

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>

ALEVİ KİMLİĞİ

— ♦ —
EDITÖRLER

T. OLSSON, E. ÖZDALGA, C. RAUDVERE



Zindankapı, Değirmen Sokak, No:15, 34134 Eminönü/İstanbul
Tel: (0212) 522 02 02 - Faks: (0212) 513 54 00
www.tarihvakfi.org.tr - yayın@ tarihvakfi.org.tr

Özgün Adı
Alevi Identity

© Tarih Vakfı Yurt Yayınları

Bu çeviri, İstanbul İsveç Araştırma Enstitüsü ile yapılan anlaşma çerçevesinde yayınlanmıştır.



Bu kitaba katkılarından dolayı
İstanbul İsveç Araştırma Enstitüsü'ne
teşekkür ederiz.

Kapak Resmi

“İmam Ali”, camı boyama, Ömer Bortacına Koleksiyonu,
Cam Altında Yır Bin Fersah, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık,
İstanbul, 1998.

Yayıma Hazırlayan

Tansel Demirel
Ali Berktaş

Kitap Tasarımı

Haluk Tunçay

Kitap Uygulama

Tarkan Togo

Kapak Uygulama

Harun Yılmaz (MYRA)

Baskı

Yenigüven Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Tel: (0212) 567 69 20

Birinci Basım: Mart 1999

İkinci Basım: Haziran 2003

Üçüncü Basım: Eylül 2010

ISBN 978-975-333-093-0

ALEVİ KİMLİĞİ

EDİTÖRLER

T. OLSSON, E. ÖZDALGA, C. RAUDVERE

ÇEVİRİ

BİLGE KURT TORUN

HAYATİ TORUN

TARİH VAKFI YURT YAYINLARI

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ vii

I. BÖLÜM: ALEVİ KİMLİĞİ ÜZERİNE	1
Bektaşilik/Kızılbaşlık: Tarihsel Bölünme ve Sonuçları	3
<i>Irène Mélikoff</i>	
Bosna Bektaşiliği Üzerine	13
<i>Erik Cornell</i>	
Antropoloji ve Etnisite: Yeni Alevi Hareketinde Etnografyanın Yeri	21
<i>David Shankland</i>	
Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilikle İlgili Akademik ve Gazetecilik	34
Nitelikli Yayınlar	
<i>Karin Vorhoff</i>	
Alevi-Bektaşî İlahiyatının Günümüz Türkiye’sindeki İşlevi	73
<i>Faruk Bilici</i>	
Politik “Alevilik” ile Politik “Sünnilik”: Benzerlikler ve Zıtlıklar	86
<i>Ruşen Çakır</i>	
“Almancı” Kimliğinin Alevi Kimliğine Dönüştürülmesi	91
<i>Helga Rittersberger-Tılıç</i>	
Türkiye’de Alevi Uyanışı	104
<i>Reha Çamuroğlu</i>	
Aleviliğin Yeniden Yapılanma Sürecinde Toplum-Devlet İlişkisi	113
<i>Fuat Bozkurt</i>	

II. BÖLÜM: “ÖTEKİLER” 125
SABETAYCILIK, EHL-İ HAK, DÜRZİLİK, NUSAYRİLİK

- Osmanlı Modernleşmesi ve Sabetaycılık 127
İlber Ortaylı
- Avrupa ve İran’daki Ehl-i Hak Araştırmalarının 138
Eleştirel Bir Değerlendirmesi
Jean During
- Takiyye mi, Yoksa Sivil Din mi? Lübnan’daki Mezhep Esasına 175
Dayanan Devlet Çerçevesinde Dürzi Din Uzmanları
Jakop Skovgaard-Petersen
- Politik Bir Araç Olarak Dürzilerin Dini Vasiyetnameleri 190
Aharon Layish
- Türkiye Alevileri - Suriye Alevileri: Benzerlikler ve Farklılıklar 212
Marianne Aringberg-Laanatza
- Dağlıların ve Şehirlilerin “İrfan”ı Suriyeli Alevilerin ya da 234
Nusayrilerin Mezhebi
Tord Olsson

III. BÖLÜM: SONSÖZ 259

- Kentin Bugünü ile Geleceğine Bakış ve Dini Cemaatler: 261
Erişim ve Görünürlük
Catharina Raudvere
- Sonsöz: Ali Odaklı Mezheplerde Yazıya Geçirme 282
Tord Olsson
- Katılımcılar Listesi 300**

ÖNSÖZ

Uluslararası kitle iletişim araçlarında, Türkiye'deki Alevi topluluklarından bahsedilirken sık sık, "liberal Müslümanlar", "aşırı Şii mezhepleri" ya da "zındıklar" gibi çeşitli sıfatlar kullanılmaktadır. Böylece, Alevi cemaatlerinin belirsiz ve birbiriyle çelişen imgeleri üretilmekte ve çoğaltılmaktadır. Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Nur Baba* (1922) romanında anlatılan ortam, uzun bir süre boyunca, Alevilerin geri kalmış ve boş inançlara dayanan yaşamları hakkında bir önyargı prototipi oluşturmuştur. Bektaşî dervişleri hakkında anlatılan fıkralara dayanan bu roman, Alevileri yeni kentleşmiş Anadolu köylüleri, tekkeleri de çürüme ve çöküş mekânları olarak gösteren aşağılayıcı klişeler yerleşmesine neden olmuştur. Günümüz Türkiye'sinde Aleviler önemli bir "öteki" rolü oynamaktadır ve kamuoyunun görüşü, büyük oranda, bir dizi dramatik olay sonucunda oluşmuştur: 1979 yılında Kahramanmaraş ve 1980 yılında Çorum'daki çatışmalar, 1993 yılında Sivas'taki kundaklama ve 1995 yılında İstanbul Gaziosmanpaşa'daki ayaklanmalar. Hemen akla gelmesi de, uzun vadede daha büyük bir önem taşıyan durum ise, günümüzde Alevi folkloru, sözlü gelenekleri ve dini törenlerine karşı duyulan coşkunun artmasıdır. Kültürel ve dini toplantıların merkezi olan cemvlerinin sayısının artması, Alevilerdeki tutum ve kendini tanımlama bağlamında ortaya çıkan bu değişiklikler açısından önem taşımaktadır.

Bu kitap, İstanbul'daki İsveç Araştırma Enstitüsü'nün 25-27 Kasım 1996 tarihleri arasında düzenlediği "Osmanlı ve Modern Türkiye Alevilerinde Din, Kültürel Kimlik ve Toplumsal Örgütlenme" başlıklı konferansta sunulan tebliğlerin derlemesinden oluşmaktadır. Yapılan bu toplantı, Prof. Elisabeth Özdalga'nın yürüttüğü iki yıllık "İslam kültürü" programının bir parçasını oluşturmaktaydı.

Konferanstaki konuşmacılar, tarihsel olduğu kadar antropolojik ve sosyolojik analizler yapmışlar ve sunulan tebliğlerin birçoğu, komşu bölgelerdeki marjinal dini grupları konu almıştır. Hem içeriden (*emic*), hem de dışarıdan

(etic) bakış açıları sunulmuş olsa da, özellikle Batı Asya'daki Ali odaklı cemaatlerin dini yönleri üzerinde durulmuştur. Konferansa katılanların bazıları Alevi toplulukları içinde etkin olarak yer aldığı için, politik ve ideolojik konular konferansta sürekli gündeme gelmiştir.

Aleviliği tartışmak, milliyetçilik, sekülerleşme yönündeki politikalar, kentleşme ve göç gibi, modern Türkiye tarihinin en önemli konularına da temas etmek anlamına gelmektedir: Sonuç olarak, bu kitapta sürekli tekrarlanan bir tema da, kimliğin ve toplumsal belleğin, efsanevi tarihte yer alan önemli olayların seçimine göre nasıl kurgulandığını ele almaktadır. Bu tür Alevi anlatıları, başka şecerele ve başka kimlikleri vurgulayarak, pek çok açıdan, resmi Türk tarih yazımıyla çelişmektedir. Tarih yoluyla türdeş ve güçlü bir Alevi kimliği oluşturmak için gösterilen çeşitli çabalar, efsanevi olsun ya da olmasın tarihsel olayların kullanımı analiz edilirken, Benedict Anderson'ın "hayali cemaatler" konusundaki irdelemesinin bir örneği olarak ele alınabilir.

Çeşitli Alevi toplulukları, kendilerini farklı biçimlerde tanımlamak ve kimliklerinin toplumsal, siyasi ya da dini yönlerini vurgulamaktadır. 1970'lerden itibaren yapılan sol vurgu, gittikçe artan oranda, kültürel ve dini geleneğin bilincine varmaya ve bu gelenekten övünç duymaya dönüştürken, eskiden Alevileri Anadolu köylüleri olarak kabul eden önyargılı görüş değişmektedir. 1980'li ve 1990'lı yıllarda ayrı bir Alevi toplumsal ve entelektüel elit tabakası ortaya çıkarken, Aleviliğin çok çeşitli yönlerini ele alan bir yığın kitap ve dergi yayımlanmıştır. Bazı yazarlara göre, Aleviliğin İslamiyet içinde bir gelenek olduğunu vurgulamak önemlidir. Başka yazarlarsa Aleviliği, kendilerini mutlaka dini açıdan tanımlamaları gerekmeyen, daha çok alternatif yaşam biçimlerinin formüle edilmesi için bir temel olarak gören toplulukların oluşturduğu bir küme olarak düşünebilmektedir. Bazı kesimler Aleviliğin teolojik kökenlerinin Şiiliğe dayandığını vurgularken, bazı gruplar ise tam aksine, yaptıkları dini yorumlar için liberal gelenekleri öne sürmektedir. Aleviler, Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) tarafından hiçbir zaman ayrı bir topluluk ya da dernek olarak tanınmamıştır. Bu nedenle, böyle bir tanınmanın sağlanması *Cem* dergisi çevresindekiler için hayati önem taşıyan bir amaç oluştururken, başka Aleviler, böyle kalabalık bir topluluğu kamusal alanın dışında tutan devlet stratejisinin sonucunda ortaya çıkmış olan gizli muhalefet imgesine sarılmaktadır.

Bu kitap Aleviler konusunda yoğunlaşmakla birlikte, daha geniş bir bağlamda kimlik sorununu da tartışmayı hedeflemektedir. Türk Alevilerinin son

on beş yılda tutarlı ve kendilerine özgü bir imge yaratmak için eskisinden çok daha büyük bir çaba sarfetmeleri, onları benzersiz kılmıyor. Başka etnik ve dini gruplar da aynı kaygıyı paylaştıklarına göre, burada onların tecrübelerini bir ayna gibi kullanmak önemli oluyor. *Sabetaycılar* ya da *dönmeler* örneğinde karşımızda bir azınlık grubu var; hayatta kalabilmek için güçlü bir irade göstermelerine rağmen dağılmışlar. Lübnan'daki *Dürziler* örneğinde ise düşmanca bir çevrede hayatta kalabilmek ve yerel bir kimliği koruyabilmek için uygulanan *takiyye* stratejisinin çeşitli yönleri tartışılıyor. Şu halde, kitap esas olarak Aleviler, tarihteki kökenleri ve bugünkü gelişmeler üzerinde odaklansa bile, seçtiğimiz teorik perspektif, Alevi cemaatinin sınırlarını aşan bir etnik ve dini kimliği tartışmayı gerekli kılıyor. Kimlik oluşumu temasının tartışılması ve daha geniş karşılaştırmalı bir perspektif yaratılması, karmaşık ve çok yönlü bir sorunun yeni ve gizli yönlerini keşfetmekte yeni olanaklar sunuyor.

Kitabın doğrudan Alevi kimliğine yönelik birinci bölümü, Prof. Irène Mélikoff'un, Bektaşî tarikatının tarihsel kökenlerini ele alan ve özellikle tarikatın Kızılbaş gruplarla ilişkisine dikkat çeken bir makalesiyle başlamaktadır. Profesör Mélikoff, konunun genel bir özetini vermekte ve koşutlukları gözler önüne sermek amacıyla teolojiyle ritüel uygulamalar arasındaki farklılıkları karşılaştırmaktadır. Bu tarihsel makalenin ardından, Büyükelçi Erik Cornell'in Balkanlar'da Bektaşîlik üzerine gündeme getirdiği tartışma yer almaktadır. Bu yüzyılın başlarında Balkanlar'dan Türkiye'ye kitlesel göçlerin önemi ve bu göçlerin modern Bektaşî cemaatleri üzerindeki etkisi göz önüne alındığında, bu konunun ne kadar önemli olduğu anlaşılabilir. Tarihsel bakış açısı, Alevi kültürünün oluşturulmasında kültürel mirasın ve tarihin günümüzdeki kullanımını irdeleyen David Shankland tarafından daha da geliştirilmiştir. Shankland, Alevi kültürünün karmaşıklığına yönelik incelemelerde bağlamın daha çok dikkate alınmasını, klişelerden kaçınılmasını ve kendi deyimiyle "kültürel yeniden yaratma süreci"ne önem verilmesini savunmaktadır.

Son on yıl boyunca Alevi yayınlarında görülen patlama göz önüne alındığında, Karin Vorhoff'un makalesinin geleceğe yönelik bir rehber hizmeti göreceği söylenebilir. Vorhoff'un, Alevilik ve Bektaşîlikle ilgili akademik ve daha çok popüler yayınlar konusundaki irdelemesi, şemsiye kavram olan Aleviliğin ayrışıklığını vurgulamaktadır. Vorhoff'un yaptığı bir diğer önemli saptama, Alevi yayınlarının yalnızca söylemsel bir düzlemde yorumlanmaması gerektiği, çünkü, bu yayınların Alevilerin kendi evlerinde, Alevi bilin-

cinin işareti ve simgesi görevini gördüğüdür. Bu kitapların göstergebilimsel açıdan konuyla ilgileri, sadece cemaat dışındakilerle ilişkili olarak değil, Alevi cemaatlerinin kendi içinde de büyük önem taşımaktadır; masanın üstüne daha liberal olan bir *Cem* dergisi koymakla radikal Cemal Şener'in kitaplarını kütüphanede bulundurmamak birbirinden oldukça farklıdır.

Faruk Bilici, Alevi-Bektaşî teolojisini, Sünnî ortodoksluğun aksine, “özgürleşme teolojisi”nin farklı bir biçimi olarak yorumlamaktadır. Bilici, 1970’lerde gelişen ve günümüzde tasavvufî dinsel boyutlarla birleşen yeni biçimiyle bir Marksist Alevi ideolojisine dikkat çekmektedir; Bilici’ye göre, bu ideoloji liberal yorumlar ve alternatif bir teoloji için bir araç oluşturmaktadır. Bununla birlikte, birçok Alevi topluluğunun, kendileri hakkındaki “ile-rici” imgeleri, siyasal alanın eleştirel bir özetini sunan Ruşen Çakır tarafından sorgulanmaktadır. Ruşen Çakır, özellikle kadınların konumu söz konusu olduğunda, üzerinde çok konuşulan ideallerle toplumsal gerçeklik arasındaki keskin karşıtlığa dikkat çekmektedir. Bu tartışma yaratacak makalede, Alevi bilincinin yükselmesi, gayet inandırıcı bir biçimde, İslamcı gruplar içindeki canlanmayla karşılaştırılmaktadır.

Almanya diasporasındaki Alevi cemaatlerinde yaşayıp ülkelerine geri dönüş yapmış kişilerin günümüz Aleviliği üzerindeki etkileri, Helga Rittersberger-Tılıç tarafından ele alınmaktadır. Bu “Almancılar”ın muğlak konumu, dikkate değerdir: Bazen hali vakti yerinde olsalar da, her zaman Batı kültürü tarafından kirletilmişlerdir. Böylelikle Aleviler istemeden de olsa, Türk ulusal kimliğine meydan okumakta ve bu nedenle de, açıkça tanımlanmış bir Alevi kimliğine doğru itilmektedirler. Reha Çamuroğlu, Doğu Avrupa’daki sosyalist blokun çöküşü, İslamcı köktendinciliğin yükselişi ve Kürt sorununun ortaya çıkışının ışığında, Alevilik içinde yakın zamanda beliren eğilimleri irdelemektedir. Bu gelişmeler, Alevileri değişik, kimi zaman da birbiriyle çelişen yönlerde etkilemiştir ve bu durum da, Alevi hareketinin içindeki karmaşıklığa işaret etmektedir.

Fuat Bozkurt, cemaatin içinden bir kişinin bakış açısıyla, öğretilerin ve ritüel uygulamalarının yerel gözle genel bir özetini sunmaktadır. Bozkurt ayrıca, eğitimle ilgili sorunlara ve yeni cemevlerinin ortaya çıkışına özel bir vurgu yaparak, devletle modern Alevilik arasındaki ilişkinin yapısını tartışmaktadır.

Kitabın ikinci bölümü, Türkiye’deki Alevilikten farklı odak noktalarını vurgulayan ve farklı dini toplulukları, Alevi anlayışı bağlamında ele alan altı makaleden oluşmaktadır. Bu makalelerden bazıları, devletle marjinal ko-

numda olan dini gruplar arasındaki karmaşık ilişkiye işaret etmektedir. İlber Ortaylı'nın Yahudi dönmesi, karizmatik lider Sabetay Sevi'nin (öl. 1666) takipçileri olan "Dönmeler" hakkındaki makalesi, uzun yıllar boyunca kamusal söylemin içinde yer almayan, fakat popüler kültürde kendisinden çokça söz edilme konusunda Alevilerle aynı konumu paylaşan, azınlıklar içindeki bir azınlığı tanıtmaktadır.

Jean During, Kürdistan ve Luristan'daki Ehl-i Hak'lar konusunda yaptığı tarih-yazıcılığı niteliğindeki araştırmasında, yerel toplumlardaki marjinal statünün, bu cemaatlerin tarihinin ve mirasının akademik açıdan irdelenmesi üzerinde nasıl bir etki yarattığını tartışmaktadır. Ehl-i Hak'ların kendilerini farklı tanımlayış biçimlerinin ana hatlarını vermeye çalışan During, Ehl-i Hak'lar arasında, Türkiye'deki Alevilere benzediğini düşündüğü açık fikirli bir ideoloji de tespit etmektedir.

Bundan sonraki iki makale, Lübnan'daki ve İsrail'deki Dürzi cemaatlerini ele almaktadır. Jakob Skovgaard-Petersen, *takiyye* (gizleme) kavramıyla yakın zamanda ortaya çıkan modern sivil toplum anlayışı arasındaki ilişkiyi incelerken, Aharon Layish, Şeyh Amin'in vasiyetnamesinin sonuçlarını irdelenmektedir. İsraili Dürzilerin bu ruhani liderinin ölümü, otoritenin hangi koşullarda muhafaza edildiği ve iktidar pazarlıklarının araçları hakkında bir tartışma başlatmıştır.

Marianne Aringberg-Laanatza ise makalesinde Suriye Alevileri (Nusayirli) ile Türkiye Alevileri'ni çağdaş bir perspektiften karşılaştırmaktadır.

Tord Olsson, Batı Asya'daki Ali odaklı cemaatlerin ortak özelliklerini irdelenmektedir. Olsson, Suriyeli Alevilerin çevresel ve kültürel koşullarını ortaya koymakta ve metinsel çözümleme yoluyla, bu cemaatin karmaşık kozmolojik öğretilerini izah etmektedir.

Kitabın sonsöz bölümünde Catharina Raudvere, kent araştırmalarıyla dini araştırmaların kesişme noktasıyla ilişkili sorunları tartışmaktadır. İslamiyet'in moderniteyle daha etkin bir biçimde karşılaşması, yeni politik forumların ortaya çıkmasına ve İslami kültürün yeni bir görünürlük kazanmasına yol açmıştır. Bu nedenle, kentli laik elit kesimin kültürel egemenliği ciddi bir meydan okumayla karşı karşıyadır. Tord Olsson ise "Sonsöz" makalesinde, modernleşme koşulları altındaki Ali odaklı toplulukların yazıya aktarma süreciyle nasıl derinden bir değişim yaşadıklarını göstermektedir.

