011a: 220-232; Bilgili, 2010: 50-76; Ürkmez-Efe, 2010: 128-131; Gökpinar, 2013: 48-49; Mertcan, 2013: 97-99.

24 Ahmet Cevdet’in gerek *Tarih-i Cevdet*’te ve gerekse *Ma’ruzat*’ta Nusayrilerden bahsederken Dürzilerle yaptığı karşılaştırmaya üzerinden Nusayrilerle ilgili geleneksel algıyı yansıttığını görmekteyiz. Nusayrilerin Ukkal ve Cühhalinin olup tenasuh inancı açısından da Dürzilere benzediklerini, fakat akaidleri ayrıntılı bir şekilde incelendiğinde aralarında tamamen fark bulunduğunu söyler. Dürzilerin iffetli olduğu ve zinadan sakındıklarını (ictinab ettiklerini), ancak Nu-

betlerini güçlendirmeyi amaçladığı görülür. Nusayriler, “batıl olduğu” düşünülen inançlarının düzeltilmesi paralelinde, devletin İslamcılık politikası ışığında yeniden tanımlanıp kabul görmeye başlamışlardır. Nusayrilığın öteki ve farklı olma durumları, devletin kuracağı mektep ve mescitler aracılığıyla yahut Sünni ahalinin muhalefetine rağmen, mevcut olan mescitlere duhulleri sağlanarak ve devletin uygun gördüğü şartların oluşmasıyla ortadan kalkacaktı. Böyle bir değişim ise onların Sünni mezhep akidelelerini benimsemeleriyle tamamlanmış olacaktı.²⁵ Bu amaçla mescit inşa etme ve Nusayrilerin Sünni ibadet usullerini öğrenmeleri için gayrette bulunulmuştur.²⁶ Fakat devletin bu gayretinin istenilen başarıya ulaştığı söylenememektedir. Bu dönemin içinde bulunduğu siyasi istikrarsızlık, finans-kaynak yetersizliği ve mezhep ahalisinin takiiyyeye başvurusu, devletin Sünnileştirme politikasının istenilen hedefe ulaşmasına engel oluşturduğunu ifade edebiliriz.²⁷

sayrilerin zinayı mubah saydıklarını iddia eder. Şems ve kevakib (yıldızlar) ile kurdıkları bağlam ve kutladıkları bayramlar açısından da Mecusi ve yine Nasara'ya benzediklerini söyler. Nusayrilerle ilgili malumatı ise “Hafazan-Allahü min şurûri akâidihim” şeklinde tamamlar (Cevdet Paşa, 1309: 332-334). *Ma'rûzat*'ta ise, Fuat Paşa'nın zevcesinin babasının Nusayri taifesine mensup olduğunu, onların ırz ve hamiyet daiyeleri olmadığından zevcesinin bu konudaki dikkatsizliğinin babasından mevrus olduğuna dair mevzuda Nusayrileri zikreder (Cevdet Paşa, 1980: 2). Bu bahisle ilgili olarak ayrıca bkz. Ortaylı, 1999: 40-41, Dalkıran, 2003: 214-217; Mertcan, 2013: 89-90; Kiremit 2012: 138, 158-166; ve geleneksel algı için ayrıca bkz. Talhamy, 2008: 895, 905; Talhamy, 2010: 182-184.

- 25 Deringil, 2007: 104-114, 147-155; Ortaylı, 1999: 40; Karpat, 2010: 376-381; Somel, 2010: 31, 200, 337. Özellikle Antakya bölgesinde yaşayan Nusayrilerin camiye girmeleri hususunda bölgedeki eşraf ve din adamlarının da aleyhte olan etkileriyle muhalefete uğramışlardır. Nusayrilerin mescitlere girip Sünni mezhep ile aynı statüde görünmeleri, mülklerinde ağır şartlarda çalıştıkları eşrafın çıkarlarına uygun değildi. Bunun üzerine, Nusayrilerin bu teşebbüslerine karşı çıkarak ve esasen onların takiiyye yaptıkları iddiasında bulunarak bu değişimin önüne geçilmek istenmiştir. Bkz. 1 Cemazıyelaahir 1309 (2 Ocak 1892) tarihli Şura-yı Devlet Dahiliye Dairesi Mazbatası, BOA. (İ.MMS): 130-5563; 5 Cemazıyelevvel 1310 (25 Kasım 1892) tarihli rapor, BOA, (Y.PRK. MF): 2-57; ayrıca Tozlu, 2010: 86-88; Bilgili, 2010: 57-58; Ürkmez-Efe, 2010: 129-131; Somel, 2010: 277; Kiremit 2012: 166-171.
- 26 Amerikan Misyonerlerinin özellikle mekâtib ve kilise ihdas faaliyetine karşı devletin, Nusayri çocuklarının resmî mekteplerde eğitim görmeleri ve devamin sağlanması için, ayrıca bu ahalinin cami ve mescitlere duhulleri ve gerekli olanların tesisi münasebetiyle bir çalışma gayreti içerisinde bulunduğu anlaşılmaktadır (BOA, Y.PRK. MF: 2-57). Yine Nusayriler için mektep ve mescid inşaatı münasebetiyle, 1 Teşrinsani 1306 (13 Kasım 1890) tarihli belge (BOA, Y.PRK. UM 19-70). Lazkiye bölgesinde ve yine Markab'ta bulunan Nusayrilerin akaid-i İslâmiye'yi (Sünni Mezhebi) kabul eylemelerine dair Beyrut Valiliğinden gelen şifre telgraf üzerine mescit ve sairenin inşası hususunda, 7 Şevval 1307 (27 Mayıs 1890) tarihli belge, BOA, İ.DH. 1182-92449; ayrıca bkz. Akbulut, 2010: 119-122; Karpat, 2010: 378-379; Fırlı, 2008: 367; Kiremit 2013: 723-724; Somel, 2010: 200, 276.
- 27 Öyle ki inşa edilmek istenen camiler için Padişahın irade-i seniyye ile kendi hazinesinden (Ceyb-i Hümayun) masraf ayırma ihtiyacı duyulduğu anlaşılmaktadır (BOA, Y.PRK. UM 19-70); ayrıca bkz. Douwes, 2003: 142-143; Talhamy, 2011a: 232; Talhamy, 2011b: 39; Akbulut, 2010: 119-122; Kiremit, 2012: 89-93, 173; Gökpınar, 2013: 46; Öz, 1999: 185; Kiremit, 2013: 725-726.

Ulus-devlet çağında mezhebin konum alma süreci ve kimlik

Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun Ortadoğu topraklarında yaşanan yeni siyasi oluşumlar, Nusayriler üzerinde de etkili olmuştur. Osmanlı'nın çöküşünden sonra mezhep nüfusunun büyük çoğunluğu Batı Suriye'deki Fransız denetiminde, Hatay ve Çukurova bölgelerinde meskûn olanlar ise Türkiye'nin idaresi altında yaşamaya başlamışlardır.²⁸ Özellikle Türkiye'de yaşayan Nusayrilerin şartları ana kitlenin bulunduğu Suriye'dekilerden farklılaşmaya başlamıştır. Zira ulus-devlet çağında üretilen milliyetçi söylemler paralelinde Türkiye'de kurulan yeni devletin hâkimiyetinde bulunan farklı kesimleri yeniden tanımlama girişimi böyle bir değişime zemin hazırlamıştır (Kais Firro, 1999: 210-217; Mertcan 2013: 183-197). Bu şartlarda özellikle Türkiye'nin Hatay üzerinde hak iddia etmesi politikasından hareketle bölgede yaşayan Nusayrilerin de Türk olduklarına dair bir bağlam kurulması gayretine girilmiştir.²⁹ Bu da gösteriyor ki, Nusayrilerin tarihsel süreç içerisinde öteki olma durumlarının mevcut iktidar şartlarına göre tanımlanması mevzuu yeniden işlemeye başlamıştır. II. Abdülhamid döneminde de görüldüğü üzere daha karmaşık ve onları aşabilecek politik mevzulardan hareketle "öteki olmalarının" devletin aleyhinde işlemesinin önüne geçilerek onların haklarında yapılan yeni tanımlamalar ve bağlamlar, bu sefer bir ulus-devlet iktidarı tarafından ve daha seküler kimlik tanımlamalarıyla gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Bu mezhebi cemaatle oluşturulmak istenen ilişki ise Türklük üzerinden işlemeye başlamıştır (Mertcan, 2013: 182, 190-197; Gökpınar, 2013: 57-59).

Nusayri Alevilerin Türk kimliği içerisinde değerlendirilmesi cumhuriyetin ilk yıllarında başlamıştır. Esasen, Ocak 1927 yılında Adana Türk Ocağı'na ithafen *Türk Yurdu* dergisinde Nusayriler üzerine çalışma yapmış olan Baha Said, özellikle Çukurova ve İskenderun bölgelerindeki Nusayri Alevilere işaret ederek yaptığı analizde, önce onların Arap, Türk ya da diğer ırklara mensubiyeti hakkında katı bir çıkarım yapmanın zor olduğuna dair daha gerçekçi bir yaklaşım göstermiştir. Ardından, Trablusşam ve yöresinde meskûn Nusayri Alevilerin dil ve lehçeleri Araplara benziyor ise de bazı özellikler açısından bariz olarak onlardan farklılaştıklarını söyler. Çukurova sahasındaki Nusayrilerin ise çok daha farklı bir karakter gösterdiklerini ve iki dilli yani Türkçe ve Arapçayı kullandıklarını da ifade eder. Ancak tabii ki bu-

28 Firro, 1999: 210-217. Günümüzde de genel olarak yerleşim coğrafyaları Lazkiye ve özellikle Cebel Nusayri merkezli olmak üzere Batı Suriye, Hatay ve Çukurova bölgesi ve kısmen de Lübnan olmaktadır (Palabıyık, 2010: 26; Aksoy, 2010: 200; Bulut, (Laurent Chabry-Annie Chabry'nin kitabının alıntı-çeviri bölümünden), 2003: 81; Öz, 1999: 186; Mertcan, 2009: 152).

29 Sertel, 2005: 155; Ada, 2013: 152-153; Gökpınar, 2013: 52-55.

nunla kalmayarak, Nusayrilerin menşelerinin tespiti konusunda Türk Ocasının gayret etmesi gereğini vurgular. Yapılacak çalışmanın Nusayri Alevilerinin kendilerine Türk olduklarını anlatmakla ilgili olacağını ifade eder. Onların bu konuda bir bilince sahip olamamalarından dolayı bu ihtiyacın gereğine işaret etmiştir (Baha Said Bey, 2006: 55-56, 227-228).

Nusayrilerin Türk olduklarına dair iddiaların en dikkat çekici olanının Hasan Reşit Tankut'a ait olduğunu söyleyebiliriz. 1938 yılında hazırladığı *Nusayrilik ve Nusayriler Hakkında* adlı çalışmasında da Nusayrilerin Türk oldukları iddiasında bulunur. Dönemin şartlarına göre, iddialarını daha sistematik bir şekilde ve ilmi referanslarla destekleme gayreti içerisine giren Tankut, Nusayrilerin Türk kökenden geldiklerini teyit etmeye çalışmıştır. Tankut bunu yaparken, aslında yaşadıkları bölgeyle çok daha köklü bir bağlam kurarak Nusayrilerin kökenlerini çok eskiye yani Etilere götürmüştür. Böylece aslında onların ortaya çıkışlarındaki tüm bağlamsal ihtimallerin önüne geçmeye çalıştığını düşünebiliriz. Böylece Tankut, Nusayri Alevilerin menşei konusunda kendilerinin Haçlı ya da Hristiyan ve hatta Arap kökenden geldiklerine dair iddialara daha güçlü bir dayanakla karşı çıkmaya çalışmıştır (Tankut, 1938: 8-9).³⁰ Öyle ki Tankut da, Nusayri isminin atfedildiği Muhammed Nusayr'dan evvel bir yer tanımlaması olarak yani Hatay'daki Nusayri Dağı'nın varlığına işaret ederek bu ismin Muhammed ibn Nusayr'dan kaynaklanmadığını savunmuştur. Bilakis, bu ismin menşeyini daha eski dönemlere götürerek onların Alpin Türk ırkından geldiklerine dair iddiasını pekiştirmeye çalışmıştır (Tankut, 1938: 24-27). Bunun yanında Tankut'un, bahçıvanlık ve çiftçilikle uğraşmalarından dolayı ayrıca fuzuli olarak "Fellah ve Arap uşağı" şeklinde anılan Nusayriler için Alevi vurgusunu daha çok yaptığı görülür. Buradan hareketle, hem Hatay'da yaşayan bu Alevilerin hem de Anadolu'daki Alevi kesimlerin; yapıları, tarihi ve itikad açısından Türk olduklarını söyleyerek sonuç olarak "Kemalist Türkiye'deki ırki ve sosyolojik millet tesisi mefhumunun Türk Tarihi ve Türk Dili tezleriyle aydınlatılmış ve saptanmış" olduğunu belirtir (Tankut, 1938: 59-64).³¹ Bu dönemde Nusayrilerin ve Anadolu'daki diğer Alevi kesimlerin genel olarak tek bir tanım altında ifade edilmek istendiği anlaşılmaktadır (Gökpinar, 2013: 51).

Nusayrilerin Türk kimliği içerisinde sayılmasını, Hatay topraklarına dair Türkiye'nin iddiacı olması bağlamında ele aldığımızda, bunun Tayfur Sökmen'in de üzerinde durduğu bir mevzu olduğunu söyleyebiliriz. Sökmen özellikle Eti Türkü olarak kabul edilen Nusayri Alevilerinin Fransız ve Arap-

30 Araplık iddiasının icra edilmesi üzerine, bkz. Mertcan, 2009: 164-169.

31 Daha sonraları Hilmi Uran'ın Çukurova Nusayrileriyle münhasır olarak işlediği bu mevzuda, Nusayrilere burada fellah ve Arap uşağı denildiği ancak bu tanımlamaların onları rahatsız edip incittiğini ifade eder. Bkz. Uran, 2008: 160.

ların propagandalarına aldanmaması gerektiğini vurgular. Asım Bey ile yaptığı müzakereden anlaşıldığı üzere, “kestiği et yenilmeyen, Alevi ve Fellah” olarak tahkir edilen bu ahali mevzusunda Sökmen, Dolmabahçe’de Atatürk ile yaptığı görüşme sırasında, onun da “Alevilerin Arap değil Eti Türk’ü olduklarını” beyan ettiğini belirtir. Sökmen, bu gayretin özellikle Hatay üzerinde egemenlik kurma gayesiyle ilişkili olduğunu da yansıtabilmektedir (Sökmen, 1992: 96-98). Hilmi Uran’ın da üzerinde durduğu bu mevzuda, Nusayrilerin anadillerinin Arapça olduğunu söylemesine rağmen esasen onların henüz “Türk varlığı içerisinde kaynamamış” olduğunu, ayrı bir gelenek ve cemaat yapısı olarak varlıklarını sürdürdüklerini söylerken, asimilatif bir yöntemle onların Türk olduklarının öğretilmesi gereğini tekrarlamıştır.³²

Nusayri Alevilerinin Türk kökenden geldikleriyle ilgili olarak kurgulanmış olan iddia ile ulaşılacak istenilen gaye düşünüldüğünde bunun öncelikle politik fonksiyonunun ön plana çıktığını söyleyebiliriz. Bugün şüpheyile yaklaşılacak ve asılsız olduğu düşünülen (bkz. Mertcan, 2013: 197-203; Sertel, 2005: 157) bu iddiayı geliştirildiği dönemin şartları çerçevesinde düşündüğümüzde yüklenmiş olduğu fonksiyonun onu önemli kıldığını düşünebiliriz. Türkiye’nin böyle bir gayret içerisine girmesinde ise öncelikle Hatay üzerindeki iddiasının belirleyici olduğunu söyleyebiliriz.³³

Türkiye’de yaşayan Nusayri Alevilerin Türkleştirilme politikasına karşın, Kemalist rejimde yaşam imkânlarının iyileşmesinin özellikle Atatürk’ün şahsında odaklaşan bir bağlılık oluşturduğunu söyleyebiliriz.³⁴ Gerçi Hatay’ın Türkiye’ye katılmasından sonra devletin Nusayrilerle geliştirdiği yeni statü ve kimliği uygun görmeyip Suriye’ye göçen mezhep mensupları olmakla birlikte Kemalist rejimin yönetimi altında kalan Nusayriler ise yeni bir tarihsel aşama içerisine girmiş bulunmaktalardı. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Kemalist rejimin seküler-laik bir iktidar yapısına dair tercihi ve beraberinde Sünni-İslâm ile arasına koyduğu mesafe Nusayri Alevileri gibi inanç kesimleri açısından iktidarla olan ilişkilerinde yeni bir aşama başlatmıştır.³⁵ Sahiplenici olarak algılanabilecek böyle bir yaklaşımın Nusayri Alevilerinde yaratacağı etki tahmin edileceği üzere onların Kemalist Türkiye ile olan bağlarını

32 Bunun yanında Uran, Nusayrilerin kendilerine inanç önderi olarak kabul ettikleri şeyhlerin ise işleyecek bu sürecin önünde bir engel olduğunu düşünmekteydi. Bkz., Uran, 2008: 161-163.

33 Sertel, 2005: 155; Aksoy, 2010: 205-206; Mertcan, 2009: 163; Gökpinar, 2013: 52-55; Ada, 2013: 152-153.

34 Şeyh Mahmut Reyhani’nin Atatürk ve cumhuriyet bahsindeki düşünceleri bu mevzuda iyi bir örnek olarak gösterilebilir (Reyhani, 1997: 20, 117-127, 147-148); görüşmeler için bkz. Uluçay, 1996: 79, 83; ayrıca Arinberg-Laantza, 1999: 218-219; Gökpinar, 2013: 58-59; Bulut, 2003: 59-64; Mertcan, 2009: 157, 168-169.

35 Firro, 1999: 210-211; Arinberg-Laantza, 1999: 218-219; Mertcan, 2013: 141, 149, 176-182, 320; Gökpinar, 2013: 54-60. Yine, inanç önderlerinin yaklaşımı açısından bkz. Uluçay, 1997: 79, 82-83.

güçlendirmiştir. Çünkü aşağıda ayrıntılı şekilde işleyeceğimiz gibi, Nusayri Alevilerinin mezhebi aidiyette karşılık bulan kimliklerinin ön plana çıkması ve kendini laik olarak tanımlayan Kemalist rejimin geçmişten gelen şartlardan farklı olarak inanç kimliklerini hedef almadığını düşünmeleri bu hususta etkili olmuştur. Bu açıdan bakıldığında Nusayri Alevilerin, cumhuriyetin ilk dönemlerinde Kemalizmin asimilasyon politikasını doğrudan bir tehdit olarak algılamadıklarını düşünebiliriz.³⁶ Kemalist rejimin, kendilerinin varlık nedenleri olan inanç kültürlerini hedef almaktan çok etnik aidiyet çerçevesi içerisinde Arap olmaları bahsine karşı Türklüğe mensup bir ahali oldukları iddiasını ön plana çıkarmasının doğrudan bir tehdit algısı oluşumunun önüne geçtiğini söyleyebiliriz. Diğer taraftan Nusayri Alevilerin, Kemalist rejime karşı duydukları minnettarlık duygusunun hayat şartlarında sosyal, ekonomik ve kültürel alanda beklenilebilecek iyileşmeyi yarattığını düşünmek zordur. Öyle ki mezhebi kimliklerinden dolayı ötekileştirici muamelelerin devam etmesi gibi sosyo-ekonomik şartlarında süregelen olumsuzluğunda kendini koruduğu anlaşılmaktadır.³⁷

Diğer taraftan, özellikle İsmet İnönü döneminde Halk Partisi'nin politikalarının yarattığı hoşnutsuzluk, Türkiye'de yaşayan mezhep mensuplarının yeni politik oluşumlara destek verme şartlarını hazırlamaya başlamıştır. Öyle ki Nusayri Aleviler arasında Demokrat Parti'nin alternatif siyaset hareketine yönelmeler olmuştur. İkinci Dünya Harbi'nden sonra Demokrat Parti'nin genel olarak toplumda yarattığı olumlu hava, Nusayri Alevilerin de politik tercihini bu partiden yana kullanmalarında etkili olmuştur.³⁸ Bu durumun ise, Türkiye'de Kemalist yönetim idaresi altında yaşayan mezhep mensuplarıyla CHP arasındaki mevcut ilişkilerde bir kırılma yarattığını söylemek mümkündür.

36 Nusayri Alevileri, Laik rejimin yaratmak istediği şartlarda ilk defa mezhebi varlıklarının hedef olmadığı iktidar şekliyle karşılaşması açısından mezhep mensuplarının Türk oldukları ve bu konudaki tutum ve iddiaları doğrudan bir tehdit olarak algılamadıkları söylenebilir (Bulut, 2003: 59-60; Mertcan, 2009: 163-164, 168; Arinberg-Laanatza, 1999: 218-219, 232; Türk, 2012: 30-31; ayrıca bkz. Uluçay, 1996: 79, 82-83). Kemalist rejime bakış açısı olarak bkz. Reyhani, 1997: 83-84, 117-119, 135-144, 162.

37 Cumhuriyetin ilk dönemlerinde Nusayri Alevilerden bahseden Hilmi Uran onların içinde bulundukları şartları yansıtabilmekteydi. Nusayrilerin şehir ve kasaba birimlerinde daha çok diğer kesimlerden kopuk ve kenar mahallelerde yaşadıklarını, ayrıca çiftçilik, bahçıvanlık ve manavlık gibi işlerle iştigal ettiklerini söyler. Adana halkının onları "Fellah" ve "Arap uşağı" olarak tanımlamalarından rahatsızlık duyduklarını da ekler. Nusayrilerin çocuklarını okula gönderip yüksek tahsil edilmeleri yoluyla da yaşam standartlarını yükseltme gayesinde olduklarını yansıtır. Bunun yanında bölgedeki Türk kesimin de onlara sıcak bakmadığından, mezhep mensubu erkeklerin istekli olmalarına karşın onlara kız vermediklerini de yansıtır. Bkz. Uran, 2008: 160-162; bu mevzuda ayrıca bkz. Türk, 2012: 31; Mertcan, 2013: 321-322; Gökpinar, 2013: 59.

38 Tabii ki Abdullah Cilli gibi mezhep mensubu ileri gelenlerin bu partide siyaset icra etmelerinin de etkili olduğu düşünülebilir. Bu konu için ve ayrıca bu mevzuda yapılan görüşmeler hakkında, bkz. Mertcan, 2013: 238-274; Mertcan, 2009: 168-169.

Suriye'de bulunan ve Nusayri Alevilerin çoğunluğunu teşkil eden mezhep ahalisi de, Türkiye'deki Kemalist rejimin yarattığı seküler ortama benzer bir zeminde yaşamaya başladılar. Ancak Türkiye'de yaşayanlar, Kemalist rejimin yarattığı olanaklar ölçüsünde var olma imkânı bulabildiler. Bunun yanında, rejimin Türkleştirme politikası ortamında yeni bir statü kazanırlarken, beraberinde kültürel erozyona maruz kalacakları süreç de başlamış oluyordu.³⁹ Suriye'de bulunan Nusayri Aleviler ise önceleri Fransızların kontrolü altına girmiş, Suriye'nin kuzeybatı bölgesinde ve özelde Lazkiye'de yeni idari ve siyasi gelişmeler çerçevesi içerisinde konum almaya başlamışlardı.⁴⁰

1922 yılında Suriye'deki Fransız Manda yönetimi tarafından, çoğunlukta bulundukları Lazkiye bölgesinde özerk bir idari yönetim (Alevi devleti) kurmalarına izin verilen Nusayri Alevileri, 1936 yılına kadar bu statülerini korumuşlardır. Bahsettiğimiz tarihte ise özerk idare, Fransızlarla Suriye birliğini savunan kesimlerle yapılan anlaşma itibarıyla ortaya çıkan Suriye devletine bağlanmıştır. Ancak Nusayriler, Sünni iktidarlardan bağımsız olarak ilk defa kendi inisiyatiflerinde işleyen idari yapıda, böyle bir değişim yaşanmasından hoşnut olmamışlardı. Çünkü asırlar boyunca öteki konumda ve olumsuz bir algıyla tanımlanan Nusayri Alevilerin mezheplerinden dolayı maruz kaldıkları muameleler, böyle bir birlikteliğin yeniden sağlanması için kaçınılmaz bir isteksizlik yaratmıştır. Bu sebepten dolayı Suriye'de ortaya çıkan Sünni yönetimin Alevi bölgesini kendine entegre etme politikasına karşı isyan eylemleri görülmeye başlamıştır.⁴¹

Suriye'de teşkil edilen yönetim altında yaşamaya başlayan Nusayri Alevileri, sistemin içerisine mevcut kimliklerin üstünde seküler bir yapılanmanın ürünü olarak bir vatandaşlık hüviyetini öngörebilen bilhassa Ba'as Partisi ve ordu kanalıyla dahil olmaya başladılar. Daha sonraları ise Ba'as hareketinin sahip olduğu vizyon çerçevesi içerisinde inisiyatifi elde etme imkânı buldular. Tıpkı Türkiye'de olduğu gibi, Suriye'de de Nusayrilerin daha önce muhatap olduğu ve Sünni mezhebi kimliği dayatabilen iktidarlardan farklı olarak Ba'as Partisi'nin icra etmek istediği siyaset ve yönetim tarzı, Nusayri Alevilerin mezhebi varlıklarına daha elverişli bir ortam sağlayabiliyordu.⁴²

Fransız manda yönetiminden itibaren varlıklı Sünni kesime mensup olan-

39 Bkz., Mertcan, 2013: 133, 203-210, 320-322; Firro, 1999: 217; Aksoy, 2010: 209-210; Gökpinar, 2013: 58-59.

40 Et-Tavil, 2010: 307; Moosa, 1988: 280; Firro, 1999: 216-217.

41 Khoury, 1987: 58-59, 464-466, 520-522; Arinberg-Laanatza, 1999: 214-218, 226-227; Moosa, 1988: 285-289; Pipes, 1989: 438-439; Faksh, 1984: 139. Sünni kesimin algısı açısından ayrıca bkz. Talhamy, 2008, 895-896, 902, 905.

42 Firro, 1999: 216-217; Arinberg-Laanatza, 1999: 226-227, 232-233; Bulut, (Laurent Chabry-Annie Chabry'nin kitabının alıntı-çeviri bölümünden), 2003: 89-90. Ba'as hareketinden önce de Suriye Halk Partisi gibi seküler politik oluşumlarla mezhep mensuplarının teması olmuştur. Bkz., Bulut, (Laurent Chabry-Annie Chabry'nin kitabının alıntı-çeviri bölümünden), 2003: 87-89.

ların orduya girme konusundaki isteksizliklerinden farklı olarak, Nusayri Aleviler bu olanağı yaşam standartlarını yükseltecek bir fırsat olarak değerlendirdiler. Kötü ve fakir şartlar içerisinde yaşayan Nusayri Alevileri gibi aynı zamanda diğer azınlık kesimlere mensup olanların da askerlik hizmetinden muaf olabilecekleri ödemeyi yapabilme imkânları yetersiz kalmaktaydı. Üstelik ordu kurumu aracılığıyla kendi çocuklarına devlet içerisinde vazife sağlayarak yaşamlarını iyileştirme niyetleri bu konuda etkili oldu. Böyle bir tercih, bu kesimlerin zamanla ordu içerisinde sayılarının artmasına olanak sağlamıştır. Bunun yanında, Sünni kesime mensup kişilerin orduya bireysel olarak girmesine karşın Nusayri Alevilerinin, burada mezhebi bağların yarattığı dayanışma ile hareket etmeleri, onların ordu içerisindeki konumlarını güçlendirmeye başlamıştır.⁴³

1960'lara gelindiğinde, ordudaki pek çok küçük rütbeli muvazzaf asker arasında Nusayri Alevilerin sayısı dikkat çekici bir orana ulaşmıştı. Üstelik 1963 yılında, yine Nusayri Alevi bir subay olan Salah Cedid'ten görüldüğü üzere, mezhep mensupları ordu atamalarında söz sahibi olacakları mevkiilere gelmiştir. Öyle ki bir süre sonra aynı subayın gerçekleştirdiği askeri müdahalede mezhep mensupları arasında kurulan bu bağın etkili bir faktör olduğu anlaşılmaktadır. 1970 yılına gelindiğinde yine mezhep mensubu olan bu subaylardan Hafız el-Esad, gerçekleştirdiği askeri müdahalede siyasi iktidarı Ba'as Partisi üzerinden kontrol altına alırken, örgütlenmiş askeri kadroları ise en mühim mevkilere getirmiştir (Arinberg-Laanatza, 1999: 226-228; Firro, 2003: 216-217).⁴⁴

Yukarıda zikrettiğimiz gibi, Ba'as Partisi sadece Nusayri Alevilerin değil aynı zamanda Sünni kesimin dışında kalan azınlık grupların da politik eksende konum alma yeri olmuştur. Bu partinin ulusalcı seküler vizyonu, geleneksel kimliklerin üzerinde bir kimlik inşa etmeyi hedeflerken böylece Nusayri Alevi gibi kesimlerin de yer bulacağı bir ortam sağlamıştır. Bunun yanında, toplumun fakir kesimlerini oluşturan Nusayri Aleviler açısından, Ba'as Partisi'nin getirdiği toprak reformları, şüphesiz bu kitlelerin anlamlı bir bağ kurması açısından önemli olmuştur. Toprak mülkiyetine karşı Ba'as Partisi'nin daha geniş kitleler lehinde olabilecek böyle bir reform uygulaması Sünni kesimin arazi üzerindeki egemenliğini değiştirebiliyordu.

43 Bkz. Pipes, 1989: 440-446; Faksh, 1984: 140-145; Khoury, 1989: 525, 629-630.

44 Esad, Alevilik vurgusunu kabul etmeyip Ba'as iktidarın kapsayıcı yönünü ön plana çıkarmak istemiştir. Bkz. Arinberg-Laanatza, 1999: 228; Firro, 2003: 216-217; ayrıca bkz. Pipes, 1989: 440-446; Faksh, 1984: 140-144; Bulut, -Laurent Chabry-Annie Chabry'nin kitabının alıntı-çeviri bölümünden-, 2003: 89-92; Mertcan, 2009: 154. Suriye'de mevcut rejiminin "Alevi" iktidarı olarak gösterilerek buradan hareketle Nusayri Aleviliğine karşı olan geleneksel bakışın Ba'as iktidarı üzerinden yürütülmeye çalışıldığı bilinmektedir. Bu yaklaşım Türkiye'de de mevcut bulunmaktadır (Mertcan, 2013: 338, 350-351).

Daha önce bu kesimlerin elinde olan arazilere Nusayri Alevileri de sahip olma imkânı bulmuşlardı. Öyle ki Sünni kesimin kontrolünde bulunan Lazkiye bölgesindeki araziler, bölgedeki fakir Nusayri Alevi ahali tarafından işlenmeye başlamıştı.⁴⁵

Nusayri Alevilere mensup olup Arap milliyetçiliği bağlamında Ba'as Partisi içerisinde önemli bir konumu olan Hataylı Zeki Arsuzi'den bahsetmek yerinde olacaktır.⁴⁶ 1927 yılında eğitim için gittiği Fransa'da, milliyetçilik fikirlerinden etkilenmiş bir aydın olarak Zeki Arsuzi'nin Arap milliyetçiliği üzerindeki görüşleri, Nusayri Alevilerin bu dönemde sahip oldukları konum ve kimlikleri açısından önemli bir etkide bulunacaktı. 1930'da yeniden Antakya'ya dönerek daha önce icra ettiği öğretmenlik görevine devam eden Arsuzi, Arap milliyetçiliği fikirlerinden dolayı Fransız manda yönetimi tarafından bölgeden uzaklaştırılmıştı. 1934 yılından sonra yeniden Antakya'ya dönen Arsuzi, bölgede bilhassa Iskenderun'da Arap milliyetçi hareketinin öncülerinden olmuştu. Daha önce sürgüne gittiği Halep bölgesinde bağımsız bir Suriye'de Arap ulusu kurma davasında bulunan Ulusal Eylem Birliği ile temasa geçmiş olan Arsuzi, Arap Ulusalçı fikirden etkilenmiş olan kesimlerle ilişki kurmuştu. Aynı zamanda hareketin yayın organı olarak fonksiyon kazanmış ve 1937'den itibaren basılmaya başlayan *Uruba* ile örgütlenme çalışmasını sürdüren Arsuzi, Fransız Manda güçleri tarafından sürekli tazyike uğramaktaydı. Arsuzi'nin giriştiği politika, Hatay'daki Arap kesimlerin ve tabii ki yine Nusayri Alevilerin Kemalist rejim tarafından Türkleştirme politikasına karşı bir eylem idi. Ocak 1938'de *Uruba*'da yazdığı yazılarda Sancak'taki Alevilerin Araplık iddiasını mezhebi kimlikten daha ileri çıkarmıştı. Arsuzi'nin böyle bir gayret içerisine girmesi, Arap olan diğer ahaliyle birliğin sağlanması gagesiyle ilgili olmaktaydı.⁴⁷

Fransız işgali ve Sancak'taki Türk hâkimiyet iddiasına karşı Arap Ulusalçı hareketi savunan Arsuzi, Sünni Arap ve Hristiyan kesimlerden de destek sağlamıştı. Ancak bölgede yaşayan Nusayri Alevileri arasında istenen sonucun gerçekleşmesinde yetersiz kaldığı anlaşılmaktadır. İcra edilen politikanın merkezine Arap milliyetçiliğinin yerleştirilmesi Nusayri Alevileri arasında yürütülen hareketin kesin bir başarı sağlanmasına engel olmuştur. Çünkü ortak paydada sadece "Arap" kimliğinin belirleyici olması, kendilerini asırlar boyunca olumsuz bir algıyla tarif eden ve yine dayatmacı muamelelerine maruz kaldıkları Sünni kesimlerle ortak bir tanımlama içerisi-

45 Arinberg-Laanatza, 1999: 226-228; ayrıca bkz. Pipes, 1989: 442; Bulut, (Laurent Chabry-Annie Chabry'nin kitabının alıntı-çeviri bölümünden), 2003: 89-90.

46 Firro, 1999: 216-217; Pipes, 1989: 441-442; Bulut, (Laurent Chabry-Annie Chabry'nin kitabının alıntı-çeviri bölümünden), 2003: 82.

47 Bkz. Mertcan, 2013: 160-175; Mertcan, 2009: 154, 159; ayrıca bkz. Ada, 2013: 138-139, 153-154.

ne girmelerinin yolunu açmaktaydı. Ayrıca Arap Ulusalçı hareketin hedeflendiği bir ülkede Sünni kesimin hâkim olacağına dair kanaatlerin de Sancak'ta yaşayan Nusayri Alevi kesimin Kemalist Türkiye'den yana bir tercih kullanabilmelerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır (Mertcan 2013: 158-164). Buradan hareketle, Nusayri Alevilerin mezhebi aidiyetlerini öncelikli olarak temsil eden bir kimliği tercih ettikleri sonucunu çıkarmaktayız. Buna karşın genel olarak düşündüğümüzde, gerek Arsuzi gibi mezhep mensuplarının Arap milliyetçi hareketi içerisinde aldıkları konum,⁴⁸ gerekse Ba'as Partisi'nin Arap Ulusalçı hareketini ideolojik bir program olarak görmesi ve bu partiye mensup Nusayri Alevilerin yaşayacağı adaptasyon, kendi kimlik tanımlamalarında değişen şartların getirdiği etkileri yansıtabilmiştir (Firro, 1999: 215-217).⁴⁹ Öyle ki mezhep için "Alevi" tanımının yanına daha sonraları "Arap" ifadesinin eklenmesinin bu şartlar ve gelişmeler içerisinde gerçekleştiğini söyleyebiliriz.⁵⁰

Tüm bunlardan hareketle, kimlik tanımlamaları açısından ayırıcı bir amaçla yapılan indirgemelerin, mezhebi temsil eden kimliğin tarif edilmesi açısından yetersiz kaldığını görebilmekteyiz. Nusayri Alevilerin, Ortadoğu coğrafyasında milliyetçilik havasının estiği dönemlerde yeniden tanımlanmak üzere yukarıda işlediğimiz gibi, öncelikle ve sadece Türk ya da Arap olarak bu kimliklere indirgenmeye çalışılmasının yanıltıcı ya da eksik bir sonuç yarattığı anlaşılmaktadır. Dinî bir oluşum olarak vücuda gelen mezhebin doğası gereği, ortaya çıkışından itibaren kendi inanç akidelerini daha geniş kitleler arasında yaymaya yönelik eğilim düşünüldüğünde, kimliğin oluşmasında salt ırki bir bağdan çok mezhebi mensubiyet ve aidiyetin etkili olduğunu düşünebiliriz (Kiremit, 2012: 24-27). Yaşadıkları tarihsel deneyimlerin, öteki olarak görülmelerine neden olan mezhebi kimlik mensubiyetleri üzerinden geliştiğini söyleyebiliriz. Üstelik mezhebi oluşturan Hayyatın, Matavira, Haddadin ve Kelbiye Aşiretlerini⁵¹ vücuda getiren kitleler hususunda edinebildiğimiz bilgiler, bizleri bu mevzuda bir sonuca götürebilmektedir. Öyle ki geldikleri bölgelerin farklılığı ve sahip oldukları fiziki yapılardan hareketle, mezhebi oluşturan kitle üzerinden dar ve milliyetçilik çağının perspektifiyle kimlik tanımlamalarının yapılamayacağını söyleyebiliriz.

48 Arsuzi'nin Arap Ulusalçı harekete bağlı mücadelesiyle mezhep mensuplarının Arap olduklarını teyit etme gayretleri beraberinde ileri sürdüğü fikirlerin merkezinde Arap milliyetçi perspektifin yerleşmesine sebep olmaktadır (Hakan Mertcan, 2013: 158-176; ayrıca bkz. Firro, 1999: 216).

49 Alevi ve yine Araplık vurgusu hususunda gösterilen gayretler için yine bkz., Mertcan, 2009: 153-154. Ba'as Partisi ve Kemalizm ile kurulan ilişki açısından ayrıca bkz. Arinberg-Laantza, 1999: 218-219, 226-227, 232-233.

50 Doğruel'in, onların Arap olma durumunu mezhebi kimlik kadar ön plana çıkarmadıklarını ve dinsel kimliklerinin daha belirleyici olduğuna dair vurgusu dikkat çekicidir (Doğruel, 2013: 23).

51 Aşiretler ve daha teferruath bilgi hususunda ayrıntılı olarak bkz. Lyde, 1860: 51-54; Et-Tavil, 2010: 274-296; Massignon, 1988: 366; Douwes, 1993: 154-159.

Nusayrileri oluşturan aşiretlerin Suriye'nin dışından geldikleri farklı coğrafyalara karşın, mezhebi oluşumda ortaya çıkan bir mensubiyet kültürü içerisinde birbirine benzemeye başladıklarını söyleyebiliriz. Ayrıca mezhebi vücuda getiren aşiretlerin geldikleri muhtelif bölgeler, kimliğin sadece ırki bağlamdan hareketle tanımlanmasının yanlış olabileceğini de göstermektedir. Bahsi geçen dört büyük aşiret ve onun alt kolları hakkında verilen bilgiler farklı insan kesimlerinin dinî bir mezhep mensubiyeti altında toplandıklarını ve yeni bir sentez oluşturdıklarına dair sürülebilecek iddiayı desteklediğini düşünebiliriz.⁵²

Bu aşiretlerden birisi olan güneyden yani Arabistan taraflarından bölgeye geldiği iddia edilen Hayyatın Aşiretinin Arap Kökenli olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki Nusayri Alevi tarihçi Et-Tavîl, mezhebin tanımlanması bahsinde Halife Ömer döneminde gerçekleşen Suriye Seferine daha sonraları destek için Medine'den gelen dört yüz elli kadar Ensar'dan hareketle "küçük yardım" manasına gelebilecek "Nusayra" ifadesiyle mezhebi tanımlamanın kökenine işaret ederken, geriye dönmeyip Cebel-i Nusayri bölgesinde kalan bu kitleyi Hayyatın Aşiretiyle de ilişkilendirmiştir (Et-Tavîl, 2010: 59-60).

Mezopotamya'nın Cebel-i Sincar Dağı'ndan bölgeye gelen aşiretlerin köken yapısının ise farklılık gösterdiği anlaşılmaktadır. Bunların en büyüğü Kelbiye olan Doğu-Sincarî kökenli bu aşiretler (Lyde, 1860: 51-54), geldikleri bölgelerin farklılıklarını yeni bir kimlikte, yani mezhebi mensubiyet içerisinde birleştirdiklerini söyleyebiliriz (Kiremit, 2012: 25-26).

19. yüzyılın ortalarında Suriye bölgesindeki Nusayriler arasında bulunan İngiliz misyoner Samuel Lyde, Cebel-i Sincar taraflarından gelen Kelbiye ve diğer doğu kökenli olan Haddadin ve Matavira Aşiretleri ve alt kollarına mensup kitlelerin fiziki görünüş açısından farklılık gösterdiklerini, ayrıca Persî-Farsî ve Araplık fizyonomisine sahip olduklarını ifade eder. Köken açısından ise Lyde ayrıca, Sincar kökenli aşiretlerin alt kollarından birisi olan Beni Ali'nin Kürt olduğuna dikkat çeker (Lyde, 1860: 53-54). Nusayri tarihçisi Et-Tavîl ise, yine Sincarî aşiretlerinden Haddadin'in alt kollarından Deravise içindeki mühim sayıda Türk unsurunun varlığından bahseder (Et-Tavîl, 2010: 291).⁵³

Diğer taraftan, Nusayri Alevilerinde inanç yorumundan kaynaklanan mezhebi bölünmenin, aşiretlerin içinde bulunduğu farklılığı da bir ölçüde yansıtabildiğini söyleyebiliriz. Teoride, Tanrı'nın mekânının güneşte olduğunu savunan "Şemsiyeli-Haydarilerin" karşısında bu mekânın ayda (kamer) olduğunu savunan "Kamerî-Kilazi" kesimi olmuştur. Şemsiye kesimi ekseriyetle,

52 Aşiretler hususunda verilen malumat için bkz. Lyde, 1860: 51-54; Et-Tavîl, 2010: 274-296; Massignon, 1988: 365-366.

53 Yine benzer mevzuda bkz. aynı yer: 151, 294. Ayrıca Karatıla için bkz. aynı yer: 295-296.

Suriye'nin kuzey kesimlerinde ve Antakya civarında meskûn bulunduklarından ayrıca Şimaliye olarak da çağırılırlar. Onlara nazaran Kilazilere, daha güney kesimlerde yaşamasından dolayı ayrıca Kibliyeliler de denir.⁵⁴ Lyde'nin işaret ettiği üzere, Şimali yani Haydariler bölgenin en eski Nusayri kitlesidir. Doğudan gelen Sincarî aşiretlerinden başta Kelbiye olmak üzere diğerleri de ekseriyetle Kamerî-Kilazi yoluna mensuplardır. Lyde inanç kolları arasında karşılaştırma yaparken, Şemsi-Şimaliye mensuplarının parlak gözlü ve kurnaz olup Lübnan bölgesindeki Marunilere de benzediklerini belirtir.⁵⁵

Ulaşmak istediğimiz yer, Nusayri Alevilerin mezhebi yönlerinin bir etnik kimliği de ifade ediyor olmasıdır. Bu esasa uygun olarak, mezhebi kimliğin bir etnik kimlikle özdeşleşmesini, Aydın'ın⁵⁶ etnik kimlik mefhumuna getirdiği tanımlama bağlamında yeniden düşünebiliriz. Nusayri Alevilerin, kendine özgü akaid ve ritüel bütünü olan mezhebi cemaat yapıları altında toplanan ve bu esasları benimseyip bunun paralelinde inanç pratiklerini eyleme koyan kitle, asırlar boyunca bu yapının karakteristik özelliklerini yaratmıştır. Üstelik batını bir mezhep olarak tarihsel tecrübelerin şekillendirdiği cemaat yapısı bu benzeşmeyi pekiştirmiştir.⁵⁷ Öyle ki onların kapalı toplum yapıları, mezhep içi evlilik gelenekleri⁵⁸ ve birlikteliği sağlayan mezhebi ri-

54 İnanç kolları için ayrıntılı olarak bkz. Massignon, 1988: 368-369; Lyde, 1860: 6, 53-54; Moosa, 1988: 337-341; Douwes, 1993: 157-158; Türk, 2005: 38-40; Sinanoğlu, 1997: 25-27; Fırla, 2008: 73.

55 Lyde, 1860: 50-55; ayrıca bkz. Douwes, 1993: 157-158; Kiremit, 2012: 130-131.

56 Suavi Aydın, ethnîe kavramının, yer ve zamana bağlı olarak soy, kandaşlık ve aynı dili konuşma durumlarından hepsi ya da bir kısmını kapsayarak buradan hareketle bir grubun kendisini ötekiden farklı olarak algılaması ve bunu yaratacak aidiyet bilinciyle öteki olanla araya çizgi çekildiği yerden itibaren oluşacağını söyler. Etnik kimliğin ayrıca, tarihsel kökleri ve süreklilik arz eden yapısı olmasının yanında konjonktürel olarak farklı etnik grubun bir arada kaynaşarak ya da birinin diğerini asimile etmesiyle yeni bir etnik grup oluşturabildiğine de işaret eder. Bunun yanında mensubiyet bağlamında düşünüldüğünde, bir grup veya kesimi diğerlerinden ayırt etmek için kritik unsurların olduğunu belirtir. Mensup kişilerin farklı inanç gruplarından olanlarla izdivaç kurmalarının uygun görülmemesi ve bu konuda bir yaptırım mekanizması geliştirilmesi, dini ve yerleşim bölgelerinin arasındaki ayrım, ötekinin kendi varlığına karşı kimlik farkındalığına dair bilinç, ayrıca iç evlilik ve mensubiyete dair getirilen sorumlulukların denetim ve yaptırımı kendine özgü ethnîen varlığını somutlaştıran belirleyici unsurlardır (Aydın, 2009: 61-65). Kimliğin oluşumunda aidiyet ve ben kimim? gibi unsurların belirleyiciliği açısından bkz. aynı yer: 15-16; yine bkz. Türk, 2005: 33; Mertcan, 2013: 308-309; Doğruel, 2013: 60-61. Nusayri etnik kimliği olarak yapılan vurgular için ayrıca bkz. Keser, 2008b: 11, 15; Kiremit, 2012: 24-28; Sertel, 2005: 11-12. Etnik kimliğin irki tanımlamaya karşı kültürel unsurlara göre yapıldığına dair yine bkz. Sertel, 2005: 151, 157. Kais Firro ise, ethnîeyi şartlara göre değişme ve uyum sağlama ekseninde tanımlamaya çalışır (Firro, 1999: 209-213).

57 Kiremit, 2012: 24-26; Türk, 2005: 33. Ayrıca, kendine özgü bir nitelik itibarıyla bkz. Doğruel, 2013: 206.

58 Mezhep içi evlilik konusundaki hassasiyet mühimdir. Hüseyin Türk'ün de vurguladığı gibi, iç evlilik geleneği mezhebin etnik yapısının belirginleşmesi ve korunması açısından önemli bir faktör olmuştur (Türk 2012: 34). Evlilik mevzuunda ayrıca bkz. Türk, 2005: 71-80, 281; Andrews, 1992: 217, Keser 2008a: 165-168; Sertel, 2005: 157

tüellerin sosyal ve örgütsel fonksiyonları⁵⁹ açısından düşünüldüğünde bu gibi unsurların geleneksel bir inanç cemaati olan Nusayri Alevilerin etnisi için belirleyici olduğunu söyleyebiliriz. Böylece Nusayri Alevi etnisinin mezhebi mensubiyetle ortaya çıkan ve kendilerini farklılaştırıp özgün kılan durumla belirgin bir hal aldığını düşünmekteyiz. Üstelik Nusayri Alevi kesimin insanları için, değişen koşulların tüm etkilerine karşı ve hatta tek başına Arap ya da diğer farklı ırki kimliklerin içerisinde değerlendirilmelerinin ötesinde, öncelikle mezhebi aidiyetlerinin belirleyici olduğunu söyleyebiliriz.⁶⁰

Diğer taraftan mezhep mensuplarının tanımlanmasında tarih boyunca ortaya çıkan farklılıklar değişen şartların gerekliliği sonucunda oluşmuştur. Ortaya çıkışlarından beri “Muvahhidin, Numeyri, Nusayri”⁶¹ şeklinde olduğu gibi son aşamada “Alevi” ve yine Araplığın vurgulanmasının gerekli görülmesiyle “Arap Alevisi”⁶² olarak yapılan kimlik tanımlamalarının ortak yönü mezhebi kimliği ifade ediyor olmasıdır.

59 Özellikle kutlanan dini bayramlarının mezhep içi dayanışma ve ilişkilerin devamlılığı açısından önemli bir fonksiyonu vardır. Dini bayramlar için bkz. Türk, 2005: 119, 145, 284; Palabıyık, 2010: 33-34.

60 İnanç önderi Reyhani'nin, biraz karmaşık ve çelişkili, yaklaşımı üzerinde durmak yerinde olacaktır. Reyhani, esasen Fransızların Hatay'daki çıkarları paralelinde Sünni-Alevi karşıtlığını Türk-Alevi ayrımına dönüştürdüklerini savunur. Kemalist rejimden yana olan Reyhani, böylece mezhep mensuplarının “Aleviyim” iddiasında bulunduklarında bunun Türk düşmanlığına teka-bül ettiğini ve bu durumun ise Fransızların gayeleri lehinde bir sonuç yarattığını savunur. Ancak burada dikkat çeken husus, mezhep mensuplarının “Alevilik” iddiasını ön plana çıkardıklarına dair verdiği bilgi, esasen mezhebe mensup kitlelerin tercihini göstermektedir: “Bir Alevi, kafasını kessen yine ‘Aleviyim’ diyecek”, “Ben Aleviyim arkadaş, beni kesseler yine Aleviyim ” (Reyhani, 1997: 135-136). Reyhani, etnik kimliği “ırk” ile münhasır gördüğü için mezhebi kimliği bu durumdan ayrı olarak algılamıştır. Bunun paralelinde ise Kemalist rejimin, dönemin Hatay davasıyla ilgili siyasi gayesiyle ilgili olarak ileri sürdüğü “Eti Türkü” iddiasından etkilendiği anlaşılan Reyhani'nin Türklüğe olan mensubiyet savunusunu ise mezhebin Türkiye’de yaşama-yı tercih eden sadece azınlık bir kesim tarafından benimsendiğini yansıtabilmektedir. Daha önce işlediğimiz gibi, Kemalist Türkiye’nin mezheple ilgili olarak ileri sürdüğü politik yaklaşımını benimseyen Reyhani'nin (H. Reşid Tankut’a değinir, aynı yer: 174-176), “Türkçü Aleviler” (-karşıtını “Fransızlı Aleviler” şeklinde belirtir) ifadesinden de anlaşıldığı üzere, bunun mezhep mensupları arasında Türkiye’den yana tercihte bulunmayı ifade ettiğini düşünebiliriz. Buna karşın sonuç olarak, belki de farkında olmayarak, Reyhani'nin anlatılarının merkezinde mezhebi mensubiyetin olduğu sonucuna ulaşmaktayız. Buradaki Türklük iddiasının ise, politik çekişmeler ekseninde, mezhebi aidiyete yapılan yeni tanımlama tarzlarıyla ilgili olduğunu düşünebiliriz (bkz. Reyhani, 1997: 135-156, 170-178). Bunun yanında Et-Tavil’in tarihsel anlatılarının da mezhebi mensubiyeti ifade etmesi başka bir örnektir. Misal olarak Halep’te yaşandığı iddia edilen katliam ve diğer tarihsel deneyimler mezhebi mensubiyete mal edilir (Et-Tavil, 2010: 263-265, vd.). Ayrıca mezhep mensuplarıyla yapılan görüşmelerde mezhebi kimliğin merkeze yerleştirilerek tanımlama ya da değerlendirmeler yaptıklarını da görebilmekteyiz (Gökpinar, 2013: 58; Doğruel, 2013: 71-72 ve 167-171, 206-208); ayrıca, Şeyh Şerafettin Serin’in verdiği malumat, mezhep mensubiyetinin tanıtımıdır (bkz. Uluçay, 1996: 129-130). Yine diğer şeyhlerin de söylediklerinin merkezinde mezhebi mensubiyet vardır (aynı yer: 67, 84-89, 91, 102).

61 Numeyriye hususunda bkz. El-Eş’art, 2005: 45-46; Muvahhidin için bkz. Friedman, 2010: 11; Nusayrilik bahsinde bkz. Massignon, 1988: 365 ve Moosa, 1988: 255-256, 280.

62 Türk, 2005: 36; Keser, 2008a: 6; Mertcan, 2013: 306-308; Aksoy, 2010: 201; Palabıyık, 2010: 24.

Suriye'deki Fransız Manda yönetimiyle birlikte Lazkiye'de teşkil olunan özerk yönetimden hareketle "Aleviler" olarak yapılan tanımlama kendileri tarafından benimsenmiştir.⁶³ Zira asırlar boyunca mezhep mensuplarının yaşadığı gerilim ve acı tecrübeler paralelinde, dış kesimlerin kendileri hakkında ürettikleri kötü imajın "Nusayri" tanımıyla özdeşleşmiş olduğunu düşünmüşlerdir.⁶⁴ Alevilik tanımının bu açıdan onlar için sahip olduğu anlam, hem yeni bir imaj hem de başta değindiğimiz gibi genel olarak Şiilikle kurulacak bağlam üzerinde şekillenmiştir (Olsson, 1999: 255).⁶⁵ Diğer taraftan Nusayri Alevilerin benimsedikleri bu tanımlanma şeklinin yanında ayrıca Araplıklarını vurgulama ihtiyacı hissetmeleri, bugün kendi aralarında daha yaygın bir kabulü ifade etmektedir. Mezhebi yapılanmanın Arap dili ve kültürünün yarattığı zemin üzerinde işlediği malumdur. Bu yüzden Nusayri Aleviler milliyetçilik ve milli kimliğin ön plana çıktığı bir dönemde aynı zamanda Arap olmaya dair bir bağlam kurma ihtiyacı hissetmişlerdir. Böyle bir ihtiyacın, Arap milliyetçi harekete Ba'as Partisi kanalıyla dahil olma şartları içerisinde bulunmalarından sonra etkili olduğunu düşünebiliriz.⁶⁶

Diğer taraftan Türkiye'deki mevcut koşulların kendi kimlik ve kültürel kaynaklarının aleyhinde işlemesi karşısında Nusayriler için Araplık vurgusu ve bununla ilişkili kültürel bağlam daha da mühim olmaktadır. Değişen şartlar dahilinde özellikle Nusayri Aleviliği gibi geleneksel mezhebi cemaatin "milli kimlik" statüsü içerisinde sınırlandırılmaya başlanması beraberinde asimilasyon ekseninde gelişen kültürel bir kriz yaratmıştır. Buradan hareketle Nusayri Alevilerin Araplık vurgusuna, beslendikleri kültürel potansiyelle olan bağı koruyarak varlıklarını sürdürebileceklerine dair düşünce ve politik hareketlerin etkili olması sonucunda gerek duyduklarını söylemek mümkündür.⁶⁷ Bugün ise azınlık statüsünde değerlendirebileceğimiz bir mensubiyetin yaygın olarak "Arap Alevisi" şeklinde tanımlandığı bilinmektedir.⁶⁸

63 Öz, 1999: 185-186; Moosa, 1988: 255; Palabıyık, 2010: 24.

64 Bkz. Et-Tavil, 2010: 306; Andrews, 1992: 216; Öz, 1999: 185. Nusayrilik için sapkın, heretik, aşırı şeklinde yapılan ithamlar için bkz. Keser, 2008a: 2-4.

65 İnanç önderlerinin Şii-Caferi vurgusu için ayrıca bkz. Dönmez, 2010: 220-221.

66 Bununla birlikte Şeyh Salih e-Âlî'nin direniş hareketinden Arap milliyetçiliği içerisinde değerlendirilmek istenmesi sonraki süreçte milliyetçilik hareketiyle olan temaslarıyla ilgili olduğunu düşünebiliriz. Ayrıca Şeyh Abdurrahman el-Hayr'ın Şii-Alevilik vurgusu ve Arap milliyetçiliği üzerine geliştirilen ilişkiye de işaret etmek gerekir (Firro, 1999: 212-215; Mertcan, 2009: 153-154). 1936 yılında Lazkiye'nin Kardağa beldesinde yapılan Arap mensubiyetinin ilanı için ayrıca bkz. Mertcan, 2009: 143-145. Şeyh Salih İsyani'nın Arap milliyetçi hareketi içerisinde düşünölmeye başlanması açısından ayrıca bkz. Khoury, 1987: 100-102; ayrıca bkz. Arinberg-Laanatza, 1999: 226-229, 231-232.

67 Nusayri Alevisi Zeki Arsuzi'nin Arap milliyetçi hareketi bu açıdan önemli bir örnektir (bkz. Firro, 1999: 216-217, Mertcan, 2013: 175-182, 310-317). Kimlikte zamansal değişim ve Araplık vurgusu için bkz. Mertcan, 2013: 308-316; Mertcan, 2009: 154.

68 Bkz. Türk, 2005: 36-37; Keser, 2008a: 6; ayrıca bkz. Mertcan, 2013: 312.

20. yüzyılda ortaya çıkan milliyetçilik hareketleri ve beraberinde teşkil edilen ulus-devlet yapılarının geliştirdiği milli kimlik anlayışına kadar bu mezhebi cemaatin sadece inanç kimliği ile tanıtılması yeterli olabilmekteydi. Ancak Nusayri Alevilerin (ya da farklı bir şekilde ifade edilecekse, mezhep mensuplarının) yaşadığı coğrafyada milliyetçilik havasının estiği bir dönemde mezhebi kimliğin kendilerini ifade etmesi konusunda eksik kalabildiğini söyleyebiliriz. Öncelikli olarak mezhebi aidiyeti ifade eden kimliğin belirleyici olmasına karşın, ortaya çıkan yeni şartların, onların geçmişten gelen kültürel bağlamları da ön plana çıkarmalarını gerektirdiğini düşünebiliriz. Bu sebeple ulus-devlet çağında farklı kimlik dayatmalarının da muhtemel olduğu ve hatta yaşandığı bir dönemde kendi inanç yapılarının üzerinde geliştiği Arap kültürel potansiyeline dair vurgunun ayrıca kimliğe eklenmesine kaçınılmaz bir ihtiyaç duyulduğu söylenilebilir.⁶⁹ Öyle ki bu dönemden itibaren, mezhebi kimliği sadece Araplık üzerinden okumanın eksik ve yanıltıcı olacağını düşünebileceğimiz gibi mezhebi kimliğin Arap dili ve kültürel bağdan bağımsız bir şekilde tanımlanması ya da değerlendirilmesinin de yanıltıcı ve eksik kalabileceğini söyleyebiliriz (Kiremit, 2012: 28).⁷⁰

Bilhassa Türkiye’de yaşayan kesimin içinde bulunduğu şartlar, Arap dilinin yani kendi kültürlerini üretip devam ettirecek en mühim enstrümandan yoksunlukları⁷¹ beraberinde inanç kültürlerinin çözülmesine ve böylece asıl kimliklerinin varlığını da tehdit eden duruma kapı aralamış olmaktadır. Arap Alevisi vurgusunun tüm bu hassasiyetlerin getirdiği konjonktürel zorunlulukla ilgili bir tercih olduğunu söyleyebiliriz.⁷²

Bugün ise asimilasyon şartlarının ciddi bir varlık tehdidi yarattığı Türkiye’deki Nusayriler için Arap dilinin sahip olduğu hayati fonksiyona dair farkındalık artmaya başlamıştır (Mertcan, 2013: 342-344). Özellikle sadece inanç esaslarının aktarılması ve dinî ritüellerin işlemesi açısından bakıldığımızda Arapçanın temel bir dinamik işleve sahip olduğu anlaşılmaktadır.

69 Daha önce de zikrettiğimiz gibi, Şeyh Salih El-Âli’nin direniş hareketinden Arap Milliyetçiliğine kurulan bağlam ve Şeyh Abdurrahman el-Hayr’ın Şii-Alevilik vurgusu ve Arap milliyetçiliği üzerinden kimliğin yeniden tanımlanmak istenmesi değişen şartların getirdiği bir gelişme olmuştur. Ayrıca Arsuzi’nin Arap milliyetçi hareketini zikretmek yerinde olacaktır (Firro, 1999: 212-217; Mertcan, 2009: 153-154; Gökpinar, 2013: 57-58). Ba’as milliyetçiliği için ayrıca bkz. Arinberg-Laanaatza, 1999: 226-228, 332-233.

70 Bu hususta mezhep mensuplarıyla yapılan görüşmelerin aktarılmasından hareketle, Araplığın öncelikli bir iddia olmasından çok, etnik kimlik olarak mezhebi mensubiyetle Arap kültürü arasında kurulan bağ açısından mühim olduğunun vurgulandığı görülmektedir. Bkz. Gökpinar, 2013: 58. Benzer şekilde mezhebi aidiyetin belirleyici olmasına dair yapılacak çıkarım açısından yapılan bir görüşme için bkz. Mertcan, 2013: 311.

71 Henüz cumhuriyetin ilk dönemlerinde, Çukurova bölgesindeki Nusayrilerle temas eden Hilmi Uran’ın anlatılarında, Arapça dillerinde yaşanan çözülmeyi yansıtabilmektedir (Uran, 2008: 162); ayrıca bkz. Sertel, 2005: 152-153; Dönmez, 2010: 221; Gökpinar, 2013: 58-59.

72 Bu mevzuda bkz. Firro, 1999: 211-217; Mertcan, 2013: 308-310.

Bu dilin yeni nesiller arasındaki kullanımının daralması ve hatta bilinmemesi, mezhep kimliği ve varlığı açısından bir tehdit olarak algılanmaya başlanmıştır. Üstelik ana dil olarak Arapçanın kullanılışı hususundaki handikabın hem Türkiye'deki asimilasyona yönelik politikaların hem de buna bağlı olarak şehirleşme sürecinin yarattığı şartlarda her geçen gün daha da büyüdüğünü söyleyebiliriz.⁷³ Bilhassa kent faktörünün geleneksel inanç toplumu olarak Nusayriler üzerinde yarattığı etkinin daha ciddi sonuçlar oluşturduğu anlaşılmaktadır. Mezhebi kültürün kendini değişen bir iklimde ve zeminde üretmeye devam edememesi beraberinde bir tükenmeye sebep olmaktadır. Bu açıdan düşünüldüğünde, kent faktörünün bu süreci hızlandırıcı şartlar oluşturması açısından daha tehditkâr bir etki yarattığı söylenebilir.⁷⁴ Türkiye'de yaşayan Nusayri Alevilerinin Türkleştirme politikası ve kendi kültürel dinamizminden kopmuş bir azınlık olma şartlarının ötesinde, genel olarak tüm mezhebi yapı açısından baktığımızda kentleşmenin kültürel çözülme açısından daha etkili bir rol oynadığını düşünmekteyiz.

Sonuç

Genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, Nusayri Alevilerinin kendi inanç yorumları esasında şekillenen mezhebi yönlerinin, tarih boyunca yaşadıkları coğrafyada “öteki olarak” konum almalarına sebep olduğunu söyleyebiliriz. Gerek yönetimleri altında yaşadıkları iktidarların gerekse farklı politik çekişmelerin yarattığı şartlarda, “öteki-farklı olma” durumlarının amaca uygun şekillerde yeniden tanımlanmak istendiği görülür. Bu süreçle, ele aldığımız gibi, farklı dönemlerde kontrolleri altında yaşadıkları siyasi iktidarların resmî ideolojik söylemleri lehinde dönüştürülmek istendikleri gibi, tarihsel şartların yarattığı politik hareket ve çatışmalara da kendi tercihleriyle katıldıkları ya da dayatma yoluyla dahil edildikleri anlaşılmaktadır. Yaptığımız çalışmada, tarihin farklı dönemlerinde Nusayri Alevilerle iktidarları altında yaşadıkları yönetimlerin kurdukları ilişkilerin daha çok bu ekseninde işlediğini söyleyebiliriz. Ele aldığımız gibi, Memlûkler zamanında Sünni mezhebi benimsetmeye yönelik dayatmalardan görüldüğü üzere, iktidarın resmî inanç söyleminin dışında kalan bu mezhebi varlık, “meşru” görülen şartlar içerisinde dönüştürülmek istenmiştir.

73 Sertel, 2005: 152-153; Dönmez, 2010: 221; Gökpinar, 2013: 57; Kahliogulları, 2012: 126-127. Yine Adana bölgesindeki Nusayri Alevileri arasında çalışma yapmış olan Keser, toplumsal baskının getirdiği şartlanmanın da Arapça dilinin kullanımında yaşanan daralmayı ve genel olarak da başta dilde olmak üzere kent ortamında yaşanan kültürel erozyonu da yansıtabilmektedir (Keser, 2008b: 15, 140-146, 256-259).

74 Şehirleşme faktörü açısından ayrıntılı olarak bkz. Kahliogulları, 2012: 134-135; Sertel, 2005: 153; Keser, 2008b: 15, 145, 257; Aksoy, 2010: 210; Kiremit, 2012: 27-28.

19. yüzyıldan itibaren Batılı misyonerlerin Suriye coğrafyasında giriştikleri dinî ve politik eylemlerin paralelinde, Nusayri Alevilerin farklılaşmış mezhebi kimliklerinin amaca uygun bir şekilde yeniden kurgulanmak istemesi de verilebilecek başka bir örnek olmuştur. Buna bağlı olarak, yüzyılın son çeyreğinden itibaren, Osmanlı Devleti'nin kontrol gücünün zayıfladığı Sünni olmayan bu tebaayla İslâmcılık politikası aracılığıyla kurmak istediği yeni ilişki, daha ılımlı bir yöntemle onları dönüştürme odaklı idi. Bu açıdan düşündüğümüzde, Nusayrilere tarihte yapılan kimlik dayatması aynı zamanda onların "öteki olma" şartlarının değiştirilmesiyle ilgilidir. Bu durum ise iktidarlar tarafından öteki ve hatta aykırı olmayı yaratan mevcut kimliklerinin kısaca alınması ve sistematik olarak dönüştürülmek istenmesi şeklinde işlemiştir.

20. yüzyılın başlarından itibaren, Osmanlı Devleti'nin çöküşü sonrasında imparatorluk coğrafyasında şekillenmeye başlayan ulus-devlet idareleri kendilerine milli bir kimlik kurgusu geliştirirlerken, yönetimleri altında bulunan tebaanın da bu kimlik içerisinde konum alması için politikalar tatbik etmişlerdir. Bu ekseninde işlediğimiz gibi, Türkiye'de kurulan Kemalist rejimin idaresi altında yaşayan Hatay ve Çukurova bölgesindeki Nusayri Alevilerin de icra edilen Türkleştirme politikasının hedefinde bulunduklarını belirttik. Bu münasebetle tatbik edilen Türkleştirme politikası, mensubiyet açısından farklı olduğu görülen mezhep ehlinin Kemalist rejimin lehinde sistematik olarak dönüştürülmesiyle işlemiştir. Kemalist rejim tarafından Türk kimliğinin benimsetilmek istenmesi, Nusayri Alevilerin öteki-farklı olma durumlarının Hatay davası mevzusunda yaşanan çekişmenin Türkiye'nin aleyhinde işleminin önüne geçilmeye çalışılmasıyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca onların sistem içerisine resmî kimlikle dahil edilmek istenmeleri gayesiyle icra edilen Türkleştirme politikasının açık olarak asimile edici bir fonksiyona sahip olduğu görülmektedir.

Suriye'de ortaya çıkan seküler-ulusalcı Ba'as hareketi içerisinde yer alan mezhep mensupları ise, Arap milliyetçiliği fikrini benimseyerek kendilerini yeni şartlar içerisinde tanımlamaya başlamışlardır. Öncelikle "Nusayri" ifadesiyle kendileri üzerinde var olan "olumsuz algının" ortadan kaldırılması gayesiyle, daha geniş anlamı ve meşru olarak kabul edebilecek bir yönü olan "Alevilik" tanımının tercih edildiği görülür. Daha sonra ise, hem Türkleştirme politikasına karşı Arap milliyetçi hareketin içerisinde bulunmalarının hem de Suriye'deki ulusalcı harekete verdikleri desteğin sonucunda "Arap olma" iddiasını da dillendirdiklerini ifade etmeye çalıştık. Ancak yine de, Nusayri Alevilerin milliyetçilik çağının gerektirdiği salt ırki etnik köken tanımlamaları içerisinde konumlandırılmasının yanıltıcı olabileceğini vurgulamaya çalıştık.

Nusayri Aleviliği mensuplarının mezhebi kimlikleri, onların ayırıcı yönlerini belirlemektedir. Mezhebin tanımlanması üzerine tarih boyunca yaşanan değişimin ötesinde, kendilerini algılayışları ya da grubun dışında kalan kesimlerle ayırıcı yönlerine dair farkındalıklarının, mezhebi mensubiyetle ilgili olduğu kanaatindeyiz. Bu sadece tercih edilen bir durum değildir. Tarih boyunca yaşadıkları deneyimler onlara “kim olduklarını” öğrettiği gibi, asırlar boyunca yaşanan birliktelik, grup aidiyeti ve kapalı toplum yapısının şekillendirdiği kültürel dokunun beraberinde benzeşmeyi de oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu açıdan değerlendirildiğinde mezhebi aidiyetlerinin, onların etnik kimliklerini de ifade ettiğini düşünmekteyiz. Ancak tarihsel şartların yarattığı koşullara bağlı olarak milliyetçilik ve ulus-devlet çağında idaresi altında bulundukları yönetimlerin resmî olarak belirlediği kimliğin irki şekilde (Türklük ya da Araplık) sınırlandırılması, mezhep mensuplarını da etki alanına almaktaydı. Öyle ki tarih boyunca Arap kültürü çerçevesinde (ve özellikle Arapçayı kullanarak) varlığını sürdüren Nusayri Alevilerinin, tarihsel şartların zorunlu kıldığı ölçüler içerisinde, beslendiği bu kültür kaynağını kimlik tanımlamasında ifade etmesi gerekli olmaya başlamıştır. Özellikle Türkiye’de asimilasyoncu politikaların etkisine maruz kalarak mezhebi bir varlık tehdidi altında kalan Nusayri Alevileri için Arap kültürüne mensup olmaya ve Arapça diline dair gösterecekleri hassasiyetin daha mühim bir anlam taşıdığını söylemek yerinde olacaktır.

KAYNAKÇA

Arşiv Belgeleri (Başbakanlık Osmanlı Arşivi).

BOA, I. MMS, 130-5563.

BOA, I.DH, 1182-92449.

BOA, Y.PRK. MF, 2-57

BOA, Y.PRK. UM, 19-70.

Eserler ve Araştırmalar

Abu'l Farac, Gregory (Bar Hebraeus), *Abu'l-Farac Tarihi*, I. cilt, çev. Ömer Rıza Doğrul, TTK Basımevi, Ankara, 1999.

Ada, Serhan, *Türk-Fransız İlişkilerinde Hatay Sorunu (1918-1939)*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2003.

Andrews, Peter Alford, *Türkiye’de Etnik Gruplar*, çev. Mustafa Küpüşoğlu, Ant Yayınları, İstanbul, 1992.

Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, cilt 1, İstanbul (Dersaadet), 1309.

—, *Ma'rûzât*, yay. haz. Yusuf Halaçoğlu, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1980.

Akbulut, Uğur, “Osmanlı Arşiv Belgelerinde Lazkiye Nusayrileri (19. Yüzyıl)”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 54. sayı (Bahar), Ankara, 2010, s. 111-126.

Aksoy, Erdal, “Nusayrilerin Sosyal Yapıları ve Cumhuriyetin İlk Yıllarında Türkiye’de Yaşayan Bu

- Topluluğa Devletin Yaklaşımları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 54. sayı (Bahar), Ankara, 2010, s. 199-212.
- Alkan, Necmettin, "Alman Kaynaklarına Göre Osmanlı Nusayrileri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 54. sayı (Bahar), Ankara, 2010, s. 135-148.
- Arinberg-Laanatza, M., "Türkiye Alevileri-Suriye Alevileri: Benzerlikler ve Farklılıklar", Alevi Kimliği, ed. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul, 1999, s. 212-233.
- Aydın, Suavi, *Terzinin Bıçığı Bedene Uymazsa, Türk Kimliğinin Yaratılması ve Ulusal Kimlik Sorunu Üzerine*, Türkiye ve Ortadoğu Forumu Vakfı, Özgür Üniversite, Ankara, 2009.
- Bağlıoğlu, Ahmet, *İnanç Esasları Açısından Dürzilik*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004.
- Baha Said Bey, *Türkiye'de Alevi-Bektaşî, Ahi ve Nusayri Zümreleri*, haz. İsmail Gökem, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2006.
- Beşe, Ahmet, "İngiliz ve Amerikan Kaynaklarında Nusayriler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 54. sayı (Bahar), Ankara, 2010, s. 159-182.
- Bilgili, Ali Sinan, "Osmanlı Arşiv Belgelerinde Adana, Tarsus ve Mersin Bölgesi Nusayrileri (19-20. Yüzyıl)", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 54. sayı (Bahar), Ankara, 2010, s. 49-78.
- Bulut, Faik, *Ortadoğu'nun Solan Renkleri, Bedeviler, Çerkezler, Nusayriler, Dürziler, Yezidiler*, Berfin Yayınları, İstanbul, 2003.
- Celal-Zade Mustafa, *Selim-Nâme*, haz. Ahmet Uğur-Mustafa Çuhadar, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990.
- Dalkıran, Sayın, "Tarih-i Cevdet'te İslâm Mezhepleri II (Dürzilik ve Nusayrîlik)", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sayı 21, Erzurum, 2003, s. 201-217.
- Deringil, Selim, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji, II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, çev. Gül Çağalı Güven, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.
- Doğruel, Fulya, *Hatay'da Çoketnili Ortak Yaşam Kültürü, "İnsanîyetleri Benzer..."*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.
- Douwes, Dick, "Knowledge And Oppression: The Nusayriyya In The Late Ottoman Period", *Convegno Sul Tema La Shi'a Nell'Impero Ottomano (Roma, 15 Aprile 1991)*, Accademia Nazionale Dei Lincei Fondazione Leone Caetani 25, Estratto, Roma, 1993, s. 149-169.
- , "Şiddetin Yeniden Örgütlenmesi: Osmanlı Suriye'sinde Geleneksel ve Zorunlu Askerlik", *Devletin Silahlanması, Ortadoğu'da ve Orta Asya'da Zorunlu Askerlik (1775-1925)*, der. Erik Jan Zürcher, çev. M. Tanju Akad, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2003, s. 123-143.
- Dönmez, Mehmet, "Hatay Aleviliğinde İnanç Önderlerinin İbadeti İdrak Ediş Tarzları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 54. sayı (Bahar), Ankara, 2010, s. 213-224.
- Ebû Abdullah Muhammed İbn Battûta Tancî, *İbn Battûta Seyahatnâmesi*, I. cilt, Çeviri, İnceleme ve Notlar: A. Sait Aykut, YKY Yayınları, İstanbul, 2010.
- Dussaud, René, *Histoire et Religions des Nosairis*, Librairie Emile Bouillon, Paris, 1900.
- Ebû'l Hasen el-Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005.
- Et-Tavil, Muhammed Emin Ğalib, *Arap Alevileri Tarihi*, çev. İsmail Özdemir, Karahan Kitabevi Yayınları, Adana, 2010.
- Fakshî, Mahmud A., "The Alawi Community of Syria: A New Dominant Political Force", *Middle Eastern Studies*, cilt 20, no. 2, Nisan 1984, s. 133-153.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, *Günümüz İslâm Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 2008.
- Firro, Kais, "Nusayrilerin Miilîyetçilik ve Millî Delete Adaptasyonları", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler, Bektaşîler, Nusayriler*, Ensar Neşriyat, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul, 1999, s. 209-217.
- Friedman, Yaron, *The Nusayri-Alawis, An Introduction to The Religion, History and Identity of The Leading Minority in Syria*, Koninklijke Brill NV, Leiden-Boston, 2010.

- Gökpinar, Ali Zeynel, "Nusayriler, İslâmlaştırma Politikası ve Türklük Mefhumu", *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, sayı 8, 2013, s. 39-66.
- Jessup, Henry Harris, *The Arab Women*, C. S. Robinson, Isaac Riley, Dodd & Mead, New York, 1873.
- Inalcık, Halil, *Seçme Eserleri II, Devlet-i Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I, Klasik Dönem (1302-1606): Siyasal, Kurumsal ve Ekonomik Gelişim*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2009.
- Kahlioğulları, Kenan, "Hatay'da Hoşgörünün Kaynağı Nusayriler", *Nusayrilik ve Çokkültürlülük*, yay. haz. Mehmet Karasu, Karahan Kitabevi, Adana, 2012, s. 122-143.
- Karpat, Kemal, *İslâm'ın Siyasallaşması*, çev. Şiar Yalçın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.
- Keser, Inan, (a), *Nusayrilik, Arap Aleviliği*, Karahan Kitabevi Yayınları, Adana, 2008.
- , (b), *Kent Cemaat Etnisite, Adana ve Adana Nusayrileri Örneğinde Kamusalılık*, Ütopya Yayınları, Ankara, 2008.
- Khoury, Philip S., *Syria And The French Mandate: The Politics of Arab Nationalism (1920-1945)*, I.B. Tauris & Co Ltd, Londra, 1987.
- Kiremit, İlker. XIX. Yüzyılda Nusayriler (Arap Alevileri), (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), H.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2012.
- , "İnanç ve Tarihte Nusayriler (Arap Alevileri) Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu*, 03-05 Ekim / October 2013, ed. Mehmet Yazıcı, I. cilt, Bingöl Üniversitesi Yayınları, Bingöl, 2014, s. 712-731.
- Lyde, Samuel, *Asian Mystery. Illustrated in The History, Religion and Present State of The Ansaiereh or Nusairis of Syria*, Spottiswoode and Co. New-Street Square, Londra, 1860.
- Ma'oz, Moshe, "Middle Eastern Minorities: Beteen Integration and Conflict-An Overview", *Middle Eastern Minorities and Diasporas*, ed. Moshe Ma'oz - Gabriel Sheffer, Sussex Academic Press, Brighton, 2002, s. 29-40.
- Massignon, Louis, "Nusayriler", *İA*, 9. cilt, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1988, s. 365-370.
- Mertcan, Hakan, "Nusayriler (Arap Aleviler) ve Türkiye'de Ulus-Devlet İnşa Sürecindeki Konumları", *Resmî Tarih Tartışmaları -8-, Türkiye'de "Azınlıklar"*, ed. Fikret Başkaya-Sait Çetinoğlu, Türkiye ve Ortadoğu Forumu Vakfı Özgür Üniversite Kitaplığı, Ankara, 2009, s. 141-174.
- , *Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler (Tarih, Kimlik, Siyaset)*, Karahan Kitabevi Yayınları, Adana, 2013.
- Moosa, Matti. *Extremist Shiites, The Ghulat Sects*, Syracuse University Press, New York, 1988.
- Olsson, Tord, "Dağlıların ve Şehirliilerin 'İrfan'ı Suriyeli Alevilerin ya da Nusayrilerin Mezhebi", *Alevi Kimliği*, ed. T. Olsson, E. Özdağ, C. Raudvere, çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul, 1999, s. 234-258.
- Ortaylı, İlber, "Alevilik, Nusayrilik ve Bab-ı Ali", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*, Ensar Neşriyat, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul, 1999, s. 35-46.
- Öz, Mustafa, "Nusayriler", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler*, Ensar Neşriyat, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul, 1999, s. 181-193.
- Palabıyık, M. Hanefi, "Dini İnançları ve Özellikleri Bakımından Nusayrilik", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 54. sayı (Bahar), Ankara, 2010, s. 19-48.
- Pipes, Daniel, "The Alawi Capture of Power in Syria", *Middle East Studies*, cilt 25, no. 4 Ekim 1989, s. 429-450.
- Reyhani, Mahmut, *Gölgesiz Işıklar-II, Tarihte Aleviler*, Can Yayınları, İstanbul, 1997.
- Sertel, Engin, *Dini ve Etnik Kimlikleriyle Nusayriler*, Ütopya Yayınevi, Ankara, 2005.
- Sinanoğlu, Abdülhamid, *Nusayrilerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı (Çağımızda Batınlık Örneği)*, Esra Yayınları, Konya, 1997.
- Sökmen, Tayfur, *Hatay'ın Kurtuluşu İçin Harcanan Çabalar*, TTK Basımevi, Ankara, 1992.
- Somel, Selçuk Akşin, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908), İslâmlaşma, Otokrasi ve Disiplin*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.

- Springett, Bernard H., *Secret Sect of Syria and Lebanon*, George Allen & Unwin Ltd, Londra, 1922.
- Storm, Lise, "Ortadoğu'da Etnik-Ulusal Azınlıklar, Berberiler, Kürtler ve Filistinliler", *Ortadoğu Tarihi Dini, Siyasi, Kültürel ve Ekonomik Perspektiften*, haz. Youssef M. Choueiri, İngilizceden çev. Fethi Aytuna, İnkilap Kitabevi, İstanbul, 2011, s. 549-575.
- Talhamy, Yvette, "The Nusayri Leader İsmâ'il Khayr Bey and Ottomans (1854-58)", *Middle Eastern Studies*, cilt 44, no. 6, Kasım 2008, s. 895-908.
- , "The Fetwas and Nusayri/Alawis of Syria", *Middle Eastern Studies Middle Eastern Studies*, cilt 46, no. 2, Mart 2010, s. 175-194.
- , (a) "American Protestant Missionary Activity among the Nusayris (Alawis) in Syria in the Nineteenth Century", *Middle Eastern Studies*, cilt 47, no. 2, Mart 2011, s. 215-236.
- , (b). "Conscription among the Nusayris ('Alawis) in the Nineteenth Century", *British Journal of Middle Eastern Studies*, cilt 38, no. 01, Nisan 2011, s. 23-40.
- Tankut, H. Reşit, *Nusayrilik ve Nusayriler Hakkında*, Ulus Basımevi, Ankara, 1938.
- Tekin, Mehmet, *Hatay Tarihi, Osmanlı Dönemi*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2000.
- Tozlu, Selahattin, "Osmanlı Arşiv Belgelerinde Antakya ve İskenderun Nusayrileri (19. Yüzyıl)", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 54. sayı (Bahar), Ankara, 2010, s. 79-110.
- Turan, Ahmet, *İslâm Mezhepleri Tarihi, İslâm'da Siyasi Düşüncenin Oluşumu*, Sidre Yayınları, Sam-sun, 2000.
- Türk, Hüseyin, *Anadolu'nun Gizli İnancı Nusayrilik, İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005.
- , "Hatay'da Çok Kültürlülük ve Hoşgörü", *Nusayrilik ve Çokkültürlülük*, Yayına Hazırlayan: Mehmet Karasu, Karahan Kitabevi, Adana, 2012, s. 23-41.
- Uğur, Ahmet, *Yavuz Sultan Selim*, 2. baskı, Erciyes Üniversitesi SBE Müdürlüğü Yayınları, Kayseri, 1992.
- Uluçay, Ömer, *Arap Aleviliği, Nusayrilik (Araştırma-İnceleme)*, Hakan Ofset, Adana, 1996.
- Uran, Hilmi, *Meşrutiyet, Tek Parti, Çok Parti Hatıralarım (1908-1950)*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2008.
- Ürkmez, Naim ve Aydın, Efe, "Osmanlı Arşiv Belgelerinde Nusayriler Hakkında Genel Bilgiler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 54. sayı (Bahar), Ankara, 2010, s. 127-134.
- Üzüm, İlyas, "Türkiye'de Alevi/Nusayri Önderlerinin Eserlerinde İnanç Konularına Yaklaşım", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 4, ISAM, 2000, s. 173-187.

Türkiye’den işgücü göçünün başlangıcından bu yana, yani yaklaşık olarak 40 yıldır Almanya’da yaşayan Aleviler, ancak geçtiğimiz son yıllarda sınırlı bir kamu algısına mazhar oldular. Alevilerin Alman kamuoyu ile nihai tanışması muhtemelen 2007-2008 yıllarından sonra, Alman televizyon kanalı ARD’nin yayınladığı polisiye dizi “Tatort”un 23.12.07 tarihinde yayınlanan bölümüne karşı, görünür bir şekilde gerçekleştirdikleri büyük Köln yürüyüşünün yanı sıra, ülkenin birçok yerinde yapılan nispeten küçük etkinlikler, suç duyuruları ve basın açıklamalarıyla gerçekleşti. Kamuoyu ağırlıklı olarak bu protestoların anlamını kavrayamadı. Bir yandan basın ve sanat özgürlüğünün tehlikede olduğu kanaati gelişirken, diğer yandan bu gelişmeler, 2005 yılının sonbaharında Danimarka gazetesi *Jyllands-Posten*’da yayınlanan Muhammed karikatürlerine karşı dünya çapında gerçekleştirilen gösteriler ile kıyaslanmaya başlandı. Alevilerin protesto etkinlikleri de Almanya ile sınırlı değildi. Köln yürüyüşüne tüm Avrupa’dan Aleviler katıldı, İsveç’te Aleviler tarafından dizinin yapımcısı olan Alman televizyon kanalı NDR’ye karşı dava açıldı ve Türkiye’de de protestolar ve gösteriler vardı. Pekki, bir polisiye dizide Alevileri çileden çıkaran neydi ki, Alevilerden 20.000’i aşkın kişiyi –hatta organizatörler 40-50.000 civarında katılımcıdan bahsettiler– 30.12.07 tarihinde Köln gösterisi için seferber etti?