Bu kitabın editörleri olarak, konferansa katılan herkese ve büyük bir cömertlik göstererek konferansa ev sahipliği yapan İstanbul'daki İsveç Araştırma Enstitüsü'nün müdürü Bengt Knutsson'a ve çok değerli sekreteri Kari

Çağatay'a en içten şükranlarımızı sunmak isteriz. Enstitü'nün mütevelli heyeti üyelerine, cömert maddi destekleri ve teşvikleri nedeniyle de özellikle teşekkür ederiz. Ayrıca, İngilizce baskıda kullanılan fotoğrafların büyük kısmını temin eden, Türkçe baskının da kapak fotoğrafını sağlayan *Cem* dergisi genel yayın yönetmeni Murat Küçük'e de bu dostça yardımları nedeniyle teşekkür ederiz.

Editörlerin amacı, bu kitapta sunulan makalelerle, geçmiş ve günümüzdeki durumuyla Alevi kimliğinin karmaşıklığı üzerine ışık tutulmasıdır.

Tord Olsson
Elisabeth Özdalga
Catharina Raudvere
İstanbul, Şubat 1999

I

ALEVİ KİMLİĞİ ÜZERİNE

BEKTAŞILIK/KIZILBAŞLIK: TARİHSEL BÖLÜNME VE SONUÇLARI

İRÈNE MÉLIKOFF

Hem Bektaşilik hem de Alevilik, erken dönemlerinde dini senkretizmlere örnek teşkil etmektedir. Ne var ki, bu kadar kısa bir yazıda bu senkretizmlerin oluşumunu açıklamak ya da bunları oluşturan öğeleri incelemek mümkün değildir.¹ Bu nedenle, esas olarak bu fenomenlerin kaynağını ve farklı evrimlerini anlatmaya çalışacağım.

Aleviler ya da daha önce bilinen adlarıyla Kızılbaşlar gibi, Bektaşiler de inançlarının kaynağını Hacı Bektaş Veli'ye dayandırırılar. Bundan dolayı, yazıma, her ne kadar karizmatik ve efsanevi bir kişilik olsa da, aslında tarihsel gerçekliği de bulunan bu veliyi inceleyerek başlayacağım ve Hacı Bektaş'ı yaşadığı toplumsal arka planın içine yerleştirerek anlatmaya çalışacağım.

1239-1240 yıllarında Selçuklu İmparatorluğu'nu sarsan Babai isyanının² en önemli liderlerinden birisi olan Baba İlyas'ın soyundan gelen 15. yüzyıl ta-

- 1 Bu konuda, şu makalelere bkz: I. Mélikoff, "Recherches sur les composantes du syncrétisme bektâşi-alevi", *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Napoli 1982, s. 379- 395; I. Mélikoff, "L'Islam hétérodoxe en Anatolie: non-conformisme-syncrétisme-gnose", *TURCICA*, XIV, 1982, 142-152. Yeniden basımları: *Sur les traces du Soufisme turc - Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie* içinde, ISIS yay., İstanbul, 1992.
- 2 Babai isyanı hakkında bkz: Claude Cahen, EI2, "Baba'î" maddesi; C. Cahen, "Baba Ishaq, Baba İlyas, Hadji Bektash et quelques autres", *TURCICA*, I, 1969, s. 53-64; C. Cahen, "A propos d'un article récent et des Baba'î", *Journal Asiatique*, CCLXVIII, 1980, fas. 1-2, s. 69-79; A. Yaşar Ocak, *La révolte de Baba Resûl ou la formation de lé hétérodoxie musulmane en Anatolie*, TTK, Ankara, 1989; A. Yaşar Ocak, *Babailer İşyanı - Aleviliğin Tarihsel Altyapısı yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksinin Teşekkülü*, İstanbul, 1996.

rihçisi Âşıkpaşazade, Hacı Bektaş'ın kendi atasının müridi olduğunu söyler.³ 14. yüzyılda yazan ve Baba İlyas'ın torunu olan Elvan Çelebi⁴ de aynı şeyi bildirir. 14. yüzyılda değinebileceğimiz başka bir tanıklık da Eflâki'ye aittir; Eflâki, Hacı Bektaş Horasani'nin, Baba İlyas olarak bilinen Baba Resul'un *Halife-i has*'ı, yani en gözde müridi olduğunu söyler.⁵

Böylece Hacı Bektaş'ın, Baba İlyas'ın peşinden “Horasan'dan geldiğini” biliyoruz. “Horasan'dan gelmek”, eski vakayinamelerde ve menkıbelerde sık sık kullanılan bir klişedir. Bu söz, esas olarak göç fikrine gönderme yapar. Türkmen boyları 11. yüzyılın sonlarında Anadolu'ya gelmeye başlamıştı. Bu boyların göç hareketleri 12. yüzyılda ve özellikle de, Moğol istilasından kaçmak zorunda kaldıkları 13. yüzyıl boyunca iyice yoğunlaştı. Genel olarak Orta Asya ya da Maverâünnehir'den gelen göçmenlerin izlediği yol Horasan'dan geçiyor ve Hazar kıyılarını takip ederek İran Azarbeycan'na ulaşıyordu. Bu yol, İran çöllerine girmemek için izlenen olağan yoldu. Bu nedenle, “Horasan'dan gelmek” deyimini, bahsedilen kişilerin o yerin yerlisi değil de göçebe insanlar olduğu anlamına geliyordu.

Bir Türk dervişi olan Hacı Bektaş Anadolu'ya 1230 yılına doğru, belki de, Harezm'in Moğollar tarafından fethedilmesinden sonra sığınacak bir yer arayan Harezmşahlar ile birlikte geldi.⁶

Anadolu'da hüküm süren Selçuklu sultanları hoşgörölü ve anlayışlı yöneticilerdi. Öyle olmaları da gerekiyordu; çünkü egemen oldukları topraklarda farklı ırklardan ve dinlerden gelen insanlar yaşıyordu. Selçuklu şehirleri birer kültür ve refah merkeziydi. Fakat Türkmen aşiretleri genellikle kargaşa yaratıyor, şehirlerde yaşayan, huzurlu ve düzenli bir hayatı olan insanları rahatsız ediyorlardı. Türkmenler sürülerine otlak bulabildikleri yerleri işgal ediyorlar ve sayıları arttıkça daha da rahatsız edici hale geliyorlardı.

3 Âşıkpaşazade, *Tevarih-i Âl-i Osman*, haz. Âli, İstanbul, 1332, s. 204-206; Âşıkpaşazade, *Tevarih-i Âl-i Osman*, *Osmanlı Tarihleri I*, haz. Çiftçioglu Atsız, İstanbul, 1949, s. 237-239.

4 Elvan Çelebi, *Menâkıbü'l-Kudsiyye fî Menâsibi'l-İnsiyye - Baba İlyas-i Horasani ve Sülalesinin Menakabe-i Tarihi*, İsmail E. Erünsal ve A. Yaşar Ocak (haz.), TTK, Ankara, 1995, s. 169-170.

5 Şemseddin Ahmed el Eflâki el-'Arifi, *Menakibü'l-Arifin*, I, haz. Tahsin Yazıcı, TTK, Ankara, 1959, s. 381.

6 Bkz. C. Cahen, 'Baba Ishaq, Baba Ilyas, Hadji Bektash et quelques autres', s. 56-59.

Hacı Bektaş, kendini bir Babai isyanının içinde buldu ve bu isyan sırasında erkek kardeşi Menteş, Baba İlyas için savaşırken öldürüldü.⁷ Fakat Hacı Bektaş, Malya Ovası'nda (Kırşehir) genel bir katliamla sona eren isyanın son aşamasına katılmamıştı.⁸ Birkaç yıl saklandıktan sonra, bugün kendi adını taşıyan, fakat o zamanlar Sulucakarahöyük ya da Karayol diye anılan köyde ortaya çıktı. O sıralarda bu köyde Oğuzların Çepni boyu yaşıyordu. Hacı Bektaş, Çepni boyuna mensup olmadığı halde köydeki yedi evden birinde, Kadıncık Ana ve kocası İdris'in evinde misafir edildi.⁹ Hacı Bektaş burada münzevi bir ermiş hayatı yaşadı. Kendisi bir tarikat kurmadı ve hiçbir müridi de olmadı.¹⁰ Âşıkpaşazade'ye göre, adını taşıyan tarikat, Hacı Bektaş'ın ölümünden sonra bir kadın tarafından kuruldu: Bu kadın, aynı tarihçiye göre Hacı Bektaş'ın evlat edindiği kızı, Hacı Bektaş'ın hayatının anlatıldığı menkıbe *Vilayetnâme*'ye göreyle manevi karısı olan ve daha önce adı geçen Kadıncık Ana'dan başkası değildi. Kadıncık Ana, tarikatı müridi Abdal Musa'nın yardımıyla kurdu.

Rivayete göre 1270 yılında, 63 yaşında¹¹ ölen Hacı Bektaş Türkmen boylarından geliyordu. Bu boylardan birçoğu, 1167/1168 yıllarında Yesi'de (şimdiki Türkistan'da) ölen Orta Asyalı Türk velisi Ahmed Yesevi'nin dinsel öğretilerini izliyordu.¹² Bununla birlikte, henüz bu boyların hepsi Müslüman olmamıştı ve İslamiyet'i kabul eden boyların hepsi de İslam kültürünü tamamen özümsememişti. Örneğin, Çepni aşiretleri oldukça heterodoks olarak tanınıyordu. Bu aşiretler, daha sonraları Safevi hareketine katılacaklardı.¹³

Hacı Bektaş kelâmcı değildi. Çağdaşı Mevlana Celaleddin Rumi'nin aksine medrese eğitimi almamıştı. O, halkın içinden çıkan ve halka yakın olarak

7 Âşıkpaşazade, haz. Âli, s. 204; haz. Atsız, s. 237.

8 Elvan Çelebi, *age.*, s. 169.

9 Bkz. Abdülbâki Gölpınarlı, *Menakib-i Hacı Bektaş-i Velî "Vilayet-Nâme"*, İstanbul, 1958. Bu eserden "*Vilayetnâme*" olarak söz edilecektir.

10 Âşıkpaşazade, *age.*

11 Bkz. *Vilayetnâme*, s. XIX-XX.

12 Ahmed Yesevi hakkında, bkz. Fuat Köprülü, I.A., Ahmed Yesevi maddesi; Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, 1966, s. 5-153; I. Mélikoff, "Ahmed Yesevi et la mystique populaire turque", *Sur les traces du Soufisme ture*, s. 139-150.

13 Çepniler hakkında, bkz. Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler)- Tarihleri-Boy Teşkilâtı-Destanları*, İstanbul, 1992 (4. basım), s. 241-248, 317; Faruk Sümer, *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türkmenlerinin Rolü*, TTK, Ankara, 1992, s. 50, 104.

yaşayan bir mutasavvıftı. Müslüman olmasına rağmen, Orta Asya'nın eski dini vecibelerinden ve âdetlerinden vazgeçmemiştir.¹⁴

Hacı Bektaş aynı zamanda hastalara şifa veren, keramet sahibi bir ermiştir. Bu özelliği, menkıbesi *Vilayetnâme*'de açıkça görülmektedir. Bu kitap bize Hacı Bektaş'ın camide ibadet etmekten hoşlanmadığını anlatmaktadır. Hacı Bektaş, abdallarıyla birlikte bir dağa tırmanmış. Hırkadağı adı verilen bu dağ, eski bir yanardağdır ve günümüzdeki Hacıbektaş kasabasının yakınında yer almaktadır. Eskiden bu dağın doruklarında ardıc ağaçları yetişmiş. Dervişler burada ateş yakıp semah yaparlarmış. Bir gün, Hacı Bektaş vecde gelip hırkasını ateşe atmış. Bu dağa Hırkadağı denmesinin sebebi budur.¹⁵

Ardıc ağacı, şamanlar arasında iyi bilinen bir bitkidir. Bu ağacın dalları yanarken insanları esime durumuna sokar. Bu nedenle kutsal bir bitki olarak kabul edilir ve Pakistan'da¹⁶ Kalaş Şamanları arasında olduğu gibi, Tibet'te de hâlâ anıma amacıyla kullanılmaktadır.¹⁷ Ardıc ağacının yanan dallarından çıkan dumanlar göklere gider ve Şamanları himaye eden ruhları, yani *Ga'ib Erenleri*'ni aşağı çağırır; bu ruhlar olmadan ayin yapılamaz.¹⁸ *Vilayetnâme*'de başlı başına bir bölüm, kendilerini Hacı Bektaş'a ve dervişlerine gösteren bu *Ga'ib Erenleri*'ne ayrılmıştır. Hacı Bektaş ve dervişleri, Hırkadağı'nda yanan ışıklar görmüşler. Dağa tırmanıp *Ga'ib Erenleri*yle üç gün geçirmişler. Bu üç gün boyunca zaman durmuş ve böylece köyde kimse yokluklarının farkına varmamış.¹⁹

Abdal Musa'nın müridi ve ilk Bektaşî ozanlarından biri olan Kaygusuz Abdal, deyişlerinden birinde, hastalara şifa veren bu dervişleri, hırkaları, aba ve postlarıyla tasvir eder:

Rum Abdalları gelür "Ali dost" deyû
Hırka gıyer, aba deyû, post deyû

14 Eflâki'ye göre, Müslüman olmasına rağmen Hacı Bektaş, kendini İslam'ın yerleşik kurallarını uygulamaya adanmamıştı: bkz. *Menakibü'l-Arifin*, s. 381.

15 Bkz. *Vilayetnâme*, s. 66.

16 Bkz. Viviane Lièvre ve Jean-Yves Loude, *Le chamanisme des Kalash du Pakistan*, CNRS yay., Paris-Lyon, 1990, s. 50-53, 496-500.

17 Bkz. S. G. Karmay, "Les Dieux des terroirs et les génévriers: un rituel tibétain de purification", J.A., tome 283, 1995, no.1, s. 161-207.

18 Bkz. V. N. Basilov, *Samanstvo u narodov Srednej Azii i Kazakhstana* (Orta Asya ve Kazakistan'da Halk Arasında Şamanizm), Moskova, 1992, s. 229-278. TURCICA, XXVII, 1995, s. 269-277'de bu kitabın I. Mélikoff tarafından yapılmış bir eleştirisi bulunmaktadır.

19 Bkz. *Vilayetnâme*, s. 66.

Hastaları gelür derman isteyü
Sağlar gelür Pir'im Abdal Musa'ya²⁰

Hacı Bektaş çoğunlukla, *Elif Tacı* denilen ve daha sonraları yeniçerilerin başlığı haline gelen “elif” harfi biçimindeki bir başlık takmış bir ermiş olarak resmedilir. Sağ koluyla bir geyiği tutmakta ve sol eliyle küçük bir aslanı okşamaktadır. Hem şefkatini hem de gücünü simgeleyen bu resmi her zaman hatırlayacağız; fakat, bu konuda *Siyah Kalem*'in minyatürlerine bakmak çok daha uygun olacaktır. Bu minyatürlerde, bazen saç sakalı birbirine karışmış, yalınayak, uzun yelekler giymiş, bazen başlık takmış, uzun hırkalar ya da postlar giymiş semah yapan dervişleri görebiliriz.²¹

Tarihsel kaynaklar az sayıda olsa da, bu kaynakların hepsi Hacı Bektaş'ı Türkmen aşiretlerinden bir mutasavvıf olarak anlatmaktadır. Hacı Bektaş'ın yaşadığı ortam, Oğuzların Kayı boyuna mensup Osmanlıların yaşadığı ortama benziyordu. Bu durum, Osmanlılarla ilk Bektaşiler arasındaki ilişkinin açıklanmasını sağlayabilir. Bu grupların ikisinin de toplumsal kökeni aynıydı.²²

Elvan Çelebi, Baba İlyas menkıbesinde, Hacı Bektaş'ın, daha sonra Osman Gazi'nin kayınpederi de olan Edebalı'yle yakın ilişkiler içinde olduğunu söyler. Elvan Çelebi, Edebalı'den Hacı Bektaş'ın bir yoldaşı olarak bahseder.²³

Hacı Bektaş'ın Osman Gazi'yle tanışık olduğunu düşünemeyiz çünkü, Osman Gazi, 13. yüzyıl sonunda daha dünya sahnesine çıkmadan önce Hacı Bektaş ölmüştü; bununla birlikte, Orhan Gazi'nin yoldaşları arasında, ilk Bektaşî tarikatının kurucusu olan Abdal Musa da dahil olmak üzere, çok sayıda dervişe rastlıyoruz.

Trakya ve Balkanlar'ın fethinde görev alan bu dervişler, İslam için savaşan kahramanlara verilen *gazi* unvanını almışlardı. Dervişlere fethedilen

20 Bkz. Fuat Köprülü, *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi I*, İstanbul, 1935, Abdal mad-desi, s. 29; İsmail Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 1995, s. 228.

21 Bkz. M. S. İpşiroğlu ve S. Eyüboğlu, *Fatih Albümine Bir Bakış - Sur l'album du Conquérant*, İstanbul, 1955; Beyhan Karamağaralı, *Muhammed Siyah Kalem'e Atfedilen Minyatürler*, Ankara, 1964.

22 Bkz. I. Mélikoff, “L' Origine sociale des premiers Ottomans”, *The Ottoman Emirate (1300-1389)*, (haz.) Elizabeth A. Zachariadou, Institute for Mediterranean Studies, Halcyon days in Crete I.A., Rethymnon'da 11-13 Ocak 1991 tarihlerinde düzenlenen sempozyumda bildiri olarak sunulmuştur, Rethymnon, 1993, s. 135-144. [*Osmanlı Beyliği (1300-1389)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1997.]

23 Elvan Çelebi, *age.*, s. 169 (nusra 1995).

bölgelerden toprak verilmiş ve onların buralarda kurdukları zaviye ve tek-keler, çoğu zaman Türk kültürünün ve dinsel öğretinin merkezleri haline gelmiştir.

Ömer Lütfi Barkan, tanınmış bir eserinde, bu kolonizatör dervişlerin ve onların zaviyelerinin fetihler döneminde oynadığı rolü incelemiştir.²⁴ Balkanlar'a yerleşen Bektaşiler Münzevi yaşam biçiminden vazgeçmişlerdir.

Osmanlı tarihçisi Oruç, Orhan Gazi'nin kardeşi Ali Paşa'yla Bektaşî tari-katı arasındaki yakın bağlantıdan söz eder. Daha sonra kendisi de derviş olan Ali Paşa, kardeşine yeni kurulan yeniçeri ordusunu Hacı Bektaş'ın himaye-sine vermesini öğütlemiştir.²⁵ Elbette bu olay bir söylenceden ibarettir, çünkü o zamanlar Hacı Bektaş çoktan ölmüş bulunuyordu; fakat ne olursa olsun, yeniçeriler, Bektaşîliğe bağlıydılar. Yeniçeriler küçük yaşta yabancı kavimler-den seçilip askere alındığı için, bu askerleri kolonizatör dervişlerin tarikatının ahlaki ve manevi himayesi altına sokmak uygun görülmüştü.

İslam'ın aşiret toplumundaki yayılışını gördük. Şimdi ise iki farklı akı-mı anlatacağız: Bir yanda, bir topluluğun yerleşik hayat tarzına aşamalı ge-çişini ve kent merkezlerine uyum sağladığını görüyoruz. Diğer yandaysa, Anadolu'nun kırsal kesimlerinde kalan, göçebe ya da yarı göçebe bir hayat süren, çalkantılı ve zorlu dönemler geçiren topluluklar bulunuyor.

Yerleşik hayat tarzı, dervişlerin şehir ve kasabalara yakın yerlerde bulu-nan tekkelere yerleşmesine neden oldu. Bu dervişler, Osmanlı hâkimiyetinin ilk üç yüzyılı boyunca, kendilerine ihsanlarda bulunan, timarlar veren pa-dışahlar tarafından korunuyordu. Osmanlılar, yeni fethettikleri toprakların kolonileştirilmesinde de tarikatları kullanmışlardır.²⁶ Osmanlılar tekkeleri Anadolu'nun kırsal kesimlerindeki heterodoks ve kargaşa çıkaran unsurları denetim altına almak için de kullandılar; bu yörelerde bazı anarşist derviş grupları ortaya çıkmıştı: Abdallar, Torlaklar, Işıklar ve daha genel bir isim

24 Ö. L. Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler I: İstilâ devirlerinin kolonizatör Türk dervişleri ve zaviyeleri", *Vakıflar Dergisi*, V (1942), s. 279-386.

25 Bkz. Oruç, *Tarih-i Âl-i Osman*, haz. Franz Babinger, Hannover, 1925, s. 15-16; *Oruç Beğ Tarihi*, haz. Atsız, İstanbul, 1972, s. 34.

26 Bkz. Barkan, age.; I. Mélikoff, "Un ordre de derviches colonisateurs: les Bektachis. Leur rôle social et leurs rapports avec les premiers sultans ottomans", *Memorial Ömer Lütfi Barkan*, Paris, 1980, s. 149-157. *Sur les traces du Soufisme turc* içinde yeniden basımı yapılmıştır, s. 115-125.

olan Kalender²⁷ adıyla bilinen gruplar. Bu grupların kendi dini liderleri, yerel evliyaları vardı. Fakat, kısa bir zaman sonra, Osmanlı hükümdarlarının çabaları sonucu bu evliyaların hepsi tek bir şahsiyetin adı altında toplandı: Halkın dinsel yaşamına hâkim olan Hacı Bektaş Veli.

Bununla birlikte, iki farklı grup ortaya çıkmaktadır: Tekkelerde yerleşik bir hayat süren Bektaşiler ve hâlâ göçebe ya da yarı göçebe olan Kızılbaşlar. Kızılbaşlara uzun süre belli bir ad verilmemiştir. Osmanlı belgelerinde, Kızılbaşlardan *zındık*, *râfîzi*, *Şii* ve *mülhid* olarak söz edilmektedir. Kızılbaşlar daha sonraları Alevi adıyla anılmıştır.²⁸ *Kızılbaş*, bu topluluğun tarihsel adıdır. Bu ad, ilk Safevilerin takipçisi olan köy topluluklarını ve aşiretleri ifade eder. Kızılbaş adı Şah İsmail'in babası Şeyh Haydar (1460-1488) zamanında ortaya çıkmıştır. Kızılbaş "kızıl başlıklı" anlamına gelmektedir. Kızılbaşlara bu ad, takutları başlık nedeniyle verilmiştir: Kızılbaşlar, on iki yüzü olan kırmızı bir serpuş takardı. Bu başlığa *Tac-i Haydarî*, yani "Haydar'ın tacı" da denirdi. Osmanlı belgelerinde Kızılbaş, "zındık" ve "zındık asi" anlamında kullanılmıştır. Bu aşağılayıcı anlam yüzünden, Alevi adı, Kızılbaş'ın yerini almış ve Türkiye'deki heterodoks grupların adı haline gelmiştir. Alevi sözcüğü, bu toplulukların ilahi bir kimlik atfettikleri Ali'ye ibadet etmelerine işaret etmektedir. Ne var ki, İran'da Ali'ye ibadet edenlere *Ali ilahi* denmektedir. İran'da Alevi sözcüğü, Ali'nin soyundan gelen kişi, yani Seyyid anlamına gelmektedir.²⁹

Bununla birlikte, Alevi sözcüğü Türkiye'de günümüzde de Kızılbaş sözcüğüyle aynı aşağılayıcı anlamı taşımaya başlamıştır. Kızılbaş-Alevilerin inançları, Bektaşilerin inançlarıyla özdeştir. Her iki topluluk da Hacı Bektaş'ı referans olarak kabul ederler. Ancak, Bektaşiler örgütlü bir topluluk oluştururken, köylerde yaşayan Kızılbaş-Aleviler az çok örgütsüz kalmışlardır. Bektaşiler değişmez bir ritüel uygularken, Kızılbaş-Aleviler, efsanelerin yerel folklorla karıştığı mitlere inanırlar. Her iki grubun da inancı da senkretik özellik göstermektedir. Bu inançlar, Türklerin temas halinde olduğu Budizm, Manikeizm, Nasturilik ya da yerel Hristiyanlık dinlerine ait farklı kaynaklardan gelen öğeler içerir.³⁰

27 Bkz. Fuat Köprülü, *Les origines de l'Empire Ottoman*, Porcupine Press, Philadelphia, 1978 (yeni basım); A. Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII. yüzyıllar)*, TTK, Ankara, 1992.

28 Bkz. I. Mélikoff, "Le problème Kızılbaş", *TURCICA*, VI, 1975, s. 49-67 (*Sur les traces du Soufisme turc* içinde yeniden basımı yapılmıştır, s. 29-43).

29 Bkz. I. Mélikoff, "Le problème Kızılbaş".

30 Bkz. agy., dipnot 1.

Göz önünde tutulması gereken bir başka nokta da, Türklerin çoğunlukla sapkın mezheplerin merkezi olan bölgelere yerleşmiş olduğu ve bu bölgelerde sapkın inançların çoğunlukla kat kat biriktiğidir. Örneğin, Erzinan - Divriği - Sivas bölgesi, Kızılbaş-Alevilerin merkezi haline gelmeden önce, “Pauluşçuluk” mezhebinin (katı bir düalizmi savunan bir mezhep) merkeziydi.³¹ Anadolu, özellikle de Doğu Anadolu, yüzyıllar boyunca halkların ve inançların sürekli bir tepkime içinde eriyip kaynaştığı bir pota görevi görmüştür. Bundan dolayı, bu şekilde eriyip kaynaşmış öğeleri birbirinden soyutlamak zordur.

Fuat Köprülü, kendilerini aynı olgunun kaba bir biçimi olarak sundukları için, Alevileri “Köy Bektaşileri” olarak nitelendirmiştir.³² Örneğin, Bektaşilerin tarikata kabul ritüelleri herhangi gizli bir topluluğun kabul ritüelleriyle aynıken, Kızılbaş-Alevilerin yola kabul töreni aşiret toplumlarının göreneklerine daha yakın görünmektedir.

Bektaşî olmak isteyen ve buna layık görülen herkes Bektaşî olabilir. Ancak Alevi olarak doğmamış olan birisi sonradan Alevi olamaz.

Bektaşilikte, tekkenin lideri *baba*'dır. Baba olabilmek için, tarikata kabul edilmiş olmak ve böyle bir onuru elde etmek için gereken mükemmellik derecesine ulaşmış olmak gerekir. Fakat Aleviler arasında, cemaatin ruhani lideri olan *dede*'lerin, şeceresi Ali'ye kadar dayanan bir ocaktan gelmeleri gerekir. Her Alevi köyü bir ocağa bağlıdır ve bu ocağın dedesi, talibi olan bütün köyleri yılda en az bir defa ziyaret etmek zorundadır. Dedelerin doğüstü güçlerle donanmış olması gerekir. Alevi cemaatlerinde ritüelin yerini mit almıştır ve ayinler, Ahirette, Zaman ötesinde yaşanan arketiplerin dünyada tekrar edilmesidir. Örneğin *Ayin-i Cem*, peygamberin göğe çıktığı Miraç Gecesi'nde kurulan Kırklar Bezmi'nin dünyadaki yinelenişidir.³³

Kargaşa, bu toplumsal-dinsel hareketlerin her zaman bir özelliği olagelmıştır. Bu hareketlerin takipçilerine güven duyulmamış ve baskı yapılmıştır. Bu insanlar her zaman marjinal olarak kalmışlardır. Can güvenlikleri için, gizliliğe başvurmak zorunda kalmışlardır. İnançları, mahkûm edildiği için Batını biçimlere bürünmüştür: Kutsal metinlerin Batını yorumlarıyla ortaya

31 Bkz. I. Mélikoff, “Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektaşî-Alevi”, (*Sur les traces du Soufisme turc* içinde yeniden basımı yapılmıştır, s. 59-60).

32 Bkz. Fuat Köprülü, “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) içinde, 1926; Fuat Köprülü, *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*, İstanbul, 1929.

33 Bkz. I. Mélikoff, “Le problème Kızılbaş”.

çıkan gizli öğretiler, tarikat dışından olanların yola kabul törenleri, geceleri gizli yerlerde düzenlenen ayinler, müridlerin kendilerini ifade ettikleri şifreli dil.³⁴

Anadolu, her zaman mistik ve savaşçı coşkunun ülkesi olagelmıştır. Bu durum, Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk yüzyıllarında da görülebilir. İlk Osmanlılar, askeri başarılarını savaşçı mistikliğin harekete geçirilmesine borçludurlar. Savaş ve din bütünleştirilmiştir. Dervişler gazi ilan edilmiş, yeniçeriler ise Bektaşilere bağlanmıştır. Fakat, bu durum 16. yüzyıldaki Osmanlı-Safevi savaşlarıyla değişikliğe uğramıştır.

Doğu Anadolu'daki Kızılbaş hareketi gelişimini Safevilerin itici gücüne borçludur. Mistik Kızılbaş ideolojisi savaşçı coşkuyla birleştirilmiştir. Kızılbaşlık ideolojisi, Osmanlı tarihinde, ilk isyancılardan birinin adından dolayı Celali İsyanları³⁵ olarak bilinen bir dizi dini isyana kaynaklık etmiştir. Bu isyanlar dini motiflerden ilham almış olsa da, çoğunlukla toplumsal ve ekonomik amaçlar taşıyordu. Celali isyanları genellikle Kızılbaşlara atfedilir; fakat, manevi ve entelektüel etkileri aracılığıyla harekete ilham veren Bektaşilerin moral açıdan katılımları da göz ardı edilmemelidir.

Daha sonraları, Osmanlı tarihinde Bektaşilik kavramı, dini konularda, yerleşik dini kurallara uymayı reddetmekle eş anlamlı hale gelmiştir. 1826 yılında Yeniçeri Ocağı'nın ortadan kaldırılması ve Bektaşî tekkelelerinin kapatılmasından sonra, yerleşik dini kurallara uymayı reddeden Bektaşiler 19. yüzyılda serbest görüşlü olmuşlar, daha sonra 20. yüzyılda ise ilerici görüşler taşımışlardır. Yerleşik dini kurallara uymayı reddetme ve hür düşünce gibi ortak idealleri paylaştıkları için pek çok Bektaşî, Mason olmuştur.³⁶ Bektaşiler Jön Türklere de katılmışlardır. Daha sonra ise, Osmanlı İmparatorluğu'nun yerini Türkiye Cumhuriyeti alınca, Atatürk'ün amaçlarına coşkuyla sarılmış ve onun laik bir devlet kurmak için gösterdiği çabaları desteklemişlerdir. Aleviler daha da ileri giderek, Atatürk'ü Hazreti Ali ile karşılaştırmışlardır.

Bektaşilerle Alevilerin kökü aynı kaynağa dayansa da, birbirine paralel iki topluluk oluşturmuşlardır. Bu topluluklar, farklı etnik etkilere ma-

34 Bkz. I. Mélikoff, "Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektaşî-Alevî"; ve "L'Islam hétérodoxe en Anatolie: non-conformisme-syncretisme-gnose".

35 Bkz. Mustafa Akdağ, *Celali İsyanları (1550-1603)*, Ankara, 1963.

36 Bkz. I. Mélikoff, "L'Ordre des Bektachis après 1826", *TURCICA*, XV, 1983, s. 155-178, (*Sur les traces du Soufisme turc* içinde yeniden basımı yapılmıştır).

ruz kalmıştır: Bektaşiler, Balkan halklarından etkilenirken,³⁷ Aleviler Doğu Anadolu'daki halklardan, yani İranlılardan, Kürtlerden ve diğerlerinden etkilenmiştir.

Osmanlı yönetimi altında Bektaşiler diğerlerine hâkim olsa da, Balkanlardaki vilayetlerin kaybedilmesiyle ağırlık merkezi değişmiştir. Bugünlerde, Aleviler baskın rolü üstlenirken, Bektaşiler kendilerini az ya da çok arka plana itilmiş hissetmektedir. Her iki topluluk da aynı evliyaya (Hacı Bektaş Veli'ye) bağlılığını sürdürse de, "Alevi sorunu" öne çıkarılırken, Bektaşilerin arka plana itilmesi eğilimi ağırlık kazanmaktadır.

37 Bkz. I. Mélikoff, "Les voies de pénétration de l'hétérodoxie musulmane en Thrace et dans les Balkans", *Halcyon days in Crete II*. (Rethymnon'da 9-11 Ocak 1994 tarihlerinde düzenlenen sempozyumda sunulmuştur). *The Via Egnatia under Ottoman Rule (1380-1699)*, Elizabeth A. Zachariadou (haz.), Rethymnon, 1996.

BOSNA BEKTAŞILIĞI ÜZERİNE

ERIK CORNELL

Osmanlı İmparatorluğu'nun fethettiği Avrupa ülkeleri arasında yalnızca Arnavutluk ve Bosna Müslümanlaştırılmıştır. Diğerleri, yani, günümüzdeki Yunanistan, Makedonya, Sırbistan, Bulgaristan ve Romanya, Hristiyan olarak kalmıştır. Bu ülkeler, varlığı hiçbir zaman sorgulanmayan, tam tersine *millet*¹ olarak kabul edilen ve deyim yerindeyse, imparatorluğa entegre edilmiş Ortodoks kilisesine bağlıydı. Osmanlı İmparatorluğu'nun, Katoliklerin nüfuz etme heveslerine karşı Ortodoks inancına sahip unsurları koruduğunu ileri sürmek hiç de abartılı değildir. Buna karşın, Arnavutluk ve Bosna Katoliktir ve Vatikan'la ve Avusturya İmparatorluğu'yla ilişki kurmalarından şüphe edilebilirdi. Arnavutluk'un, "17. yüzyıldaki Osmanlı-Venedik savaşından sonra ortaya çıkan direnişin bastırılmasına yardımcı olması için bilinçli bir Osmanlı politikası sonucunda Müslümanlaştırıldığı görülmektedir".² Diğer yandan, "Bosna'da nüfusun çoğunluğunun Müslümanlaşması süreci ... en az 150 yıl sürmüştür."³ Bu durum, bilinçli ve kararlı bir politikanın göstergesi olmasa bile, Babiâli'nin, Katolik Roma İmparatorluğu'na yakın sınır bölgelerinde Müslüman ya da Ortodoks halkların yaşamasını tercih ettiğini söylemek yanlış olmaz. Bosna'nın Müslümanlığa barışçıl bir şekilde nasıl geçtiği hâlâ tartışmalı bir konudur.

Arnavutluk'taki Bektaşilik konusu Birge⁴ tarafından ayrıntılı bir şekilde belgelenmiştir; bu nedenle, bu makale, Bektaşiliğin Bosna'da ortaya çıkışı konusunda yapılan bir ön araştırmayla sınırlı tutulacaktır. Arnavutluk'ta, krallık yönetimi zamanında (1922-1939), resmen tanınan bir tarikat olan Bek-

1 Musevi ya da Hristiyanların dini cemaati.

2 Noel Malcolm, *Bosnia. A Short History*, Macmillan, 1994, s. 57.

3 Malcolm, *Bosnia*, s. 54.

4 John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, Londra, (1937), 1965.

taşılık, ateist yönetim döneminde diğerk bütün dini gruplar gibi baskı altında tutuldu. Fakat, varlığını gizlice devam ettirdi ve 1991 yılında Arnavutluk'tan gelen bir topluluk, Kapadokya'da Hacıbektaş hac ziyaretine yeniden katıldı.

Bosna

Bosna ve Balkanlar'daki İslam tarihi hakkında yazılan eserlere göz atacak olursak, Bektaşiliğın aslında bu ülkede hiç yayılmadığı izlenimini edinebiliriz. Tarikatların rolü kabul edilmekle birlikte, "Bosna'da, her nedense, halk nezdinde hiçbir zaman pek kabul görmeyen tek tarikat, yeniçerilerin Bektaşî tarikatıydı: Bu ülkede birkaç tekkeleri olsa da, bu tekkeler esas olarak ülkeye misafir olarak gelen Arnavutlar ve Türkler tarafından ayakta tutulmuştur. Görüldüğü kadarıyla, Bektaşî tarikatının üzerinde dolaşan heterodoks hava, Bosna'da tasvip edilmiyordu".⁵ 1996 yılında Saraybosna'da din bilginleri ve şehrin ileri gelenleriyle yapılan söyleşiler de bu düşüncüyü doğrulamaktadır. Bosna'da Bektaşiliğın, geçmişte de günümüzde de, şöyle ya da böyle var olmadığı kabul edilmektedir. Aslında bu şaşırtıcı bir durumdur; çünkü, Ortaçağ Bosna uygarlığı, Osmanlıların Bosna'yı fethi sırasında mevcut olan koşullar ve günümüzde Bosnalı Müslümanların hâkim davranış biçimleriyle ilgili ilk izlenimler, burada Bektaşilik için uygun bir ortam olduğuna ve Bektaşiliğe bir dereceye kadar eğilim duyulduğuna işaret edebilirdi. Yalnızca tek bir yazar, Balkanların Müslümanlaştırılmasında Bektaşiliğın öneminden bahsetmektedir.⁶

Bu aşamada, iki hususun belirtilmesi gerekiyor. İlk olarak, yukarıda bahsedilen, Saraybosna'da kendilerinden bilgi alınan kişiler, esas olarak son iki yüzyılın koşulları hakkında bilgi sahibidirler; yani, bu kişilerin bilgileri, 19. yüzyılın başlarında güneyli Slavların bağımsızlık savaşlarından itibaren, milliyetçiliğın dinsel farklılıklara damgasını vurduğu zamandan başlamaktadır. İkinci olarak, Mevlevî tarikatının varlığı, özellikle şehirlerde, ayrıntılı bir şekilde belgelenmektedir ve şehirlerdeki yaşam tarzıyla kırsal kesimdeki yaşam tarzı arasındaki farklılık Bosna'nın karakteristik bir özelliğidir. Bununla birlikte, günümüze kadar varlığını devam ettiren en güçlü tarikat Nakşibendilik olmuştur. Bu durum, bir araştırmacının şu sonuca varmasına yol açmıştır: "Bosnalı Müslümanlar, Sünniydiler... büyük olasılıkla, Bosnalı Müslümanla-

5 Malcolm, *Bosnia*, s. 104.

6 Smail Balic, *Das unbekannte Bosnien*, Köln, 1991, s. 93.

nın pek çoğu, son yıllara kadar, Müslümanlık'ta başka mezheplerin varlığından bile habersizdi.”⁷

Bosna Kilisesi

Güneyli Slavlar arasında Sırp Ortodoks Hristiyanlığı kabul ederken, Hırvatlar kısmen de olsa Frankların etkisine girmiş ve Katolik Kilisesi'ne bağlanmışlar ve bu kilisenin etkisi Bosna'nın içlerine kadar uzanmıştı. 1054 yılındaki bölünmeden sonra, Bosna kâğıt üzerinde Roma'nın egemenliğine girmişti. Erişilmesi güç Bosna toprakları hiç durmadan el değiştirdi ve istikrarlı bir dünyevi idarenin yokluğunda hiçbir güçlü kilise örgütlenmesi de ortaya çıkmadı. Görtüldüğü kadarıyla Bosna'da, Basileios manastırlarına dayanan bir Doğu Hristiyanlığı geleneği kurulmuştu ve bu gelenek Katolikliğe yüzeysel bir uyarlamayla varlığını sürdürürken; Katolik etkisi esas olarak Fransiskan keşişler tarafından yayılmaya çalışılıyordu. Her iki mezhebin de, rahipleri ve cemaatiyle bölgesel bir örgütlenmesi yoktu ya da varsa bile çok zayıftı. Sonuç olarak, Bosna kilisesi gitgide kendi yolunda sürüklenerek her iki mezhepten de uzaklaştı. Roma'yla resmi bir bölünme olmadı; fakat, bazı Katolik yöneticilerin varlığına rağmen,⁸ sapkın olarak kabul edilen Bosna kilisesi, Katolikliğin etki alanından tecrit edildi.