Sorun, söz konusu Polisiyenin tam da Alevilerin yüzyıllardır karşılaştıkla-

(*) Orjinal adı “Einleitung: Aleviten in Deutschland-von *takiye* zur alevitischen Bewegung” olan bu makale “transcript Verlag (Bielefeld)” isimli yayınevi tarafından 2008 yılında yayınlanmış olan *Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora* başlıklı kitaptan alınmıştır. Çev. İmran Gürtaş.

rı ve 1980'li yılların sonlarına doğru açık alanda karşısında mücadele ettikleri ayıplayıcı iftiraları yeniden üretmesidir. Burada mevzubahis olan İslâm dünyasında sıklıkla çoğunluk tarafından öne sürülen ve heterodoks olarak nitelendirilerek itibarsızlaştırılan (diskredite edilen) ve İslâm aidiyeti reddedilen azınlıklara karşı bir ensest ithamıdır; “zira Müslümanlar böyle bir şey elbette ki yapmaz” Türkiye’de Sünniler arasında –ve Almanya’da Sünni göçmenler arasında da– tedavülde olan anlayışa göre, Aleviler cem ritüelinin belli bir zaman diliminde, karanlıkta ensest orjiler/ayinler yapmak için mum söndürür (mum söndürmek) ve bu ayinlerde/orjilerde kendi öz anne ve bacıları ile bile cinsel ilişkiye girmekten kaçınmazlar. Bu anlayış bazında “ana bacı tanımaz” sözü genel geçerli bir formülasyonu ifade etmektedir. Aslında bazı Alevi olmayanların yanlış yönlendirilmiş imajinasyonu hariç – bu tür herhangi bir temelden yoksun ithamlar üzerinde durulmasının gereksizliğini ekstra vurgulamaya gerek yoktur. Dava konusu olan Tatort filminin olay konusu tam da bu ithamların oluşturduğu zemin üzerine kurgulandığı/yazıldığı gözden kaçmamaktadır: Film, büyük kızın, babasının küçük kızına tecavüz etmesinden dolayı intihar eden bir Alevi ailesini konu ediniyor. Genç kız babasının tuzaklarından korunmak için açıkça görünür bir şekilde taşıdığı başörtüsünden de anlaşıldığı üzere din değiştirip Sünni İslâm’a geçiyor. Hikâye klişeyi onaylar gibi görünüyor: Aleviler ensest ilişkiler sürdürüyor ve bundan korunmanın yegâne yolu, Alevilerin “hak dini” olan Sünni İslâm’a ihtida etmesinden geçiyor. Söz konusu polisiye filme karşı gelişen protestonun dinî hissiyat yaralanması ya da dine yönelik eleştirel tutum karşısındaki tolerans eksikliğiyle bir ilişkisi yok. Bu nedenle Almanya’da “sorun” çıkarmadıkları ve göze çarpmadıkları için takdir edilen Alevilerin Muhammed karikatürlerine karşı gelişen protestolarla kıyaslanması yanıltıcıdır. Almanya Alevi Cemaati NDR televizyon kanalını, Allah’a küfür ve benzeri bir fiil nedeni ile değil, halkı kışkırtmak, Alevi toplumunu iftira yoluyla kötü göstermek nedeniyle dava etti. Peter Michalzik 29.12.07 tarihli *Frankfurter Rundschau* gazetesinde NDR kanalının yayınladığı “Tatort” adlı polisiye diziyi, içinde “Yahudi bir katilin cimri bir su zehirleyicisi olarak” sunulduğu hipotetik bir polisiye film ile kıyaslamıştı. Böyle bir hikâyenin yol açacağı öfke selini tahmin edebilmek güç olmasa gerek. Alevi bakış açısıyla bu karşılaştırma, tümüyle yanlış değildir. Zira söz konusu mevzu, bir televizyonun polisiye dizisinde bir azınlığa karşı ansızın ve asırlarca eski bir tarihe sahip olan iftiraların yeniden keşfedilmesi ve adeta teyit edilmesidir.

Tatort dizisi etrafında cereyan eden bu hadiseler sadece eski hikâyelerin ne kadar etki gücüne sahip olduklarını göstermiyor, aynı zamanda, Alevilerin yirmi yıllık bir zaman zarfı içerisinde kamusal algıdan yoksun bir azınlığın, Avrupa çapında örgütlenme ağını oluşturarak, Almanya’da kamusal ala-

na özgüvenle müdahil olan, organize bir toplumsal gruba dönüşüm sürecini de anlatmaktadır. Almanya'da yaşayan Aleviler Alman toplumunun bir parçası olduklarını ve bu topluma karşı bir yabancı gibi duramayacaklarını vurguluyorlar. Bu sadece deskriptif/tasviri bir söylem olarak düşünülmemiş, bilakis bir hak olarak kamusal alanda ve onun çelişki ve çatışkılarında eşit bir şekilde yer edinmek ve buna uygun bir şekilde toplumsal ve siyasal kurumlara kabul görmeyi de gerektirmektedir.

Tarihçe: Osmanlı öncesi Alevilik

Aleviler, Aleviliğin ve Alevi teriminin ortaya çıkışını Peygamber Muhammed'in kuzeni ve damadı Ali'ye ve bunun yanı sıra Peygamberin halefinin kim olacağı etrafında yürütülen kavgaya dayandırmaktadırlar. Aleviler de Şiiler gibi Ali'nin peygamberin meşru halefi olduğu, peygamber tarafından tayin edildiği ve spiritüel bir hususiyetle önceden mukadder olduğu anlayışına sahipler. Buna karşın Peygamber'in (Hz. Muhammed – ç.n.) ölümü sonrasında halife tayini sürecinde ortaya çıkan tartışmalarda kendisini kabul ettiren ve Sünni geleneğin kurucuları olan ilk üç halifenin (Ebubekir, Ömer ve Osman – ç.n.) halifelikleri Aleviler nezdinde meşru olarak kabul görmez, bilakis bir hak gaspı olarak değerlendirilir. Şiilikte olduğu gibi Alevilikte de Ali 12 İmam zincirinin ilk halkası olarak kabul edilir. Aynı suretle 680 yılında İmam Hüseyin¹ ve beraberindekilerin Halife Yezit tarafından katledildiği Kerbela Muharebesi'nin anısı Şiilerde olduğu gibi (Alevilerde de – ç.n.) merkezi bir rol oynamaktadır.

Birçok inanış tahayyülünün yanı sıra (ritüel pratikler hariç), Aleviler Şiilikteki birçok kurucu efsaneyi referans olarak kabul etmektedirler. Buna karşın Alevilik bağımsız bir dinî gelenek olarak 13. yüzyılda birçok göç dalgası ve egemenlik kavgaları ile şekillenmiş, birbirinden farklı –hatta İslâm dışı–² dinsel nüfuz ve geleneklerin karıştığı bir coğrafya olan Anadolu'da ortaya çıkmıştır. Burada Aleviliğin ortaya çıkış tarihi ne sarih bir şahsiyete dayandırılabilen, ne de belli bir yıl ya da sınırları belli bir zaman dilimi ile tarihselleştirmeye meydan vermektedir. Bunun yerine bugünkü Aleviliğin temeli sayılabilecek, içinde karmaşık politik ve dinsel bir alan üzerinde yükselen, uzun bir gelişim sürecine yayılmış (*longue durée* içinde) bir dinsel dünya görüşünün geliştiği, genişletilmiş bir zaman çerçevesi vardır. Farklı Sufilerin dogmatik olmayan öğretileri sosyal devrimci düşünceler ile

1 Bu makalede Arapça isimleri Türkçe yazılım tarzı ile kullanacağım, yani Hussain yerine Hüseyin, Yazid yerine Yezit, vs.

2 Mélikoff Şamanist tesirlere özellikle dikkat çekmekte ve Aleviliği İslâmleştirilmiş bir Şamanizm olarak tabir etmektedir (Mélikoff, 1998).

birleşerek sistem karşıtı bir karışıma dönüşerek yönetici hanedanlara sorun oluşturacak bir misyonun gelişmesine kaynaklık etti. Böylelikle 13. yüzyılda Konya merkezli Selçuklu hanedanlığına karşı Baba İlyas önderliğinde gelişen başkaldırıda olduğu gibi Şeyh Bedrettin ile bağlantılı bir şekilde ele alınan 15. yüzyıl ayaklanmaları ve Osmanlı'ya karşı gelişen 16. yüzyıl Kızılbaş ayaklanmaları da Alevi tarihine dâhil edilmektedir. Aleviliğin şekillenmesinde merkezi öneme sahip diğer bir rol de, doğudan gelip Anadolu'ya yerleşen ve Bektaşî tarikatının kurucusu olarak kabul gören mistik Hacı Bektaş Veli'ye (13. yüzyıl) atfedilir. Kadın ve erkek eşitliğinin yanı sıra dogmaya karşı aklın önceliğini vurgulayan, içinde birçok veciz nasihatın bulunduğu Hacı Bektaş Veli öğretisi günümüz Alevileri için de merkezi bir öneme sahiptir.

Bugünkü Aleviliğin öncülleri arasında 16. yüzyıl Kızılbaşları önemli bir yer tutmaktadır. 20. yüzyılın içlerine kadar Türkiye'deki Aleviler Kızılbaş olarak tarif edildiler. Başlarına sardıkları kırmızı renkli serpuş ile karakterize edilen Kızılbaşlar, 13. yüzyılda bugünkü Azerbaycan'ın meskûn olduğu bölgede ortaya çıkmış militan bir sufi cemaati olan Safevî tarikatının taraftarlarıydılar. Köken itibari ile Sünnî olan bu tarikat buna karşın gittikçe Şii bir içerik benimsemeye başladı ki bu durum tarikatın lideri (Şah – ç.n.) İsmail'in 1501 yılında Fars hükümdarı olup Şiiliği devlet dini olarak ilan etmesine kadar sürdü. Safevîler ve Osmanlılar bundan böyle kendilerini Doğu Anadolu'nun hâkimiyeti için amansız bir güç mücadelesi içinde buldu ve Osmanlı Sultanları Anadolu Kızılbaşlarını düşmanlarının tehlikeli müttefikleri olarak değerlendirmeye başladılar. Sultan Selim'in 1514'te Çaldıran Savaşı'nda Şah İsmail'in ordularını yenilgiye uğratıp bölge üzerinde egemenliğini konsolide etmesiyle beraber, Kızılbaşların, ruhani liderleri Şah İsmail ile ilişkileri kesilmiş oldu. Buna rağmen Kızılbaşlar Osmanlılara karşı isyanlarını devam ettirdiler. Ayaklanmalar bastırıldı ve Kızılbaşlar yoğun bir takibata tabi tutuldular. Bu baskılar birçok fetva ile dinsel olarak legitime edilerek Kızılbaşlar damgalanıp kanun kaçağı ilan edildiler (Allouche, 1983: 110).³

Bu baskıların sonucunda Kızılbaşlar ağırlıklı olarak Anadolu'nun ulaşılması zor dağlık bölgelerine çekildiler. Dressler burada Kızılbaşların kapalı bir yaşam sürmesine yol açan bir “intra Osmanlı muhaceretinden/iç Osmanlı göçünden” söz eder (2002: 100). Onlar (Kızılbaşlar) endogamik ve menşei bir grup olarak tarif edilebilecek bir cemaate dönüştüler ki, kimi yazarlar bunu “etnik bir grup” olarak tarif eder. Bu geriye çekilme aynı zamanda bu zaman dilimine dair kaynakların olmadığı *kayıp bir zamanı* da ifade etmektedir. Çünkü 16. yüzyıldan bu yana Alevilik tarihi önceki yüzyıllara nazaran daha az bilinir oldu. Ruhbandan olmayan taliplerin kutsal olarak kabul edilen ailelere olan bağı muhtemelen bu izolasyon zamanı içerisinde ger-

3 Kızılbaşlara uygulanan takibat için bkz. Imber, 1979 ve Sohrweide, 1965.

çekleştirdi. Kökenleri İmamlara dayandırılan bu ailelere “ocak” denir. Kökenleri imamlara dayandırılarak, din ehli ve öğreticisi olarak vazife gören dedeler bu ailelerden çıkmaktadırlar. Dede talip ilişkisi babadan oğula devreder. Dedeler Alevi ayinlerini yönetir, sosyal ve moral/ahlâki normların riayetini denetler ve taliplerinin sözlü aktarım yolu ile gerçekleşen dinsel eğitiminden sorumludurlar. Alevilerin dinî yaşamı bundan böyle görünür olmayan saklı bir alanda hayat bulur. Öyle ki Alevi olmayanlar geçtiğimiz son yıllara kadar Alevi ritüellerine alınmazlardı. Aleviler, Alevi olmayan alanlarda Alevi olarak tanınmamaya da büyük bir özen gösterirlerdi.

Alevilerin büyük bir kısmı Bektaşî Tarikatı'nı ve özellikle de Hacı Bektaş Veli'nin haleflerini en yüksek otorite olarak kabul etmektedirler. Bektaşî Tarikatı, Balım Sultan tarafından 16. yüzyılın başında kurumsallaştırıldı ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki heterodoks akımların toplandığı bir çeşit havuza dönüştü. Hatta bu tarikat Osmanlı egemenleri tarafından desteklendi ve Yeniçerilerin ruhani otoritesi haline getirildi. Genel kanı, Osmanlı sultanlarının non-konformist (hâkim olan düşünce, dünya görüşü vb. şeylere karşı olan ki, burada Sünnilik dışılığı ifade etmektedir – ç.n.) grupları kontrol etmek için Bektaşîleri kendilerine bağladıklarını ileri sürer. Burada güdülen amaç, non-konformist gruplar tarafından geliştirilecek olan eleştirel yaklaşımları dinsel bir dinamîğe transforme edip, böylelikle bu gruplar üzerinde bir kontrol sağlamakla ifade edilmektedir (Mélîkoff, 1999: 18). Temelde muhalif ve egemenlik karşıtı bir grup olarak lanse edilen Alevilerin sunmuş olduğu resim, Bektaşîlerin devlete yakın olan bu duruşu ile bir yarılma yaşamaktadır.⁴ Yeniçeri Ocağı ile yakın bir irtibat içerisinde olan Bektaşîler güçlü bir şekilde yayılma olanağı buldular ve bu zemin üzerinde Osmanlı İmparatorluğu'nun egemenliğindeki başta Avrupa topraklarında olmak üzere yine Osmanlı egemenliğindeki Arap topraklarında tarikat merkezleri kurdular.

Bektaşîlerin merkezi otoriteye olan bu yakın bağı, Osmanlı'nın değişim sürecinde Bektaşîlerin aleyhine gelişti. Sultan II. Mahmud 1826 yılında Yeniçeri ordusunu lağvedip yerine modern bir ordu konsolide edince, Bektaşî tarikatı da beraberinde lağvedilmiş oldu ve onun Orta Anadolu da küçük bir kent olan Hacıbektaş'ta yerleşik tarikat merkezi de olmak üzere bütün mal varlıklarına ya el konuldu ya da bunlar Nakşibendi tarikatına devredildi. Buna rağmen Bektaşî tarikatı kendini belli bir zaman sonra yeniden tesis edebildi.

20. yüzyılın başlangıcı ile birlikte Bektaşîlerin kendisi bilhassa modernist bir güce dönüştüler. Jön Türkleri destekledikleri gibi Mustafa Kemal önderliğinde kurulan Türkiye Cumhuriyeti'ne de desteklerini esirgemediler (Küçük, 2002). Sonradan Atatürk soyadını alacak olan Mustafa Kemal, 1919 yı-

4 Genel olarak Alevilik ve Bektaşîlik bir bütünlük olarak kabul görmekte ve bundan ötürü Türkçe'de sıklıkla Alevilik-Bektaşîlikten söz edilmektedir.

linda Alevilerin dinî bir otorite olarak kabul ettiği Bektâşî tarikatının yöneticisi Çelebi'yi ziyaret ederek onun desteğini kendi siyasi hedefleri için garantilemeyi başarmıştı. Bu ziyaret, sonrasında Atatürk'ün bazı Alevilerce bizzat dinî bir figürasyon olarak kutsallaştırılmasına katkı sunacaktı (Dressler, 1999). Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması ve bunun sonucu olarak Halifelik ile onun hukuki sistemi olan Şeriat'ın kaldırılması ve laikliğin hayata geçirilmesi gibi reformlar, dışlanmanın ve üzerlerindeki mevcut takibatın bir son bulması umudu ile bağlantılı olarak Aleviler tarafından selamlandı. Ancak bu beklentiler sadece kısmen karşılık buldu. Her ne kadar Aleviler, bir yanda tam salâhiyetli Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığı statüsü elde ettiler-se de, diğer yanda halen eksiksiz bir din hürriyeti bugüne kadar gerçekleşmedi. Laikliğin Türk modeli, din ve devlet alanlarının birbirinden ayrılması ve din hürriyeti hakkının kullanılması gibi unsurları katıyen içermemektedir. Türkiye'deki laiklik bunun tam tersi bir muhtevaya sahiptir. Öyle ki din, 1924 yılında kurulan Diyanet kurumu (Diyanet İşleri Başkanlığı, kısaca DİB) vasıtası ile devletin kontrolündedir. Sadece bu kurumun belirlediği çerçeve içerisinde ve yine onun tasdik ve kabul ettiği şekliyle dine müsaade edilir (Kara, 1999). Türkiye'de ortodoksiyi DİB belirler ve aynı zamanda Alevilik gibi aykırı olarak kabul gören dinî formların yaşanmasını reddeder-ek, dışlar. 1925 yılında çıkarılan Tekke ve Zaviyelerle ilgili yasa çerçevesinde “heterodoks” dinî organizasyonlar, bilhassa Bektâşîliğin de dâhil olduğu sufi tarikat cemaatleri, açık olarak yasaklandı ve “heterodoks” pratikler cezai işleme tabi tutuldu. Bu yasanın ihlali en az üç ay hapis yahut 50.000 TL⁵ para cezası ile cezalandırılması hükmüne bağlandı (Küçük, 2002: 234). Alevilerin dinî hayatı eskiden olduğu gibi ileride de mahrem bir şekilde gerçekleşti. Buna rağmen birçok Alevi Kemalizmin katı taraftarları arasında yer almaktadır.⁶ Alevilerin dinî ve sosyal hayatı Türkiye'de özellikle 1950'den sonra genel toplumsal, ekonomik ve politik gelişmelerden dolayı değişime uğradı. 1950'li yıllarda ülkenin doğu kesimlerinden batıdaki kentleşmiş merkez- lere doğru kırdan kente yoğun bir göç hareketi başladı.

Bu göç dalgasında Alevilerin de payına düşeni almasından ötürü bunun sonucunda özellikle İstanbul ve Ankara'da bugün çok sayıda Alevi yaşamaktadır. Köylü sosyal yapılanmalar birçok alanda çözülmekle yüz yüze kaldı. Yapısı çözülen bu alanlar arasında Aleviler için merkezi bir öneme sahip olup, babadan oğula devreden ve Alevilerin ritüel yaşamının sosyal temellerini oluşturan dede-talip ilişkisi de yer almaktadır. Aleviler göç ettikleri kentlerde ritüellerini gerçekleştiremiyor ve gittikçe kendilerini hasmane

5 Sözü edilen para miktarı bugünkü TL değeri üzerinden değerlendirilmemelidir – ç.n.

6 Bozarslan (2000), Alevilerin Atatürk ideolojisine olan yakın bağı, 1960'lı yıllarda gelişen Alevi bir Neo-Kemalizmin sonucu olarak değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürer.

olarak değerdendirdikleri dominant topluma zahiri/yüzeysel bir uyum sağlamak için takiye yapmaya zorunlu hissediıyorlardı. Hakikaten, Türkiye'de Alevilere yönelik negatif stereotipler, özellikle de bu konunun girişinde ifade edildiği gibi Alevi ritüelleri etrafında üretilen "Alevilerin enest promisküit ilişkiler yaşadığı" yönlü ithamlar genel bir kabul görmekteydi. 1998 yılında yeniden baskısı yapılan Almanca-Türkçe bir sözlükte "Blutschande"⁷ kelimesinin *kızılbaşlık*, "yani Kızılbaşların yaptığı şey" olarak tercüme edilmesi (Steuerwald, 1998) bu tür önyargıların ne kadar uzun ömürlü ve etki kudretine sahip olduğunu göstermektedir.

1970'li yılların başında birçok Alevi genç, sol-öğrenci hareketine katıldı ve akabinde sol-devrimci örgütlerde yerlerini aldı. Sol-devrimci Aleviler siyasal mücadelelerinde Alevilikten gelme birçok sembole yer verdiler ki, bunlar arasında özellikle 16. yüzyılda Sivas yöresindeki bir başkaldırıya önderlik eden ve bu eyleminden dolayı idam edilen kutsal ozan Pir Sultan Abdal önemli bir yer tutmaktadır. Ama bir din olarak Aleviliği solcu Aleviler reddetmekteydiler. Sol hareket dedeleri halk sömürücüleri olarak itham ettiğinden, bu yaklaşımıyla Alevilerin dinî ritüel pratiklerinin birçok bölgede neredeyse tamamıyla kaybolmasında büyük bir oranda rol oynadı. 70'li yıllardaki bu gelişme Aleviliğe dair bilginin sözlü olan aktarımını sekteye uğrattı ve bu netice itibarıyla bugün halen etkili olan bir kültürel bellek yitimini beraberinde getirdi ki, bunun sonucu olarak genç kuşak Aleviler Alevilik ile ilgili büyük bir bilgi eksikliği içerisinde dirler.

Türkiye siyasetinde gittikçe büyümekte olan sağ-sol kutuplaşması doruk noktasına sadece 1980 askeri darbesi ile ulaşmadı, ayrıca 1978 ve 1980 yılları arasında sağcı Türkler tarafından *Kürt*, *Komünist* ve *Kızılbaş* olarak hakaret gören Alevilere karşı yoğunlaşan şiddet olayları da bu bağlamda dikkate değer olaylardır. Sivas, Çorum ve Maraş gibi şehirlerde birçok Alevi, pogrom türü şiddet patlamalarının kurbanı oldular.⁸

İlk olarak 1990'lı yılların başından itibaren Aleviler Türkiye'de takiyeyi terk ettiler ve açık bir şekilde negatif stereotiplere karşı harekete geçip Aleviliğin tanınması için örgütlendiler. Böylece Türkiye'de Almanya'daki gelişme ile eşzamanlı olarak Alevi hareketi ortaya çıktı.⁹ Ancak Türkiye'deki

7 Karl Steuerwald, söz konusu sözlüğün 1974 yılı baskısının önsözünde arkadaşı ve meslektaşı olarak takdim ettiği Prof. Cemal Köprülü'ye, sözlüğün manuskript halini gözden geçirip kontrol ettiği için teşekkürlerini sunmaktadır. Steuerwald'a sözlük çalışmasında bir nevi danışmanlık yapan Köprülü'nün söz konusu kelimenin Türkçe karşılığını onaylama gerçeği, yazarın Türkiye'de Alevilere yöneltilen önyargılara olan vurgusunu kuvvetle destekler mahiyettedir. 1974 yılı baskısında "Blutschande" kelimesinin Türkçe karşılığı şöyle tercüme edilmektedir: "yakın akrabalarla zina; kızılbaşlık: -*treiben* kızılbaşlık. Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1974: 119 – ç.n.

8 Maraş Katliami için bkz. Sinclair-Webb, 2003.

9 Türkiye'de Alevi hareketi için bkz. Kehl-Bodrogi, 1992; Vorhoff, 1995 ve 1998.

hareketin başarısı değişken/tezat bir şekilde değerlendirilmelidir. Bir yanda açık bir şekilde örgütlenip Alevi ritüelleri gerçekleştirilirken, diğer yanda 1990'lı yıllarda Alevilere karşı yeni şiddet olayları baş gösterdi. Temmuz 1993'te Sivas'ta gerçekleştirilen Alevi Kültür Festivali Sünni bir sokak saldırısı ile karşı karşıya kaldı ve bu saldırıda otuzu aşkın insan hayatını kaybetti. Sivas Katliamı güncel Alevi tarihinin en önemli hadiselerinden biridir. Bu hadise gittikçe daha fazla sayıda Alevinin Alevi Hareketi içerisinde yer almasını sağladı. Mayıs 1995'te¹⁰ bu kez İstanbul'un Gazi Mahallesi şiddet olaylarına sahne oldu: Müdavimlerinin genellikle Alevi olduğu bir kahvehaneye yapılan saldırı sonucu bu olayı protesto eden Aleviler ile polis arasında birtakım olaylar meydana geldi. Polis gösterici gruba ateş açarak çok sayıda insanın ölmesine neden oldu (Marcus, 1996). Ayrıca Alevilerin gündelik dışlanması geçmişe ait bir olay değildi ve Türkiye'de hiçbir Alevi cesaret edip Alevi olduğunu söyleyemiyordu. Aleviler devlet tarafından devam ettirilen dışlama politikasından şikâyetçiydiler ve yoğun bir asimilasyon politikası ile karşı karşıya olduklarını hissediyorlardı. Askeri darbeden sonra "Türk-İslâm sentezi" yeni milliyetçi ideoloji olarak deklare edildi ve Sünni İslâm'a milliyetçi ideolojide merkezi bir rol biçilerek Alevilerin dışlanması bir devlet politikasına dönüştürüldü. Böylece sadece Sünni İslâm'ın öğretildiği din dersi bütün öğrenciler için zorunlu hale getirildi.¹¹ Bunun yanı sıra çok az sayıda Alevi cami ibadeti yaptığı halde, Alevi köylerine finansmanı Diyanet İşleri tarafından sağlanan camiler inşa edildi. Bugünkü Başbakan¹² Tayyip Erdoğan'ın Belediye Başkanı olduğu dönemde, İstanbul Şehir İdaresi 1994 yılında "mevzuata uygun inşa ruhsatı" olmadığı gerekçesiyle inşaatı bitmek ve hizmete açılmak üzere olan Alevi Kültür ve İbadet Merkezi'ni yıktı (Massicard, 2001). Buna karşın bu gerekçe ile yıkılmış herhangi bir cami söz konusu değildir.

Bugüne kadar Alevilik Türkiye'de resmî olarak tanınmış değildir. Resmî anlayışa göre Aleviler dominant Sünni İslâm'a olan farklılığı gözetilmeden Müslüman olarak kabul görmektedirler. Yani bu anlayış çerçevesinde ve din dersi örneğinde de görüleceği gibi onlar için özel tedbir ve tasarruflara bir gereksinim duyulmamaktadır. Alevilerin de vermiş olduğu vergilerle finanse edilen Diyanet kurumunun çok büyük olan bütçesinde sadece Sünni kurum ve camiler istifade edebilmektedirler. Bu pratik resmî olarak Alevilerin de Müslüman olduğu ve Müslümanların camilerde ibadet etmesi gerektiği kabulü ile açıklanıyor.

10 Doğrusu Mart 1995'tir. Yazar burada yanlış bir tarihlendirmede bulunmuştur – ç.n.

11 Bundan önceki uygulamada başvuru halinde din dersinden muaf olmak olanaklıydı.

12 Yazar bu makaleyi kaleme aldığı tarihte Recep Tayyip Erdoğan başbakanlık görevi yürütmekteydi – ç.n.

Gerçekleştirilen birtakım reformlara rağmen Türkiye’de siyaset ve hukuk bugüne kadar halen içinde Kürt ve Aleviler gibi azınlıkların varlığının reddedildiği üniter ve homojen bir ulus düşüncesi tarafından domine edilmektedir. Günümüz Türkiye’sinde geçerliliğini koruyan dernekler yasası dini, etnik yahut bölgesel azınlıkların örgütlenmesini bölücülük olarak değerlendirip cezai bir müeyyideye tabi tutmaktadır. Bu yasadan dolayı örneğin Türkiye’de çok az sayıda Alevi derneği formel olarak Alevi derneği statüsüne sahiptir. Bu içerikteki örgütlenmelerin ekseriyeti Hacı Bektaş Veli ve Pir Sultan Abdal gibi evliyaların isimleri altında tüzelleşmişlerdir. Sadece kısa bir süreden beridir yeni kurulan derneklerin isim ve tüzüklerinde Alevilik ile ilgili olan bağları sarıh bir şekilde ifade bulabilmektedir. Bu tür derneklere karşı dernekler yasası çerçevesinde davalar açılıp kapatılmaları talep edilmiştir. Üst mahkemelerce çoğunlukla hükümsüz kılınan yasaklamalar, Türkiye’nin Avrupa Birliği’ne olası üyelik temayülleri çerçevesinde, Avrupa Birliği’nin tenkidi müşahedesinin getirmiş olduğu sonuçlar ile açıklanabilir (Sökefeld, 2003b). Tahminlere göre Türkiye nüfusunun % 20’sine tekabül eden Türk Aleviler ki bu oranın üçte biri Kürttür, Türkiye’de hukuki olarak çok kırılgan bir zemin üzerinde durmaktadırlar. Bu hukuki zemin, *de facto* birçok şeye olanak tanırken, aynı zamanda formel hukuki bir yasal çerçeveden yoksundur. Aleviliğin Türk hukuk ve siyasal sistemi içerisindeki bu marjinal ve muğlak konumlandırılışı adını Hacı Bektaş Veli’den alan ve Bektaşî Tarikatı’nın merkezi tekkesine ev sahipliği yapan Nevşehir yakınlarındaki küçük Orta Anadolu kenti olan Hacibektaş’ın statüsünden tüm açıklığıyla okunabilir. Her yılın Ağustos ayında, Türkiye’nin her yerinde ve yurt dışındaki Alevilerin de katılımıyla Hacı Bektaş Veli anma festivali gerçekleştirilmektedir. Ulusal bir olay olma özelliği taşıyan bu festivalin açılışına birçok önemli politikacı da katılmaktadır.¹³ Festivalin açılış konuşması sıklıkla “Aleviler” kelimesi telaffuz edilmeden ve bu festivalin bir Alevi festivali olduğu gerçekliğinden söz edilmeden Türk Cumhurbaşkanı tarafından yapılır. Hacibektaş Tekkesi resmî olarak Türk Kültür Bakanlığı’na bağlı bir müze iken, söz konusu tekke Aleviler için kutsal bir özelliğe sahip evliyanın türbesinin bulunduğu ve kutsal bir amaçla ziyaret edilen bir hac mekânı özelliği taşımaktadır. Kısa bir süre öncesine kadar Alevi hacıların festival esnasında müzeye giriş parası ödemeleri gerekiyordu ki, Hacı Bektaş Veli türbesinde dua edebilsinler.¹⁴ 1826 yılında kısa süreli-

13 Hacı Bektaş Veli sadece Alevilerden saygı görmemektedir, aynı zamanda Türk dilinin önemli tarihsel bir yazarı, bir nevi “milli evliya” olarak da kabul ve saygı görmektedir. Alevi olmayan birçok politikacı bu festivale Alevilerin önemli bir seçmen kitlesi oluşturması sebebiyle de katılmaktadır.

14 2005’ten bu yana Hacı Bektaş Veli’nin zaman zaman inzivaya çekildiği, bir tepenin başındaki “çilehane” olarak adlandırılan küçük mağaranın ziyaret edilebilmesi için giriş ücreti ödenmektedir.

ğine Nakşibendî tarikatı tarafından devralındığından bu yana, tekkenin içinde minaresinde günde beş vakit ezan okunan bir cami bulunmaktadır. Oysa tekke resmî olarak bir müzedir ve Alevilere yabancı olan İslâmî ibadetin Alevilerin çoğunluğu için bir önemi yoktur. Ancak Alevi ayini olan “cem”in tekkenin cemevinde yapılmasına bugüne kadar izin verilmemiştir.

Ahlâk öğretisi (ethos) ve ritüel pratik: Sünni İslâm’ın ötekisi olarak Alevilik

Alevilik inancından söz etmek problemli bir alandır. Bir yandan dogmatizmin her türü Aleviliğe yabancı olarak kabul görürken –ki bu sebepten dolayı inanış konseptleri bir heterojenlik arz etmektedir– diğer yandan 70’li yıllarda gelişen sol hareketlerin Aleviler üzerinde bırakmış olduğu etki sonucunda dinî inanış Alevilerin çoğu için gerçek anlamıyla bir rol oynamamaktadır. Birçok Alevi Aleviliği bir dinden ziyade bir kültür olarak değerlendirmektedir ki, din ve kültür arasındaki farkın tamamıyla inanç eksenli olduğu düşünülmektedir (Sökefeld, 2004a). Buna rağmen kültürel Alevilik ve dinî Aleviliğin ortak bazı ana içtihatları, bir Alevi etiği yahut bir Alevi dünya algısına ortak bir payda sunmaktadır.¹⁵ Bu ancak şu temel içtihatla mümkündür: Alevilik, Sünni İslâm’ın ötekisidir. Aleviler, Aleviliği sıklıkla negatif bir tarif içinde algılamaktadırlar ve bunu yaparlarken de Alevilerin Sünnilerden farklı olarak ne yapmadıklarını ve neye inanmadıklarını ön planda tutmaktadırlar. Her şeyden önce Alevi sözlü aktarım geleneğinin sekteye uğramasından sonra yetişen Aleviler arasında kendi inançlarının esasları ile bir ilişki kurmak yerine, daha çok diğer inançlarla olan farklılığın ön plana çıkarılması ekseriyetle karşılaşılan bir olaydır.

Alevi ahlâkının çekirdeğini hususi bir insan ve Tanrı tasviri oluşturur. Aleviliğin merkezinde insan durmaktadır, tamamlamak gerekirse Tanrı değil. Başka bir ifade ile Tanrı insanda aranmalı ve bulunmalı, yani insanın dışında bulunan yazılı metinlerde ya da inanç manzumesi gibi şeylerde değil. Markus Dressler (2002: 17) bu bağlamda Alevi inancının merkezinde duran “karizma bağlılığını” ortodoks Sünni İslâm’ı karakterize eden “yazılı metin bağlılığından” ayırır. Yazılı kaynak merkezli İslâm için Tanrı’nın bilhassa kendi vahyi olarak kabul edilen Kur’an en yüksek otorite iken, Alevilikte ve diğer sufi ve İslâm’ın “heterodoks”¹⁶ formlarında insani idoller ve kariz-

15 Ben burada etik (ethos) ya da dünya algısı kavramlarını oldukça dahili (sosyal, kültürel ve ahlâki yapıları kapsayıcı – ç.n.) konseptler olarak değerlendirmekteyim, ki onlar dar anlamıyla dinî itikatları kapsamaktadırlar/içermektedirler.

16 Ortodoksi ve heterodoksi kavramları arasındaki ayırım oldukça problemlidir, çünkü bu ayırım sürekli olarak egemen bir pozisyonla düşünülmüş normatif bir ayırımı da beraberinde getirir. Alevi perspektifi ile bakıldığında bu tanım tersi bir okumayı gerektirmektedir, çünkü bu pers-

matik figürlere tapınmak merkezi bir yer tutmaktadır. Alevilikte insan Tanrı ile bütünleşmek için yola girmiş bir varlık olarak görülür ve bu yolda insanların birbirinden farklı bir mesafe kat edebileceği vurgulanır. Buradaki amaç Tanrı ile bütünleşmiş “insan-ı kâmil” mertebesine ulaşabilmektir. Sufilikte olduğu gibi Alevilik de Tanrı ile bütünleşmeye giden yolda idrak etmenin, yani kâmilliğin dört basamağını (dört kapı – ç.n.) öne çıkarır.¹⁷ Bu basamaklandırılmış yolda insanlar birbirinden farklı bir şekilde mesafe alabilirler ve Aleviler birinci basamak olan şeriatın evvelden aşıldığından –yani kendileri için bir hükmü olmadığından– yola çıkarlar. Onlar için şeri İslâm’ın bağlayıcılığı söz konusu değildir. Ortodoks İslâm Tanrı ve insanları birbirinden kesin çizgilerle ayırırken, Alevilik anlayışına göre bu tür bir ayırım söz konusu değildir, daha doğrusu Alevilik yolunun ulaşmak istediği, aslında bu ayırımı ortadan kaldırmaktır. Bu fikrin arka planında Tanrı ve hilkatin bir birlik olduğu, vahdet-i vücud anlayışı, yani bütün varlığın *mistik birliği* yatmaktadır. Yaradılışın bütün parçalarına duyulan saygı bu anlayıştan gelmektedir. Bunun ürünü olarak ortaya çıkan sosyal (toplumsal) etik, bütün insanların eşitliğini ve her bir şahsa karşı saygıyı öngörür. Aleviler cinsiyet eşitliğini vurgular ve burada Sünni İslâm ile olan diğer bir farkı da öne sürerler (Kaplan, 2004: 89 ve devamı). Benzeri tarzda, dışlamanın diğer formları da reddedilir. 72 millete bir nazarla bak! diyen Hacı Bektaş Veli bu bağlamda Aleviler için önemli bir referans kaynağıdır. Alevi sosyal etiğinin çekirdeği bireyin kendi kendisinin kontrolüdür. Bu diğerleri ile olabilecek çelişkileri engeller. Bu norm Hacı Bektaş Veli tarafından şöyle formüle edilmiştir: Eline diline beline sahip ol!

Aleviliğin etiği, kısa nasihat cümlelerinde ve burada görüldüğü gibi Hacı Bektaş Veli’nin sözlerinde ya da saz eşliğinde söylenen deyişlerde kendini ifade etmektedir. Bu araçlar Aleviliğin özellikle sözlü aktarma geleneği için oldukça uygundurlar. Yazılı kaynaklar geçtiğimiz birkaç yıl öncesine kadar daha çok tali bir önem arz ediyorlardı. Alevi etiği için insan merkezli yaklaşım kendisini cem ritüelinde de göstermektedir. Bu ritüel, İslâm’ın ibadet şekli olan namazın anti-tezi olarak değerlendirilebilir. Sünni bir Müslüman mümkün mertebe bir camide günde beş vakit ibadet ederken, Alevi cemaati yılda birkaç kez cem ayını için bir araya gelir. Sünni ve Şii ibadet Mekke’deki Kâbe’ye yönelerek yapılırken, Ayin-i Cem’de insanlar, ideal olarak birbirlerinin yüzlerini görebilecek şekilde daire oluşturarak oturmaktadırlar. Ha-

pektifle Aleviler “hak” olan ve Sünniler de “öteki” olanı oluşturmaktadırlar. Benzeri bağlamları açıklayacak alternatif kavramların eksikliğinden dolayı her iki kavramı konvansiyonel anlamı ile ancak herhangi bir dinî inancı tahkir etmeden, sadece mevcut çoğunluk ilişkisini gözönünde bulundurarak kullanmak istediğimi ifade etmek isterim.

17 Bu basamaklar şeriat, tarikat, marifet ve hakikat olarak tarif edilir.

cı Bektaş Veli'nin "benim Kâbem insandır" sözü bu bağlamda açıklayıcı bir öneme sahiptir. Cem [ritüeli] geleneksel olarak bir ailenin evinde gerçekleşir. Sadece "hac" yerlerinin kendine ait Cemevleri vardır. İlk olarak Alevi dernekleri tarafından cemaatin merkezleri olarak oluşturulup, düzenlenen Cemevleri yeni döneme ait bir gelişmedir. Cem ayınının (ve Alevi sosyal etğinin) merkezi bir ögesini "rıızalık" yani karşılıklı olarak birbirinden razı olmak oluşturmaktadır. Ritüeli yürüten dede ayin-i cem başlamadan cemaatin rıızalığını sormak zorundadır. Cemaat'in içinde de rıızalığın oluşturulması ritüelin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Bunun için Cem'de çelişkiler ortaya konulmalı ve birbirleri ile çelişki halinde olanların barıştırılmaları gerekir. Şayet dargın olanlar barıştırılmazsa ritüeli terk etmeleri gerekir ki, aksi takdirde ritüel gerçekleşmez. Bir diğer toplumsal öge ise herkesin katkıda bulunduğu ve herkese eşit bir şekilde pay edilen lokmaların yenmesi ile Cem'in son bulmasıdır. Erkekler ve kadınlar birlikte Cem'e katılırlar ve saz eşliğinde deyişler söylenir. Erkek ve kadınlar tarafından birlikte dönülen ritüelin dansı olan semah Cem'de çok merkezi bir yere sahiptir. Bütün bunlar İslâmî namazda gerçekleşmesi mümkün olmayan öğelerdir. Aleviler, İslâm'ın beş şartının kendileri için bir bağlayıcılığının olmadığını ileri sürerek, günde beş vakit ibadet etmezler. Mekke'ye hacca gitmez ve Ramazan orucunu tutmazlar. Alevilerin, İmam Hüseyin ve beraberindekilerin Muharrem ayında Kerbela'daki şehadetini anmak için kendilerine ait bir orucu vardır. Ancak çok az sayıda Alevi bu orucu tutmaktadır. Az ya da çok formel bir şart olan zekât vermek yerine Aleviler adaletsizliği engellemekle kendilerini mükellef görürler.

Almanya'ya Alevi göçü

Aleviler ilk olarak *Alman-Türk İşgücü Alımı Anlaşması* çerçevesinde "misafir işçi" statüsünde Almanya'ya geldi. Alevi olmak ne Türkiye'de ne de Almanya'da resmî bir kategori oluşturmadığı için, göç esnasında Aleviler ayrı bir şekilde kayıtlara geçmedi. Bundan ötürü Almanya'ya olan Alevi göçüne dair istatistikler mevcut değildir. Buna rağmen Hamburg'da Alevi dernekleri üyeleri arasında yapmış olduğum anketler göçün üç sürecinin birbirinden ayırt edilebileceğini gösteriyor. Göçün birinci evresini, iş göçü anlaşmasının yapıldığı 1961 yılı ile anlaşmanın sona erdiği 1973 yılı arasındaki zaman dilimi teşkil ederken, ikinci süreç 70'li yılların sonu ile 80'li yılların başı arasında geçen zamana tekabül eder. Bu her şeyden evvel politik motivasyonlu bir göç hareketiydi ve Alevilerin Türkiye'de dâhil oldukları politik çatışmaların bir sonucuydu. Bu göç doruk noktasına askeri darbe yılı olan 1980'de ulaştı. O zaman Almanya'ya gelenlerin hepsi resmî olarak mülteci statüsü tale-

biyle gelmediler. Çünkü Almanya'da çalışmakta olan Alevilerin çoğu politik olarak aktif olan çocuklarının aile birleşimi çerçevesinde Almanya'ya gelmelerini sağladılar. Üçüncü göç dalgası 80'li yılların sonu ile 90'lı yılların başlangıcında, daha çok bu süreçte patlak veren Kürt sorununa paralel olarak gelişti. Bu göç dalgası ile daha çok Kürt Aleviler Almanya'ya geldiler (Sökefeld, 2008). Birçok vakada Alevi göçü bir göç zinciri halini aldı; yurt dışına göçen her bir Alevi diğer akrabalarının da peşi sıra gelmesine neden oldu. Göçmen işçi olarak Aleviler her şeyden önce Batı Almanya'nın sanayi merkezlerine geldiler. Stuttgart bölgesi Ren-Ruhr havzası, Berlin ve Hamburg gibi yerler Alevilerin yoğun bir şekilde yaşadıkları alanlardır. Batı Almanya'daki birçok küçük şehirde de Aleviler yaşamaktadırlar. Genel olarak Aleviler kendilerine ait bir çevrenin yoğunlaştığı semtlerde ve Alevilerden oluşmuş komşuluk ilişkileri içerisinde yaşamamakta, bilhassa yoğun göçmen nüfusuna sahip semtler Alevilerin yoğun bir şekilde yaşadıkları yerler arasında bulunmaktadır. Bu şekliyle Alevilerin göç formu ve yerleşimi Türkiye'den Almanya'ya göçen Türkiyeli göçmenlerinkinden farklılaşmıyor. Her ne kadar Almanya'daki Alevilerin sosyo-ekonomik profili ile ilgili araştırmalar söz konusu değilse de, bu bağlamda Alevileri sosyo-ekonomik profil bazında Türkiye'den gelen diğer göçmenlerin genelinden ayıracak kayda değer bir fark söz konusu değildir. Fakat Alman vatandaşlığına geçme oranı Alevilerde diğer Türkiye kökenli göçmenlerin oranına göre daha yüksek bir kotaya teka-bül etmektedir.

Almanya'da Alevi hareketinin gelişimi

Alevi göçmenler Almanya'da, kamuoyunda Alevi olarak tanınmamak için takiyeyi öncelikli tercih eden bir tutum içinde oldular. Yerli Almanlar için zaten Alevilik ve Sünnilik arasındaki fark bilinmiyordu ve önemli de değildi; Türkiye'den gelen göçmenler basitçe Türk ve dolayısıyla aynı zamanda Müslüman olarak algılandılar. Ancak Türk iş arkadaşları ve komşularına karşı da Aleviler genel itibari ile kendi Alevi kimlikleri ile özdeş değillerdi, çünkü Aleviler Almanya'da da Sünniler tarafından hakaret görmekten ve damgalanmaktan korkmaktaydılar. Birbirlerinin Alevi olup-olmadıklarından bihaber Alevilerin, karşısındaki iş arkadaşının muhtemelen Alevi olup-olmadığını tespit etmek için başvurdukları yöntemlere dair birçok hikâye derledim. Türkiye'den yeni gelmiş biri ile tanışmak istendiğinde sorulacak ilk şey o şahsın hangi bölgeden geldiğiydi. Şayet nereli olduğuna dair yöneltilen sorulara cevaben örneğin Sivas, Erzincan ya da Tunceli gibi yerler zikredilirse, bu soruya muhatap şahsın Alevi olma ihtimali büyük bir olasılık arz etmekteydi. Buna rağmen o bireyin Alevi kökenine dair direkt sorular formüle edi-

lemiyordu. Yoklayıcı konuşmalarla, örneğin müzik tercihleri ile ilgili konuşmalar sonucunda ipuçları elde edilir. Takiye ailevi düzlemde bile o kadar ileri bir boyuta taşınmıştı ki bazı aileler kendi çocuklarından bile Alevi olduklarını gizlemişlerdi. Kayıt altına aldığım genç yaştaki Alevilerin anlatımlarına göre onlar Alevi olduklarını ilk olarak oruç tutmayıp camiye gitmediklerinden yola çıkan Sünni okul arkadaşlarından öğrenmişlerdi ve ilk bu sebepten ailelerine dinî aidiyetleri hakkında sorular soruyorlardı.

Takiye aynı zamanda, Alevilerin Türkiye’de olduğu gibi Almanya’da da Alevi kimliği altında örgütlenmeme anlamı taşımaktaydı. Türkiye’den gelen Sünni göçmenler Almanya’ya göçten kısa bir süre sonra cami dernekleri etrafında örgütlenirlerken, Aleviler benzeri örgütlenmeler içerisinde bulunmadılar. Buna karşın Aleviler sosyal demokrat politik organizasyonlar içerisinde yer aldılar ve 70’li yılların sonunda sol-devrimci gruplar içerisinde örgütlendiler. Fakat bu örgütler ne sadece Alevilerden oluşmaktaydı, ne de Aleviler özellikle Alevi kimliği ile bu örgütlerin içerisinde yer almaktaydılar. Sol ideoloji zaten dini reddederek sınıf bilincine uymayan benzeri bütün farklılıkları “yanlış bilinç” olarak diskalifiye etmektedir. Sol-devrimci Aleviler için sürgün örgütlenmesi olan Dev-Yol, merkezi bir rol oynamaktaydı. Bugünkü Alevi hareketi içindeki aktivistlerin birbirleri ile olan ilişkileri o zamana ait Dev-Yol içindeki politik angajmanlarına dayanmaktadır. Spesifik Alevi dernekleri olarak nitelendirilebilecek yegâne dernekler, 1970’li yıllardaki Birlik Partisi’nin Alevi sempatanları tarafından kurulmuş Münih’teki Amele Birliği Derneği ve Yurtseverler Birliği’ydi. İkisi de dışı doğru açıkça Alevi organizasyonları olarak ortaya çıkmadılar ve sadece yerel bir anlam taşımaktaydılar.

1979 yılında bu durum değişmeye başladı. 1978 yılının Aralık ayında bir Güneydoğu Anadolu kenti olan Maraş’taki katliamda yüzü aşkın Alevi öldürüldü. Türk medyasında bu olay sağ ve sol gruplar arasındaki bir çatışma olarak lanse edildi ve bu bağlamda Aleviler sol grup taraftarı olarak gösterildi. O zamanki hükümet partisi CHP’nin yurtdışı organizasyonu olan Halkçı Devrimci Federasyonu’nun Almanya’daki Alevi üyeleri, federasyonun yönetim kurulu Alevilere yapılan bu katliamı Türk hükümeti nezdinde protestoya çağırdılar. Çağrıda katliamın basit genel politik şiddetin bir sonucu olarak değil, bir Alevi katliamı olarak vurgulanması çağrıcılar için ayrıca önemliydi. Yönetim kurulu bu tarz bir protestoyu kendi hükümetini eleştirmek olduğunu düşünerek reddetti.¹⁸ Bunun üzerine büyükçe bir grup Alevi, Berlin ve Hamburg’da HDF’den istifa edip Yurtseverler Birliği’ne katıldı.

18 Alevilerin (o zaman) toplumsal bir grup olarak kabul edilmemesi kendisini, o zaman HDF’nin yönetim kurulu başkanı olan Ertekin Özcan’ın *Türk Göçmen Örgütlerinin Tarihi* adlı kitabında bu çelişkiye yer vermemesinde de göstermektedir. Buna karşın Özcan HDF’ye oldukça geniş bir yer ayırmaktadır (Özcan, 1992).

Birçok kentte Yurtseverler Derneği adlı dernekler kuruldu ve kısa bir süreliğine bu derneklerin bir de çatı örgütü oluşturuldu. Her ne kadar bu derneklerin aktiviteleri kısa ömürlü olsa da bu örgütlenmeler Alevi hareketinin öncülleri olarak değerlendirilebilir. Zira Aleviliğe dair ilk faaliyetler bu derneklerin mahallinde gerçekleşti. Örneğin ilk aleni cem ritüelini Yurtseverler Birliği'nin aktivistleri Hamburg'da organize ettiler. Bir okulun toplantı salonunda gerçekleştirilen bu ceme yaklaşık olarak bin insan katıldı. Bu sayıda bir katılım bu tür etkinliklere büyük bir ilginin olduğunu göstermekteydi.

Alevi Hareketi, sol siyasetin sınıf merkezli ideolojik ekseninden kimlik merkezli politikalara kaymasıyla vuku bulan 1980'li yıllardaki paradigma değişikliği sonucu ortaya çıktı. Sosyalist fikirler toplum nezdinde ikna etme gücünü kaybetmekle kalmadı, aynı zamanda sosyalizmin ana söylemlerinden biri olan herkese (ekonomik) eşitlik talebi de yerini farklılıkların ve kimliklerin kabulü talebine bırakmak zorunda kaldı. Bundandır ki siyaset felsefesi de *paylaşım paradigmasından kimlik paradigmasına* olan bir ideolojik eksen kaymasından söz etmektedir (Fraser ve Honneth, 2003). “Kimlik” kavramı zamanla insanları politik olarak mobilize eden global bir parolaya dönüştü. Örneğin Türkiye'deki Kürt Hareketi bu paradigma değişikliği içerisinde anlaşılabilir. Benzeri şekilde Almanya'da yabancıların kolayca asimile olamayacağı ve kendi “kültür” ve “kimliklerini” koruyacakları savından yola çıkan multi-kültüralizm düşüncesi de bu paradigma değişikliği sonucu gelişen yeni kimlik politikalarının önemli bir tezahürü olarak ortaya çıkmaktaydı. Söz konusu bu paradigma değişikliği sadece siyaset spektrumunun sol kesimi ile sınırlı kalmadı, zira aynı zamanda Almanya'da sağ siyasette de yabancılaşma korkuları telaffuz edilmeye ve Alman “kültür” ve “kimliğinin” önemi vurgulanmaya başlandı.¹⁹ Bu bağlamda sağ ve sol siyaset birbirine çok benzer, esansiyalist bir kültür ve kimlik konsepti savunmaktaydılar. Multi-kültüralist perspektif öncelikle Frankfurt, Berlin veya Hamburg gibi büyük şehirlerde etkindi ve buralarda da kurumsallaştı.

80'li yılların başında Hamburg'da göçmenlerin yoğun yaşadığı semtlerde Alman ve yabancıların buluşma yerleri olarak adlandırılan bir network oluşturuldu. Bu buluşma yerlerinin birçoğunda hem sosyal demokrat hem de sol-devrimci örgütlerden gelen Aleviler aktif faaliyetler içindeydiler.²⁰ Bun-

19 1981 yılında 15 profesörün katılımıyla oluşan milliyetçi-muhafazakar bir grup “Heidelberg Manifestosunu” yayınladı. Bu manifestoda Alman kültürünün yabancı etkiler altında kaldığına işaretiler edilerek kültürel bir yabancılaşmadan şikâyet ediliyordu ve Alman kimliğinin korunması talep ediliyordu (von Dirke, 1994).

20 Hamburg'daki sol-devrimci Aleviler arasında Marksist heyecan 80'li yılların ortalarına doğru belirgin bir azalma sergiledi, aynı zamanda buna orantılı olarak farklılıkların tanınması talebi de politik bir ihtiyaca dönüştü. 1986 yılında Dev Yol örgütü Türkiye'de devrim yapmanın artık ulaşılamaz bir uzaklığa kaydığını ileri sürerek kendisini feshetti. Bunun üzerine bazı eski örgüt üyeleri göçmen siyaseti içinde etkin olmaya başladılar. Göçmenlerin toplumsal mağduriyetle-

lardan bazıları sosyal danışman olarak çalışırken, diğerleri de fahri bir görevle bu dernek ve kurumlara angaje oldular. Almanya'da yaşayan göçmenlerin hak eşitliği ve kültürel kimliklerinin tanınması çerçevesinde yürütülen tartışmalar, Alevi kimliğinin tanınması için de tartışmaların gelişmesine zemin hazırlıyordu. Bazı Alevi aktörler sadece Türk ve Kürt kimlikleri için değil Alevi kimliği için de bir şeylerin yapılması gerektiği sonucuna vardılar. Bundan hareketle Aralık 1988'de bir araya gelen 12 Hamburglu Alevi *Kültür Grubu* isimli bir inisiyatif oluşturdu. Kısa sürede Aleviliğin gizlenmesine kesin bir son verme ve aleni bir Alevi festivali düzenlenmesi hususunda fikir birliği oluştu. Bu grup düzenli olarak toplanıyor ve gittikçe de büyüyordu. Amaçlanan festival Ekim 1989'da Alevi Kültür Haftası ismiyle Hamburg Üniversitesi'nde gerçekleştirildi. Kültür haftasının programını Alevilik üzerine tartışmalar, Türkiye'den gelen tanınmış müzisyenlerin vereceği konserler ve bir de cem ayini oluşturmaktaydı.²¹

Organizatörlerinin verdiği bilgiye göre Almanya çapında 5.000 insanın ziyaret ettiği bu etkinlik büyük ses getirdi: *takiye*, kolektif ve aleni olarak kırılmıştı. Alevi kimliğinin tanınmasına dair talep, Kültür Haftası çerçevesinde yaygınlık kazanan Alevi Bildirgesi ile daha açık ve belirgin hale dönüştürüldü. Bu bildirgenin talepleri büyük oranda Türkiye ile ilgiliydi. Türkiye'de yaşayan Alevilerin spesifik dinî pratiklerini gerçekleştirebilmeleri için din hürriyeti, benzeri şekilde Sünni İslâm'a göre şekillenmiş ve Alevilerin varlığını yadsıyan Diyanet kurumunun (Alevilere de – ç.n.) açılması söz konusu bildirgenin talepleri arasında yer almaktaydı. Alevi Bildirgesi'nin birçok paragrafı da Almanya'da yaşayan Alevilerin içinde bulunmuş olduğu durum ile ilgiliydi. Burada da Aleviler açısından Türkiye'dekine benzer bir durum tespiti söz konusuydu: Almanya'da da Alevilik tanınmamaktaydı. Bundan ötürü Türkiye kökenli göçmenler üzerine yürütülen araştırma ve tartışmalarda sadece Sünni İslâm göz önünde bulundurulmaktaydı. Buna rağmen bildirgede aynı zamanda, Almanya'daki toplumsal özgürlüğün sağladığı olanaklarla Aleviliğin yaşanabileceği ve Alevilik ile ilgili Sünni hemşehriler ve benzeri şekilde Alman kamuoyu da aydınlatılabilir hususu vurgulanmaktaydı. Bildirge sadece Aleviliğin hususiliğinin kabulünü talep etmiyor, aynı zamanda Alevilik ve Alman kültürünün müşterekliğini de vurguluyordu. Söz konusu Alevi-Alman kültürel müşterekliği kendisini her iki kültürün Sünnilik ile var olduğu düşünülen farklılıklarında ifade bulmaktaydı. Bu bildirgede Ale-

rini konu edinen *Göçmen* isimli bir de dergi çıkarmaya başlayan bu grup, göçmenler için eşitlik talebini öne çıkarmaya başladı. Bu gelişme, süreç olarak Almanya'da ırkçı bir motivasyonla göçmenlere karşı işlenen ilk cinayetlerden sonraki zamana tekabül etmektedir. Zira 1985 yılında Hamburg'da Mehmet Kaynakçı ve Ramazan Avcı adlı Türkler dazlaklar (Skinheads) tarafından öldürüldüler.

21 Hamburg'da Aleviliğin Tarihi bkz. Sökefeld, 2003a.

viler elbette kendine özgü bir kültürün taşıyıcısı olan bir grup görüntüsü oluşturmakta, ancak Alman toplumuyla da ortaklaştığı iddia olunan birçok değere de vurgu yapılmaktaydı. Bunlar arasında özellikle laiklik, demokrasi ve kadın-erkek eşitliği ile ilgili olan değerler gelmekteydi.²²

Hamburg'da düzenlenen Alevi Kültür Haftası'nı, Alevilik adına düzenlenmiş kamuya açık ilk etkinlik olması sebebiyle Almanya'daki Alevi hareketinin başlangıç noktası olarak değerlendirmekteyim. Bundan kısa süre önce bazı kentlerde Aleviler tarafından (çoğu Bektaşî) dernekleri kurulmuştu. Ancak bu dernekler kendi cemaatlerinin sınırlarını aşamayan içe dönük derneklerdi. Buna karşın şimdi oluşan dernekler kamuoyuna seslenen, (izolasyonu kıran – ç.n.) Aleviliği tanıtmayı ve tanınmasını kendine görev edinen derneklerdir. Bu gelişmeler sonuncu Hamburg Alevi Kültür Grubu Hamburg Alevi Kültür Merkezi'ne dönüştü. Benzeri kültür merkezleri Alevilerin kalabalık olarak yaşadığı bütün Alman kentlerinde de ortaya çıkmaya başladı.

1990'lardan itibaren Almanya'da Alevi hareketi

Almanya'daki Alevi örgütlenmesi, örgütlülüğünün doruk noktasına 1993 Temmuz'unda Sivas'ta düzenlenen Alevi Kültür Festivali'ne karşı gerçekleştirilen saldırının sonrasında ulaştı. Sivas Katliamı'nda yaşamını yitirenleri anma etkinlikleri Alevi örgütlerinin etkinlik takviminde önemli bir yer tutmaktadır. Sivas Katliamı Almanya'daki Alevi Hareketi için büyük bir örgütlenme ve mobilizasyon dinamiği oluşturdu. Katliamdan birkaç gün sonra Köln'de Almanya ve komşu ülkelerden 60.000 Alevinin katıldığı bir protesto yürüyüşü gerçekleştirildi. Almanya'da her geçen gün daha çok Alevi ya Alevi derneklerine üye oldu ya da bir araya gelip yeni dernekler kurdular. Sadece katliamdan bir yıl sonra Batı Avrupa'da yüzü aşkın yeni Alevi derneği kuruldu. Sivas Katliamı'nın Almanya ve Avrupa'daki Alevi hareketi için en önemli sonucu daha önce Bektaşî dernekleri tarafından inşa edilen çatı örgütünün yeniden organize edilmesi oldu. Katliamdan sonra Alevi Kültür Merkezleri söz konusu çatı örgütüne üye oldular ve çatı yönetimini üstlendiler. Bununla çatı örgütü ofansif bir şekilde kamusal alanda Aleviliğin Almanya ve Türkiye'de tanınması için mücadele eden bir örgüte dönüştü. Değişen isimler altında hareket eden²³ ve birkaç yıldır Almanya Alevi Birlikleri ismini kullanan

22 Alevi Bildirgesi'nin Türkçe metni 1989 yılının yazında kültür haftası çerçevesinde yayınlandı ve bunun sonucu olarak Türkiye'de de benzer bir bildirge kaleme alındı. Alevi Kültür Haftası çerçevesinde hafif değiştirilmiş Almanca metni neşredildi. Orjinal Türkçe versiyonu, Hamburg Alevi Kültür Merkezi tarihinde yeniden yayınlandı (HAKM, 1999: 14).

23 Bektaşî Dernekleri Birliği'nin ismi esasen Alevi Birlikleri Federasyonu (*Föderation der Alevitengemeinden*) idi ve 1994 yılında diğer Avrupa ülkelerindeki üyelerin katılımı ile birliğin ismi Avrupa Alevi Birlikleri Federasyonu (*Föderation der Alevi tengemeinden in Deutschland*) olarak de-

bu çatı örgütü, birçok iç çelişki ve bölünmeye rağmen Alevi hareketinin sürekliliğini sağladı ve bu hareketin merkezi aktörü haline geldi.

Alevi hareketi etnik aidiyetler, birbirinden farklı Alevilik anlayışları ya da Türk devleti ile olan ilişki bağlamında birbirine zıt yaklaşımlardan kaynaklı birçok çelişkiyi içinde barındırmaktaydı. Lokal düzlemde o denli çok bölünmeler oluşuyordu ki özellikle de büyük şehirlerde birden fazla Alevi derneğinin aynı anda faaliyet göstermesi pek şaşırtıcı olmamaktaydı. Örneğin Hamburg'da, bazıları şu an aktif olmasa da bir müddet sekiz adet Alevi derneği faaliyet göstermekteydi.

PKK'ye yakın Kürt Hareketi Almanya'da Alevi derneklerinin kurulmasını, talep edilen Kürt birliğini sorgulayacağı kaygısıyla bir tehlike olarak değerlendirdi. Bu sebepten Hamburg'da Alevi Kültür Merkezi'nin kuruluşu Kürt aktivistlerce engellendi. Sonraki süreçlerde Alevi aktivistlerin Kürt Hareketi'ne intikal etmesiyle birçok şehirde Kürt-Alevi dernekleri kuruldu. Toplamda yaklaşık olarak yirmi Kürt-Alevi derneği Almanya'da kuruldu ve birkaç yıl bu dernekler kendi FEK (*Federasyon Elewiyen Kurdistan, Föderation der Aleviten Kurdistan/ Föderation der kurdischen Aleviten*) adlı çatı örgütü bünyesinde faaliyet yürüttüler. Ancak Kürt-Alevi derneklerinin açık bir şekilde kurulması diğer Alevi derneklerinin Kürt üyeleri olmayacağı anlamı taşıyor.

Bir diğer çelişki alanı da Alevilerin Türk devletine olan bakış açısı ile ilgilidir. Almanya Alevi Birliği'ne üye derneklerin ekseriyeti (federasyon da dahil olmak üzere) Türk devletine karşı oldukça eleştirel bir duruş sergileyip, Türkiye ile Türk bayrağı ve Atatürk resimleri vasıtası ile sembolik bir identifikasyonu reddederken, diğer bir kısım Alevi derneği tam da böyle bir özdeşleşme talebi ile ortaya çıkmaktadırlar. Bu derneklerin bir kısmı devlete yakın duran pozisyonuyla öne çıkan İstanbul merkezli CEM Vakfı'na yakın derneklerdir. Almanya'nın Essen şehrinde mevcut bir büro ile CEM Vakfı Almanya'da kendine ait bir temsilcilik bulundurmaktadır. Ancak devlete yakın bu perspektifi Almanya Alevi Birlikleri dışında bulunan Alevi dernekleri ile sınırlamak mümkün değildir. Birçok Alevi kendisini katı Kemalist olarak tanımladığından ötürü Federasyon'un bilhassa kendi bünyesinde de yıllarca Türk bayrağının kullanımı bağlamında amansız tartışmalar yürütüldü. Bu bağlamdaki kritik, eleştirel pozisyonundan ötürü Almanya Alevi Birlikleri'nin yönetim kurulu 2000 ile 2001 yıllarında milliyetçi bir Türk gazetesi olan *Hürriyet*'in yürüttüğü itibarsızlaştırma kampanyası ile karşı karşıya kalmak zorunda kaldı (Sökefeld, 2004b). Üçüncü olarak Aleviler arası diğer bir

giştirildi. Almanya dışındaki derneklerin kendi ulusal federasyonlarını oluşturması sonucu reorganize edilen örgütün ismi 1998 yılında *Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu* (*Föderation der Alevi tengemeinden in Deutschland*) olarak yeniden değiştirildi. Örgütün Türkçe ismi halen geçerli iken, 2002 yılında yapılan tüzük değişikliği ile Almanca ismi *Alevitische Gemeinde Deutschland* olarak değiştirildi.

çelişki alanını Aleviliğin İslâm'a olan ya da olmayan aidiyeti etrafında yürütülen tartışmalar oluşturmaktadır.²⁴

Bugün itibari ile yüzü aşkın lokal Alevi derneği Almanya Alevi Birlikleri bünyesinde örgütlüdür. Bunun yanında yaklaşık olarak otuz tane Alevi derneği de bu birliğin dışında faaliyet halindedir. Ritüellerin gerçekleştirilmesi, özellikle de cem ritüelinin ve kültürel etkinlikler, gençler için saz ve semah kursları ve aynı şekilde sosyal etkinlikler bu derneklerin düzenli faaliyetleri arasında yer almaktadır. Olanaklar dahilinde Almanca kursları, ev ödevi yardımı, sosyal danışmanlık ve benzeri hizmetler sunulurken çoğunlukla lokal düzeyde olmak üzere dinler arası diyalog da bu derneklerin aktiviteleri arasında önemli bir yer tutmaktadır. Alevi dernekleri bünyesinde yaşanan pek çok çelişkinin verdiği bıkkınlıktan dolayı ya da Alevi Hareketi artık on yıl önceki mobilizasyon kudretine sahip olmadığı için bu faaliyetlerin yanı sıra, bu dernekler faaliyetlerinde kısmen aktif üye sıkıntısı da çekmektedirler.

Entegrasyon ve kimlik mücadelesi

Alevi hareketinin merkezi öneme sahip saiklerinden biri Aleviliğin Almanya ve Türkiye'de tanınmasıdır. Göçmen grupları kimliklerini tarif ederlerken genellikle çoğunluk toplumu ile kendisi arasındaki farkı vurgulayıp bu farklılık üzerinden kimliklerinin tanınmasını talep ederler. Bu genel geçerli stratejinin aksine Almanya'daki Aleviler, özellikle de Alevi örgütleri içinde aktif olan Aleviler kimliklerini tarif ederlerken Sünni Türkler ile aralarındaki farklılığa vurgu yapmaktadırlar. Aleviler, Alevilik ile oldukça "fundamentallize" edilmiş olan Sünni İslâm arasındaki farklar üzerinde özenle dururken, aynı zamanda Alman ve Alevi kültürünün birbirine olan uyumunu da vurgulamaktan kaçınmamaktadırlar. Aleviler Almanya'da entegrasyon ve merkezi sembolü başörtüsü olan İslâm diskurunda olduğu gibi her fırsatta Alevi kadınların başörtüsü taşımadıklarını vurgulamaktan kaçınmayacaklardır. Hakikaten İslâm üzerine yürütülen tartışmalarda baskın Alevi ve Alman algısı veya pozisyonu oldukça birbirine benzemektedir: Her iki diskurda da İslâm'daki fiili ya da potansiyel tehlike öne çıkarılmakta ve sıkça İslâm ve İslâmizm aynılaştırılmaktadır.²⁵

Almanya'da kamusal ve politik diskurda Türkiyeli/Müslüman göçmenler genellikle aidiyetleri gözetilmeksizin algılanıp tarif edildiği için (her Tür-

24 Yazar bu soruna başka bir makalede değineceğini ifade etmektedir – ç.n.

25 Her iki kültürde ortak ikinci husus olarak tahayyül edilen tolerans vurgusu, örneğin Almanya'da İslâm üzerine yürütülen çok bileşenli/aktörlü tartışmalarda başörtüsü bir çırpıda kadınların ezilmişlik sembolü olarak değerlendirilmediğinden, Aleviler arasında böyle bir yaklaşıma rastlamak hemen hemen mümkün değildir.

kiye kökenli göçmen bu diskurda Türk ve Sünni Müslüman'dı – ç.n.) Sünni Türklerle olan farklılığın öne çıkarılması Alevi kimliğinin Almanya'da tanınmasının önemli bir stratejisini oluşturmaktaydı. İkinci strateji “kurumsal entegrasyon” olarak adlandırdığım olaydan ibarettir. “Kurumsal entegrasyondan” kastım Alevi örgütleri ile Alman sivil toplum örgütleri, dinî ve resmî kurumları arasında farklı alanlarda ortak ilişkilerin inşa edilmesidir. Kurumsal entegrasyonun kendisi Alevi derneklerinin toplumsal bir aktör olarak tanınması açısından bir vesika özelliği taşımaktadır. Söz konusu kurumsal entegrasyon hem mahalli hem de federal alanda gerçekleşmektedir. Mahalli alanda gerçekleşen kurumsal entegrasyonun aktörleri lokal dernekler iken, federal düzeyde gerçekleşen entegrasyonun merkezi aktörlüğünü ise Almanya Alevi Birlikleri yapmaktadır. Örneğin lokal düzlemde Alevi dernekleri semt çalışmaları ve dinler arası diyalog gibi sahalarda faal olabiliyorlar. Sendika²⁶ ve siyasi partilerle, kilise cemaatleri ve tabii ki ilgili kent idaresi ile ilişkilerini iyi tutmaya özen göstermektedirler.

90'lı yıllardan beri Alevi Birliği kurumsal entegrasyona büyük bir ilgi göstererek etkinliklerine düzenli olarak politikacıların katılımına önem vermektedir. Fakat o zamanki ortak çalışma daha çok sınırlı bir karakter arz etmekteydi, çünkü Alevi örgütlerinin bu tarz bir çalışma için ihtiyaç duydukları gerekli kaynakları eksikti. Kurumsal entegrasyon 90'lı yılların sonunda kırmızı-yeşil koalisyonun²⁷ hükümet kurmasıyla ilerleme kaydetti. Kırmızı-yeşil koalisyon entegrasyon alanında ve ırkçılığa karşı yapılan çalışmalara daha çok bütçe ayırdı. Buna paralel olarak 2000 yılında Alevi Birlikleri yönetim kuruluna önemli sorumluluklar üstlenen daha aktif ve yetkin genç üyeler seçti. Bu gelişmeler çerçevesinde farklı projeler oluşturuldu. İlk proje “vatandaşlığın teşviki” adlı kampanyaydı. Bu kampanya ile 2000 yılında yürürlüğe giren, Alman vatandaşlığına geçişi kolaylaştıran ve geçiş hakkını genişleten yeni “vatandaşlık yasası” hakkında göçmenlerin bilgilendirilmesi hedeflenmekteydi. Almanya Alevi Birliği iki dilli bir broşür yayınlayarak, yeni vatandaşlık yasası, Alman vatandaşlığına geçişin yeni koşulları ve vatandaşlığa geçiş olayı sonucu Türkiye'deki yasal statü hakkında bilgilendirmeye katkı sundu. Aynı zamanda Köln Alevi cemaati tarafından mahalli Alevi dernek temsilcilerinin katıldığı yeni vatandaşlık hakkı ve Federal Cumhuriyetin kurumsal yapısına yönelik birtakım seminerler verildi. Bu multiplikasyonlar kendi bölgelerinde vatandaşlık yasasıyla ilgili elliye yakın seminer verdiler. Almanya Alevi Birliği'nin kampanyası yüksek oranda vatandaşlığa geç-

26 Muhtemelen 1 Mayıs yürüyüşlerine katılan yegâne dinî grup Alevilerdir.

27 Alman Sosyal Demokrat Partisi ve Yeşiller/Birlik 90 partisinin kurduğu koalisyona verilen ad. Bu adlandırma yapılırken söz konusu partilerin (SPD kırmızı, Yeşiller yeşil) kullandığı sembol renkleri baz alınmaktadır – ç.n.

meve hazır olan ve önemli oranda bunu gerçekleştiren bir göçmen grubuna hitap etmekteydi. Zaten 1990'lı yıllarda pek çok sayıda Alevi Alman vatandaşlığına geçmişti. Köln'deki seminere katılanların neredeyse hepsi önceden Alman vatandaşıydı. 2002 yılının sonunda Hamburg'da yedi Alevi derneğinin üyeleri arasında yaptığım anket sonucunda % 55,6 oranında üyenin evelden Alman vatandaşı olduğunu saptadım. Hamburg Alevi Kültür Merkezi 1990'lı yılların ortalarında üyelerine bir çağrı yaparak Alman vatandaşı olmalarını talep etti. Bundan ötürü Hamburglu Alevilerin ekseriyeti yeni vatandaşlık yasası yürürlüğe girmeden önce Alman vatandaşlığına geçmişlerdi. Geçtiğimiz yıllarda vatandaşlığa geçme sayısında bir azalma gözlenmesine rağmen, bu durum vatandaşlığa geçme isteğinin azaldığı anlamı taşımamaktadır. Bu daha çok vatandaşlığa geçme koşullarını yerine getiren üye sayısının daha önceki süreçlerde vatandaşlığa geçildiği için azalmasıyla açıklanabilir. Hamburg'da elde edilen bu sonuç eğilime göre Almanya'daki bütün Aleviler için temsili bir veri olarak değerlendirilebilir.

Almanya Alevi Birliği'nin diğer bir projesi de işsiz gençlerin çalışma dünyasına entegrasyonunu hedeflemekteydi. Genç insanlar bir internet projesinde eğitildiler ve eğitilen katılımcıların % 80'i projenin bitiminden sonra bir meslek eğitimi yeri bulabildiler. 2003 yılında Almanya Alevi Birliği'nin insiyatifi ve organizasyonu ile katılımcıları arasında Protestan ve Katolik kilisesinin temsilcilerinin yanı sıra farklı Sünni organizasyonların da bulunduğu "çok dinli araştırmalar grubu/*Multireligiöse Studiengruppe*" (MUREST) oluşturuldu. Çok dinli araştırma grubu bir dizi workshop düzenleyerek, öncelikle katılımcı grupların perspektifinde çeşitli konular irdelendi ve tartışıldı. Söz konusu konular arasında örneğin dinlerde otoriter strüktürler, ibadet, cinsler arası ilişkiler, şiddet, ölüm ve defin gibi fenomenlerle kurulan ilişki gibi konular yer almaktaydı. Bu workshopların sonuçları el kitabı olarak kısa bir süre önce yayınlandı (MUREST, 2006). Yine 2005 yılında Federal Aile Bakanlığı'nın bir programı çerçevesinde Alevi ve Sünni gençliğin yakınlaşmasını ilerletmek için bir proje gerçekleştirildi. Bu proje kapsamında Alevi ve Sünni gençler çeşitli workshoplarda ve model roller alarak birlikte çalıştılar. Ayrıca her iki dinî cemaatin din eksperlerinin, kendi dinlerine getirdikleri tarif ve birbirleri ile olan münasebette mevcut farklılıklar ile ortak paydalar konusunda fikirlerine başvuruldu (Öztürk ve Kaplan, 2006).

Almanya Alevi Birliği'nin Alevi kimliğinin tanınması siyaseti doğrultusunda düzenlediği büyük kültürel etkinliklerin de önemli bir rolü söz konusudur. Bu etkinlikler çok sayıda Alevinin katılımıyla Alevi cemaatini görünür hale getirmektedir ve Aleviliğin önemli hususları yine bu etkinliklerde takdir edilmektedir. Örneğin Mayıs 2001'de *Bin Yılın Türküsü (Das Epos des Jahrtausends)* başlığı ile Köln'de büyük bir etkinlik organize edildi. Bu etkin-

likte Aleviliğin tarihi bir zulüm tarihi ve ancak aynı zamanda bir eşitlik mücadelesi ve aydınlanma tarihi olarak sunuldu. Bu etkinlik 2003 yılının sonbaharında İstanbul'da sahnelenerek Aleviliğin Türkiye'de olan varlığı ile bir köprü kurulmuş oldu. Nisan 2004'te Oberhausen'da *Kadınlar Türküsü (Das Epos der Frau)* sahnelenerek, kadının Alevilikteki erkekle olan eşit yeri vurgulanarak kadının eşitlik mücadelesi tarihinin bir örneği sunulmuş oldu. 2006 yılının Haziran ayında yine Köln'de Sivas Katliamı *Ağuttan Umuda* başlıklı büyük bir etkinlikle anıldı. Bu etkinlikler 10.000'i aşkın bir seyirci kitlesi karşısında gerçekleşiyordu. Organizatörler açısından daha da önemlisi, pek çok insanın gerçekleşen etkinliklerde aktif görev almalarıydı. Örneğin *Bin Yılın Türküsü* adlı etkinlikte bin tane genç Alevi kocaman bir saz orkestrası oluştururken, diğer yüzlerce genç semah dönmekteydi. Her ne kadar bu etkinliklerin etkisi geniş kamuoyunda, az sayıda Alevi olmayan kitlenin katılımından dolayı ve Alman medyasında gerekli ölçüde yansımaları bulmaması nedeniyle sınırlı kalsa da, bu etkinlikler Alevilerin kendi nezdindeki kabulü açısından, özellikle de genç nesiller için Alevi cemaatinin dayazsız bir şekilde tecrübe edilip bilince çıkarılmasına vesile olmuştur. Özellikle İstanbul'daki *Bin Yılın Türküsü* sıkça ayin-i cem ile mukayese edilmektedir ve bu etkinlikler hakikaten Alevi cemaatini yenileyen sekülerize edilmiş büyük ayinler olarak yorumlanabilir.

Kurumsal entegrasyonun ve Alevi kimlik politikasının en önemli projelerinden biri de Alevi din dersinin değişik eyaletlerde okullarda öğretilmesini sağlamaktı. Aleviliğin Hamburg'da Alevi Kültür Merkezi'nin ısrarlı çabalarıyla şehir idaresinin dinler arası "herkes için din dersi" adlı ders programına alınması ile birlikte, 2002 yılında Berlin'de Anadolu Alevileri Kültür Merkezi sorumluluğunda ilkokullarda ve 2006/07 yıllarında da Baden-Württemberg eyaletinde iki okulda Alevilik dersi verilmeye başlandı. Kuzey Ren-Vestfalya, Hessen ve Bavyera eyaletlerinde de 2008 yılından itibaren verilmektedir.²⁸

Her ne kadar bahsedilen ve hiçbir şekilde tamamlanmamış olan tartışmalarda Alevilik ilk etapta gerçekten bir din olarak anlaşılabilir mi sorusuna açıklık getirecek bir cevap söz konusu olmamakla birlikte –birçok Alevi derneği isimlerinde din yerine kültür terimini kullanıyor olsa da– ve birçok Alevi aktivisti kendini halen ateist olarak değerlendirse de, din dersleri ve dinler arası diyalog gibi projeler Aleviliğin kimlik siyasetinde dinin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Eskiden olduğu gibi Almanya'da halen geçerliliğini önemli oranda muhafaza eden "kültürel" Aleviliğin güçlü konumuna halel gelmemek üzere, Aleviliğe dair dinî bir cemaat olarak yeni hatta resmî bir tanımlama getirilebi-

28 Alevilik dersinin birbirinden farklı başlama tarihleri federal eğitim sisteminin eğitim alanındaki farklı yasal mevzuatından kaynaklanmaktadır.

linir. Alevilerin çatı örgütü Almanya Alevi Birliği 2002 yılının Eylül ayında çıkardığı yeni bir tüzükle kendisini artık “anayasada tarif edildiği şekliyle bir inanç cemaati olarak” tanımladı.²⁹ Çatı örgütü daha önce sol bir jargonla kendisini “demokratik kitle örgütü” olarak tabir etmekteydi. Bu yeni tanımlama Alevilerde mutlak bir şekilde yeni oluşmuş bir dindarlığa işaret etmiyor. Her ne kadar Alevi gençlerinin dine dair yeni yoğun bir ilgisi gözlemleniyor olsa da, bu daha çok Alman toplumunun kurumsal yapısıyla ilişkilidir. “Kültür” kavramı “din” kavramına karşın yasal-kurumsal ve söylemsel kontekstte bir tanınma kategorisi içerisinde görülmemektedir. Sosyal bir grup olarak “kültürel topluluğun” resmî yasal çerçevede tanınması söz konusu değildir. Buna karşın dinî cemaatler, örneğin Hristiyanlığın iki büyük kilisesinin sahip olmuş olduğu statü gibi yasal, siyasal ve toplumsal organlar olarak kabul görmektedirler. Onlar hukuksal bir statüye sahip ve kamu hukukunun sağladığı önemli haklardan yararlanmaktadır.

Din, birden çok Hristiyan cemaatinin varlığından ötürü daha çok sorunsuz bir şekilde plüralizm/çoğulculuk olarak değerlendiriliyorken, dominant “asli unsur kültürü (*Leitkultur*)” ve güncel olarak “multi-kültüralizm” eleştirisi üzerinde sürdürülen tartışmalar göz önüne alınırsa, kültürel plüralizm daha çok sorunlu ve arzu edilmeyen bir olgu olarak değerlendirilmektedir. Aleviliğin kültürel bir cemaat kimliği ile tanınma olanağı bu yönüyle de dinî bir cemaat olarak tanınma olanağına göre daha düşüktür.³⁰

Almanya Alevi Birliği de bazı Müslüman örgütleri gibi kamu hukuku ile statüsü tanınmış bir korporasyon olarak kabul edilme talebinde bulundu. İslâm Şurası ve Almanya Müslümanlar Merkez Şurası’nın bu yönlü talepleri hızlı bir şekilde reddedilirken, Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu’nun bu talebinin 1995 yılından beri Kuzey Ren-Vestfalya eyaleti hükümetince halen değerlendirilmeyi bekliyor olması ve henüz reddedilmemesi Aleviler açısından başarı olarak görülmektedir. Alevi din derslerinin Kuzey-Ren-Westfalya, Hessen, Bavyera ve Baden-Württemberg gibi eyaletlerde okullarda öğretilmesine müsaade edilmesi Almanya Alevi Birliği’nin yasalar nezdinde dinî bir cemaat olarak tanınmasını ifade etmektedir.

Alman Alevilerinin kimlik mücadelesi sadece Almanya ile sınırlı değildir. Almanya’daki Alevilerin diğer bir merkezi çabası da Aleviliğin Almanya’da

29 İlginç olan (madde 2, fıkra 1) bir “dini cemaatten” değil de bir “inanç cemaatinden” söz edilmesi. Tüzük üzerine yürütülen tartışmalar Türkçe yapıldı ve Türkçedeki din kavramı daha çok İslâm ile ilişkilendirildiği için ve çoğunluğun kabul edebileceği sivilan bir anlayışla ve Aleviliği ifade edecek bir öz konsepte daha uygun olacağı düşüncesiyle din yerine inanç kelimesi uygun görüldü. Zira inanç kelimesi din kavramına göre daha liberal bir anlama sahiptir.

30 Alevilerin bu durumu Yasemin Soysal’ın ileri sürmüş olduğu tezi destekler biçimdedir. Soysal’a göre göçmenlerin organizasyon formu beraberlerinde getirdikleri kültür (kültür bagajı) ile açıklanamaz, bu daha çok ev sahibi toplumun toplumsal yapısıyla ilişkilidir (Soysal, 1994).

olduğu gibi Türkiye tarafından da tanınmasını sağlamaktır. Tüm Alevi organizasyonları sayısız basın açıklamalarında ve çeşitli yayınlarda tekrar tekrar Alevi kimliğinin Türkiye'deki inkârına dikkat çekmekte ve Türkiye'deki gelişmeleri dikkatli bir şekilde takip etmektedirler.

Almanya'daki hâkim anlayışın, yani “memleket odaklı” göçmen derneklerinin entegrasyonu engelledikleri kanısının aksine, Alevilerde tam tersi bir gelişme, yani ilerleyen kurumsal entegrasyonla yeni kaynaklardan faydalanılabildiği gözlemlenmektedir. Bu kaynaklar Alevi kimliğinin ulus-aşırı, örneğin Türkiye doğrultulu Alevi kimliğinin tanınma siyaseti hizmetine de sunulabilir. “Memleket” ve “göç” düalizminden kaçınmak ve birçok Alevi için Almanya'nın artık çoktan beridir bir vatan olduğu gerçeğini kabul etmek için, “memleket yönelimli” kavramı yerine “transnasyonal yönelim” (Sökefeld, 2005) tabirini kullanmayı tercih ediyorum. Ulus-aşırı kimlik siyasetinin kaynaklarını Aleviler öncelikle Avrupa düzlemli geliştirdiler, zira kurumsal entegrasyon sadece Almanya ile sınırlı değil. Almanya'daki çatı örgütü öncülüğünde Aleviler Avrupa eksenli geniş bir örgütlenme sağladı ve 2002 yılının yazında Avrupa Alevi Birlikleri Konfederasyonu'nu kurdular. Bu konfederasyona Almanya Alevi Birliği'nin yanı sıra Fransa, Danimarka, Avusturya, Hollanda, Belçika ve İsviçre'deki çatı örgütleri gibi Norveç ve İsveç'teki tek tek dernekler de dahildirler. Avrupa'daki çatı örgütünün aracılığıyla Almanya Alevi Birliği, Türkiye'nin AB'ye üyeliği müzakere sürecinde Türkiye'deki Alevilerin içinde bulunduğu durumu dile getirmek için esaslı ve başarılı bir gayret gösterdi. Avrupa Komisyonu 2000 yılından bu yana yıllık Türkiye gelişim raporlarında Alevilere yer verip onların eşitlik ve kimlik taleplerinin yerine getirilmesi hususunda Türkiye'yi uarmaktadır (Sökefeld, 2007).

KAYNAKÇA

- Allouche, Adel, *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict 906-962/1500-1555*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 1983.
- Bozarslan, Hamit, “Araştırmamızın Mitosları ya da Aleviliğin Tarihsel ve Sosyal Bir Olgu Olarak Değerlendirilmesinin Zorunluluğu Üzerine”, İsmail Engin/Erhard Franz (Hg.), *Kimlik ve Tarih. Aleviler/Aleviten* içinde, Bd. 1, Orient Institut, Hamburg, 2000, s. 23-38.
- Dressler, Markus, *Die civil religion der Türkei. Kemalistische und alevitische Atatürk-Rezeption im Vergleich*, Ergon Verlag, Würzburg, 1999.
- , *Die Alevitische Religion. Traditionslinien und Neu-bestimmung*, Ergon Verlag, Würzburg, 2002.
- Fraser, Nancy; Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Verso, Londra, 2003.
- HAKM (Hamburg Alevi Kültür Merkezi) *Onların Öyküsü*, HAKM, Hamburg, 1999.
- Imber, Colin H., “Persecution of the Ottoman Shi ites According to the Muhimme Defteri”, 1565-1585, *Der Islam* 56, 1979, s. 245-274.