Bogomilizm Sorunu

Bosna kilisesinin sapkın karakteri, bu kilisenin ilk zamanlarında Bogomilizmin etkisi altında kaldığı teorisinin ortaya atılmasına neden olmuştur. Bu teorisinin, bugünlerde çürütülmüş olsa da,⁹ hâlâ savunucuları da vardır.¹⁰ Bosna'da yaşayan halkın karakteristik bir özelliği olan dinsel bilinç düzeyinin düşüklüğünü göz önüne aldığımızda, sert disiplini ve katı tutarlılığıyla

7 R. J. Donia, *Islam under the Double Eagle: The Muslims of Bosnia and Herzegovina, 1878-1914*, New York, 1981, s. 1.

8 J. V. A. Fine, “The Medieval and Ottoman Roots of Modern Bosnian society”, *Muslims of Bosnia-Herzegovina*, M. Pinson (ed.), Harvard, 1994, s.7.

9 Malcolm, *Bosnia*, s. 29; R. J. Donia ve J. V. A. Fine, *Bosnia and Herzegovina. A Tradition Betrayed*, Hurst, Londra, 1994, s. 35; Fine “The Medieval”, *The Muslims of Bosnia-Herzegovina*, s. 6.

10 Jasna Samic, *Bosnie Pont des Deux Mondes*, s. 3 ve 48; C. Bennett, *Yugoslavia's Bloody Collapse: Causes, Course and Consequences*, Hurst, Londra, 1995, s. 17; Christopher Cviic, *Remaking the Balkans*, Chatham House, Londra, 1995, s. 76.

tanınan, katı bir düalizm içeren ve Müslümanlığa geçiş için uygun bir ortam yaratmaktan uzak olan bu mezhebe girmiş olmaları imkânsız gibi görünmektedir. Uzlaşma teorisi olarak adlandırabileceğimiz yaklaşıma göre, Osmanlı dönemi öncesi Müslümanlar 10. yüzyılda Karadeniz'in kuzeyindeki ovalardan Tuna bölgesine, Macaristan'a ve Bosna'ya yayılmışlardı; belli bir derecede Bogomil etkisi olsa da, bu etki abartılmıştır. *Krstjani*'ler, yani o zamanki Bosnalı Hristiyanlar, *Paulicien*'ler ve *Messelien*'lerden (düalist mezhepler) etkilenmişlerdi ve bu mezheplerin öğretileri, İslam'la bazı benzerlikler taşıyordu.¹¹ *Patarenler* olarak da adlandırılan sapkın Bosnalılar, taraftarlarını belli bir dereceye kadar Sufi tarikatlarının, örneğin Bektaşilerin organizasyonunu hatırlatan aşamalar halinde sınıflandırıyorlardı.¹²

Bu koşullar altında papazların, ülke boyunca dağınık bir halde yaşayan, pagan veya batıl inançlara dayanan ibadetlerine devam eden ya da belli bir dereceye kadar sapkın inançlara bağlı olan inananları yönlendirdiği, herhangi bir yerleşik kilise kurumunun olmadığı sonucuna varılabilir. Sonuç olarak, Bosna'daki Hristiyanlık, özellikle uzak bölgelerde, hem derinlikten hem de örgündenmeden yoksun olduğu ya da Roma dogmasından çok tasavvufa yakın bir fikirler karışımı niteliğini taşıdığı için, Bosna'da Müslümanlığın ilerlemesi, büyük olasılıkla, güçlü ve bilinçli bir direnişle karşılaşmamıştır. Sapkın Bosnalıların, Katoliklikten çok Sufiliğe yakın bir mistisizme duydukları eğilim, Roma dogmasına karşı direnişlerini devam ettirme amaçlarıyla da birleşerek, Patarenleri dervişlerin etkisine daha açık hale getirmiş olmalıdır. *"Die Islamisierung dürfte unter diesen Umständen keinen radikalen Bruch mit der Vergangenheit bedeuten haben."*¹³

Yeniçeri Etkeni

Bosna, 1463 yılında Osmanlılar tarafından fethedildi ve 1878 yılındaki Berlin Kongresi'ne kadar da Osmanlı yönetimi altında kaldı; Berlin Kongresi'yle Avusturya yönetimine geçen Bosna, 1908 yılında ilhak edildi. Osmanlı yönetimi, Bektaşî tarikatına bağlı olan belirgin bir yeniçeri varlığını da beraberinde getirmiş olmalıdır. Bu yeniçerilerin belli bir kısmı da, büyük bir olasılıkla, devşirme sistemi aracılığıyla Bosna ve Sırbistan'dan orduya

11 Balic, *Das unbekannte Bosnien*, s. 80 ve 90'dan sonrası.

12 *Age.*, s. 93.

13 *Age.*, s. 97.

(Bu şartlar altında Müslümanlaştırma, geçmişle radikal bir kopuş anlamına gelemezdi. ç.n.)

alınmıştı. Bu yeniçerilerin Müslümanlaşma sürecindeki rolü, Balic tarafından, genel anlamda da olsa, vurgulanırken,¹⁴ 17. yüzyılda yaşamış bir Arnavut gezginden yapılan bir alıntıda, bu gezginin Müslümanlaşmanın nedenlerinden birisi olarak, devşirme sistemiyle yüksek mevkilere ulaşmış ileri gelen kişilerin akrabaları üzerindeki etkisini göstermesiyle daha açık bir biçimde belirtilmiştir.¹⁵ Aynı araştırmacı, 16. yüzyılda Ahmed Çelebi ve 17. yüzyılda Derviş Ağa gibi isimler taşıyan Bosna doğumlu önemli ileri gelen kişilerden de bahseder; bu faktörler belki de daha ayrıntılı bir şekilde araştırılmalıdır.¹⁶ Yeniçeriler, uzun bir hizmet döneminden sonra emekliye ayrılınca evlenme ve çocuk sahibi olma hakkını elde edebiliyorlardı. Malcolm, bir Fransız gezginin 1803 yılında söylediklerini aktarır: Bu gezgine göre, şehirli Müslüman erkeklerin birçoğu “Yeniçeri unvanı”nı taşıyordu; kendisine, 78.000 yeniçeriden yalnızca 16.000 tanesinin maaş aldığı ve gerçekten askerlik hizmeti yaptığı söylenmişti, diğerleri sadece bu unvanı taşımanın imtiyazını yaşayan zanaatkârlardı. 1826 yılında İstanbul’daki hesaplaşmadan sonra teslim olmayı reddettiklerinde Bosna’nın yerli eşrafi tarafından himaye edilmeleri, yeniçerilerin etkisinin ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir. Osmanlı padişahı, reformlarını gerçekleştirebilmek, örneğin, adli sistemi merkezi otorite altında bir düzene sokmak için, 1831 yılında hem yeniçerilerin hem de âyanın başını ezmek amacıyla özel bir sefer düzenlemek zorunda kaldı.¹⁷ Yeniçerilerin Bosna toplumu üzerinde çok derin bir etki bıraktığına dair işaretleler bulunmaktadır.

Dinsel Tutumlar

Osmanlı dönemi boyunca Hristiyanlarla Müslümanların birbirlerinin ermişlerini, kutsal günlerini ve göreneklerini kabul ettiklerine dair birçok tanıklık vardır. Bazen bu etkileşim pagan dönemlere kadar uzanır.

Nitekim, sadece en muhterem Hristiyan ikonlarını öpen ... ya da dua etmek için Hristiyan kiliselerine giren Müslümanlara rastlamakla kalmıyor, aynı zamanda 19. yüzyılın başlarında Müslümanların tehlikeli bir hastalığı iyileştirmek için Meryem Ana tasvirleri önünde Katolik ilahileri dinlediklerini

¹⁴ *Age.*, s. 101.

¹⁵ C. Heywood, “Bosnia under Ottoman Rule, 1463-1800”, *The Muslims of Bosnia-Herzegovina*, s. 40.

¹⁶ *Age.*, s. 33, not 31 ve s. 37, not 43.

¹⁷ J. McCarthy, “Ottoman Bosnia 1800-1878”, *The Muslims of Bosnia-Herzegovina*, s. 75.

de görüyoruz. ... Buna karşılık, yakalandıkları tehlikeli hastalığı iyileştirmek amacıyla Kuran okutmak için Müslüman dervişleri evlerine davet eden Hristiyanlar hakkında da bazı kayıtlara rastlanmaktadır.¹⁸

Balic de benzeri olaylardan bahseder ve ayrıca, Ali kültürünün Bektaşî ekisi sonucunda yayıldığını öne sürer.¹⁹ Dinsel hoşgörünün Bosna'nın ayırıcı bir özelliği olduğu açıkça görülmüyor. Ancak, sonuç olarak, Malcolm şu noktada ısrar etmektedir:

Osmanlı yönetimi altındaki Bosna'da, Müslümanlık büyük oranda ortodokstu ve hâkim görüşe uygundu. Ciddi anlamda heterodoks olan tek hareket, 1573 yılında zındık olduğu gerekçesiyle idam edilen Şeyh Hamza Bali Bosnevi'nin takipçilerinin oluşturduğu "Hamzavi" tarikatıydı. Şeyh Hamza Bali Bosnevi'nin öğretileri hakkında pek az şey bilirse de, Hristiyan teolojisinden bazı öğeleri kabul etme konusunda Bektaşîlerden çok daha ileri gittiği anlaşılmaktadır.²⁰

Bu zındıklığın birdenbire ortaya çıkması çok güç olduğuna göre, bu tarikatın doğuşu, Bektaşîliğe ait fikirlerin yayılmasının başka bir göstergesi olabilir.

20. yüzyılda Bosnalı Müslümanlar, 1990'lardaki savaşların başlamasından önce, fanatiklikten uzaklıkları, laiklikleri ve hoşgörülerleriyle; örneğin farklı dinlerden kişilerin evlenmelerini kabul etmelerıyla, dikkat çekiyorlardı. Açık tahriklerin ardından girilen intikam hareketleri dışında, son zamanlarda kendilerine karşı uygulanan zulümlere karşı tepkileri oldukça yumuşak ve pasif olmuştur; bu tutumları belki de Bektaşîlikte yaygın bir düşünce olan, "kötülük"ün kendi başına var olmadığı, fakat bilgisizliğin ve düşük düzeyde bir manevi gelişimin göstergesi olduğu yolundaki inançla açıklanabilir.

1996 yılının başlarında, Jasna Samić tarafından "Où sont les Bektachis de Bosnie?" (Bosnalı Bektaşîler Nerede?) başlıklı, bugünkü duruma ilişkin bir çalışma yayımlanmıştır. Bayan Samić, sadece Bosnalı bilim adamları ve tarikatların üyeleriyle değil, bunun yanı sıra ülkede kalan az sayıda Bektaşîyle de yaptığı söyleşilerle, çalışmasındaki yazılı kaynakları desteklemiştir. Samić'in araştırmaları, 19. yüzyılda Bosna'da Bektaşîliğin gerilediğini ve hatta ortadan kalktığını, buna karşın Arnavutluk ve Sırbistan'da ise daha yaygın oldu-

18 Malcolm, *Bosnia*, s. 59.

19 Balic, *Das Unbekannte Bosnien*, s. 117.

20 Malcolm, *Bosnia*, s. 104.

ğunu, Bosna'da bir zamanlar birkaç tane Bektaşî tekkesinin bulunduğunu, "Bosna her zaman en ortodoks bölgelerden biri olsa da, ülkeyi yöneten üst düzey devlet memurlarının çoğunlukla heterodoks eğilimler" taşıdığını ve "Saraybosnalı Bektaşîlerin dış dünyayla temastan kaçınan içe dönük insanlar" olduğunu göstermektedir. Samiç, "Bosnalı Bektaşîler hakkında bütün bu anlatılanların belirsizliğini koruduğunu" ve "aslında, Bosnalı Bektaşîler hakkında elimizde tarihsel belgelerin mevcut olmadığını ve Bektaşîliğin izlerinin çok silik olduğunu" da vurgulamaktadır.²¹

Sonuçlar

Bektaşîliğin Bosna'daki etkisi konusunda, aşağıdaki hususların göz önüne alınması gerekir:

- 1- Hristiyanlık dogmasının Bosna kilisesi üzerindeki zayıf etkisi ve halkın dinsel bilinç düzeyinin düşüklüğü;
- 2- Bektaşî yeniçerilerin ülkedeki varlığı ve kökeni;
- 3- Hristiyanlık ve Bektaşîlik arasındaki bilinen fakat yüzeysel olan benzerlikler;
- 4- Bosnalı Müslümanların yüzyılımıza kadar varlığını sürdüren geleneksel hoşgörölü tavırları.

Bu ifadelerin dayandığı arka planla, Bosna'da güçlü bir Bektaşî geleneğinin olması beklenirdi; ama durum hiç de böyle değildir.

Osmanlı yönetiminin ilk yüzyıllarında, Bektaşîliğin Bosna'daki varlığına dair mevcut bazı kanıtlara yukarıda değinilmişti; fakat, bu kanıtlar çok yetersizdir. 1826 yılında yeniçerilerin ortadan kaldırılması sonrasında Bektaşî tarikatının ezilmesinin, her izi yok edecek kadar kapsamlı olduğu ve bunun sonucunda da, Osmanlının egemen dini sisteminin ve daha sonraları da, idarenin dinsel/eğitsel/hukuksal kolunun lideri olarak Reisü'l-ulema'nın (Şeyhülislam'ın Bosna'daki karşılığı) bu ülkede kesin bir hâkimiyet kazandığı anlaşıyor. Nakşibendi tarikatının Türkiye'de olduğu kadar Bosna'da da yaygın olması, bu olgunun bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Ne var ki, Türkiye'de Bektaşîlik yarım yüzyıldan daha kısa bir süre içinde yeniden ortaya çıkmış ve 1908 yılında tarikatın faaliyet göstermesine tekrar izin verilmiştir. Bu durum, Bektaşîliğin büyük olasılıkla, yeniçeri askerlerinin yok-

21 J. Samic, "Où sont les Bektachis de Bosnie?", ISIS ve Anadolu Enstitüsü, İstanbul, 1996, s. 382-385.

luğunda, onların yerlerini alan ve yine devşirme sistemiyle askere alınsalar da sarayda hizmet eden ve Enderun olarak bilinen “devlet memurları” aracılığıyla²² varlığını gizlice sürdürdüğünü göstermektedir. Görüldüğü kadarıyla, Bosna’da bu topluluğun ya da yukarıda bahsedilen zanaatkâr-şehirlilerin pek az temsilcisi kalmıştır.

İslam dininin temsilcileri, özellikle yabancılarla konuşurken, inançlarında birlik ve beraberliği vurgulama ve buna uygun olarak saf Sünnilikten oluşan tek boyutlu bir resim çizme isteğindedir; ya da kendilerine ayrıntılar sorulunca, çoğunlukla farklılıkların varlığını inkâr ederler ve böylece Sufi tarikatların etkisini küçümserler. 1990’lı yıllarda Bosna’da ortaya çıkan felaketler, geleneksel ve hatta ortodoks Sünniliğin gelişmesi için uygun şartlar yaratmıştır; aynı durumun tasavvuf için de geçerli olup olmadığı ise belirsizdir. Bu dinsel rönesans yeni bir olgudur. Bosna’da yaşanan savaşıardan kaçan mültecilerin ezici çoğunluğunun Batılı ülkelere gitmeyi yeğlediği ve tahminen sadece yüzde beşinin Müslüman ülkeleri tercih ettiği de göz önünde tutulmalıdır.²³

Bosna’da Bektaşiliğin şöyle ya da böyle hiç mevcut olmadığı şeklindeki manzara, geçmişte Bektaşiliğin kabul edilmesindeki uygun koşulların yanı sıra günümüz Bosnalılarının davranış biçimleri düşünüldüğünde, pek inandırıcı değildir. Bektaşiliğin günümüz Bosna’sında mevcut olmadığı açıkça belli olsa da, Osmanlıların Bosna’yı fethinden, 1826 yılındaki olaylar da dahil olmak üzere, 1826’ya kadar süren etkisi üzerinde çalışılmaya devam edilmelidir. Saraybosna’daki Bosna arşivleri yakın bir zaman önce top atışları sonucunda tahrip edildiği için, artık bu konudaki ana kaynak büyük bir olasılıkla İstanbul’daki Osmanlı arşivleri olacaktır. Sancak bölgesindeki Bektaşiliğin incelenmesi de ilgi çekici olabilir.²⁴

22 A. J. Dierl, *Gescihte und Lehre des anatolischen Alevismus-Bektashismus*, Dagyceli. Frankfurt am Main, 1985, s. 49.

23 Zlatko Dizdarevic, sözlü bilgi.

24 Saraybosna’da söyleşi yapılan kişiler:

Reisü’l-ulema: İsmet Ceriç Ef.

Zlatko Dizdareviç, *Oslobodjenje Journal* fra Luka Markesic OFM.

Prof. Dr. Ömer Nakiçeviç, Saraybosna Üniversitesi, İslami Bilimler Fakültesi Dekanı.

Vinko Kardinal Puljiç, Nadbiskap i Metropolita Vrhbosanski.

Prof. Dr. Jasna Samić.

ANTROPOLOJİ VE ETNİSİTE: YENİ ALEVİ HAREKETİNDE ETNOGRAFYANIN YERİ

DAVID SHANKLAND

Daha Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulduğu yıllardan beri, belli aralıklarla, Alevileri "keşfetme" girişimleri yapılmıştır. Gazetelerde Alevilerle ilgili bu "keşif" yazıları genellikle belli bir örneğe uyar ve gazeteci, Alevilerin belli özelliklerini vurgular: Alevilerin hümanizmi, devlete bağlılıkları, kadın - erkek eşitliği ve cemaatlerinin candamarını oluşturan "gizli" ya da kapalı ritüeller. Sonra da Aleviler, başka bir gözüpek yazar ortaya çıkıp da bu hikâyeye oldukça benzer bir anlatı ortaya koyana kadar kamuoyunun gündeminden kaybolur. Günümüzde, 1998 yılında ise, durum artık farklıdır. Gazetecilerin ilgisinde bir azalma görülmezken, buna ek olarak Alevi toplumunun farklı yönlerini, tarihini, devletle ilişkilerini, ayinlerini ve öğretilerini ele alan bir yayın seli ortalığı kaplamıştır. Bunlar arasında yalnızca gazete makaleleri değil, pek çok baskı yapan kitaplar da yer almaktadır. Daha önceki örneklerin tersine, bu kitapların birçoğu bizzat Aleviler tarafından yazılmaktadır.

Sık sık, bu yeni çalışmalarda bir yenilik olmadığı söylenmektedir. Bu, söz konusu kitaplara düpedüz haksızlıktır. Bu yayınların, daha önce belli aralıklarla Alevilerin varlığının yeniden keşfedilmesinden çok farklı bir şeyi temsil ettikleri şüphesizdir. Bu eserler, Alevilerin yaşamının farklı ve önemli yönlerini temsil etmekte ve gözler önüne sermektedir: Geçmişte yazılı olarak değil sözlü olarak aktarılan tutumların ve inançların incelenmesi, sözlü bir geleneğin sistemli bir şekilde düzenlenmesine başlanması, hem kurmaca edebiyat hem de araştırma yazısı alanlarında günümüzde Alevi olmanın ne anlama geldiğinin incelenmesi, parça parça anekdot ve araştırmalardan oluşan derlemeler ve Alevilerin toplumsal tarihinin ve etnografyasının pek çok farklı yönünü ele alan daha kapsamlı çalışmalar. Bütün bunların sistemli araş-

tırma programlarının sonuçlarından çok, kendiliğinden yürüyen tepki yüklü bir faaliyetin parçaları olduğunu anlamak, bu eserlerin teklifsiz havasını, tekrarlarla dolu olmasını ve genellikle de okuyucuya karşı sergiledikleri içtenliği açıklamamızı sağlayacaktır.¹ Aslında, bu yayınlar parçası oldukları genel bir eğilimden ayrı görülmemelidir. Son on yılda, Alevi kültür derneklerinde, Aleviliğin doğasını araştırmaya adanmış dergilerde, “Alevi sorunu”nu tartışan televizyon programlarında, tartışma gruplarında ve Alevilerin geçmişten çok daha fazla politik görünürlük kazanmalarında daha önce benzeri görülmemiş bir artışa tanık olunmuştur. Kısacası, son zamanlara kadar ulusal platformda sessiz kalmış bir halk tarafından modern bir kültürel mirasın yaratıldığını söylemek hiç de abartılı olmaz.

Bu gelişmeler, hem heyecan hem de büyük oranda endişe vericidir. Cumhuriyet yönetiminin kazandığı zaferlerden birisi de, Osmanlı İmparatorluğu tarihinin en kanlı sayfaları arasında yer alan Alevi- Sünni çatışmasının büyük oranda azaltılması olmuştur. Bu durumun nedenleri karmaşık olsa da, bu nedenlerin, hem Alevi hem de Sünni Türklerin, yeni Cumhuriyet’in amaçları ve istekleriyle kendilerini özdeşleştirebileceklerini hissetmeleriyle bağlantılı olduğu kesindir. Fakat günümüzde, Türk ulusunun artan oranda Sünnileşmesi, Alevilerin büyük bir çoğunluğunda huzursuzluk yaratmıştır. Aleviler, devletin görünüşteki tarafsız alanının dini amaçlar doğrultusunda kullanılıyor olmasından ve bu durumun kendilerine karşı bir ayrımcılığa yol açmasından açıkça endişe duymaktadırlar.

Alevilerin bu korkular nedeniyle gösterdikleri tepkiler, birbiriyle tıpatıp aynı olmayacaktır; çünkü, Alevi cemaati birbirinden farklı öğeler içeren, geniş bir topluluktur. Ne var ki, artan mezhep duyarlılığının, iki mezhep arasında

1 Bu konuda çok sayıda yayın arasında, örneğin, Alevilerin dinsel tarihinin çok bilinen bir özeti için bkz. C. Şener, *Alevilik Olayı*, Yön Yayıncılık, İstanbul, 1982 (bu kitabın pek çok baskısı yapılmıştır); günümüzdeki Alevi sorunlarıyla ilgili yorumlar için bkz. Şener, *Alevi Sorunu Üstüne Düşünceler*, Ant Yayınları, İstanbul, 1994; değişik Alevi âdetlerinin anlatımı için bkz. F. Bozkurt, *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*, Tekin Yayınevi, İstanbul, 1990; Alevi âdetlerinin benzer ve daha kapsamlı açıklamaları için bkz. Birdoğan, *Anadolu’nun Gizli Kültürü Alevilik*, Berfin Yayınları, İstanbul, 1990; Alevilerin Diyanet İşleri Başkanlığı’yla ilişkileri konusunda bkz. B. Pehlivan, *Aleviler ve Diyanet*, Pencere Yayınları, İstanbul, 1993; Alevi tarihi hakkında bir inceleme için bkz. B. Öz, *Aleviliğin Tarihsel Konumu*, Der Yayınları, İstanbul, 1995; ve Anadolu’daki Alevi köylerinin modernleşirken karşılaştıkları bazı güçlükleri anlatan bir roman için bkz. İ. Kaygusuz, *Son Görgü Cemi*, Alev Yayınları, İstanbul, 1991.

açık bir anlaşmazlığa, hatta şiddete neden olması gibi üzücü bir olasılık da mevcuttur. Bu olasılığın mutlaka gerçekleşeceği söylenemez ve gerçekleşmemesini bütün kalbimle dilerim. Bununla birlikte, Alevi incelemelerinde etkin rol oynayan araştırmacılar olarak bizlerin bu tür tehlikelerden habersiz kalması sorumsuzluk olur.

Aslında, asıl güçlük de buradan kaynaklanmaktadır. Biz, akademisyenler olarak, Alevi toplumunu tartışmak ve bu tartışmaları yayımlamak üzere bir araya geldik. Yayımladığımız metinlere, kültürlerinin yeniden canlandırılması ve yeniden oluşturulması konusu kendileri için hayati önem taşıyan insanlar da ilgi gösterecektir. Sonucu belirsiz olan bu kültürel süreçteki yerimizi nasıl değerlendirebiliriz? Bu çalışmanın ne şekilde kullanılacağından korktığımız için hiçbir şey yayımlamamalı mıyız? Hiç sanmıyorum. Sonuç olarak, mantıklı araştırmadan yoksun bir dünyanın, ortaya çıkacak sonuçları tahmin etmek ne kadar güç olursa olsun, mantıklı araştırma içeren bir dünyadan çok daha kötü olduğuna inanıyorum.

Ancak bizim buradaki rolümüz nedir? Bu sorunun basit bir yanıtı ve belki de hiçbir yanıtı yoktur. Her şeyden önce sosyal antropolojinin modern bir bilim dalı olarak ortaya çıkmasını sağlayan kişi olan Malinowski, bir eserindeki ünlü bir bölümde, alan araştırması yapılmasını haklı gösterecek temel gerekçelerden birinin, insanların, bir modernleşme dalgası içinde kaybolmadan önce nasıl yaşadıkları hakkında bilgi sağlamak olduğunu varsaymıştır.² Küresel sanayileşme süreci, Malinowski'nin iddia ettiği kadar doğrudan doğruya gerçekleşme de, ayrıntılı alan çalışmasına dayanan mümkün olduğunca kesin ve açık bir etnografya sağlamak, bana göre, bilim dalımızın gerekliliğini ortaya koyan en büyük ve en iyi nedendir. Bu düşünceme herkes katılmayacaktır.³ Bununla birlikte, bu yaklaşım, en azından bilgileri mümkün olduğunca doğru olarak sağlamamızı öngören asgari akademik gerekçelere uymaktadır ve ayrıca, belirli cemaatlerin klişeleştirilmesine uymayan bilgiler sunmaya çalıştığı ölçüde de, çoğunlukla politik sürecin doğasında var olan aşırı basite indirgemeye karşı durmaktadır.

Aleviler, bu görüşün mükemmel bir ispatıdır. Bugünkü durumu, daha birkaç yıl önceki durumla karşılaştırın. Anadolu'yu 1960'ların sonundan ve 1970'lerin başından beri süpürüp geçen sanayileşme ve modernleşme dalga-

2 B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, Routledge, Londra, 1992, s. XV.

3 Bkz. H. Moore'un yayına hazırladığı *The Future of Anthropological Knowledge* (Routledge, Londra, 1996) adlı kitabın Giriş bölümünde dile getirilen cesur iddialar.

sının ortaya çıkmasına kadar, Aleviler büyük oranda kırsal kesimde yaşayan bir topluluktur. Pek çok Alevinin manevi liderleri olarak Bektaşileri kabul ettiği ve bu durumun, asgari düzeyde bir liderlik ve öğretilerin bir sisteme göre düzenlenmesini sağladığı doğrudur.⁴ Bununla birlikte, pratikte, birbirlerine tutkun fakat çok geniş bir coğrafyaya dağılmış cemaatlerin törenleri olan Anadolu Alevilerinin ritüelleri ve ibadet biçimleri, civardaki Sünni köyleriyle öyle karmaşık ve çeşitli *modus operandi* (hareket/işleme tarzları) geliştirmişlerdir ki, bu nedenle Aleviliğin nerede bittiğini ve ortodoks İslam'ın nerede başladığını kesin olarak saptamak bile her zaman mümkün olmamaktadır ve bireyler de aslında, tam da bu noktada farklı eğilimler benimseyebilmektedir. Bu durum, Alevi olmanın herhangi bir anlamı olmadığını ifade etmez. Alevi olmanın bir anlamı, hem de çok güçlü bir anlamı vardır; fakat, gündelik yaşamda Alevilik-Sünnilik arasındaki sınırlar kesin olarak belirgin değildir.

Bu durumu, günümüzle karşılaştıralım. Göç, modernleşme, sanayileşme; hepsi aynı hızla devam ediyor. Geçmişte büyük oranda birbirlerinden tecrit edilmiş cemaatler artık hiç de böyle değil. Bir zamanlar köylülerin birçoğu için, içinde yer aldıkları cemaat ve yakın komşularıyla sınırlı olan toplumsal bağlar, artık ülke çapına ve hatta uluslararası çapa yayılmıştır.⁵ Cemaatten ayrılmış, fakat kültürel kökleriyle yeniden bağ kurmak isteyen insanlar Aleviler hakkında bilgi edinmeye yönelik büyük bir açlık duyuyor. Artık öğretilerini, yerel ve esas olarak sözlü araçlar kullanarak birbirlerine aktaran, sıkı sıkıya bağlı kırsal cemaatlerde yaşamayan Aleviler, yazmaya ve hem bilimsel hem de diğer türlerdeki yayınlardan öğrenmeye yöneliyor. Bunu yaparken de, bildiğim kadarıyla köy ortamında kesinlikle olmayan, bir öğreti kesinliğine ulaşma, bir sistemleştirme süreci ortaya çıkıyor. Geçmişte belirsiz olan sınırlar,⁶ belirginleştirilme sürecine girmiştir; bu nedenle de geçmiş, gereksiz bir basitleştirme süreciyle karşı karşıya kalabilir.

Alan Çalışması

Artık daha spesifik olmanın zamanı geldi. 1988 ile 1990 yılları arasında belirli bir ilçede, bir Alevi köyünde yaşayarak, fakat aynı zamanda civardaki

4 Bkz. J. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, Luzac & Co., Londra, 1937; s. 211.

5 Bkz. D. Shankland, "Alevi and Sunni in Rural Turkey: Diverse Paths of Change", P. Stirling (haz.), *Culture and Economy: Changes in Turkish Village*, Eothen Press, Huntingdon, 1993, s. 46-64.

6 Bu ifadeyi, Prof. Paul Stirling'ten aldım.

cemaatleri de sık sık ziyaret ederek bir alan çalışması yürüttüm. Çalışmam sırasında hiç çevirmen kullanmadım ve çalışmamın sonuna geldiğimde, söz konusu bölgede on iki aydan biraz daha uzun bir süre geçirmiştım. Köylülerle ve söz konusu alanla bağlantımı düzenli olarak sürdürsem de, aşağıda anlatacaklarım büyük oranda alan çalışmamı yürüttüğüm uzun süre boyunca yaşadığım deneyimlere dayanmaktadır ve etnografik şimdiki zaman kullanımım, bu döneme ilişkindir.

Yönetim açısından bakıldığında bu ilçe, aynı zamanda en büyük yerleşim birimi olan bir ilçe merkezinden ve 96 köyden oluşmaktadır. Buraya atanmış devlet memurları hariç, bu köylerin 20 tanesi Alevi, 74 tanesi Sünni köyüydü; iki tanesinde de hem Aleviler, hem Sünniler yaşamaktaydı. Bütün Alevi köyleri ve üçü hariç tüm Sünni köyleri kendilerini Türk olarak kabul etmektedir. Bu üç köyde yaşayan insanlar, bu ilçeye resmi iskân politikaları sonucunda gelmişlerdir: Bir tanesi doğudan gelen Kürtlerden, diğeri Yugoslavya'dan gelen Müslümanlardan (bunlara "göçmen" denmektedir) ve üçüncü köy ise Müslüman Çerkezlerden oluşmaktadır.

Hem Alevi hem de Sünni köylüler bana, 1970'li yılların sonlarındaki sorunlu zamanlarda, mezhepler arası ilişkilerin çok gergin olduğunu söyledi. Bu gerginlik, geniş çaplı şiddet olaylarının yaşandığı ve Alevilerin sahip olduğu dükkânların vitrinlerinin kırıldığı 1979 yılında doruk noktasına ulaşmıştı. Bu gerginlikten ötürü, ilçe merkezinde yaşayan Alevilerden birçoğu başka yerlere göç etmiş ve ilçe merkezinde çoğunluk, tahminime göre yüzde 90, Sünni kalmıştır. Şu anda ilişkiler genel olarak barışçıldır: Her iki mezhebe mensup köylüler, resmi işlerini yürütmek, pazarda alışveriş yapmak ve bazen de canlı hayvan satmak için ilçe merkezine gelmektedir. Buna karşın, Aleviler de, Sünniler de, çoğunlukla kendilerinden olan dükkânlara, lokantalara ve tamirhanelere gitmektedir. Bir kişi devlet memuru değilse ya da sol politikayla ilgilenmiyorsa, diğer mezhepten insanlarla düzenli olarak görüşmesi pek rastlanan bir durum değildir. İki mezhep arasında kız alıp verme çok nadirdir ve farklı mezheplerden insanların yaşadığı iki köyde bile Alevilerle Sünniler köyün ayrı mahallelerinde yaşamaktadır.

İki cemaat birbirinden bu kadar ayrı hayatlar sürse de, son derece önemli ortak noktaları vardır. Alevilerle Sünniler, aynı devlete, aynı ulusa bağlıdır, aynı dili konuşur ve büyük oranda günlük hayatla ve yöreyle ilgili ortak bilgiye sahiptir. Her iki mezhebin üyeleri de kendilerini İslam'a bağlı olarak görmektedir. Hem Aleviler hem de Sünniler arasında standart ekonomik birim, işlediği toprağın sahibi olan ve ürettiğini tüketen *babasoylu*, *babayerli*

ailedir. Bölgede büyük toprak sahipleri yoktur ve ortalama bir ailenin toprağı yaklaşık otuz dönümdür. İlçenin büyük bir bölümünde toprak verimsizdir, tarlalar en iyi ihtimalle 1'e 12 ya da 13 oranında verim verir ve birçok tarlaların verimi bundan çok daha düşüktür. İlçenin tümünde, on kişiden fazla çalıştıran bir tek özel işyeri vardır ve turizm bulunmamaktadır. Pratikte, ilçede yaşayan insanların birçoğı tarımla uğraşsa da, Alevi olsun, Sünni olsun, çoğı kişi, Almanya'ya ya da Türkiye'deki kent merkezlerine göç etmiş olan ve artık kendilerine düzenli olarak para gönderebilen akrabaları sayesinde geçinebilmektedir.

İki mezhep arasında toplumsal örgütlenme ve ideoloji açısından da büyük ve önemli farklılıklar görülmektedir.⁷ Bu farklılıkların en çok göze çarpanlarından birisi, yerleşim yapısıdır: Sünni köyler, birbirinden ayrı çekirdekler etrafında gelişmiş yerleşimler halinde bir araya toplanmıştır. Her Sünni köyün merkezinde bir cami vardır. Köy genişledikçe, eski yerleşim yerine bitişik yeni bir mahalle kurulur ve bu durumda da yeni mahallenin merkezine yeni bir cami inşa edilir. Alevi köyleri, Sünni köylerine göre, daha dağınık bir yapıdadır ve bazen her birinin ayrı tarlaları, mera ve koruluk hakları olan ve birbirinden ayrı yirmi kadar mahalleden oluşabilir. Alevi köylerinde genellikle bir cami olsa da, bu camiler çoğunlukla, kubbeli, minareli yeni stil bir cami değildir ve kaç tane mahallesi olursa olsun, bir köyde birden fazla camiye pek rastlanmaz.

Babasoyları

Stirling, Kayseri'de üzerinde araştırma yaptığı Sünni köyünde babasoyları olduğunu iddia ettiğinden beri, babasoyları konusu, Anadolu'da araştırma yapan kişiler arasında ihtilafli bir konu olagelmıştır.⁸ Gerçekten de, çalışma yaptığım köylerde, Alevi ya da Sünni köyü olsun, bu soy mevcuttur ve Stirling'in açıkladığı ana hatlara oldukça uygun bir biçimde işlemektedir; çok sayıda aile, erkek atalardan oluşan ortak bir soyla birbirine bağlıdır. Belirli durumlarda, ortak savunma ve diğer toplumsal dayanışma amaçlarıyla birleşip işbirliği yapan bu soylar, bunun dışında bir korporasyon özelliğı göstermemekte ve pek nadiren yaklaşık elliden fazla aileyi kapsamaktadır.

7 D. Shankland, "Six Propositions Concerning the Alevi of Anatolia", *International Journal of Turkish Studies*, yakında basılacak.

8 P. Stirling, *Turkish Village*, Weidenfeld and Nicholson, Londra, 1964.

Sünni cemaatlerde, erkekler arasında gevşek bir eşitlik anlayışı vardır; servetleri, yaşları ve soydaki konumları nedeniyle birbirlerinden ayrılırlar; fakat, hiçbir erkek, niteliksel olarak üstün ya da Allah'a diğerlerinden daha yakın olarak kabul edilmez. Bu durum, cemaatlerinde birbirinden oldukça farklı üç mertebe bulunan Alevilerde oldukça farklıdır. Yaklaşık olarak her on Alevi soyundan biri, *keramet* sahibi olarak Allah'ın gözünde ayrıcalıklı bir konuma sahip olan bir *ocak*'tan geldiklerini kabul eder ve bu durum talipleri tarafından da kabul edilir. Alevilerin kullandığı bağlamda, genel olarak tasavvufta olduğu gibi keramet sahipleri doğüstü güçlere sahip Allah'ın özel kulları anlamına gelmektedir. *Dede* soylarının sözlü tarihleri, erkek bir kahramanın bu tür bir marifet gösterdiği bir ya da daha fazla hikâyeyi mutlaka içerir. Bu soyların dağılımı farklılık gösterir; bazen köyün bir mahallesi yalnızca dede soylarından oluşurken, bazen de dede soyları, sakinlerinin dede olmadığı bir mahallede oturur. Çoğunlukla, belli bir dede soyu, o bölgedeki başka benzer dede soylarına dayandığını iddia eder ve birbiriyle ilişkili soylar, kırsal kesim boyunca uzanan bir ağ oluşturur.

Dede soyu olsun ya da olmasın, her soyun ilişkide bulunduğu ve kendilerini "talip" olarak tanımladıkları bir dede soyu vardır. Bir mertebede "talip" olmak, bağlılık ve saygı ilişkisi içinde olmayı ifade etmektedir. Pratikte bir talip soyu, kendi aralarındaki ya da başka bir soyla aralarındaki kavgalarda arabuluculuk etmesi için bir dedeyi çağırabilir. Bir dededen, kız isteme süreçlerinde de aracılık yapması istenebilir ve çok saygın birisi ise, kendisinden cemaatin bütünü açısından önem taşıyan konularda yorumlarda bulunması da istenebilir. Dedeler kendi görevlerini, cemaatin yolu, ışığı ve ilham kaynağı olmak olarak nitelendirir. Dedeler, kendilerinden bazen *rehber* olarak bahsederler; talipleri ise, ocaklarından, bir ailenin ışık ve sıcaklık kaynağı imalarıyla bahsedebilirler.