- Kaplan, Ismail *Eröffnungsrede zur Alevitischen Kulturwoche Hamburg* (unveröffentlichtes Manuskript), 1989.
- , *Das Alevitentum. Eine Glaubens- und Lebensgemeinschaft in Deutschland*, Alevitische Gemeinde Deutschland e.V., Köln, 2004.
- Kara, Ismail, "Eine Behörde im Spannungsfeld von Religion und Staat: Das Präsidium für religiöse Angelegenheiten (Diyanet İşleri Başkanlığı)", Günter Seufert/Jacques Waardenburg (Hg.), *Turkish Islam and Europe. Europe and Christianity as Reflected in Turkish Muslim Discourse*, Steiner, Istanbul, 1999, s. 209-240.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina, "Vom revolutionären Klassenkampf zum 'wahren' Islam. Transformationsprozesse im Alevitentum der Türkei nach 1980", *Sozialanthropologische Arbeitspapiere* 49, Verlag Das Arabische Buch, Berlin, 1992.
- Küçük, Hülya, *The Role of the Bektashis in Turkey's National Struggle*, Leiden, Brill, 2002.
- Marcus, Aliza, "'Should I shoot you?' An Eyewitness Account of an Alevi Uprising in Gazi", *Middle East Report* 26, Nr. 1999, 1996, s. 24-26.
- Massicard, Elise, "Alevismus in der Türkei: Kollektive Identität ohne starken Inhalt?", Werner Ramert/Gunther Knauthe/Klaus Buchenau/Forian Altenhöfner (Hg.), *Kollektive Identitäten und kulturelle Innovationen. Ethnologische, soziologische und historische Studien* içinde, Leipziger Universitätsverlag, Leipzig, 2001.
- Melikoff, Irène, *Hadji Bektach: Un mythe et ses avatars. Genèse du soufisme populaire en Turquie*, Leiden, Brill, 1998.
- , "Le problème Bektashi-Alevi: quelques dernières considérations", *Turcica* 20, 1999, s. 7-18.
- MUREST (Hg.), *Handbuch interreligiöser Dialog. Aus katholischer, evangelischer, sunnitischer und alevitischer Perspektive*, Alevitische Gemeinde Deutschland, Köln, 2006.
- Özcan, Ertekin, *Türkische Immigrantenorganisationen in der Bundesrepublik Deutschland*, Hitit, Berlin, 1992.
- Öztürk, Mürvet; Ismail Kaplan, *Glaubenselemente im alevitischen und sunnitischen Selbstverständnis. Eine Synopse*, Alevitische Gemeinde Deutschland, Köln, 2006.
- Sinclair-Webb, Emma, "Sectarian Violence, the Alevi Minority and the Left. Kahramanmaraş 1978", in: Paul J. White/Joost Jongerden (Hg.), *Turkey's Alevi Enigma: A Comprehensive Overview*, Brill, Leiden, 2003, s. 215-236.
- Sökefeld, Martin, "'Wir sind auch da!' Aleviten in Hamburg und der Kampf um Anerkennung", Angelika Eder (Hg.) *Wir sind auch da! Über das Leben von und mit Migranten in europäischen Großstädten* içinde, Dölling und Galitz, Hamburg, 2003a, s. 243-266.
- , "Alevitis in Germany and the Politics of Recognition", *New Perspectives on Turkey* 28/29, 2003b, s. 133-161.
- , "Religion or Culture? Concepts of Identity in the Alevi Diaspora", Waltraud Kokot/Khachig Tölölyan/Carolin Alfonso (Hg.), *Diaspora, Identity and Religion: New Directions in Theory and Research* içinde, Routledge, Londra, 2004a, s. 143-165.
- , "Über die Schwierigkeit, dem türkischen Nationalismus zu entkommen: Aleviten in Deutschland und Hürriyet", Martin Sökefeld (Hg.), *Jenseits des Paradigmas kultureller Differenz: Neue Perspektiven auf Einwanderer aus der Türkei in Deutschland* içinde, transcript, Bielefeld, 2004b, s. 163-180.
- , "Integration und transnationale Orientierung: Alevitische Vereine in Deutschland", Karin Weiss/Dietrich Thränhardt (Hg.), *SelbstHilfe. Wie Migranten Netzwerke knüpfen und soziales Kapital schaffen* içinde, Lambertus, Freiburg 2005, s. 47-68.
- , "Aleviten und Europa", Gabriele Clemens (Hg.), *Die Türkei und Europa* içinde, Lit, Münster, 2007, s. 171-187.
- , *Struggling for Recognition: The Alevi Movement in Germany and in Transnational Space*, Berghahn Books, Oxford, New York, 2008.
- Sohrweide, Hanna, "Der Sieg der Safawiden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert", *Die Welt des Islams* 41, 1965, s. 95-223.

- Soysal, Yasemin, *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*, University of Chicago Press, Chicago, 1994.
- Steuerwald, Karl, *Almanca Türkçe Sözlük*, Istanbul: ABC Kitabevi; Otto Harrasowitz, Wiesbaden, 1998 (1974).
- Von Dirke, Sabine, "Multikulti: The German Debate on Multiculturalism", *German Studies Review* 17, 1994, s. 513-536.
- Vorhoff, Karin, *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 1995.
- , "'Let's Reclaim Our History and Culture!' Imagining Alevi Community in Contemporary Turkey", *Die Welt des Islams* 38, 1998, s. 220-252.

Giriş

Türkiye’de henüz Alevilerin kendi inançlarını özgürce yaşayabilme ve vatandaşlık haklarını bu doğrultuda kullanabilme imkânları sağlanabilmiş değil. Ancak bugün Aleviler eskiye göre daha örgütlü ve daha güçlüler. Nitekim Avrupa’nın bazı bölgelerinde elde edilen yasal haklar bu örgütlü mücadelenin bir sonucudur. Alevi haklarının Türkiye’deki gelişimi ise siyasal alandaki gerilimlerin yazgısına göre karakter kazanmış durumda. Tüm bu gidişat sürecinde Alevilere dair pek çok değerlendirme yapılsa da Alevilerin daha spesifik alanlar ve olgularla ilişkisine dair çalışmalara ne yazık ki çok fazla rastlanmamaktadır. Aleviliğe, Alevilere ilişkin çalışmaların konjonktüre ve gündel tartışmalar ekseninde yoğunlaşmasından dolayı değerlendirmeler ve çözümlerler de belirli sınırlılıklar çerçevesinde kalmakta. Alevi milliyetçiliğini bu makalede tartışmamızdaki amaç bu boşluğa bir katkı anlamındadır. Fakat makale, genel olarak, Alevi milliyetçiliğinin varlığını ortaya koymaktan ziyade Aleviliğin milliyetçiliğe evrilecek şekilde Aleviciliğe doğru yol aldığına dikkati çekmeye ve milliyetçilik eğilimini açığa çıkartıp tartışmaya odaklanmaktadır.

Siyasal alan dinsel söylemlerin ağırlığı altında şekillendikçe, Aleviler de bunu kendi kimliğinin sekülerlik içinde korunabileceği inancına yönelik bir tehdit olarak görüp hem kendi içinde bir bütünleşmeye hem de bu bütünleşmenin farklı suretlerde siyasallaşmaya doğru kaydırmaktadırlar. Aleviler dün de, bugün de egemen kültür ve inanç sistemindeki güç asimetrisinde yer almaktadırlar. Dışlanmışlardır, egemenlerin tariflerine göre konumlan-

maya zorlanıp asimilasyonlara maruz kalmışlardır. Farklı Alevilik anlayışı- na sahip Alevi hareketleri ortaya çıkmış olsa da sivil alanda, bugünkü tablo- da, talepler, ortak kültür ve siyasal iktidara muhaliflik anlamında asgari dü- zeyde bir homojen duruşun ortaya çıktığını görmekteyiz. Alevilerin, kimlik- lerini korumaya yönelik geliştirdikleri stratejilerin siyasal ve kültürel alanda belirginlik kazandığını söylememiz gerekir. Sivil toplumdaki örgütlülük her geçen gün artarken siyasal alandaki Alevilerin de ağırlıklı olarak Siyasal İslâm karşıtı bir cephede konumlandıklarını görmekteyiz. Keza Alevi grupla- rının farklı Alevilik anlayışı birbirleri ile bir rekabeti gündeme getirse de, si- yasal iktidarın (AKP), geleneksel devlet reflekslerini üstlenen tavrı, bu reka- betleri görece bir bütünleşmeden dolayı tali hale getirmiş gibidir. Ancak or- tada öyle veya böyle bir Alevicilik eğilimi embriyonik aşamada da olsa varlı- ğını sürdürüyor. Alevilerin hak ve özgürlük talepleri giderilmedikçe Alevile- rin kendi kimliklerine daha çok sarılmaları kaçınılmaz görünüyor. Nitekim 2013 yılının Mayıs-Haziran aylarında yaşanan Gezi Direnişi sürecinde Alevi toplumsal tabanının kitlesel hareketlilikte yer alması, tarihe yeni bir aşama olarak geçiyor. Dolayısıyla Alevicilik ekseninde bir varoluşun milliyetçiliğe evrilip evrilmeyeceği ya da Alevilerin bugünkü siyasal manzarada bir milliyetçi eğilime sahip olup olmadıkları tartışması da ortada duruyor.

Aleviliğin ve Alevilerin bu yeni süreçteki halini anlamak ve yarını için fi- kirler ortaya koymak açısından farklı pencerelerden Alevilere yaklaşmak ge- rekir. Alevi milliyetçiliğini bu makalede konu edinmemiz bu gayenin bir ge- rekçesidir. Alevi milliyetçilikten kastımız bir anlamda “Alevicilik”tir. Ama- cımız Aleviciliğin bir etno-milliyetçi hareket olduğunu söylemekten ziya- de onun milliyetçi eğilimler barındırabilme potansiyeline dikkati çekmektir. Kaldı ki hem Aleviliğin hem de milliyetçiliğin tanımlanma sorunu da gün- celliğini korumakta. Bu iki alanın tanımlanma sorunu “Alevi Milliyetçiliği”ni tanımlamayı da ciddi şekilde etkilemektedir.

Alevileri, etnik bir kategori olarak ele almak daha doğru olacaktır. Etnisite kavramına karşılık gelen toplumsal alanın tarifine ilişkin farklı tanımlamalara- nın oluşu, kavramın farklı ülke bağlamlardaki dolaşımıyla yakından ilgilidir. Etimolojik açıdan Grekçeye dayanmakla birlikte, modern anlamda Fransız- cadaki “ethnie” sözcüğünden türetilen “etniklik”, esasında topluluğun kül- türel farklılığını işaret etmekle birlikte ana toprağın dışında yaşayan ortak kültür ve hayat biçimini paylaşan insanlara (Oommen, 1994: 26-47) gönder- mede bulunur. Antropolojide ise etnik grup, ortak arka planlar dolayısıyla kimi inanç, değer, alışkanlık, âdet ve normları paylaşan ve bu kültürel özel- likleri nedeniyle kendisini farklı ve özel olarak tanımlayan; dil, din, tarihsel deneyim, coğrafi tecrit, akrabalık ya da ırktan kaynaklı çeşitli imleyenlere sa- hip olacak şekilde ayrımı tarif eden kolektif bir kimliğe karşılık gelir (Kot-

tak, 2002: 62). Etnik grupla özdeşleşen ve kendini o kimliğe göre tanımlayarak gelişen etnik aidiyetin kendini diğer gruplardan ayırdığı temeller, bağlam ve koşullara göre değişebilmektedir. Kimi zaman biyolojik kimi zaman hayali birliklilikte esasında inşa olan kimlik, mutlaka bir “öteki” veya ötekilere ihtiyaç duyar. Hem kendisi hem ötekiler tarafından kimliklendirilen bu süreç “biz-onlar” şeklindeki karşıtlığa dayanır (Jones, 1994: 84). Ancak bu ayırımına dayalı gelişen kimliklendirme süreci sembolik olduğu kadar siyasi ve örgütsel oluşumu ve içte benzerliğe, dışta ise farklılığa vurgu yapan bir mekanizmayı içermektedir (Eriksen, 2004).¹

Etnik grupların farklılıkların nedeni konusunda dillendirilmiş komşu grupların tepkisine karşı kendi kültürlerini koruması veya farklılıkları coğrafi ve toplumsal yalıtılmışlıkla açıklayan görüşlerin yetersizliğinden bahseden Barth (2001: 12), etnik gruplar arasında kişisel ve toplumsal alışverişler olsa dahi sınırların kalıcı olduğunu ve bu sınırların da dışlama ve dâhil etme gibi sosyal süreçlerle ilintili olduğunu öne sürmüştür. Böylece etnik farklılıkları “sosyal etkileşimdeki eksikliklerden kaynaklanmak yerine oluşturulan sosyal sistemlere kaynaklık yapabilecek unsurlar” şeklinde tarif eden Barth (2001: 12) daha dinamik bir açıklama modeli sunmuştur. Etnik kimliklerin sınırlarına veya onu çevreleyen boyutlara bakmak hem dürumsal hem de tarihsel boyutlar içerebilir. Bu analiz yukarıda işaret ettiğimiz “öteki”ye göre tanımlanmayı, “dışsal”a karşı kendini anlamlandırmayı, yani ilişkiselliği gündeme getirir. Keza etnik grupların “bağlam bağımlı”, yani dürumsal olarak zaman içinde dağılabileceğini, değişebileceğini, etkileşimlerle geçirgenlikler gösterebileceğini, ama mutlaka bir sınır koyabileceğini söyleyebiliriz. Aleviliğin Türkiye’de bir etnik kimlik olarak varlığını sürdürmesinin nesnel ve öznel pek çok boyutu var. Tarihsel bir kimliğe dayanan ve tarihsel bir inşa ile bugünkü halini alan Alevilik, her dönemin toplumsal bağlam ve ilişkiselliğine göre kendini yenilemiştir.

Aleviler özelinde etnisite ile milliyetçilik ilişkisine dair Eriksen’in (2004: 18) şu ifadesi yolumuza ışık tutacaktır: “Etnik ideolojiler gibi, milliyetçilik de yandaşlarının kültürel benzerliğini vurgulamaktadır ve uygulama yoluyla diğerleri ile arasına sınırlar çizmektedir; ki ‘başkaları’ bu yolla birer yabancıya dönüşürler. Milliyetçiliğin ayırt edici özelliği tanımı açısından devletle olan ilişkisidir. Bir milliyetçi siyasi sınırların kültürel sınırlar ile mücavir olması gerektiğini savunurken; pek çok etnik grup bir devlet üzerinde

1 Dolayısıyla etnik kimliğin oluşum sürecinin en temel niteliklerinden biri sayılabilecek, Jacques Derrida’nın “eklenti”, “iz” ve “différance” gibi kavramlar etrafındaki temaları içerecek şekilde Henry Staten tarafından ortaya atılan “kurucu dışsal” (veya “dışsal kurucu”) [*constitutive outside*] (akt. Mouffe, 2010: 23) kavramını devreye sokmak daha açıklayıcı olabilir. Kimi zaman başka bir etnik grup, kimi zaman devlet, kimi zaman siyasal bir yapı kurucu dışsal işlevini görebilir. Özellikle çok-etnisiteli toplumlarda kurucu dışsalların faktörü daha belirginlik kazanır.

egemenlik talep etmez. Bir etnik gruptan siyasi liderler böyle taleplerde bulunduğunda, etnik hareket de tanımı gereği milliyetçi bir harekete dönüşür. Her ne kadar milliyetçiler karakterlerinde etnik olma eğilimindeyseler de, bu her zaman geçerli değildir.” Alevilerin siyasetle, devletle olan ilişkisine, inanç sistemine entegre edilmiş sosyal kurumlarının işleyişine, içinden siyasal liderler çıkartma gücünü her daim hazır tutmasına, tarihsel bağlamlardan ötürü genellikle kapalı bir yapıyı bugüne taşımış olmasına ve daha pek çok niteliklerine baktığımızda Aleviciliğin etnik grup davranışında örtük bir milliyetçi eğilimi bir şekilde barındırdığını söyleyebiliriz. Ancak bu milliyetçilik siyasal alanda aleni bir şekilde dillendirilen bir milliyetçilik değil, siyasal hareketleri birer sığınak haline dönüştürüp dolaylı söz konusu olan bir milliyetçilik olarak görülmelidir. Kimliğin, topluluk birlikteliğinin korunma güdüsü, öteki kimlikler ve siyasal hasımlarla girilen mücadelede daha keskin bir hal alır ama açık bir şekilde dillendirilemeyebilir. Alevilerin örtük milliyetçiliğinin özünü bu gerçeklik temelinde anlamak gerekir.

Alevilerin milliyetçi eğilimlerini ortaya koyabilmek açısından öncelikle Alevi etnisitesine, etnisiteden milliyetçiliğe geçişle ilgili milliyetçi kuramlardan önde gelenlerine başvurulacak, ardından Alevilikle ilgili bilgiler verilip Alevilerin kimlik inşasında yeni sınırların belirleyicisi olarak ortaya çıkan siyasallaşmış Alevi hareketlerine bakılarak, Alevi milliyetçiliğinin dolayımı bir niteliğe sahip olduğuna değinilecektir.

Aleviciliğin tarihsel arka planı

Alevicilik² ve Alevi milliyetçiliği bağlamında Alevi Hareketlerine geçmeden önce Aleviliğin³ ne olduğuna ilişkin birtakım açıklamalar yapmak faydalı olacaktır.

Aleviliğin ne olduğuna ilişkin bir belirlemede bulunmak Bauman'ın (2003) “modernliğin düzen istencine dayalı olarak şeyleri tanımlama, sınıflandırma çabasına girişip bu tanımlamaların ve sınırların ihlalden sızanlar ise müphemlikleriyle var olurlar” minvalindeki yorumunu akla getirir. Alevilik konusunda yapılacak bir tanımlama da bu türden bir modernlik sınıflandırmasına veya egemen düşünce/inanç biçiminin tanımlama şekline göre olacaktır. Böyle olması da normaldir, zira Alevilik, heterodoks bir inanç sistemi olduğu kadar, içinde çeşitli alt-heterodoks tanımlamalarını da barındı-

2 Alevi hareketlerinin inanç merkezli yaklaşımlarından hareketle Massicard (2007) “Alevicilik” kavramını kullanır. Bu çalışmada kullanılan Alevicilik kavramı da onun belirtmiş olduğu eksenin daha politik görünümüdür.

3 Aleviliği bu makale kapsamında Bektaşiler, Tahtacılar, Kızılbaşlar da dâhil 12 İmam inancı ve felsefesi içinde yer alan tüm toplulukların çatısı olarak ele aldığımızı, bundan dolayı da zaten etnik sivil toplum niteliğine uygun tariflenebileceğini iddia etmekteyiz.

ran senkretik bir doğaya sahiptir. Bu yüzden çeşitli paganist öğelerden Mazdekizmin ve Maniheizmin bazı örüntülerine, Şamanizmden Zerdüştlüğe kadar pek çok inanç isteminden beslenip İslâmiyet'in heterodoks niteliği ile vücuda gelen bir karaktere bürünmüştür. Emevilerle birlikte İslâm'ın devlet sistemi içinde merkezileşmesi ve merkezileştiği kadar da Ortadoğu özgülünde ağırlıklı olarak Sünni-Şii olarak iki mezhepte kendi iktidar ideolojisini yaratması, devlet-dışı bir inanç sistemi olarak Aleviliğin/Kızılbaşlığın "Halk İslâmı" olarak kendi yatağında şekil almasında etkin rol oynamıştır. Bunun yanında özde benzer olmakla birlikte Kızılbaşlık ile Bektaşilik arasında da önemli farklar bulunmaktadır.

Her ne kadar Alevilik, İslâm içinde Muhammed'i son peygamber, Ali'yi ise imam veya veli olarak kabul edenlerin "Hak-Muhammed-Ali" yoluna uygun ve Şia koluna yakın Ali'yi sevenler olarak algılanagelmisse de, Aleviliğin İslâm öncesine uzandığına yönelik savlar da mevcuttur. Bu yüzden İslâm heterodoksisinin Anadolu ayağı olarak kabul edilmesinin geçmişe uzanan izleri şüphesizdir. Nitekim Ocak (2005) Aleviliğin belirli bir etnisitenin veya dinsel yapının ürünü olmadığını Orta Asya'dan Balkanlar'a kadar uzanan çok geniş bir coğrafyanın ürünü olduğunu ve çeşitli inanç sistemlerinden beslendiği için de senkretik niteliğe sahip olduğunu belirtmiştir.⁴ Diğer taraftan Çınar (2007) Aleviliğin tarihini Hititlerden önce Anadolu'da yaşamış olan Luvilere kadar dayandırmaktadır. Aleviliğin ezoterik (bilginin ehil olmayanlardan gizlenmesi) yönünden hareketle "Işık Aleviliği" düşüncesini benimseyen Çınar (ve onunla birlikte hareket edenler olarak "Işıkçılar") Aleviliğin dünyanın en eski inançlarından biri olduğunu, semavi dinlerin oluşumunda rol oynadığını, zamanla birçok kılıfa (dine) bürünmeye maruz kaldığını dile getirmiştir.⁵

- 4 Ocak (2005), tezini Alevilikteki kimi inanç motiflerinin çeşitli inanç sistemlerindeki kaynaklarını şu şekilde sınıflandırarak temellendirmiştir: Eski Türk dinlerinden kaynaklı motifler (özellikle doğa kültlerinden dağ, tepe, taş ve kaya kültleri gibi); Şamanizmden kaynaklı motifler (sagaltma türleri, antropofani/Tanrı'nın insan halinde görünümü düşüncesi, ateşe hükmetmek, kadın-erkek birlikte ortak ayinler/ayin-i cem, tahta kılıçla savaşmak gibi); Uzakdoğu ve İran kaynaklı motifler (tenasuh inancı/reenkarnasyon/metempsikoz, hulul/enkarnasyon, şekil/don değiştirme/metamorföz, ejderha ile mücadele, havada uçuş/levitasyon, dört unsur inancı/Anasır-ı Erbaa, Ateş kültü gibi); Kitab-ı Mukaddes kaynaklı motifler (ölmeden önce göğe çekilmek, suyu kana çevirmek, yerden veya taştan su fışkırtmak gibi).
- 5 Buna paralel düşünceler sıklıkla dile getirilmiştir/getirilmeye de devam etmektedir. Ancak asıl meselemiz bu değildir elbette. Lakin Aleviliği İslâm-ı içi, İslâm-dışı yorumlayanların siyasal kompozisyonlarının da farklılaştığını belirtmek gerekir. Bugünkü Alevi toplumunu İslâm içi veya dışı şeklinde radikal bir sınırlamaya tabi tutmak yerine, onu gerek İslâm gerekse önceki inanç sistemleri ile birlikte düşünmek daha uygun olacaktır. Her inanç sisteminin kendisinden önceki inanç sistemlerinden beslendiğini unutmadan, inancın toplumsallaşma süreçlerinin ise üretim ilişkilerindeki fonksiyonu, toplumsallığı yeniden üretmedeki rolü, siyasal iktidar kanalıyla toplumsal kontrolü sağlamadaki belirleyiciliği, hakikati açıklamadaki kudreti, teolojisi, ritüel ve kurumsallığıyla bütünsel olarak bakmak gerekir.

Tarihsel süreçlere ve hakikatlere bakıldığında İslâm'ın Türkler arasında yayılmasında Araplardan ziyade İranlıların daha aktif rol oynadıklarını ve özellikle mistisizmin motifleri üzerinden yaygınlık kazandıklarını (Ocak, 2014) anımsamanın yanında; Yakındoğu ile Ortadoğu'nun, Kafkaslar ile Anadolu'nun inanç sistemlerinden beslenecek olan "kolonizatör Türk dervişleri"nin (Barkan, tarihsiz) öncülük rollerini de belirtmemiz gerekir. Zira Selçuklular, beylikler ve Osmanlı süreçlerinde İslâm'ın toplumsal alandan (sadece Türkler açısından değil Kürtler ve diğer İslâmî milliyetler açısından da) giderek devletin resmî dini haline dönüşmesinde Alevilik, Kızılbaşlık özelinde devlet dışı kırsal alanda, Bektaşilik özelinde ise özellikle devlete yakın kentli bir birim olarak ikili bir yönden teşekkül etmeye başlamıştır. Görpınarlı (1997: 271) ise, Aleviliğin hiçbir zaman tarikat olmadığını, çünkü tarikata dışarıdan birinin girmesi mümkün iken Alevilikte böyle bir durumun söz konusu olmadığını, dahası bir Alevinin yabancından kız alamayacağını, aldığı ise düşkün sayılacağını (yoldan, inançtan ayrılmış manasında) belirtir. Buna karşın Bektaşilik⁶ ise tarikat olarak kabul edilir ve Bektaşilikte yabancının girmesine olanak verilir.

Alevilerin kendi göbek bağıni kendilerinin kesmek zorunda olduğu "devletsiz bir toplum"⁷ modeli olarak yapılaşmasında belirleyici bazı siyasal momentlerin olduğunu belirtmek gerekir. Bunlardan birincisi Kerbela Olayı, ikincisi Babailer İsyanı, üçüncüsü ise Safevilerin 12 İmam inancına dayalı

6 Hacı Bektaş-ı Veli (1207-1271) her ne kadar birebir Babailer Ayaklanması'nda yer almadıysa da, ayaklanmaya giden kültürel atmosferden etkilenmiştir. Hacı Bektaş Veli'nin öğretileri etrafında birleşen Bektaşiler Sultan Orhan'ın gazalarına katılmış ve Yeniçeri ocağının kuruluşunda görev alarak özellikle Hristiyan Balkanlar'ın Müslümanlaştırılmasında etkin rol oynamışlardır (İrat, 2006: 51).

7 Clastres (2006: 161-162) devletsiz toplumların geri kalmış, gelişmelerini tamamlamamış toplumlar şeklindeki etnosantrik eğilimli düşüncelerin aksine ve "toplum devlet içindir" yargısı ile siyasetin kökenini ekonomide arama düşüncesini tersyüz edecek yönde ilkelerin bünyesinde devlet oluşumuna ve istencine izin vermeyen kendine özgü ekonomik ve siyasal örgütlenişinin varlığını dile getirmişti. Her şeyden önce Batı merkezli düşüncenin siyasetin, siyasal iktidarın ve buna paralel olarak toplumun ne olduğuna ilişkin genel kanının; özellikle de siyaset aracı olarak iktidarın Batı kültüründeki biçiminin diğer bütün biçimlerin ölçüsü, hatta *telos*'u sayan etnosantrik düşüncenin yıkılması gerektiğini savunan Clastres (2006: 20-21) siyasal kurumlaşmanın var olmadığı toplumlarda (şeflerin bulunmadığı) bile siyaset alanının var olduğunu, nitekim iktidar sorununun da kendisini hissettirdiğini tanıtlamaya çalışır. Ona göre, toplumları iktidarın var olduğu ve olmadığı şeklinde ayırıma tabi tutmak da yanlıştır. Çünkü siyasal iktidar ister kan bağı ister toplumsal sınıflarca belirlenmiş olsun, toplumsal yapıya içkindir ve evrenselidir. Bu yüzden zorlayıcı iktidar ve zorlayıcı olmayan iktidar şeklinde iki yönde kendini gösterebilir. Keza zorlamaya veya emir-itaat ilişkisine dayanan siyasal iktidar da Batı'daki somut haliyle gerçek bir model değil, sadece özel bir durumdur. İktidar, devlete karşı toplumda (ilkel) toplumsal alanı kaosa sürükleyebilecek, doğanın bir benzeşiği ve olumsuz bir güç olarak belirlenirken uygar/devletli toplumda ise doğanın kaosuna son verip onu kontrol altına alacak olumlu bir güç olarak görülmüştür. Bu durumda ilkel toplum doğayı da mitsel-dinsel bir çerçeveye oturturken uygar toplum iktidar aracılığıyla bir köleye dönüştürmüş ve nihayetinde tahrir etmiştir.

bir devlet dininden hareketle Anadolu'daki Kızılbaş nüfus üzerindeki tesiriyle meydana gelen siyasallaşmanın 1514 Çaldıran Savaşı ile birlikte biçim değiştirmesidir. Bu üç olay Alevilik inancının devlet sistemi dışında kalıp kendi kurumsal yapılarını toplumsal ilişkileri içinde inşa etmelerinde itici rol oynamıştır. Özellikle Kızılbaş Alevilerin toplumsal örgütlülüğüne baktığımız zaman devlete karşı toplum niteliğine uygun kurumsal yapılar ve siyasallıklar ürettiğini rahatlıkla görebiliriz. Ancak yenilgiler bu siyasallığın toplumsal ilişkilere gömülmesine yol açmıştır. Milliyetçiliğin örtük eğilimi de bu tarihsel nitelikten ileri gelir. Ocak, dedelik, pirlık, musahiplik, rayberlik, mürşitlik, taliplik gibi örgütlülükler ile cem ritüeli, Muharrem, Hızır aylarındaki gibi hem dinsel hem toplumsal kontrol sağlayıcı toplumsal hukuk kanalları, kurumsal yapının temel ayakları olmuştur.⁸

Safevilerin (Şah İsmail'in) Çaldıran Savaşı'ndaki yenilgisine kadar Erdebil Ocağı'na⁹ bağlanmış olan dedelerin, bu tarihten sonra ocakla azalan ilişki ölçüsünde Anadolu'nun içine doğru kayan ocak sistemine (özellikle Hacı Bektaş-ı Veli) yol aldıkları görülür. Bektaşilik ile Yeniçeri Ocağı hakkında yakın bir ilişkinin olduğu bilinmektedir. Ancak bu bağlılık II. Mahmud zamanında (1826-Vaka-i Hayriyye) ortadan kaldırılan Yeniçeri Ocağı ile birlikte son bulmuş, Bektaşilik de Kızılbaşlık gibi devletin dışladığı inanç sistemine dönüştürülmüştür.

Doğu'da ve İran'da Safevi devletinin On İki İmam inancına dayalı olarak ortaya çıkışı ve Anadolu'daki Aleviler üzerinde önemli tesire sahip oluşuna eşzamanlı bir tepki olarak Osmanlı resmî din olarak Sünniliğe daha fazla sarılmış (Kehl-Bodrogi, 2012: 41) ve Alevilere karşı daha kindar bir politika benimseyerek Aleviliğin marjinalleşmesine ve dışlanmasına meyil vermiştir. 16. yüzyılın Anadolu'sunda çeşitli ayaklanmalara¹⁰ da konu olacak bu ayrım

8 Gölpinarlı'nın (1997: 271) aktarımı konunun özeti niteliğindedir: "Alevilikte dedelik, yani şeyhlik inhisar altındadır; dedeler soy güderler. Her dede, Hz. Peygamber soyundan geldiği kabul edilen Seyyid Baba, Sarı Saltık, Dede Garkın, Pir Sultan, Ağuışen (Karadonlu Can Baba), Gözü Kızıl, Şeyh Samit... gibi birinin soyundan geldiğini söyler; bu, böyle kabul edilir. Bu nisbet, bazı kere, bir secereyle ispatlanır; çok defa da babadan oğula böyle kabul edilmiştir; sürer gider; zaten nisbet iddia edilenin hüviyeti de açık seçik bilinmez. Buna ocak denir; ocağa mensup olan dede, ocak-zade sayılır. Tarikatte, isteyen, istediği şeyhe intisap eder; Alevilikte, Alevinin babası, ataları, hangi ocağın talibiye (hangi ocağa bağlıysa) oğul da o ocağın talibidir; başka bir ocağa intisap edemez."

9 Kızılbaşlığın/Aleviliğin Anadolu'da ezoterik bir inanç topluluğu olarak var oluşu Erdebil'de ortaya çıkan Safevi (Sufi) tarikatının gelişmesiyle de yakından ilgilidir (Kehl-Bodgori, 2012: 14). Osmanlı'nın Alevileri Erdebil'den Hacı Bektaş'a doğru bağlama sürecinden Cumhuriyet tarihine değin Alevilerin siyasal tarihi için bkz. Saraç (2011).

10 Bu ayaklanmalarda rol oynayanların militan Safevi takipçileri olduklarını ve savaşçı bir kültüre sahip olduklarını belirtelim. Ayaklanmaların önderlerine müritlerince Tanrı ile özdeş bir Mehdilik gözü ile bakılması (Kehl-Bodrogi, 2012: 30), mücadele ruhunun radikallığına ve dinselliğine dair önemli bir gösterge sayılabilir. Alevilerin geleneksel olarak Gaza kültürünü bağrında taşımalarının önemli bir sembolü olarak Hz. Ali'nin kılıcını (Zülfikâr) bugün bile yaygın şekil-

doğrultusunda Osmanlı gaddar ve acımasız bir eğilime sahip olmuş, katliamlara, engizisyonvari infazlara kadar gitmiş, ölüm fermanları çıkartılmıştır. Safevi tarikatının kılavuzluğunun yenilgi ile birlikte sönümlenmeye başlamasının ardından bu boşluğu belirli ölçülerde Bektaşî tarikatı doldurmuşsa, da Anadolu'daki tüm Alevileri kapsayacak ölçüde olmamıştır. Özellikle kırsal alanda yaygınlık gösteren Aleviler böylece kendi kurumsallıklarını daha kapalı bir sisteme dönüştürerek (bir anlamda "Sır"ı toplumsal kurumlara gömerек) toplumsallıklarını devam ettirmeye çalışmışlardır.

Aleviliğin toplumsal örgütlenmesinin dayanaklarına baktığımızda çok çeşitli aşiret dizgeleri karşımıza çıkar. Örneğin güneyde ve batıda Tahtacılar, Balkanlar'da Bektaşîler, Oğuz boy teşkilatında yer alan ancak kısmi ölçüde Alevi olan Çepniler, Beydilliler ve Avşarlar, Anadolu'nun iç kesimlerinde özellikle müzik alanındaki ustalıklarıyla öne çıkan Abdallar, Doğu'da yoğunlaşan (kısmen Sivas, Kayseri, Maraş'ta ancak yoğunluklu olarak Dersim/Tunceli'de) Kürt-Zaza Aleviler¹¹ gösterilebilir.

Alevi öğretisinin toplumsal ve siyasal alanda etnosantrik eğilimler sergilemesi doğrudan değil, dolayımıdır. Alevi milliyetçiliğinden söz edilecekse eğer bu dolayimler çerçevesinde söz edilmelidir. Bunu Alevi milliyetçiliği başlığında tartışacağız ancak Aleviliğin içsel anlatı öğretisinde veya felsefesinde etnik kimliğin yeniden üretimini teşvik eden ve bugünün toplumsal formasyonunda milliyetçi eğilimlere zemin sunan özelliğine de vurgu yapmamız gerekir. O da kökleri derin Vahdet-i Mevcut (tenasuh ve hulûl)¹² inançlarının etkisini içerir) ve Vahdet-i Vücut felsefeleridir.¹³ Alevi/Kızılbaşlarda ilkinin, Bektaşîlerde ise ikincisinin daha baskın olduğunu söyleyebiliriz. Bu ontolojik yaklaşım Alevilerde döngüsel bir bilinci (devir) de beraberinde getirir. Semah bunun en tipik simgesidir. Kerbela bu döngüselliğin yeniden üretilmesinde devreye giren seçilmiş bir travmadır, inanca gömülüdür. Bir noktada bizi Hegel'in "mutsuz bilinci"ne götürür. Ritüellerde simgeselleştirilen bu bilinç milliyetçi eğilimin en önemli güdülerinden biri sayılabilir. Vücuda gelişi ise dolayımıdır ve kendisine refakat eden yapılarla mümkün olagelmıştır.

de tercih etmeleri savaşı bir geçmişin yansıması olarak görülebilir. Bu savaşı nitelik iki yönde ilerlemiştir diyebiliriz: Birincisi muhaliflik ve devlet karşıtı toplumun koruyuculuğu anlamında isyanlarda; ikincisi ise devletin fetihçi kolu bakımından Bektaşîlik ve Yeniçerilikte.

11 Kürt-Alevilerinin dinamik kimlik konumlanması ve toplumsal belleklerdeki etnik imajlarla ilgili bkz. Gezik, 2012.

12 Tenasuh (reenkarnasyon), insanın ölümden sonra başka bir bedende yaşamını sürdürmesi iken hulûl Tanrı'nın insan bedeninde görülmesidir.

13 İki anlayış arasındaki farklar için bkz. Güray (2012).

Etnisiteden milliyetçiliğe

Alevilerin Aleviliği nasıl bir siyasal kültür içerisinde yapılandırdıklarına dair yukarıda özet şeklinde verdiğimiz belirlemeler, Aleviciliğin etnisiteden milliyetçiliğe doğru bir eğilim göstermesinin de tarihsel gerekçelerini sunar. Milliyetçilikle ilgili tanımlama ve onu yorumlama tartışmalarına değineceğimiz bu bölüm, Aleviciliğin kendine has özelliklerini, tarihselliğini anlamaya da yardımcı olacaktır. Aleviciliği tek bir kuramsal çerçevede açıklamaktan ziyade farklı kuramsal perspektiflerden eklektik bir yaklaşım sergilemek daha isabetli olacaktır.

Gündelik hayatın çeşitli veçhelerinde “etnisite” kavramı her ne kadar kültürel farklılığıyla öne çıkan ve azınlığa ilişkin bir işaretleme olsa da esasında gruplar arasındaki ilişkileri belirlemeye yönelik analitik bir ayrımdır. Dolayısıyla toplumsal ve daha özel olarak kültürel bir yapının başka bir yapı ile ilişkisinden kaynaklı bir nitelemeyi içerir. Nitekim “ırk” ilişkileri de bunun özel bir boyutu olarak kabul edilebilir. Etnisite ile milliyet ve daha özel olarak milliyetçik arasındaki ilişki ise sadece toplumsal ve kültürel rabitalarla sınırlı bir kavrayışla ortaya çıkmaz, siyasal ve iktisadi birtakım bağlantıları da hesaba dâhil eder ki bunda piyasa ekonomisi, iktidar, güç, otorite ve çeşitli siyasal birimler (ulus) gibi daha özgün faktörler devreye girmektedir.

Milliyetçilikle ilgili tanımlarda bilimsel bir konsensüsün bugüne kadar sağlanmadığını belirtelim. Milliyetçiliği, Smith (1994) “ideolojik hareket” olarak ele alır ve ulusların/milletlerin, semboller ve mitler aracılığıyla esnek bir kimlik gösteren etnik yapılardan türediğini öne sürer (Smith, 1986). Diğer taraftan Breuilly (1993), milliyetçiliği iktidarı veya devleti ele geçirme maksadıyla “millet” kavramı etrafında bina edilen siyasi hareketler olarak görür. Gellner (2008) ise milliyetçiliği, kapitalistleşme süreciyle, daha doğrusu sanayi toplumu bağlamında ele alarak siyasal birim ile ulusal birimin çakıştığı “siyasi ilke” olarak kavramsallaştırır. Milliyetçiliğin milletin öz-bilinciyle açığa çıkan bir durum olarak değil de milletin olmadığı yerde siyasal proje doğrultusunda icat edilmesiyle açığa çıktığını dile getirir (Gellner, 1964). Milliyetçiliği siyasal çerçevede açıklamaya çalışanlardan biri de Hobsbawm’dır. Hobsbawm (2010), Gellner’in politik birim ile milli birim arasındaki uyumu savunan ilke olarak kavramsallaştırdığı milliyetçilik görüşünü esasen savunmakla birlikte onu aşmaya da çalışır. Milleti ancak belli bir teritoryal devletle, yani “ulus-devlet”le ilişkili bir toplumsal birim olarak kavrar ve Gellner’in milletin oluşumu için dikkat çektiği yapaylık, icat ve sosyal mühendislik unsurlarını vurgulamanın yanı sıra onu geliştirmek niyetindedir.¹⁴ Öte yandan Gellner’in di-

14 Sözelimi milletin tepeden oluşturulduğu fikrini kabul etmekle birlikte ayrıca aşağıdan bir bakışla, yani sıradan insanların yaklaşımını da önemseyerek, sıradan insanların “milli bilinç” ve

le getirmiş olduğu “icat”ın uydurma ve sahtekârlıkla birlikte ele alındığını oysa bunu “hayal” ve “yatırım”la birlikte düşünmek gerektiğini belirten Anderson (2011) ise milleti “hayal edilmiş” siyasal bir topluluk olarak ortaya koymaya çalışır. Millet/ulus, sınırlı hayal edilse bile egemen olarak hayal edilir.¹⁵

Literatürde ve siyasal söylemde sosyal, kültürel, banal, resmî ve etnik milliyetçilik gibi pek çok milliyetçilik tipleri söz konusu edilmiştir. Milliyetçiliği, ideolojik ve davranış şekli açısından değerlendiren Kellas (1991) resmî milliyetçiliği etnisite, milli kimlik ve kültürel farklılığa bakmaksızın vatan-daşlık esasına ve vatanseverliğe göre kapsayıcı devlet milliyetçiliği şeklinde, etnik milliyetçiliği ise milletlerin belirli bir etnisiteye göre tanımlandığı ve dışarıdan gruba üyelerin dâhil olamadığı (Yahudi milliyetçiliği gibi) bir milliyetçilik olarak tariflendirir. Sosyal milliyetçilik ise daha kapsayıcı şekilde ortak nitelikleri ön plana çıkartmaktadır.

Milliyetçilik, genel olarak millet/ulus kavramları ile birlikte düşünülmüş ve siyasal yönelim ekseninde değerlendirmeye alınmıştır. Ayrıca genel anlamda Avrupa merkezli bir bakış açısına dayalı milliyetçi tipolojiler geliştirme eğiliminin uzun yıllar sosyal bilim camiasında egemen olduğunu da belirtelim. Milliyetçilik ve millet fikri, ulus-devlete aidiyet hissi ile Avrupa’da ve özel olarak Fransa’da gündeme gelişinin arkasında halkın özgürleşme aracı olarak gördüğü millete sadakate kadar uzanmakla birlikte demokratikleşme süreci ve onunla at başı giden bireyselci değer sistemiyle de yakından ilgilidir. 1789 Fransız Devrimi ile millet bir özgürleşme programıyla toplumda insan hakları anlayışıyla somutluk kazanmaya başlamıştır. Bireycilik, milliyetçiliğin özgün bir ilk versiyonu olarak İngiltere ve Fransa’da ortaya çıkmış, o dönemin millet ve milliyetçilik anlayışına ruhunu vermiştir. Fransız milliyetçiliği yeni değer sistemleriyle birlikte vücuda gelirken bazı düşünürler tarafından “evrenselci milliyetçiliğin” ilk temsilcileri olarak, liberal milliyetçilik ve sivil milliyetçilik kavramları ortaya atılmıştır. Bu tanımlamalar ti-

milli kimliğin pekiştirilmesindeki rolüne de vurgu yapar (Hobsbawm, 2010: 24-27). Bu aynı zamanda hızlı toplumsal değişimin yarattığı sorunları kontrol etme istencine dayalı bir tasarım işlevidir. Tarihsel ve toplumsal bağlama göre milleti ve milliyetçiliği kavramaya çalışan bu görüş, milliyetçiliğin icat edilen bir gelenek olarak işasını yapma misyonundadır. Nitekim Renan’ın “tarihin yanlış yazılmasının bir millet oluşturma parçası” olduğu ve tarihsel çalışmaların yapılmasının tehlikeli görüldüğüne ilişkin söyleminden hareketle Hobsbawm (2010: 27) tarihsel bir analize girişmiş olur. Hobsbawm başta olmak üzere siyasal ilke çerçevesinde yaklaşım gösteren milliyetçilik çözümlemelerine, özellikle etno-sembolcüler tarafından milliyetçiliğin modernleşme sürecine indirgendiği, etnik kültürlerin devamlılığını gözden kaçırdıkları, devlet kurma ile millet kurmanın özdeş sayıldığı gibi çeşitli eleştiriler dile getirilmiştir (Özkırımlı, 2013: 148-154).

- 15 Anderson’ın bu kavramsallaştırmasının arkasındaki gerekçelerin başında ise, “Milliyetçilik” diye bir nesne yaratılıp sonra da bunu bir ideoloji olarak sınıflandırmaktan kaynaklı sorun gelir. Ona göre milliyetçilik liberalizm, faşizm gibi olgularla değil de akrabalık ve din gibi daha toplumsal ve kültürel yapı çerçevesinde düşünülmelidir (Anderson, 2011: 20-21).

kelci, etnik ve liberal olmayan gibi kendi zıtlıklarını da içermekle beraber kimi zaman bu ikicilik coğrafi değerlendirmelere de kaydırılmıştır: evrenselci, sivil ve liberal milliyetçilik Batı'ya özgü görülürken, milliyetçiliğin etnik, tikelci ve liberal olmayan versiyonu Doğu'ya özgü sayılabilmektedir.¹⁶ İlki açık ve özgürleştirici olarak, ikincisi ise zorlayıcı ve bireycilik karşıtı olarak nitelendirilmiştir (Dieckhoff ve Jaffrelot, 2010: 13).

Her milliyetçi kuramın kendine göre bir milliyetçi tipolojisi de söz konusu olmuştur. Bütün bunlardan hareketle Özkırmlı (2013: 14) milliyetçiliği “her şeyden önce bilincimize bir şekil veren, dünyayı anlamlandırmamızı sağlayan bir söylem; başka bir deyişle, toplu kimliklerimizi belirleyen, günlük konuşmalarımızı yönlendiren bir görme ve yorumlama, bir algılama biçimi” şeklinde tanımlar. Farklı milliyetçilik tanımlarının kritiğinden yola çıkarak oluşturduğu bu tanım genel bir muhteva taşısa da milliyetçiliğin söylemin anlamlandırma ve yorumlama biçimi açısından değerlendirmesi bakımından dikkate değerdir. Milliyetçilik, gündelik hayatın pratikleri çerçevesinde yeniden üretilen, sosyalleşme süreçlerine yedirilen, söylemsel düzeyde pekiştirilen, semboller ve mitler kanalıyla düzenleştirilen eylemsel çerçevedir.

Milliyetçilik, gündelik hayatta önemli yer tutan kültürel bağlamdaki sembol ve anlamları kendine mal etmeye çalışır. Ayrıca milliyetçilik, diğer ideolojiler gibi mecazi bir akrabalık bağını da gündeme getirir. Anavatan, ulusun atası gibi ifadeler mecazi akrabaların sıklıkla kullanılan milliyetçi söylemlerine dahil edilir. Kentleşmeyle, bireyselleşmeyle akrabalık önemini yitirdikçe insanın hayatında sosyal ve kültürel boşluk artar ve milliyetçilik böylece eskiden akrabalığın sorumlu olduğu bazı ihtiyaçları tatmin etme vaadiyle devreye girer. Kişiyi kariyer fırsatları, güvenlik ve akrabalık duygusu gibi imkânlar sunar (Eriksen, 2004: 164-165). Alevilerin ortak vatan olarak “Horasan”ı sürekli dillendirmesi, ortak anavatan duygusu çerçevesinde bir aradalığa dair önemli bir söylem olarak öne çıkar. Sanal veya mecazi akrabalık ise Alevilerin sosyal kurumlarında (musahiplik/kirvelik) yaşatılabilen bağlarıyla açıklanabilir. Musahiplik ve kirvelik bu yöndeki sanal akrabalığa uygun kurumsal yapılarıdır. Bununla birlikte siyasal ve kültürel mücadele alanlarındaki ortak aidiyetler de etnik milliyetçi tonla süslenen yeni mecazi akrabalıklar sayılabilir. Ayrıca sanal akrabalığı bir tarafa bıraktığımızda kan bağının Alevi inanç geleneğinde önemli bir yere sahip olduğunu da bu noktada anımsatmamız gerekir. Ekonomide, bürokraside, kariyer ve kaynaklara ulaşma ve paylaşma açısından ise Aleviler, hem bir etnik ekonomiyi hem de sosyal ve kültürel sermayeyi geliştirmiş durumdadırlar.

16 Doğu-Batı farklılığına göre milliyetçilik algısına dair tespitin Kohn (1994) tarafından yapıldığını ve Dieckhoff ve Jaffrelot'un da ondan esinlendiğini belirtelim.

Ancak bu dağınık nüveler halindedir. Bunun siyasal bir akım hattında milliyetçi bir ideoloji ile vücuda gelmesi için bazı şartların olgunlaşması gerektiğini de belirtelim. Bir etnik kimliğin milliyetçiliğe dönüşmesine ilişkin araçsal bir bakışla kuramsal çerçeveler ortaya koyan Paul R. Brass'ın analizi bu açıdan dikkate değerdir. Brass (1979), etnisiteden milliyetçiliğe dönüşümü, etnik grupların kültürel farklılıklarından ziyade seçkinlerin genel siyasi ve ekonomik ortam bağlamlarına göre şekil alan rekabetlerinde, bu rekabetin etnik grupların kendilerini nasıl tanımlayacakları ortamlarda aramak gerektiğini belirtir. Brass etnisiteyi, nesnel özellikleri temel alacak şekilde sahip olunan kültürel nitelikler veya sembollere göre ayırım gösteren kategoriler halinde ele alır. "Etnik dönüşüm" adını verdiği süreci, grupları ayıran sınırların belirginleşmesi ve eski sembollere yeni anlamların yüklenmesi olarak tarif eder. Ona göre nesnel farklılıklar, gerekli ama yeterli değildir. Zira seçkinler arası rekabet de gereklidir. Seçkin tabakalar arası rekabet, farklı etnik grupların önderleri arasında yaşanan ve gelişim halindeki bir toplumda fırsatlardan yararlanma, kaynaklara erişebilme, kendi tekelinde tutma gibi sınıfsal boyutu da içeren bir mücadele türüdür. Sanayi toplumunun eşitsiz ve sınıfsal gelişimi içerisinde bürokraside, sanayide, üniversiteler gibi pek çok alanda etnik sitelerin seçkin tabakalar etrafındaki çok yönlü ve bütünlüklü bir mücadeleyi dile getirir.¹⁷ Buna rağmen Türkiye, sanayi toplumunun özelliklerini taşımasına karşın çok etnili niteliğini koruyarak bu etnik formasyon içinde farklı seçkin tabakaların rekabetine sahne olsa da bu durum siyasal alana dolaylı olarak yansır. Ağırlıklı olarak sivil toplumda bu yönden bir örgütlenmeye rastlanmaktadır ve siyasetin gölgesi altındadır. Özellikle de cemaatlerin seçkinleri arasında bu rekabet daha güçlüdür. Cemaatlerin çoğunluğu Sünni mezhebine dayalı ve karizmatik liderliklere sahiptir. Buna karşın İmam Mehdi inancına dayalı karizmatik önderlik eğilimi Alevilerde daha yoğun olmasına rağmen karizmatik önderlere pek rastlanmaz. Daha çok sivil toplum alanında (dernekler/vakıflar) örgütlenmelere gidildiğinden ve siyasal alanın gölgesinde hareket edildiğinden dolayı organik karizmatik önderlikler ortaya çıkamamakta, kanaat önderlikleri, dedelikler düzeyinde kalınmakta, siyasal önderlikler düzeyinde bu işlev aranmaktadır. Bu noktada Alevilerin karizmatik önderlik boşluğu ile milliyetçi-

17 Ayrıca Brass'a göre (1979) çok etnili bütün devletlerdeki milliyetçi mücadeleler farklı dinamiklere göre şekillenebilir: 1- farklı kesimlerin seçkinlerinin devlet ve devlet kaynaklarının kontrolü için giriştikleri rekabet; 2- devletin kendi toplumu içinde farklı gruplar arasında yaptığı ayırmacılık; 3- merkezileşmek isteyen devletin periferisinde yer alan etnik grupların seçkinlerince yürütülen mücadele veya iktidardan uzak tutulan etnik gruplar tarafından başlatılan milliyetçi hareket. Milliyetçi kimlik, seçkinler tarafından kitlelere mal edilmeye başlanan kültürel simgeler harekete geçirilerek pekiştirilir. Ancak seçkinlerin rekabet ettiği oyun alanının aktörleri değişebilir, koşullar değişebilir, o yüzden farklı stratejiler geliştirmek gerekebilir.

liğı arasında da benzer simgesel bir ilişkinin olduğunu söylememiz yerinde olur. Ancak Brass'ın işaret ettiği sanayi toplumu çerçevesinde değil de Türkiye'nin özgünlükleri esasında bir milliyetçilik inşasını dikkate alarak bunu temellendirmemiz gerekir.

Buraya kadar ortaya koyduğumuz kısmi milliyetçi kuramların ağırlıklı olarak Batı merkezli bir düşünsel zemine sahip olduğunu söylememiz gerekir. Türkiye koşullarında milliyetçilikleri anlamakta yeterli izahatlar sunamayabilirler bu yüzden fakat analitik çerçeveler hazırlamamıza da kaynaklık edebilirler. Dolayısıyla Batı-dışı milliyetçilik kuramlarının ortaya koyduğu fikri açılımlar da dikkate değerdir. Hindistan üzerinden Batılı olmayan milliyetçilikten yola çıkarak milliyetçiliğe dair yeni bir kuramsal çerçeve sunmaya çalışan Chatterjee (1996), sömürge karşıtı ve Batılı olmayan milliyetçi söylemin, farklı olmakla birlikte aynı zamanda Aydınlanma'nın dairesine tabi olduğunu belirtir. Ona göre sömürge milliyetçiliği her ne kadar Batı'dan türemiş olsa da tamamen Batı'nın egemenliği altında değildir. Hem Batı'dakine öykünme hem de kendini ondan kurtarma arayışı söz konusuydu. Chatterjee, maddi ve manevi dünya ayırımına giderek Batı'nın maddi güç yapısıyla (bilim, teknoloji, iktisadi örgütlenmeler, yönetim biçimleri vb.) kurduğu hegemonya karşısında sömürge toplumlarının bu taziyeye hem olumlu cevap vermek hem de ona karşı kendi ulusal kültürünü korumaya ittiğini ifade eder. Kendisinin Batı'dan daha üstün olduğu iddiasını manevi kültüre daha fazla sahip çıkarak yapmaya çalışan bu milliyetçilik tipi, sömürgecilikle mücadele öncesinde de kendine bir alan açabilmişti. Sömürgecilerle siyasal mücadeleden evvel din, kast, aile ve köy gibi manevi alanlarda bu milliyetçilik egemenliğini tesis etmişti (Chatterjee, 2002). Maddi ve manevi dünya ikiliği böylece iç ve dış alanlar şeklinde, farklı tezahürlerle bütünlük arz eder. İç dünyayla özdeşleştirilen kadın, korunması gereken bir toplumsal benliktir. Dış dünya ise erkeklerle özdeşleştirilen kamusal alandır. Milliyetçiliğin bu türden üretimi sadece Batı'dan farklı bir formu ortaya çıkarmaz, aynı zamanda milliyetçi söylemin toplumsal cinsiyet ilişkilerinin tesis edilmesinde de işlevsel rol oynar. Chatterjee (1996) milliyetçiliği farklı ama Öteki'nin egemenliği altında kalan söylem olarak tarif ederek Batı oryantalizmine bağımlı milliyetçilik anlayışından ayrı bir kuramsal çerçeve çizmiş olur.

Taklit ve tenkit arasında milliyetçilik

Chatterjee'nin yukarıda belirttiğimiz Hindistan özelinde dile getirmiş olduğu Batı dışı milliyetçi söylemin, sömürgeci veya misyoner olarak gördüğü Öteki'ye karşı onun enstrümanları ile cevap verirken kendi toplumunu ko-

rumaya da yönelmiş bir söylem olduğunu ifade etmek gerekir.¹⁸ Ulusun inşası taklit ve tenkit arasındaki gerilimle bugüne taşınırken milliyetçiliğin üretim formasyonu, ülkenin sınırları içerisinde bu milliyetçilik anlayışından rahatsız toplulukların buna karşı konumlanmasını da yine benzer mahiyete sürükleyecektir. Sözelimi Kürt realitesinin varlığını kabul ettirip statü elde etme girişimi olarak öne çıkan Kürt Siyasi Hareketi'nin Kemalist resmî ideoloji ile ilişkisi de taklit ve tenkit şeklinde cereyan etmiştir. Alevilere geldigimizde ise homojen halde olmasalar bile Alevi çoğunluğunun Kemalist ideolojiyle donanmış yapılarla iç içe girmesi, hatta Kemalizmi savunan siyasal evrenlerde yer almasından dolayı etnik milliyetçilik kültürel ve sosyal milliyetçiliği siyasal milliyetçiliğin refakati altında ikincilleştirilmesine tanık oluruz. Alevicilikte taklit ve tenkitçilik Kemalizm suretine bürünür sadece. Kimi zaman Kemalizmin içinde kalarak onu tenkite kadar gitse de ondan kopamaz. Bunu, Chatterjee'nin Baskın Öteki'ye, taklit ve tenkit stratejisine yaptığı vurgudan hareket edip milliyetçiliği ulus kavramından ziyade etnisite ile bağlantılı düşünmemiz gerektiğini ifade eden Jaffrelot'un (2010) çözümlemesinden yola çıkarak geliştirmeye çalışalım.

Jaffrelot (2010), Chatterjee'nin Baskın Öteki'yi hem taklit hem tenkit eden stratejisi ile René Girard'ın (2003) insan ilişkilerini taklit ve rekabet ilişkilerine göre yorumlayan bakışı ile bütünleştirmek ister. Girard, insanın doğası gereği taklide eğilimli olduğunu, ancak bu eğilimin sert engellerle karşılaştığını; bireyin, ötekiyi taklit ederek yaşadığını, bunu çevresine belli etmek istemediğini, bu yüzden de içsel çelişkilerden muzdaripliğinden (kendindeki eksikliğin açığa çıkmasından duyulan korku) ötürü, genellikle kendini diğerlerine model olarak sunma gayretinde olduğuna vurgu yapar. “Şiddet”, “kutsal” ve “mimetizm krizi” çerçevesinde yaptığı analizde “taklitçi arzu” ve “çifte açmaz”dan söz eder. Taklitçi arzu, nasıl olursa olsun, çatışmayı içinde

- 18 Baskın Öteki'yi hem taklit hem tenkit eden bu strateji örneği, Hindistan'dan yola çıkarak geliştirilmiş olsa da esasında Türkiye için de pek yabancı değildir. Türk milliyetçiliğinin ilk evrelerine, Kurtuluş Savaşı ve sonrasında kurulan Cumhuriyet'in Kemalizm suretindeki milliyetçilik söylemine yakından baktığımızda taklit ve tenkitli iki yüzün birbiriyle kol kola yürüdüğünü görürüz. Her ne kadar verilen Kurtuluş Savaşı Batılı emperyalistlere yönelik olsa da Osmanlı'nın son döneminden başlatılan Batılılaşma olgusunun değer yönelimleri, Batı'nın Aydınlanma çağıının ürünleridir ve bu modeller Cumhuriyet döneminde kurumsal bir hüviyete kavuşturulmak istenecektir. Chatterjee'nin işaret ettiği maddi ve manevi dünya ayırımının Türk milliyetçiliğindeki karşılığının Ziya Gökalp'in hars (kültür) ve uygarlık/medeniyet ayırımı olduğunu, harsın ulusal bir manevi alana, uygarlığın ise evrensel bir maddi alana gönderme yaptığını, Kemalist modernleşmenin de bu fikri büyük oranda benimsediğini belirtelim. Türk milliyetçiliğinin emperyalizmi algılama, yorumlama biçimi Türk milliyetçiliğinin taklit ve tenkit stratejisini de bize tanıtlar. Nitekim bu söylemin tipik ifadesi İstiklal Marşı'nda şöyle geçer: “Ulusun, korkma! Nasıl böyle bir imanı boğar, / ‘Medeniyet!’ dediğin tek dişi kalmış canavar?” Batı'nın “medeniyet” kipi canavarla özdeşleştirip toplumun manevi değerinin yüceltilmesi tenkitçi boyuta, maddi üretimin kapsadığı ekonomi, bilim, teknoloji ile seküler yaşam, bireycilik, ilerlemecilik şeklindeki yeni ethoslar Batı'nın taklit edilmesi boyutuna girecektir.

barındırır. Freud'dan yola çıkarak taklidin, hayranlığın ve yüceltme gibi ilksel özdeşleşmeye dair olumlu duyguların umutsuzluk, suçluluk ve hınç gibi olumsuz duygulara dönüşebileceğine dikkati çeker. “Kutsal”, dışarıdan gelen şiddet tehlikesinin fonksiyonel bir uzantısıdır. Dışarının/Öteki'nin şiddeti, içerinin sosyal barışını pekiştirir. Toplumsal düzenin istikrarında beliren “mimetizm” krizi, bir kurban seçip onu feda ederek çözmeye çalışır. Kurban, barışın tesisinde sembolik bir niteliktir. “Kurban”, toplumun şiddeti önleme ihtiyacında işlev gösterir bu noktada (Girard, 2003). Jaffrelot (2010: 66) hem sahip olunması hem de dışlanması gereken Öteki'nin hem özümsemesini hem yıkımını içeren mimesis'in özünde var olan bu ikircimin etnik milliyetçiliğe dair berrak bir metafor olduğunu dile getirir. Model olarak ortaya çıkan Öteki ile rekabetine yol açtığı takipçi arasındaki gerilimin kaynağı “taklitçi arzu”nun çatışmalı doğasıdır. Öteki'nin egemenliğine direnen entelijansiya milliyetçi ideoloji geliştirirken kimi zaman Batı'ya hayranlıktan ötürü reform sürecine gider, ancak uzun vadede Batı'yla rekabetin mümkün olamayacağı anlaşılınca hem Batı'nın taklit edilmesinden vazgeçilmez hem de kendi kültüründen vazgeçmeyerek geçmişi canlandırma veya hut hınca bürünür. Böylece madun toplumların entelijansiyasının milliyetçi olması, sömürgecinin onu bağımlılık düzeyinde tutmasından kaynaklanır ve ortaya “hınç” çıkar. Davetsiz misafirin ortaya koyduğu tehdide karşı “yerli kültürün reformu” devreye sokulur. Özsaygının yeniden kurulumu için modernleşme hamleleri yapılır. Bu reform, esasında baskın Öteki'yi taklit etme çabasından ileri gelir. Ancak genellikle içinde mitik “altın çağ” icadını barındıran bir “kaynağa geri dönüş” kılıfıyla hareket eden ideolojik inşâ süreci devreye girer. İdeolojik inşâ süreci ise çıkarların hareket ettirici güç olduğu sosyo-ekonomik ve siyasal çatışmalardan beslenir (Jaffrelot, 2010: 64-68).

Alevilerin dolayimli milliyetçiliği ve refakatçi ideolojileri

Chatterjee, Girard ve Jaffrelot'un çözümlemelerine Alevicilik bağlamında bakacak olursak, Aleviliğin kendine özgü milliyetçi eğilimlerinin yanında özellikle Girard'ın (2003) *Şiddet ve Kutsal* adlı eserinde ortaya koymuş olduğu analizin dokusuna uygun bazı genel karakteristik özelliklerin Aleviler için de söz konusu edilebileceğini söyleyebiliriz. Yine Girard'ın (2013) roman için kullandığı “üçgen arzu” çözümlemesini de Alevi hareketlerinin milliyetçiliği nasıl diğer siyasal akımlarla yeniden ürettiklerinde kullanarak, Aleviciliğin veya Alevi milliyetçiliğin Girard'ın kavramlarından da istifade ederek dolayimli bir milliyetçilik olduğunu temellendirmeye çalışacağız.

Girard (2013) roman çözümlemesinde arzusunun öykünmeci/mimetik doğasını “üçgen arzu” kavramıyla ele alarak, üçgenin köşelerine oturttuğu öz-

ne, nesne ve dolayımlayıcı arasındaki olay örgüsünden bahseder. Öznenin arzusunun sebebi olan nesnedir; özne nesnesini bulup çıkartacaktır; lakin Girard bu türden düz bir ilişkinin varlığı yerine öznenin arzuladığı nesnenin aslında bir başkası tarafından arzulandığı için öznenin onu arzuladığına diki-kati çeker. Üstü örtülü bu “kışkırtıcılık” rolü, üçüncü bir güç olan dolayım-layıcı tarafından icra edilir. Öznenin nesneyi arzulama güdüsünü kışkırtan dolayımlayıcıdır.¹⁹

Nasıl Girard (2013: 24) edebi yorumun örtük olanı açığa çıkartıp biçim-selleştirme olduğunu söylüyorsa, sosyoloji de örtük toplumsal ilişkileri, yarı yarıya belirli hale gelmiş örgüleri biçimselleştirmektedir. Aleviler içindeki mil-liyetçiliğin örtük halini açığa vurup biçimlendirmek bu yüzden gereklidir. Özellikle siyasal alan, Alevilerin Aleviciliğini örtük halde sürdürdükleri saha ol-ma dolayısıyla önemlidir.

Siyasal alan, Alevilerin kendi kimliklerini dolaylı şekilde pekiştirdikleri bir mücadele sahasıdır aynı zamanda. Alevi kimliği ile ön plana çıkan siya-sal hareketlerin, daha doğrusu Alevi etno-politik hareketin kısa sürede sö-nümlenebildiğini ve Alevi tabanının teveccühünü yeteri kadar kazanmadık-larını ifade edelim. Alevilerin Aleviciliği bu yüzden dolaylı siyasal kanallarla mümkün olmuştur. Daha doğrusu siyasal örgütlenmeler Alevilerin dolayım-layıcıları olmuşlardır. Sadece siyasal değil, kültürel alan da Aleviliğin kimlik inşasında ve etnik kimliğin yeni kuşaklara devredilmesinde işlevsellik gös-termiştir/göstermektedir. Doğrudan Alevicilik hareketlerinin sivil alanda gö-rünüyor olsa da aslında ideolojik bir konumlanışa sahip olduğunu söyleme-miz yerinde olur. Bu yüzden Alevilerin farklı yorum çevreleri veya cemaat-leri, kendilerine refakatçi²⁰ ideolojiler bularak Aleviciliği sürdürmektedirler. Dolayısıyla Alevicilik diğer ideolojilerin refakatçiliğinde eklemlenmiş ama bir bütünlük haline bir türlü gelemeyip örtük halde devam edegelen bir ka-rakter olarak ortaya çıkmıştır. Bu ideolojileri Türk milliyetçiliği ile yakından bağlantılı Kemalizm, sosyalizm, Kürt Siyasi Hareketi’nin (KSH) etnik ideo-lojik çevresi ve İslâmcılık şeklinde sınıflandırılabiliriz.

Hangi Alevicilik anlayışında olursa olsun hemen hemen hepsinde şiddet ile kurban arasında bir itkinin dolaylı ya da dolaysız kurulduğunu görürüz. Sözgelimi Türkmen Alevilerinin ağırlıklı bir bölümünün yer aldığı Kemalist

19 Dolayımlayıcı özneye, arzusunun modelini veya formunu verir. Dolayımlayıcı arzu (“mime-tik arzu” veya “ötekine göre arzu”), kendimize göre arzusunun tersidir. Söz konusu üçgen roman kahramanlarının ilişkilerinde tekrar tekrar belirir, yenilenir. Sevgi ve nefret gibi çatışık duygu-ların diyalektik bağlantısını bu üç ögenin arasındaki ilişki bağlamında vermeye çalışır. Hayran-lık ve nefretin devreye girdiği bu ilişkide hayranlık öznenin dolayımlayıcıyı taklit etmesine se-bebiyet verirken nefret, nesneyi arzulayan özneye kışkırtıcı bir rol oynar (Girard, 2013).

20 Buradaki “refakatçi” tabiri, Bora ve Canefe’nin (2007) popülist milliyetçilik çerçevesinde popü-lizmin farklı ideolojik eklemlenmelerle ortaya çıktığı ve ideolojik açıdan “refakate muhtaç” ol-duğuna yönelik tespitlerinden esinlenerek Alevi milliyetçiliğine uyarlanmaya çalışılmıştır.

ideoloji eksenindekiler şiddet-kurban denklemini devlet, Kemalist ideoloji ve özel olarak da Türk Silahlı Kuvvetleri (TSK) üzerinden tesis etmeye çalışırlar. Devlet için fedakârlık ve kurbanlık bu noktada devreye girer. Topluluğun korunmasının teminatı bu mücadeledir. Devletin varlığı ve bütünlüğü, Alevilerin varlığı ile kıymetlendirilir. Zira Aleviliğin teminatının devlet ve onun laiklik yaklaşımı olduğu kabul edilir. Devlet kutsallık mertebesinde kabul edilir. Aleviliğin kutsallaştırma, mitselleştirme formları ile Kemalizmin değerleri yeniden kodlanır. Kemalist ideoloji Alevilerin devleti arzulasında dolayımlayıcı rolündedir. Aleviler-Kemalistler-Devlet arasında üçgen bina edilir. Türk milliyetçisi Alevilerin ve Türk sağı içinde konumlanan Alevilerin genel pozisyonu bu kategoride değerlendirilebilir. Keza Bektaşilik anlayışındakiler de bu katman içindedir. Politik mücadele devletin vatandaşlık esasının kültürel kimliğe eşitlikçi yaklaşmasına yöneliktir.

İkinci kategorik ilişki tipi, gerek Türkmen Alevilerin gerekse Kürt Alevilerin sosyal tabanına (özellikle de gençlik) yaslanan Türkiye sol veya Türkiye Devrimci Hareketi'dir. Silahlı mücadeleyi esas alan hareketler, bu sefer daha radikal şekilde hareket ederken Öteki değil Ötekiler'e karşı bir cephe alır. Buna göre, düşman emperyalizm değildir sadece, aynı zamanda devlettir ve kimi zaman da başka gruplardır. Aleviciliğin garantörü silahlı siyasal mücadele verenlerin şiddeti kabul edilir. Ancak bu kategoridekilerin Alevicilik söylemi ilkindeki kadar çok berrak olmayabilir. Daha dolaylıdır ve sınıf mücadelesi söylemi ile yer değiştirmiştir. Hatta sınıf mücadelesi ve onun siyasal hareketlerinin alımlanma şekli yine kutsallaştırma, mitselleştirme formlarına göredir. Geleneksel sembollerin kodları siyasal mücadelenin sembolleri ile yeniden kodlanır. Geleneksel kahramanların suretlerinin yerini yeni politik önderler alır veya yer değiştirirler veyahut birbirleriyle bütünleştirilirler. Siyasal İslâm'la mücadeleyi de içerebilmekle beraber Kürt Siyasi Hareketi ile bile yer yer gerilime bürünebilir. Bürünmesinin arkasında sadece ideolojik bir tartışma yatmaz, Aleviliğin tarihsel ve toplumsal köklerine uzanan Sünni ve Şafii ile olan gerilimin de payı bulunur. Mücadele sürecinde devletin şiddeti, topluluğun direnç göstermesinde ve bütünleşmesinde gizli işlevler gösterir. Bu işlev dolaylı olarak dayanan sosyal tabanın etnik kimliğini, yani Aleviciliği de pekiştirmiş olur. Feda kültürü ve kurbanlık bu sefer radikal siyasal ideolojinin kılıfıyla su yüzüne çıkar. Üçgen arzunun bu siyasal eğiliminde özne-nesne-dolayımlayıcı ilişkisi sürekli değişkenlik gösterir. Alevicilik solun dolayımlayıcılığında kimi zaman iktidarı arzular, kimi zaman solun yerine geçip egemen iktidarla hıncı ilişkisine girer.

İkinci kategori ile benzer niteliklere sahip üçüncü kategori Kürt Alevilerin yoğunluk kazandığı Kürt Siyasi Hareketi'dir (KSH). Silahlı mücadele ve onun etrafında şekillenen şiddet-kurban ilişkisi ikinci kategorideki gibi yi-

ne ideolojik bir nüveye sahiptir. Üçgen arzuda dolayımlayıcı KSH olduğunda Aleviciliğin arzuladığı nesne KSH'nin işaret ettiği dünya olmaktadır. Keza rakip de düşman da o mahiyettedir. Hareket içinde Alevi kimliği ile bilinenlere yer verilir hatta sadece Alevi-Kızılbaşlardan oluşmuş gerilla birliklerine bile rastlanabilir. KSH'nin silahlı gücü ve onun dış tehdidi de öncekiler gibi bu eksendeki Alevicilik anlayışının toplumsal tutkalı işlevi görür.

İslâmcılıkla bağlantılı ideolojik rabitalar ise genel olarak birinci kategorilerle benzerlik taşımakla birlikte Aleviliği İslâm içi yorumlayan ve sistemle bütünleşip esnek ama muhafazakâr bir eğilim gösterenlerdir. Aleviliğin heterodoks dokusundan ziyade İslâm'ın gelenekselci tarafından bakıldığı için kutsallık biçimleri İslâm'ın klasik yapısına göre yorumlanır.

Hangi ideolojinin refakatçiliğinde Alevilerin kendi kimliklerini ona eklemelendirmesi söz konusu olursa olsun, genel olarak eklemelenen ideolojik çerçeve Aleviciliğin milliyetçiliğe doğru homojen bir entite meydana getirmesini engellemiştir. Kemalizm ve Türk sağı Türk milliyetçiliği söylemi içinde Aleviciliği soğurmak isterken, Sol düşünce sınıf ideolojisinde, İslâmcılık ise dinsel bütünleşme söyleminde Aleviciliği soğurmak istemiştir. Dolayısıyla Alevicilik uzun süre Alevicilik bilincine erişememiştir. Ancak kendi kimliğini korumaya yönelik girişimlerden, topluluğunun bütünlüğünü tesis etme yolundaki örgütlenmelerden geri durmamış, etnik habitusunu dolaylı da olsa koruma yoluna gitmiştir. Aleviler, Türkiye'nin siyasal kültürünün ve kimlik politikasının hegemonyası altında kendisine bir sosyal sermaye ve kültürel sermaye yaratarak giderek heterojenlikten homojenliğe doğru kayma eğilimini taşıyalar da farklı siyasal akımların tahakkümünün sınırlarında dolaşmak durumunda kalmışlardır. Bunda Aleviciliğin bir siyasal akım olarak her ortaya çıkışındaki başarısızlık da etkilidir. Siyasal alandaki kimlik inşasının Alevileri nasıl eklektik duruma düşürmek zorunda bıraktığına yakından bakmamız doğru olacaktır.

Her sosyal kimlik siyasal bir muhteva taşır. Alevilik de öyle. Aleviliğin İslâm'da vücut bulan halinin ta başından itibaren siyasal mücadeleye gömülmüş ve bu mücadeleyi inanca, ritüele dönüştüren bir ruh hali vardır. Ancak bu siyasal tarih yenilgilerle, travmalarla örülüdür. Halife Ali yenilmiştir, Hüseyin yenilmiştir, Şeyh Bedrettin yenilmiştir, Pir Sultan yenilmiştir, Şah İsmail yenilmiştir...Mağlubiyet tarihi mazlumiyet dizgesi ile bütünleştirilmiş, simgeselleştirilmiş, ritüelleştirilmiş ve toplumsal kimliğin yapı taşı haline getirilmiştir. Mağlubiyet bir erdeme dönüştürülmüştür. Cumhuriyet dönemindeki politikleşmeler de başarısızlıkla sonuçlanmıştır. 1966 yılında kurulan Birlik Partisi (1971'de Türkiye Birlik Partisi²¹ adını alacaktır) de 1995'te kurulan Barış Partisi de Alevi tabanlı örgütlenmeyi amaç edinmişse de dişe dokunur bir başarı sergileyememişlerdir. 1970'lerde sol/sosyalist hareketlerin

21 Parti hakkında daha fazla bilgi için bkz. Ata (2007), Aydın (2009).

sınıf eksenli mücadelesi içinde yer alan Aleviler (özellikle genç Alevi taban), kendi kimliklerinin ekseninde politika yapmak yerine siyasal akımların gölgesinde seyretmeyi uygun görmüşlerdir. 1980 sonrasında sivil topluma ağırlık vermekle birlikte ağırlıklı olarak SHP/CHP çizgisinde kümelenmişlerdir. Alevilerin sol siyasetle tamamen bütünleşmiş olduğunu söylemek yanlış olur. Zira Türk sağına da zaman zaman eğilim göstermişlerdir. Gerek Aleviler içindeki kuşak farklılığının ve inançsal bağlılığın tesiri açısından, gerekse Anadolu ve Trakya özgülündeki toplumsal farklılaşmalar bakımından siyasal tercihlerin değişebildiğini, uzun süre heterojen bir eğilim gösterdiğini de ekleyelim. Güler'in de (2008: 15) de işaret ettiği gibi Aleviler ve Alevilik hareketleri dünden bugüne bakıldığında hiçbir zaman homojen bir nitelik arz etmemiş ama muhalif kimliğini daima koruyabilmiştir. 1990'larda yükselen Siyasal İslâm'la ve 2002 sonrasında Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) iktidarının otoriteryen muhafazakâr hegemonyası ile birlikte seküler yapılar ekseninde Alevilerin homojen bir eğilime sahip olmaya başladıklarını, 2013 Mayıs-Haziran aylarındaki Gezi Direnişi sürecindeki aktif Alevi katılımını da dikkate alırsak reaksiyonerlik bazında da olsa bu homojenliğin bir siyasal eğilime doğru kaymaya başladığını ifade edebiliriz.

Alevi Hareketlerinin Alevi tabanlı siyasal projelerinin genel olarak başarısızlıklarla sonuçlanmasında öznel ve nesnel şartların etkisi büyüktür. Bundan dolayı Alevi Hareketi veya Alevicilik, kendi kültürel kimliğinin etnik kümesi çerçevesinde etnik bir siyasal toplum inşa etmekte hep atıl kalmış, bunu farklı opsiyonlardaki siyasetlere yedirerek tatmin etmiştir. Buna karşın etnik sivil toplumda daha başarılı bir organizasyona sahip olmuştur. Alevi kimliğine dayalı kitle seferberliği arttıkça siyasal hesaplar alanına girmesi de yaygınlık kazanmış, lakin sosyal demokratlar tarafından da çantada keklik oy deposu olmaktan kurtulamamıştır. Topluluk ölçeğinde eşgüdümü sağlayacak yapıların olmamasına karşın Alevi oylarının belli dönemlerde belli partilerde toplanma eğilimi sergilemesini Massicard (2007: 207-222) Aleviler ile partiler arasında kurulan siyasal aracılık tarzlarına (ocaklar gibi) ve evrimine göre açıklamaya çalışmıştır. Ancak bunun da dönemsel veya konjonktürel duruma göre değişebildiğini anımsamak isabetli olur.

1980 sonrasında yeni siyasal biçimlenişte Alevi kimliğinin özellikle kentlerde örgütlenişi, cemevlerinin açılışı, yeniden icat edilen geleneklerin canlandırılması, Alevi dergi ve radyolarının yaygınlaşmasıyla Alevi örgütlülüğü kendi sivil toplumunu yeni düzlemde şekillendirmeye başlar. Massicard (2009: 332-333) Alevici hareketler olarak adlandırdığı dört eğilimden söz eder.²² Bu eğilimleri biz bu çalışmada üçe indirmeye çalışacağız.

22 Massicard'ın sınıflandırması şu şekildedir: 1- CEM Vakfı çevresi (Aleviliğin İslâm'ın tamamen Türklere özgü bir versiyonunu temsil eder), 2- Hacı Bektaş Veli Vakfı ve dernekleri (dinsel bo-

Aleviliği tanımlama, yeni koşullara uyarlayacak yorumlama gücüne sahip ve bunu sosyal örgütlülükle yeni kentsel yaşama entegre misyonunu haiz bazı hareketleri Alevicilikten ziyade farklı Aleviciliklerin ortaya çıkmasına vesile olmuşlardır. Bugün için Alevilerin sivil örgütlülüğünün manzarasına baktığımızda çok farklı ideolojik yönelimlere denk düşen kümelenmeleri görmekteyiz. Bunları Alevi-Bektaşî Federasyonu, Cem Vakfı, Ehlibeyt Vakfı, Caferî Örgütlenmeleri ile yurtdışı örgütlenmeleri şeklinde sıralayabiliriz. Başka örgütlenmeler de söz konusu ancak siyasal yönelim bakımından bu kümelenmeler daha ön planda ve belirgin oldukları için dikkate alınmışlardır.

Alevi-Bektaşî Federasyonu ağırlıklı olarak “Sosyalist/Sol Alevilik”e yakın bir noktada konumlanırken Cem Vakfı ve çevresinin “İlmîli Alevilik” veya bir ölçüde “Ulusalıcı Alevilik” çatısında siyasallığını şekillendirdiğini, Ehlibeyt Vakfı çevresinin ise “İslamcı Alevilik” şeklinde siyasal yönelime sahip olduğunu söyleyebiliriz.²³

Sosyalist / sol Alevilik

İlmîli sol kadar, radikal sola dayalı Aleviliği de kapsayacak şekilde örgütlülüğü ifade edebilecek bir birliktelik olarak, 2002’de kurulan Alevi Bektaşî Federasyonu (ABF) gösterilebilir. Muhalif ve radikal tutumu ile ön plana çıkan Pir Sultan Abdal Kültür Derneği’nin (PSAKD) de içinde bulunduğu Federasyon başlangıçta Alevi-Bektaşî Kuruluşları Birliği olarak kurulmuş, ancak Ankara 2.Asliye Hukuk Mahkemesi’nin, Alevi-Bektaşî Kuruluşları Birliği Kültür Derneği’ni, “azınlık yaratarak, herhangi bir bölgenin veya ırkın veya sınıfın veya bir dil ve mezhepten olanların diğerlerine hâkim veya diğerlerinden imtiyazlı olmasını sağlayacağı” gerekçesiyle kapatmasından sonra böyle bir örgütlenmeye geçmiştir. PSAKD’nin 61 şube, Alevi Kültür Dernekleri Genel Merkezi’nin ise 102 şube ile katıldığı ve toplamda 35 farklı derneği içinde barındıran Alevi Bektaşî Federasyonu, Türkiye’de politik tandansıyla en yoğun Alevi örgütlülüğü ile öne çıkmaktadır. Alevi kimliğinin resmen tanınması, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kaldırılması, Cemevlerinin ibadet yeri statüsüne getirilmesi gibi talepleri vardır.²⁴

yut inkâr edilmemekle birlikte, daha kültürel bir bakış savunulur), 3- Pir Sultan Abdal ve 2 Temmuz dernek-vakıfları (en radikaleğilimli; eski solcu militanları çeker; dinsel gericiliğe karşı laikliği ve özgürlüğü savunur), 4- Ehl-Beyt Vakfı (azınlıktadır; Kur’an-ı Aleviliğin temeli kabul eder ve Sünnilerle işbirliğini savunur). Bir sınıflama kategorisi olmasa bile Türkiye siyasetinde Aleviliğin yerinin tarihsel açıdan yorumu için Aktürk’ün (2008) çalışmasına da bakılabilir.

23 Burada kullandığımız tipoloji Massicard’ın (2007) Alevilerle ilgili “üçüncü tarafların tavır alışları” olarak tarif ettiği tipolojilere benzese de çerçeve olarak farklı mahiyettedir.

24 Bkz. http://www.alevifederasyonu.org.tr/index.php?option=com_content&view=article&id=255&Itemid=264

Alevi Bektâşı Federasyonu, Ali Balkız döneminde Alevi partisi olmasa bile kurumsal düzeyde destekleyebilecekleri yeni bir parti oluşumu sürecine girmiş, çeşitli toplantılar örgütlemiş, ancak nihayetinde böyle bir çabadan vazgeçilmiştir.

Federasyonun bileşkeleri çok farklı kesimlerden oluşmakla birlikte, genel heterojenliğine rağmen ideolojik açıdan daha eleştirel bir ağırlığa sahiptir. Özellikle büyük şehirlerde Alevi mitinglerinin örgütlenmesinde öncülük rolünü oynadığını söylemek gerekir. Bu bakımdan Alevi örgütlülüğü içinde siyasal aktivitesi en belirgin olanıdır diyebiliriz.

Ulusalci Alevilik

Bu kategorinin önde gelen yapılanmasının öncülüğünü Prof. Dr. İzzettin Doğan'ın yaptığı Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi Vakfı (CEM Vakfı) olduğunu söyleyebiliriz. 1995 yılında kurulan vakıf, kuruluşundan itibaren pek çok bilimsel toplantı, sempozyum ve organizasyonlar düzenleyerek, ağırlıklı olarak misyonunu Alevi inancının tanıtılması, Alevilerin kendi kimliklerini rahatlıkla ifade edebilecekleri psikolojik atmosferin oluşturulması, Alevilerin ibadet haklarının elde edilmesi için her görüşten siyasetle görüşülmesi ve Alevilerin kendi inanç pratiklerini sürdürebilecekleri mekânsal ihtiyaçların giderilmesi gibi çeşitli noktalarda ortaya koymuştur. Kuruluşu 1995 yılı olsa da vakfın temsil ettiği misyon, devlet otoritesine bağlı Aleviliği İslâm felsefesi içinde gören, siyasal açıdan ise Türk milliyetçiliği ile flört eden bir niteliğe sahiptir.²⁵ Devletle ilişkisi, daha önce belirttiğimiz gibi taklit, takip ve tenkit sınırları içerisindedir. Alevilikle ilgili talepleri de bu yörünge- nin dışına çıkmamıştır. Yukarıda belirttiğimiz gibi bu çevre için, Alevilerin siyasallaşma süreçlerindeki deneyimlerinin 1990 sonrasındaki sivil toplum ayağında süreklileşmeye başlayan hali denilebilir.

Cem Vakfı ve İzzettin Doğan'ın, hem akademik kimliği hem de siyasetin ağırlık olarak "ulusalci" çizgideki çevreleri ile kurduğu ilişki biçimi, vakfın Alevi topluluğu içinde Kemalizme, daha doğrusu devlet geleneğine daha yakın bir duruşta yapılaşmasına zemin sunmuştur. 1980'de sosyalist hareketin büyük ölçüde tasfiyesi ile kırdan kente göç eden Alevi nüfusunun kontrol edilme ihtiyacına denk düşen bir sivil örgütlenme sürecinde Cem Vakfı'nın önemli işlevleri yerine getirdiği söylenebilir. Temel karakterini kırsal hayat tarzına göre uyarlamış olan Aleviliğin kent dokusu içinde hem mekânsal hem inanca dayalı toplumsal örgütlenmesinde (dedelik-pirlik gibi) sıkıntıların meydana gelmesi ve bu sıkıntıların devletin resmî din dairesinin dışına itilmesinin yarattığı boşluğu doldurmaya çalışan Cem Vakfı'nın, 1990'la-

25 Dernek hakkında daha fazla bilgi için bkz. <http://www.cemvakfi.org.tr/about/>

rın ortasından itibaren İstanbul başta olmak üzere metropollerde buna uygun bir örgütlenme ağı ile eğitim, kültür felsefesi inşa etmeye çalıştığı görülmektedir. Özellikle cemevleri noktasında büyük kentlerde Alevi tabanını belirli bir kültürel formasyona doğru seferber etmeyi başaran Cem Vakfı, sadece yüzlerce şubesi ile değil, kurduğu radyo ve televizyon (Cem Radyo ve Cem TV) aracılığıyla da daha geniş bir kesime hitap etmeyi bugün de sürdürmektedir. Eğitim alanında öğrenci bursları, kariyer hizmetleri gibi başka sosyal ihtiyaçlar için de vakıf faaliyetlerini sürdürmektedir. Cem Vakfı aynı zamanda Alevi Vakıfları Federasyonu üyesidir.

Okan (2004: 193), PSAKD ile Cem Vakfı üzerine yaptığı çalışmasında; PSAKD'nin Kemalizm ile Marksizmin Türkiye'de yaygın olan bir karışımının "şeriat-karşıtı" öğelerle bezenmiş hali olarak tarif edip, Cem Vakfı'nı ise Alevilikle ilgili taleplerini dillendirirken bile bunu devletin iyiliği için istediğini, yani resmî söylemle son kertede buluştuğunu belirtmektedir. Aleviliği İslâm içerisinde değerlendirme yaklaşımı onu İslâmî Alevilikle temasa götürse de devlet maslahatının ağırlığından dolayı ulusalcılıktan vazgeçemez. Bir taraftan siyasal iktidarla diyalogu sürdürürken diğer taraftan siyasal iktidarla mücadele halinde olan Gülen Cemaati'nin Cami-Cemevi-Aşevi Projesi'ni destekleyebildiğini de ekleyelim.

İslâmî Alevilik

Bu kanatta yer alanların toplumsal tabanı diğer kesimlere göre sınırlı olsa da siyasal simge bakımından dolayı bir anlatım güçleri bulunduğu için kayda değerdir. 1990'ların ortasında kurulan Dünya Ehl-i Beyt Vakfı bu kulvarın tipik temsilidir. Kemalizme mesafeli olmakla birlikte geleneksel egemen ideolojiye daha yakın anlamda, Aleviliği İslâm içinden yorumlayan Vakıf, "Alevilik ve Bektaşiliğin İslâm'ın özü olduğuna ve İslâm'ın Kur'an - Ehl-i Beyt birliğine inandığını"²⁶ belirtmiştir. Fermani Altun'un öncülüğünü yaptığı Vakfın çalışmaları Sünnilik ile Alevilik arasında köprüler kurma üzerine bina edilmiş, ancak ağırlıklı olarak Kemalist Aleviliğe ve sol Aleviliğe alternatif bir seyrinde yürütülmüştür. Siyasal iktidara daha yakın bir konumdadırlar.

İslâmî Alevilik içinde konumlandırılabilmenin güçlülüğü yanında, önemli bir toplumsal tabana sahip kesim de, Türkiye Caferileridir. Öz itibarıyla İslâm'dan kaynaklı ortaklıklar olmakla birlikte Anadolu Aleviliğinin tarihsel ethosundan farklı bir noktada konumlanması açısından diğerleri kadar dikkate alınmamıştır. Bunun yanında Caferilerin siyasal eğilim olarak milliyetçi bir duruşa sahip olduklarını, bunun yanında CHP içinde de siyaset yapabildikleri vurgulayalım.

26 <http://www.ehlibeyt.org.tr/tr/oku2.asp?gd=21>

Sonuç

Etnik bir kimlik, sembolik sermaye sağlama aracı olmasının yanında sosyal sermayeyi de pekiştiren bir ağa dönüşebilir. Ekonomik kaynakların kullanımı ve sosyal örgütlenme bunun bir çıktısı olabilir. Hatta ortaya belirli etnik gruba özgü bir ekonomik yapılanma da çıkabilir. Nitekim böylesi “etnik ekonomiler”i gerek Batı’da gerek Türkiye gibi ülkelerde görebilmek mümkündür. Sözünü ettiğimiz etnik ağın tarihsel mitler ve sembollerin yeni yaşam koşulları ve siyasal örgütleniş çerçevesinde yeniden kodlanması yine o etnik grubun içindeki organik aydınların bir işlevi olarak ortaya çıkar. Siyasal örgütlenişle bütünleştiği ölçüde etnik kimlik bilinci veya habitusu diğer gruplarla mücadele sürecinde derinleşerek, içselleşebilir. Söz konusu bütün bu sürecin zemini olan etnik grubun kimliğinde vücuda gelen tüm maddi ve manevi unsurların korunması mücadelesi bir milliyetçi eğilimi her zaman bağrında taşır. Ona dönüşüp dönüşmemesinin nesnel koşullarını maddi toplumsal dönüşüm dinamikleri, öznel koşullarını ise kimliğin sosyal ve siyasal örgütlenme dinamikleri ile seçkin önderlikleri ve onların ürettiği yorumun etnik kimlikçe kabul görme süreçleri belirler. Alevilerin milliyetçi eğilimlere sahip olmasının bağlamını da bu noktada aramak gerekir.

Alevi kimliğinin inşasında esneklikler ve farklılaşmalar göze çarpar. Türkiye’de Alevilerin kimliklerini meşrulaştırma biçimlerinde kültürel alan ile siyasal alan ön plana çıkmakta ve bu alanlar dolayımlayıcı rolünü oynayarak Alevi milliyetçiliğinin örtük halde yeniden üretilmesinde fonksiyonel rol oynamaktadırlar. Massicard (2007), Aleviciliğin yerel ve ulusal düzeydeki eklemlenme biçimlerinin devletle ters orantılı olduğu tespitini Almanya’daki Alevilerle Türkiye’dekileri kıyaslayarak yapar. Onun ifadesiyle “paradoksal bir biçimde, Almanya’da devlet federal olduğu halde, Alevicilik ulusal çapta birleşmiştir; buna karşılık Türkiye’de merkezi devlet olduğu halde Alevicilik bölgesel anlamda parçalanmış durumdadır. Türk siyasal sistemi, hareketin şu veya bu sahada ulusal çapta yapılanması konusunda caydırıcı etkendir; kimlik konumlanışları esas olarak yerel politik vaziyetler tarafından belirlenmektedir. Bu nedenle ulusal çaptaki örgütler yerel kitle hareketlerini birleştirmekte güçlük çekmektedir” (Massicard, 2007: 358). Bu değerlendirmeye katkı anlamında, sadece siyasal sistemin ve otoriter resmî yapının engellerini değil, Aleviciliğin eklemlendiği refakatçi yapıların da siyasal bir bütünlüğe dayalı Aleviliğin milliyetçi bir karaktere bürünmesinde engelleyici unsurlar ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Ancak her ne kadar eklemlenme söz konusu olsa da Alevicilik örtük de olsa uzun süre varlığını sürdürmüştür. Diğer taraftan, maddi üretimin yapısı, kentleşmenin mekânsal ve etnik açıdan kümelenmeye sahip oluşu, sınıfsal ayrışma ile siyasal ayrışmanın eskisi kadar

uyumlu olmaması, genel siyasal ortam, diğer etnik ve siyasal akımların varlığı ve bu çerçevede pekiştirilen biz-öteki geriliminin özgünlüğü gibi pek çok boyut Aleviciliğin bir bütünlük arz etmesinde engelleyici rol oynamaktadır. Buna ilaveten Aleviliğin kendi halinde, kendisi için bir milliyetçi siyasaya bir türlü dönüşmemesinin yarattığı vektörler farklı kanallardaki siyasallıklara dağılabilmektedir. Farklı Alevilik anlayışları farklı milliyetçiliklerin aparatı haline dönüşebiliyor. Nitekim Türk milliyetçiliği, sol hareket ve İslamcılık gibi ideolojik yapılanmalar ile Aleviler arasındaki sembiyotik ilişki, bugünkü koşullarda giderek Alevilerin lehine doğru kaymaktadır. Bunun henüz tam anlamıyla olgunlaşmamış bir milliyetçilik eğilimi olduğunu ve hiç şüphesiz milliyetçi bir harekete dönüşüp dönüşmemesini ise öznel ve nesnel şartlar ortaya koyacaktır. Alevicilik hareketlerinin güçleri oranında ortaya koyduğu Alevilik anlayışı bu çerçevede toplumsal karşılığını bulacaktır.

KAYNAKÇA

- Aktürk, Ş., "Türkiye Siyasetinde Etnik Hareketler: 1920-2007", *Doğu-Batı* sayı 44, 2008, s. 43-74.
- Anderson, Benedict, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökeni ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, 6. basım, Metis, İstanbul, 2011.
- Ata, Kelime, *Alevilerin İlk Siyasal Denemesi (Türkiye) Birlik Partisi*, Kelime, Ankara, 2007
- Aydın, Ali Rıza, "Alevilerin Partilerle Muhabbeti Üzerine-2", 2009, <http://www.mersinyasam.com/news/12831.html>.
- Barkan, Ömer Lütfi, *Kolonizatör Türk Dervişleri*, Hamle, İstanbul, tarihsiz.
- Barth, F., "Giriş", Fredrik Barth der., *Etnik Gruplar ve Sınırları*, Bağlam, İstanbul, 2001.
- Bauman, Zygmunt, *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı, İstanbul, 2003.
- Bora, Tanıl; Canefe, "Türkiye'de Popülist Milliyetçilik", der. Nergis Canefe, *Anavatanadan Yavruvatana Milliyetçilik, Bellek ve Aidiyet*, içinde, çev. Deniz Boyraz, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul, 2007.
- Brass, Paul, "Elite Groups, Symbol Manipulation and Ethnic Identity Among the Muslims of South Asia" D. Taylor ve M. Yapp (ed.), *Political Identity of South Asia*, içinde, Curzon Press, Londra, 1979.
- Breuilly, John, *Nationalism and the State*, 2. basım, Manchester University Press, Manchester, 1993.
- Chatterjee, Partha, *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Sonrası Dünya*, çev. Sami Oğuz, İletişim, İstanbul, 1996.
- , *Ulus ve Parçaları*, çev. İsmail Çekem, İletişim, İstanbul, 2002.
- Clastres, Pierre, *Devlete Karşı Toplum*, çev. Mehmet Sert-Nedim Demirtaş, 2. basım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006.
- Çamuroğlu, Reha, *Yeniçerilerin Bektaşiliği ve Vaka-i Şerriye*, 2. baskı, Ant, İstanbul, 1994.
- Çınar, Erdoğan, *Aleviliğin Gizli Tarihi/ Demirin Üstünde Karınca İz*, Kalkedon, İstanbul, 2007.
- Dieckhoff, Alain; Jaffrelot, Christophe (ed.), *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek: Kuramlar ve Uygulamalar*, çev. Devrim Çetinkasap, İletişim, İstanbul, 2010.
- Eriksen, Thomas Hylland, *Etnisite ve Milliyetçilik: Antropolojik Bir Bakış*, Avesta, İstanbul, 2004.
- Gellner, Ernest, *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. Günay Göksu Özdoğan/ Büşra Ersanlı Behar, Hil, İstanbul, 2008.
- , *Thought and Change*, Weidenfeld and Nicolson, Londra, 1964.

- Gezik, E., Dinsel, *Etnik ve Politik Sorunlar Bağlamında Alevi Kürtler*, İletişim, İstanbul, 2012.
- Girard, René, *Şiddet ve Kutsal*, çev. Necmiye Alpay, Kanat Kitap, İstanbul, 2003.
- , *Romantik Yalan ve Romansal Hakikat, Edebi Yapıda Ben ve Öteki*, çev. Arzu Etensel İldem, 2. baskı, Metis, İstanbul, 2013.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar*, 3. baskı, İnkılâp, İstanbul, 1997.
- Güler, Sabır, *Aleviliğin Siyasal Örgütlenmesi, Modernleşme, Çözülme ve Türkiye Birlik Partisi*, Dipnot, Ankara, 2008.
- Güray, Cenk, “Vahdet-i Mevcut’tan Vahdet-i Vücud’a: Anadolu’da İslâm Dönemi Sonrasındaki Tanrı Algısının Semah ve Sema Kavramları Aracılığıyla İncelenmesi”, *Folklor/Edebiyat Dergisi*, sayı 71, 2012, s. 185-200.
- Hobsbawm, Eric J. *1780’den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: “Program, Mit, Gerçeklik”*, çev. Osman Akınhay, 4. Basım, Ayrıntı, İstanbul, 2010.
- İrat, Ali Murat, *Devletin Bektaşî Hırkası*, Çiviyazıları, 2006.
- Joffrelot, Christophe, “Bir Milliyetçilik Kuramı İçin”, Alain Dieckhoff-Christophe Jaffrelot (yay. haz.), *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek, Kuramlar ve Uygulamalar*, çev. Devrim Çetinkasap, İletişim, İstanbul, 2010.
- Jones, Sian, *Archaeology of Ethnicity: Constructing Identities in the Past and Present*, Routledge, Londra UK, 1994.
- Kehl-Bodrogi, K. *Kızılbaşlar/Aleviler - Anadolu’da Yaşayan Ezoterik Bir İnanç Topluluğu Üzerine Araştırma*, çev. Oktay Değirmenci ve Bilge Ege Aybudak, Ayrıntı, İstanbul, 2012.
- Kellas, James G., *The Politics of Nationalism and Ethnicity*, Macmillan, Londra, 1991.
- Kohn, Hans, *The Idea of Nationalism*, Macmillan, Londra, 1994.
- Kottak, Conrad Philip, *Antropoloji, İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış*, çev. Serpil N. Altuntek vd., Ütopya, Ankara, 2012.
- Massicard, Élise, “Alevi Sorunu”, Semih Vaner (haz.) *21. Yüzyıla Girerken Türkiye içinde*, Kitap İstanbul, 2009, s. 323-348.
- , *Türkiye’den Avrupa’ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması*, çev. Ali Berktaş, İletişim, İstanbul, 2007.
- Mouffe, Chantal, *Siyasal Üzerine*, çev. Mehmet Ratip, İletişim, İstanbul, 2010.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, 5. baskı, İletişim, İstanbul, 2005.
- , *Türkler, Türkiye ve İslâm, Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, 13. baskı, İletişim, İstanbul, 2014.
- Okan, Murat, *Türkiye’de Alevilik, Antropolojik Bir Yaklaşım*, İmge, Ankara, 2004.
- Onat, Hasan, “Kerbela’yı Doğru Okumak”, *Akademik ORTA DOĞU*, cilt 2, sayı 1, 2007.
- Oommen, T. T., “State, Nation and Ethnicity: The Processual linkages” Ed. Peter Rataliffe, *Race, Ethnicity and Nation içinde*, UCL Press, Londra, 1994.
- Özkırmı, Umut, *Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış*, 4. baskı, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013.
- Saraç, Necdet, *Alevilerin Siyasal Tarihi 1300-1971*, 4. baskı, Cem, İstanbul, 2011.
- Smith, Anthony D., *Millî Kimlik*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim, İstanbul, 1994.
- , *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell, Oxford, 1986.

Aleviliğe Milliyetçi Yaklaşımlar ve Aleviler Üzerindeki Etkileri*

İBRAHİM BAHADIR

Günümüzde Alevilik yeniden inşa sürecinde oldukça sıkıntılı bir süreçten geçmektedir. Aleviliğin yeniden yapılanma sürecinde, önündeki en önemli sorunlarından bir tanesi, Aleviliği milliyetçi yorumlamalardır. Bugün Alevilik bu milliyetçi yaklaşımların tesiriyle, “yaşanan ve yazılan” olarak iki farklı görünüme sahip olmuştur. Milliyetçi yaklaşımın en etkili olduğu alanın son dönem *Yazılan Alevilikte*¹ olduğu görülmektedir.

Yazılan Aleviliğin, söylemleri ve kökenlerine vurguları itibariyle gelenekle bağları çok zayıf olmasına rağmen, geleneğe yeni bir tanım getirme niyetinde olduğu açıktır. Günümüzde Aleviliğin yapısını bozmaya aday bu milliyetçi yaklaşımların inancın kendisinde de ciddi yaralar açtığı görülmektedir. Bu yaklaşımlar, gelenekten habersiz şehirlerde yetişen Aleviler üzerinde bir bilinç bulanıklığı yaratmıştır.

Bu çalışmada siyasal nedenlerle ortaya atılan milliyetçi söylemlerin daha sonra nasıl Alevi inancın bir parçası haline getirildiği, sıradan insanlar üzerindeki etkisi ve inancı yozlaştırmada yüklediği görevler üzerine değerlendirme yapılacaktır.

Anadolu coğrafyasında faaliyet yürüten bütün milliyetçi yaklaşımların, Aleviliğin tarihi köklerini araştırmaya, onu kendi tezlerine yakın olan yerlere bağlamaya özel gayret sarf ettikleri görülmektedir. Bilindiği gibi bunun tek sebebi Aleviliği kendi milliyetçi niyetleri doğrultusunda kullanmaktır.

(*) Bu makale ilk olarak *Birikim* dergisinin 188. sayısında (2004) yayımlanmış olup, yazar tarafından yeniden gözden geçirilerek, genişletilmiştir.

1 Bu kavram sadece Alevi kökenli araştırmacıların yazdıklarını tanımlamak için değil, Alevilikle ilgili yazılan bütün çalışmalar için kullanılmıştır.

Bu milliyetçiliklerin başında Ermeni-Yunan, Türk, Kürt ve Zaza milliyetçilikleri gelmektedir.

Hristiyan merkezli tezler (Ermeni ve Yunan milliyetçiliği)

Aleviliğe yönelik milliyetçi söylemlerin ilk versiyonları Amerikalı Protestanlarda görülmüş ancak bunun siyasal amaçlı kullanılmasına Ermeni milliyetçilerle birlikte başlanılmıştır. Ermeni milliyetçilerinin Alevilik için kullandıkları söylemlerin, onları Protestanlaştırmaya çalışan Amerikalı misyonerlerce oluşturulduğu bilinmektedir.

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Amerikalıların Anadolu'daki Ermenilere yönelik Protestanlaştırma faaliyetleri, onlarla yan yana bulunup, merkezi hükümetle sorunları olan diğer gruplara da yönelir. Bunlar arasında Yezidiler, Dürziler, Nusayriler ve Aleviler bulunmaktadır.² Bu misyonerlerin Alevilere yönelik faaliyetleri esnasındaki yazdıkları kimi değerlendirmeler, daha sonra Ermeni milliyetçilerinin Aleviliğe ilişkin söylemlerinin de ham-maddesi olacaktır.

Anadolu'daki bu misyoner hareketi, Bayburt ve Merzifon'da bulunan Amerikan kolejleri aracılığıyla organize edilmektedir. Bu merkezler bir taraftan halkın eğitim, sağlık gibi ihtiyaçlarına yardımcı olurken, diğer taraftan Alevi gruplara yönelik propagandalar yapar. Bu dönemde Amerikalı Protestanlar adına Dersim yöresinde Mr. Dunmore, Adıyaman'da Mr. Nutting, Yozgat ve Çorum çevresinde de Ball bu faaliyetleri yürütmektedirler.³ Bu misyonerlerin aynı dönemdeki söylemlerinde, Alevilerin Müslümanlaşmış Ermeni oldukları ve aynı ırktan geldikleri yaklaşımı egemendir. Mr. Dunmore merkeze yolladığı Ekim 1854 tarihli mektubunun "Sözde Müslümanlar" başlıklı kısmında şunları söyleyecektir. "Kızılbaşlar ancak sözde Müslümanlardı, çünkü onlar kılıç zoruyla Müslüman yapılmış Hristiyan bir ırkın neslindendir. Kur'an-ı Kerim'e ve Muhammed'e değil, İncil'e ve İsa'ya inanıyorlardı ama Müslümanlardan korktukları için İsa'yı Ali adıyla anıyorlardı." Mr. Dunmore'un bu iddiasını teyit eden Mr. Nutting, Adıyaman'da dinlediği Kızılbaş deyişlerinde İsa'dan "Allah'ın Aslanı" olarak söz edildiğini bile yazmıştır.⁴ Misyonerlerin gönderdikleri raporlarda bu söylemler öne çıkmasına rağmen detaylarda farklı bir görüntünün sergilendiği görülmektedir.⁵ Bu

2 Ayfer Karakaya-Stump, "Alevilik Hakkındaki 19. Yüzyıl Misyoner Kayıtlarına Eleştirel Bir Bakış ve Ali Gako'nun Öyküsü", *Folklor / Edebiyat* 8, 29, 2002, s. 301-324.

3 Mehmet Bayrak, *Alevilik ve Kürtler*, Özge Yay., 1997, s. 307.

4 Mehmet Bayrak, *Alevilik ve Kürtler*, Özge Yay., 1997, s. 309.

5 Misyonerler ile bazı Alevi grupları arasında kurulan ilişkinin sadece bir tarafın yararlanma mantığına dayalı bir ilişki olduğunu söylemek zordur. Her iki grubun da bu ilişkiye girenken karşısından farklı beklentileri bulunmaktadır. Amerikalı misyonerler Alevileri Protestan-

misyonerlerin yazılarında Hz. Ali İsa kimliğine bürünürken, yeni Protestan olarak tanıtılan grupların ibadetlerinin Alevi ceminden farksız olmadığı ileri sürülmüştür.⁶

Bütün yanlışlarına rağmen, misyonierlerin merkezlerine gönderdiği çalışma raporları ve mektupları, daha sonra Batılı yazar ve araştırmacıların Alevilikle ilgili değerlendirmelerinin temel yönünü belirleyecektir. Bu dönemin ardından Batılı yazarlarca, sıkça Alevilerin Hristiyan-Ermeni kökenli olduğu tezi işlenmeye başlanır. Protestan misyonierlerin Alevilere yönelik raporlarından yola çıkarak Batılı yazarların yazdıkları kimi çalışmalar, daha sonra Ermeni milliyetçiliğinin en önemli malzemesi olacaktır. Bu dönemin ardından Ermeni milliyetçilerin propagandalarında Alevilerin Türk olmadıkları, dillerinin, dinlerinin farklı olduğu tezi ağırlıklı olarak işlenecektir.

Agop Şahbaz 1911'de yayınladığı "Kızılbaş Kürtler" adlı makalesinde şu görüşü savunacaktır:

Bütün Ortadoğu'da bu Kürtlerin Kızılbaş olarak anılması, Osmanlıya karşı düşmanlık tohumları eker. Yönetimin, Kızılbaşları Müslümanlaştırmaya yönelik girişimlerine direnmektedirler. Yönetim karşıtı mücadelelerde Hristiyanlarla birlikte davranma eğilimindedirler. Hristiyan inancına saygılıdır. İsa'yı tanrının vücudu (İnsanlaşmış hali) olarak bilirler. Bildiğimiz kadarıyla Kızılbaşların inancı, Arian inanç bütünüyle özdeşleşir. İnsanlaşmış tanrıyı arar. Musa, İsa, Muhammet ve Ali'nin tanrısal nitelik yüklenmiş varlığı önemsenir.⁷

H.R.Tankut da aynı dönemde Ermeni propagandalarının ne boyuta vardığını anlatır:

laştırmaya çalışırken, onlar da Tanzimat'la ayrıcalıklı bir konuma gelen Protestanların yeni konumundan yararlanarak kendilerini Osmanlı Devleti'ne karşı güvence altına almaya çalışmaktadırlar. Alevilerin bu ilişki ile Protestanlara sağlanan siyasi koruma şemsiyesinden faydalanmak niyetinde olduğu görülür. (Mehmet Bayrak, *Alevilik ve Kürtler*, Özge Yay., 1997, s. 312 Alevi grupların niyetinin Protestan olmaktan çok, onun ayrıcalıklarından faydalanmak peşinde olduklarını anlayan merkezler onlara bu konuda hiçbir olumlu yanıt vermezler. Dolayısıyla misyonierleri rahatsız edenlerin başında Protestanlık iddiasında olmalarına rağmen, vaftiz edilmek, ilerleyen zamanla kendi kiliselerinin kurulması ve çevreye İncil'in vazedilmesi konusunda hiçbir hareket etmemeleridir. (A. Karakaya-Stump, "19. Yüzyıl Misyonier Kayıtlarına Eleştirel Bir Bakış", *Folklor/Edebiyat* 8, 2002, s. 29) Amerikan misyonierlerin Kızılbaşlardan, en azından kısa vadede umutlarını kestikleri şu cümle ile teyit ediliyordu. "Hristiyan bir uygarlığın parçası olmaları durumunda İmparatorluğun en mükemmel ırklarından olacak bu insanlar halihazırda dini ve ahlaki etkilere pek de açık görünmüyorlar." Alevilerin misyonierlerden beklentileri olan siyasal koruma sağlamamış onlar da bu gruplara karşı mesafeli dururlar. Protestan misyonierler Aleviler arasında hiçbir somut başarı kazanamamıştır. Aynı dönemde misyonier faaliyetlerinden oldukça rahatsız olan Osmanlı Devleti'nin de boş durmadığı, çeşitli arayışlara girdiği görülmektedir. (A. K.-Stump, *Folklor/Edebiyat* 8, 2002, s. 29)

6 Mehmet Bayrak, 1997, s. 290.

7 Mehmet Bayrak, *Alevilik ve Kürtler*, Özge Yay., 1997 S.348

Türklüğü parçalamak için alınan düşmanca tedbirler arasında Zazaları Türklükten ayırıp ırkça Ermeni olduğunu ileri sürerler. Bu dönemdeki propagandalarda Alevlilere karşı siz Türk değilsiniz, Ermenisiniz derler. Bu propagandacılar Alevi Zazalar'ın bu yöndeki inançlarını güçlendirmişler, onları Ermeni'den dönme olduklarına inandırmışlardır. Büyük savaştan biraz evvel bu düşünce Avrupalı yazarlarca da işlenmeye başlanmıştı. Marcel Leart'ın 1913'te Paris'te yayınladığı *La Question Armenienne, lu lumiere des documents* adlı kitabında Zazaların haksız yere Kürt ırkından gösterilmeye çalışıldığı, onların gerçekte Müslüman Ermeniler olduğunu söyler.⁸

Tankut, Ermenilerin Alevilere “Siz Türk değilsiniz, sizin diliniz ve dininiz başkadır” dediklerini yazmaktadır. Onlara göre “Ermenilerle Alevi Zazaların âdetlerindeki benzerlik Ermeniliklerinin en büyük göstergesiydi.” Tankut Marcel Leart'ın kitabında Aleviler ile Ermeniler arasında nasıl bir benzerlik kurulduğunu açıklar.

- 1) Bizde Allah'ın üç hali var; Baba, Oğul, Ruhul Kudüs. Bunların üçü bir, biri üç. Sizde de Allah'ın üç hali var; Allah, Muhammet, Ali. Sizde de bunların üçü bir, biri üçtür. Bunlar bir elmanın üç şakı değil midir?
- 2) Biz 12 havariye inanırız. Bunlar İsa peygamberin imamlarıdır. Siz de 12 imama inanırsınız, on iki sayısı bizce de kutludur sizce de. Biz 12 havariyeden başka halife tanımıyoruz, siz de 12 imamdan başka halife tanımazsınız.
- 3) Türklerin halifesi münafık ve melunların, yani Ebu Bekir'in, Ömer'in ve Osman'ın halifeleridir. Siz de hak dinde olduğunuz için yezitlerin yoluna gidemezsiniz. Zaten Ermeni dininde olduğunuzda da 12 havariye inanırdınız.
- 4) Biz imanın göğüste olduğuna inanırız. İstavrozumuzun dört ucu göğsümüzdedir. Siz de imanınızı pençenizi göğsünüze koymak yolu ile gösterirsiniz. Bileklerle orta parmağınız haçın dört ucudur. Hz Ali eski dininizden sizde bu gibi birçok işaretler bırakmıştır. Yezit Türkler bunu hiçbir zaman bilmediler. Çünkü onlar ne sizdendir ne bizden.
- 5) Biz sabah namazı kılarız, gün doğmadan kiliseye geliriz. Siz de gün doğmadan ibadete başlarsınız.
- 6) Bizde gusül yoktur, sizin imamlarınız tahir ve masum olduğu için gusül lüzum görmediler. Tahir ve masum olmayan Türkler gusül yaparlar. Bu bizden ve sizden olmadıklarına en kuvvetli delildir.
- 7) Şarap ve rakı içeriz. Sizde de bizde de içki aklı açar, söze parlaklık ve düzgünlük verir. İnsanın doğruya olan yolunu kısaltır. Türklerin bizden olmadığının en büyük delil içki içmemeleridir.

8 Hasan Reşit Tankut, *Zazalar Üzerine Sosyolojik Tetkikler*, Kalan Yay., Ankara, Nisan 2000, s. 78.

- 8) Hatta yüzümüzdeki kıl bolluğu aynı kökten geldiğimizin en açık kanıtıdır. Ve kim ne derse desin biz Ermeniler ile siz Aleviler kan ve gövde aynı insanlarız.⁹

Tankut, “Marcel Leart’ın kitabındaki benzetişler Doğu vilayetlerinde tartışılıyordu,” der. Bu söylentiden kendisinin de oldukça etkilendiği görülmektedir.¹⁰ Bu tezlerle yola çıkan Ermeni milliyetçileri daha önce yazılmış nüfus istatistiklerine dayanarak, Anadolu’da en büyük grup olduklarını söylüyorlardı. Bu durumun doğal sonucu olarak Ermeni ulusçuluğuna dayanan bir devleti kurabileceklerine inanıyorlardı.

Aynı dönemde benzer bir faaliyetin Batı Anadolu çevresinde yürütüldüğü görülmektedir. Buradaki Tahtacı ve Çepni Alevilere yönelik Yunanlıların faaliyetleri yoğunlaşmıştır. Konuyla ilgili çalışan Luscan, Tahtacıların kafatası incelemelerine dayanarak, Tahtacılar ve Bektaşilerin Likya kökenli olduğu, Yunanlıların da bu topluluklarla aynı ırktan geldiği düşüncesindedir. Hatta Orta Toroslar’da yaşayan Kızılbaşlar ile Toroslar’ın güneyinde Cihan’ın batısındaki dağlık bölgede yaşayan Ermenilerin aynı kökenden olduğu düşüncesindedir. Kızılbaşların Toros bölgesindeki Afşarlardan farklı bir grup olduğunu, kafatası özellikleri ile kanıtlamaya çalışır.¹¹

Babinger de Tahtacıların Anadolu’nun en eski halklarından birisi olduğu kanısındadır. Banse ise Tahtacıları gerçek Hititli olarak görüp, onların Türk dilini ve yüzeysel olarak İslâmiyet’i kabul ettiklerini, Tahtacıların dininde bütün eski kültür kalıntılarının saklı olduğunu ileri sürmüştür. Bu dönemdeki araştırmaların çoğunda Tahtacılar arasında Hristiyanlığa ait öğelerin fazla olduğu söylenir. Bent, Tahtacılar da Hristiyanlığa özgü öğeler olduğunu vurgulayarak, onların Hristiyan kökenli bir tarikat olabileceğini söylemiştir.¹² Bu dönemde Batılı yazarların tamamına yakını Tahtacıları önceleri Hristiyan olup Hristiyanlığı unutan, zamanla korkudan İslâmiyet’e yö-

9 H. R. Tankut, *Zazalar Üzerine Sosyolojik Tetkikler*, Kalan Yay., Ankara, Nisan 2000, s. 79.

10 H. R. Tankut, *a.g.e.*, s. 79. Bu konudaki düşüncelerini şu şekilde sergileyecektir. “Ermeni Protestan misyonerleri Dersim Alevilerinden bazılarını Protestanlığa çevirmeğe muvaffak olmuştu. Dersim Alevileri Ermenileri çok severler, vatana hıyanet etmiş Türk kanunlarına topluca karşı koymuş asi Ermeniler Dersim’de bir ana kucağı bulmuştu. Bu Ermeniler Rus orduları Dersim dağlarına dayandığı zamana kadar esirgедiler ve sonra bunlar Rus ordularına katıldılar ve gittiler. Bugün bile Dersim’de, Dersimli kadar serbest ve mutlu yaşayan Ermeniler vardır. Alevi her yerde Hristiyan dostudur. Ocak başlarında muhabbet eden insanların arasındaki Hristiyan hiç yabancı sayılmaz. Belki bir çeşit itizal yolu olan Gregoryanlık başka Hristiyan mezheplerine göre Aleviliği biraz daha okşayabildiği için üstün tutulmaktadır. Şurası unutulmamalıdır ki Ermeni Alevinin en yakın dostudur. Antakya ve Suriye’deki Aliyulahlılar bu meybinden Fransızların istifade ettiğini söyler

11 Mehmet Bayrak, *Alevilik ve Kürtler*, s. 384. Yusuf Ziya Yörükân, *Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar*, yay. haz. Turhan Yörükân, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1998, s. 377.

12 Dr. İsmail Engin, *Tahtacılar*, Ant Yay., 1998, s. 21.

nelen bir topluluk olarak görürler.¹³ Yapılan bazı çalışmalarda Batı Anadolu'daki Alevi grupların Yunan kökenli olduğu söylenecektir. Batılı yazarların bu tezlerinin ardından Yunan milliyetçileri kendi söylemlerini geliştirmeye çalışırlar.

Kleantus Skalieri, 1920'de Atina'da yayınlanan kitabında, Tahtacıların bariz Yunan tipi olduğunu söyler. Burada Tahtacıların Yunan olduğunu kanıtlamaya çalışır. "Bunlar bariz bir Yunan tipi olup yöredeki Rumlarla yakın ilişki içindedir."¹⁴ Bu milliyetçi yaklaşımları Yusuf Ziya Yörükân da doğrulamaktadır.¹⁵ Bu tezler de Batı Anadolu'daki Yunan milliyetçiliğinin Alevilere yönelik tezleridir.¹⁶ Birinci Dünya Savaşı öncesinde Yunan milliyetçiliğinin Alevileri yanlarına çekmek için bu tür siyasal tezlerle propagandaya yöneldiği görülür.

Türk milliyetçi tezler

Ermeni ve Yunan milliyetçilerin Alevileri kendi yanlarına çekme girişimleri,¹⁷ Osmanlı devlet yöneticilerini ciddi kuşkuya düşürür. Birinci Dünya Savaşı öncesinde Avrupa'da yapılan bu yönlü bazı yayınlar onların uykularını kaçırmaya yeter. Sultan Abdülhamid'in Anadolu'yu bir ağ gibi sarmakta olan misyoner grup ve kurumlarından çok ciddi rahatsızlık duyduğu bilinmektedir.¹⁸ Tankut, aynı dönemde Osmanlı yöneticilerin durumunu şu şekilde açıklar. "Babıali bitaraf devletlerin göndereceği ecnebi komiserleri bekliyordu. Bu komiserler şark vilayetlerimizin idaresinde müessir olacaklar. Ermeni müsteşarlarının yardımıyla oralarda bir Ermenilik yaratacak ve yaşatacak-

13 Dr. İsmail Engin, *Tahtacılar*, Ant Yay., 1998, s. 21, 68.

14 Murat Küçük, *Horasan'dan İzmir Kıyılarına Cemaat-ı Tahtacıyan*, Nefes Yay., Nisan 1995.

15 Yörükân konuya ilişkin şunları söyler. "Sonra [Tahtacıların] diğer bir endişeleri daha vardı ki o da çok güçlerine gidiyordu. Bunların muzlim ahvalinden istifade edenler, ilmi olmayarak bazı hükümler vermişlerdi. Misyonerler bunların en kadim yerli ahaliden ve Hristiyan'dan dönme olduklarını zannederek Tahtacılar arasına nüfuz etmeye çalışmışlardı. Yerli ahaliden bazıları ise bunların Çingene bozması olduğunu; bazıları Acem olduklarını söylemekten çekinmiyorlardı."

16 Siyasal koruma sağlamak için çeşitli Hristiyan gruplara yanaşıp Hristiyan olarak yazılan kimi Alevi gruplar daha sonra Hristiyan gruplarla sürgüne gönderilmiştir. Merhum N. Birdoğan Sarıgöl'deki mübadele esnasında gönderilen bir Alevi köyü görmüştür. Nejat Birdoğan, *Anadolu ve Balkanlar'da Alevi Yerleşmesi*, Alev Yay., Ekim 1992, s. 66. Bunlar Konya'dan buraya mübadele esnasında, bütün ağılayıp sızlamalarına rağmen sürülmelerini engelleyememişlerdir. Birdoğan bu grubun halen Alevi gelenek ve göreneklerini sürdürdüklerini söylemektedir. Birdoğan'ın bahsettiği bu köy daha önce Yunan nüfus kayıtlarına yazılmış olmalıdır. Yörükân, yine bazı Tahtacı grupların İran pasaportu aldığını söylemektedir. Y. Z. Yörükân, *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, T.C Kültür Bak. Yay., Ankara, 1998, s. 379.

17 Yörükân, Yunan ve Amerikalı misyonerlerin Alevileri kendi yanlarına çekmek için onlara okul yaptırmak ya da sağlık problemlerini çözmeyi birer araç olarak kullandıklarını söylemektedir. Yörükân, *Tahtacılar*, s. 145.

18 A Karakaya-Stump, *Folklor / Edebiyat*.

lardı. Ermeniler şark vilayetlerinde çokluk iddia ediyorlardı. Şayet umumi fikirlere müracaat edilirse Alevilerin de Ermenilik lehine oy vermesi lazım idi.”¹⁹ H. R. Tankut, hazırladığı bir raporda, Aleviler ile Ermenilerin inanç yönünden aynı olduğunu bir Alevinin söylediğini bildirir. Tankut, bunlar arasında giderek bir birlik kurulabileceğini ima ederek “Bereket versin Birinci Cihan Savaşı patladı da, bu uğursuz projenin uygulanması o zaman için mümkün olmadı. Yoksa ileride Alevilerin hiç olmasa önemli bir kısmı Ermenilikten yana oy verecekti” der. Bunlar yukarıda söylendiği gibi tarihsel gerçekler değildir, ancak devlet yöneticilerinin kendi halkının sorunlarını dış yayınlardan takip etmiş olması dikkat çekicidir. Osmanlı Devleti yöneticileri uygulanacağını düşündükleri bu projenin engellenmesi için çeşitli arayışlara başlarlar.

Osmanlı Devleti’nin iki farklı dönemde iki farklı uygulamayı gündeme getirdiği görülmektedir. Bunlardan birincisi Abdülhamid döneminde gerçekleşir, ikincisi ise ittihatçılar döneminde. Abdülhamid döneminde yörede İslâm unsurlarını güçlendirmek için Batılıların yaptığı gibi misyoner faaliyetlere girilir. Bu nedenle camisi olmayan yerlere camiler yaptırılır, Sünni imamlar atanır. Bunun temel amacı Alevileri yanlarına çekmekten çok misyonerlerin Aleviler üzerinden Sünnileri de etki altına alma girişimlerinin önünü kesmektir. Yoksa bu uygulamanın Alevileri Osmanlıya çekmeyeceği, aksine biraz daha iteğinin bilinmemesi mümkün değildir. Bu dönemde Alevi gruplara yönelik bazı araştırmalara başlandığı da görülmektedir.²⁰

Abdülhamid’in arkasından iktidara gelen ittihatçılar ise, devletin geleceği için sadece Sünnilerin ikame edilmesinin yetmeyeceği, Sünnilikle çelişkileri bulunan Alevilerin devletin yanına çekilmesi gerektiği düşüncesindeydiler. Bu konuda İslâmiyet birleştirici bir öge olarak kullanılamayacağı için dönemin milliyetçi yaklaşımlarına sarılırlar: Alevilerin eski Türk inancının bugünkü temsilcileri olduğu üzerinden tezler üretirler. Aleviliğin Şamanizmin yaşayan mirası olduğu söylemleri, bu ihtiyacın ürünü olarak ortaya çıkar. İktidarda bulunan ittihatçıların Alevileri gayrimüslim topluluklardan kopartmak için benimsedikleri siyaset sonucunda, Aleviliğe milliyetçi yaklaşımların ikincisi gündeme gelir.

İttihatçıların bu yönlü siyasetleri Baha Said’in girişimlerinde kendini gösterir. İttihatçılar, Aleviler ile gayrimüslimler arasında var olduğundan şüphelenir.

19 Tankut bu konuşmayı şu şekilde sürdürür: “İşte o sırada propaganda birden canlanmış ve alevlenmişti. Din ve âdetçe Dersim’e bağlı olan Koçkiri dedelerinden biri bu Ermeni ve Alevi birliğine beni de kandırmak için hararetili hararetili şunları anlatmıştı: ‘Ermenilerle kan ve gövde biriz, aramızdaki din farkı soğan zarı kadar incedir Aliyullah bizi hak dine çevirmiş, bu yüzden Ermenilikten ayrılmışız.’” Hasan Reşit Tankut, *Zazalar Üzerine Sosyolojik Tetkikler*, Kalan Yay., Nisan 2000, s. 78.

20 Enver Behnam Şapolya, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1964, s. 286.

lendikleri böyle bir işbirliğini engellemek, var olan durumu tespit etmek ve bunlara yönelik politika belirlemek için araştırma faaliyeti başlatır.

Bu amaçla 1914-1915 yıllarında Baha Said Anadolu'ya gönderilir.²¹ İlk araştırmalardan sonra Anadolu'daki grupları incelemek için bir araştırma komisyonu oluşturulur. Bu komisyonda bulunan Baha Said Anadolu'daki Alevi-Bektaşî zümrelerini, Mehmet Tahir Bey Ahileri,²² Esat Uras ise Ermenileri incelemek üzere görevlendirilir. Z. Sertel bu dönemde çoğu Alevi aşiret ve tarikatlar üzerine olmak üzere iki dosya hazırlandığını söylemektedir.²³ Aynı dönemde Başta Köprülüzade Mehmet Fuat olmak üzere, o zamanlar *Türk Yurdu* dergisinin etrafında toplanmış bulunan Baha Said, Hamid Sadi, Hamid Vehbi vb. şahsiyetlerin, bu dergide Alevilikle ilgili bir dizi araştırma ve incelemeler yayınlamaya başladıkları görülür.

Baha Said Bey'in böyle bir çalışma yapmasındaki temel neden, Anadolu'da yaşayan Alevi-Bektaşî zümrelerinin Protestan misyonierlerin hazırladıkları nüfus istatistiklerinde ve Merzifon kolejinin Gizli Pontus belgelerinde *Hıristiyan dönmesi* unsurlar olarak gösterilmesidir. Said bu fikrini şöyle açıklar: "Vilayet-i şarkiyenin hayları (düşmanları ve yerli işbirlikçileri) bir hesap düzeltiyor; şu kadar Ermeni var şu kadar Türk, Sünni, Şii, Kızılbaş, Yezide sufyan, Kürt Nesturi var! diye tasnif icad ediyor. Avrupa kamuoyuda –zaten gerçeği kavradıkları şüpheli– buna inanıyor. Değil onlar, bu toprağın nankör evlatları da bu fikirlerin gönüllü dalkavukları, yordakçıları oluyor." Baha Said, bunların mezhep olarak ayrı ayrı tasniflenmesi sonucunda, Ermeni nüfusun çoğunluk gibi gösterildiğini söyler. Baha Said'e göre; "...Kargın, Afşar, Tahtacı, Çepni Alevileri nüfus bakımından kesif bir cemiyet meydana getirdikleri halde, genellikle Ortodoks Rumların Türkleştirilmiş zümreleri diye kabul edilirdi. Dersim, Kığı, Tercan, Bayburt, Iğdır vb. Alevileri de Ermeni nüfus kayıtlarında birer ilave olarak yer alırdı." Baha Said, Avrupa yayınlarında Alevi zümrelerin Hıristiyan kırması olarak kabul gördüğünü söyler.²⁴

Baha Said, böylesi bölücü fikirlere karşı koymak, maksadıyla 1917 yılında neşriyata başlar. Baha Said'in amacı, Batılı yazarların yazdığının tersine, Alevilerin Ermeni kökenli değil, Türk olduklarını kanıtlamaktır.²⁵ Bu nedenle, Baha Said, direkt sahadan derlediği malzemeyi, Orta Asya Türk kültürü ile bağıntılandırıp, milli birlik ve bütünlük açısından değerlendirip yayınlar.²⁶ Baha Said yayın faaliyetinin dışında Türk Ocağı başkanı Hamdul-

21 Baha Said Bey, *Türkiye'de Alevi Bektaşî Ahi ve Nusayri Zümreleri*, Y. Görkem, s. X.

22 Enver Behnan Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1964, s. 212.

23 Baha Said Bey, *Alevi-Bektaşî Ahi ve Nusayri Zümreleri*, İsmail Görkem, Ankara, 2000, s. 12-13.

24 Baha Said Bey, *Alevi-Bektaşî Ahi ve Nusayri Zümreleri*, İsmail Görkem, Ankara, 2000, s. 34.

25 Baha Said Bey, Y. *Görkem*, Ankara, 2000, s. 19.

26 Baha Said Bey, Y. *Görkem*, Ankara, 2000, s. XII.

lah Suphi'nin isteğiyle, Anadolu'daki Alevi Bektaşî gruplar hakkında konferanslar verir. Türk Ocağı ve Milli Talim Terbiye Cemiyeti'nde verdiği konferanslarda, Aleviliği sadece Horasan erenlerine bağlamanın doğru olmadığını, bunların doğrudan doğruya eski Türk inançlarına bağlı olduğunu söyler. Daha sonraki dönemin tersine Baha Said'in Horasan'ı sadece etnik Türk-lükle tanımlamadığı görülür. 1920 öncesi tezlerde Horasan farklı etnik grup-ların merkezi olarak gösterilirken, burası daha sonra etnik Türklükle eşan-lamlı tutulacaktır.

Baha Said'in ilk araştırmalarından sonra bundan etkilenen Hilmi Ziya Ül-ken de Türkmenlerin eski dini konusunda benzer makaleler yazar. 1926 yı-lında yazdığı bir makalede "Anadolu Kızılbaşları dediğimiz topluluk... genel mahiyetteki inanç şekillerinde, Budizm-Şamanizm, Mezdeklik, Maniheizm; İslâmiyet ve Hristiyanlık gibi inanç sistemleri ve dinlerden pek çok şey ala-rak, bunların tesiri ile kurulmuştur" der. Baha Said 1915'teki ilk araştırma sonuçlarında eski Türk inançlarına vurgu yapar. *Muhiban* dergisine yazdığı "Atam Gök Anam Yer" idealini Orhun kitabelerinden hareketle Alevi-Bektaşîlikle irtibatlandırır.

Baha Said'e göre *Alevilik Bektaşîlik milli mezhep olup Baba İlyas da Anado-lu'daki ilk Türkçüdür*. Anadolu inanç mensuplarını Turani ve Sami diye iki-ye ayırıp Bektaşîliği Turani olarak görür. 1926'da yazdıklarında Aleviliği sa-dece Hz. Ali ve İmamiye'ye bağlamanın doğru olmayacağını, bu topluluğun ayin ve erkânının Oğuz töresinin Şaman Türk çadırının aynısı olduğunu söyleyecektir. "Sufiyan" ve "Sufi" terimlerini ayrı ele alıp, Anadolu Kızılbaş-larının Sufi olduğunu ve "Şah İsmail ve Safeviye" ile ilişkilerinin olmadığını söyler.²⁷ Baha Said gittiği yerlerde halkla ilişki kurabilmek için çeşitli ad-lar almıştır. Kendisini bu araştırmalara iten onun Bektaşîliğe yakınlığı değil, milliyetçi yönüdür. Onun zaman zaman Ehli Sünnet aleyhtarlığının sebebi de Türkçülük yorumuyla ilişkilidir.²⁸ Arapların İngilizlerle birlikte Türk-le karşı savaşmasının da bunda etkisi olacağını düşünmek gerekir. Aynı dö-nemdeki Araplara karşı tepkisel yaklaşımlar başka milliyetçi şahsiyetlerde de görülmektedir.

27 Baha Said Bey, Y. *Görkem*, Ankara, 2000 s. 38.

28 1913'ten sonraki Türkçülük yorumlarında iki temel yaklaşım kendini gösterir. Yusuf Akçu-ra'nın sözcülüğünü yaptığı birinci görüş Kuzey Türkçülerinin görüşleridir. Onlar Türkçülü-ğü Türk Moğol Federasyonu üzerinden düşünmekte, Araplara mesafeli durmaktadır. Baha Sa-id de Kuzey Türkçülerinden olması nedeniyle bu görüşü savunmuştur. İkinci grup ise Ziya Gö-kalp'in temsil ettiği gruptur: Onlara göre Türklük Türk Arap Federasyonu üzerine inşa edilme-lidir. Gökalp bazı şiir ve yazılarında bu nedenle Tatarları Türklüğü bozmak için ortaya çıkar-tılmış grup olarak görecektir. Yine iki grubun tarih görüşlerinde oldukça farklı yorumlar var-dır. Kuzey Türkçüleri İslâmiyet öncesi Türk tarihine önem verirken, Gökalp'in çevresindekiler İslâmiyet sonrasını ön plana çıkartır. İ. Bahadır, *Ümmetten Millete Türk Ulusunun İnşası*, Kalan Yay., Ankara, 2001, s. 73.

1920'li yıllarda *Türk Yurdu*'ndaki bu yayınları, *İstanbul Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*'ndaki Yusuf Ziya (Yörükan)'ın araştırmaları izledi.²⁹ Yörükan da Baha Said'le benzer nedenlerle Anadolu'daki Alevi gruplarını araştırmaya başlar. Yörükan Tahtacıların mevcut durumundan Yunan ve Amerika misyonerlerin yararlanmaya çalıştığını, hiçbir ilim değeri olmayan araştırmalarla onların Hristiyan kökenli gösterildiğini söyler. Misyonerlerin Tahtacılara yanaşmak için okul, sağlık ve bazı ihtiyaçlarını kullandıklarını anlatır. Yörükan'ı bu araştırmaya iten de "bu ahval" dir.

Burada niyet var olanın tespiti değil kurgulanan tezlere malzeme bulmaktır. Bu yaklaşım daha sonra Alevilik araştırmalarının en önemli eksenine haline gelir. Baha Said ve Yusuf Ziya Yörükan'ın çalışmaları bu kapsamda çalışmalardır. Yusuf Ziya Yörükan yabancı yazarların yaklaşımlarını Tahtacılar hakkındaki makalelerinde birçok kez eleştirmiştir. Tahtacılar hakkındaki seri makalesinin ilkinin girişinde Yörükan şunları yazar:

Sonra [Tahtacıların] diğer bir endişeleri daha vardı ki o da çok güçlerine gidiyordu. Bunların muzlim ehvalinden istifade edenler ilmi olmayarak bazı hükümler vermişlerdi: Misyonerler bunların en kadim yerli ahaliden ve Hristiyan'dan dönme olduklarını zan ederek Tahtacılar arasına nüfuz etmeye çalışmışlardı. Yerli ahaliden bazıları ise bunların Çingene bozması olduğunu; bazıları Acem olduğunu söylemekten çekinmiyorlardı.³⁰

Yörükan, Tahtacılar hakkındaki makalelerini, onlar hakkında var olan yanlış görüşleri düzeltmek amacıyla kaleme almıştır. Ona göre bu yanlış görüşlerin başta geleni ise, ilk olarak misyonerler tarafından ortaya atılan ve Kızılbaşların Hristiyan kökenli olabileceklerine dair tezdi.³¹ Bu çalışmalar aynı zamanda Hristiyan merkezli tezlere reddiye özelliği taşımaktadır. Başta Baha Said, Y. Ziya Yörükan, Besim Atalay ve Taha Toros olmak üzere aynı dönemde yapılan çalışmaların temel gerekçesi aynıdır. Konu üzerinde çalışan bütün Türk yazarların eserlerinde, Aleviliğin eski Türk inançları ile ilişkisi abartılarak öne çıkarılmıştır.

Alevilik kendi geleneginden yasaklanarak kopartılırken, onun bazı ritüelleri milliyetçi yorumlarda ön plana çıkartıldı. Bu aynı zamanda Aleviliğin bir inanç alanından folklor alanına doğru yönlendirilmesini de beraberinde getirdi. Bu dönemin ardından kendi gelenegiyle yabancılaşma süreci başladı. Burada gelenek gericiilik adıyla yasaklanıp bastırılırken, milliyetçi yakla-

29 Baha Said Bey, *Y. Görkem*, Ankara, 2000, s. 19. Baha Said ve çevresindekilere, bu yayınlardan dolayı "Türk Ocağının dinsiz çocukları Kızılbaşlık propagandası yapıyorlar" diye yazılarına sansür konur. S. XII.

30 Y. Ziya Yörükan, *Anadolu'da Aleviler*, yay. haz. T. Yörükan, Kültür Bak. Yay., 1998, s. 145.

31 A Karakaya-Stump, *Folklor / Edebiyat* 8, 29, 2002, s. 301-324.

şımların önü açıldı. Süreç içerisinde gelenek yaşamadığı için elde sadece önü açılan milliyetçi folklorik yön kaldı. Günümüzdeki çoğu çalışma, elde kalan bu milliyetçi yorumlar esas alınarak yapıldı. Bugün Aleviliğin tarihsel gele- neği yerine milliyetçi yorumlar Alevi gerçeği gibi sunuluyor. Bu dönemde yapılan geleneğin yasaklanması ve folklorik öğelerin önünün açılması, Ale- vililiğin manipölasyon sürecinin ilk önemli adımları olmuştur.

İyi niyetlerle yayın alanına sokulan bazı folklor dergileri kimi olumsuz- lukları da beraberinde getirmiştir. Bu dergilerin yine de –amaçları işlevleri ne olursa olsun– günümüzde ulaşılması mümkün olmayan bazı malzemele- rin tespitinde önemli bir görevi yerine getirdiklerini söylemek gerekir. Bun- lar içerisinde İhsan Hınçel yönetimindeki *Türk Folklor Araştırmaları*, *Bartın* gazetesi, *Sivas Folkloru* ve *Türk Folkloru* gibi dergileri saymak mümkündür. 1930'lu, 40'lı, hatta 50'li yıllarda, kısmen edebi ve folklorik nitelikli araştır- ma ve derleme çalışmaları, Alevi-Bektaşî nefeslerinden oluşan koleksiyonlar yayınlanır. Özellikle 1940'lı yıllarda Alevilik ve Bektaşîlik konusunda belli bir yayın faaliyetine rastlanır.

Bu dönemde amatör araştırmacı ve yazarlar tarafından popüler nitelikli ki- taplarda ve folklor dergilerinde makaleler yayınlanır. Mesela Vahit Lütfü Sal- cı, Dedebaba Bedri Noyan, Rıza Yetişen, H. Basri Erk, Kemal Samancıgil, M. Halit Bayrı, Osman Bayatlı, M. Teyfik Oytan, Cahit Özüteli ve Ziya Şakir gi- bi yazarların yayınları özellikle dikkati çeker. Bunlar, bugünküler gibi tezli yayınlar olmayıp, doğrudan doğruya Alevilik ve Bektaşîliğin inançları, ritü- elleri ve mahiyeti hakkında bilgi vermeye, halkı ve entelektüelleri aydınlat- maya yönelik yayınlardır.³² Bu çalışmaların tamamında Aleviliğin milliyetçi yorumlanışına şahit olunmaktadır. Merhum Nejat Birdoğan'ın *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik* adlı çalışması bir anlamda bu folklor araştırmacılarının görüşlerinin bir aynasıdır.

Akademik sahada ise başta Fuat Köprülü, konu ile ilgili çalışmaların bü- yük çoğunluğunda Türk-milliyetçi yorumları öne çıkarır.³³ Bu çalışmaların çoğunda Aleviliğin eski Türk dinleri ile ilişkisi anlatılır. Bunlar içerisinde bir tek Hilmi Ziya Ülken'in geçmişte savunduğu milliyetçi tezlerden uzaklaştığı

32 A. Yaşar Ocak, "Türkiye'de Alevilik-Bektaşîlik Araştırmalarında Tarihi Bozma, Yaklaşım ve Ta- rihsel Perspektifler", *Pir Sultan Abdal* dergisi.

33 1960 öncesi Milliyetçi yazımı ikiye ayırmak mümkündür. Akademisyenler ve folklor araştırmacıları ile devlet bürokrasisinden gelen yazarlar iki farklı yaklaşım gösterirler. Birinci grup, mil- liyetçi yorumlara rağmen Alevililiğe toleranslı ve idealist şekilde yaklaşan gruptu. Bunların ya- zılarında Aleviliğe yönelik açık bir düşmanlık sezmek zordur, çoğunlukla sempatiyle baktıkları görülür. Baha Said ve Yusuf Ziya Yörükân bunların en bilinenleridir. Bürokrat kökenli bazı yazarların yaptıkları çalışmalarda ise Aleviliğe ve Alevilere son derece olumsuz ve art niyetli bir yaklaşım hakimdir. Bunların çoğu, Osmanlı döneminde oluşmuş düşünsel yapının ve önyargı- ların izlerini taşır. Bunlar içerisinde Naşit Ulug, Hasan Reşit Tankut, Nazmi Sevgen ve Şemset- tin Günaltay başta gelir.

görülür. Ülken, Alevilikte Anadolu ile Hindistan'a kadar olan coğrafyadaki eski kültürlerin izleri olduğu kanısındadır. Hilmi Ziya'nın bu makalesi daha önce yapılan çalışmaların eleştirel bir değerlendirmesidir. Ülken, geçmişte sorgulanmadan üretilen tezlerin diğer uygarlıklarla ilişkisini kurup, dikkati sadece Şamanlıkla sınırlandırmanın yanlışlığını vurgular.³⁴

İlk dönem Alevilikle ilgili çalışmaların genel amacı, onun niteliğini ortaya çıkartmaktan çok, dönemin ihtiyacı olan siyasal düşüncelere altyapı hazırlamaktır. Bunlardan görülmektedir ki, milliyetçi yazarların hedefi Aleviliğin eski Türk dinleri ile ortaklığını öne çıkartıp, böylelikle onu milli birliğin bir unsuru haline getirmektir. Bütün bunlara rağmen, bu döneme ilişkin bazı milliyetçi yorumlar dışta tutularsa, bu çalışmaların Alevilik hakkındaki ilk ve önemli saha araştırmaları olması ve bugüne kadar değerlerini muhafaza etmeleri de belirtilmesi gereken önemli bir noktadır. İttihatçıların Alevi grupları yanlarına çekebilmek için başka faaliyetleri de olmuştur.

Gölpınarlı, dönemin değerlendirmesini yaparken, İttihatçıların bu tür hesapları nedeniyle Enver ve Talat Paşaların Bektaşiliğe girdiğini, bunların kimi zamanlar Hacı Bektaş tekkesini ziyaret ettiklerini, aynı dönemde deniz subaylarının giysilerinde bazı Bektaşî motifleri kullanılmaya başlandığını haber vermektedir. Gölpınarlı, Birinci Dünya Savaşı esnasında İttihatçıların bu girişimlerinin samimi olmaktan çok çıkar nedenine dayandığı görüşündedir. İttihatçılar Bektaşiliğin Türk dini olduğu şeklinde propaganda yaparken,³⁵ hükümetin desteğiyle Çelebilere Alevilerden gönüllü bir ordu toplatılmaya çalışılırsa da sonradan vazgeçilir.³⁶ Gölpınarlı bu dönemdeki uygulamalara ilişkin şunları söyleyecektir:

İttihatçıların Osmanlılık siyasetinin ardından milliyetçilik cereyanı kuvvetlenince Türk Bektaşiler Arnavut Bektaşilere karşı cephe almışlar, Bektaşiliğin milli bir tarikat olduğu, hatta Hacı Bektaş'ın *Makalatı*'nı Arapça yazdığını hatıra bile getirmeden bir milliyetçi olduğu, Arap ve Fars harsına karşı Türk harsını koruma gayretini güttüğü gibi gerçekten de hayali ve gülünç davalara kalkışmışlardı.

Aynı dönemde Alevilerin, sadece Ermenilere kaptırmamak değil, Arnavutluk örneğinde olduğu gibi Osmanlı'dan kopmalara engel olmak için de ön plana çıkartıldığı görülmektedir. İttihatçılar bu dönemde Arnavut bağımsızlık hareketinde etkin rol oynayan Arnavut Bektaşilerine karşı Türk Bektaşilerini örgütlemeye çalışırlar. Arnavut babalara karşı Bektaşiliğin milli bir ta-

34 Hilmi Ziya Ülken, "Anadolu Örf ve Adetlerinde Eski Kültürlerin İzleri," *İlahiyat Fakültesi dergisi*, c. 17. yıl 1969.

35 Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, İnkılap ve Aka Yay., 1983 s. 277.

36 Abdülbaki Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, Gerçek Yay., s. 154.

rikat olduğunu, Hacı Bektaş'ın da bir Türk milliyetçisi olduğunu, Arap ve Fars kültürüne karşı Türk kültürünü ve dilini koruma gayretini güttüğünü söylerler.³⁷

İttihatçıların Alevilere karşı siyasal amaçlı bu tavrının samimiyetle pek ilgisinin olduğunu söylemek zordur. Bilindiği gibi Türklüğün Türkçe konuşan Sünni Müslümanlarla eş tutulan yorumu o günlerde hâkim düşüncedir.³⁸ İttihatçılar aynı dönemde ikili bir tavır sergileyerek, Türk kimliğinin altını Sünni-İslâm kültürü ile beslerken, Alevileri de milliyetçi tezlerle yanlarına çekmeye çalışmaktadırlar. Alevileri Ermeni Milliyetçiliğine kaptırmak istemeyen İttihatçılar, Aleviliğin bozulmamış Türk mirası olduğunun açıklamasını yaparken, onun yasallaşmasına ve kendisini ifade etmesine müsaade etmemişlerdir. Aleviliğe yönelik bu Milliyetçi tezlerin amacı, gerçekleri ortaya çıkarmak değil; o günkü siyasal ortama malzeme hazırlamaktır. Nasıl ki, Ermeniler Alevileri yanlarına çekmek için birtakım siyasal tezler üretme gereği duyduysa, ittihatçılar da karşı tezlerle onlara cevap vermişlerdir.

Şamanizmin Türklerin eski milli dini olduğu tezinin, siyaseten masa başında kurgulanmış olduğu söylenilebilir. Aslında bu durum 1900 koşullarında anlaşılır bir durumdur. Çünkü sadece İttihatçılar değil, bütün milliyetçi yaklaşımlar benzer tezleri üretmişlerdir. Alevilikle Şamanizmin arasında bağ kurmanın zorlama bir yaklaşım olduğunu Köprülü'nün şu ifadelerinden anlamak mümkündür: “Şüphesiz ki büyük süflilerin tasavvufi anlayışlarında Şamanizme herhangi bir hisse her ne kadar ehemmiyetsizse de tasavvufun harici tarihi bakımından pek de ehemmiyetsiz sayılmaz.”³⁹ Aleviliğin oturduğu Tasavvuf felsefesinin mantığı ile Şamanizm gibi ilkel bir inanç biçimlenmesi tezatlık taşımakta, ortaya eklektik bir yapı çıkmaktadır.

İlginç olan bir nokta da Şamanizm tezini ilk ortaya atanların, kendi tezlerinin bazı zaaflarına ve başka inançlarla ilişkilerine değinme gereği duymasıdır. Günümüz araştırmacılarında aynı temkinli yaklaşımı maalesef göremiyoruz.⁴⁰ Bugün ne yazık ki ister alaylı ister akademik olsun birçok yazımda

37 Abdülbaki Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, Gerçek Yay., s. 154.

38 Türkçülük Rusya'da ilk ortaya çıkarken orada Müslümanları birleştirmek için çıkılan yolda sonradan ortaya çıktığı bilinmektedir. Osmanlıda İslâmcı bir siyaseti benimseyen grupların daha sonra Türkçülüğe evirildikleri düşünüldüğünde, Türklük yorumlarının klasik Sünni kimlik ile eşleştirildiği görülmektedir. Türkçülüğün bu yorumu günümüze kadar sürmüştür. Bu nedenle İttihatçılar 1908 sonrası Türkçüleri davet ettiğinde İstanbul'a gelen Azeri Türkçüler Şii oldukları için geri gönderilmiştir. Y. Bahadır, *Türk Ulusunun İnşası*, Kalan Yay., 2001, Ankara, s. 56.

39 Fuat Köprülü, “İslâm Sufi Tarikatlarına Türk-Mogol Şamanlığının Tesiri,” *İlahiyat Fak. dergisi*, cilt 18, 1969, s. 148.

40 Bu konuda oldukça çok örnek bulunmaktadır. Belki deyen uç örneklerden birisi Fuzuli Bayat'ın “Anadolu Halk Sofizminin Oluşmasında Şamanlığın Rolü” başlıklı çalışmasıdır. *Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi Bildirileri*, 23-28 Ekim 2000 Ürgüp, Evrak Yay., Ankara, 2001, s. 114. Bayat, “Orta Asya'da, Azerbaycan'da ve Anadolu'da özellikle 14-15. yüzyılda şekillenen

toptancı yaklaşımlar egemen bakış açısı haline gelmiştir; karşılaştırmalı çalışma örneklerine çok az rastlanmaktadır.

Şamanizm tezi o kadar abartılmıştır ki Tankut Dersim’de Şaman dinini her köşede görürken,⁴¹ Uluğ da hızını alamayıp “Dürziler Araplaşmış Şamanilerdir” der.⁴² Doksanlı yıllardan sonra ise milliyetçilik asıl baharını yaşamış, birçok yazar Aleviliğin Türklüğün bir mirası olduğu tezini kanıtlamak için adeta birbirleri ile yarışmışlardır. Bu dönemde ideolojik olarak milliyetçiliğe mesafeli olması gereken birçok sol yazarda bile Şamanizm vurgusu hâkim yaklaşım olarak kendini gösterir. Milliyetçilerin kendi tezlerini doğrulamak ve ideolojilerini yaymak için Aleviliğin kökenine dair vurguları bütün Alevi araştırmalarında genel kabul haline gelip olmazsa olmazlardan birisi olmuştur.

Kürt milliyetçi tezler

Kürt milliyetçiliğinin Aleviliğe 1900’lerin başı ile 1990’lı yıllardan sonra olmak üzere iki farklı dönemde iki farklı söylemle yaklaştığı görülüyor. Kürt hareketi, İslâmcılıktan Ulusallığa evrilen İstanbul’daki entelektüellerle⁴³ özerklik için mücadele eden bazı Kürt beylerinin⁴⁴ merkezi hükümete tavır

halk sufizmi bütün yönleri ile milli kültüre dayanır. Milli kültürümüzün İslâm’a kadar şekli Şamanlıktı. Sibiryâ Altay-Sayan Orta Asya Şamanlığının aynı kökene dayandığını ve Türk Şamanlığının diğer komşu göçebe ve yerleşik kavimlere de (Moğollara, Buryatlara, Muncurlara, Tibetlilere, Hint Avrupa halklarından Taciklere, Afganlılara) tesir ettiğini ispat eder” der. Şamanizm tezini Türkiye’de ilk ortaya atanlar bile Bayat kadar cüretli konuşmamışlardır. Abdülkadir İnan bile Çin sınırından Anadolu’ya kadar geniş bir coğrafyada yaşayan Türkçe konuşan grupların ortak bir kültürde olmasının mümkün olmadığını söyler. Asıl ilginç olan ise Bayat’ın milliyetçiliği daha iki yüz senelik tarihi olmasına rağmen binlerce sene öncesine götürmesidir. Bayat, Aleviliğin bütün uygulamalarıyla Şamanizm ile ortak özelliklere sahip olduğunu ileri sürer, onu bütün ilişki ve düşünsel alanıyla birlikte Şamanizmin bir klasik kopyası yapar. Aynı Kongrede bildiri sunan Behiye Köksal Da “Gaziantep Yöresi Halk İnançlarında Şamanist Etkiler” adlı tebliğinde, Gaziantep’teki “Hamamda mum yakma âdetini” bile Şamanizmin bugünkü yansıması olarak görür.

41 Hasan Reşit Tankut, *Zazalar Üzerine Sosyolojik Tetkikler*, Kalan Yay., Nisan 2000, s. 31.

42 Naşit Hakkı Uluğ, *Derebeyi ve Dersim*, Kalan Yay., s. 50.

43 Şükrü Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1981, s. 340-341. Abdullah Cevdet Kürtlerin geriliklerinin Osmanlı hâkimiyetinden kaynaklandığını söyler. Ona göre Kürtler atılım yapmak zorundadır ve bunun için Arap harfleri yerine Latin harflerine geçilmesini savunur. Abdullah Cevdet’in, Kürt ulusunun oluşumunda İslâm’a önemli bir görev vermesine rağmen, din ve inanç özgürlükleri konularında hoşgörülü tavrını hep sürdürdüğü söylenmektedir. Naci Kutluay, *İttihat ve Terakki ve Kürtler*, Baybun Yay., s. 75.

44 E. William Charls Noel, 1999 *Kürdistan 1919 Binbaşı Noelin Günlüğü*, s. 93, Avista Yay., Bedirhan ailesi köklü bir aşiretti. Kendi bağımsızlığını korumak için 19. yüzyılda çeşitli kereler ayaklanma çıkardılar. Bu ayaklanmalar modern ulusal talepleri gerçekleştirmekten çok kendi iktidarlarını kurmak içindi. Bu dönemde Kürt derebeylerinin modern bazı akımlardan pek etkilanmedikleri, halka yönelik böyle bir perspektife sahip olmadıkları biliniyor. Halkı bir ulus bi-

alma sürecinde doğmuştur. Bedirhanogulları'nın Kürt hareketlerinde hep belirleyici olması, şeyh Ubeydulah'ın oğlu Seyit Abdulkadir'in Kürdistan Teali Cemiyeti'nin başkanı olması bu nedenledir.⁴⁵ Kürt hareketinin iki kaynağı da İslâmcı bir yapıya sahiptir, millet tanımlarında da İslâmcılık önemli bir öğedir.⁴⁶ İlk kurulan Kürt hareketlerinde İslâmcılığın çok önemli belirleyici etken olmasından dolayı, Kürdistan Teali Cemiyeti'nde birçok etkili Kürt şeyhi ve aşiret ağası bulunuyordu. Bu harekette belirleyici olan muhafazakâr yaklaşımlar ve özerklik talepleri projelerine de yansıyor. Bu nedenle Seyit Abdulkadir siyasi bakımdan Osmanlı'dan bağımsız, dinî bakımdan hilafete bağlı İslâm Cumhuriyeti'nden yana idi. Bu nedenle ilk önceleri Müslüman birliğini savunup Kürt ulusal sorunu konusunda Kürt Milliyetçiliğini Müslümanlıkla bağdaştırmaya çalıştı.⁴⁷ Bu nedenle çıkardıkları *Jin* dergisinde edebiyat, günlük yaşam kadar dinî meseleler üzerine yayınlar yaptılar.⁴⁸ Cumhuriyetin kuruluş sürecinde zaten çok cılız olan entelektüel Kürtçüler tamamen tasfiye edilince, Kürt hareketi aşiret dinamikleri üzerinden ilişkilerini sürdürdü.

İlk Kürt örgütleri içerisinde Alevilerin olup olmadığı, bunların faaliyetleri konusunda elde güvenilir bilgiler bulunmadığı gibi, bu konuda elde bulunanlar da durumu açıklamaktan çok mevcut karmaşayı fazlaştırmaktadır. Kürt hareketinin tarihi hakkında bilgi veren kaynakların büyük bölümünde Alevi kökenli kişiler hakkında hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Kendisini Kürt milliyetçisi olarak tanımlayan Alevi kökenli Nuri Dersimi'nin yazdıkların-

linci içinde değerlendirmekten çok onları istedikleri gibi yönlendirebileceklerini düşünüyorlardı. Naci Kutluay, *İttihat ve Terakki ve Kürtler*, Baybun Yay., Ankara 1992 S.76 Daha sonraki dönemlerde Bedirhaniler arasından, dinsel kimlikleriyle tanınan bir aile olmalarına rağmen zaman zaman liberal tezleri savunanlar da çıkmıştır.

- 45 Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler (1859-1952)*, Araba Yay. 1952, İstanbul, s. 429, 430. Tunaya Kürtler arasında cemiyet kurmanın 1908'e kadar uzandığını söyler. İlk kurulan ise Kürt Teavun Cemiyeti'dir. 1918'de kurulan Kürdistan Teali Cemiyeti'nin kurucusu Seyit Abdulkadir'dir. Onun dışındaki kurucular kurulunda yer alanlar da Dr. Şükrü Mehmet, Bitlisli Yüzbaşı Emin ve Muhitin Nami Beylerdir. Kürt Teali Cemiyeti'nin faal üyeleri şunlardır.

Kamuran Ali Bedirhan, Nejmettin Hüseyin, Kesit Ağa, Kadı Zade M. Şevki, *Kürdistan Dergisi* Sorumlusu Arvasi Zade Mehmet Şefik, Mehmet Muhri, *Jin* Gazetesi Müdürü Hamza, Emin Fevzi, Vanlı M. Selim Bey, Berzanade Abdulvahit, Dr. Hamit Şakir Lav Reşit, Dr. F. Berho, Hakkarili Abdurrahim Rahmi, Yemliki Zade Aziz, Heyzani Zade Kemal Fevzi'dir. Bu örgütün Diyarbakır, Bitlis ve Elazığ'da şubeleri vardı.

- 46 Mehmet Bayrak, *Kürdoloji Belgeleri*, Özge Yay. *Avriyanof'un anlatımı ile Bedirhan oğlu ve Ubeydulah İsyanları*, Özge Yay., 1994, Ankara, s. 341, Naci Kutluay, *İttihat ve Terakki ve Kürtler*, s. 220.

- 47 M. A. Hasretyan, *Türkiye'de Kürt Sorunu*, Weşanyan Yay., Berlin, 1995, s. 22-24.

- 48 *Jin* gazetesi, *Berhem* dergisi, 1989, sayı 4. En son sayısı 2.10.1919'da çıkmıştır. 1919'da Kürdistan Teali Cemiyeti ikiye bölünmüştür. Seyit Abdulkadir özerklikten yana tavır almış, ikinci grup tam bağımsızlığı savunmuştur. Bunlar, yayın organı olarak *Jin* dergisini günlük gazete haline getirdiler. Bu grup 1922'de son toplantısını yapıp dağıldı. M. A. Hasretyan, *Türkiye'de Kürt Sorunu*, Weşanyan Yay., Berlin 1995, s. X, 22-24.

da ise Abdullah Cevdet, Seyit Abdulkadir ve Miralay Halit Bey dışında diğer kaynaklarda adı geçen faal Kürtçülerden birçok isme rastlanmaz.

Dersimi'nin büyük Kürt örgütleri olarak tanıttığı "Kürdistan Muhıban Cemiyeti ve Kürt Amale Partisi" gibi örgütleri başka kaynaklar doğrulamamaktadır.⁴⁹ Dersimi son partiye İstanbul'daki bütün Kürtlerin üye olduğunu, bu parti kapatılınca Dersim aşiretlerinin şiddetle tepki duyduklarını söylemektedir.⁵⁰ Böyle büyük bir parti hakkında başka kaynaklarda bilgi bulunmaması kuşku vericidir, ayrıca parti kapatılınca neden sadece Dersim aşiretlerinin tepki gösterdiği de önemli bir soru işaretidir.

Hasretyan, Alevi yoğunluğun bulunduğu Koçkiri'deki isyanı Kürt Teali Cemiyeti'nin işi olarak gösterirken, isyanı örgütleyenlerden hiçbirisini bu örgütün yönetiminde ya da faaliyetinde göstermez.⁵¹ Bir yandan da Kürdistan Teali Cemiyeti'nin Koçkiri isyanından önce dağıldığını söyler.⁵² Hasretyan Dersim olaylarını güçlü ama lokal bir hareket diye niteler, milli bir hareket olmadığı kanısındadır.⁵³ Hakikaten Türk ve Kürt milliyetçi gruplarınca milliyetçi bir ayaklanma olarak tarif edilen –ister Koçkiri, ister Dersim olsun– bir ayaklanma olup olmadığı, hele ulusal ayaklanma tezleri ne kadar gerçeği yansıttığı tartışmalıdır.⁵⁴ Bu nedenle Dersimi'nin yazdıkları çok güvenilir olmayıp ciddi bir tahlile muhtaçtır. Dersimi'nin Kürt ulusal mücadelesinin önemli ayakları olarak tanıttığı Dersim ve Koçkiri'de Kürtlerin daha sonraki dönemlerde Kürt ulusal hareketlerine mesafeli durması dikkat çeki-

49 M. A. Hasretyan, *Türkiye'de Kürt Sorunu*, s. 182-183. Hasretyan bu konuda şunları söyler: "1908 sonrası çeşitli yardım dernekleri kuruldu. Bunlardan birisi de 1912'de kurulan, büyük etkinlik gösteremeyen Kürdistan Muhıpleri Cemiyeti'dir. Dersimli Sarı Saltık ailesinden Molla Hıdır bu cemiyetin kurulmasında önyak oldu. Nuri Dersimi bu örgütün genel sekreteriydi. Kurucular arasında Dersimli Sarı Saltık, Miralay Halil kardeşi Hasan Erzincanlı, Derviş Cemalet ailesinden Ali Paşa, Pülümürlü Şeyh İbrahim ve Divriğili Halil beyler bulunuyordu. Bu örgüt kurucu ve yöneticilerinin dar bir bölgenin İstanbul'daki hemşehrileri oldukları görülüyor. Böyle olunca bu kaynakları kullanırken çok dikkatli olmak gerekiyor. N. Dersimi tanıdığı olduğu olaylar ya da çevresindeki oluşumlar için cemiyet sıfatını kullanıyor. Bu bilgilere başka kaynaklarda rastlamıyoruz. Nuri Dersimi'nin anılarında bahsettiği Vilayeti-i Şarkıye Cemiyeti başka araştırmacıların kaynaklarında bulunmuyor. Kürt Amale Partisi adlı bir örgüte ilişkin bugüne kadar bir kaynak yok." M. Bayrak Kürt örgütlerinde şu isimlerin bulunduğunu söyler. Baytar Mehmet Nuri, Koçkiri Alişan bey, kardeşi Haydar bey, Ali Şer, Saryoğlu Hüseyin Hüsnü, Dersimli Halil bey, Dersimli Necip, Kürt örgütlerinin aktif üyeleridir. *Yeni Bin Yılda Dersim*, s. 82. Fakat yukarıda Hasretyan'ın söylediği gibi Nuri Dersimi'nin anlattıklarına hiçbir çalışmada rastlanmamaktadır.

50 N. Nuri Dersimi, *Dersim ve Kürt Milli Mücadelesine Dair*, Hatıratım, yay. haz. Mehmet Bayrak, Özge Yay., Ankara, 1992, s. 34-35.

51 M. A. Hasretyan, *Türkiye'de Kürt Sorunu*, s. 21, 57

52 M. A. Hasretyan, *Türkiye'de Kürt Sorunu*, s. X.

53 M. A. Hasretyan, *Türkiye'de Kürt Sorunu*, s. 69.

54 İbrahim Bahadır, *Cumhuriyetin Kuruluş Sürecinde Atatürk ve Aleviler*, Kalan Yay. 2002, s. 34-54. Milliyetçilerin "Kahramanlık ve ihanet" söylemleri arasında boğulan bu olayların tarihsel olarak tam anlamıyla aydınlatıldığını söylemek oldukça zordur.

cidir. Eğer gerçekten bu bölgelerde Kürt ulusalcılığı ister siyasal, ister kültürel akım olarak bulunsaydı, bunun kalıntılarını daha sonraları görmek mümkün olabilirdi.

Dersimi'nin yazdıklarından yola çıkarsak iki farklı Kürt hareketi olduğu düşünülebilir. Nuri Dersimi çevresindeki birkaç insanla birlikte Kürt milliyetçiliğine meyletse de bunların Kürtçülüklerinde diğerlerinin tersine Alevilik önemli bir öge olmalıdır. Asıl büyük Kürt hareketi ise Sünni Kürtlerin yoğunlukta olduğu yapıydı. Bunların milliyetçilik tasarımı Sünni-İslâm belirleyici bir faktördü.⁵⁵ Bu hareketin Alevilik gibi bazı inançlara geleneksel hafızası oldukça mesafelidir. Doğuda Alevilere rağmen Kürt ulusal devletini kuramayacağını anlayan hareket yöneticileri, Alevilerle ortaklık aramaya başlarlar. Kürt ulusal mücadelesinin başarıya ulaşabilmesi için Alevi ve Sünni Kürtlerin birlikte örgütlenmesine yönelik iki farklı girişim görülmektedir.

Bunlardan birincisinin Koçkiri öncesinde N. Dersimi tarafından başlatıldığı anlaşıyor. Nuri Dersimi İttihatçılar döneminde Kürt hareketine bağlı olanların Alevilere mesafeli durduğunu söyler. Bir aralık Kürdistan Teali Cemiyeti'nin toplantısında söz alır, Alevi ve Sünni Kürtler arasındaki soğukluğun giderilmesi için bir heyet kurulup Dersim bölgesine gönderilmesi gerektiğini vurgular. Ona göre, bu sağlanmadan Kürdistan'ın kurtuluşu mümkün değildir. Bu teklif genel kurul heyeti tarafından tepkiyle karşılanıp reddedilir. Bu çabasından vazgeçmeyen Dersimi, en yakın arkadaşlarına dahi bu fikrini benimsetemez. "Cemiyetin umum kararlarına mecburen sadık kaldığını" söyler.⁵⁶

İkinci girişim ise Cibranlı Halit Bey tarafından gerçekleştirilir. Cibranlı Halit Bey 15 Haziran 1920'de gizli olarak Varto'nun Karaş köyüne gider. Hormek Aşireti liderleri ile bir toplantı yapar. Halit Bey "Kürtlerin Nemerut'un soyundan, dünyayı elinde tutan bir soydan olduklarını... Doğu illerinde yaşayan bütün Alevilerin diğer doğu aşiretleri gibi Kürt ve bir soydan olduklarını ancak mezhep ihtilafı yüzünden Kürtlerden ayrılarak sebepsiz yere yıllarca birbirlerini öldürdüklerini, artık birleşip müşterek haklarını Türklerden alma zamanının geldiğini" söyler. Aynı konuşmada Kemalist hükümeti "Padişaha asi ve şeriata mugayir" olarak nitelendirir.

Bu söylemler Alevi ve Sünni aşiretleri ikna etmeye yetmez. Geleneksel olarak dinsel kimliklerle karşı karşıya gelmiş bu grupları birleştirme girişiminin başarıya ulaşamayacağı Hormeklilerin verdikleri cevapla da ortaya çık-

55 M. A. Hasretyan, a.g.e., s. 22-24. Naci Kutluay, *İttihat ve Terakki ve Kürtler*, Baybun Yay., s. 220. M. van Bruinessen, *Kürtlük, Türklük, Alevilik, Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*, İletişim Yay., İstanbul, 2000, s. 31.

56 N. Nuri Dersimi, *Dersim ve Kürt Milli Mücadelesine Dair Hatıratım*, yay. haz. Mehmet Bayrak, Özge Yay., Ankara, 1992, s. 103-104.

maktadır: “Siz Hamidiye Alayı oldunuz, yıllarca birbirimizi kırdık, bu defa sultan olmak istiyorsunuz. Ama biz size kul olmak istemiyoruz.” Anlaşma sağlanamadan toplantı dağılır.⁵⁷ Alevi ve Sünni Kürt aşiretleri Cumhuriyet döneminde Şeyh Sait ayaklanması ve Dersim olaylarında birbirlerine saldıracaklardır.

Aleviliğe yönelik Kürt ulusal söylemlerinin Cumhuriyet öncesine dayandığı görülmektedir. Sünni Kürt hareketi, Alevi Kürtlerle mezheplerinin farklı olduğunu, Kürtlerin yüksek ırkın çocukları olduğunu ve büyük bir tarihsel mirasları olduğunu söylerler. Dersimi de Alevi-Sünni ayrışımını, aynı ırktan insanların farklı din yorumu olarak görüp, Aleviliğin tarihsel kökenini “Ari” ırkının Zerdüşt inancıyla karışmış hali olarak ifade eder. Ona göre “Dersim’de Alevi denilmekte olan tarikat ayinlerinin esası Ari Zerdüşt dinî kültürüyle karışmış olup Ari din”⁵⁸ geleneklerinden ayrılmamıştır.⁵⁹ Dersim’in Alevilik yorumunda, Sünniliğin bir Arap milli dini olduğuna vurgu yapılır. Ona göre Kürt olan Eba Müslim Horasani önderliğinde gelişen hareket, Farsları desteğine alarak, Arap yayılcılığının karşısında bir milli duruş sergilemiştir. Dersimi, Aleviliğin Arap emperyalizmine karşı geliştirilmiş bir Kürt-Fars milli inancı olduğu imasında bulunur.⁶⁰ Ona göre Alevilik “Ari dinidir. Mutasavvıflar bu tarikatı biraz genişleterek, Emeviler ile Abbasilerin yer yer yok etme amacı gibi ellerinde kullandıkları şeriatın Sünnilik fetvalarına karşı bir müdafaa sistemi olarak kullanmışlardır.”⁶¹

Daha sonra “Hacı Bektaş Veli de İran’dan kalkarak etrafına topladığı hali-feleriyle birlikte Kürdistan akidesini neşir ede ede Erzincan’dan Anadolu’ya geçti, düşüncelerini etrafına yaydı” der. Dersim’de Alevi-Bektaşî-Şii akidelere aykırı kalan “asıl Arilerin” göç ederek (Yezidi Kürtler) Kürdistan’ın diğer mıntıkalarına yerleştiğini söyler.⁶² Dersimi’ye göre Safeviler Dersimli Alevileri sevmeyip dışlamıştır. Aynı dönemde yaşamış olan Türk milliyetçisi Baha Said ve Kürt milliyetçisi N. Dersimi, Alevilikte çok önemli bir yeri olduğu bilinen Şah İsmail’i kendilerinin dışında sayarlar.⁶³ İki farklı milliyetçiliğin iki farklı şahsiyetinin Safeviler konusunda aynı düşüncüyü tekrarlaması tesadüf

57 M. A. Hasretyan, *Türkiye’de Kürt Sorunu*, s. 31.

58 Kürt Alevilerin Ari ırkından geldiğine ilişkin ilk yorum daha önce Agop Şahbaz tarafından yapılmıştır. Mehmet Bayrak, *Alevilik ve Kürtler*, s. 348. Aynı dönemde Batı dünyasında yayınlarda ırkçı yorumların tesiri ile Alevileri kimi gruplarla aynı göstermek için antropolojik kimi deliller sağlanmaya çalışılır. Batı Anadolu’da Aleviler ile Yunanlılar arasındaki benzerlikler çok abartılı şekilde işlenecektir. Mehmet Bayrak, *Alevilik ve Kürtler*, s. 382.

59 N. Nuri Dersimi, *Dersim Hatıratım*, yay. haz. Mehmet Bayrak, s. 164.

60 N. Dersimi, *Hatıratım*, s. 157-158. Dersimi burada milliliğin halen ortaya çıkmadığını söylemesine rağmen Eba Müslim Horasani’ye milli önder misyonu vermekte bir sakınca görmez.

61 N. Dersimi, *Hatıratım*, s. 163.

62 N. Dersimi, *Hatıratım*, s. 165.

63 Baha Said, *Türkiye’de Al. Bek. Nus. Zümreler*, s. 123-124.

değildir. Çünkü her ikisi de Aleviliği kendi millî oluşumları içerisinde değerlendirmekte, başka yerlerle bağlantısını kopartmaya çalışmaktadırlar.

1940'lı yıllardan sonra Anadolu'da Kürt ulusal çalışmasına pek şahit olunmaz. Aynı dönemde Irak ve İran'daki Kürt hareketlerinin çok aktif olduğu görülmektedir. Buradaki hareketlerde Alevilere yer olmadığı, kendi içlerindeki Şiiilerle dahi mesafeli oldukları bilinmektedir.⁶⁴ 1959'da Barzani hareketinin çağrısı üzerine Irak'taki kongreye katılmak üzere Türkiye'den 50 (Bunlar 49'lar grubu diye adlandırılır) kişi çağrılır. Bunların içinde Yaşar Kaya ve Musa Anter gibi isimler de vardır. Bu dönemde bunlar arasında Aleviliğe yönelik özel bir söylem yoktur. Belki de hitap ettikleri kitlelerin içerisinde bu gruplardan kimselerin olmaması nedeniyle Barzani hareketi bu konuda fikir belirtmeye gerek duymamıştır. Türkiye'de Barzani hareketine sempatiyle bakan Mardin, Siirt ve Diyarbakır'daki kitleler arasında Aleviler bulunmamaktadır.⁶⁵ Bu dönemde Irak merkezli Kürt hareketinin Aleviliğe ilişkin özel bir söylemi görülmez.