Bu iki mertebenin yanında üçüncü bir mertebe daha vardır: *Efendiler*. Efendilerin, Hacı Bektaş Veli'nin soyundan geldiği söylenir. Efendiler genellikle Hacıbektaş kasabasında yaşar ve yılda yaklaşık bir defa olarak geldikleri köylerde *hak kulak* adı verilen bir aidat toplayabilirler. Halledilmesi gereken anlaşmazlıklar olduğunda, efendilerin en son başvurulacak bir temyiz mahkemesi işlevini de görebildikleri söylenmektedir. Efendilerin böyle bir işlevlerine tanık olmadım; ama, köylülerin birçoğu efendilere hürmet etmektedir ve bazılarının da efendilerin böyle bir rol oynamasını kabul edebileceğini düşünüyorum.⁹

9 Köydeki iktidar dağılımı için bkz. D. Shankland, "Social Change and Culture: Responses to Modernization in an Alevi Village in Anatolia", C. Hann (haz.), *When History Accelerates*, Athlone Press, Londra, s. 238-254.

Efendi soyları, cemaatin gündelik yaşamında çok küçük bir etkiye sahip olsa da, efsanevi Hacı Bektaş figürü ve dergâhı, köy kozmolojisi içinde büyük önem taşımaktadır. Köylüler, dede/talip bağlarının kendilerine Hacı Bektaş Veli tarafından verildiğini söylemektedir. Pek çok dede soyu, Nevşehir yakınlarındaki aynı adı taşıyan kasabada bulunan Hacı Bektaş tekkesinde el almış kutsal kişilerin soyundan geldiklerini iddia etmektedir. Hacı Bektaş vurgusu, kendisinden “Pir” ve “Hünkâr” olarak bahsedilen dualarda ve nefeslerde de görülür. Köyde bulunduğum sırada, köylülerden birçoğu Hacı Bektaş’ın türbesini ziyaret etti ve yaptıkları bu yolculuktan hacca gitmek olarak bahsediyorlardı. Ayrıca, pek çok köylü de, Hacı Bektaş’ın On İki İmam, dolayısıyla Hz. Ali soyundan geldiğini iddia etmektedir. Böylece, Hacı Bektaş daha ilk andan itibaren manevi bir odak noktası oluştururken, aynı zamanda da, Alevilerin bir bütün olarak İslam dünyasıyla bağlantı kurmakta ve bu dünyadaki konumlarını tanımlamakta kullandıkları bir figür işlevi de görmektedir. Bu üç mertebe Alevi toplumuna, net bir şekilde tanımlanmış ritüel, manevi ve şiirsel bir gelenekle çakışan bir ağıla bütün üyelerini birbirine bağlayan güçlü bir hiyerarşik temel sağlamaktadır.

Alevilik ve Sünnilik

Dedeler, doğru bir değerlendirmeyeyle Alevi cemaatini anlamanın kilit taşlarından biri kabul edilir: Dedeler, Alevi cemaatinin odağı, öğretmeni, dünyevi yargıçları ve cemaatin dini mirasıyla bağlantılarıdır. Oysa bireyler açısından bakarak, Aleviliği daha iyi anlayabiliriz. Konuştuğum bütün köylüler, Alevi olmanın “Eline, diline, beline sahip ol!” deyişinde özetlendiği konusunda oldukça netti. Bu deyişle ilgili açıklamalar farklı farklı da olsa, en yaygın olanı şudur: “Sana ait olmayan şeyleri alma, yalan söyleme ve zina yapma!” Bu söz tasavvufta yaygın olarak kullanılır ve buna edep denir; Alevilerin farkı ise, bu sözü dini inançlarının merkezine yerleştirmeleridir.

Aleviler ayrıca, çevrelerini kuşatan Sünni cemaatlerle kendilerini bir dizi konuda karşılaştırarak da kendi yaşam tarzlarını tanımlarlar. Alevilerin en önemli dinsel töreni, erkeklerle kadınların birlikte ibadet ettikleri *Cem* ayinidir. Cem ayininde aynı anda pek çok olay kutlanır: Cem ayininin ana ritüeli Hüseyin’in Kerbela’da şehit düşmesini simgeler, ancak *edep felsefesi* gibi, Alevi doktrininin kilit temaları üzerinde yapılan sohbetler ve müzik de törende yer alır. Saatlerce sürebilen ayinin özelliklerinden birisi de ibadete başlamadan önce, katılan herkesin birbiriyle barışık olması zorunluluğudur. Birbirleriyle kavgalı olan kişiler varsa, olayın kahramanları ya aralarındaki gö-

rüş ayrılıklarını gidererek barışlar ya da toplantıyı terk ederler.¹⁰ Bu son nokta, camide ibadet eden Sünnilerle olan farklarını karşılaştıran Aleviler açısından çok önemlidir, çünkü Alevilere göre, camide ibadet etmenin en önemli sorunu, insanın hiç farkında olmadan bir katille yan yana durabileceğidir, fakat Alevilerin ibadetlerine yabancıların katılmasına izin vermemesi ve cem ayini başlamadan önce orada bulunan herkesin birbiriyle barışık olması böyle bir durumu engeller.

Dini inancını açıklayabilme ya da açıklamayı isteme dereceleri birbirinden farklı olsa da, birçok Alevi erkeği, Aleviliğin derinliği ile Sünni din yaşamının sözde yüzeyselliğini karşılaştırıyor. Bu nedenle Aleviler, Sünnilerin Allah inancının korkuya dayandığını, buna karşılık Alevilerin inançlarını sevgiye dayandığını, bu sevginin de herkeste var olduğunu ve görülebileceğini savunur. Aleviler bu durumu şu örnekle açıklıyor: Başlangıçta Allah dünyayı yarattı ve yaratıklara can verdi. Fakat, yaptıklarına bakınca kendi Varlığını gerçekten yansıtan hiçbir şeyin olmadığını hissetti. Bunun üzerine, bütün insanlara kendinden bir parça verdi; işte bu parça da bizim ruhumuzdur. Cem sırasında birlikte niyaz ederken, yüz yüze ve bu ortak ibadet yoluyla birbirimizin kalbindekileri görerek Allah'ın bir parçası haline geliyoruz.

İslam'ın Dört Kapısı

Bununla birlikte, Aleviliğin sınırları sadece Alevilikle Sünniliğin olayları ele alış biçimini basitçe karşılaştırmaktan ibaret değildir. Tek tek köylülerin bu konuları izah edebilme derecelerinin farklı olduğunu anlamak gerekir; dedeler, Allah'a ulaşmanın dört yolu olduğunu öğretir: *Şeriat*, *Tarikat*, *Marifet* ve *Hakikat*. Bir insan, Allah'a kendi kişisel çabasıyla yaklaşarak bir aşamadan bir sonraki aşamaya geçebilir, yani *Şeriat*'tan *Tarikat* aşamasına (birçok Alevinin bunu gerçekleştirdiği söylenmektedir), oradan *Marifet* aşamasına ve en son olarak da insanın Allah'la bir olduğu *Hakikat* aşamasına geçebilir. Bu son aşamada bu dünyanın fiziksel özellikleri artık bir engel olmaktan çıkar. Dede soylarının, ideal olarak, bu son aşamada olduğu kabul edilir.

Kategoriler daha geniş anlamdaki İslam için de geçerlidir. Dedelerin öğrettiği ritüel ve dualara kabaca *Tarikat* dendiği konusunda fikir birliği vardır.

10 Bkz. Shankland, "Alevi and Sunni". Köy ortamındaki Alevi ritüelleri için ayrıca bkz. A. Gökalp'in yürüttüğü öncü alan çalışması: *Têtes Rouges et Bouches Noires, Société d'ethnographie*, Paris, 1980.

Tarikat, dini şiirlerde ve dualarda Arapça'dan çok Türkçe'nin kullanılmasıyla ilişkilendirilir ve erkeklerle kadınlar arasında çoğunlukla sıkı bir ayrımın (haremlik/selamlık) uygulanmadığı Alevi cemaatinin özel hayatını da ifade eder. İşte bu nedenle son yıllarda pek çok defa Alevileri "keşfetmek" gerekmiştir: Aleviler geleneksel olarak yabancıların ayinlerine katılmasına izin vermezler ve ibadet usulleri, yolları ve öğretileri hakkında ayrıntılı açıklamalar yapmazlar. Fakat 1997'de, bu durumda hızlı bir değişme görülüyor, ne var ki 1989'da bir Alevi köyünde bulunduğum sırada, ancak uzun tartışma ve görüşmelerden sonra cem ayinine katılmama izin verilmişti. Bu özel kabule rağmen, çoğu insan benimle konuşmaktan çekiniyordu ve ne kadar misafirperver olsalar da böyle mahrem konuları konuşmamayı tercih ettikleri gayet açıktı.

Köylüler, şeriatı genel olarak civardaki Sünni köylerindeki ibadet şekli olarak görüyor. Bununla birlikte şeriat, devletin gücünü, devletin desteklediği dini ortodoksluğu, Arapça duaların kullanılmasını ve kamusal hayatın erkeklere ait yönünü de ifade ediyor.¹¹ Fakat pratikte, Alevi köylüler, şeriatla ilişkilendirilen fikirleri ve eylemleri kesin olarak reddetmediler. Aslında, köydeki yaşam, varoluşun görünür biçimi olarak şeriatın farklı kavramlarıyla, içsel ve daha anlamlı bir gerçek olan tarikat arasındaki karmaşık bir etkileşimdir. İnanç ve eylem arasındaki bu etkileşimleri çıkartıp, bunları maddeler halinde sıralayan bir belgeye dönüştürmek ve işte Alevilik budur demek son derece zordur.

Bu durumun yaygın bir örneğini vermek gerekirse, Alevi ayinlerini yalnızca dedeler yönetebilir ve Alevi dualarını yalnızca dedeler okuyabilir. İslam'ın bütünü hakkındaki bilgilerinden dolayı kendileriyle yine dedeler iftihar edebilir. Dahası, dede olmayan bir erkek dine ilgi duyuyorsa, ortodoks İslam'la ilişkili bir grup duayı öğrenme zahmetine katlanabilir ve bir cenaze töreninin nasıl idare edileceğini ve camide nasıl namaz kıldırılabilirliğini öğrenebilir. Bunu yapan erkeklere "hoca", yaptıkları işe de "hocalık" denmektedir. Ortodoks İslam'ın ibadet biçimlerinin bu şekilde kabulü kendini birçok yönden

11 E. Gellner, *Saints of the Atlas*, Weidenfeld and Nicholson, Londra, 1969; Gellner, Atlas Dağları'nın tepelerinde yaşayan Berberiler arasında yaptığı bu çalışmasında da böyle bir karşıtlığı vurgulamaktadır; devletin ve devletin düzenlediği, ortodoks Kuran'a dayanan yönetimin kontrolü altındaki alan olan *mahzen* ve devletin otoritesi dışındaki, Berberilerin kendi İslam ibadetlerini çok daha serbestçe tanımladıkları alan olan siba.

göstermektedir. Köyde, tek bir cami vardır ve cami binası, biraz daha büyük olmasının dışında, geleneksel köy evlerinden çok da farklı görünmemektedir. Bununla birlikte, köylüler devletin atadığı Sünni bir erkek olmasına rağmen, caminin imamına, ibadetlerin resmi yöneticisi olarak saygı gösteriyor. Köylüler imama bir ev, odun taşımakta kullanabileceği bir eşek ve buğday yetiştirebileceği bir tarlanın kullanım hakkını da, hiçbir icar talep etmeden, vermiş. Bu arada, beş vakit namaz kılmak için düzenli olarak camiye giden çok az erkek varken (bildiğim kadarıyla iki kişi), cuma namazlarına daha fazla erkek gitmekte (bir düzine kadar), Ramazan ve Kurban bayramı namazlarında ise, cami tamamen dolmaktadır.

Cenaze törenlerinde izlenen sıra da bu eşzamanlılığın bir örneğidir. Erkek ya da kadın, bir kişi öldükten sonra yıkanır, bir kefene sarılır ve açık havada toplanmış sırf erkeklerden oluşan bir cemaatin önüne getirilir; bu işlemler, Sünni köylerinde yapılanların aynısıdır. Bundan sonra, caminin imamı ya da köyün hocası, Alevilerle Sünnilerde ortak olan ve köylülerin ortodoks İslam'ın bir parçası olarak gördükleri bir dua okuyarak namazı yönetir. Bu iddianın doğru olup olmadığını tam olarak bilemesem de, devletin eğittiği cami imamının töreni yönetebildiği gerçeği, bu görüşü desteklemektedir. Mevta daha sonra mezarlığa götürülür ve hocanın okuduğu Arapça ilahiler eşliğinde gömülür.

Fakat, cenaze töreninden üç gün sonra, *dâra çekme* adı verilen, çok farklı bir tören daha yapılır. Bu tören sırasında, ölen kişinin komşuları ve akrabaları, ölenin evinde toplanır. Evin salonunda altı erkek, altı kadından oluşan on iki kişi, at nalı biçiminde dizilir. Karşılarında da yan yana sıralanmış birkaç dede ve ölen kişinin eşi ya da yakın bir akrabası yer alır. Sol taraflarında duran hoca bir dua okur; sonra Kuran'dan bir ayet okunur. Bu kısa törene katılma olanağı bulamadım; fakat, bana dua metnini verme nezaketini gösterdiler. Dua metni esas olarak, merhamet ve af dilemek için Tanrı'ya yapılan yakarışların yinelenmesinden oluşmaktadır. Törenden sonra, cemaate kurban etinden hazırlanmış yemek verilir. Sünnilerde buna benzer bir törene rastlanmaz. Aslında, tören çeşitli unsurlar içerir; adağa hayır duası eden dedelerle, özel bir tören için kadınlarla erkeklerin bir araya gelmesi Alevi öğretisinin ayırt edici özellikleri olmasına karşın, hocanın okuduğu dua, ortodoks İslam'ın ibadet biçimleriyle ilişkilidir.

Kısacası Aleviler, komşularının ibadet biçimlerinin farklı olduğunu biliyor, ancak özel hayatlarında ve ritüellerinde kendilerini bu uygulamalardan tamamen koparamıyor; devletin çalışmaları ile kendi cemaatlerinin çalışma-

ları arasında bir karşıtlık görüyor, ancak devletin otoritesini reddetmiyorlar. Farklı ibadet takvimlerinin ve inanç katmanlarının bu şekilde çakışmasının, Alevilerin hayatında çok derin sonuçları vardır. Dini inancın ayırt edici özelliklerini oluşturan, kendi inancına geleneksel ve kesin bir biçimde sahip çıkma duygusu, Alevilerde mevcut değildir. Aleviler öğretilerini, daha geniş İslam çerçevesi içerisine oturtmakta ve ortodoks Sünni ibadet biçimlerini reddetmek yerine, bunlara saygı gösterip bir kenara koymaktalar. Son tahlilde, bu durum, Anadolu'da yaşayan Alevi toplulukların herhangi bir biçimde inançlarını değiştirmek yerine gündelik yaşamlarını barışçıl bir biçimde sürdürme şeklinde varoluşlarını tanımladıkları; farklı inanç ve ibadet türleri olabileceğini kabul etmenin zaten mezheplerinin doğasında bulunduğu görüşüyle hareket ettikleri anlamına gelmektedir.

Bu hoşgörüyü açıklamak için şöyle bir sosyolojik argüman öne sürülebilir: Bu yaklaşımın sonuçlarından birisi, yabancıların köylerde kalabilmesi, diğeri ise inananların, Alevi inancı içinde farklı bireysel konumlar alabilmesidir; yani bireyler, dostları tarafından ayıplanmaya maruz kalmadan, duruma göre, Sünni inanç biçimine eklenme ya da ondan uzaklaşma şeklinde hareket edebilirler. Sosyolojik açıklaması nasıl olursa olsun, tasavvufi bir iç benliğe yapılan vurguyla birlikte, diğer insanların görüşlerine duyulan yerleşik bir saygı, dış dünya açısından ve aslında günümüzdeki savunucuları açısından Aleviliğe büyük bir cazibe kazandırmaktadır.

Sonuç

Sonuç olarak, ana savımı yineleyeceğim. Yaşanan Alevi kültürünün ve mirasının yeniden değerlendirilmesi süreci, herbirinin kendine ait kutsal metinleri ve ahlaki kodları bulunan farklı Alevilik ekollerinin sistematik bütünlüğüne yol açabilir. Bu farklı düşünce alanlarının yaratılması, kaçınılmaz olarak, Alevilik inancının gerçek ve nihai biçiminin hangisi olduğuna dair spekülasyonların ortaya çıkmasına neden olacaktır. Bununla birlikte, gerçek Alevilik iddiasındaki hiçbir sav pratikte, ampirik açıdan doğru olmayacaktır; çünkü, yüzyıllar boyunca yeni koşullara uyum sağlamak için, Alevilik çok karmaşık biçimler almıştır. Daha da önemlisi, egemen gelenekle birlikte yaşamayı öğrenme durumu, tasavvufi bir felsefeyle barışçıl ve cinsiyetler arasında eşitliğe dayanan bir öğreti bileşiminin ortaya çıkmasına yol açmış ve bu özelliği Aleviliğe kayda değer bir çekicilik kazandırmıştır. Bizler, araştırmacılar olarak, Alevi cemaatlerinin doğasında mevcut olan bu esnekliğin, kültürel yeniden canlanma sürecinde yok olmasına göz yumarsak, yararlı ola-

bileceğimiz bir alanda başarısızlığa uğruyoruz demektir. Bu, araştırmacılar olarak Aleviliğin tek bir yorumunu sunacağımız anlamına kesinlikle gelmez; tam tersine, bir insan Alevi mirasını çok değişik biçimlerle yeniden yorumlayabilir. Karmaşık bir arka planı gözler önüne sermemiz, tartışmak üzere bir araya geldiğimiz bu kültürel yeniden yaratma sürecine karışmamızı haklı gösterecek tek sebeptir belki de.

TÜRKİYE'DE ALEVİLİK VE BEKTAŞILIKLA İLGİLİ AKADEMİK VE GAZETECİLİK NİTELİKLİ YAYINLAR*

KARIN VORHOFF

Bir Alevi dedesi, geçtiğimiz yıllarda yayımlanan kitaplarından birinin başlığını *Alevilik Bir Sır Değildir* koymuştu (Celasun 1993).¹ Bundan yaklaşık 10 yıl önce, böyle bir açıklama yapılabileceğini, bu alanda uzman ya da Alevi dini yetkilisi olmayan kişiler aklına bile getiremezdi. Cumhuriyet döneminde Alevilik ve Bektaşilik konusu kamu alanında, ancak zaman zaman ele alınır ve bu konular ele alındığında da, görünüşe göre, esas konu Türk milliyetçiliği olurdu.² Yapılan çalışmalar, Alevi inancının, ritüellerinin ve etiğinin özünü ortaya çıkaran ciddi girişimler olmak yerine, her zaman oldukça araççı yaklaşımlar olarak kalmışlardır. Yukarıda verilen örnek, günümüz Türkiye'sinde bazı temel değişimler olduğunu gösteriyor: Resmi ideoloji açısından, Türkiye nüfusunun etnik ve dinsel ayrışıklığı, uzun süredir kaçınılan ve hatta kamuoyu önünde inkâr edilen bir konu olmuştur. Daha sonraları, 1980'li yılların ikinci yarısında, bu konudaki söylemi kısıtlayan tabular yıkılmış ve

* Bu makalenin müsveddesi Ocak 1997'de tamamlanmıştır. Türkçe baskı için bu tarihten sonra çıkan yayınların ancak sınırlı bir bölümü dikkate alınabilmektedir.

- 1 1940'larda, bir Bektaşî, tarikat hakkında benzer şekilde infial uyandıran bir ad taşıyan bir kitap yayımlamaya cüret etti; bkz. Çavdarlı 1944. Bektaşî çevrelerin daha geniş bir okuyucu kitlesine verilen bilgilerden hoşlanmaması nedeniyle, kitabın yazarının esrarengiz bir olay sonucu öldüğüne dair söylentiler vardır.
- 2 Genellikle Sünniler bu konuda yazmışlardır: Örneğin, Baha Said 1926a-c, 1927; Bardakçı 1970; Benekay 1967; Eröz 1977; Otyam 1964; Türkmani 1948. Alevilere yakınlık duyan sunumlar için bkz. Oytan 1970/1945-47; Sertoğlu, tarihsiz, 1966. Daha az siyasi önyargı taşıyan, ilahiyat çalışmaları için bkz. Erişen/Samancıgil 1966; Şapolyo 1964; Sunar 1975.