1970'lerden sonra Ankara ve İstanbul gibi büyük merkezlerde yarı sol-yarı milliyetçi bir söylemle ortaya çıkan birçok Kürt örgütü bulunmaktadır. Bunlardan başarılı olanların Türkiye'de Barzani hareketine sempatiyle bakan Sünni halk kitlelerine dayanarak geliştiği görülür.⁶⁶ Aynı hareketler, ilk başlarda dinsel söylemler yerine yarı sol-yarı ulusal söylemlere ağırlık vermelerine rağmen bulundukları alana göre davranmayı da ihmal etmemişlerdir.⁶⁷ PKK'nın etkin olduğu sahalar son zamanlara kadar Sünni muhafazakâr bir kimliğe sahiptir. PKK'nın 1980'lerin ortasından itibaren Sünni bölgelerde halk desteği sağlayabilmek için Sünni-İslâm'a karşı gittikçe daha uzlaşmacı bir tavır izlediği bilinmektedir.⁶⁸

64 M.v. Bruinessen, *Kürtlük, Türklük, Alevilik, Etnik ve Dinsel Kimlik Müc.*, İlet Yay., İstanbul, 2000, s. 33.

65 Şırnak ve Silopi ilçesi ile Mardin'in ilçelerinde 1982 öncesinde Barzani hareketine sempatiyle bakan orta yaşlı birkaç kişiyle konuştuğumda kendileri gibi düşünenlerin az olmadığını söylemişlerdi. O dönemde bu çevrede PKK örgütünün etkinliği yoktu. Türkiye'deki Kürt örgütleri Irak'taki Barzani hareketine alternatif olduğunu PKK'ya kadar kazanamadı.

66 Türkiye'deki Kürt hareketlerinde her zaman Irak'ta bulunan köklü aşiretler belirleyici olmuştur. Bunun en son örneği Barzani hareketidir. Barzani hareketi arka bahçesi saydığı Türkiye'de kendine sempatiyle bakan halk kitlelerine asılan sol söylemleri fazla olan örgütlerin yöneticilerini tasfiye ederken bazılarının etkinlik kurmasına hiç ses çıkarmamıştı. Bu çevrede Barzani'nin etkinliğini kabullenmeyen ya da ideolojik olarak ters düşen bazı örgüt yapıları, Barzanilerin talimatıyla, dağıtılmak amacıyla örgüt yöneticilerinden bazıları öldürüldü. Sait Kırmızı Toprak da bu öldürülenler arasındadır.

67 PKK hareketinin diğer sol yapıların tersine keskin ideolojik yaklaşımların olmayışı, onların bölgelerde daha rahat hareket etmesini sağlamıştır. Bu nedenle aynı hareketin üyelerinin farklı bölgelerde birbirine tezat tutum ve söylemleri hiç şaşırtıcı olmamalıdır. Hiçbir zaman Tunceli'deki halka yönelik söylemle Siverek ya da Mardin'deki aynı olmamıştır. Bu hareket yerel duyarlılıklara karşı oldukça dikkatli davranmıştır.

68 M. v. Bruinessen, *a.g.e.*, s. 109

Öcalan, Kürt bölgesinde etkin olabilmek için bir yandan kendine karşı çıkan ya da uzlaşmaya yanaşmayan bazı gruplara yönelirken diğer yandan gerçek İslâm'ın değerini vermek adına, İslâm'a yeni bir misyon yüklüyordu. Konuyla ilgili yayınladığı kitapta bu konuda şunları söyleyecektir: “Dinin anti-emperyalist, anti-sömürgeci bir temelde ve halkın tarihi geleneklerine uygun bir mücadele aracı olarak kullanılmasına önayak olmak gerekir. Bir İran deneyiminde olduğu gibi anti-emperyalist radikal çıkış örneklerinden yararlanarak bunların olumlu yönlerini kendi koşullarımızda değerlendirerek ve daha olumlu bir karşılık vererek sonuç alabiliriz.... Yine Sünni mezhep vardır, özellikle güneyde, yoksul halk kesimleri arasında yaygındır. Onları devrime çekerek halkı Sünni gericiğin, şeyhlerin etkisinden kurtardık.”⁶⁹ Kitapta Aleviliğin eski ayaklanmacı geleneğin mirası olduğu ve bunun değerlendirilmesi gerektiğini söylemesine rağmen, bu dönemde asıl ağırlık Sünni İslâmcı gruplara verilmektedir. Bu düşüncenin pratiğe geçirilmesi 1992 tarihinden itibaren başladı. Zaman zaman bu hareket, radikal bazı İslâmcı gruplarla ittifak arayışlarına girdi.⁷⁰

Aleviliğin 1990'lardan sonra yükselen değer haline gelmesi ve hızlı bir örgütlenme çalışmasına girmesi bu çevreleri tedirgin eder. PKK'ya göre bu dönemdeki tüm Alevi uyanışı Kürtlerin mücadelesini bölmek için devlet tarafından organize edilmiş hareketlerdir.⁷¹ Bu örgütün en yetkili ağızlarından bu düşünceler sayısız kere ilan edilecektir. ERNK Avrupa temsilcisi, 1996 yılında yaptığı açıklamada, Türkiye ve Avrupa'daki Alevi derneklerin Özel Harp Dairesi tarafından kurulduğunu söyler. Tunceli bölgesinde beklediği desteği bulamayan bu örgütün ileri gelenleri oradaki Alevileri teşhir için hafıza kaşımaya gündeme getirirler. Geçmişte Kızılbaşlığın yerine, onlara göre aynı işlevi gören Kemalizm suçlaması alır.⁷² Tunceli-Dersim bölgesi halkının

69 A. Öcalan, devlet denetimindeki ya da devlete ılımlı tarikat yapılarını ve İslâmî geleneğe bağlı kişileri çete olarak değerlendirecektir. Öcalan'a göre “Bir yerde eli silahlı korucu çeteleri bir yerde bu tarikat çeteleri vardır ve gerçekte her ikisi de çetedir. Ulusal kurtuluş savaşımıza karşı görevleri aynıdır” der. Abdullah Öcalan, *Din Sorununa Devrimci Yaklaşım*, Weşanen Serxwebun, 1991 s. 119.

70 1990'ların başında PKK'nın yayın organında buna benzer İslâmî söylemler, kendi kitlesinin alışıksız olmadığı kadar işlendi. 1993'te aynı yayın organında Refah Partisi ve Büyük Birlik Partisi dahil bazı İslâmî gruplarla toplantı yapılacağını duyurmuştu. Bu siyasal yaklaşımın olumlu sonucunu da kendileri ile çatışma içersindeki Hizbullah'ın ikiye bölünmesini sağlayarak gördüler. Yine kendilerine mesafeli duran birçok İslâmcı kesimleri kendilerine karşı biraz daha ılımlı davranmalarını sağladılar.

71 M. v. Bruinessen, a.g.e., s. 109. Alevilerin kendi kimlikleri etrafında toparlanmasına yönelik faaliyetler PKK çevreleri tarafından son derece seviyesiz sözlerle eleştirilmiştir. Rıza Doğan, *Özgür Ülke*'de 13.08.1994 tarihinde şunları söyleyecektir. “Artık Kürt Alevi ben Aleviyim deyip işin içinden çıkıyor. Çünkü tüm geleneklerinden uzaklaşmıştır, başıboş köpekler misali, artık o kucaktan diğer kucağa oturuyor. Çünkü düşürülmüş, özünden sapmış, çift suratlı, çift sözlü, çift dilli olmuştur.” Buna benzer ifadelerin yaygın olarak Kürt hareketlerince dile getirildiği bilinmektedir.

72 *Yeni Bin Yılda Dersim*, s. 28. Alevi ve Şafii Kürt topluluklarının kimlik ve aidiyetlerinin geçmişte esas olarak dinî inanç sistemleri tarafından belirlendiği gibi Kızılbaş topluluklara karşı eski-

Kürt ulusal mücadelesine yardım etmemesi, Kemalizmin bölge halkı üzerindeki etkinliğine bağlanır.

Aynı dönemde Aleviliğin örgütlenmesine engel olunamayacağı anlaşıncaya, Alevileri yedeğe alma düşüncesi kapsamında Aleviliğin ayaklanmacı özüne döndürülmesi girişimleri gelişir. Kürdistan Aleviler Birliği adlı bir örgüt kurulur. Bu örgüt *Zülfikâr* diye bir dergiyi yayın hayatına geçirir. Öze dönüş hareketi için milliyetçi söylemler ve Alevilikle ilgili değerlendirmeler yapılmaya başlanır. Bu örgüt tarafından yapılan değerlendirmelerde bilimsel verilerden çok siyasal yaklaşımlar ön plandadır. Alevileri kendi yanlarında devletin karşısına dikmek için Alevi tarihine yönelik bazı tezleri abartarak ön plana çıkarırlar. Bunun ardından Alevilik, “Kürt Aleviliği ve Türk Aleviliği” olarak ikiye ayrılıp değerlendirmeler bunun üzerinden yapılır.

Aleviliğe yönelik milliyetçi tezlerin büyük kısmı bu yapılarla ilişkisi olmayan, Kürt ulusal yaklaşımını benimseyen aydınlarca üretilmiştir. Bu aydınların yaklaşımlarının Türk milliyetçilerinin söylediklerinden biçim açısından hiçbir farkı yoktur, sadece Aleviliğin kökeni konusunda farklı yerleri işaret ederler. Türkçülerin Şamanizmi yerine Zerdüştlüğü ve Manehizmi koyarlar.⁷³

1990’lı yılların ortasından itibaren yeni söylemler dalgalanmaya başlar. Daha sonra, diğer milliyetçilerin yaptıkları gibi, Aleviliğin tarihsel kökenine ilişkin araştırmalar yapıp, hızla milliyetçiliğe gerekli tezler üretilir. İlk versiyonlarını Nuri Dersimi’de gördüğümüz kimi söylemler tekrar edilmeye başlanır. İlk başlarda Alevilerin de Sünniler gibi Kürt kökenli olduğu tezi işlenerek, geçmişin tersine, Alevilik artık Kürt ulusal birliğinin çok önemli bir ögesi olarak tanıtılır. Kürt ulusal hareketlerine göre, Alevilik Yezidilikten sonra en az İslâmlaşmış Kürtlüktür. Onlara göre Aleviliğin İslâm’la ilgisi yoktur, Türkler Anadolu’ya gelmeden önce Alevilik Kürtler arasında bulunmaktadır.

C. Bender’e göre Alevilik hem düşünsel hem de uygulama anlamıyla milli bir Kürt inancı olup Zerdüştlük ve Yezidiliğin İslâmileşmiş versiyonudur.⁷⁴ Bender “Kürt yerleşim merkezlerinde Zerdüştlük ve Yezidiliğin mayasıyla şekillenen Kürt Aleviliği (buna Anadolu Aleviliği de diyebiliriz) hoca müezzinlerin karşısına tekke ve dergâhı, pirleri, mürşitleri, Dedeleri, Babaları ve Zakirleri, ozanları çıkarmıştır. Camilerle namazın karşısında ise kadın erkek

den kalmış gizli düşmanlık katı kör duygular bu toplulukların ihtiyaç duyduğunda kolayca iç düşmanlaştırılmasına zemin hazırlamaktadır. Geçmişte yaşananların hatıraları halen hafızalardan silinmemiştir. Naci Kutluay, 90’lı yıllarda Dersim İsyanı esnasında Kızılbaşları nasıl öldürdüklerini övünerek anlatan insanlara rastladığını söylemektedir.

73 Başta Cemşit Bender olmak üzere Mehmet Bayrak ve Etem Xemgin bu tezleri kitaplarında sıkça tekrarlar.

74 Cemşit Bender, *Kürt Uygarlığında Alevilik*, Kaynak Yay. 1993, s. 46.

beraber ibadet edilen Cemler vardır” der.⁷⁵

Mehmet Bayrak da benzer görüşleri dile getirmektedir. Bayrak, Aleviliğin inanç ve kültür kaynaklarının Müslümanlıktan değil, “eski Ari” inanç ve kültüründen geldiğini söyler. Alevilik Kürtlerin eski dini Zerdüştlüğün İslâmleşmiş hali olup, Zerdüş peygamber de Kürt kökenlidir. Bayrak Aleviliğin etkilendiği sahayı biraz daha genişleterek, Aleviliğin kökeninde, Ali ilahilik, Yezidilik, Maniheizm, Mazdekçilik ve Hurremililiğin olduğunu, Anadolu Aleviliğinin omurgasını bunların oluşturduğunu söyler. Başta Zerdüşlük olmak üzere eski Kürt inançlarını İslâmî motiflerle örtüştüren kişi Eba Müslim Horasanî’dir. Eba Müslim Horasanî bir Kürt liderdir. Hacı Bektaş Arap, Baba İlyas Rum, Baba İshak Kürt kökenlidir. Ebul Vefa, Seyit Nesimi ve Halac-ı Mansur da Kürt büyükleri arasında yer alır. Ebul Vefa-i Kürdi eski İran inançları ve Kürtlerin Zerdüştlüğünü eski Anadolu inanç ve kültürlerine eklemiştir.⁷⁶

Bender, Babai İsyanı değerlendirmesinde, mehdilik inancının Zerdüştlükten geldiğini söyler. Eba Müslim Horasanî ve daha sonra ayaklananlar Zerdüş ve Mazdek inancını savunanlar arasından çıkmıştır. Babai İsyanı da bu çevrelerin işi olup Anadolu’da başkaldıranlar da aynı gelenekten gelmektedir. Baba İlyas’ın şeyhi Ebul Vefa Kürttür, Babai ayaklanmasına önderlik edenler, Baba İshak Kürt’tür ve ayaklanma Adıyaman Kefersut’ta başlamış olup burası halen Kürt merkezidir.⁷⁷ Babai İsyanı Kürt milli isyanı olarak da değerlendirilir.

Tarih değerlendirmelerinde ise, ideolojik yaklaşım gereği, Sünni Osmanlı gibi Alevi Safeviler de pek olumlanmaz. Dersim başta olmak üzere Alevi Kürtlerin baştan beri Osmanlı ve Safevilerle anlaşılmadıkları için istenmeyen ahali ilan edildikleri söylenir.⁷⁸ Kürt ulusçuluğuna göre Bektaşilik, Osmanlı tarafından oluşturulan devlet güdümlü bir tarikat olup, diğer Alevi gruplarından ayırdır. Bektaşilik Türklerle sınırlı olup, Alevi Türkmenleri saraya bağlamıştır. Türk Bektaşiler Osmanlı’ya karşı hiç savaşmamış, Kürt Kızılbaşlar bu savaşı yürütmüşlerdir. 16. yüzyıldaki Osmanlı’ya karşı ayaklanmaları da Kürt Kızılbaşlar çıkartmışlardır.⁷⁹

Aynı dönemde konjonktürel duruma göre de Alevi büyüklerine yeni görevler verilir. 1990’lı yıllardan sonra kendine karşı savaşılmasını istemeyen Türk ulusçuluğu, Hacı Bektaş’ı tekkede oturan insanlara barışı ve kardeşliği öğütleyen gönül eri olarak sunar. Türk ulusçuluğu için olumlu olan bu nite-

75 Cemşit Bender, *Kürt Uygarlığında Alevilik*, Kaynak Yay. 1993, s. 33.

76 Mehmet Bayrak, *Alevilik ve Kürtler*, s. 79.

77 Cemşit Bender, *Kürt Uygarlığında Alevilik*, s. 63-4.

78 Mehmet Bayrak, *Alevilik ve Kürtler*, s. 20. 79.

79 Mehmet Bayrak, *Alevilik ve Kürtler*, s. 20. 79.

likler Kürt ulusçuluğunun işine yaramaz; Türk ulusçuları tarafından sunulan Hacı Bektaş görüntüsü aynı şekilde kabul edilir, Hacı Bektaş'ın Türkçülüğü ve devlet taraflısı olduğu propagandası yapılır.

Kürt ulusçuluğu da Türk ulusçuluğuna karşı savaştığı için kendine kavgacı bir⁸⁰ pir gereklidir. Bu ihtiyacı 1938'de idam edilen Seyit Rıza görür: Seyit Rıza büyük bir Alevi piri olarak, boyun eğmeyen, haksızlığa karşı durup savaşan ve bu uğurda canını veren büyük bir kahramandır. Hacı Bektaş'ın tersine Seyit Rıza'nın mücadelecisi ve savaşçı kimliğine vurgu yapılmaktadır. Bu söylemler daha da geliştirilerek Hz. Ali'ye de gerekli görev verilir. Kürt hareketinin önderlerinden birisi "Hz. Ali çöl gerillası idi, biz de kıy gerillasıyız" deyip⁸¹ Aleviliği günümüzde en iyi onların temsil ettiğini dile getirir. Hatta bu arada bazıları Hacı Bektaş hakkında "O zamanın kontr-gerillası" olduğunu söyleyecek kadar ileri gider.

Alevi büyüklerinin yaşadıkları dönemdeki niyetleri ya da yaşamlarının ne olduğu ulusçu tez için o kadar önemli değildir, önemli olan bugünkü koşullarda ihtiyaca yönelik malzeme olmalarıdır. Kürt Milliyetçilerin Aleviliğe dönük yaklaşımlarında gerçeğin ortaya çıkartılmasından çok siyasal gerekçelerin ağır bastığı söylenebilir.

Zaza milliyetçi tezler

Zaza ulusçuluğu oldukça yeni bir hareket olup, Türk ulusçuluğuna değil, Kürt ulusal hareketine tepki olarak doğmuştur.⁸² Kürt ulusçuları bu grubu da Türkiye'deki devlet mekanizmasının örgütlediğini ve kendi mücadelelerini kesmeye yönelik bir girişim olarak değerlendirirler. Zaza ulusçuları ise Kürt değil, Alevi Dımili kökenli olduklarını söylemektedirler. Kendilerinin Kürtlerin bir parçası olarak gösterilmesine tepkiyle yaklaşmaktadırlar.⁸³

Seyfi Cengiz, Dersim ve çevresinde yaşayan insanların kendilerini "Dımı-

80 Mehmet Bayrak, *Alevilik ve Kürtler*, s. 20. 79.

81 Faik Bulut, *Alisiz Alevilik*, Doruk Yay., İstanbul, 1997, s. 31.

82 Zaza ulusçuluğunu ulusal devlet düzeyinde değil, kültürel haklar ve bölgesel özerklikler düzeyinde düşündüklerini söylemektedirler. İlk başlarda Kürt hareketine tepki temelinde ortaya çıkan bu hareket daha sonra asimilasyonun asıl Türk devletinden geldiğini söylemektedirler.

83 H. Küçük, *Warre*, sayı 3-4. Küçük makalesinde Kürt Milliyetçi gruplara karşı keskin bir eleştiri yönelir. Kürt hareketinin resmî dil oluşturma çalışmaları ve Zazacanın Kürtçenin bir parçası olarak gösterilmesine tepki duyar. Onlara göre, Türk ulusal hareketi nasıl Kürtleri Türk dilinin bir parçası gibi gösterip, onu yok sayıyorsa aynı resmî yaklaşım Kürt ulusal hareketi tarafından Zazalara uygulanmaktadır. H. Küçük bu tepkisini şu şekilde ifade eder. "Kendileri gibi düşünmeyen herkesi potansiyel tehlike olarak gören Kürt milliyetçileri, Kırmanç-Zaza etnik kimliğe sahiptir diyen herkesi, tehlike olarak görmeye devam etmektedir. Zazaca ile ilgili araştırmaları engellemektedirler. Suriye'de Alevilik içerdiği için bildirilerin dağıtımını engellemişler ve Avrupa'daki Dersim gecelerini de aynı gerekçe ile engellemişlerdir." Makalenin sonunda ise Kürtlerin asimilasyonuna itiraz edilmesi gerektiğini vurgular.

li" olarak tanımladıklarını, bunun Deylem'le ilişkili olduğunu,⁸⁴ Zazaların Deylem kökenli olduğunu söyler. Onlara göre Dersim'de yerleşmiş olan Dımıliler bugün İran sınırları içinde bulunan Deylem'den göçmüşlerdir. Ünlü İsmaili kalesi Alamut'ta Hasan Sabbah önderliğinde Deylemliler bir Alevi devleti oluşturmuşlar, Moğollara karşı en çok bunlar direnmişlerdir.

Bu çevreler, Deylemlilerin baştan beri Alevi olduğu tezinden hareketle, Aleviliğin uluslarının en önemli niteliğini oluşturduğunu söylemektedirler.⁸⁵ Bugün Sünni olan Zazaların daha önce Alevi oldukları, sonradan Sünnileştikleri söylenmektedir.

Dersim'de belirleyici olan Alevilik ve Zazalıktır. Zazalık olgusu, Alevi Kızılbaş olgusudur. Zaza ulusçularına göre Deylemlilik aynı zamanda Alevi kimliğini kapsamaktadır. Zazalık bir anlamda Alevi Kızılbaş terimiyle aynı içeriğe sahiptir. "Alevilik İslâmî bir mezhep olmayıp, dayatılan İslâm karşısında eski inançları Zerdüştlüğün yeni bir görünümüdür. Koçkiri ve Dersim ayaklanması Alevi Zaza ayaklanmasıdır. Alevilik konusundaki var olan çalışmalar Anadolu Aleviliği ve Bektaşilik mantığı ile ilgili yapılmış çalışmalardır. Zazalık olgusu Alevi Kızılbaş olgusudur."⁸⁶

Onlara göre, Kırmanç ve Zaza kavramları özünde dinî ayırımı (Alevilik ve Sünniliği) belirtmek için kullanılmakta, ulusal içerik taşımaktadır. Kürtler de Alevi değildir, yalnız sonradan Kürtleşmiş Aleviler vardır. Zaten Kürtler de Zazaları kendilerinden görmemekte, hatta Sünniliği benimsemiş Zazalara karşı aşağılayıcı bir anlamda Kızılbaş demektedirler. Kırmanç Aleviliği ulusal boyut taşıyan bir Aleviliktir. İslâm görüntüsü altında, eski dinî inançlarını, Zerdüştlüğü sürdürürler.⁸⁷ Aleviliğin tarihsel kökeni konusunda da şunları söylemektedirler: 13. yüzyıla kadar inanç ve geleneklerini yaşatan Zazalar 15. yüzyılda Osmanlı-Safevi çatışması esnasında ikiye ayrılmış; Osmanlıların yanındakiler Sünnileşmiş, Safevilerin yanındakiler de Alevi inancını devam ettirmişlerdir.

Zaza Milliyetçilerine göre, bugünkü Yezidilerin kökeni de Zaza olup bunlar Arap orduları ile savaşırken dağılıp güneye yerleşmişlerdir. Şeytana tapanlar olarak nitelendirilen Yezidiler, şeytana tapmaktan çok, Zerdüştlüğü devamıdır. Alevilik İslâmî bir mezhep olmadığı gibi tümüyle İslâm'dan uzak da değildir. Alevilik Zerdüştlüğü dayatılan İslâm karşısında (Özünden fazla bir şey yitirmeden) başkalaşımıdır. Zerdüşt dininin Anadolu dışındaki İslâm ülkelerinin inanışlarının bir birleşimi olduğunun sembolik ifa-

84 Seyfi Cengiz, *Dersim'in Etnik Kökeni*, Dımılı - Deylem Kuramı (1) Desmale Süre 12/2.

85 Seyfi Cengiz, *Dersim'in Etnik Kökeni*, Dımılı - Deylem Kuramı (1) Desmale Süre 12/2.

86 B. Qeraman, *Toplumsal Kaynak*, Ocak-Şubat 97.

87 X. Çelker, *Halkımız, Yurdumuz, Dilimiz ve Din Sorunu*. Bu yazı Zaza dosyası sitesinden alınmıştır.

desidir. Dolayısıyla Tunceli'deki geleneksel inançlar, eski Anadolu dinleriyle Asya-İran dinlerinin birer karması niteliğini haizdir.⁸⁸ Nasıl Türk ve Kürt ulusalcılığı ilk ortaya çıktığında Sünni-İslâm kimliklerinin en önemli ögesi ise, Zaza ulusçuları Aleviliğe benzer şekilde yaklaşır. Zaza ulusçuların Aleviliğe yönelik söylemleri kısaca bunlardır.

Milliyetçiliğin Aleviler üzerindeki etkileri

Anadolu'da Aleviliğe yönelik milliyetçi yorumların tarihini 19. yüzyılın sonuna kadar götürmek mümkündür. 20. yüzyılın başında yükselen değer haline gelen milliyetçilik, aynı coğrafyada hareket eden farklı milliyetçi grupları tetiklemiştir. Bu gruplar kendilerine destek sağlamak için kimi siyasal söylemlerle dinî gruplara yaklaşmışlardır. Bu kitleleri kendi yanlarına çekme aşamasında Aleviliğin milliyetçi yorumları gündeme gelmiştir. Bu tezlerin ilk üretim alanının akademi olduğu görülmektedir. Siyasal nedenlerle yapılan araştırmalar milliyetçi yaklaşımlara malzeme hazırlama gayreti içinde olup, bu çalışmaların temel eksenini Alevilik gerçeğinin ortaya çıkartılması değildir.⁸⁹ Bu tezler günümüze kadar üniversitelerde bilimsel tezler olarak sunulmaya devam etmiştir. Alevi geleneğinde ciddi bir kirlilik yaratan bu tür düşüncelerin savunucuları kendi suçlarını alaylı araştırmacıları düşünce kirliliği ile suçlaması ise üzerinde durulması gereken bir durumdur.⁹⁰

Burada gelenek gericiilik adıyla yasaklanıp bastırılırken, milliyetçi yaklaşımların önü açıldı. Süreç içerisinde gelenek yaşamadığı için elde sadece önü açılan milliyetçi folklorik yön kaldı. Günümüzdeki birçok çalışma elde kalan bu milliyetçi yorumlar esas alınarak yapıldı. Bugün Aleviliğin tarihsel geleneği yerine milliyetçi yorumların Alevi gerçeği gibi sunulduğu tarihsel bir gerçektir. Günümüzde yapılan çalışmaların büyük bir kısmında bunun etkilerini görmek mümkündür.

Milliyetçi dönemde, bununla yetinmeyen devlet yeni ideolojik söylem ve kurumları asıl hedef için dizayn etmiştir. Burada Milli kültür politikaları ve devletin herkesi eğittiği eğitim kurumlarıdır. Ulus-devletlerde kültür politi-

88 X. Çelker, Halkımız, "Yurdumuz, Dilimiz ve Din Sorunu." Bu yazı Zaza dosyası sitesinden alınmıştır.

89 Milliyetçi yorumları dışta tutulursa Baha Said ve Yusuf Ziya Yörükân'ın alan araştırmalarından tespit ettikleri halen değerlerini korumaktadır. Milliyetçi yaklaşımlara mesafeli duran Abdülbaki Gölpinarlı ve daha ilk dönemlerdeki yazdıklarının tersine Hilmi Ziya Ülken'in çalışmaları dikkat çekici çalışmalardır.

90 Aslında araştırmacılar Akademide üretilen sözde bilimsel tezlerden yola çıkarak akıl almaz fikirleri dillendirmişlerdir. Araştırmacılara göre, mademki Alevilik İslâmiyet öncesine dayanmaktadır; o zaman İslâmiyet ile bağ kurmanın mantığı yoktur. Bu araştırmacıların bu fikirlerini Akademide üretilen kimi fikirleri dayanak olarak göstermektedir. Akademinin bu araştırmacıları suçlamak yerine kendi ürettikleri siyasal tezlere bakmaları daha ahlâki olurdu.

kalarının amacı yerel kültürleri yaşatmak değil, onları manipüle ederek kafa karışıklığı yaratıp onları baskın olan kültüre adapte etmektir. Bu konuda devletin kültür üretmek ve yönlendirmek için kullandığı en etkin alan üniversitelerdir. Buralarda üretilen fikirlerle hedeflenen, farklı inançlara sahip gruplar içerisinde kafa karışıklığı yaratarak kendi inançları konusunda geleneksel kurum ve fikirlere yönelik bozma girişimleridir.

Toplulukları biçimlendirme ve yönlendirmede en etkili nokta onların yararına imiş gibi kimi fikirleri üretip sonra bu üretilmiş tezlere topluğun içinde inanan bir grup oluşturmaktır. Burada temel amaç, topluğun kafasında kendi değerleri ile ilgili çeşitli soru işaretleri yaratıp onları inançları konusunda kuşkuya düşürmektir. Bu yeni tezlerin amacı; kendi inançları konusunda bilgi kirliliği yaratıp onu değersizleştirerek inançları ile aralarında mesafeyi açmak için üretilmiş kimi manipülatif fikirler yayarak, bu şekilde kafaları karışan küçük grupları büyük topluluğa yönlendirmeye hazırlamaktır. Burada temel mesele hedeflenen kitlenin içinden insanların olmasıdır. Günümüzde bu iş için oldukça çok insanın devşirildiğini söylemek mümkündür.

20. yüzyılın başındaki Aleviliği milliyetçi yorumlayışlar daha sonraki dönemlerdeki çalışmaların da temel eksenini belirlemişlerdir. Kendileri milliyetçi yaklaşıma mesafeli olsalar da, bu milliyetçi kaygılarla yapılan çalışmalardan Aleviliği öğrenenler, yaptıkları çalışmalarda asli kaynak olarak bunları kullanmışlardır. Yeni isimlerle yapılan çalışmalar yaklaşım bakımından daha önceki yazılanların bir tekrarı olmaktan kurtulamamıştır.

Bunun en belirgin örneğini 1990'lı yıllardan sonra yapılan çalışmalarda görmek mümkündür. 1910 sonrası milliyetçi güdülerle yazılan çoğu çalışma, 80 sene sonra, hangi koşullarda hangi dönemde yazılmış, o dönemin siyasal koşulları ve kimlerin yazdıkları hiç sorgulamadan doğru olarak kabul edilip benzer şekilde yayınlanmıştır. Alevilikle ilgili çalışmalarda bu değerlendirmeler tarihsel gerçekler olarak kabul edilmiş, kendi kimlik tariflerini geleneğe bakıp onun üzerinden yapmak yerine, daha önce milliyetçi güdülerle yazılmış çoğu tezler Aleviliği tanımlamada kullanılmıştır. Alevi etnik kökenden gelse bile geleneği tanımayan yazarlar ile Alevilik dışından gelen kimi araştırmacılar iyi niyetli de olsa bilimsellik adına bu kitapları kaynak olarak kullanıp, bunların abartılı yeni yorumlarını yayınladılar. Kendilerinin böyle bir niyeti olmasa da, kullandıkları malzemeler onları milliyetçi yaklaşımların yeni bir kopyası durumuna düşürdü.

Bu o denli ileri boyuta vardı ki geleneksel olarak milliyetçi düşünceye mesafeli sol ideolojiyi benimseyenler bile bu yaklaşımların tuzağından kurtulamadılar. Kendilerini milliyetçilerin söylemleri ve tarifleri ile tanımladılar. Bu durum ciddi bir "Alevi Oryantalizmi" yaratırken, yazılı Alevilik ile yaşanan Alevilik arasındaki bağlar koptu. İki farklı Alevi yaklaşım oluştu. Yine

buna bağı olarak aydın ve onlardan etkilenen kentli küçük grupların dışında kalan sıradan Aleviler bu yeni tariflere ısınamadılar. Bu gruplar kendilerini dinsel kimlikleri ile tarif ederken, milliyetçilerin Alevilik hakkında söylediği hiçbir değerlendirmeyi dikkate almadılar.⁹¹

Her milliyetçi yaklaşımın kendi tezlerini doğru diye insanlara sunması insanların kafalarını karıştırdı. Kendi dünyasında geleneksel olarak belirli bir çerçevesi olan inançlarının dağınık ve birbirlerinin tersine tezlerle tanımlanması sıradan insanın kafasını karıştırdı. Kentlerdeki gelenekten kopuk insanların kafalarında Alevilik muğlaklaştırılıp, belirsiz ve çerçevesiz bir hale getirildi ve farklı Alevilikler oluşturuldu. Bu da yazılan ve yaşanan diye farklı iki Aleviliğin ortaya çıkmasına neden oldu. Yan yana yükselen bu iki yaklaşım karşı karşıya gelmedi, yalnız birinci görüş geleneğin temsilcileri içerisine sokulmak istenince halktan destek bulamadı. Bu durum Aleviler arasında ciddi problem yaratmaya devam ediyor.

1990'ların sonunda İslâmcılara olan tepki nedeniyle "Anadolu Aleviliği" kavramı ortaya atıldı. Yeni bir tanımlama olarak ortaya atılan bu kavramı daha önce hiçbir milliyetçi grubun dile getirmediği görülüyor. Baha Said ve Nuri Dersimi'nin de Aleviliğin Anadolu ile sınırlı olduğunu yer yer kullanmalarına rağmen bu terimi kullanmadıkları görülür. Yine bu kavramın Anadoluçuluk fikir hareketi ile de bağının olmadığı görülüyor.⁹²

*Anadolu Aleviliği*⁹³ derken inancın sözde Araplarla ve Farslarla bağı koparılıyor, bunun arkasından bize ait milli bir inanç ortaya çıkıyordu. Bu kavram bölgesel ve daha milli bir coğrafyaya vurgu yapıyordu. Bu kavrama hiçbir milliyetçi grubun itiraz etmediği, aksine derhal kendi hesabına bunu kullandığı görülmektedir. Ayrıca bu kavramı her milliyetçi grup kendine göre tarif etmektedir. Anadolu Aleviliği kavramının içeriği bazen Türk milli inancı ya da Kürt milli inancı ile doldurulmaktadır. İlginç olan ise her milliyetçi Aleviliğin içeriğini farklı söylemlerle doldursa bile metodun ve sonuçların aynı olduğu görülmektedir.

91 Alevi aydınları ve kentli okuryazar bir grubun dışında, geleneği sürdüren Alevi grupları, Şamanizm, Maniheizm, Mazdeklik ya da Zerdüşlük gibi inançların Alevilik üzerindeki etkisinden hiç bahsetmezler. Onlara göre Alevilik dünyanın kuruluşundan bu tarafa bulunmakta olup, hiçbir inançtan da etkilenmemiştir.

92 Bilindiği gibi 1930'dan sonra oluşan Anadoluçuluk söylem anlamıyla Anadolu sınırları içerisine vurgu yaparken, esin kaynağı daha çok Anadolu eski medeniyetleri ile ilişkili bir hareketti. Bu düşünceye yakın isimlerden biri Alevilikle ilgili çalışmalar yapan İsmet Zeki Eyüboğlu'dur. Eyüboğlu'nun Alevilikle ilgili bütün çalışmalarında aşırı şekilde Alevilikle Eski Anadolu inançları arasında bir bağ kurma gayreti kendini hissettirmektedir. Bilindiği gibi Anadolu Aleviliği kavramlaştırmasında ise Alevi inancı daha çok Eski Orta Asya inançlarının bugünkü mirası olarak görülür.

93 Az da olsa bu konuda bazı farklı örneklerle rastlanmaktadır. Piri Er yazdığı *Geleneksel Anadolu Aleviliği* kitabında, sadece Anadolu içerisindeki Alevilerin anlatılmasından dolayı bu ismi seçtiğini, Milliyetçi bir niyeti olmadığını özellikle belirtir.

Yine bu dönemde Alevi aydınlarının Alevi tarifi kendi geleneklerinden çok dönemin özelliklerine tepki olarak yapıldığı görülmektedir. Bu yaklaşımda daha çok İslâmcılara olan tepkiler göz önüne alınarak, “Ben, öteki ne ise o değilim” türünden tariflere gidilmiştir. Bu dönemde İslâm Müslümanlık ve Sünnilikle eşleştirilmiş, bunun Arapların milli kültür ve inancı olduğundan yola çıkılarak Sünni gelenekle uyuşmayan Aleviliğin İslâm dışı olduğu tezleri ortaya atılmış ve şiddetle savunulmuştur.⁹⁴ Bu yaklaşımlar da halk tarafından pek kabul görmemiş, bazı gelenekçi çevrelerde buna karşı “Öz Müslüman bizleriz” türünden yeni tepki söylemleri ortaya çıkmıştır.

Sonuç olarak, Milliyetçilerin kendi tezlerini doğrulamak ve ideolojilerini yaymak için Aleviliğin kökenine dair yaptıkları vurgular inancın kutsiyetine zarar vermiş, onu tanrı katından almış ve günlük hayatın bir parçası haline getirmiştir. Kendi inançlarının yamalıkları bir bez gibi tanıtılması, inananların ruh dünyalarında ciddi problem yaratmaktadır. İnançlarının değersizleştirilmesi sürecine müdahale edemeyenler ya ateist olduğunu söylemekte ya da camileri bir kurtuluş olarak görmektedir. Bu durum, gelenekten habersiz şehirlerde yetişen Aleviler arasında ciddi bir bilinç bulanıklığı yaratmış, Alevi felsefesine ters olan birçok yaklaşım Aleviliğin temel anlayışı gibi savunulur duruma gelmiştir. Sonuçları açısından bu yeni yaklaşımlar yeni bir asimilasyon süreci yaratmıştır.

Bu milliyetçi yaklaşımlara sadece yazar çevresinde değil, dış gelişmeleri takip eden Alevi geleneğinin önder kişilerinde de rastlanmaktadır. Dede Baba Bedri Noyan ve Çelebi ailesinden Cemalettin Ulusoy bunların başında gelmektedir. Cemaat içindeki diğer dini önderlerde bu tür söylemler hemen hemen yok gibidir. Bunun dışında büyük şehirlerde kurulan kimi derneklerde ise Türkçü ve Kürtçü milliyetçi yaklaşımın, Alevilikten daha çok birleştirici bir etken olarak değerlendirildiği görülmektedir. İstanbul’daki Karaca Ahmet Derneği Türk milliyetçiliğini⁹⁵ ön plana çıkartırken, Kürdistan Ale-

94 Bu tezin en önemli savunucularından birisi merhum Nejat Birdoğan’dır. Birdoğan ilk defa *Ak-tüel* dergisinde bu fikrini açıklamış ama yeterli destek bulamamıştır. Halen bu teze yakın olan bazı araştırmacıların halka açık panellerde bu düşüncüyü keskin dille savunduğu görülmektedir. Bu yaklaşım biçimi o kadar abartılmıştır ki bazen sadece cemaatin dışına yönelik değil içe yönelik tanımlarda da benzer tariflemelere gidilmiştir. Bu Kürt Alevilerinin Bektaşilerden farklı olduğu tezinde kendini göstermektedir. Yine Zaza tezine yakın olan bazıları Bektaşiliğin Der-sim Aleviliğinden farklı olduğu düşüncesinden hareketle, farklılıklarını kanıtlamak için oldukça abartılı söylemlere başvurmuşlardır.

95 Karaca Ahmet Derneği İnternet sitesi bu yönüyle oldukça dikkat çekici şekilde yayın yapmaktadır. Orada bütün Alevilerin etnik olarak Türk kökenli olduğu vurgulanmaktadır. Aynı site-de Osmanlı dönemi Kürt Osmanlı ittifakının Alevilere yönelik katliamları anlatılırken günümüze yönelik mesajlar ağırlıklı olarak işlenmektedir. Yine aynı yerdeki yaklaşımlar kendilerini Atatürkçü olarak tanımlarken, tarih görüşlerini Atatürk’ün mesafeli durduğu Turancı görüşle-re dayamaktadırlar.

viler Birliği'nde Alevilikten çok Kürt ulusçuluğunun birleştirici rol oynadığı görölmektedir.

Her ne kadar Aleviliğin haklarının kazanılması ve varlığını koruma gayreti içinde olduklarını söylemelerine rağmen her iki yapıda da milliyetçi güdülerin daha baskın olduğu görölmektedir. Aleviliğin bu kurumlarca amaçtan çok araç haline getirilmesi, onu kendi alanından çıkartıp milliyetçi söylemlerin aracı haline getirmiştir. Bu da Alevilerin cemaat kimliğiyle bir araya gelmelerine engel olmuş, kimi söylemlerle Kürt ve Türk Aleviler karşı karşıya getirilmiştir.

Milliyetçi yaklaşımlar yerel Alevi halk arasında hiçbir zaman potansiyel itibar kazanmamıştır. Sözelimi, Aleviler Ermenilerin yanında Sünni Türklere karşı herhangi bir eyleme girişmediği gibi, milliyetçilerin organize ettiği gayrimüslim topluluklara karşı bazı faaliyetlere de mesafeli kalmışlardır. Hatta bunların kötü zamanlarında Alevi köylerinde korunmalarını da sağlamışlardır. Seksenli yıllardan sonra gelişme sağlayan Kürt hareketine ciddi destek vermedikleri gibi, yine devletin bütün baskılarına rağmen bunlara karşı silahlanmayı da kabul etmemişlerdir. Aleviler Kürt hareketine tepki temelinde gelişen Zaza ulusçuluğuna da mesafeli durmuştur. Bütün milliyetçi dayatmalara rağmen bazı istisnalar dışta tutulursa Alevilerin komple bir tavırla herhangi bir milliyetçi yaklaşımı esas aldıklarını söylemek oldukça zordur. Fakat Alevilik günümüzde genişleyerek birçok çevreden milliyetçi baskı altına alınmaya çalışılmaktadır. Bu milliyetçi baskılar Aleviliğin yeniden yapılanma döneminde geleneğin yerine kendisini koymaya aday ciddi bir tehdit olarak önümüzde durmaktadır.

İNANÇ VE RİTÜEL

“Marjinalleştirilen İslâm”: Kırsal Ritüellerin Kentsel ve Çoğulcu Bağlamlara Aktarımı ve Uluslar Ötesi “Uygulama Toplulukların” Ortaya Çıkışı*

ROBERT LANGER

Heidelberg Üniversitesi Ortak Araştırma Merkezi İslâm Çalışmaları/Osmanlı Çalışmaları alt projesi olan “Ritüel Dinamikleri”, İslâmî kökenli, daha önce-leri “heterodoks” olarak adlandırılan gruplar hakkında çalışmalar yapmak-tadır. Bu gruplar, ortaçağların sonunda ve erken dönem modern zamanlar-da Güney Kafkasya’dan Batı İran’a uzanan Yukarı Mezopotamya etrafında-ki bölgede ortaya çıkmıştır. Yukarı Mezopotamya, 16. yüzyıldan itibaren Os-manlı İmparatorluğunun bir parçası idi.¹ Bölge bugün Orta ve Doğu Ana-dolu, Kuzey Suriye ve Irak Kürdistan’ından oluşmaktadır. Modern zamanın göçleri, marjinalleştirilen Müslüman grupların ritüel uygulamalarını kırsal Yakındoğu’dan kentsel merkezlere –örneğin İstanbul veya Ankara– ve hatta Batı Avrupa’ya kadar getirmiştir. Bu gelişme sırasında yüksek oranda hare-ketlilik, iletişim ve medya temsili (özellikle ritüellerin medyalaştırılması) ile bağlantılı olarak İslâmî kökenli diaspora grupları, diaspora toplulukları ya-ni Yakındoğu’nun kent merkezlerindeki gruplar ve ayrıca göç etmeyip ken-di bölgelerinde kalan köy topluluklarından oluşan uluslar ötesi “uygulama toplulukları”² yaratmıştır. Bu makale ritüellerin dönüşümü ile kültürel per-formansın değişen bağlamları arasındaki ilişkiyi analitik olarak tahlil etmek için Heidelberg’de geliştirilen “ritüel aktarımı” kavramının bazı yönlerini

(*) Bu makale ilk kez İngilizce haliyle burada yayımlanmıştır: ‘Marginalised Islam’: The Transfer of Rural Rituals into Urban and Pluralist Contexts and the Emergence of Transnational ‘Communities of Practice’, C. Brosius ve U. Hüsken (eds.), *Ritual Matters*, s. 88-123. Londra ve diğer: Routledge, çev. İrem Wedekind.

1 Osmanlı tarihine genel bir bakış için, bkz. Ursinus, 2003.

2 “Communities of Practice”. Aslen sosyolojide kullanılan bu kavramın dinî çalışmalar alanında-ki yenilikçi bir kullanımı için bkz. Stausberg, 2001.

Türkiye'deki Aleviler örneği ile göstermeyi amaçlamaktadır.

Klasik İslâm çalışmaları, çoğu marjinalleştirilen Müslüman gruplarını, radikal bir ideolojinin tarihi başlangıç noktası olarak tanımlamaktadır (ghulûw, “aşırıya giden” – bu bağlamda imamların rolünü abartan, imamlara ilahlık isnat ederek tapanlar anlamına gelmektedir). Bu ideoloji, Hz. Muhammed'in vefatından sonraki erken dönem Müslüman toplumunun hizipleşmesinden doğmuştur. O dönemde, Müslüman toplumunun yönetimine ilişkin halifeliğinin nasıl devam etmesi gerektiği konusunda bir ihtilaf çıkmıştır: Yöneticiler seçimle mi yoksa aile/miras (imamlar) yoluyla mı gelmelidir? Müslüman ortodoksisi (Sünni ve Şii) bakış açısını benimseyen ayrılıkçı gruplar “mezhepçi” (*fıraq* “mezhepler”, tekil: *fırqa*) olarak adlandırılır. Aslında, bu milenyanist/binyılcı gruplar “mazlumları özgürleştirme/refaha kavuşturma” ideolojisini benimsedikleri için, nüfusun ekonomik, siyasi veya dinî açıdan hoşnut olmayan kesimleri için bir alternatif idi. Bu kurtuluş ideolojisi, İslâm tarihinin ilk asırlarında Arap olmayanların yanı sıra, sosyal ve ekonomik açılardan marjinalleşmiş gruplar için de çekici ve cazip idi. Bunun sebebi, baskı altına alınan, öldürülen ancak çok hürmet edilen İslâm'ın Şii mezhebinin liderleri olan imamlar ile kendilerini özdeşleştirmeleridir. Bu baskı dönemindeki en önemli hadise, Hz. Muhammed'in amcasının oğlu ve damadı Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hüseyin'in yani Hz. Muhammed'in torununun Irak çölünde Sünni Beni Ümeyye (Emeviler) hanedanının askerleri tarafından katledildiği Kerbela Olayı'dır. Kendileri Şii olan, fakat Hz. Ali, Hz. Hüseyin ve diğer imamlara olan hürmette aşırıya gidenlerin ideolojisi olan Galile veya “aşırıya gidenler”,³ Ortaçağ'da çoğunlukla İran ve Türk dillerini konuşan kabile grupları ve kısmen kabile Arapları tarafından benimsenmiştir. Bazı gulûv geleneklerine bağlı olan gruplar arasında Türkmen ve Kürt kabileleri de vardı.

Tarihin seyri boyunca, devlet otoritesine karşı gelen göçebe ve yerleşik kırsal nüfusların ayaklanmaları ile etnik-dinî gruplar ortaya çıkmıştır. Bu gruplar, ortodoks İslâm perspektifinden “heterodoks Müslüman mezhepleri” olarak tanımlanmıştır. Ancak bilimsel İslâmî çalışmalar bu grupları “marjinalleştirilmiş İslâmî kökenli etnik-dinî gruplar” olarak tanımlamalıdır; zira bu gruplar ana akım Müslüman öğretisinin “ortodokslaşması” ve merkezi devlet otoritelerinin uygulamalarından ötürü marjinalleştirilmiştir. Bu grupların inançları ve uygulamaları, İslâm ortodoksisi olarak kabul ettiğimiz teolojik açıya göre “heterodoks”tur ki böyle bir ayırım herhangi bir akademik disiplin tarafından yapılmamalıdır.⁴ Hâlâ varlığını sürdüren bu tür gruplar arasında Arap Nusayri (Alevilik), Kürt Yezidi/Yazidi (Ezdi), Ehli Hak

3 Bkz. Hodgson, 1965.

4 Bkz. Langer ve Simon, 2008.

(Yâresân),⁵ Türk Alevileri, Kızılbaş olarak adlandırılan Kürt Alevisi ve ayrıca Balkanlar'dan Kuzey Irak'a ve Kuzey-batı İran'a kadar çeşitli bölgelerdeki birçok alt grup yer almaktadır. Bu grupların çoğu, Hz. Ali'ye ve onun soyundan gelenlere büyük bir saygı ve hürmet beslemektedir. Bu hürmeti "Ali'ye (Hz. Muhammed'in kuzeni ve damadı) ait/işlişkin" manasına gelen Alevi isminden anlayabiliriz.⁶

Aleviler, Osmanlı zamanında bilhassa pasifleştirildiler, dolaylı olarak devlet kontrolü altına alındılar veya uzak bölgelerde marjinalleştirildiler. Günümüzde dahi –Cumhuriyet yönetimi altında– Alevilerin Türkiye'deki siyasi güç ve ekonomik refaha erişimleri kısıtlıdır. Oysa ki Aleviler, modern Türkiye'de büyük bir demografik gücü oluşturmaktadırlar; makul tahminler Türkiye nüfusunun % 10 ila 20'sinin –hem Türk hem de Kürt– Alevi olduğunu göstermektedir.⁷ Öte yandan Arap Nusayrileri (Alawıyyun), Esad ailesi tarafından temsil edilen, Suriye'nin yönetici elitinin bir parçasıdır.⁸ Osmanlı otoritesi tarafından asla tamamen bastırılamayan Yezidiler askeri geleneklerini, gerek Saddam Hüseyin rejimine karşı savaşmış Kürt hareketinin bir parçası olarak, gerekse Türkiye'deki PKK (Partiye Karkerân Kurdistan) "Kürdistan İşçi Partisinde" aktivist olarak hâlâ sürdürmektedir.⁹

Yukarıda bahsedilen siyasi ve ekonomik marjinalleştirmeden dolayı, bu grupların mensupları 20. yüzyılda ya göçmen işçi olarak ya da siyasi mülteciler olarak Batı Avrupa'nın büyükşehirlerine doğru çok yüksek oranda göç etmişlerdir. Bu durum, onları hiç olmadığı kadar ana akım İslâm, laikleşmiş akımlar ve Oryantalist bilim ile temasa geçirmiştir. Milliyetçiler, kendi dinî geleneklerini ortodoks İslâm'ın aksine etnisitenin ("millet") "gerçek" dinî olarak yorumlamıştır. Aynen, Kürt entelektüellerinin Aleviliğin veya Yezidiliğin Kürt formlarını etnik-dini geçmişlerine dayanarak "hakiki" Kürt dinini (Iran-Zerdüştî geleneği) olarak sunması gibi. Öte yandan Türk Aleviliği, Türk alimleri tarafından Arap İslâmı'nın ve Perslerin ortodoks Şiiiliğinin aksine, İslâm öncesi "Şaman" Türklerinin dininin devamı ya da en azından İslâm'ın Türk yorumu olarak tanımlanmıştır. Diğer yandan, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bu toplulukların içindeki akımlar milliyetçi veya sosyalist ideolojilerin vaatlerini benimserken, kendi kimliklerini laikleştirmişlerdir.

Göç süreçleri, daha önceleri yarı özerk bir kabile sistemi içinde yarı göçebe veya yerleşik kırsal nüfustan oluşan ve ortodoks dinî makam-

5 Grupların tercih edilen öz-adlandırmaları parantez içinde verilmiştir. Akademik disiplinde yaygın olarak kullanılmadığı için, bu makalede, günümüzde bu gruplara dışarıdakiler tarafından verilen Nusayri ve Yezidi gibi kabul edilen geleneksel adlar kullanılmıştır.

6 Genel bir bakış için bkz. Moosa, 1988.

7 Aleviler için bkz. Shankland, 2003.

8 Karşılaştıır Halın, 1982.

9 Yezidi dini hakkında bkz. Kreyenbroek, 1995.

lardan ve de Batı'nın bilim alanlarından uzakta kalmış olan, ortodoks ve Sünni olmayan Müslüman kentsel ve diaspora¹⁰ topluluklarını meydana getirmiştir.¹¹ 1980'lerden itibaren, Alevi aktivistleri kendi kültürel geleneklerinin dinî unsurlarını göz önüne alarak, kırsal bölgelerden göç ettikten sonra, dinî ritüel uygulamalarına yeniden şekil vermiş ve ritüellerini geniş yakın doğu şehirlerine ve çoğulcu Batı toplumlarına aktarmıştır. Ritüellerin bu şekilde yeni bağlamlara aktarımı, yeni faktörlere dayalı olarak ritüel uygulamalarını değiştirmiştir.¹² Bu değişim, deyişlerin söylendiği, ritüel dansların yapıldığı ve genellikle öncesinde kurban kesilen ve toplu yemekle son bulan bir Alevi toplu ibadeti olan cem ritüelinde özellikle belirgindir.¹³

Ayin-i cem (Farsça â'in, "kural, düzenleme" ve Arapça cem, "toplanma, bir araya gelme") olarak adlandırılan ritüelde, Alevi yerel toplumu, Dede olarak adlandırılan dinî kast üyelerinin önderliği altında muhtelif zamanlarda ibadet etmek için toplanır. Cem ritüeli, köy toplumu gibi geleneksel bağlamlarda, Osmanlı İmparatorluğu'nun sonuna kadar ortodoks Sünni hukukunu uygulayan resmî kadı mahkemelerinden uzak duran ve sapkın olarak görülen grupların üyeleri olan dedelerin başkanlık ettiği önemli yerel bir mahkeme görevini de ifa etmiştir. Avrupa'da ve İstanbul veya Ankara gibi Türk şehirlerinde, daha önceleri köy toplumunun gizlilik içinde ifa edilen cem ayini daha aleni hale gelmiş ve hatta laik törenlerde de kısmen kullanılmıştır.¹⁴ Genç nesillerin laikleşmesi, cem ayininin 1970'lerden itibaren artık düzenli olarak uygulanmaması ve 1950'lerde muhafazakâr "Demokrat Parti" yönetimi altında Türkiye'nin yeniden İslâmlaştırılması kapsamında resmî merciler tarafından Sünni olmayan dinî uygulamaların sert bir şekilde bastırılması geride kalan köy kültürü üzerinde olumsuz etkiler doğurmuştur.

Modern çağ öncesi 19. yüzyılın sonuna kadar olan dönemde, proto-Alevi olarak değerlendirilebilecek bütün grupları kapsayan bir Alevi kimliğini

10 Göç ile ilgili yakın zamandaki çalışmalarda soyut bir kavram olarak, daha önceleri sadece Yahudiler ve Ermeniler gibi uzun bir göç tarihi olan klasik "diaspora gruplarına" yönelik kullanım ile sınırlı olmaktan çıkan "diaspora"nın kullanımına dair ikna edici bir argüman olarak bkz. Ackermann, 2003. Ayrıca daha fazla ayrıntı ve başka bir durum çalışması için bkz., Baumann, 2003. Bu bağlamdaki göç çalışmalarına genel bir bakış için bkz., Ackermann, 1997.

11 Siyasi sebeplerden dolayı, dinî aidiyet ve etnisite hakkında Anadolu'ya ilişkin güvenilir demografik veri bulunmamaktadır. Türk devleti tarafından 1960'larda "köy envanterleri" olarak adlandırılan çalışma bağlamında yapılan bir anket sadece kısmen basılmıştır. Batılı coğrafya uzmanı Luise Nestmann kısa bir süreliğine bu verilere erişim sağlamıştır. Bugün arşivlerin sel suları ile tahrip olduğu söylenmektedir. Bkz., Nestmann, 2002. Bu önemli veri materyaline ve maalesef daha geniş bir çalışma olarak hiç yayınlanmamış olan Nestmann'ın çalışmasına atıfta bulunduğu için Prof. Klaus Kreiser'e minnettarım.

12 Makalede değerlendirilen aktarım süreçlerine genel bir bakış için bkz. Langer, Motika, Ursinus, 2005.

13 Bkz. Langer 2006.

14 Cem ritüelinin bu modern formunun birkaç özelliği için karşılaştırmalı Motika, Langer, 2005.

–çağdaş kaynaklarda– görebilmemiz mümkün değildir. “Alevi” tabiri modern anlamında kullanılan anlamı gibi ayrı bir Müslüman “dini” grubu tanımlamak için kullanılan terim yerine, sadece “Ali’ye ait” veya “Ali’den kaynaklanan” anlamında daha dar manada kullanılmıştır. Osmanlı İmparatorluğu’nun Müslüman nüfusunun 16. yüzyıldan (Osmanlıların Safevilere karşı zaferinden sonra) itibaren “Sünnileştirilmesi”, marjinalleştirilen grupların imparatorluğun coğrafi olarak periferisine (kırsal ve özellikle dağlık bölgelere) çekilmesine yol açmıştır.

Anadolu ve Yukarı Mezopotamya’nın geneline yayılmış, nesiller boyu birbirine bağlı din görevlileri ve bunların alt mensuplarından oluşan kapalı topluluklar ağını görebilmemize ve söz konusu grupların inkâr edilemez bir şekilde modern Alevilikle bazı inanç ve uygulamaları paylaşımlarına rağmen, sadece “(birbirine benzeyen) uygulama gruplarından” bahsedebiliriz.¹⁵ Bu olgu, dinî uygulamaların farklı formlarını tanımlayan etnografik materyaller aracılığıyla (modern öncesi ritüellerin bir tanımına sahip olmamamıza rağmen) ve modern Alevilerin “gerçek” bir cem ayininin nasıl yapılacağına dair farklı yerel geleneklerden şikâyet etmeleri gerçeği ile kanıtlanabilir. Aleviler, uygulamadaki bu yerel farklılaşmayı genellikle Sünni baskısının doğrudan bir sonucu olarak görmektedir. Aktivistler, “tekdüze” haline getirilmiş bir cem ile bu ritüel formlarının heterojenliğinin üstesinden gelmeyi istemektedir. Aslında, etnografik materyal araştırmalarına baktığımızda, Balkanlar’dan Anadolu’ya, Kafkasya, Batı İran ve Yukarı Mezopotamya’ya (Kuzey Irak) kadar uzanan değişik bölgelerde çok sayıda birbirlerine benzemelerine rağmen farklı gruplandırılmış (ama aslında birbirinin devamı olan) “uygulama toplulukları” olduğunu görürüz. Son yıllarda farklılık gösteren bu “uygulama toplulukları”, kırsal Alevilerin göçleri ve şehirleşmesinden dolayı kentsel ve diaspora toplulukları haline gelmiştir. Göç eden Aleviler hem geldikleri kırsal bölgeler ile irtibatlarını korudukları veya yeniden tesis ettikleri için hem de diaspora topluluklarının İstanbul veya Ankara’daki kentsel topluluklar ile kuvvetli bağlara sahip olmalarından ötürü, bugün uluslarötesi söylem ve uygulama sahasını oluşturan bir köy-şehir-Batı diasporası üçgeninden bahsedebiliriz.¹⁶ Bu durum, bilgi teknolojilerinin ve modern ulaşım araçlarının nispeten ucuzladığı yakın zamanda ortaya çıkmıştır.

15 Din bağlamında “uygulama toplulukları” ve “uygulama cemaati” kavramları için bkz. Stausberg, 2001.

16 David Shankland (Antropoloji, Bristol Üniversitesi, Birleşik Krallık) İç Anadolu’daki bir Alevi köyünde çalışmakta ve daha sonra köyden Almanya’ya göç eden Aleviler hakkında çalışmalar yürütmektedir. Alevi topluluğunun Almanya’daki kesimi hakkında yaptığı çalışma henüz yayınlanmamıştır. Köy kesimi üzerindeki çalışması için bkz. Shankland, 2003. Avrupa kısmı için bkz. Shankland ve Çetin, 2013. Türk-Sünni topluluğu için, Schiffauer tarafından karşılaştırmalı bir çalışma yapılmıştır. Bkz. Schiffauer, 1987 ve 1991.

Günümüzdeki cem ritüeli, şehirdeki cemevlerinde çoğunlukla haftada bir olmak üzere, genellikle (yeni günün gûnbatımı ile başlayan geleneksel Yakındağı zaman ölçüm konseptine göre) Perşembe akşamı yapılmaktadır. Farklı bir Alevi mimari ortamında yapılan bu haftalık cem ritüelleri, kent Alevilerinin katılma fırsatı bulabilmeleri en olası ritüel formudur. Modern çalışma düzenine uyum sağlamak amacıyla çok uzun saatler süren cem töreni yerine sadece bir ya da iki saat süren cemler yapılmaktadır. Bu modernleşmiş ritüelin yaygınlaşmasına rağmen, çoğu Alevi hâlâ yasal bir mahkeme işlevi gören ve saatlerce süren modern çağ öncesi köy cemlerini “hakiki” veya “ideal” cem olarak görmektedir, ancak bu cem formları çok uzun yıllardır düzenli olarak icra edilmemektedir. Cem ritüeli aslen sadece köy toplumunun dini, sosyal ve ekonomi yönünden tek kurumu iken, göç sebebiyle çoğu özelliğini yitirmiştir. Avrupa’daki bazı Alevi toplulukları aynı köyden olan aileleri bir cemevinde bir araya getirerek eski cemleri yeniden canlandırmaya çalışmıştır.

Cem ritüellerinin yakın zamandaki uygulamalarını analiz ettiğimizde, farklı aktarım veya kabul şekillerini ayırt edebiliriz: Bölgesel bağlamlardan süregelen gelenekler ve modern cem ritüelinin öğeleri. Bu modern cemler, Aleviler tarafından ya canlı performanslar (cemevlerinde, törenlerde, vb.) ya da televizyon yayınları olarak görülmektedir. Köylerdeki dinî kültürün izleri göç yoluyla Batı Avrupa kültürüne aktarılmıştır. Diasporadaki Aleviler, yalnızca yılda bir veya iki kez düzensiz aralıklarla icra ettikleri, kendi modern cem ritüellerini “gerçek ritüel” olarak görmemektedir. Dahası, modern öncesi bir ortamda yani köy topluluğunda yapılan “gerçek” cem’in hayalini kurmaktadır. Modern evler inşa ettirip, köylerine tekrar dönmeyi planlayan Aleviler, dinî yaşamlarını “memleketlerinde” yeniden kurma konusunda özel bir arzu içindedirler. Bu, standartlaştırılmış ritüel formlarından ve bu merkezileştirme teşebbüslerinden sorumlu olan ve Aleviliği tekdüze hale sokmak isteyen akımla tezat düşmektedir. Fakat çağdaş kent Alevileri doğal olarak Alevi söylemini, düşünme şeklini ve modernleştirilmiş ritüelini yalnızca göçmenlik bağlamlarından tanımaktadır.

Araştırmam esnasında eski tarzda bir cem ritüelini canlandırma teşebbüslerinden birine tanık oldum. 2006’da, kendi köyündeki yaşlı annesine kısa süreliğine ziyarete giden bir Alman Alevisi tarafından bir cem ritüeli düzenlenmişti. Bu Alman Alevisi, yaşlı köylüleri çocukluklarında hatırladıkları şekilde bir ritüel icra etme hususunda teşvik etmesine rağmen, bu şekildeki bir ritüel artık geçmişte kaldığından ve ritüele baştan sona liderlik etme cesareti gösterecek kimse kalmadığından, sadece bazı geleneksel unsurların yapılmasından dolayı, ritüel modern bir yapıya sahipti. Ritüeli icra edip yönetmek üzere şehirden kentli bir dede getirildi ve bu dede ritüeli daha stan-

dartlaştırılmış bir formda icra etti. Bu tür doğrudan etkilerin yanı sıra, düzenli aralıklarla şehir cemevlerindeki cem ritüellerini yayınlayan, Alevi girişimcilerin ve kuruluşlarının işlettiği özel kanallar da dâhil olmak üzere televizyonun artık her yerde yaygın bir şekilde bulunuşu bazı modern ritüel uygulama formlarını şehirlerden köy evlerine götürmektedir. Bunun en çarpıcı örnekleri, özel kıyafetlerle icra edilen semah gösterisi, profesyonel müzisyenler tarafından icra edilen profesyonel, yüksek sesli müzik performansları ve ritüel için özel olarak tasarlanmış ve dekorasyonu yapılmış cem salonlarıdır. Günümüzde ritüel bilgi aktarımının, ritüelin icrasını taklit yoluyla (mimetik) veya sözlü aktarımla nesilden nesle geleneksel öğrenme yoluyla değil de bu tür medyalaştırılmış ritüel formları (televizyon, kitap, dergi) ile yapıldığı unutulmamalıdır. Bu görsel medya formlarının etkisi “sanal bir uygulama topluluğunun” kurulmasında temel teşkil etmektedir. Standartlaştırılmış ritüel öğeleri, bugün İngiltere’den Doğu Anadolu’ya İsveç’ten Avustralya’ya kadar geniş bir coğrafi alanda Alevi ritüeli sahasını belirlemektedir.

Ritüeller gibi kültürel performanslar da doğa, toplum ve ilgili sosyo-kültürel, siyasi, ekonomik süreçler ve tarihi korelasyonlar ile şekillenen koşullar içinde somutlaşır. Modern ulaşım ile nüfusun artması, modern iletişim araçlarıyla maddi kültür ve fikir mübadelesine olanak sağlayan 20. yüzyıldaki göçlerin etkisi göz önüne alındığında bu bağlamlar daha hızlı değişir. Medya, mekân, ekosistem, kültür, din, siyaset, ekonomi, toplum, cinsiyet ve sosyal gruplaşmalar gibi faktörler, ritüelleri veya ritüellerin öğelerini etkiler. Bu tür durumlarda, ritüelin işlevi ve içeriği değişebilir. Öte yandan, ritüellerin bu tür “iç boyutları” bilinçli ya da bilinçsiz olarak değiştirilebilir.

Bu durum Alevi cem ritüeli için de aynıdır. Öyle ki, özellikle büyük Türk şehirlerinde Alevi din görevlileri haftalık düzenlenen cem ritüellerinde geniş kitlelere ulaşabildiği ve cemevlerinin aynı zamanda siyasi ve kültürel bir merkez işlevi de gördüğü için cem ritüelini bilinçli olarak araçsallaştırmışlardır. Alevi din görevlileri ve entelektüellerin, bir yandan Alevi kitleleri harekete geçirme diğer yandansa toplumda kimlik siyasetinin politik farkındalığını oluşturma gayeleri vardı. Din görevlileri ve entelektüeller, Türkiye’deki 1980 darbesinden önce aktif oldukları (çoğu solcu) siyasi kurumlardaki faaliyetlerinden ötürü kitleleri organize etmede tecrübeliydi (O zamanlarda, herhangi bir dinî bağlantı kimlik işareti olarak gündemde değildi). Buna bağlı olarak, Aleviliği profesyonel manada organize edebildiler ve tanıtımını yapabildiler. Alevileri harekete geçirmenin yanı sıra bu yeni tanınırlık kazanmış Aleviliğin, ya “heretik/sapkın” olarak niteledikleri Alevilere karşı gelen ve hatta fiziksel olarak saldıran ya da onları zararsız yurttaşlar olarak kabul eden Alevi olmayan kesim üzerinde de etkisi olmuştur. Bu son nokta, marjinalleşmiş toplulukların özgürleşme süreçlerini resmetmektedir. Bu

topluluklar, modernleşmiş bir kimlik kazanırlar ve (çoğu sosyalist ve komünist) siyasi kuruluşların menfaatlerine hizmet etmeyi bırakıp, artık kendi menfaatlerine hizmet edecek kurumlar tesis ederler. Öte yandan, bu topluluklar daha göz önünde olmaya başladıklarından dolayı eleştiriye ve hatta saldırılara maruz kalabilirler; halbuki kırsal bölgelerden kentlere göç etmeden önce, toplulukları dışına çıktıklarında dikkat çekmemeye çalışmakta ve takiye (düşman bir ortamda kendisini korumak için inancını belli etme anlamına gelen Kur'anî bir kavram) yapmaktaydılar. Aşağıdaki paragraflarda Alevi ritüelinin aktarım süreçlerinin bağlamsal yönlerine ilişkin birkaç nokta üzerinde durulacaktır.

Tarihsel bağlam

Araştırma projemizde incelenen gruplar, geleneksel olarak Batı bilim dünyası tarafından “senkretik/bağdaştırılmış” ve “heterodoks” özellikler atfedilen Müslüman “mezhepler” olarak; ortodoks Müslüman kaynaklar tarafından ise basitçe “heretik/sapkın” olarak adlandırılmıştır.¹⁷ Bu gruplar, Kürt, Zaza, diğer İran kökenli halklar veya Türkmen kabile sistemlerinin bir parçası olup, farklı aşırı Şiiliğin ve ekonomik olarak marjinalleştirilmiş grupların mistik ideolojilerinin etkisi altında şekillenmiştir. Bu ideolojiler, kuru ortodoks hanedanlara ve devlet yapıları tarafından uygulanan ekonomik baskılara karşı sosyal-siyasi ayaklanmaları kışkırtmanın bir aracı olarak dinî halk liderleri (daha sonra “kutsal adamlar” olarak görülen kişiler) –Şiilik geleneğinde, ezilenlerin ideolojisi olarak– tarafından kullanılmıştır. Bu biçimlenme aşaması, 11. yüzyılda bu grupların çekirdek bölgesinde (yani Anadolu, Yukarı Mezopotamya, Güney Kafkasya ve Batı İran) Türk hanedanlarının ortaya çıkışından 16. yüzyılda Osmanlı-İran düalizmi/ikiciliğinin konsolidasyonuna kadar uzanmaktadır. 16. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar, Osmanlı ve İran imparatorlukları sapkın olarak gördükleri gruplar üzerinde, Osmanlılarda Sünnilerin ve İran'da Şii On İki İmam olmak üzere Müslüman ortodoksluğunun desteği ile iki katlı bir imha ve entegrasyon politikası yürütmüştür. Marjinalleştirilen Müslümanları devlet yapılarına entegre etme teşebbüslerinin bir örneği, Bektaşî tarikatının kurucusu Hacı Bektaş Veli'nin taraftarlarına karşı Osmanlı İmparatorluğu'nun tavrında görülebilir. Hâlihazırda elit Yeniçeri piyade teşkilatının manevi ihtiyaçları ile ilgilenmekle görevli olan bu dervişler tarikatı (Bektaşîyye), vakıflar (çoğul: evkâf, tekil: vakıf) aracılığıyla devlete bağlı bir tarikat olarak yeniden yapılandırılmıştır. Bu vakıflar, Batı ve İç Anadolu'daki (proto-)Alevileri kontrol ve pasifize etmek

17 Ortodoks Müslüman metinlerindeki geleneksel terimler: rafizî yani hakikati reddedenler veya ghuulat yani aşırına gidenler.

için sultanlar ve devlet görevlileri tarafından kurulmuştur. Bu kontrol, Alevi gruplar manevi merkezleri olarak Hacı Bektaş tekkesini kabul ettikleri zaman tesis edilmiştir. Hacı Bektaş Veli 19. yüzyılın sonunda Türk milliyetçiliğinin (“Osmanlı” vatanperverliğinden türetilmiştir) gelişmesi bağlamında “milli” bir Türk evliyası olarak görülmekteydi. Bektaşî tarikatı –1826’da Yenicheri ocağının dağıtılmasının bir sonucu olarak bir baskı aşamasından sonra tekrar kendini toparladığı 19. yüzyılın sonuna kadar– Birinci Dünya Savaşı ve Türkiye Cumhuriyeti’nin istiklal savaşlarında Türk Alevileri üzerinde daha da fazla bir etki elde etmiştir. Bektaşî tarikatının liderliği, Anadolu’yu işgal eden Batılı itilaf devletlerine ve Yunan işgal ordularına karşı yapılan savaşlara katılmak üzere halkı seferber etmiştir. Sonuç olarak, tarikat¹⁸ merkezinden icazet almış birçok Türk Alevi dede ocağı (aile, boy, nesep), dolaylı olarak devlet otoritesine bağlanmıştır. 19. yüzyıldan itibaren bölgede modern devlet yapılarının kurulması ve özellikle İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra ekonomik nedenlerin sebep olduğu göçler, Yakındoğu Müslüman nüfusunun heterojenliğini tekrar gün yüzüne çıkarmıştır.

Ritüelin taşıyıcı grubunun bağlamsal yönü

Birkaç yıl önce Almanya’da bir Dedenin dediği gibi “Çocuklarımız Türkçe ve hatta Zazaca ve Kürtçe konuşma yeteneklerini kaybedecekler; gelecekte konuşacakları dil kesinlikle Almanca olacaktır. İşte bu nedenle cem ritüelini Almanca olarak da yapmamız gerekmektedir.” Almanya’da yetişen ve Almanca’yı Türkçeye göre daha iyi konuşup anlayan, birinci ve ikinci neslin çocukları olan “Alman Alevileri” grubunun ortaya çıkışından bahsetmektedir. Bununla biz, anne babalarının veya dede ve ninelerinin göç ettiği ülkenin diline geçiş yapmalarından sonra dahi, ritüel geleneğini taşıyan yeni bir grubun nasıl ortaya çıkabileceğini görmekteyiz. Diğer yandan buna karşı olarak, şovenist ve bazen ırkçı bir milliyetçiliği benimseyen “vatansever Alevi” grubunun da Türkiye’de ortaya çıkmakta olduğu gözlemlenebilmektedir. Bunun sebebi, Almanya’da Türkçe konuşan Aleviler (temel olarak Bektaşî tarikatı ile geleneksel bağları olanlar) ile Türkiye Cumhuriyeti devleti arasında kuvvetli bir bağlantı olmasıdır. Bu Aleviler, “istiklal savaşında” (Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra Anadolu’da) Mustafa Kemal’i (Atatürk) desteklemiştir. Zira onlar, sultan-halife tarafından yönetilen Osmanlı İmparatorluğu’nun Sünni kontrolünden kurtulma şansı olarak laik bir cumhuriyetin (Laiklik,

18 Dinî lider olarak rollerini meşru bir çerçeveye oturtmak amacıyla dede ocağı ya seyyid yani Hz. Muhammed’in soyundan olduklarını gösteren ya da Hacı Bektaş Veli’nin soyundan olanların, yani Çelebiler veya Dedegânların öğütlerinin takipçisi olan dinî lider vasfını veren icazetler aldılar. Bektaşîye Osmanlı zamanından bu yana devlet yapıları ile bağlantılı olduğu için, önceki seyyid ocakları resmi kurumlardan bağımsız kalmıştır.

cumhuriyetin “Altı İlkesi”nden biri olup, Anayasa’nın koruması altındadır) kuruluşunu desteklemişlerdir. Son zamanlarda aşırı milliyetçi Türk tavrının yeniden ortaya çıkışı, milliyetçiliğin tek etkin ideoloji (son olarak Sovyetler Birliği’nin dağılması ile sembolize edilen sosyalist ideolojilerin çöküşünden sonra) olarak algılandığı 1980’lerdeki siyasi Sünni İslâm’ın ortaya çıkışı bağlamında görülebilir. Diğer bir faktör ise bazı “Kürt” Alevileri (Kurmanci ve Zazaca konuşanlar) tarafından desteklenen Kürt milliyetçiliğidir. Çoğunluk tarafından cumhuriyetin siyasi sistemi aleyhine önemli bir tehdit olarak görülen bu ideolojinin yani Kürt dilini ve kültürünü Türkiye Cumhuriyeti’ndeki tarihi baskıdan kurtarma ve özgürleştirme ideolojisinin gayesi, “dil sorununa” Almanya gibi bağlamlarda dahi özel bir nosyon yüklemektir.

Almanya’daki uygulama topluluğunda Türkçeden Almancaya doğru bir dil kayması olduğu ve aynı zamanda Türkiye’de Türk milli sembollerinin halka açık cem ritüelleri ile sunulduğunu görmekteyiz. Bu milli semboller genellikle toplantıların başlangıçlarında çalınan İstiklal Marşı, cem ritüellerinde asılan Türk bayrakları ve Atatürk portrelerinin yanı sıra dedeler tarafından devlet makamları, askeriye ve polise sunulan şükranlardır. Son örnek, eski bir Sünni geleneği olan Cuma hutbelerinde hükümdarı anma uygulamasına benzer şekilde paraleldir, zira şehirlerde icat edilen modern, haftalık cem ritüeli, bazen ortodoks Cuma namazına bir reaksiyon olarak yorumlanmıştır.

Maddi kültür ve estetikleştirme bağlamı

Modern cemevlerinde kentsel bağlamlardaki ritüel ortamlarının gittikçe estetikleştirildiğini görebiliriz. Bu, ritüel ortamın sınırının çizilmesine yol açmaktadır. Alevi cemevlerinin çoğunda On İki İmam, Hacı Bektaş Veli, Ahmed Yesevi, Pir Sultan Abdal veya Mustafa Kemal Atatürk gibi önde gelen karakterlerin portrelerini, semah meydanının On İki İmamı simgeleyen on iki uçlu, yıldız şeklindeki özel ahşap zemini ve benzeri öğeleri gözlemledim. Köylerde ise, ritüel için herhangi bir oda kullanılabilir ve otoriteler tarafından “sapkın” olarak yaftalanma korkusuyla hiçbir maddi sembol veya resim bulunmamaktadır. Buna ilaveten, Türkiye’de bazı Alevi örgütlerinin ve dedelerin, ritüele Arapça Kur’an okuma ve dualar ekleyerek cem ritüelini İslâmlaştırmaya çalıştıklarını da öğrendim. Bunun aksine, Almanya’daki resmî Alevi Cemaatinin önde gelen yetkilileri, bazen Aleviliğin “İslâm’ın bir parçası” olduğu nosyonunu tamamen reddetmektedir. Ritüel yazı, konuşma, adap ve de erkânın millileştirilmesi veya İslâmlaştırılmasının nedeni Türk siyaseti, milliyetçiliği, (siyasal) İslâm’ın farklı biçim ve özellikleridir. Türkçülük ve İslâm’ın bu şekilde birlikte yaşayışı, 1980’den bu yana merkezi eğitim sisteminin resmî temeli haline getirilmiş yarı resmî “Türk-İslâm Sentezi” olarak

adlandırılan yapı aracılığıyla, o tarihten beri devlet görevlileri tarafından kurumsallaştırılmıştır.

“Ritüel aktarımı” yoluyla “ritüelin boyutlarının” değişimi

“Ritüelin boyutları”, ritüelin unsurlarını (işlev, estetik, iletişim, vb.) betimlemek için Jan G. Platvoet (1995) tarafından literatüre yerleştirilen bir konsepttir. Bu “boyutlar”, bağlamları değiştiğinde ritüellerde meydana gelen dönüşümleri belirlemek amacıyla “ritüel aktarımı”nın analitik konsepti ile bütünleştirilip, entegre edilmiştir. Alevi cem ritüeli ile en bağlantılı olan boyutlar aşağıda irdelenecektir.

Ritüelin boyut değişiminin en önemli örneği kullanılan dilin dönüşümüdür. Ritüelde verilen vaazlar ve talimatların Almanya’daki Aleviler örneğinde Türkçeden Almancaya kaydığını görüyoruz. Dualar ve ilahilerin tercümesi kolay olmadığı için, bunlarda “manevi dil” olan Türkçe kullanılmaya devam edilmektedir. Bu dua ve ilahi metinleri, 15-17. yüzyıllarda Anadolu Türkçesinin eski bir formatında yazıldığı için, bugün modern Türkler dahi bu dua ve ilahileri tam manasıyla anlamamaktadır. Almanca yazılmış ilahilerin okunduğu ritüellere de katıldım. “Türk dilini ve ırkını temiz tutma”, bu ideolojinin propagandacıları ve destekçileri tarafından “Türk değeri” olarak anlaşılabilir. Onların perspektifinde, çoğunlukla atıfta bulunulan “saygı/takva”, “temizlik”, “cesaret” ve benzeri nitelikler gibi diğer “Türk değerleri” doğrudan “ırksal saflık”tan kaynaklanmaktadır.¹⁹

Ritüeldeki boyut değişiminin başka bir örneği ritüel esnasında Alman Alevilerin sandalyelerde oturmalarıdır. Oysa Türkiye’deki ritüele katılan herkes yere oturmaktadır. Pratikte bu durum, Almanya’daki Aleviler artık yere oturmaya alışkın olmadıklarından (ki alışmamış olan kişi için yere oturma çok acı verici eylem olabilir), Almanya’dan gelen Aleviler Türkiye’de cem ritüellerine katılmak için sandalyeye oturmak istediklerinde bu çok duygusal tartışmalara yol açabilir. Normalde, dedeler büyük ihtimalle bu tür teşebbüsleri reddedecektir, zira Türkiye’deki ritüellerde sandalyeler yalnızca oturamayacak kadar hasta kişiler tarafından kullanılabilir. Öte yandan, Almanya’da bazı topluluklarda (tabii kesinlikle çoğunluğunda değil), yeterli san-

19 Türk akademik kesiminin “Türklük değerlerinin” çoğaltılması süreçlerine dâhil olmasının iyi bir örneği de yakın zamanda yapılmış olan “Türk Kültüründe Temizlik Sempozyumu”dur. Bu sempozyum, devlet destekli Türk Dil Kurumu’nun (Atatürk’ün emriyle kurulmuştur) 75’inci yılını kutlamak için İstanbul’da 21-22 Kasım 2007 tarihlerinde Marmara Üniversitesi’nde düzenlenmiştir. Konferans programı için bkz. http://www.tdtkb.org/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=254. Konferansta yapılan sunumlara, konferansın genel “ruhuna” ve düzenleyenlerin tavırlarına ilişkin bana bilgi verdiği için konferansa katılan çalışma arkadaşım Paula Schrode’ye çok teşekkür ederim.

dalye yoksa ritüel etkinliği yapılamamaktadır. Böyle durumlarda, sandalyede oturma ritüelin bir parçası olarak değerlendirilebilir. Ancak bu şartlarda dahi dedeler yerde oturmayı tercih edecektir ki, ritüel liderinin cemaatten daha alçak bir seviyede oturması uyumsuzluğa yol açabilir.

Söylenen deyişlerdeki melodinin değişmesi de yadsınamayacak bir ritüel boyut değişimidir. Almanya'da bir Alevi dedesinin cem ritüelinde geleneksel Anadolu tarzı yerine "Hristiyan" tarzı bir melodi kullandığına tanık oldum. Kendisi bu melodileri, Hristiyan Alevi çiftlerin nikâhını kilisede bir rahip ile ortaklaşa kıyarken yani dinler arası bir uygulama esnasında öğrenmiş. Dedelik uygulama ve icraatlarını yaşlı birinden geleneksel yöntemle öğrenmediğini kabul eden genç birisi olduğu için, öykünmeci bir süreç içerisinde Hristiyan melodilerini Hristiyan rahiplerden uyarladığını varsayabiliriz. Bu sadece dinlerarası ibadetlerin yaygın olarak yapıldığı toplumlarda uygulanabilir. Ayrıca Avrupa'da halka açık bir şekilde icra edilen ilk cemlerinin birkaçının Hristiyan kiliselerinde yapıldığı²⁰ ve bugün dahi kendilerine ait binalara sahip olmayan Alevi topluluklarının ritüellerini Hristiyan topluluklar tarafından kendilerine kiralama yoluyla veya ücretsiz olarak verilen kilise binalarında yapmakta oldukları da önemli bir nokta olarak göze çarpmaktadır.²¹ Bunun bir sebebi, Hristiyanların radikal ortodoks İslâm'a karşı doğal bir müttefik olarak gördükleri Alevilerin Hristiyanlara yönelik genellikle dostane tavırlarıdır (cem ritüelinin bir camide yapılması duyulmamıştır ve sordüğüm çoğu Alevi için de camide cem yapılması tasavvur dahi edilemez). Artık demografik açıdan önemli Hristiyan grupları Türkiye'de yaşamadığı için, bu tarz dinlerarası ritüeller yalnızca diaspora topluluklarında olabilir. Diasporadakiler, bazen kendilerini Türkiye'den gelen Alevi olmayan Müslüman göçmenlerden ayırt etmeye istekli davranmaktadır. Anadolu tarihi –1915'te Jön Türkler rejimi tarafından Ermeni nüfusunun yok edilmesine kadar– söz konusu olduğunda, Anadolu'nun Doğu kesimlerinde yer alan karma köylerde dinî törenleri için zaman zaman aynı binayı dahi paylaşmış olan bu iki azınlık grup arasında simbiyotik/ortakyaşar bir ilişki olduğunu biliyoruz.²²

20 Bkz. Sökefeld, 2005: 218, 223.

21 Berlin'deki Alevi topluluklarından biri kültür merkezi ve cemevi olarak kullanılmak üzere eski bir kilise binasını satın almıştır (bkz. Anadolu Alevileri Kültür Merkezi - Cemevi Berlin. <http://aakm-cemevi.de/>). Bu durum Waghorne'nin (2004: 196-203) belgelendirdiği üzere Kuzey Londra'daki Hindu tapınağına çarpıcı bir biçimde benzemektedir.

22 Somut, biyografik bir vaka çalışması için, bkz., Kieser, 2005. "Doğu Alevi" - Ermeni ilişkilerinin ayrıntılı bir çalışması için, bkz. Kieser, 2000: 69-81, 167-70, 182-412. Kieser'in ("Kürt") Kızıbaş-Alevileri olarak adlandırdığı "Doğu Alevileri" 1915-1916 katliamlarında çoğu kez Ermeni komşularını kurtarmıştır. Bu tarihi ilişki yakın zamanda T.C. Başbakanlık Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bir mensubu tarafından Ermenilerin torunları (yani "ırkları" itibarıyla "gerçek Türk olmayanlar", "potansiyel vatan hainleri", vb.) olduğu şeklinde, Alevileri "itibarsızlaştırdığı" durumla Alevilerin aleyhine dönmüştür.

Öte yandan, bazı ortodoks öğelerin benimsenmesi de ritüel boyutların değişimi kapsamındadır. İstanbul'da tipik "Sünni" ritüel unsurlarının Alevi ritüeline entegrasyonunu gözlemledim. Hz. Muhammed gibi İslâmî kişiliklerin gittikçe artan bahsinin yanı sıra, cem ritüeline Kur'an öğelerinin eklenmesi bazı Alevi entelektüelleri tarafından eleştirilmektedir. 2005 yılında İstanbul'daki Gazi Cemevi'nde Muharrem orucunun sonundaki cem ritüelinde klasik bir şekilde Kur'an okunduğunu da gözlemledim. Cem ritüeline Sünni ve Hristiyan öğelerin kolayca eklenebilmesini Alevi gelenekselciliğinin baskın olmadığına bağlayabiliriz. Alevi dinî iradesinin geleneksel "kast" yapıları, yani bilgilerinin aktarımı, otoritelerinin çoğaltılması ve ekonomik güçleri, 1960'lar ve 70'lerde genç Alevi neslinin yaşadığı laikleştirme süreçlerinde bozulduğu için, her iki durumda da Alevi topluluklarının gelenekselciliğinin korunması mümkün olmamıştır. 1980'lerde Aleviliğin yeniden canlanması sadece laik hareketlerde sosyalleşmiş entelektüeller ve aktivistlerin ellerindeydi. Onlar ise bunun için din görevlilerinin yardımına ihtiyaç duymaktaydılar. Maalesef, bugüne kadar, dede kasti eski zamanlarda ritüel geleneğinin ana taşıyıcıları olarak sahip oldukları entelektüel ve uygulama bilgilerini tekrar tesis edememişlerdir. İlaveten, "modern öncesi" zamanlarda cemaatten aldıkları hakkullah ("Allah'ın hakkı") ile cemaat üzerinde sahip oldukları ekonomik gücü tekrar kazanamamaktadırlar. Bu yapısal ve ekonomik güç kaybından dolayı, bugün icracı dedeler toplulukların liderleri değil de, çalışanları olarak hizmet etmektedir.