Alevilik birdenbire kamu gündeminde yerini almıştır. Aleviler ve Bektaşiler, bir zamanlar Batını olan ve bundan dolayı toplumdan dışlanmayla cezalandırılan inançlarının öğretilerini ve ritüellerini açıkça göstermeye başlamışlardır. Eskisinin aksine, Alevilik günümüzde artık gizemli bir inanç olmaktan çıkmıştır; Alevi toplumunu harekete geçiren ve Alevilik konusunu ön plana çıkaran 1990'lı yılların başındaki coşku bir nebze azalmış olsa da, "Alevi gerçeği" artık Türkiye'nin toplumsal ve siyasi yaşamında göz ardı edilemez. Alevilik ile ilgili değerlendirmeler sayısız yayında yer almaktadır. Daha önceleri, özellikle yaklaşık yüz yıl boyunca Bektaşilik konusuna bilimsel bir ilgi olduğu görülebilir.³ Bu nedenle, ilk önce bilimsel çalışmaların sonuçlarını gözden geçireceğim. Türkiye'de son yıllarda bu konularda yapılan çalışmaların çoğu, bu bilimsel araştırmaların aksine, geniş bir okuyucu kitlesine hitap eden az çok gazetecilik nitelikli ve popüler çalışmalar olarak değerlendirilmiştir. Daha sonra da açıklayacağım gibi, son dönemde yapılan yayınlar ilk elden bilgiler sunan eserler olarak değil, onları ortaya çıkaran ve kendilerinin de körüklediği toplumsal dinamiklere ışık tutan çalışmalar olarak dikkate alınmalıdır. Elbette, bu iki kategori arasındaki sınır bazen belirsiz olabilir; üzerinde çalıştığı kişilerin akademik -ya da akademik olmayan- yazılarını değerlendirmekle uğraşan yabancı bir araştırmacının konumu da her zaman rahat bir konum değildir. Bu nedenle, Alevi uyanışı olarak niteleyebileceğimiz toplumsal sürecin halihazırdaki siyasi ve toplumsal boyutları üzerinde değil, bu uyanışın medyada, özellikle yazılı basında sunuluşu üzerinde duracağım.

İncelemeler

Alevi-Bektaşî incelemeleri, son zamanlara kadar, büyük oranda Osmanlı araştırmacılarının alanıydı. Bu araştırmacılar, geçmişî 13. yüzyıla kadar giden Bektaşî tarikatı ile Babai⁴ ve Kızılbaş hareketlerinin tarihi üzerinde yoğunlaşmıştı. 13. ve 16. yüzyıllarda kırsal kesimlerde büyük bir olasılıkla çoğu Türk kökenli olan aşiret ve gruplar; önce gezgin derviş ve heterodoks Sufi liderler-

3 Bektaşî tarikatı ve Alevilerle ilgili literatür ve el yazmaları, Mürsel Öztürk'ün (1991) hazırladığı bir kaynakçada izlenebilir. Ne var ki bu koleksiyonun, özellikle Batı dillerinde yayımlanmış eserler bakımından çok geniş kapsamlı olduğu söylenemez. Bu konuda yeni çıkan bir kaynakçaya da bakılabilir, bkz. Ali Yaman (1998).

4 Çevrimyazılar hakkında not: Bu makalede, adlar ve teknik terimler, Arapça ya da Farsça kökenli olsa bile, modern Türkçe yazım kurallarına göre yazılmıştır. Çevrimyazılar, sadece farkları vurgulama amacıyla kullanılacaktır.

den oluşan Babailerin manevi rehberliğinde Selçuklu otoritesine; sonra da, merkezleri Kuzeydoğu İran'daki Erdebil'de bulunan Safevi şeyh ve halifelerinin desteğiyle merkezi Osmanlı otoritesine karşı isyan etti. Bu topluluklar, Şiiliğin birtakım öğelerini bünyesine almış bir çeşit halk İslam'ını benimsemişti ve daha sonraları da heterodoksluğa ve senkretizme doğru yeni açılımlar yapmıştı. Bu konulardaki çalışmalarla ilgili olarak, Faroqhi'nin (1995) kısa süre önce yayımlanan incelemesinde gözden geçirdiği noktaları tekrarlarmıza gerek yoktur. Mehmet Fuat Köprülü'nün (1925, 1929, 1966/1919), Abdülbaki Gölpınarlı'nın,⁵ Ahmet Yaşar Ocak'ın (1983, 1989, 1996-1997), Irène Mélikoff'un⁶ ve Faroqhi'nin (Faroqhi 1981) bu konudaki kendi çalışması da unutulmamalıdır- eserleri sayesinde,⁷ “(Bektaşî tarikatının tüm tarihini makul bir düzeyde anlama imkânına sahibiz)” (Faroqhi 1995:27). Aynı durum, Osmanlı Devleti'ni 15. yüzyıl sonu ve tüm 16. yüzyıl⁸ boyunca sarsan “Kızılbaş sorunu” ile de yakından ilgili olan, Osmanlı-Safevi ilişkilerini siyasal ve sosyoekonomik açıdan inceleyen araştırmalar için de geçerlidir. Safevilerin yandaşları olan isyancı Kızılbaşların, ancak Safevilerin Çaldıran'daki (1514) yenilgilerinden sonra Bektaşî tarikatıyla yakın ilişkiler içine girdiklerine dair göstergeler bulunuyor. Kızılbaşlar büyük bir çoğunlukla, Bektaşî tarikatının efsanevi kurucusu Hacı Bektaş Veli'yi (13. yüzyıl) pir olarak kabul etmiştir (Faroqhi 1995: s. 15-16). Elbette, Bektaşî ve Kızılbaş çevrelerindeki bu manevi ve kişisel iç içe geçmişlik, karşılıklı etkilenmeye ve kültürel değişime yol açmış olmalıdır. Bu etkileşim süreciyle, Bektaşî öğretisi, ritüelleri ve Alevi inanç sistemiyle ilgili kaynakların kıtlığı, yakınmalara yol açabilir. Fakat, Bektaşî ve Alevilerin evliyalıyla ilgili efsanelerin (menakıbname, vi-layetname) ancak küçük bir bölümünün, karşılaştırmalı bir bakış açısıyla inceleme yapılabilecek biçimde, akademik bir yaklaşımla yayına hazırlandığı da bir gerçektir.⁹ Köprülü'den sonra, Mélikoff'un öğrencisi olan Ahmet Yaşar

5 Örneğin, 1958, 1978, 1979, 1989. Gölpınarlı, önce tasavvufa, arkasından da Şiiliğe yönelmiştir, bu bakımdan Türkiye akademik ortamında ilginç bir kişiliktir.

6 Mélikoff'un seçilmiş makaleleri için bkz. Mélikoff 1992, 1995a. Mélikoff en son olarak Bektaşîlik konusunda bütün bir ömrün bilgi birikimini monografik bir çalışma biçiminde yayımladı, bkz. 1998.

7 İlgilinç bir makalesi için bkz. Beldiceanu-Steinherr 1991.

8 Bu konudaki bir inceleme ve kaynakça için bkz. Roemer 1989; daha yakın tarihli kaynaklar için bkz. Calmard 1993; Gronke 1991.

9 Gölpınarlı 1958. Popüler yayınları için bkz. dipnot 53. Hacı Bektaş Veli efsanesinin

Ocak (1983, 1996) bu alanda birtakım öncü çalışmalar yapmıştır. Bektaşî efsaneleri konusunda elimizde, özellikle Balkanlar'da çalışan Hans-Joachim Kissling'in bazı çalışmaları ve van Bruinessen'in (1991) yayımlanan bir makalesi de bulunuyor. Bektaşî tarikatının 1826 yılında lağvedilmesi ve 1925 yılında tüm tarikatların faaliyetlerinin men edilmesi, bazı eserlerin kaybolmasına neden olmuş olabilir, yine de inançla ilgili konuları işleyen hacimli bir literatürün hâlâ araştırılmayı beklediğinden emin olabiliriz.¹⁰ Son dönemde yaşanan "Alevî uyanışı" sırasında, geleneksel dini liderlerin soyundan gelen kişiler olan ocakzadelerin, Alevîlik öğretisinin kitaplarını (*Buyruk*),¹¹ Osmanlı icazetnamelerini ve buna benzer ilk elden kaynak eserlerin nüshalarını nesilden nesile aktardıkları anlaşıldı. Alevî ve Bektaşîlerin dini ve toplumsal yaşamlarında çok önemli bir yer tutan ve büyük bir kısmı esas olarak popüler yayınlarda¹² derlenmiş olan şiirler, filologlar ve dilbilimciler¹³ tarafından çok nadiren incelenmiştir.

Bu tür bir araştırma ve sözlü tarih çalışmaları, patlak veren ve derhal bastırılan büyük isyanlar sona erdikten sonra resmi kaynaklarda çoğunlukla görmezden geline, Kızılbaşların 18. ve 19. yüzyıllardaki akıbetiyle ilgili bilgilerimizdeki boşlukları doldurabilir. 1826 yılında Bektaşîlik tarikatının lağvedilmesinden sonra, bu tarikatla ilgili bilgiler konusundaysa, biraz daha şanslıyız; bu konuda Mélikoff'un (1983, 1988, 1995) bazı makalelerine ek olarak, Ramsaur'un (1942) kısa bir çalışması bulunuyor. Thierry Zarcone ise, yaptığı kapsamlı bir çalışmada, bir mutasavvıf ve düşündür olarak İslam tarikatlarının modernizmin etkisinde kaldıkları dönemi ve eğilimi temsil eden

Almanca yorumu ve özeti için bkz. Gross 1927. Başka bir Bektaşî efsanesi için bkz. Tschudi 1914. Yazmaların bir listesi için bkz. M. Öztürk 1991: s. 26-36.

- 10 Osmanlı tarihindeki bu dönüm noktalarının (Tanzimat'la getirilen yenilikler, Jön Türk devrimi, Cumhuriyet'in kuruluşu) meydana geldiği tarihlerde, savunmaya yönelik Bektaşî literatüründe bir patlama gözlemlenir; bkz. Ahmed Cemaleddin Çelebi 1992/1909; Ahmed Rıfki 1909-1912; B. Atalay 1991/1924; Mehmet Süreyya [Münci Baba] 1995/1914-1915.
- 11 *Buyruk*'un az çok popüler basımları mevcuttur; bkz. Aytekin 1982/1958; B. Ayyıldız 1984; Bozkurt 1982; Erbay 1994; Tam ve Hakiki İmam, 1989.
- 12 Bkz. Arslanoğlu 1984, 1992; Bezirci 1996; Bayrak 1986; Çırakman 1992; Koca 1990; Özmen 1995; Şimşek 1995.
- 13 Bu alandaki önyargılı ve yetersiz çalışmalara örnek: Eyuboğlu 1991; Özkırmırlı 1985. Bir tarihinin yaptığı başka bir çalışma için de bkz. Jansky 1964. Dilbilimsel bir söylem analizi için bkz. Trix 1993.

Rıza Tevfik'i (1868-1949) incelemiştir. Özellikle Bektaşî tarikatı, Batılı düşüncelere ve masonluğa açılmış ve sahip olduğu felsefeyi yeniden yorumlama girişiminde bulunmuştur.

1970'li yıllarda, Alevilerin inanç sisteminin çözüldüğü ve Alevi kimliğinin siyasal alana kaydığı gözlemleniyordu.¹⁴ Sünni Müslümanların dini siyasî amaçlar uğruna bir araç olarak kullanmayı yeniden keşfettikleri ve mevcut laik düzene din özgürlüğünü kısıtladığı gerekçesiyle saldırdıkları bir zamanda, ara sıra hâlâ ayrımcılığa maruz kalsalar da ve bazı Kemalist reformlar Bektaşîliğe ve Alevi inanç sistemine bir hayli sert darbeler vurmuş olsa da, Alevilerin büyük bir çoğunluğu Kemalist Cumhuriyet'i kendi varlıkları için bir güvence olarak görüyordu. Sözlü tarih yöntemlerinin hâlâ uygulanabilir olduğu bir zamanda, erken Cumhuriyet döneminden günümüze kadar Bektaşî ve Alevi cemaatleri hakkında yapılacak araştırmalar; Sünnilerle Alevilerin dayatılan değişim ve modernleşme politikalarına nasıl farklı biçimlerde yaklaştıklarını ve laikleşme deneyimini nasıl yaşadıkları konusunu daha derinlemesine anlamamıza yardımcı olmakla kalmayıp, Alevi ve Bektaşîlerin kozmolojisiyle, ibadetleriyle ve buna bağlı olan toplumsal sistemle ilgili bilgilerdeki boşlukları doldurmaya da hizmet edecektir. Bununla birlikte, bu alanda birtakım değerli çalışmalar yapıldığı da söylenmelidir:

Esas olarak Arnavut Bektaşîleri hakkında araştırmalar yapan Birge'nin (1937) eseri, Bektaşî tarikatı konusunda hâlâ temel başvuru kitabı niteliğindedir.¹⁵ Clayer (1990) son zamanlarda çalışmalarına, yerel Bektaşî tekkeleriyle ilgili esash bir envanterin de yer aldığı, modern zamanlarda Arnavutluk'taki İslam tarikatlarıyla ilgili kapsamlı bir çalışmayla katkıda bulunmuştur. Anadolu'daki Alevilerle ilgili ilk etnografik bilgileri seyyahlara, coğrafyacılar (Brandenburg 1905), misyonerlere (White 1913, 1919; van Rensselaer Trowbridge 1921), oryantalistlere ve geçmişte göçebe olup artık yerleşik düzene geçmiş, hayatlarını odunculukla kazanan bir topluluk olan Tahtacılar konusundaki çalışmayla arkeologlara (von Luschan 1886) borç-

14 1970'lerin sonlarında solcularla (Aleviler) sağcılar (Sünniler) arasındaki kanlı çatışmalar hakkında bkz. Eral 1993; Laçiner 1985. O sırada Bektaşîlerin durumuyla ilgili olarak bkz. Norton 1983, 1990.

15 Bunun yanında bkz. Jacob 1908, 1909. Sanat ve mimari gibi özel konular için bkz. De Jong 1989 [ayrıca zengin kaynakçası için bkz.], 1992; Koray 1967; Mirkov 1994; Wulzinger 1913. Tarikat hakkındaki popüler, genel çalışmalar için bkz. Dierl 1985; Haas 1988.

luyuz. Ne var ki, bu makaleler, bu konuda uzman olmayan yabancıların yüzeysel gözlemlerinden daha fazlasını sunmadıkları için, sınırlı bir değere sahiptir. Aynı zamanda, bu durumu, kırsal kesimde yaşayan Alevilerin, sadece Sünni Müslümanlara karşı değil, her türlü “yabancıya” karşı takındıkları aşırı ihtiyatlı tavrın da bir kanıtı olarak kabul edebiliriz. Hasluck’ın (1929) seçme makalelerden oluşan kitabı (2 cilt), halk Hristiyanlığında ve halk İslamındaki dinsel pratikler (örneğin ermişlerin mezarları veya birtakım ağaçlar, taşlar ya da pınarlar gibi kutsal mekânların ziyareti) arasında çoğunlukla iç içe geçen sınırların güzel bir tasvirini yapmaktadır. Hasluck eserinde çeşitli Kızılbaş ve Bektaşî toplulukların listesini çıkarır ve kutsal mekânlarının yerlerini belirtir. Batılıların Klaus E. Müller’e (1967)¹⁶ kadar, heterodoks Müslüman topluluklarda ve genel olarak halk Müslümanlığında çoğu zaman Hristiyanlığın ya da eski medeniyetlerin izlerini bulma hevesi gibi önyargılara sahip oldukları doğrudur. Çalışmasını yazılı ve sözlü, çok geniş “yerel” kaynaklara dayandırmış olsa da, Birge bile Bektaşî öğretisi üzerinde neo-Plantunculugün etkili olduğu görüşünde belki de çok fazla durmaktadır.

Köprülü’nün öncü çalışmasından bu yana, Türk akademisyenlerinin bu tür oryantalist yaklaşımlara karşı tepkileri, Bektaşîliği ve Aleviliği senkretizmin türleri olarak anlamak yerine, bu topluluklarda sadece Türk unsurları görmek şeklinde olmuştur. Popüler ve hatta daha fazla olarak siyasi eğilimli çalışmalar, Aleviliği bir tür Türk-İslam inancı, ya da araştırma Kemalizmin ilk dönemlerinde yazılmışsa, İslamiyet öncesi Türklüğe özgü bir inanç olarak tasvir etmiştir.¹⁷ Başta Fransızlar olmak üzere (ör., Mélikoff 1992-1998; Gökalp 1980, 1989, 1990; Roux 1970), Batılı akademisyenler de çalışmalarında bu Türk unsurları üzerinde durmuştur. Örneğin Mélikoff, İslamiyet öncesi Orta Asya Türklerinde yaygın bir dini tasvir olarak kabul edilen Gök Tanrı ile Hz. Ali’nin Alevi kozmolojisindeki temsili arasında bir süreklilik olduğunu göstermektedir. Türk tasavvufunun pek çok unsurunu, İslamiyet öncesi Türklere atfedilen bir dini inanç olan Şamanizm’den kalan bir miras olarak sınıflandırma eğilimi de ortaya çıkmıştır. Ne var ki, Şamanizm’in, çok da tutarlı olmayan bu inançlar ve ibadetler sistemini tanımlamak için çok iyi seçilmiş bir terim olmadığını ısrarla belirten antropologları da dikkate alarak, yüzeysel koşutlukları bir gelenek sürekliliğinin sonucu olarak kabul etmede

16 Müller 1960’larda, “sözde İslami” olarak sınıflandırdığı Yakındoğu’daki heterodoks gruplar üzerinde çalışma yapmış olan Alman bir etnologdur.

17 Bkz . Baha Said 1926-1927; Türkmani 1948; Yılmaz 1948.

çok aceleci davranmamak gerekiyor. Heterodoks inançların, gnostisizmin ve senkretizmin, doğrusal evrimci modellerle ya da tek boyutlu bakış açılarıyla genellikle çok iyi açıklanamadığına kuşku yoktur. Bununla birlikte, Alevilikte (ve Bektâşilikte) Türk unsurların ağırlıkta olduğu da kesindir.