Modern Alevi cem ritüellerine ilişkin temsilciliği göz önüne aldığımızda, geleneksel dedelerden çoğu ruhani sınıftan olmayan (talib) modern din görevlilerine bir geçiş olduğunu gözlemleyebiliriz. Geleneksel otorite, kısmen "kutsal bir soy"dan (ocak) gelen dedelerdedir. Hâlâ çoğu durumda cemaat ritüelinin (buna bağlı olarak hayvan kurban etme dâhil) ancak "kutsal soy"dan gelen (ocakzade) bir dede tarafından icra edilmesi halinde geçerli olduğu addedilmektedir.²³ Bu gerekliliğin, geçmişte ocakzade dedeler tarafından kendilerinin yokluğunda, örneğin uzak köylerde, yapılacak ritüelleri icra etmek üzere tayin edilen dede yardımcılarının olduğu gerçeğini göz ardı etmesi bakımından, burada birtakım (aşırı) gelenekselleşme unsurları görülebilir ve hatta günümüzde köylerde cenaze defni gibi hayat döngüsü ritüellerini yerine getiren, ruhani sınıftan olmayan kişiler bulabiliriz. Ocakzade olmadan karizması, bilgisi, deyişleri, müzik ve duaları icra etme kabiliyetlerinden dolayı dedelik yapan birkaç kişi ile karşılaşmama rağmen, bu tür durumlar istisnadır. Önemli bir nokta, genel otoritedir. Geleneksel bağlamlarda dedeler ritüel ve toplantıların nerede, ne zaman ve nasıl yapılacağına kendileri karar veriyorlardı. 2006 yılında altmış ile doksan yaş üzeri ki-

23 Karşılaştığınız Langer, 2008.

şiler ile Malatya'nın köylerinde yaptığım görüşmelerde, bana bu geleneksel dedelerin uygunsuz davranan grup mensuplarına sert cezaların uygulandığı bu tür sorunlarda tam yetkiye sahip olduklarını söylemişlerdi. Ritüel icrasına ilişkin “geleneksel” dede temsilciliği, çoğu durumda doğrudan kendi takipçilerinin köylerinde yaşamadığı, ancak onları yılda bir veya iki kez ziyaret etmesiyle yürütülmüştür. Bundan dolayı, dedelerin takipçileri “hâkimlerini” ve ruhani kılavuzlarını kaybetmek istemiyorlarsa, toplumsal çatışma ve ihtilaflarda dedelerin mahkeme kurduğu ziyaretlerini beklemek zorundaydı.

Aslında, şehirler ve diaspora toplulukları gibi göçmen bağlamlarında ritüelin nasıl ve ne zaman yapılacağı hakkında karar otoritesi günümüzde çoğunlukla ruhani sınıftan olmayan din görevlileri tarafından üstlenilmiştir. Hatta çoğu durumda, bu görevlilerin sol örgütlerde ve partilerde çalışma geçmişleri de vardır. Bunların bazıları aynı zamanda Alevi entelektüeli olup, 1980'lerin “Alevi canlanması”nın başlıca savunucuları olan, araştırmacı-yazar “unvanını” taşımaktadır. Bu “araştırmacı-yazarlar” otoritelerini Alevilik tarihi ve etnografyası alanlarında kazanmışlardır. Genellikle 1980'lerde ve 1990'larda Alevi yayınevleri tarafından basılan birçok dergi ve kitap dizilerinde bu tür konularda kapsamlı ve yoğun bir şekilde yayınlar yapmışlardır. 1990'larda Alevi medyasının, günlük gazetelerin, radyo ve televizyon istasyonlarının kurulmasından bu yana, bu kişilerin çoğu gazeteci olarak çalışmaktadır. Bu tür sosyo-politik din görevlileri ve uzmanların yanı sıra, aktif veya pasif olarak katılım gösteren topluluk da Alevi dinî kimliği ve uygulaması konularının birer parçası olmuştur. Alevi yayınları ve medyasındaki ana konulardan biri cem ritüeli olduğu için, çoğu kişi “ritüel” konusundaki tartışmalara katılmıştır.²⁴ “Okuyucu mektupları” yazarak, Alevi birlikleri tarafından belirli aralıklarla düzenlenen modern sempozyumlarda (temel olarak Alevi kimliği konularında) tartışmacı olarak ve cemaat ritüellerine katılarak Alevilik konularına müdahil olmuşlardır. Bu son nokta, ruhani sınıftan olmayanların ritüele din görevlileri olarak geleneksel girişi ile mümkün hale gelmektedir (12 İmam'a atıfta bulunan 12 hizmet). Bu görevler, Türkiye ve Avrupa'daki hemen her Alevi topluluğu tarafından organize edilen on iki hizmet derslerinde profesyonel hale getirilmiştir. Dinî görevlerin bu şekilde profesyonelleşmesi ile ruhani sınıftan olmayanlar da ritüelde önemli bir temsil kazanabilmiştir. Eski zamanlarda çoğunlukla yaşlı kişiler tarafından icra edilen semah, kurslarda semah eğitimi görmüş ve özel tasarım elbiseler giyen gençler tarafından icra edilmektedir. Bu bağlamda, sadece ruhban sınıfından olmayan genç nesiller de kendilerini geleneksel rollerden azat etmişler ve modern ritüel icrası alanında rol almışlardır.

Basılı yayınların yanı sıra radyo ve televizyon gibi elektronik yayınlarda ge-

24 Paul, Zimmermann, 2005.

leneksel bir tema olarak “ritüel”in işlenmesi değerlendirmeye değer bir unsurdur. Bu geleneksel temalar önem kazandıkça, kendi içinde bir dinamizm geliştirmiş olan ayin-i cem’in (ve laik törenlerde icra edilen çekirdek öğelerin) bir çeşit “ritüel temsilciliğinden” bahsetmek abartı sayılmaz. Bu süreçlerin temsilcileri olan bireyler, ritüellere katılmasalar da, medyalaşmış formatlardaki Alevi cem’i üzerinde söylemlerde bulunmaktadırlar. Birebir ritüel icrasına katılmayan ama ritüel üzerine yayın yapan bireylerin çoğalması sürecini “ritüelin sanallaşması” olarak tanımlayabiliriz.²⁵ İstanbul’da yaklaşık olarak 300 kişilik kapasiteye sahip 150 cemevi olduğunu varsayarsak, ritüellere sadece 45.000 kişi düzenli olarak katılabilir. İstanbul’daki Alevi nüfusunun kabaca üç milyon olduğunu tahmin edersek, bu nüfusun sadece % 1,5’i cem icrasına bilfiil katılabilir. Öte yandan, ritüele katılım her Alevi için asli bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Bu da çoğu Alevi için ritüelin televizyon aracılığıyla şehirdeki Alevi hane halkına her hafta yayınlanmasının neden çok önemli olduğunu açıklamaktadır. Geleneksel dede temsilciliğinin kaybının başka bir sebebi, dedelerin göç oranının düşük olmasıydı. Görünen o ki hâlâ ritüeli icra etme geleneğinin içinde olan bu dedeler, geçmiş yıllardaki göçlere ruhani sınıftan olmayanlar veya icracı olmayan ocakzadeler kadar aynı oranda katılmamıştır. Aynı zamanda, sonuç itibarıyla, diğer grup üyeleri gibi modern eğitimde de yer almamışlardır. Modern eğitimde yer almış olsalar dahi, genellikle modern eğitimi geleneksel eğitime tercih etmişlerdir ve bu da ritüel bilgisinin kaybolmasına yol açmıştır. Bir nevi rollerin dönüşümü esnasında, geleneksel kırsal kesim dedeleri dinî uzman olarak “iş” yapmak (resmî görevlendirme olmasa da) veya en azından modern “bilgiyi” (ekonomik kaynaklara erişim gibi) bulmak amacıyla kentsel Alevi merkezlerini ziyaret etmeye başlamıştır. Yeni ağlar kurmak ve kendi köy topluluklarında kaybolan meşruiyetlerini tekrar kazanmak amacıyla bu tür modern merkezleri (Bektaşî tarikâtının tarihi tekkeleri olduğu için, meşruiyetlerini ve yetkilerini zaman zaman kazanmışlardır) ziyaret etmişlerdir. Bu durum, tarikâtın merkezinden icazet (topluluğuna liderlik etmek için) ve bilgi (tarikât merkezinde bir süre hizmet ettikten sonra el yazısı ile yazılmış ritüel kılavuzlar) almak amacıyla Hacıbektaş’ın merkezi Bektaşî tekkesine yapılan geleneksel dede ziyaretleri ile paralellik arz etmektedir. Kentlerdeki dinî merkezlerin cazibesi, son yıllarda İstanbul’daki CEM Vakfı tarafından üç defa düzenlenen ve yüzlerce Alevi dedesinin katıldığı “Anadolu’nun Dinî Liderleri Toplantısı”nın başarısı ile kanıtlanmıştır.²⁶ Alevi araştırmacı Ali Yaman, İstanbul’da 1990’larda çalıştığı eski Bektaşî tekkesine ve modern Şahkulu Sultan Alevi Merkezi’ne (Göztepe) dedelerin sayısız ziyaretlerini belgelemiştir. Anadolu’daki ocak sistemi üzeri-

25 Motika, Langer, 2005: 95-100.

26 Aydın, 2000.

ne yaptığı çalışması için, Şahkulu'ndaki birçok dede ile görüşme yaparak bu olguyu kullanmıştır.²⁷ Bu da bize kırsal kesimdeki takipçilerinin ruhani, adli ve bazen de siyasi liderleri olarak güçlü rollerini kaybeden dedelerin otoritelerinin göç ve kentleşme²⁸ ile ciddi oranda azaldığını göstermektedir. Büyük çoğunlukla kırsal veya göçebe olan “heterodoks İslâm” tarihinde daha önce örneği görülmemiş bir olgu olan Kent Aleviliğinin ortaya çıkışı ile sadece bir azınlık kesim, laik din adamları tarafından idare edilen modern kültür merkezlerinin çalışanları olarak kısmi bir otorite kazanabilmiştir.

Din örgütlerinin siyasi kararları da ritüelin yapısı ve sembolizminde değişiklikler meydana getirebilir. Örneğin geçen yıl, İstanbul CEM Vakfı'nın, bir Mevlevi derviş tarikatı ile geniş çaplı, halka açık cem ritüelleri düzenlemeye başlamasıyla CEM Vakfı'nın yöneticileri kendilerine yeni siyasi müttefikler bulmaya ve kendilerini daha geniş bir İslâmî bağlamda konumlandırmaya çalışmaktadır. Mevlevi sufilığının hem Türkiye'de hem de Batı dünyasında Türk-İslâm mistisizminin entelektüel ve estetik zirve noktası olarak değerlendirilmesine dikkat etmek önemlidir. Ayrıca Mevlevilik (Mevleviyye tarikatının geleneği ve uygulaması), tasavvufun (Sufilik) ilan edilen bir düşmanı olarak “Vehhabi” tipi siyasi İslâm'a karşı potansiyel bir ortaktır. Mevlevilik resmî Sünni devlet tarafından kabul edildiğinden dolayı, Mevleviler ile yapılan ittifak devlet destekli resmî dine bir giriş kartı vazifesi görecektir. Aleviler kendi cemevlerinin en azından ibadethane olarak tanınması için mücadele ederken, Diyanet İşleri Başkanlığı ülke genelinde binlerce imam, vaiz, müezzin, vb. istihdam ederek, resmî olarak tanınan bütün camilerin finansmanını sağlamaktadır. Öte yandan, Mevlevi tasavvufu gibi daha Sünni İslâm formlarına doğru atılan bir adım, özellikle Almanya'dakiler olmak üzere solcu geleneğe mensup Sünni karşıtı Aleviler tarafından şiddetli bir şekilde reddedilmektedir. Bunun bir sebebi, Mevlevilerin, Sünni olmayanları dışlayan Osmanlı İmparatorluğu'nun yönetici elit kesimine iyi entegre olmuş olmalarından ötürü Mevlevi tarikatının Sufiliğin aksine “Sünni” bir form olduğu şeklindeki algıdır. Mevlevi dervişleri ile birlikte CEM Vakfı Alevileri tarafından icra edilen halka açık ritüeller, CEM Vakfı'nın televizyon kanalı ve Alevilerin yönettiği diğer istasyonlar tarafından Türkiye'de ve uydu yayını ile Avrupa'da yayınlanmaktadır. Sufi tarikatlarından Aleviliğe ritüel aktarımı, sonuç olarak cem ritüellerinin televizyon aracılığıyla medyalaştırılması ile görünür hale gelmiştir. Ulus ötesi, diaspora bağlamlarındaki göçmenler için televizyon yayını, ritüeller hakkında bilgi edinme gibi kültürel kaynaklara erişim sağlamanın çok önemli ve etkin bir yoludur.²⁹ Ayrıca, modern

27 Yaman, 2006.

28 Dressler, 2006.

29 Bkz. Vertovec, Cohen, 1999: xxiii.

medya yoluyla siyasi yönelimler de halka iletilmektedir. Kimlik, tarih, gündelik siyasi ve özellikle ritüel hakkındaki tartışmalar, Alevi internet sitelerinin tartışma forumlarını ve ziyaretçi defterlerini doldurmaktadır.³⁰

Kimlik ve kültürel uygulama üzerine tartışmaların modern kitle iletişim araçları ile yayılması, ibadet yerleri ve dinî uygulamanın farklılaşmasına neden olmuştur. Bu sebepten ötürü Alevilerin yerleşmiş olduğu birçok Türk şehrinde bugün kültür merkezi ve cemevi olmak üzere iki farklı ibadet yeri kurulmuştur. Bunlardan biri nispeten devlete daha yakın CEM Vakfı'nın yerel bir şubesi tarafından idare edilmekte, diğeri ise rakip bir kuruluş tarafından, ya Türk Alevi-Bektaşî Federasyonu ile bağlantılı bir birlik ya da erken dönem Alevi hareketinin solcu ruhunu muhafaza ettiği düşünülen Pir Sultan Abdal Dernekleri'nin bir şubesi tarafından yönetilmektedir. Türk Alevi-Bektaşî Federasyonu, ana diaspora örgütü olan Avrupa Alevi Birlikleri Konfederasyonu tarafından desteklenmektedir. Almanya, Hollanda, Danimarka, vb. ülkelerdeki Alevi federasyonunun çatı kuruluşu olan bu Avrupa Alevi Birlikleri Konfederasyonu, birçok bayram ve festivalde Avrupa Alevileri arasında toplanan bağışlar ile cemevlerine ciddi tutarlarda para yardımı yapmaktadır ki bu durum da bize ritüelleşmiş laik bir etkinlik çerçevesinde, dinî ritüelin unsurlarını göstermektedir. Öte yandan, memleketlerine dönüş yapan Alevilerin ihtiyaçtan daha büyük cemevleri yaptırdıkları (ki bunların bazıları maddi imkânsızlıklar yüzünden tamamlanamamıştır) da belirtilmelidir. Bu cemevlerinde kentlerde ve diasporada uygulanan yüksek sesli müzik, elektrik aydınlatmaları, semah/dans grupları, özel kıyafetler, kısaltılmış ritüeller, televizyondan öğrenilen hareketler ve şarkı sözleri gibi öğelerin kullanıldığı da gözlenmektedir.

Sonuç

Bu makalenin amacı, bağlamsal yönlerin ve ritüel boyutlarının birbiri ile nasıl bağlantılı olduğunu göstermekti. Öncelikle, “ritüel aktarımı” kavramının, bağlamların ve kültürel performans olarak ritüellerin birbirine bağımlılığını adlandırarak, hem ritüelin kendisinde hem de etrafındaki bağlamlarda değişiklik yapmak amacıyla analitik bir enstrüman olarak nasıl kullanılabileceğini göstermeyi hedefledim. Kentleşme ve uluslararası göçler ile diaspora kültürü gelişen Aleviler, marjinalleştirilmiş gruplar olarak çalışmada örnek teşkil etti. Makalem göç eden insanlar ile birlikte kültürel kaynakların ve ritüellerin de seyahat ettiği, aktarıldığı, dönüşüme uğradığı, medyalaştığı ve sannallaştığı gerçeğini gözler önüne serdi. Alevi tarihinin dönüm noktalarında benzer olayların vuku bulduğu unutulmamalıdır. Aynı şekilde, 20. yüzyı-

30 Zimmermann [yayım aşamasında], 2015.

la kadar gelmiş olan “ocak” sistemi de, 15. ve 16. yüzyıllar, Doğu Anadolu, Batı İran ve Yukarı Mezopotamya nüfuslarının geniş kesimlerindeki kargaşa ve ayaklanmalar esnasında yoğun göçlerin olduğu zamanlarda şekillenmiş olmalıdır. Ritüellerin tanımlamaları da dâhil Safeviye tarikatının şeyhlerinin “emirlerini” taşıyan tarikat elçileri, mensuplarına yani Kızılbaşlara ulaşmak için uzun mesafeler kat etmişlerdir. Osmanlı-İran savaşları esnasında 20. yüzyıla kadar işlevini sürdürmüş olan ocak sistemi bu tür dinî-siyasi-kabile yapılarından şekillenmiş olmalıdır.³¹ Çoğunlukla, Anadolu’nun her tarafındaki uzak köşelere yerleşen takipçilerine ruhani-veraset bağları ile bağlı dede ailelerinin mensupları, yıllık seyahatlerine başlar ve “ritüeli” bölgeye aktarırlardı ki günümüzde bu görev modern ilişkiler ve televizyon kanalları tarafından üstlenilmektedir.³² Bu tarihi seyyahlar ve din uzmanları, tarihi belgelerin imkân verdiği oranda, aktarma paradigması kullanılarak da analiz edilebilecek olan modern öncesi, “geleneksel” “ritüel aktarımı” formunun bir örneğidir.

Açıklanan süreçlerdeki ritüel icrası ve kimliğe ilişkin, özellikle yansıtma ve yansıtıcılık dereceleri hakkında ileri araştırmalar yapılmalıdır. Özellikle şehirlerde, diasporada ve aynı zamanda bazı köylerde ekonomik olarak gelişen modern Alevi topluluklarının öz-yansıtma tavırlarının gelişimi ile başka değişimlerin görülmesi de beklenebilir, ancak bazı köyler ise göç verdiği için muhtemelen eski hallerine kavuşamayacaktır. İnancın içeriği ve ritüelin anlamları üzerinde ortaya çıkan ulus ötesi Alevi “uygulama topluluğunda” ciddi tartışmalar devam etmektedir; hatta görüşmeler yapılan bazı başarılı Alevi işadamları cem ritüelini kendileri için psiko-sosyal bir terapi veya “ezoterik” bir uygulama olarak görmektedir. Göçler başlamadan önce (yani yaklaşık 1960’dan önce) köy tarihlerine kadar uzanan Alevi topluluklarının sözlü tarihine daha derinlemesine girdiğimizde, dinî otoritelere karşı gelen argümanların dahi söz konusu olduğu, inanç ve uygulama üzerine belirli bir tartışma seviyesinde olan yüksek oranda söylemsel bir kültür ile de karşılaşırız.³³

Ayrıca geleneksel cinsiyet rollerinin üstesinden gelinmesi de (dinî) otorite hakkındaki iç Alevi tartışmalarında çok önemli bir meseledir. Gelenek-

31 2006’da ocak sisteminin tarihi ve yakın zamandaki gelişimi konusunu ele alan bir konferans düzenlendi. Tarihi kaynakların yorumlanmasından dedeler için modern eğitim programlarına kadar çeşitli konuları irdeleyen makaleler için bkz. Langer, Robert; Ağuıcınoğlu, Hüseyin; Karolewski, Janina; Motika, Raoul, (Hg), Ocak und Dedelik: Institutionen religiösen Spezialistentums bei den Aleviten. (Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients, 36) Frankfurt am Main [et al.]: Peter Lang, 2013.

32 Alevi ritüelinin (bilgisinin) aktarımı ve benimsenmesinin farklı formlarını incelemek amacıyla, 2007 Ekim’inde Heidelberg’de bir çalıştay düzenlendi. Makaleler, modern öncesi zamanlardan günümüze başlıca aktarım kipleri –sözlü, yazılı, mimetik– veya bu üçünün birleşimini incelemektedir. Bkz. Karolewski, Langer, Ursinus (Yayın aşamasında, 2015).

33 Bkz. Langer, 2013.

sel olarak, bir cem ritüeline önderlik eden dinî uzmanların tamamını erkek dedeler oluştururken, bununla birlikte dedelerin eşleri yani analar da köy bağlamında özellikle iyileştiriciler olarak özel fakat enformel bir role sahipti. Modern Alevilik bariz bir şekilde formülleştirilmiş bir cinsiyet eşitliği ideolojisi geliştirdikçe ve daha fazla kadın Avrupa'daki kuruluşlarda görev aldıkça, Alevi dinî liderliğinde erkek egemenliği kısa bir süre içinde değişebilir. Yeni seçilen Alman Alevi dedeler konseyinde hâlihazırda bir ana bulunmaktadır. Birkaç Alevi kadın ritüel uzmanlığı yapma konusunda isteklerini de dile getirdiği için, bu durumun gelecekte daha halka açık ve görünür bir bağlamda meydana gelmesini umabiliriz. Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu geçtiğimiz yıllarda eşit cinsiyetçi bir dil uygulayan Alevi din görevlilerine “Dede/Ana” olarak atıfta bulunmaktaydı. Bundan ötürü kadın dinî liderler de tayin edilmesine ilişkin bir gelişmenin cinsiyet arası ritüel icrasını nasıl dönüştüreceğini araştırmak öğretici olacaktır. Daha sonra bu gelişmeyi bir topluluğun gizli toplantısından ritüel değişiminin beraberinde gelen ritüel yapısındaki değişiklik (kapalı kabile gruplarında grup dayanışmasını kurma, çoğaltma ve devam ettirme işlevselliği) ile sanayileşmiş modern bir toplumda kitleleri harekete geçirme vazifesi gören geniş, halka açık ama kısa bir tören ile karşılaştırmamız gerekmektedir. Öte yandan ritüele ilişkin büyük bir değişimin katılım boyutunda olduğunun unutulmaması gerekir: Modern öncesi zamanlarda yıllık cem ritüellerine her grup üyesinin katılması zorunluydu ve katılmama, sosyal ölüm demekti (O zamanlarda bir Alevi için en ağır ceza, kişinin ritüele katılımının engellenmesi ile görülen, “düşkünlük” yani toplumdan dışlanma idi). Günümüzde, genel olarak sanayileşmiş toplumlarda olduğu gibi şehirlerde ve diasporada nüfusun sadece küçük bir kesimi düzenli aralıklarla dinî ritüellerini yerine getirmektedir. Her ne kadar ritüeli icra edenlerin sayısı azalsa da ritüelin medyadaki temsili, Alevi kimliğinin hayatta kalması için gerekli olan dinî performanslar gibi kültürel kaynaklara erişime olanak sağlamaktadır.

KAYNAKÇA

- Ackermann, A., “Ethnologische Migrationsforschung, Ein Überblick”, *Kea, Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 10 (= *Ethnologie der Migration*), 1997, s. 1-28.
- , “Yeziden in Deutschland, Von der Minderheit zur Diaspora”, *Paideuma, Mitteilungen zur Kulturkunde* 49, 2003, s. 157-77.
- Aydın, A. (ed.), CEM Vakfı, Anadolu İnanç Önderleri, Birinci Toplantısı (16-19 Ekim 1998, İstanbul): Dedelerin, Babaların, Ozanların Görüşü ve Düşünceleri. (CEM Vakfı Yayınları, 4; Alevi-Bektaşî-Mevlevî İnanç Önderleri Toplantıları Dizisi, 1) Yenibosna-Bahçelievler-İstanbul: CEM Vakfı (Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezleri Vakfı), 2000.
- CEM Vakfı, İslâmiyet, Alevilik, Dede(ler) ve Babalar, CEM Vakfı Anadolu İnanç Önderleri Üçüncü Toplantısı Anısına, 8-9 Kasım 2003, İstanbul, Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın Katkılarıyla

- la. (CEM Vakfı Yayınları, 7; El Kitapları Dizisi, 1) Yenibosna-Bahçelievler-İstanbul, Cem Vakfı (Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi Vakfı), 2003.
- , bt. CEM Vakfı Anadolu İnanç Önderleri İkinci Toplantısı (12-14 Mayıs 2000, İstanbul): Alevi İslâm İnancının Öncüleri Dedeler, Babalar, Ozanlar Ne Düşünüyor?. (CEM Vakfı Yayınları, 6; Alevi-Bektaşî-Mevlevî İnanç Önderleri Toplantılar Dizisi, 2) Yenibosna-Bahçelievler-İstanbul: Cem Vakfı (Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi Vakfı).
- Baumann, M., *Alte Götter in neuer Heimat: Religionswissenschaftliche Analyse zu Diaspora am Beispiel von Hindus auf Trinidad*, diagonal-Verlag (Religionswissenschaftliche Reihe, 18), Marburg, 2003.
- Çetin, A. ve Shankland, D., “Alevîs in Europe: Changing Dede - Talip Relations”, J. Karolewski, R. Langer, R. Motika (eds.), *Ocak und Dedelik: Institutionen religiösen Spezialistentums bei den Aleviten*, (Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients), Peter Lang, Frankfurt am Main vd., 2013.
- Dressler, M., “The Modern Dede: Changing Parameters for Religious Authority in Contemporary Turkish Alevism”, *Speaking for Islam, Religious Authorities in Muslim Studies*, G. Krämer ve S. Schmidtke (eds.), Brill, Leiden, Boston, 2006, s. 269-94.
- Halm, H., *Die islamische Gnosis, Die extreme Schia und die “Alawiten”*, (Die Bibliothek des Morgenlandes), Artemis, Zürich, München, 1982.
- Hodgson, M.G.S., “Ghulât” in *The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. II: C-G*, E. J. Brill, Leiden, Londra, 1965.
- Karolewski, J., Langer, R. ve Motika, R. (eds.), *Ocak und Dedelik, Institutionen religiösen Spezialistentums bei den Aleviten*, (Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients), Peter Lang, Frankfurt am Main et al., 2013.
- Karolewski, J., Langer, R. ve Ursinus, M. (eds.), *Reception Processes of Alevi Ritual Practice Between Innovation and Reconstruction*, (Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients), Peter Lang, Frankfurt am Main vd., (yayım aşamasında 2015).
- Kieser, H.-L., *Der verpasste Frieden, Mission, Ethnie und Staat in den Ostprovinzen der Türkei 1839-1938*, Chronos Verlag, Zürich, 2000.
- , “Alevilik als Lied und Liebesgespräch: Der Dorfweise Melûlî Baba (1892-1989)”, *Migration und Ritualtransfer: Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*, Hrsg. R. Langer, R. Motika ve M. Ursinus, (Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients, 33), Peter Lang Frankfurt am Main vd., 2005, s. 147-161.
- Kreyenbroek, P.G., *Yezidism - Its Background, Observances and Textual Tradition*, (Texts and Studies in Religion, 62), The Edwin Mellen Press, Lewiston, N.Y. vd., 1995.
- Langer, R., “Das Reframing alevitischer Gemeinderituelle im Kontext von Ritualtransfer und Migration”, *Rituelle in Bewegung, Rahmungs- und Reflexivitätsprozesse in Kulturen der Gegenwart (Performanzen, Interkulturelle Studien zur Ritual, Spiel und Theater, Performances, Intercultural Studies on Ritual, Play and Theatre, 11)*, H. Jungaberle, J. Weinhold (eds.), s. 129-44., Lit Verlag, Berlin, Münster, 2006.
- , “The Alevi Animal Sacrifice (Kurbân) Between Professionalization and Substitution: Recent Developments in the Context of Migration and Urbanization (with 9 photographs of Christian Funke)”, *Transformations in Sacrificial Practices: From Antiquity to Modern Times. Proceedings of an International Colloquium, Heidelberg, 12-14, July 2006*, (Performanzen: Interkulturelle Studien zur Ritual, Spiel und Theater = Performances: Intercultural Studies on Ritual, Play and Theatre, 15), C. Ambos, A. Michaels, E. Stavrianopoulou (eds.), s. 193-214, LIT Verlag, Berlin, Münster, 2008.
- , “Ritual Practice in an Alevi Village, Oral History Sources, A Preliminary Field Report”, *Reception Processes of Alevi Ritual Practice Between Innovation and Reconstruction*, J. Karolewski, R. Langer, M. Ursinus (eds.), (Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients), Peter Lang Verlag, 59-70, (Frankfurt am Main vd. yayım aşamasında, 2015).
- Langer, R., Lüddeckens, D., Radde, K., Snoek, J., “Transfer of Ritual”, *Journal of Ritual Studies* 20, 1, 2006, s. 1-10.

- Langer, R., Motika, R., Ursinus, M. (hrsg.), *Migration und Ritualtransfer, Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa* (Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients, 33), Peter Lang, Frankfurt am Main vd., 2005.
- Langer, R., Simon, U., "The Dynamics of Orthodoxy and Heterodoxy, Dealing with Divergence in Muslim Discourses and Islamic Studies", *Die Welt des Islams* 48, 3-4, 273-88, 2008.
- Moosa, M., *Extremist Shiites, The Ghulat Sects, (Contemporary Issues in the Middle East)*. Syracuse University Press, Syracuse, N.Y., 1988.
- Motika, R. ve Langer, R., "Alevitische Kongregationsrituale, Transfer und Re-Invention im transnationalen Kontext", *Migration und Ritualtransfer, Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*, (hrsg.) R. Langer, R. Motika, M. Ursinus, (Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients, 33), Peter Lang, Frankfurt am Main vd., 2005, s. 73-107.
- Nestmann, L., "Die ethnische Differenzierung der Bevölkerung der Osttürkei in ihren sozialen Bezügen, Auswertung der 'Köy Evanter Etüdleri' des Ministeriums für Dorfangelegenheiten", *Ethnic Groups in the Republic of Turkey* (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients. Reihe B (Geisteswissenschaften), 60.1), P.A. Andrews (ed., with the assistance of Rüdiger Benninghaus), Ludwig Reichert, Wiesbaden, 2002, s. 543-581.
- Paul, I. ve J. Zimmermann, "Zur Funktionalität des Cem-Rituals als Instrument alevitischer Identitätsstiftung in der Cem Dergisi", *Migration und Ritualtransfer, Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*, (hrsg.) R. Langer, R. Motika, M. Ursinus, (Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients, 33), Peter Lang, Frankfurt am Main vd., 2005, s. 175-202.
- Platvoet, J.G., "Ritual in Plural and Pluralist Societies: Instruments for Analysis", *Pluralism and Identity: Studies in Ritual Behaviour. (Studies in the History of Religions [Numen Book Series], 67)* 25-51, K. van der Toorn and J. G. Platvoet (eds.), E. J. Brill, Leiden vd., 1995.
- Schiffauer, W., *Die Bauern von Subay, Das Leben in einem türkischen Dorf*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1987.
- , *Die Migranten aus Subay, Türken in Deutschland, eine Ethnographie*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1991.
- Shankland, D., *The Alevis in Turkey, The Emergence of a Secular Islamic Tradition*, RoutledgeCurzon, Londra, New York, 2003.
- Sökefeld, M., "Cem in Deutschland: Transformationen eines Rituals im Kontext der alevitischen Bewegung", *Migration und Ritualtransfer: Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*, (hrsg.) R. Langer, R. Motika, M. Ursinus, (Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients, 33), Peter Lang, Frankfurt am Main vd., 2005, s. 203-26.
- Stausberg, M. "Kohärenz und Kontinuität, Überlegungen zur Repräsentation und Reproduktion von Religion", *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte, Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag am 23.12.2001 (Reallexikon der germanischen Altertumskunde: Ergänzungsbände, 31)*, (hrsg.) M. Stausberg, O. Sundqvist, A. van Nahl (eds.), de Gruyter, Berlin, New York, 2001, s. 596-619.
- Ursinus, M. 2003. "Osmanen", *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, cilt VI, Mohr Siebeck, Tübingen, 2003, s. 721-22.
- Vertovec, St. ve Cohen, R., "Introduction", *Migration, Diasporas and Transnationalism*, St. Vertovec and R. Cohen (eds.), (The International Library of Studies on Migration, 9; Elgar Reference Collection), s. xiii-xxviii, Edward Elgar Publishing, Cheltenham vd., 1999.
- Waghorne, J.P., *Diaspora of the Gods, Modern Hindu Temples in an Urban Middle-Class World*, Oxford University Press, Oxford vd., 2004.
- Yaman, A., *Kızılbaş Alevi Ocakları (= Kizilbash Alevi Ocaks)*, 1. baskı, (Elips Kitap, 267), Elips Kitap, Ankara, 2006.

Zimmermann, J., "Speaking About Rituals, (Re)invention of the Ayin i Cem in Alevi Online Discussion Forums", *Reception Processes of Alevi Ritual Practice Between Innovation and Reconstruction* (hrsg.) J. Karolewski, R. Langer, M. Ursinus, (Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients), Peter Lang, Frankfurt am Main vd., (yayım aşamasında, 2015).

Alevilikte Ziyaret Geleneğine Bir Örnek: Elif Ana

DILEK KIZILDAĞ SOILEAU

Anadolu Halk İslâmı¹ içerisinde önemli bir yer tutan velî/evliya, eren/er-miş kültü ve bu doğrultuda “ulu” olarak nitelendirilen bu kişilerin biyolojik ölümlerinden sonra da büyük bir canlılıkla devam edegelen türbe, yatır, ziyaret kültürleri oldukça yaygındır. Dünyanın birçok yerinde olduğu gibi Anadolu’da da kendilerinde manevi güç olduğuna inanılan, olağanüstü birtakım özelliklere sahip oldukları düşünülen, insanların zor anlarında onlara yardımcı bulunduklarına inanılan, çeşitli sıfatlarla adlandırılan insanlar mevcuttur. Toplum bu insanları diğerlerinden ayırt ederek, kendi içinde bulunduğu doğal, dinî ve sosyal çevresinin istek ve ihtiyaçları doğrultusunda yücelterek farklılaştırmaktadır. Bu kişilerin etrafında oluştuğuna inanılan olağanüstü olaylara ilişkin söylenceler nesilden nesile aktarılarak zamanla kült haline dönüşmektedir. Öyle ki bu kişilerin ölümlerinden sonra dahi kült, onların mezarı, türbesi etrafında artarak devam etmektedir.

Anadolu’da eren/evliya, türbe/ziyaret inancı, gerek Sünni inanca mensup

1 Halk İslâmı terimini popüler İslâm olarak da ele alan Ocak (2003: 194), bu terimle anlatılmak istenilenin ne siyasal ne kitabi ne de mistik bir nitelik taşıdığını; ancak mistik İslâm’ın bazı yönlerinden etkilenmekle beraber temelde yalnızca geleneksel hayatın ve kültürün kalıpları içinde, tabi olarak kendiliğinden içselleştirilmiş Müslümanlık tarzı olduğunu belirtmektedir. Atay (2001: 46-48) ise genel olarak dini, “halk dini” ve “yüksek din” (büyük gelenek) olarak iki ana kategoriye ayırmaktadır. Atay, halk dini olarak nitelenen inanç motifleri ve pratiklerinin, yüksek din (büyük gelenek) tarafından “hurafe”, “boş inanç” veya “batıl (uydurma) itikat” olarak olumsuzlandığını belirterek yüksek din’in; aslolanın kutsal kitap ve peygamberin pratiği olduğu savıyla hareket ettiğini ve dinsel davranış ve eylemi bunlarla sınırladığını vurgular. Ayrıca halk dini’nin bağdaştırımcı ve uyarlamacı olmasına karşın yüksek din’in püriten ve özcü olduğunu belirterek yatır ziyaretleri, evliyalara meyletme, adak adama, ağaçlara bez bağlama vb. pratiklerin “yüksek din”in temsilcileri açısından kabul edilemez olduğunun altını çizer.

Müslümanlar, gerekse Aleviler arasında oldukça yaygın olarak kabul görmesine rağmen resmî *ortodoks* İslâm anlayışı tarafından “batıl inanç”, “hurafe” veya “bi’dat” olarak adlandırılmaktadır. Örneğin Diyanet İşleri Başkanlığınca hazırlanan ve genel olarak Sünniler tarafından ziyaret edilen türbe ve yatırlarda sıklıkla rastlanılan bir bildiri şu şekildedir:²

Ziyaretçilerin dikkatine!

İslâm dinine göre:

Türbe ve yatırlara:

1. Adak adanmaz!
2. Kurban kesilmez!
3. Mum yakılmaz!
4. Bez-çaput bağlanmaz!
5. Taş-para yapıştirilmez!
6. Eğilerek ve emeklenerek girilmez!
7. Para atılmaz!
8. Yenilecek şeyler bırakılmaz!
9. El-yüz sürülmez!
10. Türbe ve yatırlardan medet-şifa umulmaz!
11. Türbe ve yatırların etrafında dönülmez!
12. Türbelerin içinde yatılmaz!

Bu ve benzeri bi’dat ve hurafeler dinimizce kesinlikle yasaktır.

Diyanet İşleri Başkanlığı

Türkiye’de İslâm’ın resmî temsilcisi olan Diyanet İşleri Başkanlığı, böyle bir bildiri ile daha çok Sünnilerin ziyaret ettiği türbe ve yatırlara bir anlamda müdahale ederek, bu tür eylemlerin yapılmasına mani olmaya çalışmaktadır. Zira böyle bir bildiriye veya ibareye ne Anadolu’nun birçok yöresinde bulunmuş olduğumuz Alevi ziyaretlerinde ne de konumuz olan Elif Ana Ziyaretinde karşılaştık. Ayrıca rahatlıkla denilebilir ki yukarıda maddeler halinde verilen yasaklar, Alevi ziyaretlerinde uygulanan en temel, olmazsa olmaz eylem ve pratiklerin başlıcalarıdır. Bu durum, Diyanet İşleri’nin, temsil ettiği kitle ile aslında uygulama ve ritüel konusunda çok da fazla karışmadığı Alevi kitle arasına çizdiği zımni bir sınır varlığının göstergesi olarak da yorumlanabilir.³

2 Bu bildiriye ilk olarak 2002 yılında Malatya-Darende’de bulunan ve çoğunlukla Sünniler tarafından ziyaret edilen Somuncu Baba Tekkesi’nde, türbenin hemen yakınında yer alan duvarda çerçevelenmiş şekilde karşılaştık. Aynı içerikteki ikazlara, büyük metal levhalara yazılmış olarak türbe ve yatırların hemen önlerinde de rastlanmaktadır.

3 Bu yorumlama, devletin Alevilere gösterdiği bir serbesti olarak algılanmamalıdır. Diyanet işleince Alevi köylerine yaptırılan camiler, atanan imamlar, zorunlu din dersleri, Diyanet bütçesinde Alevilere yer ayrılması, hatta başlı başına laik bir devlette Diyanet İşleri kurumunun

Anadolu Alevi geleneği içinde yer alan eren/ermişlerin bir örneğini temsil eden Elif Ana, ölümünden sonra Maraş-Pazarcık Akdemir Köyü'nde yapılaş-
tırılan ziyaretgâhı, kendisi ve bu ziyaretgâh etrafında dizilen eylem ve söy-
lemlerin bir kısmı ve tüm bu unsurların bölge Alevileri tarafından algılanışı
bu makalenin konusunu oluşturmaktadır.⁴

Günümüzde, Alevi türbe ve ziyaretleri, Alevi kimliğinin ifade edildiği
mekânlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle 1980'li yılların sonu ve
1990'lı yılların başından itibaren "Alevi cemaatinin yeniden canlanması" ve-
ya "Alevi uyanışı" gibi söylemlerin⁵ yakıştırıldığı bir süreçle birlikte, Alevi-
ler arasında örgütlenme çabaları yoğunlaşmış, Alevi ulularının adlarını taşı-
yan dernek, vakıf, cemevleri gibi kurum/yapılar yaygınlaşmıştır. Buna koşut
olarak Alevi geleneğinde önemli bir yer tutan türbelerin veya ziyaretlerin bu-
lundukları alanlara cemevleri yapılmaya başlanmıştır. Böylece türbeler, ce-
mevlerinin yapılmasıyla birlikte, Alevi kitlelerin ritüellerini yapabilecekle-
ri, kimliklerini rahatça ifade edebilecekleri, geleneklerini sürdürebilecekleri
mekânlar haline dönüşmüştür.⁶ Türbe ziyaretleri yer yer festivalleşerek ve-
ya anma törenleriyle kurumsallaşarak⁷ yeni bir geleneğin, "yerel hac"ların⁸
yaratılmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Bu doğrultuda ortaya çıkan sü-
reç, Pazarcık ve çevresinde de etkisini göstermiş, başlangıçta bir mezar yeri
olan Elif Ana'nın türbesi; süreç içinde cemevi, aşevi, kesimhane, kütüphane,
mihmanevi gibi birimlerin eklenmesiyle yapılaştırılmış ve ziyaretgâh şekli-
ni almıştır. Bu anlamda Elif Ana Ziyaretgâhı, evliya inanışının işlevselliğini

varlığı konusu dahi bugün Alevilerce devletin kendilerini tanımadığı ve bir asimilasyon politi-
kası uyguladığı düşünce ve gerçeğini değiştirmemektedir.

- 4 Bu makale, 2001-2005 yılları arasında muhtelif zamanlarda Maraş-Pazarcık'ta bulunan Elif Ana ziyaretinde yaptığımız alan araştırmasının bulgularına dayanarak hazırlanmış kısa bir değer-
lendirme niteliğindedir. Bu konuda daha detaylı bir çalışma için bkz. Kızıldağ Soileau (2006).
- 5 Bu söylemleri ilk kullananlardan biri olarak bkz. Çamuroğlu (1999: 99-103).
- 6 Alevilerin kentlere yoğun olarak dağılımları, yeni Alevi alanları oluşturma ihtiyacını beraberin-
de getirmiştir. Bunun en büyük göstergesi, son yıllarda sıklıkla açılan cemevleridir. Cemevle-
ri artışındaki en büyük nedenin, Alevilerin dinî pratiklerini yerine getirebilecekleri bir mekâna
ihtiyaç duymalarının yanı sıra bir arada olup kimliklerini rahatça ifade edebilecekleri mekânlar
olarak tasarlanmış olmalarıdır. Geçmişte köylerde yapılan cemler, genellikle bu tür toplantıla-
ra uygun odası olan büyük evlerde düzenlenirdi (Şahin, 2002: 133; Bozkurt, 2000: 146; Coş-
kun, 2002: 316). Ancak, bu tespit, mekân olarak cemevlerinin yeni bir olgu olduğu anlamına
gelmektedir. Zira özel olarak dizayn edilmiş, cemevi ya da "dede damı", "cem damı" olarak
adlandırılan tarihi mekânların varlığı da bilinmektedir. Bu konuda örnekler içeren bir çalışma
için bkz. Polat (2011).
- 7 Festivaller ve anma törenlerinin kurumsallaşması konusunda yapılan bir çalışma için bkz. Soi-
leau, M. (2005: 91-108).
- 8 "Yerel hac" yaratılması konusunda, Atay'ın (2004) Beyşehir Gölü çevresinde yapmış olduğu
alan çalışmasında verdiği "Hacı Sofu" örneği, yerel söylemlerle modernleşme dinamiklerinin
etkileşimi sonucu benzer bir sürecin (türbe/yatır ziyaretlerinin festivalleşerek yerel hac yaratıl-
ması) Sünni geleneğe de varlığını göstermesi açısından dikkat çekicidir.

barındırmakla birlikte, Aleviliğin yeniden üretim sürecinde yer alarak, Alevi kimliğinin ifade edildiği bir mekân konumuna evrilmiştir.

Elif Ana türbesini ziyarete gelenler, çoğunlukla bölgede bulunan Alevi-Kürt etnik grubundadır.⁹ Ziyarete, Maraş ve çevresi dışında özellikle yakın iller olan Antep, Adıyaman, Malatya, Kayseri (Sarız) gibi illerden ve bölgeden göç almış Mersin, Adana, Iskenderun gibi illerden genellikle yaz aylarında ve özellikle hafta sonları çok sayıda ziyaretçi gelmektedir. Yurt dışında özellikle Avrupa'nın muhtelif ülkelerinde yaşayan bölge kökenli Aleviler de ziyarete gelenlerin önemli oranını oluşturmaktadır. Bu topluluk, ortak bir tarihsel arka plana ve kültüre sahiptir. Aynı kültürün inanç, norm, örf-âdet ve geleneklerini paylaşırlar. Aynı bölgede yaşamaları, ortak kültürel olguları paylaşmaları, aynı dili konuşmaları,¹⁰ inanç ve geleneklerinin benzer veya hemen hemen aynı olması, onların kendilerini farklı¹¹ olarak yorumlamalarına ya da "öteki" olarak yorumlanmalarına neden olan bazı özelliklerdir. Bu topluluk, endogamik bir yapıya sahiptir¹² ve Andrews'ın deyimiyle "geçmişten gelen ortak gelenekleri kriter almaları", onları bu endogamik yapıya götüren unsurlardandır (1992: 10).

Elif Ana ziyareti çevresinde yapılan ritüellerin, eylem ve pratiklerin anlamlarını yorumlamada, gelenek ve göreneğin etkilerine bakılması gerekmektedir. Bu çalışmada ritüeller, göreneklerce şekillendirilmiş pratikler olarak ele alınmıştır. Alevilik, yüzyıllar boyunca büyük oranda sözlü bir anlatının kalıntıları olarak gelenekleri beraberinde taşımıştır. Sıklıkla bahsedilen "Alevi geleneği" söylemindeki "gelenek" kavramını biraz açmakta fayda vardır.

9 Buradaki etniklik, Kürt etnisitesine gönderme yapmaktadır. Zira Alevilerin etnik bir grup olarak adlandırılması tartışmalı bir konudur. Ryan'a göre, bir etnik grubun imleyicileri, bir grubun sahip olabileceği kolektif bir ad, ortak ataya ilişkin inanç, bir dayanışma duygusu ya da özgül bir bölgeye bağlantıları kapsayabilir ve bu kriterler etnik bir grup tanımı için yeterli olabilir (akt. Kottak, 2001: 62). Örneğin Schüler, Aleviliğin başlı başına bir etnik grup olduğunu düşünmektedir. Araştırmacıya göre Alevileri, aralarındaki farklı anadil, aşiret/aile aidiyetlerinin ötesinde dinsel olarak tanımlanan bir grup kimliği bütünleştirmektedir. Bu kimliğin, Kürt Aleviler (Kurmanci ve Zazaca konuşanlar) ile daha çok Türkçe konuşan Aleviler arasındaki bağı teşkil ettiğini savunur. Ayrıca iç evliliklerin (endogami) olması, topluluk üyelerinin inancın gereklerini yerine getirmemesi hatta Sünniliği benimsemesi durumunda dahi Alevi bir aileden doğmuş olmanın topluluğa mensubiyet için yeterli sayılması gibi özelliklerin, Aleviliğe etnik bir azınlık görüntüsü verdiğini düşünür (Schüler, 1999: 160).

10 Bu bölgedeki Alevi Kürtler, Kürtçenin Kurmanci lehçesini konuşmaktalar.

11 Buradaki farklılık, Sünni gruplarla olan farklılığa gönderme yapmaktadır.

12 Değişen koşullar nedeniyle istisnalarla rastlanmakla beraber genelde Sünnilerden kız alıp vermezler, akraba evlilikleri yaygındır. Binbaşı Noel, 1919 yılında bu bölgeye yaptığı bir gezide bir Kürd'ün, kızını Türk'e vermemesinin nedenini bir köylünün ağzından şöyle aktarmaktadır: "Si-an la mian banz nadan", "Köpeğin kuzuyla ilişkisi olamaz" (1999: 20). Bölgede Kürt olmak Alevi olmakla eşdeğerdir. Buna paralel olarak bölgede Alevi Türklerin varlığına rağmen Sünni yeline zaman zaman Türk kelimesi de kullanılmaktadır.

Shils, geleneğin normatifliğine vurgu yapmaktadır ve geleneğin, toplumun içinde yaşayan kuşaklarla ölen kuşakları birbirine bağlayan normatif intikal olduğunu belirtmektedir. Geleneğin bu yönünü toplumu uzun süre belirli bir biçimde tutan süredurum *inertia* olarak adlandıran Shils'e göre:

Toplumun bir aradalığı, çoğunlukla zaman içindeki belirli bir anın özelliği olarak anlaşılır; o toplumun yaşayan üyelerinin birbirine bağlılığıdır. Hayattaki daha yaşlı üyeler, yaşayan daha genç üyelerin, onlardan önce gelenlerden miras alınan inançlara, modellere girmelerine yardım ederler. Bu yolla ölümler gelenekselliğin eleştirmenlerinin “geçmişin ölü eli” diye adlandırdıkları şeyin uygulanmasında etkilidir. Onlar sağlıklı nesneleridirler; ancak daha da önemlisi eserlerinin ve pratiklerinin taşıdığı normların, onların tanımadıkları müteakip kuşakların eylemlerini etkilemesidir (2003: 122).

Araştırmacı geleneğin normatifliğini, toplumu uzun süre belirli bir biçimde tutan süredurum olarak yorumlamaktadır. Ancak geleneği sadece normatifliği ve süreğenliğiyle açıklamak yeterli değildir; aktarım dinamiklerini de dikkate almak gerekir. Özbudun'a göre:

Geleneği gelenek yapan, aktarıcı kuşağın aktarımı değil, alıcı kuşağın onu değerli bularak kabul etmesidir. Yaptırımcı/kural koyucu özelliğini yitiren, alıcı kuşak tarafından böyle yorumlanamayan ya da mevcut koşullarla ilişkiliği kopan bir gelenek, varlığını sürdürse dahi bunun ancak bir “rütbe indirimiyle” örneğin uygulayıcılarınca artık anlamlandırılmakta güçlük çekilen bir âdet, bir alışkanlığa indirgenmiş olarak gerçekleştirebilecektir. Buna karşılık tam da bu geçmişi “meşrulaştırıcı” okuması nedeniyle yeni kurum ve davranış tarzları, “icat edilen” geleneklere dayandırılır.... “Gelenek”i “gelenek” kılanın bir kuşağın ata kuşaktan devraldığı inanç, değer ve pratikleri “ayıklamaya” tabi tutması, bazılarını seçip bazılarını da ikincilleştirmesidir (2003: 332).

Özbudun'un belirttiği gibi “yaptırımcı/kural koyucu özelliğini yitiren, alıcı kuşak tarafından böyle yorumlanmayan ya da mevcut koşullarla ilişkiliği kopan bir geleneğin varlığını sürdürmesi”, alıcı grup tarafından ya içeriğinin değiştirilmesi ya da farklı yorumlarla devam etmesiyle mümkün olmaktadır. Bu durum somutlanacak olursa, Alevilikte hâlihazırda yürürlükte olan bazı geleneksel kurumların, ritüellerin, geçmişte olduğundan farklı bir şekilde uygulanması ya da bugüne uyarlanması, mevcut koşullarda yeniden yorumlanarak varlığını sürdürmesiyle mümkündür. Bu araştırmanın konusunu oluşturan Elif Ana Ziyareti çevresinde yapılan ritüel toplantılar (cem törenleri), dedelik sistemi, anma törenleri ve ziyaretin giderek yerel bir hac'a dönüşümü, tüm bu geleneklerin kentleşme ve modernleşme süre-

cinde anlam kaybıyla birlikte yeniden dönüştürülerek yorumlanması sonucu, “yeni bir gelenek icadı”¹³ ortaya çıkmakta ve geleneğin devamlılığı sağlanmaktadır. Burada bir topluluğun tarihsel gelişiminde yer alan bazı simgelerin bugüne uyarlanmasıyla yaratılan bir gelenek söz konusudur. Gelenek, kullanıcıları tarafından yeniden üretilir. Özbudun’un (2004) deyimiyle “yeniden üretim” kendini tekrarlamak değildir. Araştırmacıya göre; geleneğin yeniden üretildiği her evrede, yaptırımcıları tarafından içinde bulundukları iktisadi-siyasal-toplumsal ortamın gerekleri doğrultusunda değiştirilmekte, dönüştürülmektedir. Bu anlamda Aleviliğin içerisinde yer alan inanç ve ritüeller, yine Aleviler tarafından, çağın iktisadi-siyasal ve toplumsal koşullarına göre yeniden yorumlanmakta, dönüştürülmekte ve gelenekler yaşatılmaktadır.

Aleviler, kentlere göçle birlikte geleneksel/dinsel ritüel ve inançlarından da kopmak zorunda kalmışlardır (Subaşı, 2002: 103-104; Yılmaz, 2005: 142). Öne sürülen bu yaklaşımda olduğu gibi Atay’ın tespiti doğrultusunda Türkiye’de modernleşme sürecinin giderek hızlanan temposu karşısında, geleneksel değer ve pratiklerin yaşamda geri plana itildiği, hatta giderek kaybolmaya yüz tuttuğu; yaygın ancak bir o kadar da üstünkörü kabul gören bir yaklaşımdır (Atay, 2001: 47-49). Bu yaklaşımın aksine gelenek, modernleşme karşısında yok olmamış, Atay’ın deyişiyle yeni biçimlerle “modernleşerek” varlığını sürdürme sürecine girmiştir.

Geleneği yeniden üreten, imal eden ya da geleneği modernleştiren söylemin altında aslında yok olmaya karşı alınan tedbir yatmaktadır. Gençliğin Sünnileşmesinden, asimilasyonundan duyulan korku; Alevileri geleneklerinin ve bilginin nakledilmesindeki kopukluğu gidermek için çareler aramaya yöneltmiştir. Mitler, ritüeller ve inşa edilen gelenek yoluyla cemaati, simgesel olarak yeniden yaratarak özümlenme tehlikesine karşı tedbir alınmaktadır. Bu anlamda dinsel ritüel olan cemlerin yeniden başlaması, cemevlerinin yapılması, ocak ve dedelik sisteminin işlev kaybıyla oluşan boşluğu doldurma adına yeni alternatifler geliştirilmesi, dinsel liderler olan dedelere itibarlarının geri verilmesi gibi eylem ve düşünceler, alınan bu tedbirlerin başında yer almaktadır (Kehl-Bodrogi, 1996: 57).

Anadolu halk inançları içerisinde yer alan türbe-yatır ziyaretlerine, evliya kültüne, ağaçlara bez bağlama geleneğine, mum yakma, kurban kesme geleneği gibi bazı pratiklere Alevi inanç sisteminde sıklıkla rastlanmaktadır. Elif Ana ziyareti; türbesi etrafında yapılan birtakım uygulamalara, örneğin türbenin hemen önünde bulunan bir ağaca bez bağlamak, türbe etrafında mum yakmak, mezarı öpüp sararak ondan medet ummak, mezarın bulun-

13 Burada “gelenek icadı” kavramı, Hobsbawn ve Ranger’ın (1983) kavramsallaştırmasıyla ele alınmıştır.

duğu yerde uyuyarak şifa beklemek gibi eylemlere canlı bir şekilde sahne olmaktadır. Genelde Anadolu halk inançlarında yaygın olarak görülen bu uygulamalara, “batıl” ya da “boş inanç” olarak olumsuz anlam yüklenmiş olduğunu daha önce belirtmiştik. Ancak Erginer’in de belirttiği gibi büyüklüğü ve adı ne olursa olsun herhangi bir sosyal grubun, zamanın herhangi bir diliminde ermişliğini onayladığı gerçek bireyler, biyolojik olarak ölseler bile o grup için sosyal anlamda yaşatılmaktadır. Onları ölümsüzleştiren etmen, genellikle kendilerine yüklenen olağanüstü manevi gücün dışında onlara olan ilginin devamlılığı ve bunun sonucu gerçekleştirilen ritüellerin vazgeçilmez bir özelliği olan periyodik tekrarıdır (Erginer, 2001: 274). Bu anlamda Erginer, toplumun kendi varlığını idame ettirmede ve kendini yeniden üretmede bu ilgiyi sürdürme ve ritüelleri yerine getirme gereksinimlerinin önemine değinmektedir. Araştırmacıya göre söz konusu bu pratik uygulamalar, geleneksel yapıli toplumların sosyo-kültürel anlamda varoluşlarının garantisini sağlamaktadır (2001: 274).

Anadolu Aleviliğinde yolun pir’i olarak kabul edilen “Hacı Bektaş Veli” ve bazı tarihsel şahısların isimlerinde yer almasına karşın “veli” kelimesi Aleviler arasında günlük hayatta fazla kullanılmamaktadır. Bunun yerine bu kelimenin çoğulu olan “evliya”, “eren” veya “ermiş” kelimeleri daha yaygın olarak kullanılmaktadır. Türkçe ermek (olgunlaşmak) fiil kökünden gelen “ermiş”, tanrıya yakın olduğuna, tanrıyla dost olduğuna, kendisinde olağanüstü manevi bir güç bulunduğuna inanılan kimsedir (Hançerlioğlu, 1985; Korkmaz, 1993: 12). “Eren” kelimesi ise “ermiş” kelimesinden türetilmiştir. Yine veli, evliya kelimelerini karşılamaktadır.

Bugün Anadolu’da halk arasında çok farklı boyutlara ulaşmış bir evliya kültü bulunmaktadır. İslâmiyet’te kişilerin ilahlaştırılıp tapınma veya kült objesi yapmanın yasak olmasına karşın, halk inançlarıyla güçlü bir biçimde beslenerek bugüne ulaşmış birçok evliya kültüne rastlanmaktadır.

Veli/erenin kült haline gelmesinin en büyük nedenlerinden biri “keramet” göstermesidir. “Keramet”, yücelik, şeref anlamına gelen Arapça bir sözcüktür. Erenlerden zuhur eden olağanüstü şeylere denir (Gölpınarlı, 2004: 184). Veli/eren olarak adlandırılan kutsal kişi daha hayatta iken, olağan ya da yaşanan dünya dışında, olağanüstülüklerle bezenmiş bir dünyayla kuşatılır. Öldükten sonra ise güç ve kudretin bir gizlilik dahilinde artarak devam ettiğine inanılır. Gösterdiği kerametler nedeniyle etrafında bir kült, inanç ve menkabeler sistemi oluşur. Ocak, bu noktadan sonra kültün şu psikolojik davranışlarla tamamlandığını belirtmektedir:

- 1- Veli, fevkalade ruhani kudretlerle çevrili olduğu için artık toplumda ona karşı korku ile karışık bir saygı duygusu hâkim olmaya başlar. Veli’ye

karşı yapılacak herhangi bir saygısızlığın, çarpılma, aniden veya feci bir şekilde ölüme yakalanma vs. cezalandırılacağına inanılır.

- 2- Buna paralel olarak Veli'nin söz konusu ruhani kudretinden birtakım iyiliklerin cezbedilmesi ve kötülüklerin giderilmesi yolunda faydalanma arzusu doğar (feyz ve bereket kavramı).
- 3- Nihayet, dünyada bu tarzda menfaati sağlanacak olan velinin, öbür dünyada da tanrı katında yardımcı olması için onu memnun etme çabası ortaya çıkar ve bunun sonucunda bir tatmin duygusu müşahade edilir.

Yukarıda sayılan bu bazı sosyal ve psikolojik nedenlerin bir araya gelmesi ve “keramet” kavramının da etkin rolüyle kült tamamlanmış olmaktadır (Ocak, 1992: 8).

Çalışma konumuzu oluşturan Elif Ana, yörede görüşme yaptığımız kişiler tarafından bir eren/ermiş olarak algılanmaktadır ve bir kült konusu teşkil etmektedir. Bu anlamda Elif Ana'ya sağlığında yöre halkı tarafından bir kutsallık atfedilmiştir. Öldükten sonra ise mezarının bulunduğu yerde yaptırılan türbe ile birlikte atfedilen kutsiyet daha da artmış, türbeye gelen ziyaretçiler çoğalmış ve zamanla yörede bir ziyaret haline gelmiştir. Elif Ana'nın bir kült unsuru haline gelmesinde; onun sağlığında yaptığına inanılan kerametleri ve doğruluğu kabul edilen kehanetlerinin büyük rolü bulunmaktadır. Bu keramet ve kehanetleri kuşaklar boyu söylenceler/menkabeler şeklinde aktarılmıştır. Bu söylenceler yörede büyük kabul görmüş ve ona inancı arttırmıştır. Elif Ana'nın söylenceleri/menkabeleri, içeriklerine bakıldığında, Alevi inancının içinde barındırdığı motifleri de taşımaktadır. Bu motiflerin irdelenmesiyle geçmişten aldığı kaynakların açıklanmasında birer sosyal-tarihsel belgeler olarak yorumlanabilirler. Bu söylencelerin varlığı ve devamlılığı, kendisine inanan bir topluluğun varlığıyla açıklanacak olursa, o topluluğun dinî ve sosyal yapısının açıklanmasında önemli katkı sağlayabilirler. Ayrıca bu söylenceler, insanların hayal ettikleri özlemlerini ve inanç değerlerini idealize etmeleri nedeniyle topluluğun psikolojik ihtiyaçlarına da cevap vermektedir. Bu anlamda bu söylence/menkabeleri, olağanüstü birtakım olayları yansıtan, gerçek dışı hikâyeler olarak değerlendirmemek gerekir (Ocak, 1992: 33-34).

1908-1991 yılları arasında yaşamış olan Elif Ana, hiçbir örgün eğitim almamıştır. Farklılığı daha 9-10 yaşlarında iken anlaşılan Elif Ana, küçük yaşlarda iken bazı garip davranışlarda bulunur, kendi kendine konuşur, bazen de sara nöbetine girermiş. Onun bu davranışları, çevresindekiler tarafından onda bazı gizli güçler olduğu kanısını uyandırmış. Elif Ana'nın bu tür davranışları yanında bir de gelecekte haber verme özelliği eklenince, yörede iyiden iyiye tanınmış ve ona saygı duyulmaya başlanmıştır. Elif Ana'nın çocuk-

luk yıllarından itibaren anlatılan hikâyeler, söylenceler, halk arasında günümüze kadar söylenegelmiştir.¹⁴ Görüşme yaptığımız kişiler genelde, öncelikle onun dünyevi kişiliğinden; paylaşımcılığından, iyi niyetinden, hoşgörüsünden, misafirperverliğinden bahsettikten sonra onun manevi kişiliği ve söylencelerini anlatmışlardır. Anlatılanlara göre Elif Ana'nın hayatına baktığımızda, sıradan günlük işlerini sürdüren, insanlarla birlikte zaman geçiren, onlara iyi nasihatler veren, barışçı, birleştirici, paylaşımcı bir köylü kadını karşımıza çıkmaktadır. Tüm bu özelliklerinin yanında birtakım doğaüstü özellikleri de vardır. Onu karakterize eden bu özelliklerinden bazıları; gelecekte haber vermesi, olayları önceden bilmesi, insanların kafasından geçenleri okuması, hastaları iyileştirmesi, başı deritte olanlara yardım etmesi, çocukları olmayanlara çocuk vermesi, iş arayanlara, eş arayanlara duaları aracılığıyla yardım etmesi vs.'dir.

Elif Ana'nın en önemli doğaüstü özelliklerinden biri; iyileştirici, sağaltıcı, şifa verici özelliğidir. Yöre halkı gerek sağlık hizmetlerinin yetersizliği, gerek maddi koşulların elverişsizliği, gerekse bireysel inançlarından dolayı hasta olduklarında çoğu zaman doktora başvurma yerine Elif Ana'ya giderlermiş. Görüştüğümüz kişilerin çoğu Elif Ana'nın sağaltma için özel bir yönteminin olmadığını, sadece ona inanç ve itikatla gelen kişilere dua ederek iyileştirdiğini belirtmişlerdir. Ancak görüşme yaptığımız bazı kişiler onun iyileştirmede bazı araç ve gereçler kullandığını belirtmiştir. Örneğin S.K.'nın aktardığı söylenceye göre: bir gün Elif Ana'nın evinin içine çay şekeri yağar. Elif Ana o şekerleri toplar ve saklar. Gelen hastalara o şekerden verir ve o şekerler hastalara şifa olur. Yine aynı kişinin aktarımına göre; Arapların baş örterken kullandıkları "agil" denilen kalın ip şeklindeki bir nesneyle gelen hastalara temas ettirerek şifa dağıtırmış. Elif Ana'nın uyguladığı söylenen bir diğer teknik de ilgi çekicidir. H.Ç.'nin aktarımına göre; Elif Ana saçlarını taramadan sonra, dökülen saçlarını atmaz onları "asım"¹⁵ yapmak için kullanırmış. Bu saçları küçük parçalar halinde muska şeklinde bezlere koyar, ihtiyacı olan hastalara boyunlarına takması için verirmiş.¹⁶ Elif Ana'nın saçının bulunduğu muskaları taşıyan insanlar da Elif Ana ile kendileri arasında bir

14 Örneğin çocukluk yıllarına ilişkin olarak anlatılan bir söylenceye göre: "Elif Ana'nın komşularından biri Yemen'e savaşa gitmiş. Birkaç yıl dönmemiş. Onun artık dönmeyeceğini düşünen ailesi evdeki eşini, askerin kardeşiyle evlendirmek istemiş. Bunu duyan Elif Ana oraya gitmiş ve oğullarının üç gün içinde döneceğini söyleyerek olaya engel olmuş. Gerçekten de üç gün sonra asker geri dönmüş."

15 "Asım" yöre halkının iyileştirme amacıyla yapılan büyüsel pratiğe verdikleri isim. Bu kelime "efsun" ya da "ulsım" kelimelerinin bozulmuş şekli olsa gerektir.

16 Bu, tipik bir "temas büyüğü" uygulamasıdır. Temas büyüünde "Parçanın bütüne ait olması" ilkesi geçerlidir. Bu ilkeye göre parçaya sahip olanın bütüne de sahip olması düşüncesi vardır. Temas büyüünün en yaygın örneği bir insanla, o insandan ayrılmış olan parçanın örneğin saçının ya da tırnağının arasında büyüsel bir sempati olduğunun düşünülmesidir (Örnek, 1988: 144).

bağ kurarak kendilerine bu muskalar aracılığı ile koruyucu bir güç oluşturdukları inancını taşırlarmış.

Elif Ana'nın uyguladığı bu tür pratikler, Şamanların hastalarına uyguladıkları yöntemleri çağrıştırmaktadır. Levi-Strauss, Şamanların bu tür yöntemlerinin, çağdaş organik hekimlikle psikanaliz türünden ruh bilimsel tedaviler arasında yer aldığını belirtir (1993: 88). Tıpkı Şamanlarda olduğu gibi Elif Ana'da da özel bir dil yetisi vardır. Bir tür sözel telkinler, hastanın fizyolojik sürecinin çözümü ulaşmasına, hastanın kafasındaki karmaşık kesitin yeniden düzene girmesine yol açmaktadır. Şamansal tedaviyi Levi-Strauss şöyle açıklamaktadır:

Aslında duygular düzeyinde beliren bir durumun düşünceyle kavranabilmesini sağlamak, bedenini dayanamadığı acıları ussal açıdan kabul edilebilir kılmak; özetlersek, tedavinin içeriği işte bu. Şamansal mitolojinin nesnel bir gerçeği yansıtır yansıtmamasının fazla bir önemi yok. Önemli olan hastanın buna inanması ve buna inanan bir topluluğun üyesi olmasıdır (1993: 87).

Tıpkı şamansal tedavide olduğu gibi Elif Ana'nın da tedavi gücünün olup olmasının fazla bir önemi yoktur. Önemli olan çoğu kez hastaların kendilerinin de belirttiği gibi "hastaların inancıdır"

Elif Ana'nın bir diğer özelliği ise çocuğu olmayanlara çocuk vermesidir. Çocuğu olmayanlar gelir, bir gece Elif Ana'nın evinde yatarlarmış. Elif Ana dua eder, "sana bir kız/erkek evlat verdim" dermiş. Dönünce gerçekten çocukları olurmuş. Kız çocukları olduğunda Elif ismini verirlermiş. Yöredeki kız çocuklarının büyük çoğunluğunun ismi Elif'tir. Erkek çocuklarına ise Elif Ana tarafından isim verilirmiş. Bugün hâlâ bu gelenek devam etmektedir. Çocukları olmayanlar Elif Ana'nın türbesini ziyaret eder, kız çocukları olunca da onun ismini verirler. Elif Ana'nın bu yetisi konusundaki bir örneği görüşme yaptığımız K.T. şöyle aktarıyor:

Bu bir itikat meselesi. Gördük. .. Doktoru da gelirdi Elif Ana'ya. Tıpçı olduğu halde çocuk verdi. Birine şahidim. Hacı Bektaş törenlerinde bir öğretmen karı-koca geldi. Himmet etti, bir elma verdi, "yarısını sen ye yarısını hanım" dedi. Ve bir kızları oldu ismini de Elif koydular.

Elif Ana daha hayatta iken, kızlarından birine el vermiş, sağaltma yeteneğini ona intikal ettirerek bir "sağaltım ocağı" olma sürecini başlatmıştır. Bugün ocağın sağaltım işlevini kızı Güvercin Ana sürdürmektedir.¹⁷ Ancak yi-

17 Alan çalışması boyunca yaptığı sağaltımları gözlemlemek amacıyla tercihan evinde kaldığımız Güvercin Ana'ya, gerek köy içinden gerekse köy dışından hatta yurtdışından çok sayıda kişi gelmekteydi. Evinde kaldığımız süre boyunca gelen, yardım talebinde bulunan hastalara özel bir teknik uyguladığına rastlamadık. Genellikle gelen kişilerin sırtlarına elini sürerek, Elif Ana adına dua ederek (örneğin "Elif Ana Ocağı sana yardımcı olsun" gibi bir duayla) küçük yeşil

ne de insanlar daha çok Elif Ana'nın türbesine gitmekte, onun manevi varlığından medet ummaktalar. Diğer yandan ziyaretgâhın işleri, misafirlerin ağırlanması, cem'lerin yürütülmesi, bir anlamda ocağın oluşumu ise oğlu tarafından üstlenilmiştir. Bu anlamda oğlu Mehmet Baba, Elif Ana'nın sağlığında kendisi tarafından seçilmiştir. Ortanca oğlu olmasına rağmen, saz çalıyor olması ve manevi olarak daha olgun olmasının, Elif Ana'nın bu seçimi yapmasında etkili olduğunu, görüşme yaptığımız kişiler belirtmiştir.

Alanda yaptığımız görüşmelerde Elif Ana'nın günlük hayattaki kişiliğinden ve fonksiyonundan da söz edildi. Elif Ana'nın olağanüstü kişiliğinin yanında günlük hayattaki toplumsal rolünün de önemi belirtildi. Yörede saygın bir kişiliği olan Elif Ana'nın yörenin toplumsal sorunlarına da eğildiği anlatıldı. Örneğin küskünleri barıştırması, evliliklere arabuluculuk yapması, herhangi bir sorun karşısında çözüm üretmesi için başvurulmuş ilk kişiydi. Onun ölümünden sonra ise oğlu Mehmet Baba ve ailesi, gelen talepler doğrultusunda bu işlevleri devam ettirmektedir.

Elif Ana'nın 1991 yılında ölümünden sonra ziyaretçiler artarak türbeyi ziyaret etmeye başlamışlardır. İnsanlar sağlığında Elif Ana'yı nasıl ve ne amaçlarla ziyaret ediyorlarsa yine aynı amaçlarla Elif Ana'nın türbesini ziyaret etmekte. Gerek onu tanımış olanlar, gerekse hiç tanımadıkları halde söylenmelerden etkilenip inanarak gelenler onun manevi varlığından yardım istemekte. Bu isteklerin yerine gelmesi için dilek ağacına bezler bağlanmakta, mumlar yakılmakta, lokmalar dağıtılmakta, kurbanlar kesilmekte,¹⁸ dualar edilmektedir. Elif Ana'nın yaşarken şifa amaçlı dağıttığı yeşil bezler, kızları tarafından gelenlere verilmektedir. Tüm bunların dışında değişen tek şey, bu eylemlerin yapıldığı özel bir mekânın varlığıdır. Türbenin dışında cemevi, aşevi, mihmanhane, kurban kesim yeri, kütüphane gibi birimlerin olması, gelen ziyaretçilere rahat bir ortam sunmaktadır. Elif Ana'nın oğlu Mehmet Baba, ev sahipliği yapmakta ve cem ayinlerini yürütmektedir. Kendisi "ocaklı"¹⁹ dede ya da baba olmamasına rağmen, halk tarafından Elif Ana'nın

bez parçacıkları dağıttığını gözlemledik. Ancak araştırma sırasında dikkat çekici bir olaya ikamet ettiğimiz evde gece yarısı çalan bir telefonla tanık olduk. Bu olay, yurtdışında yaşayan ve uyuşturucu komasına giren oğlu için Güvercin Ana'dan oğluna bir an önce uyuşturucu bulması için dua etmesini isteyen bir annenin bir saat sonra tekrar arayarak Ana'nın duasının işe yaradığını söyleyerek teşekkür etmesidir.

18 Elif Ana Ziyaretinde yaptığımız alan araştırması boyunca, her gün çok sayıda kurban kesildiğini gözlemledik. Özellikle yaz aylarında günde onlarca kurban kesildiğini söyleyebiliriz. Alanda kaldığımız süre boyunca bir günde kesilen en yüksek kurban sayısı 42 idi. 2014 yılının Ekim ayında Elif Ana'yı anma törenlerinde bu sayının 80'i aştığı tarafımıza bildirilmiştir.

19 Anadolu Alevilerinin dinsel örgütlenmesi "ocak" olarak adlandırılan sisteme dayalıdır. Ocaklar bağımsız ve Hacı Bektaş Çelebilerine bağlı olmak üzere iki ana kola ayrılmaktadır. Bağımsız olan ocaklar daha çok Doğu Anadolu ve Dersim merkezlidir. Ocak yapılanmasına göre bir ocağa bağlı olan ve onu yürüten seyidler Evlad-ı Resul olarak adlandırılan peygamber soyundan gelmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yaman (2006).

oğlu olması sıfatıyla “dede” veya “baba” olarak kabul edilmekte, dinsel bir lider olarak görülmemekte ve kendisine saygı gösterilmektedir. Elif Ana gibi insanların günlük hayatlarındaki sorunlarına yardımcı olmakta, yol göstermektedir. Hatta bu rolü kendisi de benimsemiş olacak ki “Sogan” olan soy ismini “Ocak” olarak resmen değiştirmiş ve bir anlamda kendisi ve ailesinin rolünü meşrulaştırmıştır.

Bu alan çalışması sonucunda Elif Ana kültü çevresinde biçimlenen inanç, söylence ve uygulamalar değerlendirildiğinde şu noktalar ön plana çıkmaktadır:

1. Elif Ana kültü ve bu kült doğrultusunda oluşan ziyareti: yerel, içe kapalı kırsal bir cemaatin gereksinimleri doğrultusunda kent ve kentsel olanaklara erişimi sınırlı, az-çok türdeş özellikler gösteren bir cemaatin; sağlık, mutluluk, bolluk, döl bereketi, iyi ürün vb. özelemlerinin kişileştirilerek dışavurumu,
2. Cemaate özgü bir ahlâksal ideal olarak; eşitçilik, iyicilik, adalet, barışçılık, yeti vb. gibi özelliklerinin kişileştirilmesi, sembol oluşturulması,
3. Yerel bir cemaatin dayanışması, toplumsal ilişkilerin düzenlenişinin odağı olarak toplumsal birlikteliğe katkı sağlaması,
4. Çeşitlenmiş, heterojenleşmiş, göçle dağılmaya uğramış bir cemaatin kendiliğini imleyen bir referans oluşturması,
5. Türkiye’de Alevi kimliğinin yeniden tanımlanış sürecine katılım aracı oluşturarak geleneğin yeniden üretimi, bizatihi değişimini/dönüşümünü sağlamaktadır.

Bu anlamda Elif Ana ziyaretinin güncel görünümü, çok katmanlı bir okumaya olanak vermektedir. Şöyle ki; yerel insanlar, özellikle orta yaş ve yaşlı kuşak açısından kültün, bolluk, bereket, sağlığa ilişkin değerleri önemlidir. Bu grup ağırlıklı olarak Elif Ana kompleksini sağlık, mutluluk, refah, zenginlik vb. hedeflerle ziyaret etmektedir.

Ziyaret, yerel gençler için de “sosyalleşme” olanağı sunması açısından çekici gözükmektedir. Gençler bir yandan yaşlıları ile ilişki kurup hatta evliliğe yol açacak tanışıklıklar sağlarken, bir yandan da özellikle Cem’in eğitici işlevi sayesinde Aleviliğe sosyalleşmekte/kültürlenmektedir. Bu, gençlerin “yoldan çıkması” kaygısı taşıyan ebeveyn kuşak açısından da sağlıklı bir durum sağlamaktadır.

Yurtdışında yaşayan bölge kökenli Aleviler için ziyaret, bir yandan kısa süreli de olsa “köklere dönüş”, akraba, hemşeri ve cemaat mensuplarıyla yeniden buluşma olanağı sağlarken, bir yandan da yurtdışının zorlu koşullarına, yabancılaştırıcı etkilerine karşı manevi bir güç sağlama vesilesi oluşturmaktadır.

Elif Ana etrafında oluşturulan inanç, mitos ve söylenceler; hem kapalı bir köy ekonomisinin gereksinim ve özlemlerini, hem de kentleşme, (iç ve dış) göç, kırsal kesimin ulusal pazarla bütünleşmesi vb. gelişmelerle çerçevelenen modernleşme dinamiklerini yansıtmaktadır. Bir bakıma “gelenekselin modernleşmesi” görüngüsünün çarpıcı bir örneğini oluşturduğu söylenebilir.

Türkiye’de 1980’li yılların sonlarından itibaren duyumsanan “Aleviliğin yeniden üretilmesi” sürecinde, kaybolmakta olan geleneksel Alevi kurumları, bu ziyaret aracılığıyla dönüştürülerek de olsa yeniden işlerlik kazanmıştır. Bu anlamda geleneksel Aleviliğin önemli bir ritüeli olan cem ayinleri; gerek içerik, gerekse işlevsel olarak değişime uğramış, muhabbet toplantısı ve gösteri mahiyeti kazanmıştır. Elif Ana ziyaretinde bulunan cemevinde yapılan bu tür cemler, ziyaretin ritüel bir parçası haline dönüştürülmüştür.

Alevilikte önemli bir kurum olan “dedelik” ve “ocak” sisteminin günümüzde işlevlerini yitirmesine paralel olarak, geleneksel anlamda bir ocağa bağlı olmayan ve dede soyundan gelmediği halde Mehmet Baba’ya bir dede’nin yapması gereken görevler yüklenmiştir. Mehmet Baba dinsel bir lider kimliğiyle toplumdaki yerini almıştır. Elif Ana ve oğlu Mehmet Baba’nın geleneksel olarak “ocaklı” olmadıkları halde yöre halkı tarafından ocaklı olarak nitelendirilmesi; “ocak” kavramına yüklenen kutsallıkla Elif Ana’nın ef-sanevi kişiliğinin özdeşleştirilmesinin bir sonucudur. Bu anlamda Elif Ana Ziyareti, bir “ocak” olarak kabul edilmektedir. Bu durum yörede bulunan pir-mürşid ocakları ki özellikle Sinemilli Aşiret Ocağı ve Kantarma Dedeleri²⁰ tarafından da benimsenmiştir. Halen çevrede bulunan ocaklı dedeler, ziyarete gelmekte ve ziyaretten himmet dilemektedirler. Bu anlamda yörede dinsel yapı hiyerarşisinde herhangi bir sorun çıkmamış, Elif Ana eren/ermiş kimliği ile toplumda kabul görmüştür.

Elif Ana ziyaretine gelenlerin büyük çoğunluğunun Alevi-Kürt etnik yapısında olduğu gözlemlenmiştir. Bu durum Maraş olaylarının yarattığı travmanın bir sonucu olarak da değerlendirilebilir. Bu travma ile baş edebilmenin yolu olarak, hızla göç veren bir bölgede ziyaretgâhın, toplumsal dayanışma ağlarının yeniden tanımlanıp pekiştirildiği bir çekim merkezi haline geldiği/getirildiği düşünülmektedir.

Nihayet, Türkiye Aleviliği için henüz Hacı Bektaş, Abdal Musa gibi merkezi bir önem yüklenmiş olmasa da Elif Ana Ziyareti, bölgesel bir kimlik ve etnik imleyici işlevini üstlenmiş gözükmektedir. Ziyaretgâh, yöre halkının bireysel-psikolojik sorunlarına çözüm üretmenin dışında, toplumsal birlikte-

20 “Kantarma Dedeleri”, Sinemilli Aşiret Ocağı’nın Elbistan’ın Kantarma Köyü’nde bulunan mürşid olarak benimsenen dinsel liderleridir. Sinemilli Aşiret Ocağı hakkında bir çalışma için bkz. Karakaya-Stump (2006).

liĝe imkân vererek geleneksel Aleviliĝin; cem, ziyaret, kurban gibi ritüel gereklerini yerine getirerek Alevi geleneĝinin dönüştürölerek de olsa yaşıatılması ve sürdürölmesine katkıda bulunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Andrews, Peter Alford, *Türkiye’de Etnik Gruplar*, çev. Mustafa Kûpüşöĝlu, Ant Yayınları, İstanbul, 1992.
- Atay, Tayfun, “Gelenek ve Modernlik İlişkisi Ekseninde Türkiye’de Halk Dini Öĝeleri ve Senkretik Motifler”, *Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi Bildirileri*, Ervak Yayınları, Ankara, 2001, s. 47-59.
- , *Din Hayattan Çıkar: Antropolojik Denemeler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.
- Bozkurt, Fuat, *Çaĝdaşılaşma Sürecinde Alevilik*, Doĝan Kitap, İstanbul, 2000.
- Coşkun, Bircan, “Cem Kültürevi”, *Folklor Edebiyat*, Alevilik özel sayısı II (30), 2002, s. 315-320.
- Çamuroĝlu, Reha, “Türkiye’de Alevi Uyanışı”, (Ed.) T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, *Alevi Kimliĝi*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 99-103.
- Erginer, Gürbüz, “Anadoluda Erenlerin Sosyo-Kültürel Fonksiyonları” *Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi Bildirileri*, Ervak Yayınları, Ankara, s. 271-277
- Gölpınarlı, Abdölbaki, *Tasavvufıtan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2004.
- Hançerlioĝlu, Orhan, *İslâm İnançları Sözlüĝü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.
- Hobsbawm, E. ve Ranger, T., (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
- Karakaya-Stump, Ayfer, “Sinemilliler: Bir Alevi Ocaĝı ve Aşireti”, *Kırkıbudak Anadolu Halk İnançları Araştırmaları* (6), 2006, s. 19-59.
- Kehl-Bodroĝi, Krisztina, “Tarih Mitosu ve Kolektif Kimlik”, *Birikim* 88, İstanbul, 1996, s. 52-67
- Kızıldaĝ Soileau, Dilek, “Elif Ana (Maraş-Pazarcık) Ziyareti Üzerine Antropolojik Bir Çözümleme”, *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 2006.
- Korkmaz, Esat, *Ansiklopedik Alevilik, Bektaşilik Terimleri Sözlüĝü*, Ant Yayınları, İstanbul, 1993.
- Kottak, Conrad Phillip, *Antropoloji-İnsan Çeşitliliĝine Bir Bakış*, Ütopya Yayınevi, Ankara, 2001.
- Levi-Strauss, Claude, *Din ve Büyü* çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara, 1983, 99.
- Noel, Edward William Charles, *Kürdistan 1919 Binbaşı Noel’in Günlüĝü* çev. Bülent Birer, Avesta, İstanbul, 1999.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1992). *Kültür Tarihi Kaynaĝı Olarak Menakıbnameler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar, “Islam in the Ottoman Empire: A Sociological Framework for a New Interpretation”, *International Journal of Turkish Studies*, 9 (1-2), 2003, s. 183-197
- Örnek, Sedat Veyis, *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1988.
- Özbudun, Sibel, “Gelenek”, *Antropoloji Sözlüĝü* der. Kudret Emiroĝlu-Suavi Aydın, Bilim Sanat Yayınları, Ankara, 2003, s. 329-332.
- , *Hermes’ten İdris’e, Bir Dinsel Geleneĝin Dönüşüm Dinamikleri*, Ütopya Yayınları, Ankara, 2004.
- Polat, Mahir, “Kayıp mı Hayal mi? Osmanlı Dönemi Mimari Tarihinde Cemevini Aramak”, *Osmanlı Coğrafyasında Alevi-Bektaş Toplulukları: Kaynaklar, Paradigmalar, Tarihyazıcılıĝı Konferansı Bildirisi*, Boĝaziçi Üniversitesi Fen Edebiyat Faköltesi Tarih Bölümü ve Harvard Üniversitesi Ortadoĝu Çalışmaları Merkezi, Boĝaziçi Üniversitesi, İstanbul, 13-15 Aralık 2011.
- Schöler, Harald, *Türkiye’de Sosyal Demokrasi: Particilik Hemşehrlik Alevilik*, çev. Yılmaz Tonbul, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

- Shils, Edward, "Gelenek", çev. Hüsamettin Arslan, *Doğu Batı Düşünce Dergisi: Modernliğin Gölgesinde Gelenek* (25), 2003, s. 111-131.
- Soileau, Mark, "Festivals and the Formation of Alevi Identity", *Alevis and Alevism: Transformed Identities*, (ed.) H. Markussen, The Isis Press, İstanbul, 2005, s. 91-108.
- Subaşı, Necdet, "Türk Modernleşmesi ve Alevilik", *Folklor Edebiyat*, Alevilik özel sayısı I (29), 2002, s. 91-122
- Şahin, Şehriban, "Bir Kamusal Din Olarak Türkiye'de ve Ulus Ötesi Sosyal Alanlarda İnşa Edilen Alevilik", *Folklor Edebiyat, Dergisi*, Alevilik özel sayısı I (29), 2002, s. 123-162
- Yaman, Ali, *Kızılbaş Alevi Ocakları*, Elips Kitap, Ankara, 2006.
- Yılmaz, Nail, *Kentin Alevileri*, İstanbul Kitapevi, İstanbul, 2005.

Hızır *versus* Hızır: Kùltür Tarihi, Din Sosyolojisi ve Astroloji Bağlamında Dersim Aleviliğinde Xızır

GÜRDAL AKSOY

Hızır'ın Dersim Alevi halk inançlarında vazgeçilmez bir yeri olduğu bilinir. Bu dağlık bölgede bir nevi pasif ve soyut olan uzaklaşmış tanrı *Heq/Haq*'ın (*deus otiosus*) günlük hayatta işlevsel olarak yerini almış ve Ali de dahil bütün dinsel karakterleri bir bakıma gölgede bırakacak kadar merkezî bir pozisyona sahip olagelmıştır. Bu nedenle onun yörenin kùltür tarihinin de ötesinde, teoloji ve din sosyolojisi bakımından hatırı sayılır bir önemi vardır. Bununla birlikte genel olarak Hızır hakkında yapılan araştırmaların büyük bir çoğunluğu, ne yazık ki onu tarihsel ve toplumsal açıdan tektipleştirme eğilimi içinde olmuştur. Böylece onu var eden kùltür alanlarının bir kısmı görmezden gelindiği gibi, belli bir inanç grubu içindeki toplumsal katmanların Hızır algıları arasındaki farklılıklar da adeta silinmiştir. Oysa Hızır'ın çeşitli inanç gruplarındaki varyantları irdelendiğinde, her birinin aynı zamanda farklı toplumsal zihniyet ve kùltürel kaynaklardan da beslenerek gelen bazı karakteristik özelliklere sahip oldukları görülür. Bu onun Dersimli varyantı (*Xızır*) için de geçerlidir. Ancak Dersim örneğinde de toplumsal katmanlar arasındaki dinsel anlayış farklılıkları büyük ölçüde yadsınmış ve bu merkezî karakterin topluluk içindeki çeşitlemeleri de kolayca fark edilemez olmuştur. Sözü edilen bu sorunlara açıklayıcı bir cevap olması bakımından, burada Dersim Alevi halk inançları bağlamında Hızır'ın kùltür tarihi ve astrolojideki yerine, akabinde ise çeşitli toplumsal katmanlar arasındaki konumuna değinilecektir.

Suruş'tan Xızır'a; Dersim Aleviliğinde Zerdüştiliğin izleri

Hızır (Xızır) Dersim'de diğer bütün özelliklerinin yanı sıra, zor ve korkunç geçitlerin efendisi olarak bilinir. Bununla ilgili Kırmancî tasvirlerine paralel olarak bu tür geçitlerin pek çoğu "Hızır geçidi" (*gavanê Xızırî*) adını almıştır. O Dersim'de yol yolak gözler, yolcuları her türlü bela ve kötülükten, özel olarak da cinlerden korur (Cengiz, 2013: 6-8; Cengiz, 1996: 26). Her ne kadar astroloji kaynaklı olup Hermes (*Merkûr*) tipi tanrılara özgü olsa da, bu özelliğin daha çok İslâmlaşma döneminde senkretize edildiği Zerdüşti yazataşı Sraoşa'nın (Orta Farsça *Sroş*, yeni Farsça *Suruş*) bir etkisi olduğu söylenebilir.¹ Yasna'da (II. 4) geçtiğine göre, Sraoşa'ya özellikle geceleyin derin vadilerin kuytuları ile kavşaklar gibi korkunç ve tehlikeli sayılan yerlerde dua edilmesi önerilirdi. Çünkü o tür yerler büyü güçlerle doldurulmuştu ve bu güçler karanlığın temsilcilerince ya da ona tapanlarca kullanılabilirdi. Nitekim düşmanlarından olan dev *Xēšm* (Avesta *Aēšma*), Orta Farsça metinlerde yazıldığına göre her gece maddi dünyaya bir kez iner, fakat *Sroš* (Avesta *Sraoşa*) tarafından defedilir (Darmesteter, 1883: 161; Forrest, 2011: 111; Asmussen, 1983). Suruş Xızır gibi yolcuları, uzak yola çıkanları ve gurbette olanları da korur. Dersim Alevilerinde uzak bir yolculuğa çıkan kişi henüz evden ayrılmadan, sağ salim çabucak gidip gelsin diye ailesinden biri tarafından bir niyet orucu tutulur. Bu orucun en çok Xızır'a adanması sözü edilen devamlılığın bir ürünüdür (Gezik-Çakmak, 2010: 161).

Xızır'ın Suruş'tan devraldığı bir başka özelliği insanları duyabiliyor olmasıdır. Kırmancîde Xızır *gosdaro*, yani "Hızır kulak verendir/duyandır," denilmesi bununla ilgilidir (Cengiz, 2013: 8). Belki de bu yüzden, Dersim Alevilerinin günlük hayattaki dua ve yakarışlarının çoğu tanrı (*Haq/Heq*) yerine doğrudan ona yönelmiştir. O tanrıya sesini duyurabilmeye aracılık eden *minor bir tanrı* gibidir. Aynı özellik Suruş'un karakteristiğinde çok daha belirgindir. Her şeyden önce Suruş adı (orijinali *Sraoşa*) eski İranî dillerde "duymak, işitmek" anlamına gelen bir kökten türetilmişken, kendisi eski Farsça'da kulak anlamında *gōšaka* sıfatıyla anılmıştır (Kreyenbroek, 1985: 7; Kreyenbroek, 2003: 52-3; *gōšaka* için bkz. Herzfeld, 1947: 465).² Böylece o, tan-

1 Yunan, Roma ve başka bazı eski uygarlıklarda kavşaklar kadar kapılar, ırmaklar ve sınır bölgeleri bilinmezliğe açılan geçiş yerleri olduklarından, onlar için özel bazı ritüellere gereksinim duyulurdu. Çünkü bu gibi yerlerde kötülük güçleri ya da huzursuz hayaletler olduğuna inanılırdı (Johnston, 1991: 217, 223). Yolculuk ve geçiş teması dünyevi olduğu kadar göksel bir anlam da taşır. Bu ise Merkûr'ün güneşin etrafındaki yolculuğuyla ilgilidir. Nitekim bu gezegeni temsil eden Hermes, yolcuları ve sürülerini koruyan bir çoban tanrıydı.

2 Kırmancî *gos/goş* (kulak) sözcüğü, eski Farsça *gōšaka* ile ortak bir kökten türetilmişlerdir. Düzgü söylencesinde geçen *Kuresu Khur* ifadesinin yöre halkınca kulak mecaziyla anlamlandırılması, adının benzerliği (*Suruş-Kureş*) ve iki kurdün (*verge Kuresu*) bir biçimde onunla ilişkilendirilmesi, mitolojik bir seyit olan Kureş'in Suruş'la bir bağlantısı olabileceğini düşündürtse

rı Ahura Mazda ile doğrudan iletişim kuramayan insanın bir tür aracıdır. İnsanların yakarışlarını tanrıya, tanrısal buyrukları da insanlara iletir. O, haber ileten ve şairlere ilham veren bir karakter olarak, İslâmlaşma süreciyle birlikte bu özelliklerini Hızır'a devretmiş, öte yandan yer yer Cebrail ile özdeşleştirilmiştir (Bürgel, 2011: 41; Franke, 2011: 117-8; Yıldırım, 2008: 642-4). Sonuçta Hızır âşıkların piri olmasının da ötesinde, sufilere zikri öğreten ya da gizemli bir bilgiyi açıklayan (te'vil) bir usta, insanlara ise müjdeli haberler veren bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki Nakşibendiliğin esaslarını belirleyen Abdulhalûk Gucduvanî'ye sessiz zikri öğreten de, Dersim'de aynı zamanda "habercilerin habercisi" olarak iyi haberlerin müjdesini veren de inanışa göre odur.³ Yine de bütün bu özellikler onun sadece Suruş ile olan etkileşimine bağlanamaz. Zira prototipi olan Ugarit'in zanaat-kâr tanrısı Kothar wa Hasis ile Demir çağındaki devamı olan Chusor'un "sözün efendisi" oldukları bilinmektedir. Öyle ki Chusor, Sanchuniaton'un yazdığına göre "güzel konuşma" sanatının yanı sıra, dua ve şarkı besteleme sanatının da mucidiydi (Kothar-Hızır devamlılığı için bkz. Aksoy, 2006: 215-69; Chusor için bkz. Eliade, 2003: 105).

Linguistik bir bulgunun bu konuda beni daha da cesaretlendirdiğini söylemeliyim. Bu ise İbranicede "hakkında düşünmek", "anmak" gibi anlamlara gelen *zkr* (yani *zıkr*) kök sözcüğünün Akkadca karşılığının *hasâsu* olmasıdır. Akkadca *hasâsu* düşünmek, hatırlamak demek olup, *hasîsu/hasissu* (akıl, hikmet) ve *hassu* (zeki, anlayışlı, akıllı) gibi bir dizi sözcüğe dayanak teşkil etmiştir. Hemen belirtelim ki, bunun önemi *Kothar wa-Hasis* adındaki *Hasis*'in aynı kök sözcükten türetilmiş olmasıdır. Dahası, *hasisu* sözcüğünün ikincil anlamlarından biri *işitme* iken, diğeri ise *kulaktır* (Weinfeld, 1991: 72; Puhvel 1991: 286).⁴ Sraoşa adının etimolojisini hatırlatan bu anlam kümesi, her iki mitolojik varlığın ortak bir astrolojik cismi (*Merkür*) temsil etmiş olmalarından ileri gelmektedir.⁵ Ayrıca her ne kadar kimi kaynaklar aksi yönde bilgilendirse de, *zkr*'in eski Semitik dillerin tamamında bulunduğu halde, istisnai olarak Ugarit dilinde mevcut olmadığının belirtilmesinin özel bir anlamı olmalıdır. Schottroffa'ya göre, bu durum Akkadca *hss* kök

de, kanımca bu zayıf bir olasılıktır. Zira *khur* "kâfir" anlamına gelirken, Kureş de büyük bir olasılıkla "Karabaş" demektir (Aksoy, 2012: 89-92).

3 Bu inanca "Xızır hayırlı haberlerin habercisidir", "(Xızır) haberdarlar haberdardır," şeklindeki dualarda ve halk ozanlarının dizelerinde rastlarız.

4 Kimi araştırmacılarca Kothar'ın prototipi varsayılan Sümer tanrısı Enki'nin sıfatlarından biri de "kulak" (*geştuğ*), yani anlayıştır. Enki'nin Babilillerdeki karşılığı olan tanrı Ea'nın da böyle bir sıfatı vardı; *bel pirişti*, yani kulağın efendisi (Kramer 2000: 417).

5 Babilillerde Merkür'ü simgeleyen tanrı Nabu'nun adı da Babilcede "çağırmak" anlamındaki *na-bû*'ya dayanıyor olup, Puhvel'in belirttiğine göre mesajcı bu tanrı için de *hasis(a)tu* sıfatı kullanılmıştır (Puhvel, 1991: 285). *Nabu* yerini Arapçada bir başka mesajcıya, *nabi*'ye (İbranicede *nabi*) bırakmıştır.

sözcüğünün Ugaritcede *zkr*'in yerini almış olmasına bağlanabilir (Gudme 2013: 92 ve dn. 404). Böylece Hızır'ın *zıkr* ile olan mitolojik bağı tek başına Suruş'a bağlanamaz.

Bununla birlikte, Hızır'ın söz konusu özelliklerinin Suruş sayesinde daha da pekişerek devamlılığını koruduğu söylenebilir. Gerçekten de Hızır'ın aşıkların piri olmasının arka planında da, Zerdüştiler arasında kutsal ilahileri ilk kez okuduğuna inanılan ve kutsal sözün bedenlenmiş biçimi (*tanu.manθra*) sayılan Sraoşa'nın güçlü etkileri bulunmaktadır (Van Lint, 2005; Boratav, 2012: 71; *tanu.manθra* için bkz. Kreyenbroek, 1985: 2-3). Cem törenlerinde 12 hizmetten birini temsil eden zâkirlerin (*âşıklar*) –ki *zâkir* sözcüğü *zkr* ile ilişkilidir– Hızır'ı kendi pirleri olarak görmelerinin böyle bir tarihsel karşılığı vardır.

Tam da bu noktada, Zerdüştilerin alçak sesle mırıldanarak okudukları dua olan *Baj*'dan söz etmeliyim. *Baj*, Zerdüşti rahiplerinden olan Muğların dudakları bir bakıma kapalı olarak ettikleri alçak sesli dualardır. İslâm sonrası dönemde *baj* yerine *zemzem* ya da *zemzeme* sözcüğü kullanılmaya başlamıştır ki, Mesudi bu terimin ilk kez Araplarca olumsuz bir tınıyla mırıltı (*zam-zamat*) anlamında kullanıldığını yazmaktadır. İnaniş'a göre halka *zemzeme* yapılmasını ilk emreden Suruş'tur (Yıldırım, 2008: 135-6, 742). *Baj* etimolojik referansları bakımından Alevi ritüellerindeki *gulbang*'ı hatırlatır. Zira bu sözcük İranî dillerde “söz, sözcük” anlamlarına gelirken, *gulbang* terimindeki *bang*'ın ise “ses, söz” gibi anlamlar taşıdığı genel olarak kabul edilir. *Baj* gibi sessizce dile getirilmeseler de, derlenen Kırmancî *gulbeng*lerin bir kısmının doğrudan Hızır'ın adıyla başlaması ve pek çoğunda adının geçiyor olması, kültürel bir devamlılığa işaret ediyor olmalıdır. Zira Sraoşa için terennüm edilen *Sraoşa Bâj* Zerdüştilerin günlük dualarındandı.

Kutsal sözün bedenlenmiş biçimi sayılan Suruş kadar, güzel sözlerin ustası Kothar wa-Hasis'in de bu devamlılığa rolü olmuştur. Ancak Hızır'ın Abdülhaluk Gucduvânî'ye öğrettiğine inanılan sessiz zikrin (*zıkr-i hafî*) “*zemzeme*” ve dolayısıyla Suruş ile doğrudan bir ilgisi vardır (erken bir yorum için bkz. Aksoy, 2006: 230-1).⁶ *Gulbeng*'e gelince, onun oniki imamcılık ya

6 Zarrinkoob sufînin *zıkr-i hafî* sırasında göksel bir müjdenin (*hatif*) vücut bulmamış sesini işittiğini, bu işitsel halüsinasyonun ise Zerdüşti Suruş ile Sokratik *daimon*'u hatırlattığını yazmıştır (Zarrinkoob, 1970: 200). Bununla birlikte, *zıkr-i hafî*'nin bir Budizm ya da Brahmanizm etkisi olabileceğini savunanlar olmuştur. Sufiliğin bir anlamda “bulunmaz saf Hint kumaşı” gibi tamamen Hint kökenleri olduğu otomatik varsayımının Doğubilimde aksiyomatik olduğuna işaret eden Ernst, Orta Asya'da Nakşibendiliğin erken kurucularından “Abd al-Khalîq Ghijduwani”nin Hızır'dan öğrendiğini açıkladığı zikrin Hint kökenli bir uygulama olduğu spekülasyonuna Hartmann'ın da diremediğini belirtir. Zira Hartmann'a göre, “Ghijduwani”nin doğduğu yer olan Buhara, Budist ve Brahmanik Asya'nın bir iletişim noktasıydı (eleştirisi için bkz. Ernst, 2003: 202). Aslında Zerdüştiliğin Budizmin etkilerine maruz kalmış olması gibi, Budizmin de bazı yerlerde Zerdüştilikten etkilenmiş olduğuna şüphe yoktur. Sözgelimi, Kho-

da tasavvuf hırkasına bürünerek kendilerini gizleyen kimi dinsel grupların –sözgelimi Alamut İsmaililiği– bir etkisiyle mi, yoksa ondan bağımsız ve daha erken bir tarihte İslâmlaşma süreciyle mi ortaya çıktığı konusunda ise, henüz kesin bir cevaba sahip değilim. Fakat şunu özellikle belirtmeliyim ki, kaynakları açıkça bilinenler dışında Alevi dinsel terminolojisine ait bazı kavramlar, adeta bu eski İran dininin gizlenmiş ya da şifrelenmiş biçimleri gibidirler. Cem sözcüğünün etimolojisi konusundaki ikilem (Arapça *cem* ya da İranlı *Cem*) böyle bir geçmişe gönderme yapıyor olabilir. Aleviler arasında yalvarıp yakarma dışında ritüel yiyeceğini (*lokma*) ifade eden *niyaz* da bu listeye eklenebilir. Zira Sasani dönemi Zerdüştiliğinde ritüel öğününün adı *miyazd* idi (*miyazd* için bkz. Widengren, 1979: 679).⁷ Benzer bir biçimde *dar-ı Mehr* ile *dar-ı Mansur* arasında da belki de tesadüfî olan bir paralellik görülür ki, bunların ayrıca araştırılması gerekir.⁸

Sraoşa'nın bir başka mirası ise, onun antik İran'da ilahi buyrukları ileten ve bunun uygulanıp uygulanmadığını denetleyen bir itaat figürü olmasıdır. O Zerdüştilerin yüksek rahipleri olan *Dastwara*'ların bir nevi soyut karşılığı olarak görülür. Bu vesileyle Sraoşa kimi bilginlerce “rahip tanrı” olarak tanımlanmıştır. Çünkü bir demet ağaç dalından oluşan kutsal *barşom*'u ilk desteleyen, Ahura Mazda'ya ilk kurban sunan, dinsel ilahileri ilk okuyan odur. Kreyenbroek onun Pehlevice metinlerde din adamlarına özgü benzer fonksiyonları olduğundan söz eder. O inananların dua ve ilahilerinde bedenlendiğinden “kutsal ritüelin şefi” olarak da bilinirdi (Kreyenbroek, 1985: 120-9; Hinnells, 1973: 52-3).

Zerdüşti din adamları arasında üstün bir konuma sahip olup, inananlara dinsel buyrukları ileten *dastwara*'ların Sraoşa'yı temsil etmeleri şuradan

tan'da popüler olan Budist figür Kshitigarbha'nın Sraoşa'ya benzer bazı özellikler taşıyor olmasına dikkat çekilmiştir (Scott, 1990: 71). Zikr-i hafi konusunda ise, açık bir Zerdüşti etki söz konusudur. Kaldı ki kültürel topografyaya bakılacak olursa, Gucduvâni'nin babasının Buha-ra'ya göç etmeden önce Malatya'da yaşamış olması bile dikkate alınabilir.

7 Dersim'in bazı bölgelerinde ve Varto'da *niyaza miyaz* ya da *miyaj* denmesi (Kırmancki) her ne kadar yöresel ağız farklılıklarından kaynaklanıyor olsa da, benzerliği daha çarpıcı hale getirmektedir (örneğin bkz. Taş 2003: 43).

8 *Dar-ı Mehr*, yani “Mehra (Mithra) kapısı” Zerdüştiler arasında günlük ibadetlerin yerine getirildiği mabet türlerindendi. Günlük ibadetlerin yapıldığı bu mabette mutlaka Kalp Ateşi'ni temsil eden bir ateş bulunurdu. Bu gerçek bir ateş olabileceği gibi, bir çıra ya da lamba da olabilirdi (Bilgin 1996: 157). Bundan dolayı erken Ortaçağ ateş sunakları Çırağhane (*Çırağxana*) olarak bilinirdi. İslâm'la birlikte çırağhaneler yıkılmış ve bu inancın ateşli taraftarları evlerinde ebedi ateşin varlığını temsil eden bu tapınığın minyatürlerini yaptırmışlardı (Kuehn, 2011: 63). Bunun önemi şuradadır; Sraoşa Zerdüşti inançlarında ateş ya da ateşin ışığıyla ve insanların bedenlerindeki görünmeyen ateş ya da nur (*xvareno*) ile ilişkilendirilmiş olup, bu yanıyla kalbi olan tüm varlıkların ve ayrımsız tüm sosyal grupların ateşi (*kalp ateşi*) sayılmıştı (Bilgin, 1996: 124-5). Bir nevi “ateş hakkı” olan çırağın arka planında da böyle bir geçmiş gizlidir. Yani çırağlık toplamaya giden pirlir Xızır ve Ali'yi temsil ederlerken, aslında Sraoşa ve Mithra'yı temsilen taraftarlarına ulaşmaya çalışan Zerdüşti rahiplerini andırmaktadırlar.

da belliydi: Onlar takipçilerinin dinsel sorularına yanıtlar verebilme ve dini onlara açıklayabilme otoritesine sahiptiler. Dastwara adının bile böyle bir referansı vardı. Sözcük Orta Farsçada “güç sahibi, otoritesi olan” anlamına geliyor olup, eski Farsça *dastabara*’dan türetilmişti. Bu da yine Sraoşa’nın hem adının anlamını, hem de din adamlarına özgü fonksiyonlarını hatırlatır. Çünkü o İranî dillerde “duymak” anlamına gelen *srav-* kökünden türetilmiş bir isim olup, “dinleyen”, bundan ötürü de “itaat” anlamına gelirdi (Kreyenbroek, 1985: 2, 7).

Sraoşa’nın din adamlarıyla özdeşleştirilmesine neden olan bu rolü onu vazgeçilmez kılmıştır. Öyle ki onsuz neredeyse dinî bir ritüelden söz edilemezdi. Ayrıca yalanın amansız savaşçısı ve cezalandırıcısı olması itibarıyla ritüellerin saflığını ve temizliğini de kurmuş olurdu ki, benzer olarak Xızır Dersim Alevilerinin cemlerinde başat bir figür olarak görülmektedir. Adına bir de Xızır *cemi* denilen bir cemin yapılıyor olması, bu kültürel mirası daha da berraklaştırır. Dahası, cem törenlerinde –“Xızır’ın değneği” denilen ve Sraoşa’nın *barşomunu* andıran– bir asa üzerine yemin edildiği ve “bu Hızır’ın kılıcı olsun, eğer yalan söylüyorsan yarın ahirette boynunu kessin,” denildiği bilinmektedir (Özdal-Erdem, 1938: 52). Xızır burada yine yalanın en büyük düşmanı, doğruluğun ise savunucusu olan Sraoşa’yı çağırıştırır. En önemlisi de o kutsal otoritenin en güçlü temsilcisi olarak, dastwara-Sraoşa ilişkisine paralel bir biçimde Dersim’de pir ve dervişlerin bir nevi arketipi durumundadır.

Dastwara İran’da zamanla *dastur* biçimini almış ve “izin” anlamını da edinerek kısmen semantik bir değişime uğramıştır. Fakat o hâlâ Zerdüştî rahipleri ifade eden bir terimdir.⁹ *Destur* şekliyle Alevilerde görülür ve Dersim’de özellikle *pir* ya da *rayver*’in (rehber) dinsel bir görevi devretmesi ritüelinin yanı sıra, o esnada verilen icazeti ifade eder. O ayrıca cem esnasında söz isteyen kimsenin kullandığı bir terim olup, izin anlamına gelir. Böylece konuşmak isteyen kimse kendisine *destur* verilinceye dek beklemek zorundadır (Gezik-Çakmak, 2010: 64-5). Görülüyor ki, dinsel bir görevin devrine ilişkin bu ritüel, *dastwara* ve Sraoşa’nın yöre inançlarına dek uzanan derin etkilerine tekabül etmektedir.

Xızır’ın yoksul, gezgin bir dervişle özdeşleştirilir hale gelmesinde de eski İran kültürlerinin özel bir yeri vardır. Zira yolcuların koruyucusu olan Sraoşa, adaletin ve doğruluğun bir temsilcisi olarak zamanla özellikle yoksul ve yardıma muhtaçların koruyucusuna dönüşmüştür. Bu dönüşümü Zerdüş-

9 Zerdüştî rahipler arasında *mobed* idari işlerle, *herbed* ise ritüelden sorumlu iken, ikisi de dini otoriteyi temsil eden *dastur*’a bağlıdır (Choksy, 1997: 98; Shaki, 1994). Bu biraz mürşidin, pir ve rayber karşısındaki konumuna denk düşer. *Dastur-i dasturan* da böylece “mürşid-i kâmil” sayılabilir.

ti metinleri üzerinden izlemek mümkündür. Nitekim Avesta'da (Yasna 57; 10.1) Sraoşa'nın gün batımından sonra dindar erkek ve kadınları karanlık güçlerinden olan dev Aeşma'dan korumak için sağlam bir ev yaptığı yazılıyken, Pehlevice sonraki versiyonunda ise bir bakıma anlamsal bir değişiklik olduğu ve böylece *dindar* yerine *yoksul* sıfatının geçtiği görülür. Kreyenbroek'un gösterdiği üzere, Avesta'da *driyu* olarak geçen sözcüğün yaklaşık karşılığı “dindar” iken, aynı sözcük Pehlevicede *driyōš* olarak geçiyor olup “yoksul” anlamındadır. Aslında *driyu*'nun Avesta dilinde taşıdığı anlamlardan biri de muhtaç olan, bağımlı ve yoksuldur. Sözcük Orta Farsçada *driyōš*'a dönüşmüş, yeni Farsçada ise *daryoš>daryōš>darvīš*, yani derviş biçimini almıştır (Kreyenbroek, 1985: 41, 81-2; Shaki, 1996: 72). Böylece Hızır ile senkretize edilen Suruş, onun Dersimli varyantında da karşılığını bulmuştur. Bu etkide Maniheizmin özel bir yeri olduğu söylenebilir. Zira Zerdüştiler arasında da bir dilenci ve gezgin rahipler zümresi ortaya çıkmış olmakla birlikte, Widengren'in işaret ettiği üzere onlar tam anlamıyla Zerdüştiliği temsil etmiyorlardı. Oysa Maniheist rahipler gezici olmalarının da ötesinde, Budizmin bir etkisi sonucu çalışmıyor ve geçimlerini Budist rahipler gibi dilenerek sağlıyorlardı ki, bu dervişane hayat tarzı Hızır tasvirlerine yansımıştır (dilen-ci rahipler için bkz. Ocak, 1992: 10).¹⁰

Xızır'ın, prototipi olan Kothar'dan çok, senkretize olduğu Suruş'a borçlu olduğu bir başka özelliğiye onun Dersim'de “canı hafif” (*can senik*) olarak bilinmesidir. Bu onun darda kalanlara çabucak yetişmesine olan inançtan kaynaklanır. Xızır hakkındaki “can seniko, zere teniko, lingē çapiko” tekerlemesi buna işarettir. Yani o, canı hafif, yüreği yufka, ayağı çabuk olandır! Bu yüzden *cantêzik*, yani tez canlı olarak da adlandırılmıştır (Cengiz, 1996: 27; Çakmak, 2006: 20; Düzgün 1992: 20; Çem, 2009: 45). Yunanların Akhil-leus'u gibi “ayağı çabuk” (Kırmanckî *ling têzik*) olarak anıldığı da olur. “Xızır, hazır, nazır!” deyimi onun hızlılığına gönderme yaparken, Sraoşa da antik İranda hızlılığıyla bilinirdi. Sıfatlarından biri “en hızlı” idi. Avesta'da tasvir edildiğine göre, o atlardan, rüzgârdan, yağın yağmur damlalarından, hat-ta bulutlardan, güçlü kanatlı kuşlardan ve yayından fırlamış oklardan da hızlıydı. Avesta'da genç kahramanların ve erkeklerin en hızlısı oydu.

Bu özelliğin astrolojik bazı karşılıkları vardır. Her şeyden önce onun bu hızlılığı güneşin etrafındaki döngüsüyle ilişkiliydi. Nitekim Skjaervø kötü dev Aeşma'yla mücadele eden Sraoşa'nın mitolojik senaryodaki “kan-

10 Kültür tarihi açısından bir başka sorun ise, Alevi inançlarında mevcut olan Zerdüşti unsurlardan hangilerinin Maniheizm üzerinden geldikleridir. Bu önemli ayrıntı bugüne değin ihmal edilmiştir. Örneğin “eline, diline, beline sahip olmak,” anlayışını Zerdüşti kökenli varsayanlar olduğu gibi –ki bu satırların yazarı da bu genel görüşe meyletmişti–, öte yandan daha açık bazı gerekçelerle onun Maniheist bir prensipten miras kalma olduğu da savunulmuştur (bkz. Çakmak, 2012: 51).

lı sopası”nı güneşin batışındaki kızılıkla anlamlandırarak, onu haklı olarak bu döngüde bir yere oturtmaktadır (Skjaervø, 2013). Avesta’nın (Yašt) Pehlevice versiyonunda İsmaililerdeki imam telakkisi gibi adeta tanrısal nurun bedenlenmiş biçimi olarak da tasvir edilen Sraoşa, meskeni olan Hara Berezaiti’ye dört hızlı beyaz atın çektiği bir arabayla gider ki, bu da aynı şekilde onun bu serüvenindeki yerinden kaynaklanmıştır. Rêya Heqi/Raa Haq mensuplarının alacakaranlığa ilişkin tutumları ve Xızır’ın oradaki rolü hem bu devamlılığı, hem de Sraoşa’nın pozisyonunu göstermesi açısından önemlidir. Öyle ki bu geleneğe göre, dünya mühürlendiği (*hard mor biyo*), yani alacakaranlık başladığı vakit, insanlar mümkünse dışarı çıkmamaya gayret ederler. Çünkü şafak doğuncaya dek olan bu zaman dilimi cin ve perilerin ortalıkta cirit attığı bir dönemdir. Evden dışarı çıkmak zorunda kalanlar ise “Bismillah ya Xızır!” (*Pisimlay ya Xızır!*) diye Xızır’ın adını anar, ondan kendilerini korumalarını beklerler (Çakmak, 2008a: 9; Gezik, 2008: 9). Bu yardım çağrısı Sraoşa’dan Xızır’a miras kalan bir başka özelliktir. Zira eski İran’da Sraoşa’ya ritüeller dışında özellikle karanlık güçlerinin en kudretli olduğu ve sinsiçe ortalıkta gezindikleri vakit dua edilir, yardım istenirdi. Çünkü o geceyarısından şafak atana dek olan sürenin koruyucusuydu (Boyce, 1984: 32; Russell, 1987: 304).

Sraoşa doğrunun savunucusu ve yalanın cezalandırıcısı olarak, genel olarak halk kültürlerindeki Hızır’ın cezalandırıcı özelliğiyle de buluşmaktadır. O dinsel buyruklara, doğruluğa, adalete uyanları ödüllendirdiği gibi, yalan söyleyip doğru yoldan ayrılanları ise cezalandırmaktadır. Çünkü *drug*, yani yalan insanı ve kutsal olan saflığı bozarak, onu tehlikeye iter. Pehlevice metinlerde geçen *sraoşyâ*- sözcüğünün “ceza” anlamına geliyor olması önemlidir. Şu da var ki, Zerdüştiler arasında günah sayılan davranışlardan biri de, birinin imkânı olduğu halde, sahip olduklarını Aşa’nın muhtaç durumda olan dindar pratisyenleriyle paylaşmamasıdır (Kreyenbroek, 1985; Stausberg, 2008: 43). Aşa Sraoşa ile ilişkilendirilmiş bir başka kudsiyet olduğu için, böyle bir durumda cezayı kesecek karakterin Sraoşa olması beklenir ki, bu da Xızır’ın rolüne uyar.

Yörede anlatılan öykülere göre, Xızır da insanları dürüstlük ve yardımseverlik testinden geçirir. O genellikle gezgin, yoksul bir ihtiyar ya da bir derviş olarak insanların yardımına başvurur. Fakat imkânı olduğu halde bunu yerine getirmeyen, yani adalet ve doğruluktan sapıp yoksullara yardım etmeyen kimseler, onun tarafından taş a çevrilme gibi çeşitli cezalara maruz kalırlar. Cezalandırma temelli bu inanç dilenen gezgin dervişlerin pozisyonuna mitolojik bir dayanak sağlıyor olmalıdır.

Xızır’ın Suruş ile olan bağını açıkça ortaya koyan bir başka unsur, Sraoşa ve Mithra’nın Avesta’da yakın arkadaşlar olarak konumlandırılmış olma-

larıdır. Bu yakınlık onların bazen birbirlerinden rol çalmalarına bile vesile olmuş gibidir. Her ikisi de yalana karşı savaşıır, sözleşmelere sadakati gözetirler. İkisinin de meskeni kutsal dağ Hara Berezaiti'dedir ve meskenlerine dört beyaz atın çektiği bir arabayla giderler. İkisinin de ölüm sonrasına ilişkin inançlarda birbirlerine yakın rolleri vardır. Raa Haqi/Rêya Heqi dua ya da masallarında Xızır ile Duzgi/Dızgun'un pek çok kez birlikte anılıyor olmaları, bu inançların bir devamı olmalıdır. Sözelimi, bu ikilinin adları yörenin ünlü Pepug kuşu fablında tanrıyla birlikte yan yana geçer. Musahiplik ritüelinde okunan dua ile cem törenlerindeki niyaz duasında Duzgi/Dızgun ile Xızır art arda anılırlar. Uyku gulbengine de "pisimlay ya Duzgi, ya Xızır!" diye başlanır. Belirtildiğine göre, Dersim merkeze bağlı köylerde oturan eski kuşak insanlar esnedikleri zaman "ya Xızır! ya Duzgi!" derler. Aynı şekilde ölüm duasında da birlikte anıldıkları görülür (Cengiz, 2001: 132; Gezik-Çakmak, 2010: 42, 125; *uyku gulbengi* için bkz. Çakmak, 2006: 12; Aksoy, 2006: 270, dn. 31).

Xızır ile Duzgi/Dızgun'un ölüm duasında birlikte anılmaları da Mithra ile Sraoşa'nın ölümle ilgili inançlardaki rollerinden kaynaklanmış görünür. Zira Parsilerin cenaze törenlerinde, cesedi taşıyanlar eve girip ölüyü *dakhma*'nın üzerine koyduktan sonra yaptıkları işlerden biri de bir tür dua olan *Baj'a* başlamalarıdır ki, bu duada Mithra ve Raşnu'nun yanı sıra Sraoşa'nın da adı geçer. Zira Sraoşa insan ruhunun koruyucusu ve kılavuzu olan bir kudsiyettir ve ruhun ölüm sonrası ontolojisinde önemli bir görev üstlenmiştir. Zerdüştî inançlarında ruh ölüm sonrasında sınanmak üzere Çinvat köprüsü üzerinden geçmek zorundadır. Bu eskatolojik geçişte Sraoşa'nın özel bir yeri olduğundan, ölenin yakınlarınca dua ve ibadetler özellikle ona yapılır. Çünkü Zerdüştîler arasında ruhun ölümünden sonra, fakat henüz bu testten geçişinden önceki üç gün boyunca onu kötülük güçlerine karşı koruyan Sraoşa'dır (Modi, 1922: 63; Zerdüştî ölüm duası için bkz. Russell, 1987: 304; Stausberg, 2008: 35). Bu da yine Xızır'ı hatırlatmaktadır. Dersimde ölümler defnedilirken ayak başparmaklarını birbirine bağlamak için kullanılan iplerden kırmızının Mithra'nın bir devamı olan Duzgi'yi, beyazın ise Xızır'ı simgeliyor olmasının arkasında da aynı kültürel geçmiş yer alır. Çünkü kırmızı Mithra'nın rengi, beyaz ise beyaz giysili Zerdüştî rahiplerin, dolayısıyla Sraoşa'nın rengidir.

Astrolojik bir temsil, tarihsel bir sorun

Sraoşa'nın (*Suruş*) Merkür gezegenini temsil etmiş olduğu yukarıda vurgulandı. En başında hızlılığın Merkür'le doğrudan bir ilgisi vardır. Çünkü güneşe en yakın olup, onun etrafındaki dönüşünü *en hızlı* tamamlayan geze-

gen Merkür'den başkası değildir. Fakat Sraoşa'nın hızlı olarak tasvir edilmesinin arkasında, aynı zamanda güneş mitlerindeki simgecilik yer alır. O güneşin günlük serüveninde önemli bir yeri olan bir karakter olup, tasvirlerinde aynı zamanda güneş ışınlarının *hızı*, *parlaklığı* ve *beyazlığı* rol oynamıştır. Her ne kadar Sraoşa mitolojik olarak Merkür karakteristiğinde olsa da, eski İran'da Sraoşa'nın değil de, bir başka kudsiyet olan *Tiștrya*'nın Batı İranlı varyantı *Tir*'in Merkür'ü simgelemiş olması dikkat çekicidir. Hatta Ananikian, hızlılığından ötürü onun Farsça *tir* (ok) olarak adlandırıldığını yazmıştır ki, bu popüler etimolojinin bir örneği sayılır (Panaino, 2005).

Bu çelişkinin nedenleri çeşitli senkretizmlerde gizli olabilir. Russell'in belirttiğine göre, antik Ermenistan'da Tir Sraoşa'nın fonksiyonlarını da üstlenmişti. Belki de bu yüzden eski Ermeni metinlerinde Sraoşa'nın adına pek rastlanmamıştır. İran dini hakkında bilgiler aktaran klasik yazarlar da Sraoşa'dan söz etmemişlerdir. Russell bunun belki de Sraoşa'nın bir kültün görülebilen etkinliklerinden çok sözlü dualar ve teolojisinde öne çıkan bir karakter olmasından kaynaklandığını düşünmektedir (Russell, 1987: 279, dn. 43, 317). Ancak her halükârda Kırmanckî (*Zazakî*) ve Kurmancî (*Kırdaşkî*) konuşan aşiretlerin yöreye intikal edip, bu dağlık coğrafyada Hristiyan ve Zerdüştî Ermenilerle karşılaşmadan ve Xızır orada henüz kendisine bir yer edinmeden çok önce İran'da çeşitli senkretizmlere konu olmuş ve özellikle Suruş'un (*Sraoşa*) kimi özelliklerini devralmıştı bile. Öyle ki, Hızır ve Suruş 12. yüzyılda Genceli Nizami'de şairlere ilham veren "mesajcı melekler" olarak anılırken, aynı yüzyılda Abd al-Halik Gucduvani'nin anlatımlarında ise, Hızır ona sessiz zikri öğreten bir ilahi öğretmen olarak geçmektedir. Hafiz-i Şirazî ise, kendisine görünerek şiir ve güzel sözler söyleme yetisi bağışlayan Hızır (*Khwaja Khizr*) olduğunu rivayet etmiştir (Franke, 2011: 107; Mohammad, 2005: 8-9).

Her ne kadar Kothar da güzel sözlerin mucidi bir karakter olarak bilinmekle Merkür'le örtüşen bir özelliğe sahip olsa da, bütün bu veriler Xızır'ın Dersim öncesi tarihte İran'da Suruş ile çoktan kaynaşmış bir figür olduğunu göstermektedir. Bu tür senkretizmlere rağmen, İslâm'la birlikte İran'da kaybolmayan tek Zerdüştî kudsiyetin Suruş olması da önemlidir. Bu onun sözlü halk kültüründe, bir başka ifadeyle halkın kalbinde ne denli köklü bir yeri olduğunu gösterir (Malandra, 1983: 135; Kreyenbroek, 2003: 52). Zaehner'e göre ise, Suruş'un İslâmlaşmaya rağmen varlığını sürdürmüş olması, diğer tanrılara ve kutsal varlıklara nazaran daha fazla kişileştirilip insanbiçimlileştirilmesiyle ilgili görünür (Zaehner, 1961: 44). Yani o, Xızır'a benzer bir biçimde diğer kudsiyetlere göre daha somut bir varlığa dönüştürülmüştür. Bu ise, günlük hayat içinde soyut dinsel tasarımlardan ziyade somut olarak işlevselleştirilebilen ve böylece sıkıştıklarında kendilerinden doğrudan

yardım istenen figürlere daha çok itibar gösteren kırsal kesim insanları için onun önemini gösterir.

İran'da İslâmlaşmayla birlikte Zerdüştiler dışındaki halk arasında da varlığını sürdüren tek Zerdüşti figür olması itibarıyla, Suruş'un eski Ermenistan'da görüldüğünün aksine orada Tir'in bazı işlevlerini edinmiş olabileceği de düşünülebilir.¹¹ Fakat bu olasılık doğru olsa bile, bu Suruş'un henüz Tir ile kaynaşmadan önce de Merkür'ü temsil edebilen bazı özelliklere sahip olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Belki de Tir ve Sraoşa'nın yer yer birbirlerinin fonksiyonlarını üstlenmeleri, bir yandan birbirlerine yakın figürler olduklarını gösterirken, öte yandan mitolojik varlıkların astrolojik temsillerinin zamana bağlı değişkenlikleri ve kaynaşmalarını da hesaba katmanın gerekliliğini ortaya koyar. Nitekim Partların mesajcı tanrı ile ışık kudsiyetini bir tuttukları belirtilir. Kommageneliler de *Helios* (Güneş) ile *Hermes* (Merkür) arasındaki bağlantıyı fark etmişlerdir. Öyle anlaşıyor ki, *Tir* Ermeniler tarafından da mesajcı ve şemsi bir kudsiyet olarak kabul edilmişti (Russell, 1987: 110, dn. 121).

Merkür gezegeni eski Yunan'da sabah yıldızı olarak görüldüğünde *Apollo*, akşam yıldızı olarak görüldüğünde ise, *Hermes* olmak üzere iki ayrı isim alırdı. Belirtildiğine göre, ancak MÖ. 4. yüzyıldan itibaren Yunan astronomları bu iki ismin aynı gezegeni ifade ettiğini anlamışlardır. Belki de bu nedenle, Tir antik Ermenistan'da bir yandan *Hermes* ile özdeşleştirilmişken, öte yandan *Agathangelos* tarafından *Apollo* ile bir tutulmuştur (Russell, 1987: 306). Dolayısıyla, Sraoşa ile Tir'in de bu yanlışlıktan yararlanarak aynı gezegeni temsil etmiş olmaları pekâlâ mümkündür.

Merkür karakteristiğindeki tanrıların pek çok yerde güneş sembolizmiyle ilişkili kimi tanrılarla senkretize edilmeleri ya da birbirlerinin işlevlerini üstlenmeleri, ortak bazı simgelerde de kendini gösterir. Sözelimi horoz güneşin doğuşunu müjdelemekle, bir yandan güneşi ve ateşi, öte yandan ise Merkür'ü temsil etmektedir. Muhtemelen ibiği ve kuyruğuyla da kanımca doğan güneşi simgeleyen bu süslü hayvanın ötüşü, başka bazı kültürlerde de karanlık güçlerine karşı ilahi güçlerin zaferini müjdeler. Güneşe kurban edilen beyaz at motifinde olduğu gibi, beyaz horoz da özellikle güneşin beyaz ışınlarına gönderme yapar. Beyaz horoz Zerdüştilerde Sraoşa'yı, Alevilerde ise Cebrail'i simgeler ki, bazen bir horoz olarak tasavvur edilen Ezidilerin Melek-i Tavusu'nun da aynı zamanda kısmen Cebrail'i temsil ettiği düşünülmektedir.

Tam da burada bazı mitologları yapısalıcı yorumlara sürükleyen eski bir astro-teolojik modelin varlığına dikkat çekmeliyim. Şöyle ki; Fenikelilerin

11 Xızır'ın Dersim'de geniş bir içeriğe sahip *bext* (Türkçesi *baht*) kavramıyla ilişkili olması da, aynı şekilde Tir ile Suruş arasında gerçekleştiği belirtilen senkretizmle ilgili olabilir.

baş tanrısı El ve yardımcısı Kothar wa-Hasis ile Ahura Mazda ve Sraoşa ikilisinin böyle bir astrolojik arka planı vardı ve bu sadece Alevi, Ezidi teolojisine değil, Kuzeybatı Semitik kültür çevresi üzerinden Kur'an'a da yansımıştı. Nitekim Kehf suresinde “Musa”dan da üstün olarak betimlenen “Allah'ın kulu” (Hızır), bazı özellikleriyle Cebrail'i andırır. Kaldı ki, Cebrail (*Gabriel*) adının olası etimolojilerinden biri, onun İbranicede “El'in (yani tanrının) kulu” anlamına geldiğini ortaya koyarken, maharetli tanrı Kothar da Ugarit mitolojisinde “(tanrı) El'in kulu” olarak bilinirdi.

Cebrail ile Hızır'ın pek çok defa birbirlerinin yerine geçmeleri, hem astrolojik sembolizmden (*Merkür*), hem de bu referanstan hiç de bağımsız olmayan İranlı Sraoşa'yla olan bağlantılarından kaynaklanmıştır. Dersim Alevi teolojisinde Cebrail'in halk inançlarındaki Xızır'a benzer bir role sahip olup, tanrısak pek çok fonksiyonu üstlenmesi bununla ilişkilidir. Hak ile musahip olan kudsiyetin Xızır yerine Cebrail olması da, *kısmen* aynı nedene bağlı yer değiştirmelere dayanır. Öyle ki Dersim Aleviliğinin aksine, Yesevi menakıbnamesinde musahip olarak geçen kudsiyet Cebrail değil, Hızır'dır. Ahmet Yesevi küçüklüğünden itibaren onun delaletine mazhar olmuş, Hızır ona yedi iklimde kendisinden daha lâyık bir musahip bulamadığını söylemiştir. Yine Ahmet Yesevi'nin babası Şeyh İbrahim ile on bin müridi de Hızır ile musahiptirler. Dersim Alevilerinde ise musahipliğin ilk örneği Cebrail olmasına rağmen, musahiplerin her yıl Xızır ayında (*asme Xızır*) niyaz ile birbirlerini ziyaret etmeleri dikkat çekicidir (Boratav, 1967: 467; Gezik-Çakmak, 2010: 40, 126).

Merkür'ü temsil eden karakterler olmaları, *musahip* sözcüğünün etimolojisinde de gizlidir. Musahip Arapça *s-h-b* kökünden geliyor olup, *sohbet* ve *sahabe* sözcüklerine kaynak teşkil etmiştir. Genel anlamı sözlüklerde geçtiği üzere, sohbet, arkadaşlık ya da sohbet eden kimsedir ki, bu Merkür tipi tanrıların karakteristiğine uyar. Çünkü bu tip tanrılar mesaj taşıyarak iletişime olanak tanırırlar. Onlar baş tanrının mesajlarını insanlara, insanların yakarış ve dualarını da tanrıya ileterek, bir bakıma tanrıyla “sohbet”e vesile olurlar. Böylece kimi mitolojilerde ilk yaratılan varlık olarak –ki Sraoşa ve Cebrail böyledir– zamanla tanrının bir sohbet arkadaşı, can yoldaşı yapılması da anlaşılmaktadır.

Toplumsal sınıflar ve Hızır algıları

Dersim'in ünlü halk ozanı Sey Qajî'ye ait olduğu belirtilen bir söz vardır. Der ki “dilimiz Xızır'ın dili, donumuz Xızır'ın donudur” Peki ama hangi Xızır'ın? Öyle ya, kültürlerarası farklılıklarının da ötesinde, o belli bir inanç grubu içinde dahi çeşitlilik arz edebilmektedir. Bu Raa Haqî/Rêya Heqî

inançları için de geçerlidir. O halde Hızır'ın dili derken, halk inançlarındaki mi, yoksa din adamlarının teolojik anlatılarındaki Hızır'ın dili mi diye sormak gerekir. Çünkü "herkesin Hızır'ı kendine," sözünün karşılıklarından biri de kültürlerarası varyantlarının da ötesinde, değişik sosyal katmanların Hızır anlayışlarıdır. Dolayısıyla, bir âşık olarak Sey Qaji de aslında Hızır'ın kendilerinin (*âşıkların*) pirleri olduğunu ifade etmektedir.¹²

Böylece Hızır sadece coğrafi ve kültürel olarak değil, toplum içi farklılıklara göre de farklı biçimlere bürünebilmektedir. Fakat bilimin genelleştirici yanıyla kimlik inşa süreçlerinin homojenleştirici yanı birleştiğinde, karşımıza neredeyse standart bir Hızır çıkmaktadır. Çünkü bazı siyasi anlayışların tek bir Hızır tipi üzerinden toplum mühendisliğine kalkışmaları çok daha kolaydır. Bunun bir sonucu olarak o, sözgelimi herhangi bir Türk araştırmacısının metninde kolayca eski Türk mitolojisinin yaşlı bilgesine dönüştürülebilmektedir. Aynı şekilde bir Müslüman vaizin dilinde daha çok bir peygamber olarak tasvir edilerek, "ortodoks" şablona uymayan kimi inanç gruplarının terbiyesine yönelik bir mizanpajın konusu da olabilmektedir.¹³ Kısacası herkesin bir Hızır'ı olmasına rağmen, kimlik mücadeleleri nedeniyle onun varyantları arasında bir itişme olduğu görülmekte, birileri kendi Hızır'ını diğer topluluklara hâkim kılmaya ya da onların Hızır'larının yerine geçirmeye çalışmaktadır.

Hızır'a ait bu farklılıklar, paradoksal olarak aynı zamanda onun tarihte birleştirici bir sembolik kişi olarak oynadığı role paralel olarak ortaya çıkmışlardır. Zira o geçmişte İslâm ile onun dışındaki bazı inanç sistemleri arasındaki kimlik sınırlarını tayin edici bir rol oynamıştır. Gerçekten de Hızır, tarihsel olarak İslâm'ın İran, Küçük Asya, Ermenistan, Hindistan ve Balkanlar gibi çeşitli bölgelerdeki yayılma süreçlerinde sembolik olarak bir kimlik taşıyıcısı ve onun sınırlarını tayin edici bir karakter olmuştur. Böylece ele geçirilen bölgelerin yerli kültürlerindeki mitolojik figürlerle senkretize edilmiş, bazen de birden fazla karakterin yerine ikame edilmiştir.

Kısacası, Hızır tarihsel olarak İslâm'ın başka dinlerle olan coğrafi sınırlarını tayin eden ve aynı zamanda kırsal bölgelerdeki dinsel dönmeliği de kolaylaştıran *sembolik bir baba* olagelmış, bu haliyle İslâm egemen dünyada yol açıcı ve birleştirici bir karakter olarak işlevselleşmiştir. Fakat tam da bunun aksine, onun zamanla çeşitli kültürlerde aldığı biçimlerden ötürü aynı kültürel kuşak içinde dahi ayırıcı bir işlevinden de söz edilebilir. Her şeyden önce

12 Dersim'de genel bir Hızır algısından hareketle ve bugünkü Dersim kavramını da geçmişe teşmil ederek, bu ifadedeki gizli öznenin Dersimli Alevi Kürtler olduğuna kanaat getirmiştim (Aksoy, 2009: 112-3). Daha mutedil olarak, bu ifadenin Kürmancki konuşan Dersimlileri kastettiği düşünülebilirse de, kanımca o burada âşıklara gönderme yapmaktadır.

13 Hızır'ın "Dersimli" olabileceğini ima edenler de olmuştur. Bu ise, baskı altındaki kimliklerin kendilerine bir dayanak noktası, bir güç figürü bulma arzusuyla ilgilidir (bkz. Aday, 2012).

Şiilerle Sünniler arasındaki farklar manzumesinde Hızır'ın payına düşenler olmuştur. Sadece bu da değil, Şii ve Sünni halk inançlarındaki Hızır da ortodoks Şiilik ile Sünniliğin şablonlarına sığmayacak denli farklı bir tiptir. Çünkü o başka bazı “pagan” inançları da bünyesine katmış, “halk ruhu”yla yorumlanmıştır. Öyle anlaşıyor ki, Hızır-İlyas (*Hıdırellez*) günü yapılan kutlamaların İslâm’a uygun olup olmadığı konusunda ünlü Osmanlı Şeyhülislâmı Ebussuud Efendi'nin verdiği bir fetva, buna ilişkin bir kuşkunun ürünü olarak ortaya çıkmıştı. Nitekim Ebussuud’a göre, o gün gezintiye çıkıp eğlenceye katılan Müslümanlar, özel olarak o güne saygıları nedeniyle bunu yapmıyorlarsa, bunun dinsel bakımdan bir mahzuru yoktur (Ocak, 2012: 151). Günümüzde doktriner radikal tek tanrıcı bakış açılarının bazı örnekleri ise, bu kuşkunun daha da ötesinde halk kültürlerindeki Hıdırellez’i aşıktan mahkûm edebilmişlerdir (bkz. Yazıcı, 2005).

Halk inançlarının özellikle bazı evliya kültürleri çerçevesinde farklı kültürleri ve inanç kümelerini yer yer birbirine yaklaştırıp dinsel kimlik sınırlarını silikleştirdiği sıkça söylenir. Bu durum Hızır örneğinde de gözlemlenmiştir. Nitekim Hızır hakkındaki bazı inanç ve uygulamalar açıkça Aleviliğe ait olsalar da, bunların büyük bir kısmının Sünni halk İslâmı’nda da ağırlıklı olarak mevcut olduğu saptanmıştır (Canpolat, 2010: 112). Bununla birlikte onun statüsü halk dindarlığında da çeşitlilik arz eder. Zira o bazı halk inançlarında ölümsüz bir peygamber olarak geçerken, kimisinde bir veli, diğer bazılarında ise tanrıya yakın bir kurtarıcı, hatta onun yerine geçen bir karakter olarak göze çarpar. Bu bakımdan Türk halk inançlarındaki baht açan, uğur getiren Hızır ile Dersim Alevi halk inançlarındaki bext sahibi Hızır arasında önemli bir statü farkı vardır. Çünkü sözü edilen Dersim inançlarında, Hızır'ın başat yanıyla basit bir veliden ya da bir peygamberden öte bir konumu vardır.

Bu farklılıkların yanı sıra, onun Dersimli Alevi dinsel elitin teolojisiyle halk dindarlığındaki konumu üzerinde de durulması gerekir. Çünkü her şeyden önce, Hızır'ın dinsel statülerinin teolojik bazı karşılıkları vardır. Sözgelimi onun *peygamber*, *veli* ya da bir *tanrı* olduğuna inanılmasının, bir inanç sistemi ya da bir dinsel kimliğin tanımlanmasında önemli farklılıklar yaratacağı açıktır. Bu bir anlamda “bana ‘Hızır’ını söyle, sana kim olduğunu söyleyeyim,” anlamına gelir ki, tam da bu noktada daha önce dikkat çektiğim bir hususu hatırlatıp ayrıntılandırmak isterim. Şöyle ki; bir keresinde ona tipik ve atipik bir tanrı olarak rastlanan belki de en özgün coğrafyanın Dersim olduğunu yazmıştım (Aksoy, 2006: 269). Gerçekten de o Dersim Alevi halk dindarlığında baskın yanıyla atipik bir tanrıdır. Zira o, bir bakıma vekâleten tanrılık yapmaktadır. Dahası, bu “vekil tanrı” öyle sarsıcı bir güce ve etkiye sahiptir ki, bazen onunla özdeşleştirilmekte, bazen de onun bir metamorfozu (*don*) sayılmaktadır.

İkincisi; Hızır bazı araştırmacıların da gözünden kaçmadığı üzere, yaratma eylemi hariç bir tanrıya ait tipik özelliklere sahip görünmektedir (Deniz, 2011). Yani, o köylü dünyasının günlük hayatında somut ihtiyaçlara cevap veren kişileştirilmiş bir tanrı gibidir. Bu yüzden oruçtan kurbana, ritüelden dualara dek dinin hemen her pratiği doğrudan onun için yerine getirilmektedir. Dahası, bazen Ali'yle de özdeşleştirilmesine rağmen, onun bu farklılığı kişi adlarında bile kendisini gösterir. Yörede Ali adının (*Eli, Ali ya da Oli*) kullanılmasında hiçbir sakınca görülmemişken, Hızır yerine genellikle *Xıdır* adının tercih edilmesi ismin kutsallığını, yani onun bir kişi adı olarak kullanılmasında bir tabu olduğunu gösterir ki, bu da örtük olarak onun tanrısal konumuna işaret ediyor olabilir (Aksoy, 2009: 152-4). Ayrık bazı örnekleri olmuş olsa bile, Alevi Türkler ile Ehl-i Haklar arasında Hızır bayramı döneminde doğan çocuklara *Hızır* adının verilmesi geleneğinde olduğu gibi bir uygulamaya ise Dersim'de rastlanmaz.

Tesadüfî de olsa, onomastikle ilgili bir başka durum onun bu pozisyonunu sembolik olarak daha da öne çıkarır. Bu ise, onun diğer pek çok kutsal figürün (*Duzgı/Dızgun, Bamasur/Bomesur, Ali/Oli/Eli, Kureş/Kures vb.*) adının aksine, Kırmancî ve Kurmancîde aynı biçimde (*Hızır*) telaffuz ediliyor olmasıdır. Oysa ne gariptir ki, bu kültürde tanrının adının telaffuzunda bile bir yeknesaklık yoktur. O Kurmancîde *Heq* (ya da *Xwedê*), Kırmancîde ise *Haq* olarak bilinir.

Bir de şu var ki, halk inançları ile dervişlerin inanç dünyasında Hakkın yerine geçebildiğinden yer yer yaratıcılık fonksiyonuyla da buluşturulmuş olabilir. Nitekim Bava Dewres adlı yaşlı Dersimli'nin "Hızır kimdir?" sorusuna verdiği şu yanıt açık bir örnektir:

Hızır'ın rahmetine kurban olayım! Hızır yoktan var eyleyendir. Arşa kürse lâkelam hükmeden Hızır'dır. O Hak'tır. Şu bilinen evrenin Hakkı var ya, işte odur. Dünyayı yapan, emir veren, eden odur. Hızır Hak'tır. Biz O'na Hızır da diyoruz, Hak da diyoruz. Binbir türlü ismi var.

Başköylü Hasan Efendi'nin Türkçe olarak yazdığı bir şiirinde geçen şu dize Hızır'ın tanrılaştırıldığına ilişkin bir başka çarpıcı örnektir: "Allah hem Hızır idi, hem nazır idi/Darda kalanlara kavuşur idi" Yine Dersim'in eski halk şarkılarından biri olduğu kabul edilen Silo Feqir adlı halk şarkısının bir varyantında geçen şu cümlemin altını da çizmek gerek: "Hızır, eğer tanrılık (*heqenî*) yapacaksan, dar günde yetişmelisin!" (Comerd, 1998: 115; Comerd, 2004: 84).

Yaklaşık yirmi yıl önce henüz konunun kıyısında dolaşırken, bir yakınıma "Hızır kimdir, nedir?" diye sormuş ve şu yanıtı almıştım: "Hızır da, Hak da, Ali de ne varsa hepsi birdir" (kaynak kişi: H. Aksoy, Canik köyü/Maz-

girt). Kısacası Dersim gibi küçük bir bölgede bile, Xızır'ın çeşitli sosyal algılardaki tezahürleri birbirlerinden farklı olabilmektedir. Bu farklılıklar ait oldukları toplumsal kesimlerin zihnî melekeleri içinde anlamlandırılıp belirlenleştirilmedikçe, genellemeci ve tektipleştirici yanlışlıklara yol açmaya devam edecektir. Öyle ki, Xızır yörenin halk inançlarında tanrının yerini alabilmişken, yaratılış efsanesinin kayda geçirilen tek bütünsel örneğinde ise, ona açık bir tanrı rolü verilmemiştir. Bunu hem inancın dayandığı sosyal kesim, hem de derlenen örneğin spesifik arka planı üzerinden okumak anlamlı olacaktır. Fakat sonuçta, Dersim'de de halk inançları ile din adamlarının kutsal tasavvurlarının birebir örtüşmediği anlaşılmaktadır. Yaratılış efsanesinin belki de ileride tespit edilecek başka versiyonlarında bazı farklılıklarla karşılaşılrsa bile, aradaki farkın kapanmayacağı açıktır. Bu nedenle şimdiden Dersim Alevi halk inançlarında başat olarak daha bātınî bir tavrın izlerinden söz edilebilir. Çünkü soylarını “Muhammed Ali”ye dayandıran din adamları grubu arasında Muhammed-Ali vurgusunun öne çıkması nasıl anlaşılır bir husus ise, bu grubun dışında kalan sıradan köylülerin nazarında Xızır'a daha yüce bir rol tayin edilmiş olması da aynı ölçüde doğal görünmektedir. Bu şunu gösterir: Bir kesim kendi meşruiyetini kuran referansı öne çıkarırken, öteki ise daha çok günlük hayatın zorluklarına “somut” bir cevap aramakta, Hakka nazaran daha “somut”, kişileştirilebilen figürlerden medet ummaktadır.

Genel görünüş böyle olsa da, sözgelimi pirler çıralık toplarken taliplerinin karşısına sadece Ali'nin sembolik temsilcileri olarak çıkmazlar. Onlar ak sakallı, yaşlı bir derviş imajına sahip “dilenci” Xızır'ın vücut bulmuş halleri olarak da görülürler. Din adamlarının halk inançlarının başat rengine Haktan da güçlü bir yeri olan Xızır ile irtibatlandırılmalarının burada bir başka meşruiyet sorununu çözdüğü açıktır ki, onların aslında birden fazla meşruiyet referansı vardır. Bu referansların yaratılış efsanesinin varyantlarında bile, kısmen değişikliğe uğramış olması şaşırtıcı olmayacaktır. Ne var ki, Xızır Raa Haqi/Rêya Heqi inançlarına ait yaratılış efsanesinin bugüne dek bütünsel olarak kayda geçirilen tek örneğinde “Hıdır nebi” olarak geçerken, *Buyruk*'ta ise bundan çok farklı bir pozisyona (*Musa'nın mürşidi*, *Hızır nebi*) sahip değildir (Gezik, 2009: 34; Kaplan, 2008: 120, 204).¹⁴ Bunun aksine, Der-

14 Yaratılış efsanesinde Xızır'ın geçtiği pasaj şöyledir: “Allah, Cebrail, Muhammed, Ali/Sırrı alemde birdir/Zahiri aleme varınca Adem Ata'dır/Allah, iman ve ibadet demektir/Muhammed, mürşid demektir/Pir ise Ali/Aslı kökü bünyesi Xızır Nebi/Cebrail ise rayberi aleyselem/İçerisinde saklıdır 12 imam...” (Gezik, 2009: 34). “Pir ise Ali” ifadesinden hemen sonra “aslı kökü bünyesi Xızır Nebi,” denilmiş olması, Xızır'a bir uluhiyet atfedildiğini gösterir gibidir. Öyleyse *nebi* sıfatının kullanılması bir eklektizme işaretir. *Buyruk*'a gelince, çeşitli *Buyruklar* olduğu bilinirken, Dersimde hangisinin ya da hangilerinin esas alındığı konusunda şimdye dek herhangi bir çalışma yapılmış değildir. Fakat genel olarak “*Buyruk*”un arka planında siyasi bir aklın (*Safevi*) olabileceği ve onun çeşitli Alevi toplulukların teolojik temayüllerini Şiilik üzerinden ka-

sim Alevi halk inançlarındaki bir anlatıma göre, Xızır tanrısı (*Haq/Heq*) ve meleklerini bile kıskandıracak bir sevgiye naildir. Çünkü dara düşen herkes tanrıdan çok ondan medet umarken, o da yardıma muhtaç herkese tanrıdan önce elini uzatmaktadır (Çakmak, 2001: 58-9; Çakmak, 2005: 10). Bu anlatı Dersim halk inançlarında *Haq*’ın pasif bir tanrı olduğunu, *Xızır*’ın ise aktif bir biçimde işlevsel olarak onun yerini aldığını gösterir. Yani *Haq/Heq*, olan bitenden habersiz, gerçeklerin sonradan farkına varacak kadar insana uzak ve kayıtsız bir tanrı iken, *Xızır* ise basit bir peygamber olmanın ötesinde çok daha önemli bir role sahiptir. Onun bu pozisyonu, muhtemelen Nusayrilere ait bir Suriye halk sözünde anlamını bulmuştur: “Tanrı uzak, *Hızır* ise yakındır”

Sonuç itibarıyla, Dersim’de *Xızır peyxımbey*, *Xızır nebi*, *Xızır aleyselam*, *Hazreti Xızır* gibi ifadelerle bile rastlanıyor olup, bu her ne kadar onun değişen imgelerine ve dinsel anlayışlardaki eklektizme işaret ediyorsa da, yöredeki baskın anlayışın onu daha çok aktif olarak tanrının yerine koyduğunu göstermektedir. Yani o, *Raa Haqi/Rêya Heqi* halk inançlarında bir nevi *dünyevi bir tanrı* olarak görülürken, dinin formasyonu ile meşgul olan ve *Buyruk* gibi bazı yazılı metinlerden de ilham alan din adamlarının söyleminde ise, daha çok kendisine *peygamber* sıfatı yakıştırılan, fakat sıradan bir peygamberden görece yüksek bir mertebeye sahip bir karakter olarak görülmektedir. Kısacası o, halk dindarlığında hâlâ kadim bir geleneğin güçlü bir temsilcisi olarak yer alırken, din adamlarının teolojik irfanında ise görece zayıf bir yerde konumlandırılmışa benzemektedir. Zira tanrıyla musahiplik bile *Xızır*’a değil, *Cebrail*’e bahşedilmiştir. Bu durum *Xızır*’ın yine tanrının yerine ikame edilmesi olarak da okunabilir. Fakat ne olursa olsun, pek muhtemeldir ki, pirlerin kendi günlük hayatlarında karşılaştıkları zorluklar esnasında *Xızır*’a duydukları ihtiyaç, onlar arasında da zaman zaman farklı bir *Xızır* algısını harekete geçirmiş olmalıdır. Yani bu algı farklılıkları arasında derin uçurumlar olmayıp, aralarında her zaman bir geçişkenlik ve etkileşim bulunur.

Aynı durum İsmaililer arasında da gözlenmiştir. Şöyle ki; Hodgson, *Hızır*’ın öğrenilen dinî geleneklerinin –yazılı *gelenekleri* kastediyor olmalıdır– aksine, İsmaililer arasında erken dönemden itibaren popüler olduğunu vurgulamıştır (Hodgson, 1955: 206). Öyle ki, yazılı metinlerinde *Hızır*’dan ziyade *Ali*’ye rastlandığı bilinmektedir. Yakın bir geçmişte dek, bu Nusayrilere için de söz konusu olmuşa benzer. Neredeyse her işe kalkışmadan hemen önce onun adını anan ve Sünni Araplardaki “*ya Allah!*” ifadesinin yerine “*ya Hızır!*” diye ondan medet uman Nusayrilere, belirtildiğine göre Ortaçağ’da İs-

nonize edip, onları ortak bir sisteme tabi kılmaya ve merkezileştirmeye dönük bir metin olarak ortaya çıkışı düşünülebilir.

maili *dai'*lerin propagandalarının etkisi ve İsmaili yöneticilere olan itaatlerinin bir sonucu olarak Ali'yi Hızır'ın yerine geçirmişlerdir. Haddad Nusayri-lerin bazı kutsal metinlerinin bunu doğruladığına işaret etmektedir. Benzer bir durum Ehl-i Haklar ve Ezidiler için de söz konusudur (Haddad, 1969: 25-6; Ivanow, 1953). Ezidi halk geleneğinde hakkında üç günlük oruç da tutulmasına rağmen, Ezidi teolojisinde Hızır'ın bulunması gereken yerde Melek-i Tavus'un oluşu dikkat çekicidir; tıpkı Alevi literatüründe bu pozisyonun Cebrael tarafından alınmasında görüldüğü gibi.

Hızır'ın yazılı ve sözlü kültürlerdeki bu pozisyonel farklılıkları, Suruş için de geçerli olmuşa benzer. Zira Suruş'un Zerdüştî sosyal katmanları arasında farklı statüleri olduğunu doğrular biçimde, araştırmacılar onun sözlü kültürde daha güçlü ve sarsılmaz bir yeri olduğu kanısındadırlar. Shaked'in Zerdüştilikte *bâtunî* (*esoteric*) eğilimlerin olup olmadığını tartıştığı bir makalesinde, Pehlevî literatüründe var olan dinsel doğrular mertebesinin insanların dinsel hiyerarşi nosyonu ile ilişkili olduğunu, bir yanda halk dinine meyleden Zerdüştî bir topluluğa, öte yanda ise dinin öğrenilerek geliştirilen daha sofistike biçimine rastlandığını belirtmesi bu bakımdan önemlidir (Shaked, 1995).

Meseleyi bu klasik ikili ayırım üzerinden anlamak, Hızır hakkında yapılan tektipleştirici çalışmaların bir adım ötesine geçmek anlamına gelse de, bu düalist anlayışın bir başka yanlışta yol açtığını da belirtmeliyim. Zira böyle bir analizde temel bir parçacık eksik kalacaktır. Bu ise, halk dindarlığından ayrı bir kategori olarak kabul edilmesi gereken *dervişlik* tir (Karamustafa, 2013). Konuya bu kategorik alan üzerinden bakılması gerektiğini düşünsem de, Dersim'de dervişlik hakkında ne yazık ki henüz spesifik çalışmalar yapılmamıştır. Konu bağlamında dervişliğe ilişkin mevcut bilgiler ise bütünlüklü değildir. Fakat dervişlerin, hiç değilse Şubat ayında yapılan Hızır cemine katılmaları ve tören sırasında *vecd* halini (*tewt*) yaşamaları, kanımca önemli bir ipucudur (Gezik-Çakmak, 2010: 67). Bu ve sınırlı başka verilerden edindiğim genel izlenim, Hızır'a derviş dindarlığında da önemli bir yerin tayin edildiğidir. O her şeyden önce diğer bölgelerde de görüldüğü üzere dervişlerin arketipidir. Dersim'de aynı zamanda ak sakallı pirlerin temsili bir figürü olarak karşımıza çıkması, din adamlarının otoritesini kurmakta ve dinî fonksiyonlarını –sözgelimi çıralık toplama etkinliklerini– rasyonalize etmektedir. Pirler kendilerini soy itibarıyla Ali'ye dayandırdıklarından, Ali'yi de temsil etmişlerdir. Fakat çıralık toplarken en çok bir “derviş”i ya da Arapça karşılığıyla söylersek bir “fakir”i andırdıklarından, kolektif dinsel bilinçaltında sadece Ali'yi değil, aynı zamanda Hızır'ı temsil ederler. Yöre inançlarında Ali'yi Hızır'la buluşturan unsurlardan biri de budur; yani, her ikisinin de yoksul olarak görülmeleridir. Buna vahdet-i vücut anlayışı da eklenince,

halk inançlarında Xızır ile Ali'nin ve hatta Haqq'ın birbirleriyle özdeşleştirilmeleri iyiden iyiye pekişmiştir.

Köprülü gibi alimler, ince tasavvufi anlayıştan yoksun olan dervişlerin özümsememiş panteizme sahip olarak, doğallıkla tenasuh ve hulûl gibi inançlara meyledceklerini vurgulamışlardır (Karamustafa, 2013: 17-8). Dersim'de henüz dervişlere yönelik tipolojik ve tarihsel araştırmalar yapılmamış olduğundan, her ne kadar konu hakkında kesin bazı ifadelerden kaçınmak zorunluysa da, hiç değilse bu gibi genel bazı tespitlerden hareketle, Xızır'ın yöre dervişleri arasındaki yerinin de muhtemelen böyle bir çerçevede şekillenmiş olduğu söyleyebilir.¹⁵ Yani Xızır, Dersimli dervişler arasında da din adamlarının tasavvurundan farklı bir yere sahip olarak daha çok tanrının yerine ikame edilmiş gibidir. Ancak bir halk şarkısında görüldüğü üzere, ondan "Xızır aleyhisselam" olarak söz edilmiştir (Özcan, 2008: 119, 121). Ayrıca lokal bazı söylencelere konu olup, Dersim'in bazı yer adlarını kendisine bir sıfat olarak ("Hozat Hızır'ı", "Tuzik Xızır'ı" gibi) aldığı da görülür. Fakat kesin olan bir şey varsa, o da ne denli kişileştirilmiş olursa olsun, asla basit bir veli olarak görülmediğidir.¹⁶ Her şey bir yana, Dersimli ozanların halk şarkılarında Tujik Bava'nın yörede 366 evliyanın başı olarak nitelenmesi bile bunu gösteriyor olmalıdır. Kısacası, din olgusu Dersimli Alevi Kürtler arasında da çeşitli sosyal katmanlarca farklı biçimlerde algılanıp yaşanmıştır. Fakat bunun tarihsel bazı nedenleri de vardır. Bu yüzden sadece Xızır hakkında değil, Ali ve diğer kutsal karakterler ve hatta tanrı (*Heq/Haq*) hakkındaki tasavvurların bile sosyal sınıflara göre muhtemelen değiştiğinden söz edilebilir. Dahası, Dersim Alevi halk inançlarında bile tek tip bir Xızır'a rastlanmamaktadır.

Sonuç olarak, nasıl ki din kendisine inananların sınıfsal farklılıklarına göre farklı düzeylerde algılanıp farklı tarzlarda yaşıyorsa, belli bir inanç grubunda Hızır'a ilişkin tasavvurların çeşitliliği de aynı zamanda bu sosyal zemin üzerinden anlaşılabilir. Ancak bugüne dek Dersim üzerine yapılan çalışmalarda bu zemine pek fazla bir ilgi gösterilmemiştir. Zira Dersimli Alevi Kürtler, geçmişte genel olarak "mazlum"/"ezilen", bugün ise daha çok "mağdur"/"öteki" kavramları üzerinden vücut bularak homojen bir halk, hatta neredeyse halkın saf halde kendisi olarak tasavvur edilmiş, böylece

15 Işık "Seyusen"i örnek göstererek, "Tunceli yöresinde böyle deli-veli tipinde dervişlerin yoğunluğu derlememiz esnasında görülmüştür," diye yazmıştır (Işık, 2008).

16 Sey Qajî'nin "Welat Welat" adlı kılâmında (*şarkı*) Xızır Çarekanların sahibi *Kalo Sipê* (ak ihtiyar) olarak geçer. Orada hangi velinin Dersim'in hangi topluluğunun koruyucusu olduğu belirtilir. Dersim'de tanrıyla özdeşleştirilebilen merkezi bir karakter iken, Xızır'ın burada sadece belli bir topluluğa özgü bir veliymiş gibi sunulması şaşırtıcı görünse de, arka planındaki öykü bunu kısmen anlaşılır kılar (bkz. Çakmak, 2001: 54; Çakmak, 2002: 39). Bu örnek, onun kişileştirilebilen bir dinsel karakter olmasından ötürü bazen kutsalın paylaşımına konu olabileceğini de gösterir.

kendi aralarındaki toplumsal ve dinsel farklılık ve nüanslar kendiliğinden de olsa bilimsel çalışmaların dışında kalmıştır. Anlaşılabilir nedenlerden, özellikle kimlik mücadelelerinden ötürü daha çok etno-kültürel farklara ve tarihsel kökene odaklanılmıştır. Fakat mevcut tabloyu olduğu gibi tasvir edebilmek için inançlara dahi yansıyan bu farklılıkların irdelenmesi zorunludur.

Sonuç

Dünyanın bir yarısında *peygamber*, *veli* ya da bir *tanrı* olarak hâlâ itibar gören, diğer yarısında ise gizli bazı cemiyetlerin (*Mason*) ritüel ve sembolleri üzerinde etkili olmuş olan Hızır, her şeyden önce kimlik sınırlarını tayin etmiş olması bakımından bugün bile önemli bir yere sahiptir. Bu yanıyla o topluluklar arasında birleştirici olduğu kadar ayırıcı bir rol de oynayabilmiştir. Günümüzde kâh Tahrir meydanındaki gösterilerde, kâh doğal bir afet sırasında görüldüğüne inanılan ve böylece İslâm egemen coğrafyada geniş yığınların dikkatini kendi üzerinde toplayan bu mitolojik karakter, bu önemin aksine bugüne dek daha çok tarihsel köken araştırmalarına, Kur'an'daki kısırdan kaynaklı bazı tartışmalara ya da tasavvufi referanslarına hapsedilmiştir. Yalnızca D.E. Singh yakın bir zamanda yayımlanan bir makalesiyle, sufilerin ortaklaştırılabilir bakış açılarından hareketle konuya farklı bir yerden göz kırpmıştır. Oysa onun kimlik sosyolojisinden din psikolojisine, astrolojiden siyasete dek pek çok alanı ya da disiplini ilgilendiren bir yanı vardır ve burada bunlardan birkaçına kısmen bir açıklık getirilmeye çalışılmıştır.

Birincisi, Hızır mitosunu astrolojiden bağımsız olarak ele almak olanaksızdır. O, İran'ın İslâmlaşma döneminde senkretize edildiği Zerdüştî karakter *Sraoşa* gibi –ki bu metinde konuya özel bir yer ayrılmıştır– hızlılığı, asası (*caduceus*), ikizler burcuna olan hâkimiyeti ve şairlere ilham kaynağı oluşu gibi daha pek çok özelliğiyle Merkür karakteristiğinde mitolojik bir tiptir. Dolayısıyla onu sadece tarih üzerinden anlamak, hele de bazı etnik tarihlerle ya da dinsel rivayetlere indirgemeye kalkışmak, yapılageldiği şekliyle konuyu kısır bir zemine oturtacaktır. İkinci olarak; Hızır sadece kültürlerarası değil, aynı zamanda belli bir topluluk içinde bile varyantları olan bir karakterdir. Nitekim bu araştırmada onun Dersim Alevi halk inançlarında baskın bir biçimde tanrının yerine geçebildiği, ayrı bir kategori olarak derviş dindarlığında aynı temayüle sahip olunduğu, ancak Dersimli Alevi din adamları tarafından ise “daha çok” bir *nebi* olarak görüldüğü tespit edilmiştir. Öyle ki Dersim Alevi halk dindarlığındaki *Haq/Heq-Xızır* denklemi, Zerdüştîlikteki *Ahura Mazda-Sraoşa* ikilisinin pozisyonlarına çokça benzeyen bir durum arz eder. Bazen bunun bir adım ötesi daha vardır; o da vahdet-i vücut

anlayışının da etkisiyle Dersim halk dindarlığında Hızır'ın tanrıyla da bir tutulabilmesidir.

Bütün bu farklılıklara ve kültürlerarası çeşitliliğine rağmen, etnik ya da din merkezci bazı anlayışlar onu *ak sakallı Türk dedesi* ya da *Hz. Hızır* şeklinde tektipleştirmekten bir türlü vazgeçmemişlerdir. Oysa onun monolitik bir tarihi olmadığını bir kez daha vurgulamak isterim. Dersimli varyantı bundan muaf olmadığı gibi, o Türk kültüründe de eski Türk mitolojisinin bazı figürlerinin yanı sıra, genel olarak İran kültürünün etkisi altında şekillenmiştir.

Araştırma sonunda Hızır'ın halk dindarlığındaki güçlü konumuna bakarak, Dersim Aleviliğini bir *Hızır dini*, topluluğun kendisini de *Hızırilahiler* olarak adlandırmak gerçekten hoş olabilir. Ancak yörenin din adamlarının Şii referansları bunu gölgelemekte, ona başka bir pozisyon tayin etmekte ve sonuçta ortaya başka bir denge çıkmaktadır. Dolayısıyla meselenin her bakımdan bu çeşitlilik üzerinden anlaşılması, yapılacak tasvirlerin de buna uyarlanması zorunludur. Sonuçta o Dersim'de sadece ne bir tanrı, ne de bir peygamberdir. Farklılaşan ve bir etkileşim seyri içinde iç içe geçebilen imajlarıyla farklı toplumsal katmanlara hitap etmekte ve onların arzularına bir biçimde bir yanıt olabilmektedir.

KAYNAKÇA

- Aday, Nesimi, "Hızır Dersimli Olabilir mi?", *Dersim Gazetesi*, Şubat 2012 (www.binboga.org).
- Aksoy, G., *Dersim. Alevilik, Ermenilik, Kürtlük*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2012.
- , "Anadolu Aleviliği'nden Dersim'e", Dipnot Yayınları, Ankara, 2009.
- Aksoy, Gürdal, *Dersim Alevi Kürt Mitolojisi*, Komal Yayınları, İstanbul, 2006.
- Asmussen, J.P. "Aēšma", *EIR*, cilt I, 1983.
- Bilgin, M. Sıraç, *Aryan Mitolojisi*, Doz Yayınları, İstanbul, 1996.
- Boratav, Pertev Naili, *Türk Mitolojisi*, çev. R. Özbay, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2012.
- Boyce, Mary, *Zoroastrians*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1984.
- Bürgel, Johann-Christoph, "Nizami's World Order", *A Key to the Treasure of the Hakim, Artistic and Humanistic Aspects of Nizami Ganjavi's Khamsa*, ed. by J.-Christoph Bürgel ve C. van Ruymbeke, Leiden University Press, Leiden, 2011.
- Canpolat, Basri, *Günümüz Türkiye'sindeki Dini Akım ve Cemaatlerde Hızır Telakkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2010.
- Cengiz, D., "Dersim Halk Anlatılarında Hızır İnancı", *Kızılbaş*, Ekim 2013, s. 31.
- , *Dersim Fablları I*, resimleyen A.M. Tebrizoglu, Kalan Yayınları, Ankara, 2001.
- Cengiz, Daimi, "Kızılbaş Kırmançlar'ın (Zazalar) Geleneksel İnancında Hızır Kültü", *Pir*, yıl 2, s. 5, 1996.
- Choksy, Jamsheed K., *Conflict and Cooperation: Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society*, Columbia Univ. Press, New York, 1997.
- Comerd, M., "Dersim İnancı", *Dersim*, yıl 3, s. 4, Temmuz, 2004.
- Comerd, Munzir, "Dersim İnancında Hızır", *Ware, Amor 12, Paize Virène*, 1998.

- Çakmak, H., "Resmi Anlatımlarda ve Halk Anlatımlarında Düzgü Efsanesi", *Munzur*, 2008a, s. 29.
- , "Dersim İnanıcı Raa Haq'da Gulvêng, Gulbenge (Cem) ve Deyişler", *Munzur*, 2006, s. 25-26.
- , "Dersim İnanıcının Adı Olan 'Raa Haq'da Oruç", *Munzur*, 2005, s. 22.
- , "Dersim ve Efsaneler", *Munzur*, 2002, s. 12.
- Çakmak, Hüseyin, "Tarihi, Kültürü, İnanıcı ve Doğasıyla Kemerobel - IV ve Raa Haq", *Munzur*, 2001, s. 6.
- Çakmak, Yalçın, *Tunceli-Hozat Bölgesinde Sarı Saltık Ocağı ve Bektaşilik (Tarih-İnanç ve Doktrin-Ritüel)*, Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2012.
- Çem, Munzur, *Dersim Merkezli Kürt Aleviliği*, İstanbul, 2009.
- Darmesteter, James (ed), 1883 *The Zend-Avesta*, Kısım II, çev. J. Darmesteter, Oxford, 1883.
- Deniz, Dilşa, *Dersim İnanç Sembolizmi*, Doktora Tezi, Yeditepe Üniversitesi SBE, 2011.
- Düzgün, Mustafa, "Dersim de Tayê Diwaye", *Dersimde Dualar, Atasözleri, Mecazlar, Bilmeceler, Şaşırtmacalar*, M. Düzgün, M. Comer, H. Tornecengi, Berhem Yayınları, Ankara, 1992.
- Eliade, M., *Demirciler ve Simyacılar*, çev. M.E. Özcan, Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 2003.
- Ernst, Carl W. "The Islamization of Yoga in the "Amrtakunda" Translations", *JRAS* 13, no. 2, 2003.
- Forrest, Satnam K. Mendoza, *Witches, Whores and Sorcerers: The Concept of Evil in Early Iran*, Austin, 2011.
- Frank, Patrick, "Drinking from the Water of Life - Nizâmî, Khizr and the Symbolism of Poetical Inspiration in Later Persianate Literature", *A Key to the Treasure of the Hakim, Artistic and Humanistic Aspects of Nizami Ganjavi's Khamsa*, ed. J-C. Bürgel ve C. van Ruymbeke, Leiden, 2011.
- Gezik, E.-Çakmak, Hüseyin, *Dersim Aleviliği İnanç Terimleri Sözlüğü*, Kalan Yayınları, Ankara, 2010.
- Gezik, E., "Nesimi Kılâgöz ile Yaratılış Üzerine", *Munzur*, 2009/2, s. 32.
- Gezik, Erdal, "Elke, Qerte Boz ve Gul u Gulistan", *Munzur*, 2008/3, s. 39.
- Gudme, Anne Katrine de Hemmer, *Before the God in this Place for Good Remembrance*, Berlin, Boston, 2013.
- Haddad, H. S., "Georgic' Cults and Saints of the Levant", *Numen* 16, Fasc. 1, Nisan 1969.
- Herzfeld, Ernst, *Zoroaster and His World*, cilt I, Princeton University Press, Princeton, 1947.
- Hinnells, John R., *Persian Mythology*, Hamlyn, New York, 1973.
- Hodgson, Marshall G. S., *The Order of Assassins*, Mouton & Co., Gravenhage, 1955.
- İşık, Caner, "Derviş Ruhân" Örneğinde Alevi-Bektaşî Dervişlik Geleneği, Doktora Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2008.
- Ivanow, W., *The Truth-Worshippers of Kurdistan, Ahl-i Haqq Texts*, Brill, Leiden, 1953.
- Johnston, S.I., "Crossroads", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 88, 1991.
- Kaplan, Doğan, *Buyruklara Göre Kızılbaşlık*, Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi SBE, Konya, 2008.
- Karamustafa, Ahmet T., *Tanrının Kuraltanımız Kulları*, çev. R. Sezer, 5. baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2013.
- Kramer, Samuel Noah, *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*, çev. H. Koyukan, İstanbul, 2000.
- "Khidr", wikipedia/English (bu maddenin bazı bölümleri esasen tarafımca kaleme alınmıştır).
- Kreyenbroek, Philip G., "Sraosha in the Zoroastrian Daily Rituals and Prayers", *Fezana Journal*, Yaz 2003.
- Kreyenbroek, G., *Sraosha in the Zoroastrian Tradition*, Brill, Leiden, 1985.
- Kuehn, Sara, *The Dragon in Medieval East Christian and Islamic Art*, Brill, Leiden, 2011.
- Van Lint, Theo Maarten, "The Gift of Poetry: Khidr and John the Baptist As Patron Saints of Muslim and Armenian 'Āšiqs-Ašuls'", *Redefining Christian Identity, Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*, ed. J.J. van Ginkel, H.L. Murre-van den Berg, T.M. van Lint, Leuven, Paris, 2005.
- Malandra, William W., *An Introduction to Ancient Iranian Religion*, Minneapolis, 1983.

- Melikoff, Irene, "Kızılbaşlık' Sorunu", *Alevilik Üstüne Ne Dediler*, der. C. Şener, Ant Yayınları, İstanbul, 1990.
- "Mercury (planet)", wikipedia/English.
- Modi, J. J., *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, British India Press, Bombay, 1922.
- Mohammad, Khwaja Shamsuddin, *The Rubaiyat of Hafiz*, Cosimo, New York, 2005.
- Ocak, A. Y., *İslâm-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-Ilyas Kültü*, 4. baskı, Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 2012.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süfilik: Kalenderiler*, TTK, Ankara, 1992.
- Özcan, Mesut, *Öyküleriyle Dersim Ağrıları-II*, Kalan Yayınları, Ankara, 2008.
- Özdal, H.-Erdem, N., "Nazımiye Tetkik Seyahati Notları", *Altan* 39/42, İstanbul, 1938.
- Panaino, Antonio, "Tiştrya", *EIR*, 2005.
- Puhvel, Jaan, *Hittite Etymological Dictionary*, cilt 3, New York, Berlin, 1991.
- Russell, James R., *Zoroastrianism in Armenia*, Publishers Choice Book Mfg. Co., Massachusetts, 1987.
- Scott, David Alan, "The Iranian Face of Buddhism", *East and West* 40, no. 1/4, 1990, s. 43-77.
- Shaked, Saul, "Esoteric Trends in Zoroastrianism", *From Zoroastrian Iran to Islam*, Norfolk, 1995.
- Shaki, M., "Darvish" (i. In the Pre-Islamic Period), *Elr*, cilt VII, 1996.
- Shaki, Mansour, "Dastur", *Elr*, cilt VII, 1994.
- Singh, David Emmanuel, "The Prophet and the Saint Exploring Tensions and Possibilities for Dialogue Between Faiths", *JES*, 45: 1, Kış 2010.
- Skjaervø, P. O., "Zoroastrianism", *The Cambridge History of Religion in the Ancient World* içinde, cilt 1, ed. M.R. Salzman-M.A. Sweeney, Cup, Cambridge, 2013, s. s. 102-128.
- Stausberg, M., *Zarathustra and Zoroastrianism*, çev. M. Preisler-Weller, Equinox, Lakeville, 2008.
- Taş, Cemal, "Herd-u Asmen-V (Taë Duwa u Gulbengi)", *Munzur*, 2003, s. 13.
- Weinfeld, Moshe, "The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient East", *Essential Papers on Israel and the Ancient Near East* içinde, ed. F.E. Greenspahn, NY. University, New York, 1991.
- Widengren, Geo, "Babakiyah and the Mithraic Mysteries", *Mysteria Mithrae* içinde, ed. U. Bianchi, Leiden, 1979.
- Yazıcı, Ramazan, "Bir Fetiş Olarak Hıdrellez", *Haksöz Dergisi*, sayı 170, Mayıs, s. 68-74.
- Yıldırım, Nimet, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 2008.
- Zaehner, R. C., *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, Worcester ve Londra, 1961.
- Zarrinkoob, Abdol-Hosein, "Persian Sufism in Its Historical Perspective", *IrSt*, 3, no. 3/4, 1970.

Giriş

Türkiye’de Kürt sorunu gibi Alevilik de hâlâ önemli ölçüde tabu olan konulardan biri. Cumhuriyet tarihi boyunca Kürtlerin “dağ Türk’ü” olarak sunulması gibi Alevilik de “Türk Müslümanlığı” olarak sunulmuştur. Oysa bu yaklaşım, tarihsel ve toplumsal gerçeklikle tümünden çeliştiği gibi, devletin gizli belgeleriyle de çelişiyordu. İşin ilginç yanı, konuyla ilgili Türkiye’deki yayınlar, bugüne kadar devletin resmî kültür politikasının dışına da çıkamadı.

Bu yönüyle, geçmişten bugüne değin Türkiye’de yayımlanan konuya ilişkin binlerce kitap ve makalenin bilimsel gerçeklikten uzak olduğunu söyleyebiliriz. Aleviliği Türklükle, Şafiiliği Kürtlükle özdeşleştiren bu yaklaşımı ciddiye almak hiç kuşkusuz ki olanaksızdır.

Bu konuya ilişkin objektif çalışmalar da, öncelikle Batı’da yapılmıştır. Birçok ilginç belirleme içeren bu çalışmaların bize göre başlıca eksikliği, daha çok dış gözlemden kaynaklanmalarıdır. Ancak, yine de yakın döneme kadar Türkiye’de yapılan çalışmalardan çok daha yetkin ve objektif oldukları söylenebilir.

Bu nedenle, bu çalışmada esas aldığımız başlıca kaynaklarımız; 19. yüzyıl başlarından bu yana yapılan Batı kaynaklı yayınlar ile devletin gizli belgeleri ve bir Alevi-Kürt olarak doğrudan gözlemlerimiz olacaktır.

16. yüzyılda reform ve rönesansını tamamlayan Batı dünyası, bu yüzyıldan başlayarak giderek artan ve 19. yüzyılda doruk noktasına varan dozlarda Önasya olarak nitelendirilen Anadolu ile İçasya, Kafkasya, Kürdistan, İran, Mezopotamya, Ortadoğu ve Uzakdoğu ile ilgilenmeye başlamış; buralara gönderdiği siyasal ve bilimsel araştırmacılar yoluyla bu ülkelerin siyasal,

sosyal, kültürel, ekonomik, etnik ve inançsal özelliklerini irdelemeye ve de sergilemeye koyulmuştur.

Özellikle 19. yüzyılda yoğunlaşan bu ilgi sonunda sadece Anadolu, Kürdistan ve Mezopotamya üzerine yüzlerce *Seyahatname* yayımlanmıştır. Bu seyahatnamelerdeki salt Kürt ve Kürdistan motifleri ciltler dolduracak ölçüde geniş ve yaygındır. Batılı misyonerlerin ve gezginlerin, özellikle *Kürt Aleviliği* ve *heterodoksisi* konusundaki kimi inceleme yazılarına biz de *Alevilik ve Kürtler* konulu çalışmamızda yer vermiştik.¹

Cumhuriyetin ilk döneminde Kemalist yönetim, kendisine kitle tabanı yaratmak ve yeni bir tarih görüşünü ikame edebilmek için bir dizi uygulamaya girişti. Bu uygulamaların başındaysa, üç ay gibi kısa bir süre içinde kitleyi eski yazı dilinden koparıp, yeni oluşturulan Latin kökenli alfabeye ve yazı diline geçmek geliyordu. Böylelikle insanlar, bin yıldan fazla süredir kullandıkları yazılı iletişim dilinden ve kültürel birikimden koparılırken, yöneticiler, özel çalışmalarında eski alfabeyi ve yazı dilini kullanmaya devam ediyordu.

Yapılan ikinci önemli uygulama, bir Türk Tarihi Encümeni kurarak yeni bir Türk tarihi yazmak oldu. Asker ve sivil bürokratlarla Kemalist yazarların oluşturduğu bu Encümen'in hazırladığı yeni Türk Tarihi, artık yaşamın tüm alanlarında esas alınarak tabulaştırılacaktı ve öyle de oldu. Türk Ocakları, ardından kurulan Türk Tarih Kurumu, Türk Dil Kurumu ve Halkevleri gibi kuruluşlarla üniversiteler, bundan böyle bu yeni resmî tarihin gönüllü propagandacıları oluyorlardı. Bu, artık tabulaştırılmış bir tarihi ve bunun dışına çıkanlar çeşitli biçimlerde cezalandırılmaya da mahkûmdu.

Yeni tarih tezini kabul ettirebilmek, her şeyden önce reddi mirastan ve Osmanlı tarihinin mahkûm ettirilmesinden geçiyordu. Öyle de yapıldı ve Osmanlıyı konu alan hemen tüm çalışmalarda, Osmanlı sonuna kadar eleştiriliyor ve çeşitli yönleriyle mahkûm ediliyordu. Özellikle Halkevleri aracılığıyla yapılan bu tür Osmanlıya dönük anti-propagandalar bugün elimize önemli malzemeler sunmaktadır. Sözgelimi, Osmanlının topluma dönük katliamlarının ve kötülüklerinin önemli bölümünü buradan çıkarabiliriz.

Tabii sonradan bu politikadan vazgeçilerek Osmanlıyı sahiplenme süreci başladı. Hem de öyle bir sahiplenme ki, sonraki Cumhuriyet politikaları gibi, eskinin de tüm değerlerine Türklük adına ipotek konuldu. Böylelikle sonraki kuşaklar da, Osmanlıyla ilgili olarak birçok konuda "iğfal" edildiler.

Kızılbaşlıktan Aleviliğe geçişin ideolojik temelleri

İran, Kürdistan, Mezopotamya ve Anadolu coğrafyasında çoğunlukla kırsal kesimde yaşayan doğal ve felsefi inanç mensupları, en azından Milat'tan

1 Bayrak, 1997.

600 yıl önce yaşayan Zerdüş'ten bu yana Zerdüş'ti, Mazdekî, Babekî, Hurremî, İsmailî, Karmatî, Vefaî, Babaî, Surh-ser, Kızılbaş, Rafizî, Ahlê Haq, Kakaî, Ali-İlahî, Yaresan, Yezidî vb. adlarla anılmışlardır. Yanı sıra bunların, 20. yüzyıl başlarına kadar "Alevî" adıyla anıldıklarına rastlanmadığını da özellikle belirtmek gerekir.

Ancak 19. yüzyılın sonları, 20. yüzyılın başlarından itibaren "Alevî" söylemi öne çıkmaya başlamıştır. Gerek Osmanlı literatüründe, gerekse Batı literatüründe bu ada neredeyse hiç rastlanmazken, bu adın Bektaşilikle birlikte (yan yana) Türk literatürüne yoğun biçimde girmesi kuşkusuz anlamlıdır. Düşünceyi temellendirerek biraz gerilere gittiğimizde şöyle bir tabloyla karşılaşırız. Bu yüzyılın başlarına kadar yukarıda vurguladığımız coğrafyada "Alevî" söylemine rastlanmıyor. Bu isim, Arap toplumundaki Ali yandaşlarına verilen bir isim olarak Aleviyye (Alevilik) ve Aleviyyun (Aleviler) biçiminde söylenmektedir ki, bu da hilafet kavgasında *Ali yandaşlığı* anlamında kullanılmaktadır.

Öte yandan, bugün Alevi olarak adlandırılan Babaîler, Kızılbaşlar ya da Rafıziler, Selçuklu ya da Osmanlı yönetimlerine karşı muhalefet konumundayken; 15. yüzyılda Osmanlı'nın icazetiyle kurulan Bektaşî tekkeleri daha çok Saray'ın yanında yer alıyordu ki bunların, Hacı Bektaş-ı Velî'nin düşünceleriyle de gerçekte ilişkisi bulunmamaktaydı. Esasen bu tekkeler, Anadolu'nun Türkmen Kızılbaşlarıyla Balkanlar'daki gayr-ı Müslimleri hem Saray'a hem de Müslümanlığa yaklaştırmak için kurulan bir çeşit *misyoner* örgütleriydi. Mevlana adına kurulan Mevlevî tekkeleri daha çok şehir çevrelerinde kurulurken; Bektaşî tekkeleri daha çok kasaba çevrelerinde kuruluyordu. En azından Anadolu'da durum böyleydi.²

Osmanlı'nın gerileme sürecine girmesinden sonra Bektaşî tekkelerinin gelir kaynakları kısılinca ya da geri alınınca, tekkelerin Halife-Padişahlıktan tedricen uzaklaştığını görüyoruz. 19. yüzyıl başlarında II. Mahmud döneminde Yeniçeri Ocağı'nın lağvedilmesiyle Bektaşî tekkeleriyle Saray'ın ilişkileri alabildiğine gerginleşmiştir.

Daha 1789 Fransız Burjuva Devrimi öncesinde bazı Bektaşî babalarının, Fransa'ya giderek Devrim'in ideologlarıyla görüşmesi bu açıdan ilginçtir. Bu aşamadan sonra Bektaşî tekkelerinin yeni bir arayışa ve muhalefete yöneldiklerini görürüz. Bu yönelişin Batı literatüründe de ifade bulduğunu söyleyebiliriz.³

Bu husustaki ilginç konulardan biri de, Yeniçeri Ocağı'nın lağvedilmesinden sonra padişahlığın, Bektaşî tekkelerinde bir İslâmî Sünnî tarikat olan Nakşibendi tarikatını ikame etmeye çalışmasıdır. Tekke bahçelerine yaptı-

2 Bektaşî dervişlerinin kolonizatörlük ve misyonerlik işlevi için bkz. Barkan, 1980.

3 Ayrıntılı bilgi için bkz. Jacob, 1908; Kissling, 1953; Sadat, 1973; Faroqhi, 1981.

rılan camilere Nakşibendi şeyhlerinin atanması bu açıdan dikkate değerdir.

Bilindiği gibi Tanzimat hareketinden sonra, özellikle Avrupa ile tanışan küçük burjuva aydınlar ile palazlanan burjuvazi, iktidara ortak olma doğrultusunda bir muhalefet hareketi başlatmıştır. Böylesi bir muhalefet hareketi, başlangıçta 1876 Birinci Meşrutiyet Hareketi'ni, ardından da 1908 İkinci Meşrutiyet Hareketi'ni zorladı ve de gerçekleştirdi. Bu muhalefet hareketinin içinde değişik halklardan aydınlar vardı. Başlangıçta Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti adı altında örgütlenen bu hareket, daha sonra İttihad ve Terakki Fırkası adı altında partileşti ve süreç içerisinde tümüyle Türkçü kanadın eline geçti. Öncülüğünü Enver ve Talat Paşa gibi sonradan Türkleşen ve Müslümanlaşan Balkanlıların çektiği bu yeni akım, kitleleşebilmek için Hanefi-Müslümanlık kulvarını tutmuş olan Halife-Padişaha muhalif topluluklar arıyor ve öncelikli güç olarak da Bektaşileri görüyordu.

Tasavvuf alanındaki çalışmalarıyla tanınan Abdülbaki Gölpınarlı, bu çekliği şöyle yansıtmaktadır:

İttihad ve Terakki erkânı, bir yandan Mason localarına kaydedilmiş, bir yandan Bektaşiliğe girmiş, bir yandan da üçüncü devre Melamiliğine intisap etmişti. Nerede çevresine adam toplamış, tanınmış, sevilmiş birini duyarlarsa, onu içlerine almaya uğraşıyorlardı. Talat (Paşa), Enver (Paşa), Nesimi ve daha birçoğu Bektaşî olmuşlardı. (...) İttihatçıların tevhid-i anasır (Türk unsurları birleştirme) siyasetinden sonra sarıldıkları milliyet cereyanı kuvvetlendikçe Türk Bektaşiler, Arnavut Bektaşilere karşı cephe almışlar, Bektaşiliğin milli bir tarikat olduğu, hatta Hacı Bektaş'ın –*Makalat*'ını Arapça yazdığını hatıra bile getirmeden– bir milliyetçi olduğu, Arap ve Fars harsına (kültürüne) karşı Türk harsını koruma gayreti güttüğü gibi gerçekten de hayali ve gülünç davalara kalkışmışlardı.⁴

İttihat ve Terakki Hareketi, Kürt sorunu gibi konularda olduğu gibi bu konuda da zoraki ve düzmece araştırmalar yaptırıp, kendi ideolojisi doğrultusunda kamuoyu oluşturmaya çalışmıştır. Dr. Friç (Habil Adem, Naci İsmail Pelister) gibi İttihatçı aydınlarla Kürtlere ilişkin kitap hazırlatan bu Türkçü hareket, Baha Said gibilere de Alevilik-Bektaşilik araştırması yaptırmıştır.⁵ Böylece İttihatçılar, bu politikalarıyla bir taşla birkaç kuş vurmaya hedeflemişlerdir. Bunları;

- 1- Osmanlı yönetiminin Bektaşî tekkelerini birer misyoner örgütü gibi kullanıp Türkmen Alevileri Saray'a ve Müslümanlığa yaklaştırmaya çalışmalarına rağmen, genellikle kırsal kesimde yaşayan bu toplulukları

4 Gölpınarlı, 1985: 154-155.

5 Birdoğan, 1994: 7-12.

çekmek yeterince gerçekleştirilemedi. Özellikle, Hacı Bektaş ardılı Babailer muhalefetlerini hep sürdürdüler. İttihatçılar, 1826'da tümünden yasaklanıp muhalefet konumuna giren bu tarikattan giderek Kızılbaş topluluklara nüfuz etmeye çalışmıştı.

- 2- Tıpkı Arap milliyetçilerinin, Kürtçe Êzidi ve Yezdani kelimelerinden gelen Yezidiliği (Êzidilik) Kürt kimliğinden kopararak Yezid bin Muaviye'ye dayandırıp kendilerine çekmeye çalışmaları gibi; Türk milliyetçileri de Kızılbaşlı Bektaşilik aracılığıyla Türklüğe, Ali'ye dayandırma yoluyla da Müslümanlığa çekme, dolayısıyla kendilerine yaklaştırma politikası izledi. Oysa, günümüzde Alevilik söylemiyle yaygınlaşan doğal ve felsefi dinin temel inanç ve kültür kaynaklarının Müslümanlıktan değil, esas olarak eski Aryan ve Mezopotamya inanç ve kültürlerinden geldiği bilim çevrelerince bilinmekte ve kabul edilmektedir. Bunun en eski örneklerine ise Harran'daki Göbeklitepe kalıntılarında rastlanmaktadır. Türkçe söylemiyle Kızılbaşlık kavramının da, halife Ali'den değil; kırmızı giyinmeyi bir gelenek haline getiren ve kızıl bayrak taşıyan Mazdekilerden ve Hurremilerden geldiği, ayrıca Safevi askerlerinin de başlangıçta kırmızı külah giydikleri bilinmeyen bir şey değildir.⁶

Öyleyse Kızılbaşlık ve türevlerinin Aleviliğe dönüşmesinin, İttihatçılıkla yaşıt olması daha bir anlam kazanmıyor mu? Öyle anlaşıyor ki, kendilerine özgü bir Ali kültü yaratan Kızılbaşlar ve Ali-İlahiler (Ali-Haqlar), bu ismi kendi yorumlarıyla benimsemekte bir sakınca görmeyerek rahatlıkla kabullenmişlerdir.

Alevilikte Zerdüştlük izleri

1750-1820 yılları arasında yaşamış olan Fransız araştırmacı Kont de François Volney, *Les Ruines (Kalıntılar)* adlı kitabında; bütün din adamlarını bir araya getirip tartışırken, Zerdüştcü din adamına şöyle dedirtmektedir: “Yahudiler, Hristiyanlar, Müslümanlar; iddialarınızın anlamı ne olursa olsun, sizler kendi manevi varlık âleminiz içinde Zarathushtra'nın yolunu şaşırmış çocuklarından başka bir şey değilsiniz.”⁷

Kuşkusuz ki Volney'in bu belirlemesinde büyük gerçek payı vardır. Çünkü M.Ö. 683 yılında doğduğu bilinen –bir görüşe göre Kürt kökenli– Zarathushtra (Zerdüş), tanrı-insan kimliğindeki *Ahuramazda*'dan esinlenerek ilk yazılı kutsal kitap *Avesta*'yı ortaya çıkarmıştır. Bundan yaklaşık olarak 300 yıl sonra *Tevrat* tamamlandığı gibi, ondan 300 yıl sonra *İncil*, ondan 600 yıl

6 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Poladyan, 1991.

7 Solmaz, 1995.

sonra da Kur'an ortaya çıkmıştır. Zerdüş, Avesta'yı bir insan-tanrı olan Ahuramazda'nın emri olarak yansıtırken; diğerleri Zerdüş'ten esinlenerek kendi çıkardıkları kitapları bir "gaybi tanrı"ya atfetmişlerdir. Bu kitaplar incelendiğinde, öncekinden sonrakine doğru aralarında büyük benzerlikler olduğu görülür. Ancak şu var ki, bu elçilerin tamamı kutsal kitaplarını kendi toplum ve sınıf çıkarlarına uyarlamışlardır. Sözgelimi, Tevrat'ta Yahudilik, Kur'an'daysa Arap yandaşlığı öne çıkmaktadır. Bu konuda sayısız örnekler vermek mümkün olmakla birlikte, burada bunun tartışmasına girilme-yecektir.

Genellikle egemen güçlerin öğretisi olarak ortaya çıkan bu resmi-dinler karşısında halk tabakalarının, farklı bir çizgi izlediği bilinmektedir. Okumuş egemen seçkinler sınıfı, genellikle yeni gelen başat dinin etkisinde kalırken; bundan az etkilenen halk tabakaları çoğunlukla eski inanç ve kültürlerini devam ettirir. Bunlar, egemen hale gelen yeni din karşısında eski inanç ve kültürlerini sürdürürken, çoğu kez yukarıdan gelecek zararlar-dan korunmak için bir gizlilik içerisine de girer. Böylelikle, *halkçı* karakteri ön plana gelen ve gizli nitelikte birtakım inanç ve "dinler" de ortaya çıkmış olur. İşte Anadolu ve Kuzey Kürdistan'daki Kızılbaşlık, Alevilik ve Yezidilik; Doğu Kürdistan ve İran'daki Ahlê Haklık (Ali-İlahilik), Mezopotamya ve Güney Kürdistan'daki Kakailik, yani bir bütün olarak Yaresan'lık ile Yezidilik ve Nusayrilik, bu toplumsal oluşumun ürünü olan "gizli halk dinleri"dir.

Bu dinlerin ortak bir özelliği de, *dinsel hiyerarşi*'ye sahip olmamalarıdır. Bilindiği gibi İslâm'da böyle bir hiyerarşi yoktur. Bu arada Kürtlerin aşiret yapısında *şeyhlerin*, *halifelerin*, *mîrlerin* ve *ağaların* yan yana sıralanması da bir o kadar dikkat çekicidir. Öte yandan, Müslüman Kürtlerin de daha çok Abdülkadir Geylani gibi bir Kürd'ün önderlik ettiği *Kadirilik* veya Mevlana Halid gibi bir Kürd'ün önderlik ettiği *Naşibendi tarikatının Halidiye koluna* bağlandıklarını ayrıca belirtmek gerek. Ünlü Kürdolog Bazil Nikitin, bu gerçekliği şöyle belirtmektedir: "Müslüman Kürd'ün belirgin özellikleri, hak mezheplere biraz aykırı düşen ya da genellikle aykırı düşen bir mistisizmde toplanmaktadır." Nikitin ayrıca, M. Driver'in şu belirlemesini de sözlerine ekler: "Kimi zaman İslâmiyet'in pagancı bâtıl inançlara ve tuhaf âyin usullerine karışmış bir biçimde rastlanmaktadır. Bunların çoğunda da Zerdüşçülüğe, Budizme ve başka eski dinlere benzeyen noktalar vardır. İbnü'l-Esir bunları müşrikin⁸ olarak adlandırmakta, çoktanrılı, putatapar nitelikte bulmaktadır."⁹ Nikitin, "Kürt halk dini" olarak nitelendirdiği yukarıdaki heterodoks inançlardaki "ateş kültü"nden yola çıkarak da şu sonuca varmakta-

8 Allah'a ortaklık koşanlar. (M.B.)

9 Nikitin, 1986: 383-384.

dır. “Bütün bu belirtiler karşısında, Kürtlerde bazı Zerdüşťü kalıntılarının bulunduğunu kabul etmek doğru gibi görünüyor.”¹⁰

Yezidilikle Ahle Haq’ın Kürtlere özğü inançlar olmasının ve kutsal metinlerinin Kürtçe olmasının ötesinde, her iki dinde, kutsal melekler arasına mutasavvıf-şair ve düşünür niteliğindeki Kürt büyükleri de girer. Sözelimi bazı kaynaklarda Kürt kökenli olduğı belirtilen mutasavvıf Hallac-ı Mansur, Yezidilikte kutsanan 7 melekten biridir. Bilindiğı gibi Mansur, Müslümanlarca çarmıha gerilerek öldürölmüştür. Bunun gibi Ahle Haq (Ali-İlahilik) dininde de, şiirlerini Goranice yazan ünlü Kürt mutasavvıf şairi Baba Tahir Uryan, kutsanan melekler arasında sayılmaktadır. Öte yandan, Anadolu ve Kürdistan Aleviliğindeki “yedi büyük Alevi ozanı” belirlemesi de Yezidilik ve Ahle Haq’daki “Yedi Melek” költünü çağrıştırmaktadır. Bu ise bize “melek-insan” ve “tanrı-insan” költünü anımsatır.

Alevilik’teki Zerdüştlük izleri ise, bir kitap boyutunda işlenebilecek ölçüde yoğundur. Ancak biz burada ana başlıklar halinde kısa değinmelerle yetineceğiz:

- Zerdüştlükte de (Ahuramazda) Alevilikte de “tanrı” bir “insan” kimliğindedir (başta, yeniden yaratılan Ali olmak üzere tüm *insan-ı kâmil*’ler).
- Zerdüşť, Mazda’ya atfettiğı kendi kitabı *Avesta*’yı kutsarken, Aleviler kendi önderlerince yazılan ve “âyet” olarak nitelendirdikleri kendi *de-yiş*lerini.
- *Newroz* başta olmak üzere, kış ve ilkbaharda yoğunlaşan kimi bayramlar birbirine çok yakındır.
- Güneş, ay, ateş ve ocak Zerdüştlükte kutsanmaktadır. Bilindiğı gibi Alevilikte de Zerdüştlükte olduğı gibi ateş, aydınlığın ve iyiliğın simgesi olduğı için kutsaldır. Alevi Kürtlerde de güneş ışınlarının ve ateş yanan ocağın ayrı bir yeri vardır. Bunun yanında Alevi cemlerinde görev alanlardan biri de *çerağcı*’dır ve bu görevli kandilleri yakar.
- Bedenin ölmesi, ruhun devamlılığı iki öğretilde de ortaktır. Alevilik bunu “Ölür ise ten ölür, canlar ölesi değil” biçiminde şiirleştirir.
- Tek kadınla evlilik ve çiftlerin birbirini boşamaması, iki dinde de ortaktır.
- Zerdüştlükte süt kardeşliği, Alevilikte süt ve müsahip kardeşlerin birbiriyle evlenmemeleri ortak bir özelliktir.
- Doğadaki kimi varlıklar gibi ağaçların kutsanması, iki öğretilde de esastır.
- Bilindiğı gibi Zerdüşť, bir Med boyu olan Magilerin soylu bir ailesinden gelmektedir. Magilerin büyük bir çoğunluğu sihir ve büyüyle uğraş-

10 Nikitin, 1986: 406.

maktaydılar (İngilizcedeki *magic*: *sihir*, *büyü* sözünün de buradan geldiğini sanıyorum). Sihir ve büyü göstermek, Alevi pîrlerinin de önemli özelliklerindendir (Sünni Kürt tarikatlarındaki sihirli gösteriler de bu geleneğin ürünü olmalı).

- Avesta'nın manzum lirik parçaları niteliğindeki Gathalar bölümünde dinî inanç alanında şarkı ve şiirlerin okunması ve müzikal estrümanların kullanılması geleneği vardır. Alevi törenlerinde sazın, semahın ve demin özge bir yeri olduğu bilinmektedir.
- Gerek Zerdüştlükte gerekse Alevilikte *kemer* simgesel bir nitelik taşır. Yünden örme bu kumaş, kırmızı renklidir. Alevi gülbanglarında (dua) bu olgu *17 kemer-best* olarak geçer.
- Alevilikteki “eline, diline, beline sahip ol” ilkesinin Zerdüştlükten geldiği söylenmektedir.¹¹
- Cem (Civat) gibi dinsel törenlerde, yargılananların *dara kaldırılması*, suçsuz bulunanların ya da cezasını çekenlerin *dardan indirilme* uygulaması Zerdüştlükten Aleviliğe geçen özelliklerdendir.¹²
- Zerdüştlükte, sonraki göksel dinlere *Sırat Köprüsü* olarak geçen bir *Cıvat Köprüsü* inancı vardır. İnsanların sevap ve günahlarının sorgulanacağı ve tartılacağı bu *Cıvat Köprüsü* anlayışı, Alevilikte bu dünyada ve farklı biçimde algılanıp, uygulanmaktadır. Aynı zamanda bir *halk mahkemesi* görevi yapan Alevi cemlerine Kürdistan'da *civat* denmektedir.¹³

Bu örnekleri alabildiğine çoğaltmak mümkündür. Ancak bu karşılaştırma bile, yaklaşık 2.600 yıl önceki bir dinin, “Kürt Batınılığı” üzerinde ne kadar derin izler bıraktığını göstermeye yeterlidir. Açıktır ki, bunun temel nedeni de bu toplulukların genellikle halk tabakaları içinde ve kırsal kesimlerde yer almış olmasıdır.

Alevilik ile Yezidilik arasındaki benzer çizgiler

Kürtlerin eski dinleri Zerdüştlük ve bu dinin değişik dönemlerdeki varyantlarından olan Mazdekçilik ve Hurremilik gibi inançlardı. İslâmiyet'ten önce Kürtlerin büyük bölümü Zerdüşttü. Küçük bir bölümü de sonradan Katolik ve Protestan olarak bölünen Hristiyanlığa inanıyordu. İslâmiyet'ten sonra önemli bir bölümü Müslüman olsa da, eski dinlerini bırakmayanlar oldukça fazlaydı. Kızılbaş/Alevi Kürtlerle Ahlê Haq Kürtler ve Yezidi Kürtlerin din ve

11 Bender, 1996.

12 Xemgin, 1995: 189-190.

13 Bumke, 1991: 172.

inançları, kuralları ve köken itibarıyla Zerdüştlüğe ve onun varyantlarına dayanıyordu. Özellikle günümüzde Kürt kimlikli bir din olan Yezidi dini, Zerdüştlüğün değiştirilmiş bir kopyası gibidir. Kuşkusuz Aleviliğin, kimi inanç ve kültür kaynaklarıyla, Zerdüştlüğü de beslemiş olan daha eski din ve kültürlerle dayandığını söyleyebiliriz.¹⁴

Büyük bölümü Mezopotamya'da ortaya çıkan dinler ve bunların kutsal kitapları, o ülkelerde yaşayan insanların diline göre iniyordu. Nitekim Zend Avesta eski Med/Pers diliyle; Tevrat, Incil İbranice; Kur'an Arapça; Yezidi dininin kutsal kitabı Mushafê Reş ise Kürtçedir. Yezidilerin kutsal lideri kabul edilen Şeyh Adi İlahileri Kürtçe olduğu gibi, tüm töre ve törenler de Kürtçe yürütülüyordu. Törenlerde okunan dualar da Kürtçeydi. Yezidilerin diğer kutsal kitabı "Kitab-ı Cilve"nin aslının da Kürtçe olduğu ve sonradan Arapçaya çevrildiğine inanılmaktadır. Bu kitapların bugün elimizde küçük farklılıklarla hem Kürtçe hem de Arapça metinleri bulunuyor.¹⁵

Yezidilerin kutsal kitabı, Tanrı'nın "güzel Kürt diliyle" konuştuğunu söyleyerek, milliyetçilikten de ileriye gidiyordu. Ünlü Kürt aydını Celadet Bedirhan şunları vurgulamıştır:

Bütün bunlar incelendiğinde, sadece Kürtlerin Zerdüştlüğe bağlı kaldıkları, diğerlerinin yani Pers ve Hindistan Farisilerinin bu inanca sadık kalmadıkları görülür. Yezidi dini, Kürtlerin dininin değişime uğramış biçimidir. Bugün bile, Kürtler arasında ister Yezidi ister Müslüman veya Hristiyan olsun; eskiden Zerdüştlüğe inanmış olmalarından ileri gelen birçok ortak geleneğe rastlanır. Yine günümüzde, bütün Müslüman veya Yezidi Kürtleri için en kutsal yemin, (Cizre'nin yıkıntıları içinde kaybolmuş Kara Kitap üzerine) anlamına gelen (Be Moshafê Reş qavile Cezire)'dir. Bir inanışa göre, Mushafê Reş, İslamlıktan önce Cizre'nin yıkıntıları arasında yitmiştir.¹⁶

Bilindiği gibi Müslüman Araplar, Yezidileri kendilerine bağlamak için, Yezidiliğin Muaviye'nin oğlu Yezid'den geldiğini ileri sürmüştür. Oysa Yezidi adının Yezid'le hiçbir ilgisi yoktur. Yezid adı, Kürtçedeki Êzidi ve Yezdani kelimesinden kaynaklanmakta ve *ilâhi*, *tanrısal* anlamına gelmektedir. Öbür yorum, yayılcı Arap Müslümanlığının, Yezidi Kürtleri Araplığa ve Müslümanlığa çekme çabasından kaynaklanır. Öte yandan, halk arasındaki "Varma Yezid'in yanına / Kokusu siner tenine" deyişi de sanıldığı gibi Yezidi Kürtler için değil, Alevi Kürtler tarafından –gizli belgelerde de vurgulandığı üzere– softa Müslümanlar ve egemen durumundaki Müslüman Osmanlı-

14 Sözgelimi 12.500 yıl öncesine tarihlenen Göbeklitepe kazılarındaki 12 insan silüeti ile bunların cemalet-cemale ibadet etmeleri bu açıdan ilginç bir örnektir.

15 Bittner, 1913.

16 Bayrak, 1994: 68.

lar için söylenmektedir. 1925 Kürt İhtilali'nden sonra Şark Illeri Asayiş Müşavirliğine atanan Hasan Reşit Tankut, 1928 yılında hazırladığı bir gizli raporda şöyle bir ifade kullanır:

Osmanlı ve Osmanlı'yı ifade eden Türk isminden istikrah ettiği için Ali İlahi Zazalar, kendisini fuzulice görmeye adanmış gitmiştir. Türk milletinin yakın vakte kadar ıslah olmamış yaralarından biri olan Dersim, bu nevi insanlarla meskündür. Bunlar da tıpkı Sivas, Tokat ve Canik Dağlarında ve ovalarında yaşayan Kızılbaşlar gibi:

Varma Yezid'in yanına,
Kokusu siner tenine.
derler ve Yezid, onlarca Türk'tür.¹⁷

Tabii buna, Alevilikte haksızlığın simgesi olarak görülen Yezid'in yolunu izleyen fanatik Müslümanları da eklemek gerekir.

Yezidilikle Alevilik arasında büyük benzerlikler vardır. İki inanç dışarıya karşı kendini açıkça ifade edemediği ve de savunamadığı için, egemen dinler onlar adına –kendi çıkarlarına uygun– yorumlar yapmaktadır. Şöyle ki:

- Yezidilikte ve Alevilikte dinsel hiyerarşi önemli ölçüde tasavvuftan alınmıştır. Dinî metinler de tasavvuf gizemciliği ile büyük bir benzerlik göstermektedir. Alevilikteki Mürşidlerle Yezidilikteki Şeyhler; Alevilikteki Pirlere ya da Dedelerle Yezidilikteki Pirlere; Alevilikteki Zâkirlerle Yezidilikteki Kavvallar; Alevilikteki Semazenlerle Yezidilikteki Avamlar aynı konumdadır. Alevilikteki Müsahip Kardeşliğin yerini Yezidilikte Ahiret Kardeşliği alır.
- Dünyanın ve insanın kökenine, ruhun yeniden dirilmesine ve bir vücuttan diğerine geçmesine ilişkin benzerlikler, batını inançlardan alınan ortak özelliklerdir.
- Alevilik ve Ahlê Haq inançlarında olduğu gibi “Melekler Kültü”ne dayanan Yezidiliğin de Tanrı'dan inen kutsal bir kitabı yoktur. Ancak Melekê Tavis'a ve Şeyh Adî'ye atfedilen kitapları vardır. Zaten Yezidilikte yedi kutsal melek, şeyh konumundaki din ulularının şahsında somutlaştırılmıştır. Yani Alevilikle Ahlê Haqtaki *imamlık*, Yezidilikteki *Melek*'le karşılaşılır.
- Doğan güneşe üç kez eğilip selam vermek, bayramlarda ve törenlerde şarkılar söylemek Yezidilerle Alevilerin ortak özelliklerindendir.¹⁸

¹⁷ Bayrak, 1993: 516.

¹⁸ Çem, 1995.

- Şeyh Adi bin Musafir'in yeniden biçimlendirdiği Yezidilikle Müslümanlık arasında 12. yüzyıldan itibaren açık çelişkiler, dahası düşmanlıklar yaşanmıştır. Bu tarihten sonra Yezidilere karşı girişilen soykırımlar, Yezidiliği Alevilik gibi daha kapalı ve gizemli bir inanç haline getirmiştir. Son önemli katliamlar 17. ve 19. yüzyıllar arasında Osmanlılarca ve buna ek olarak da 19. yüzyılda Müslüman Kürtlerce diğer Yezidi Kürtlere karşı uygulanmıştır. Bundan dolayıdır ki, Yezidilik, mensupları hızla azalan bir din olageldi ve ne yazık ki bugün “ölmekte olan bir din” olarak anılmaktadır. Oysa bu, her şeyden önce kültürel çeşitlilik için bir kayıptır.¹⁹

Alevilik-Ahlê Haq ilişkisi

Alevilikle Yezidiliğin yanı sıra İslâmî olmadığı halde Müslümanlık çatısı altında gösterilmeye çalışılan dinsel öğretilerden biri de *Ahlê Haq* dinidir. *Ali-İlahilik*, *Ali-Haqlık*, *Yarsanilik* ve Güney Kürdistan'da *Kakailik* (*Kardeşlik*) olarak da adlandırılan Kürtler arasında örgütlü bu din ile *Alevilik* ve *Yezidilik*, melek kültüne bağlı kardeş dinler kategorisindedir.

Doğal olarak bu dinlerin üçü arasında, gerek inanç ve kültür kaynakları gerekse ibadet yöntemleri konusunda büyük benzerlikler vardır. Ermeni Hristiyanlığı olan *Gregoryanlık* ve Nusayrilikle birçok benzerlikler gösterirler. Esasen, bu öğretilerin tümü arasında gerek felsefe ve düşünce dokusu, gerekse ibadet biçimleri açısından birçok ortak özellik vardır.

Alevilikle Ahlê Haq (Yaresan) dinleri arasındaki benzer çizgileri özetle yansıtmaya çalışırsak, bunlar:

- Alevilik de bugün Kızılbaşlık, Bektaşilik vb. birçok öğretinin ortak adı olduğu gibi, Ahlê Haqlık da *Tayıfasanlık* ve *Yarsanilik* gibi birçok öğretinin ortak adı olmuştur (Tayıfasanlar, Bektaşiler gibi daha çok kasaba ve şehir çevresinde örgütlüdür).
- Alevilik özellikle Kürdistan'da *Ali-İlahi Kızılbaşlığı* olarak anılır; Ahlê Haq ise aynı zamanda *Ali-İlahilik* ve *Ali-Haqlık* olarak da adlandırılır.
- Her iki öğretinin izleyicileri de, bilgilenme ve olgunlaşma sürecinin Şeriat (*Kanun*), Tarikat (*Yol*), Marifet (*Gnosis*) aşamalarını geride bırakıp, Hakikat (*Gerçek*) aşamasına ulaşarak meydana geldiğine inanırlar.
- Alevilik'teki 12 İmanın yerini, Ahlê Haqda 12 *Hanedan* veya *Silsile* alır. Zaten 12 İmam da bir “silsile”ye bağlıdır.
- Ahlê Haq inancında, Tanrı'nın yedi “donu” ve birbirine eşlik eden me-

19 Fanatik Müslümanların son dönemlerde Güney Kürdistan'daki Êzidi köylerinde gerçekleştirdiği ve birçok Êzidi Kürdün katliyle sonuçlanan olaylar bunun en yeni örneklerindendir.

lekler vardır. Melek kültüne bağlı bir inanç olarak bu yönüyle aynı zamanda *Yezidiliğe* benzer.

- Ahlê Haq inancında, Tanrı'nın ilk donu (görünümü) kabul edilen *Khawandigar* (dünyanın yaratıcısı), ikinci aşamada yerini Ali'ye bırakır. Bilindiği gibi Alevilikte de Ali bir "Tanrısal güç"tür ve giderek Tanrı'nın bir görünümü halini alır. Yezidilikte *Şeyh Adi bin Musafir*'in kutsal bir önder olarak öne çıkması gibi, Ahlê Haq inancında da *Sultan Sohak* adı belirgin-simgesel kutsal bir güç olarak öne çıkar.
- Sultan Sohak'ın karısıyla var ettiği kutsal *Yediler*, aynı zamanda Ahlê Haq dininin yedi kolunun da kurucularıdır. Bu alt kollara *Ocak* denir ve bu kollar daha sonra 12'ye çıkarılmıştır (Tıpkı, 12 *Halifelik*'te olduğu gibi). Öte yandan, bilindiği gibi Alevilikte 12 temel *Dede Ocağ*'nın olduğu kabul edilir ve bu ocakların büyük bölümünün de Dersim kaynaklı olduğu dile getirilir.
- Alevilikteki *Kırklar Meclisi'nin* yerini Ahlê Haq'ta *Kırk Güç (Çihiltan)* alır.
- Alevilikteki *Yetmişiki Millet*'in yerini, Ahlê Haqda *Yetmişkiler Grubu* alır.
- Alevi töre ve törenlerindeki hizmet kapılarından bazıları Ahlê Haqda 72 *Korumacı*, 366 *Cesur Savaşçı*, 444 *Çırağcı*, 9.900 *Hizmetçi* şeklinde yaşatılır.

Gizli din kategorisindeki Alevilikle Ahlê Haq arasında ibadet biçimi konusunda da birçok benzerlikler vardır:

- İkisi de *Cem'e (Cıwat, Meclis)* büyük önem verir.
- Cemlere kadınlar da katıldığı için, kadın-erkek eşitliğini kabul etmeyen Sünni inançlarca her ikisi de "mum söndürmek"le suçlanmıştır.
- Ahlê Haq'da *dervişler* saz ile zikir yaparlar. Her dervişin bir *Pîr*'i ve *Mürşid*'i olması gerekir. Aynı şeyi Alevi Kürtlerde *Pîr* ya da *Zakir* yapar. *Pîrlik* ve *Mürşidlik* bilindiği gibi Alevilikte de temel dinsel makamlardandır.
- Elle ateş tutma ya da kurban etini kaynar kazandan elle çıkarma gibi gelenekler, iki dinde de ortaktır.
- *Musahip - Kardeşlik* kurumu ve geleneği, her iki inançta da geçerlidir. Yezidilikte ise bu kurum, *Ahiret Kardeşliği* adını alır.
- Geçmişte saç ve sakala, daha sonlarıysa bıyığa bıçak vurmama (kestirmeme, kıl düşürmeme) her iki öğretilerde de ortak özelliklerdir.
- Her iki dinin de belli bir kutsal kitabı yoktur. Ahlê Haq kendine *Gerçeğin Dini* derken; Aleviler "Hakikatın Nûru"nu temsil ettiklerini söyler.

- Her iki din de, genellikle yoksul sınıf ve tabakalar arasında ve kırsal kesimde örgütlenmiştir.
- Her iki din de en çok *Zerdüştlük*'ten etkilenmiştir.

Alevilikle Ahlê Haq arasındaki benzer çizgileri ve ortak bileşkeleri daha da artırmak mümkündür. Ancak burada sıralanan benzerlikler bile, inanç ve kültür kaynakları ortak ya da birbirine yakın toplulukların ortak ya da benzer öğretilere sahip olacaklarını açıkça göstermektedir. Ancak işin acı yanı, Batılılar 19. yüzyıldan başlayarak bu din ve öğretiler üstüne sayısız çalışma yaparken, bu öğretilerin mensubu olan Kürtler de dâhil Doğuluların İran, Kürdistan, Mezopotamya ve Anadolu coğrafyasındaki dinsel, inançsal ve kültürel yapılanmayı yeterince bilmemeleridir.

Alevilik ile Gregoryan-Hristiyanlık ilişkisi

Atatürk'ün danışmanlarından Prof. Hasan Reşit Tankut, Anadolu ve Kürdistan'la ilgili olarak 1938 yılında yönetime verdiği gizli bir *Etno-Politik (Demografi)* raporunda; "Gizli Dinler" ara başlığı altında şu din ve öğretileri sıralıyor. "Alevilik, Bektaşilik, Kızılbaşlık, İsmaililik, Dürzilik, Nusayrilik, Yezidi dini, Masonluk, Yahudi dönmeliği, Babiler (Bahailik)." ²⁰ Bunlardan Bektaşiliğin II. Mahmud döneminde etkisizleştirildiği, ancak daha sonra İttihatçılar tarafından yeniden özendirilip örgütlendirildiği ve kullanıldığı biliniyor. Kemalist yönetim, 1925'ten sonra "tekke ve zaviyeleri kapatma savıyla" bu tarikatın tekkelerini de Kürt kimlikli diğer tekkelerle birlikte kapatmıştır.

19. yüzyıldan itibaren Osmanlı aydınları arasında örgütlenen Masonluk, daha sonra yasaklanmasına rağmen günümüzde alabildiğine meşruiyet ve etkinlik kazanmıştır. *Kızılbaşlık* ve *Alevilik* dışındaki din ve öğretiler ise, yasak politikalarından ve egemen dinsel baskılardan dolayı ya alabildiğine küçülmüş ya da kılık değiştirerek yaşayabilmişlerdir. Bunlardan *Dürzilik*, *Nusayrilik* ve *Bahailik*, daha çok Hristiyanlık izleri taşıdıklarından baskılanmışlardır. Sümerlerden bu yana çeşitli din ve kültürlerden etkilenerek oluşan Kürdistanî nitelikteki bir karma din olan *Yezidilik* ise, yine egemen Sünni-Müslüman Kürt yönetimlerinin ve dindarlığının etkisiyle alabildiğine küçülen bir din konumuna gelmiştir. Bir zamanlar İran, Basra Körfezi ve Mezopotamya'da son derece güçlü ve yaygın olan *İsmaililik*, günümüz Anadolu'sunda ve Türkiye Kürdistan'ında bir varlık göstermemektedir. *Yahudi* "dönmeliği" ise ya başka inançlar içinde erimiş ya da aslına dönüşmüştür.

20 Bayrak, 1994: 215.

Geçmişte çeşitli adların yanı sıra Türkçe söylemiyle Kızılbaşlık olarak anılan öğreti ise günümüzde Alevilik adıyla yaygınlık kazanmış bulunuyor. Bu öğreti, kimilerince *mezhep*, kimilerince *tarikât*, kimilerince bir *felsefe ve yaşama biçimi*, kimilerince *emekçi sınıf ideolojisi ve kültürü*, kimilerince de bir *din* olarak kabul edilmektedir. Aleviliği *din* olarak görenlerden biri de, yukarıdaki gizli raporun sahibi Tankut'tur. Burada ayrıca şunu belirtmekte fayda var: Resmî söylemde Aleviliği "İslâm'ın bir tarikâtı" sayan çevreler, gizli raporlarında *Aleviliğin ayrı bir din olduğunu* ifade etmektedir.

Aynı zamanda Tankut, bir diğer gizli çalışmasında şu sözleri sarfetmektedir:

Görünürde Türkiye'de yalnız Müslümanlık var sayılır. Halbuki işin içyüzü hiç de öyle değildir. Aleviliği İslâm'ın bir mezhebi veyahut bir tarikâtı sayanlar tamamıyla yanılmışlardır. Rabbülemin olan İlahı, Resullullah olan Muhammed'i, kalamullah olan Kur'an-ı ve hadisleri bulunmasına rağmen Alevilik Müslümanlık değildir. Onu Şiilikle karıştırmak da hata olur.²¹

Söz konusu raporunda, "Alevi, her yerde Hristiyan dostudur" diyen Tankut, sözlerini şöyle sürdürür: "Ocak başlarında muhabbet eden insanların arasındaki Hristiyan hiç de yabancı sayılmaz. Belki bir çeşit itizal yolu olan Gregoryanlık, başka Hristiyan mezheplerine göre Aleviliği daha ziyade okşayabildiği için üstün tutulmaktadır. Şurası gerçek ki Ermeni, Alevinin en yakın bir dostudur."²²

Tankut, 1960 İhtilali'nden sonra yönetime verdiği "Doğu ve Güneydoğu Bölgesi Üzerine Etno-Politik İnceleme" başlıklı raporunda da, Cumhuriyet'in başlangıç yıllarında tanık olduğu bir belirlemeyi, Sivas'ın Hafik ilçesinin bir Alevi köylüsünün doğrudan anlatımıyla verir. Tankut'un, gecelediği Alevi köyündeki ev sahibi, iki komşu unsur olan Kürt Aleviliği ile Ermeni Hristiyanlığı arasındaki benzerlikleri şöyle ortaya koymuştur:

Alevilerle Ermeniler arasındaki fark, soğan zarı kadardır. Ermeniler; Tanrı'ya baba, oğul ve ruh olarak anar; biz bu üçlemeyi Allah, Muhammed, Ali biçiminde söyleriz.

Onların 12 Havari'si vardır, bizim 12 İmam'ımız.

İbadet ve oruçların vakit ve şekliyle bayramlar, her iki millette de aşağı yukarı aynıdır.

Onlar tek kadınla evlenir ve kadın boşamazlar, biz de öyle.

Onlar sakal-bıyık kestirmez, kıl düşürmezler; biz de öyle.

Onlar gusül etmezler, biz de öyle.

21 Bayrak, 1994: 435.

22 Bayrak, 1994: 473.

Onlar göğüslerinde haç çıkarmak yoluyla şahadet getirirler, biz açık avucumuzu bağrımıza basmak suretiyle.

Biz sonradan Hz. Ali Efendimize uyduğumuz için adımız Alevi oldu. Yoksa aramızda bir fark yoktur.²³

Kuşkusuz ki, bir Alevi köylüsünün bu belirlemede büyük bir gerçek payı vardır ve bu nedensiz de değildir. Bu düşünsel belirlemenin, tarihsel ve toplumsal temellerinin olduğu şüphesizdir. Esasen bir dini irdelerken, onun çıkış kaynaklarına ve yayılma alanlarına; bu arada etkilediği, etkilendiği ve eklemlendiği, örtüştüğü din ve inançlara bakmak da gerekmektedir. Ancak dünden bugüne egemen din ve ideoloji, tartışmayı ve sorgulamayı yasakladığı ve ikame ettiği görüşleri tabulaştırdığı için bunun açık planda yapılması mümkün olamamış ve gerçeğe çoğu kez ancak gizli raporlarda yer verilmiştir.

Yukarıdaki belirlemeden de anlaşılacağı gibi, Aleviliğin bir İslâmî öğreti olarak görülmesine karine oluşturan *Allah-Muhammed-Ali teslisi*'nin (üçleme, üçte-birlik), Hristiyanlıktaki *Baba-Oğul-Ruh* üçlemesinden gelmesi çok güçlü bir ihtimaldir. Bunun Yezidilikteki karşılığı *Allah-Melek-i Tavus-Şeyh Adi* üçlemesidir. Öte yandan her iki din ve inançta, töre ve törenler kadınlı-erkekli yapıldığı gibi, ikisinde de *müzikli ibadet* esastır.

Geçmişte gerek Kürdistan'da gerekse Anadolu'da büyük bir yaygınlığı bulunan Paulicien (Pavlikan, Paulusçu, soradan Tondrakit) adındaki *aykırı-muhalif Hristiyan* dininin, Anadolu ve Kürdistan Aleviliğinin temel inanç ve kültür kaynaklarından biri olduğu, hatta birçok boyutuyla onunla bütünleşerek kılık değiştirdiği de bilinmektedir. Sosyal konum olarak da *Pavlikanlar* ile *Aleviler* arasında büyük benzerlikler vardır. Biri Hristiyanlığa, öteki Müslümanlığa aykırı öğretiler oldukları halde ikisi de "takiyye" yapmak zorunda kalmış ve gerçek kimlikleriyle ortaya çıkamamışlardır.

Özellikle Ermeniler arasında örgütlü *Paulusçu (Tondrakit)* öğretinin gelenek ve görenekleriyle Alevilerin gelenekleri arasında çarpıcı benzerlikler bulunmaktadır. Her şeyden önce her iki öğreti de kilise ve cami gibi şematik kuruluşları değil, *insanı* esas alır. Pavlikanlar kiliseye, Aleviler camiye karşıydı. Pavlikanlar ibadetlerini gösterişten uzak olarak evlerinde, bodrum katlarında –hatta ahırlarda– yaparken, Aleviler de uygun buldukları ev ortamında yapmışlardır. Her iki öğretiye göre de, gerçek kilise ya da cami, yapılmış bir binadan çok, inançlı kişinin gönlünde olan görünmez bir yapı idi.

Kızılbaşların cemlerde yürüttükleri *lokma töreni* bile, Hristiyanların *kutsal yemek ayini*'nden gelmektedir. Bilindiği gibi *ökarits* ya da *komünyon ayini* olarak adlandırılan Hristiyanlara özgü bu kutsal törende; İsa'nın kanını

ve etini temsilen şarap içilip, ekmek ve et yenilmektedir. Alevilikte bu tören, *lokma töreni* adını alarak, törende lokma yenmesinin yanı sıra kimi yerlerde *dem* olarak nitelendirilen *şarap* içilmektedir. Hristiyanlıkla Alevilik arasındaki benzerlikleri, dinî önderler dâhil daha birçok alanda yakalamak da mümkündür. Sonuç olarak, bir araştırmacının anlatımıyla “dış yüzeyi Şii İslâm ancak özü Paganizm, Mitraizm, Ermeni Hristiyanlığı ve belki de Mazdeizm karışımı heterodoks bir din” olarak ortaya çıkan Aleviliğin, “Hristiyanlık ile, özellikle de Ermeni Hristiyanlığı ile güçlü bağları ve benzerlikleri bulunmaktadır.”²⁴

Sonuç

Aleviliğin, farklı etnik toplulukların ulusal kültüründen kimi motifler alacağı açıktır. Ancak günümüzde özellikle Kürt Alevililerin karşı karşıya bulunduğu önemli sorunlar vardır.

Günümüzde Alevilik öğretisinin ve Alevi toplumunun önünde iki handikap bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Aleviliğin inanç, kültür kaynakları ve ibadet yöntemleriyle Müslümanlık karşısındaki yeri; ikincisiye, Alevi toplumunun devlet karşısındaki konumudur. Selçuklu ve Osmanlı yönetimleri, Alevilik ve türevlerini hiçbir dönemde İslâm içinde saymayıp, onların mensuplarını ya asimile etmeye ya da zorla tasfiye etmeye çalışmıştır.

Hanefi Müslümanlık kulvarını Halifelik adına tutan Saray’a karşı muhalif güçlere dayanma ihtiyacında olan Jön-Türkler, bu konuda atağa geçerek bir İttihatçıya *Alevilik-Bektaşilik Araştırması* hazırlatıp, şehirlerde örgütlü *Mevlevi* tekkelerinin yanı sıra şehir ve kasabalarda örgütlü *Bektaşî* tekkelerini yanlarına çekmeyi başarmışlardır.

Aynı ilişki “Millî Mücadele” yıllarında da devam eder. Ancak Kemalistlerin *dinde teklik* yaratma uğruna tekkeleri kapatması ve İslâmiyet’i, Diyanet İşleri aracılığıyla doğrudan devlet güdümüne almasıyla ortada kalan heterodoks öğreti mensubu topluluklar, bu kez *laiklik* söylemiyle oyalanmışlardır. Doğrusu, Kemalist yönetimin birçok politikasında olduğu gibi bunda da başarılı olduğu söylenebilir. Başta Aleviler olmak üzere söz konusu topluluklar, onlarca yıl bu “sözde laiklik ve özgürleşme uğruna tek yanlı bir aşk yaşadılar” desek yeridir. Koçgiri, Dersim katliamlarından sonra Maraş, Sivas, Erzincan, Malatya ve Çorum’da yaşananlar da bu tek yanlı aşkı yenmeye yetmemiştir. Ancak 12 Eylül Cuntası’nın, 1982 Anayasası’yla getirdiği din derisi zorunluluğu, Kur’an kurslarının resmileştirilmesi ve Alevi köylerine zorla cami yapılması gibi uygulamalardan sonra, Sivas’ta yaşanan katliam ve İstanbul Gazi Mahallesi’ndeki katliamlar, Alevileri ciddi biçimde irkilterek, bir

24 Moosa, 1988.

iç hesaplaşmaya yöneltti. Alevilerin örgütlenmesi de asıl bundan sonrasında yoğunlaşmıştır. Bu katliamların büyük bölümünün, Alevi Kürt Coğrafyası'nda yoğunlaşmasıysa, üzerinde durulması gereken ayrı husustur!

Kaynakça

- Barkan, Ömer Lütfi, "Kolonizatör Türk Dervişleri", *Türkiye'de Toprak Meselesi*, Gözlem Yayınları, İstanbul, 1980.
- Bayrak, Mehmet, *Kürtler ve Ulusal Demokratik Mücadeleleri*, Özge Yayınlar, Ankara, 1993.
- , *Kürdoloji Belgeleri*, Öz-ge Yayınları, Ankara, 1994.
- , *Alevilik ve Kürtler*, Öz-ge Yayınları, Ankara, 1997.
- Bender, Cemşid, "Aleviliğin Tarihi Kökeni", *Özgür Politika*, 6 Ağustos 1996.
- Birdoğan, Nejat, *İttihat-Terakki'nin Alevilik-Bektaşilik Araştırması (Baha Said Bey)*, Berfin Yayınları, İstanbul, 1994.
- Bittner, M., *Die heiligen Bücher der Jeziden oder Teufelsanbeter (Kurdisch und Arabisch)*, Wien, 1913.
- Bumke, Peter, J., "Dersim'de Kızılbaş Kürtler / Marjinalite ve Rafizilik", *Kürtler Üzerine Tarih ve Folklor Yazıları*, Ankara, Öz-Ge Yayınları, 1991.
- Çem, Munzur, "Yezidi ve Alevi Kürt Gelenekleriyle İlgili Bir Karşılaştırma", *Alevilik Sorunu*, Stockholm, 1995.
- Jacob, Georg, *Derwish-Ordens der Bektaschis*, Berlin, 1908.
- Kissling, H.J., *Die soziologische und pädagogische Rolle der Derwischorden im Osmanischen Reich*, München, 1953.
- Faruqi, Suraiya, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien*, Wien, 1981.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *100 Soruda Tasavvuf*, İstanbul, Gerçek Yayınları, 1985.
- Moosa, Matti, "Armenian Elements in the Beliefs of the Kizilbash Kurds", *The Ghulat Sects*, Syracuse Un. Press, 1988.
- Nikitin, Bâzil, *Kürtler*, Özgürlük Yolu Yayınları, Ankara, 1986.
- Poladyan, Arşat, *VII-X. Yüzyıllarda Kürtler*, çev. M. Demir, Öz-ge Yayınları, Ankara, 1991.
- Sadat, Deena R., "Ayan and Aga: The Transformation of the Bektashi Corps in the Eighteenth Century", *The Muslim World*, LXIII, 1973.
- Solmaz, Sami, "Ateşe Tapmayanlar: Zarathushtra", *Cumhuriyet Dergi*, 11-17 Ağustos 1995.
- Xemgin, E., *Aleviliğin Kökenindeki Mazda İnancı ve Zerdüşt Öğretisi*, Berfin Yayınları, İstanbul, 1995.

AHMET KARAMUSTAFA ABD Maryland Üniversitesi'nde tarih profesörüdür. Tasavvuf tarihi hakkında, *Vahîdî's Menâkıb-i Hoca-i Cihân ve Netîce-i Cân: Critical Edition and Historical Analysis* (1993), *God's Unruly Friends* (1994 - Türkçesi: *Tanrının Kural Tanımaz Kulları*, 2007), ve *Sufism: The Formative Period* (2007 Türkçe çevirisi hazırlanıyor) adlı çalışmalar yayınlamıştır. Şu sıralarda 11. ve 12. yüzyıl tasavvuf tarihi üstüne *The Flowering of Sufism* başlıklı bir kitap, ayrıca Cemal Kafadar ile birlikte *Vernacular Islam: Everyday Muslim Religious Life in Medieval Anatolia* adlı bir çalışma hazırlamaktadır.

AHMET YAŞAR OCAK 2013'te Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü'nden emekli olan Ahmet Yaşar Ocak, halen Ankara TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nde kadrolu öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Bilimsel araştırmalarını özellikle Selçuklu ve Osmanlı dönemleri sosyal ve kültürel tarihi (din, tasavvuf, toplumsal ve kültürel ve düşünsel yapı, dini folklor) alanına yoğunlaştırmıştır. Ahmet Yaşar Ocak'ın 14 kitabı, ulusal ve uluslararası dergilerde yayımlanmış birçok Türkçe, Fransızca ve İngilizce makalesi, ulusal ve uluslararası ansiklopedilerde maddeleri, ortak kitaplarda bölümleri bulunmaktadır.

ALİ YAMAN Hıdır Abdal Ocağı'na bağlı ocakzade bir aileden gelmektedir. Uludağ Üniversitesi'nde Uluslararası İlişkiler alanında lisans; İstanbul Üniversitesi'nde Siyasi Tarih alanında Yüksek Lisans, İstanbul Üniversitesi'nde Uluslararası İlişkiler alanında doktora yaptı. 2002-2005 yılları arasında Kazakistan'daki Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi'nde Yrd. Doç. Dr. olarak görev yaptı. Kazakistan, Kırgızistan ve Özbekistan'da alan araştırmaları gerçekleştirdi. 2006-2007 yıllarında Yeditepe Üniversitesi, Antropoloji Bölümü'nde misa-

fir öğretim üyesi olarak Din Antropolojisi dersleri verdi. Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İ.İ.B.F. Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde 2007 yılında Yrd. Doç. Dr., 2010'da Uluslararası İlişkiler Bölümü, Siyasi Tarih Anabilim dalında Doçent ve 2015 yılında ise Profesör kadrosuna atandı. 2008-2011 yılları arasında Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu Halk Kültürünü Araştırma Merkezi (BAMER) Müdürlüğü görevini yürüttü. Massachusetts Üniversitesi ve Heidelberg Üniversitesi gibi üniversitelerde değişim programlarına katıldı ve yürütülen araştırma projelerinde yer aldı. Öğrencilik yıllarından itibaren Türkiye'de ve Avrupa'da Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü, Şahkulu Sultan, Karaca Ahmet Sultan, AABF, CEM Dergisi vb. pek çok Alevi dernekleri ve kurumlarında gönüllü ve/veya profesyonel olarak yer aldı. Çalışma alanlarında pek çok kitap, kitap editörlüğü ve makaleleri bulunan yazar, pek çok ulusal ve uluslararası konferansa katılmış, düzenleme kurullarında görev almıştır. Yazarın bugünkü çalışma alanları arasında Alevilik-Bektaşîlik bağlamında Türkiye'de din-siyaset ilişkileri ile kimlik, değişim ve modernleşmenin yarattığı konularla bunların ulusal/uluslararası boyutları ile Orta Asya merkezli Sovyet dönemi ve sonrasında siyasal, dinsel ve kültürel gelişmeler yer almaktadır.

ALİŞAN AKPINAR İstanbul Üniversitesi Tarih Bölümü mezunudur. Yine aynı üniversitede "Aşîret Mektebi" isimli teziyle Yüksek Lisansını tamamladı. Boğaziçi Gösteri Sanatları Topluluğu-Toplumsal Araştırmalar Birimi ve Kürdoloji Çalışmaları Grubu'nda son dönem Osmanlı tarihi ve Kürtler üzerine çalışmalar yapmaktadır. *Aşîret Mektep Devlet* (Aram Yayınları 2001) isimli bir kitabı vardır. Katkıda bulunduğu kitaplar: *Emir Bedirhan* (Bgst Yayınları, 2007), *Hinkere Zımane Kurdi* (Bgst Yayınları, 2008), *Osmanlı Kürdistanı* (Bgst Yayınları 2011), *Roji Kurd 1913* (İstanbul Kürt Enstitüsü Yayınları, 2013).

AYFER KARAKAYA-STUMP Sivas'tan göçen bir ailenin İstanbul doğumlu çocuğudur. Lisansını Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi bölümünde tamamladıktan sonra Amerika'da Ohio State Üniversitesi'nde İslâm/Osmanlı tarihi alanında yüksek lisans yapmıştır. Harvard Üniversitesi Ortadoğu Çalışmaları/Tarih programından "Sultanın Tabaası, Şahın Talimleri: Osmanlı Anadolu'sunda Kızılbaş Topluluklarının Oluşumu ve Değişimi" başlıklı teziyle doktora derecesini aldı. Cornell Üniversitesi'nde iki yıllık doktora-sonrası çalışmasını takiben, 2011 yılında William and Mary Üniversitesi Tarih Bölümü'nde yardımcı doçent olarak göreve başlamıştır. Araştırma alanları arasında, Anadolu'nun sosyo-kültürel tarihi, Osmanlı-Safevi sınır bölgeleri, Sufizm ve tarikatların sosyal tarihi, muhalif dinî akımlar, Alevi-Bektaşî toplulukları ile kadın ve toplumsal cinsiyet tarihi vardır. Özellikle Alevi dede/pir ailelerinin özel arşivlerindeki belge ve yazmaları konu edinen, İngilizce ve Türkçe olarak yayımlanmış çok sayıda makalesi bulunmaktadır. Alevi-Bektaşî tarihi ile ilgili çalışmalarını içeren bir kitabı 2015 yılı içerisinde yayımlanacaktır. Son yıllarda çeşitli dergi ve gazetelerde güncel konulara dair yazı ve söyleşileri de çıkmaktadır.

BESİM CAN ZIRH 1970'lerin sonunda İstanbul, Kocamustafapaşa'da doğdu. 1996 yılında üniversite eğitimi için Ankara'ya taşındı. ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde lisans, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde ise yüksek lisansını tamamladı. Yüksek lisansını yaparken Sosyoloji Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalıştı. 2006 yılında YÖK bursiyeri olarak doktora yapmak üzere Londra'ya taşındı. University College London (UCL) Antropoloji Bölümü'nde Ruth Mandel danışmanlığında tamamladığı doktora çalışması çerçevesinde Türkiye'den Avrupa'ya göç etmiş Alevilerin gurbet-mekânda örgütlenme süreci üzerine çalıştı. Norveç Araştırma Konseyi ve Alman Akademik Değişim Hizmeti'nin desteğiyle araştırmasını Norveç ve Almanya'ya taşıdı. İki yıla yayılan çok-alanlı etnografik araştırma sürecinin başında, Londra sahası sürerken yaşanan bir dizi intihar araştırmasının yönünü değiştirdi ve cenaze hizmetlerinin özgün bir göçmen topluluk olarak Alevilerin örgütlenmesindeki rolüne odaklandı. 2009 yılında Berlin sahasında tesadüf ettiği bir dizi vakayla bir mecaz olarak "Dersim" ile tanıştı. Elinizdeki kitapta okuyacağınız makalesinde bu tanışıklığın izinde sürdürdüğü bir anlama çabası olarak milli-muhafazakâr algının kendini "Türk" olarak tahayyül ederken "Alevi", "Ermeni" ve "Kürt" kimlik kategorilerini birbirlerine geçişken bir şekilde kullanarak kendi karışımını kurmasına odaklanmaktadır. Besim Can, 2012 yılında tamamladığı doktorasının ardından memleketine kesin dönüş yaptı. Halen, ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

DİLEK KIZILDAĞ SOILEAU Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Antropoloji Bölümü'nde lisansını; Hacettepe Üniversitesi Sosyal Antropoloji Anabilim Dalı'nda yüksek lisansını, Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü'nde doktorasını tamamladı. Alevilik, Kürt tarihi, Koçgiri ve Dersim tarihi konularında çalışmaları bulunmaktadır.

ERCAN GEÇGİN 1982 yılında, Tunceli'nin/Dersim'in Ovacık ilçesinde doğdu. Lisans eğitimini 2004 yılında, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi (DTCF) Sosyoloji Bölümü'nde tamamladı. 2009'da Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Bölümü'nde yüksek lisansını ve 2015 yılında da aynı bölümde doktorasını bitirdi. *AKP'nin Şirket Rejimi (Otoriter Muhafazakârlığın Gerilim Hatları: Kürtler- Cemaat- Aleviler)* (NotaBene Yayınları, 2014) ve Levent Ünsaldı ile birlikte kaleme aldığı *Sosyoloji Tarihi (Dünya'da ve Türkiye'de)* (Heretik Yayıncılık, 2013) adlı iki kitabı bulunmaktadır. Çeşitli dergi, gazete ve yayın sitelerinde makaleleri yayımlandı. Genel olarak ilgilendiği alanlar; ekonomik sosyoloji, gençlik sosyolojisi, etnik sosyoloji, kültür sosyolojisi ve siyaset sosyolojisidir. Niğde Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmalarına devam etmektedir.

ERDAL GEZİK Dersim-Ovacık kökenli olup 1980'den beri Hollanda'da ikamet etmektedir. Tarih ve ekonomi eğitimi sonrası sözlü tarih, Alevilik ve Kürdoloji alanlarında birçok çalışması yayımlandı. Yayınlarının ana kaynağını Dersim böl-

gesinde yapılan alan çalışmaları oluşturmaktadır. Yazarın namus cinayetleri hakkında da çalışmaları bulunmaktadır.

ERDOĞAN YALGIN 18 Mayıs 1968 Dersim, Pertek doğumlu. 1989 yılından beri Almanya'da yaşamaktadır. 1986-89 yıllarında Milliyet gazetesi Pertek muhabirliği ile başladığı yazım hayatı, *Ehlibeyt*, *Zülfikâr*, *Dergâh*, *Munzur*, *Semah*, *Özgür Politika*, *Dersim* gibi dergi ve gazetelerde devam etti. 1991 yılında WDR Köln Radyosu Türkçe Servisi'nin düzenlediği "Örsan Öymen Röportaj Yarışması"nda Yabancı düşmanlığı ile ilgili yaptığı bir röportajla başarı ödülüne layık görüldü. 1995-97 yıllarında Saar-Neunkirchen'de, Yabancılar Meclis Üyeliğine (Aussländerbeirates) seçildi. Birçok Alevi derneği içinde aktif yer alan araştırmacı yazarın aynı zamanda *Kaçak Şiirler* adlı bir şiir kitabı bulunmaktadır. *Semah* dergisinin genel yayın yönetmenliğini yapan Yalgin, halen *Özgür Politika* gazetesi, *Semah* dergisi ve değişik internet sitelerinde araştırma makaleleri yazmaktadır.

FAHRİ MADEN 1979 yılında Gerze/Sinop'ta doğdu. İlkokul ve lise eğitimini Sinop'ta aldı. 2000 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Tarih Öğretmenliği Bölümü'nü bitirdi. Aynı üniversitede başladığı yüksek lisans eğitimini 2004 yılında tamamladı. Daha sonra Gazi Üniversitesi'nde doktora eğitimine başladı. "Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşiliğin Yasaklı Yılları" adlı doktora tezini hazırlayarak 2010 yılında doktor unvanını aldı. 2004 yılından itibaren *İnsanca* dergisinde yazarlık yapmaktadır. Halen Kastamonu Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü öğretim üyesidir. Yazarın yayınlanmış eserleri arasında; *Tarihin İzdüşümleri* (2011), XVIII. Yüzyılın Sonlarında Kastamonu (2012), *Bektaşîlerin Serencamı* (2012), *Sıradışı Bir Muhallif Rıza Nur* (2012), *Vahid Paşa'nın Hayatı Sakız Vak'ası*, (2013), *Seyyah ve Sufi*, Roza Yayınevi, 2012; Kapı Yayınları, 2013; *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşiliğin Yasaklı Yılları* (2013), *Tarihin Ekseninde* (2014), *Evliya Çelebi Seyahatname – Seçmeler – Seyahat Ya Resulallah* (2014), *II. Abdülhamid Dönemi* (2014), *Derviş Ruhullah, Bektaşî Nefesleri* (haz., 2014) bulunmaktadır.

GÜLAY TULASOĞLU: Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü'nde öğretim görevlisi olarak çalışan Tulasoğlu, lisans ve yüksek lisans eğitimini Heidelberg Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi ve İslâm Bilimleri ana bilim dallarında tamamladı. Doktorasını da aynı üniversitede tamamlayan yazar, Karl Jaspers Center'de, Cluster of Excellence, Asia and Europe in a Global Context Programı çerçevesinde çalışmalarını yürüttü. *Well-Connected Domains: Towards an Entagled Ottoman History*'nin, Brill, Leiden, 2014 editörlerinden olup, yakın tarihte çıkan *His Majesty's Consul in Saloniki: Charles Blunt (1800-1864), ein europäischer Konsul als Agent der Modernisierung in der osmanischen Provinz*, Klaus Schwarz, Berlin, 2015 başlıklı monografinin de yazarıdır.

GÜRDAL AKSOY 1968'de Bingöl'de doğdu. A.Ü. Hukuk Fakültesi mezunudur. 1993-95 yılları arasında çeşitli gazetelerde haftalık yazıları yayımlandı. 1999'da

bir süreliğine *Özgür Politika* gazetesinde, 2000'den itibaren ise *Sterka Rizgari* dergisi ile Rizgari website'da politika, kimlik, Alevilik ve Kürt sorunu gibi konular üzerine yazdı. Özellikle Kürt ve Alevi kültür tarihi başta olmak üzere tarih, antropoloji ve mitoloji gibi disiplinler başlıklar altında çeşitli makale ve kitaplar kaleme aldı. Yayımlanan çalışmaları şunlardır: *Kürt Dili ve Söylenceleri Üzerine İncelemeler I* (1991), *Hieros Gamos, Tanrı Baba Üzerine Notlar* (1993), *Tarihi Yazılmayan Halk Kürtler* (1996), *İnsan, Kültür ve Uygarlık* (1996), *Aşkın Sonu mu?* (1998), *Bir Söylence Bir Tarih Newroz* (1998), *Halklar Hapishanesi Anadolu* (2002), *Dersim Alevi Kürt Mitolojisi, Raa Haq'ta Dinsel Figürler* (2006), *Nostadamus'un Kürdistan Kehaneti, Kürtler Üzerine Yazılar* (2008), *"Anadolu Aleviliği'nden Dersim'e, Alevi Tarihine Coğrafi Bir Giriş* (2009), *Dersim; Alevilik, Ermenilik, Kürtlük* (2012).

HANS-LUKAS KIESER Doktorasını Basel'de yaptı. Geç Osmanlı ve Osmanlı-sonrası gelişmelere odaklanan çalışmalarını Zürih'te tarih profesörü olarak sürdürdü. Kitapları: *Kurdistan und Europa* (Kürdistan ve Avrupa), 1997; *Die armenische Frage und die Schweiz* (Ermeni Sorunu ve İsviçre), 1999; *Der Völkermord an den Armeniern und die Shoah* (Ermeni Soykırımı ve Shoah), 2002, D.J. Schaller ile; *Aspects of the Political Language in Turkey* (Türkiye'de Siyasal Dilin Veçheleri) 2002; *Vorkämpfer der "neuen Türkei": Revolutionäre Bildungseliten am Genfersee 1868-1939* ("Yeni Türkiye'nin Öncüleri: Devrimci Tahsilli Elit Cenevre Gölü Kıyısında) 2005; *Turkey Beyond Nationalism* (Türkiye Milliyetçilikten Öte) 2005; *Der Völkermord an den Armeniern, die Türkei und Europa* (Ermeni Soykırımı, Türkiye ve Avrupa), 2006, E. Plozza ile; *A Quest For Belonging* (Ait Olma Arayışı) 2007; *Revolution islamischen Rechts: Das schweizerische ZGB in der Türkei* (İslâm Hukukun Devrimi: İsviçre Medeni Kanunu Türkiye'de) 2008, A. Meier ve W. Stoffel ile; *Neue Menschenlandschaften: Migration Türkei-Schweiz 1961-2011* (Yeni İnsan Manzaraları: Türkiye'den İsviçre'ye Göçü) 2011, M. Ideli ve V. Suter ile; *Nearest East: American Millennialism and Mission to the Middle East* (En Yakın Doğu: Amerikan Millenyumculuğu ve Ortadoğu'ya Misyonu) 2010; K. Öktem ve M. Reinkowski ile, *World War I and the End of the Ottoman World* (Birinci Dünya Savaşı ve Osmanlı Dünyasının Sonu), 2015.

İBRAHİM BAHADIR 1962 yılında Çorum/Alaca'da doğdu. 1991 yılında itibaren Almanya'da yaşamaktadır. Milliyetçilik, Alevi tarihi ve inancı ile tasavvufta kadın konuları üzerinde çalışmaktadır. Yazarın yayınlanmış 6 kitabı bulunmakta olup, aynı zamanda ulusal ve uluslararası sempozyumlarda çok sayıda tebliğ sunmuştur.

İLKER KİREMİT Kasım 1983'te İskenderun'da doğdu. Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü'nden 2005 yılında lisans ve 2012 yılında yüksek lisans programlarından mezun oldu. Halen aynı üniversitede doktora çalışmasını sürdürmektedir. Ayrıca 2010 yılından itibaren Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi Tarih Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak akademik yaşamını sürdürmektedir.

İMRAN GÜRTAŞ 1971 yılında Hozat/Tunceli’de doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini Hozat, Mersin ve Elazığ’da tamamlayan yazar, yükseköğrenimini yurtdışında gerçekleştirdi. 1999-2006 yılları arasında Ludwig Maximilian (Münih/Almanya), Augsburg (Almanya) ve Jean-Moulin (Lyon/Fransa) üniversitelerinde siyasal bilimler, modern tarih ve sosyoloji eğitimi gören yazar, 2007-2013 yılları arasında Alman Federal Göç Dairesi’nin göçmenler için hazırladığı Almanca dil ve entegrasyon kurslarında öğretmenlik yaptı. Buna paralel olarak “İşkence Mağdurları Tedavi Merkezi’nde” Kürtçe ve Türkçe dillerinde işkence mağdurlarına tercümanlık yapmakla birlikte aynı merkezde Kürdistan ve Türkiye üzerine kültürel ve siyasal danışmanlık yaptı. 2013 yılından bu yana Augsburg Üniversitesi’nde “Türk Ulusal Kimliğinin Sosyolojisi” başlıklı doktora çalışmasını yürütmektedir. Faşizm, milliyetçilik, kolektif hafıza ve kolektif kimlik yazarın başlıca çalışma alanları arasındadır. Yayına hazır olup yayımlanacak olan *Faşizm Teorileri Işığında Kemalizm* adlı çalışmasının yanı sıra, “allah&co ve also sprach Zarathustra: das leben ist so gekommen” adlı belgesel film çalışmaları mevcuttur.

MARTIN SÖKEFELD Ludwig-Maximilian Üniversitesi bünyesinde Sosyal Antropoloji Enstitüsü’nde profesör olarak siyasal antropoloji alanında çalışmalar yürütmektedir. Kuzey Pakistan’ın yüksek dağlık bölgelerinde etnisite üzerine doktora çalışmasını tamamladıktan sonra “Diaspora ve Ulus Aşırı Siyaset” alanlarında çalışmalar yaptı. 1999 ve 2005 yılları arasında Almanya’da yaşayan Alevileri araştıran yazar, şu sıralar “Pakistan’da Doğa Felaketleri ve Siyaset” üzerine araştırmalar yapmaktadır.

MEHMET BAYRAK 1948 yılında, Kayseri’nin Sarız İlçesine bağlı Dalılıkavak Köyü’nde doğdu. Yükseköğrenimini Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Bölümü’nde tamamladı. Türkoloji, Kürdoloji ve Alevilik konularında toplam 35 eser sahibi olan yazar, özellikle de Kürdoloji alanında yazıp, editörlüğünü yaparak yayımladığı eserlerden ötürü iki kez tutuklanarak, hakkın da birçok dava açıldı.

MURAT ALANDAĞLI 1981 yılında Çorum ili Ortaköy ilçesi Senemoğlu köyünde doğdu. 2005 yılında Kırıkkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü’nden mezun oldu. 2010 yılında Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Bilim Dalı, Yeni Çağ Ana Bilim Dalı’nda “Osmanlı İmparatorluğu’nda Gayrimüslimlerin Mülk Edinmesi” başlıklı tezi ile Yüksek Lisans eğitimini tamamladı. 2008 yılından itibaren Çevre ve Şehircilik Bakanlığı Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşiv Dairesi Başkanlığı’nda uzman olarak çalışmakta olan yazar evli ve bir çocuk babasıdır. Osmanlı İmparatorluğu’nun sosyo-kültürel tarihi, mahalli araştırmalar ve özellikle de 15. ve 20. yüzyıl Kızılbaşlık-Alevilik konularında çalışmaları vardır. Ulusal ve uluslararası sempozyum, kongre ve dergilerde yayımlanmış birçok çalışması olan yazarın, *Süreç ve Sonuçlarıyla Osmanlı İmparatorluğu’nda Yabancıların Mülk Edinmeleri (1830-1914)*, Helke Yayınları, Ankara, 2015 başlıklı bir eseri de bulunmaktadır.

RIZA YILDIRIM Bilkent Üniversitesi Fizik Bölümü'nden 1998 yılında mezun oldu.

Aynı üniversitenin Tarih Bölümü'nde "Erken Dönem Osmanlı Toplum ve Siyasetinde Dervişler" konulu yüksek lisans tezini 2001 yılında tamamladıktan sonra yine Tarih Bölümü'nde doktora çalışmalarına başladı. "İki İmparatorluk Arasında Türkmenler: Anadolu'da Kızılbaş Kimliğinin Kökenleri, 1447-1514" başlıklı doktora tezini 2008 yılında tamamladı. Harvard Üniversitesi'nde 1,5 yıl doktora sonrası araştırmalar yaptıktan sonra 2009 yılının başında TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi Tarih Bölümü'nde öğretim görevlisi olarak çalışmaya başladı. Araştırmaları Kızılbaş/Alevi ve Bektaşî toplulukların tarihi ve inançları üzerine yoğunlaşmış olup bu alanlarda muhtelif kitap ve makaleleri yayınlanmıştır. Yazar hakkında daha geniş bilgi ve yayınları için şu resmî web adreslerine bakılabilir: www.rizayildirim.com, <https://etu.academia.edu/RizaYildirim>

ROBERT LANGER Bayreuth Üniversitesi'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır. Türki ve İrani diller konuşan kültürlerin dinler tarihi ve etnografyası uzmanlaştığı araştırma konularındandır. Heidelberg, Şam, Ankara ve İstanbul'da üniversite eğitimi gören yazar "İran'da günümüz Zerdüştlarinde tapınak ve hac" konulu tezi ile 2004 yılında Heidelberg Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nde doktor unvanını aldı. Yazarın 2015 yılında aynı üniversiteye sunduğu profesörlük (habilitasyon) tezi "Ulus Aşırı Kontekste Alevi Ritüelleri"ni konu edinmektedir. Halen Bayreuth Üniversitesi'nde "günümüz İslâm kültürleri" alanında "Almanya'da Şii dindarlığı"ni araştıran genç bir araştırma grubunun yöneticiliğini yapmakta olan yazar aynı zamanda Heidelberg Üniversitesi ve Weingarten pedagojik/eğitim Yüksekokulu'nda okutmanlık da yapmaktadır. Daha önce, Heidelberg Üniversitesi'nde Alevi Kültür Mirası üzerine gerçekleştirilen araştırma projesinin yöneticiliğini yapan Langer, Anadolu Alevileri ve Ezidiler örneğinde olduğu gibi marjinalleştirilmiş grupların "Ritüel Dinamikleri"ni konu edinen özel araştırma alanlarında da araştırmalarda bulundu. "Euro-Asya/Avrasya Araştırmaları Heidelberg Merkezi" yönetim kurulu ve "Heidelberg Centre for Cultural Heritage" üyesi olan yazar 2013/14 kış eğitim döneminde Heidelberg Üniversitesi'nde İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nde (Osmanistik ve İranistik) vekâleten öğretim üyeliği yaptı. 2006-2007 yılları arasında Bern Üniversitesi'nde İslâm Araştırmaları Enstitüsü ve Modern Doğu Filolojisi alanlarında yardımcı doçent görevinde de bulunmuş olup ayrıca İran, Türkiye ve Ermenistan'da olduğu gibi Avrupa'daki Yakındoğu kökenli çeşitli diaspora grupları içerisinde de saha araştırmaları gerçekleştirmiştir.

SUAVİ AYDIN 1962 yılında Ankara'da doğdu. 1986 yılında Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nü bitirdikten sonra, aynı üniversitenin Antropoloji Bölümü'nde doktorasını tamamladı. 1998'de yardımcı doçent, 2004 yılında da Antropoloji Doçenti oldu. Halen Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde öğretim üyesidir. Yayımladığı ve yazarları arasında bulunduğu kitaplar şunlardır: *Modernleşme ve Milliyetçilik* (1993), *Kimlik Sorunu, Ulusallık ve "Türk Kimliği"* (1998), *Mardin Tarihi: Cemâat-Aşiret-Devlet* (O. Özel, K. Emiroğlu, S. Ünsal ile

birlikte, 2000), *Antropoloji Sözlüğü* (Kudret Emiroğlu ile birlikte, 2002), *Küçük Asya'nın Bin Yüzü: Ankara* (K. Emiroğlu, Ö. Türkoğlu, E. D. Özsoy ile birlikte, 2005), “Amacımız Devletin Bekası”: *Demokratikleşme Sürecinde Devlet ve Yurttaşlar* (2005), *Biraz Adil Biraz Değil* (Mithat Sancar ile birlikte, 2009) ve *1960'tan Günümüze Türkiye Tarihi* (Yüksel Taşkın ile birlikte, 2014). Raymond Williams'ın *Kültür* (1993) ve Pavel Dolukhanov'un *Eski Ortadoğu'da Çevre ve Etnik Yapı* (1997) başlıklı kitaplarını Türkçeye çevirmiştir. Milliyetçilik, kimlik sorunu, Türkiye solu, yerel tarih, yerleşim tarihi ve göç hareketleri konusunda yayımlanmış çok sayıda makalesi bulunmaktadır.

YALÇIN ÇAKMAK 1982'de Dersim/Tunceli'de doğdu. Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü'nde lisans (2005), yüksek lisans (2012) ve doktorasını (2018) tamamladı. Kızılbaş/Alevilik, Bektaşilik, Türkiye'de dinî ve etnik gruplar başta olmak üzere dinler tarihi, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi dinî, toplumsal ve siyasal yaşam çalışma alanları arasındadır. *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik: Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel* (İletişim, 2015) ve *Kürt Tarihi ve Siyasetinden Portreler* (İletişim, 2018) kitaplarının derleyenlerindendir. 2013-2018 yılları arasında Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü, 2019 yılından itibaren de Munzur Üniversitesi Tarih Bölümü'nde akademik çalışmalarını sürdürmekte olup, 2019 yılında Tarih Vakfı Mütevelli Kurulu üyeliğine seçilmiştir.

YAVUZ ÇOBANOĞLU 1970 yılında İzmir'de doğdu. İlkokul, ortaokul ve lise öğrenimini İzmir, Erzurum ve Balıkesir'de tamamladı. 1995 yılında Uludağ Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nü bitirdi. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kurumlar Sosyolojisi Anabilim Dalı'nda yüksek lisans (2001) ve doktora (2008) çalışmalarını tamamladı. 1997-2009 yılları arasında MEB'e bağlı olarak İzmir'in değişik okullarında öğretmenlik yaptı. 2009 yılında Tunceli Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak göreve başladı. Halen aynı üniversitenin Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde dersler vermektedir. Politik kültür, semboller, zihniyet, ahlâk, din gibi konular üzerine çalışmakta olup, arada biraz da nefes almak için sinemanın sosyolojisine kafa yormaktadır.



levilik, sadece güncel politik değil, teolojik ve tarihsel bağlamda da, üzerine hâlâ çok tartışılan bir olgu. Alevi-Kızılbaş-Bektaşî tanımları ve aralarındaki ayrımlar dahil olmak üzere, terminolojiden başlayan anlaşmazlıklar veya belirsizlikler var. İslam içi mi, kendine mahsus bir inanç mı olduğu bahsinde hararetlenen yorum farkları, Doğulu-Batılı, Türk-Kürt gibi ayrımlarla çeşitleniyor.

Elinizdeki kitap, Suavi Aydın'ın sunuşunda bir etno-dinsel kimlik olarak tanımladığı Aleviliği üç düzlemde ele almaya çalışıyor: Tarih, Kimlik, İnanç ve Ritüel. En geniş bölümü oluşturan “Tarih” bölümü, özellikle Aleviliğin tanımının gelişimi yanında, iç ayrımlarına ışık tutuyor. “Kimlik” bölümündeki yazılar, Alevilerin ve Alevi hareketinin güncel gündem konularına odaklanıyor. “İnanç ve Ritüel” bölümü, çok canlı bir gelenek tablosu sunuyor.

Yalçın Çakmak ve İmran Gürtaş'ın hazırladığı derleme, Türkiye'den ve Türkiye dışından, bilinen uzmanların yanı sıra yeni kuşak araştırmacıların özgün verimlerini bir araya getiriyor. Sosyal bilimin bu konuda hâlâ yetersiz bulunsa da önemli bir gelişme kaydeden üretimini, sadece akademisyenlerin değil, güncel tartışmaların gündemine taşınması umulan bir çalışma.

Alişan Akpınar, Gürdal Aksoy, Murat Alandağlı, Suavi Aydın, İbrahim Bahadır, Mehmet Bayrak, Yalçın Çakmak, Yavuz Çobanoğlu, Ercan Geçgin, Erdal Gezik, İmran Gürtaş, Ayfer Karakaya, Ahmet Karamustafa, Hans-Lukas Kieser, İlker Kiremit, Robert Langer, Fahri Maden, Ahmet Yaşar Ocak, Dilek Kızıldağ Soileau, Martin Sökefeld, Gülay Tulasoğlu, Erdoğan Yalgın, Ali Yaman, Rıza Yıldırım ve Besim Can Zırh'ın katkılarıyla.



iletişim