Zazaca ya da Kurmançî konuşan Alevi toplulukları hakkındaki bilgileri-mizi göz önüne aldığımızda, araştırmalarda kullanılan otosansürün etkisi ve bilim dışı etkenler çok açık bir şekilde görülmektedir. Maalesef, Bumke'nin bir Alevi-Kürt bölgesinde yaptığı araştırmanın sonuçlarının tamamı yayımlanmamıştır (Bumke 1979, 1989). Kendisi de Türkiye'nin doğu bölgelerinde çalışmalar yapan Yalman (1969), etnik ve dinsel kimliklerin birbirinden kolaylıkla ayrılabilen kategoriler olmadığını ve (Alevi ya da Sünniler arasındaki) dinsel aidiyetin, o zamanlar Türkiye'de sosyalleşme ve Türklerle Kürtler arasındaki ittifaklar kurulması açısından belirleyici etken olduğunu göstermiştir. "Kürt Aleviliğinin" tarihsel ve sosyoekonomik boyutu konusunda zengin bilgiler veren van Bruinessen'in (1986, 1994, 1996, 1997) ve Kieser'in (1993, 1994) son zamanlarda yayımlanan makaleleri, bu alanda yeni çalışmalar yapılması konusunda teşvik edici olmalıdır.¹⁸

Tarihçilerin yaptıkları çalışmalar, bir inanç sistemi ve toplumsal örgütlenme biçimi olarak Alevilik ve Bektâşilik hakkında uzun bir süre çok büyük bir bilgi eksikliği bırakmış olsa da, 1980'li yıllarda bu konuda kapsamlı iki antropolojik çalışma yayımlanmıştır. Gerçekte cemaatin içine girmeyen öğrenciler ve uzman olmayan kişiler tarafından halkbilimsel (folklorist) bir yaklaşımla yapılan çalışmalar,¹⁹ Alevi toplulukların teolojisinin ve toplumsal dinamiklerinin daha derinlemesine anlaşılmasına katkıda bulunacak derecede analitik değildir. Altan Gökalp (1980), eskiden göçebe olan ve daha sonra Türkiye'nin Ege kıyılarının hinterlandında yerleşik hayata geçen Alevi aşireti Çepniler arasında bir çalışma yürütmüştür. Çalışmasında toplumsal örgütlenme konusu üzerinde yoğunlaşan Gökalp, Alevi kozmolojisini ve ritüelleri de tahlil etmektedir. Gökalp, toplumsal ve dinsel alanların ayrılmaz şekilde bütünleşmesinin, Osmanlıların aşiretlerin özerkliği ve yapısını yıkma niyetlerine rağmen, Çepnilerin, Türk aşiretlerinin ayırt edici özelliği olarak

18 Bu konuda yakın zamanda yayımlanmış, ama son derece betimsel ve kısa bir yazı için bkz. Danık 1996. Aleviler arası etnisite konusunda başka bir makale daha bulunmaktadır, fakat ne yazık ki bu makaleyi henüz edinemedim. Bkz. P. White 1995.

19 Bkz. Yılmaz 1948; Yetişen 1986; Yörükkan 1928, 1929-1931, 1931. Bu yazarların hepsi Tahtacılar hakkında bilgiler vermektedir.

gördüğü bir tür toplumsal örgütlenmeyi korumalarına olanak sağladığına inanmaktadır. İdeolojik ve toplumsal sistemlerin ortama göre esneklik gösterebilmesini vurgulamayı tercih edenler, Gökalp'in kesin çizgilerle çizdiği yapısalcı tabloyu çok fazla normatif bulabilirler.

Gerek Alevilik araştırmalarının, gerekse Alman etnoloji geleneğinin tipik niteliğini oluşturan tarihe fazla ağırlık verme, Kehl-Bodrogi'nin (1988a) çalışmasının da baskın özelliğidir. Bu çalışmada Kehl-Bodrogi, Orta ve Batı Anadolu'daki Alevi gruplar arasında yaptığı alan araştırmasında ve onların nefes, gülbank, vb eserlerinde²⁰ karşılaştığı şekliyle Aleviliği bir tarihsel sürecin ürettiği sonuç olarak yeniden inşa eder. Bu çalışma, Anadolu'daki bir *esoterische Glaubensgemeinschaft* ("Batini cemaat") olarak Aleviler/Kızılbaşlar hakkında, bu cemaat kamuoyunun önüne çıkmaya başlamadan kısa bir süre önce hazırlanmış, kapsamlı bir başvuru kaynağıdır. Yazar, Alevilikte yakın zamanda ortaya çıkan gelişmelerle ilgili bazı makaleler de yazmıştır (Kehl-Bodrogi 1989, 1992, 1993). Aleviliğin yeniden keşfedilmesi, yeniden canlanması ve yeniden tanımlanması sürecinin boyutları genişledikçe, başka araştırmacılar da bu konuyu keşfetmişlerdir.²¹ Kültürel canlanmanın ve buna bağlı olan kimlik politikasının irdelenmesinin daha az önemli olmadığı kesindir; fakat, özellikle modernitenin tamamen aşındırmadığı bir Alevilik biçimi hâlâ canlılığını sürdürdüğü müddetçe, Alevi inancı, ritüelleri, toplumsal örgütlenmesi ve belirli altgrupları²² konusundaki temel araştırmaların yapılması ihtiyacı sürecektir. Alevi nüfusun eskiden yoğun olduğu bölgelerden yapılan gönüllü ya da zorunlu göçün ne kadar yüksek oranda olduğu göz önüne alınınca, Aleviliğin artık tamamen kırsal bir olgu olarak sınıflandırılmayacağı anlaşılır. Dolayısıyla, kentleşme sürecindeki Alevilik ve kentlerdeki Bektaşilik konusunda araştırmalara şiddetle ihtiyaç duyulmaktadır.²³

20 Alevi nefesleri derlemeleri için, bkz. Arslanoğlu 1984, 1992; Erdal 1995; Şimşek, Yörükoğlu 1993. Miraçlama türü için bkz. Yürür 1989. Alevi müziğinin modern Türkiye'deki rolü konusunda bkz. Markoff 1986.

21 Bkz. Vorhoff 1995, 1998; daha kısa yazılar için: Vaeth 1993; Vergin 1991/1981 ve *Birikim* no. 88'de (1996) yayımlanan çeşitli makaleler.

22 Tahtacılar ve Abdallar ve bu toplulukların Alevi olmayan komşularıyla etkileşimi hakkındaki şu sosyolojik çalışmaları da belirtmek gerekir: Grønhaug 1974; bkz. Kehl-Bodrogi 1988b; I. Akdeniz Yöresi... 1995. Bir Alevinin bu konudaki yazısı için bkz. Küçük 1995.

23 Avrupa'daki Alevi cemaatleri hakkında elimizde az sayıda çalışma bulunmaktadır; fakat, bu çalışmaların esas konusu Alevilik ya da Alevilerin cemaat hayatı değildir;

Shankland, Türkçe konuşan Alevi ve Sünni köylülerde, modernleşme ve devlet yapısıyla bütünleşme sonucunda ortaya çıkan değişiklikler konusunda karşılaştırmalı bir çalışma yapmıştır. Shankland, “Sünni köyleri, modern dünyaya geçişte Alevi köylerinden daha başarılıdır” (Shankland 1993b: s. 47) tezini öne sürmektedir; çünkü, Sünni köylerinin ahlakı, toplumsal düzeni ve yaşam biçimi, yurttaşla devlet arasında patrimonial bir ilişkiyi gerektiren “ulusal, merkezi yönetim sistemi” kavramıyla daha “uyumlu”dur (Shankland 1993a: s. 5). Aleviler, ancak “mitoslarına, ritüellerine ve ideallerine olan inançlarını... terk ettikten” sonra modern dünyayla bütünleşebilir (Shankland 1993b: s. 47). Bu inançlar, merkezi ama ulusal devletin otoritesini ve Sünnilerin egemen olduğu bir yönetimi sorgulayan bir toplumsal-dinsel hiyerarşiye ve örgütlenmeye dayanmaktadır (agy: s. 58; 1993a: birçok yerinde). Günümüz Türkiye’sinde Aleviler modernleşme için çalışıyorlar, ama modernleşmenin yöntemlerini onlar belirlemiyor, bu da bir ikilem yaratıyor. Ayrıca, Alevilerin kültürleri, böyle bir modernleşme biçimine karşı olan mekanizmalara dayanmaktadır. Şüphesiz, bu tezin daha geniş kapsamlı bir karşılaştırmayla ayrıntılı bir biçimde incelenmesi gerekmektedir. İstanbul’da yaptığım alan çalışmasında elde ettiğim verileri göz önüne alınca, Alevilerin kentleşmiş bölgelere geldiklerinde o kadar çok uyum sorunu çekip çekmedikleri ya da bu genellemenin yalnızca belli bölgelerden gelen göçmenler için mi, ya da sadece yakın zamanda göç etmiş olan göçmenler için mi geçerli olduğu konusunda kuşku taşıyorum. Belli dinsel sistemlerin modern siyasi sistemlerle uyumu hakkında saptamalar yapmaya kalkışacaksak, Kürt Sünniler ve Aleviler arasında gelişen bu dinamikleri de dikkate almamız gerekir. Çünkü, Türkiye’de Kürtlerin çoğunlukta olduğu bölgelerde yaşayan Sünni nüfus arasında aşiret biçiminde örgütlenme unsurları hâlâ etkilidir, yani, aşiret liderleri ve toplumsal örgütlenme dinamikleri devletin otoritesine meydan okuyabilmektedir.

Araştırılması büyük bir ihtiyaç olan bir başka konu da, Anadolu’da yaşayan Aleviler ile Balkanlar ve Yakındoğu’daki diğer heterodoks gruplar, örneğin, Irak ve İran’daki *Ehl-i Hak*,²⁴ Azerbaycan’daki Alevi toplulukları ve Güneydoğu Avrupa’daki Bektaşiler²⁵ arasındaki ilişkinin incelenmesi-

bkz. Gitmez/Wilpert 1987; Mandel 1987, Kaya, 1988; 1989, 1990; Naess 1988; Pflüger-Schindlbeck 1989.

24 Daha geniş kaynakça referansları için bkz. Hamzeh’ee 1990.

25 Bkz. Clayer 1990; Georgieva 1991; Milkov 1994.

dir. Son on yıl boyunca, tasavvufi ve heterodoks İslami gruplar hakkında yapılan kongrelerle, örneğin, 1986'da Strasbourg'ta Bektaşilik,²⁶ 1991'de Bamberg'te Mevlevilik,²⁷ 1987'de İstanbul'da Melami-Bayramilik (yakında yayımlanacak) ve Nisan 1995'te Berlin'de Alevilik ve diğer senkretik gruplar hakkında²⁸ yapılan kongrelerle, bu yolda ilk adımlar atılmıştır. Her şeyden önce, "Anadolu" Alevileri ile Suriye'deki ve Türkiye'nin Hatay vilayetindeki *Alevi/Nusayriler*²⁹ arasındaki ilişkinin açıklığa kavuşturulması gerekmektedir; çünkü, bu iki topluluğun aynı kategoriye mensup olup olmadığı konusu hâlâ belirsizliğini korumaktadır (teolojik ve tarihsel kökenleri bakımından, bu iki grup aynı kategoriye mensup değildir). Bu iki topluluğun da modern zamanlarda seçtiği doğrultulara baktığımızda, aralarında yapısal ve önemli benzerlikler olduğunu keşfedebiliriz. Bu iki topluluğun modernleşme yöntemi ve kendi ülkelerindeki kimlik politikaları hakkında geniş kapsamlı bir karşılaştırma yapılması büyük önem taşımaktadır.

Frances Trix (1993), çevresel bir Bektaşî tekkesi üzerinde yaptığı araştırmayı kısa bir süre önce yayımladı. Bu tekke, mülteci bir Arnavut Bektaşî babası ve müritleri tarafından Michigan'da kurulmuştur. Bir dilbilimcinin gerçekleştirdiği titiz ve ayrıntılı söylem analiziyle bu araştırma, Bektaşilik araştırmalarına yeni bir yaklaşım ve metodoloji sunmaktadır. Bu eser, Sufi ortamlarındaki iletişimin ve tasavvuf terbiyesinin niteliği üzerine ilginç şeyler söylese de çalışmada modern tekke yaşamının ya da Bektaşî öğretilerinin kapsamlı bir incelemesini bulmayı uman tarihçiler ve sosyal bilimciler hayal kırıklığına uğrayacaktır. On iki yıl boyunca tekkeye sık sık gittiği için yazarın, kendi dalıyla doğrudan ilgili olmayan, fakat tarih ve sosyal bilimler alanlarında çalışan meslektaşlarının merakını giderebilecek bulgularını yayımlamaya devam edeceğini umabiliriz.³⁰

Yakın zamanda ortaya çıkan Alevi uyanışı, kamuoyunun ve akademik çevrelerin Aleviliğe duydukları ilginin gittikçe artmasına yol açmıştır. Buna uygun olarak, bazı çalışmalar devam etmekte ve araştırma projeleri hazır-

26 Bu kongrede sunulan bildiriler yakın zamanda yayımlanmıştır; bkz. Popovic/Veinstei 1995.

27 *Osmanlı Araştırmaları* dergisinde yayımlanmıştır: c. 14 (1994).

28 Kehl-Bodrogi ve diğerleri (1997). Ayrıca, bkz. Gaborieau ve diğerleri 1990; Popovic/Veinstei 1986.

29 Bu kitaptaki yazılara bkz.

30 Örneğin Trix 1995 gibi.

lanmaktadır; bu çalışmalardan bazıları da bu kitapta sunulmaktadır. Ayrıca, Berlin Freie Universität'ten Anke Otter-Beaujean, Alevilerin altıncı imam Cafer-i Sadık ve Safevi hükümdarı Şah İsmail'e kadar dayandırdıkları öğretisel dini kitapları *Buyruk* hakkında bir doktora tezi çalışması yapmaktadır. Kent Üniversitesi'nden Ayşe Ceren Ülken de Barros, "kentsel ortamda 'Alevi' kimliğinin oluşması" konusunda bir doktora tezi yazmaktadır. Lund Üniversitesi'nden İlhan Ataseven, dinsel bilgilerin edinilmesi konusunda bir araştırma yürütmüş ve kentsel Alevi ve Bektaşî ortamlarında yaşamıştır. Ataseven, antropolojik bir bakış açısıyla, bu grupları temsil eden bireylerin inançlarını nasıl formüle ettiğini ve özellikle modern zamanlarda kendi tarihlerini ve dinlerini nasıl sahiplendiklerini irdelemektedir (Ataseven 1997). Utrecht Üniversitesi'nde, Bektaşî sanatında ve mimarisindeki sembolizm konusunda çalışmakta olan Frederick De Jong, Alevi ve Bektaşî nefesleri için bilgisayarda bir veritabanı hazırlamaktadır. Bu program, kullanıcıların yazarları, başlıkları, özel terimleri ve basımları izlemesine olanak sağlamaktadır. Bu tür bir çalışma aracını kullanma imkânımız olduğu zaman, metinsel gelenekler ve belirli kavramların tarihi daha doğru bir biçimde yeniden kurgulanabilir. Bu veritabanının Alevilikle ilgili tüm araştırmalar için, özellikle de filoloji ve edebiyat alanındaki çalışmalar için, zengin bir bilgi kaynağı olacağını umuyoruz.

Keşifler

1980'lerin sonunda, Türkiye kamuoyu, ortak bir hedef taşıyan kitaplar, kitapçıklar ve dergiler yığınıyla karşılaştı: Bu hedef, Bektaşîlerin ve Alevilerin tarihini, dinsel ve toplumsal gerçeklerini -yüzyılımızın başlarından beri gerçekleştirilen akademik çalışmaların yapmayı denediği kadar nesnel bir şekilde- anlamaya ve anlatmaya çalışmaktı. Fakat daha yakından inceleyince, bu metinlerin bilimsel etkenlerden çok fazla etkilendiğini görürüz. Öznelliğin, siyasi önyargıların ve yeni ortaya çıkan bilimsel modaların akademik çalışmalar üzerinde etkili olduğunu hiç kimse inkâr etmese de, söz konusu Türkçe eserler, toplumsal ve siyasi sürecin çok daha dolaysız bir parçasını oluşturmaktadır. Daha da ileri giderek, bu yayınların toplumsal gerçekliğin kendisinin oluşturulmasını ve algılanmasını etkilediğini söyleyeceğim. Fakat, söz konusu literatür hakkında daha sonra yapacağımız yorumlara dayanan ayrıntılı bir tez ortaya koymadan önce, bazı somut olgulara göz atalım. Bu noktada, her şeyden önce büyük bir yayınlar kütesiyle karşı karşıya bulun-

duğumuz ve bu makalede tek tek tüm çalışmaları ya da yazarları incelemek imkânsız olacağı için, sadece genel bir tablo çizmekle yetineceğim.³¹

1980'lerin başında, Kehl-Bodrogi (1988) gibi Alevi cemaatini iyi tanıyan kişiler bile, bu cemaatin laikleşen bir Türk toplumu içinde çözüleceği ve artık ayrı bir mezhebe dayanan bir cemaat olarak varlığını sürdüremeyeceği kanısındaydı. 1989 yılının sonu ile 1990 yılının başında ise, yeni yeni dernekler kurmaya başlayan Aleviler, laik Sünni gazeteciler, entelektüeller ve sanatçılarla bir araya gelerek, bir "Alevilik Bildirgesi" hazırladı. Bu bildirgenin gözden geçirilmiş hali, Kemalist çizgideki *Cumhuriyet* gazetesi (15 Mayıs 1990: s. 15) ile diğer liberal gazetelerde yayımlandı. O sıralarda her iki topluluk da, siyasal İslamın sürekli yükselişi ve radikalleşmesi ve Türk-İslam sentezcisi çevrelerin bazı devlet dairelerinde denetimi ele geçirmesi karşısında kendilerini tehdit altında hissediyordu. Aleviler, Türkiye Cumhuriyeti tarihinde ilk defa,³² kendilerini yalnızca siyasi bir güç unsuru olarak değil, kendi kaderlerini tayin hakkını ve resmi olarak tanınmayı da talep eden dini bir cemaat olarak açıkça ifade ediyorlardı. Sonra basın ve yayınevleri sahneye girdi. Büyük Türk gazetelerinin ve dergilerinin hemen hemen hepsinde Alevilikle ilgili yazı dizileri çıktı, bu konuda sayısız yeni kitap yayımlandı ve yeni yayınevleri kuruldu. Benzer bir patlama da, Alevilerin ayinlerinde kullanılan ve geleneksel müziklerin yer aldığı bir yığın yeni kasedin ve CD'nin piyasaya sürüldüğü müzik sektöründe görüldü. Bu yayınlara daha yakından bakınca, geleneksel bölünmelerin, yakınlaşmaların ve baskı gruplarının büyük bir bölümünün hâlâ devam ettiğini görebiliriz. Kabaca iki grup yazar birbirinin karşısında yer almaktadır: Dindar Sünni yazarlar ile cemaatlerini ve kültürlerini tanımlamanın kendi hakları olduğunu savunan Alevi yazarlar. Bu iki cephenin ortasında, birkaç laik³³ ve Sünni kökenli solcu yazar (Yürükoğlu

31 Ayrıntılı bir irdeleme ve özet için bkz. Vorhoff 1995.

32 1960'ların ikinci yarısında, kısa bir süre için Alevi bilincinin kamuoyunda ifade edilmesine tanık olunduğunu da itiraf etmek gerekir (bkz. dipnot 63). Bu durum, günümüzdeki Alevi hareketinin boyutlarına ulaşmıyorsa da, aslında Alevi cemaatinin esası bir şekilde yeniden örgütlenmesini sağladı; Türkiye'de devam eden süreç, bence, Türk toplumunun tümü üzerinde kalıcı etkiler bırakacaktır.

33 Laik basının yayımladığı makalelerin yeniden basımları için bkz. Ayyıldız 1990; Kaleli 1990; Selçuk ve diğerleri 1991. Ayrıca, tasavvufa sempati duyan laik bir Sünni için bkz. Eyüboğlu (1980, 1987). Gülvahaboğlu (1987), kültürel bir olgunun siyasi emeller için istismar edilmesinin çarpıcı bir örneğini oluşturmaktadır. Bu kitap, Bektaşiliği ve Aleviliği, modern zamanlar öncesinin bir tür laikliği ve milli bilinci

1990, Özkırmı 1990) yer almaktadır. Bu grupların her ikisi de, ister sosyalizm kavgasında yoldaşları olarak, ister laik devletin, demokrasinin ve ilerici ideallerin savunucusu olarak görsünler, Alevilerin esas olarak siyasi yönüyle ilgilenmektedirler.

Dindar Sünni yazarlar, esas olarak, İstanbul Üniversitesi'nden Yaşar Nuri Öztürk (1990) ve Muğla Üniversitesi'nden Ruhi Fırlan (1990) gibi akademik konumları olan ilahiyatçılardan ve tarihçilerden ya da Abdülkadir Sezgin (1990) gibi Diyanet İşleri Başkanlığı'nda³⁴ çalışan kişilerden oluşmaktadır. Ayrıca, Kültür Bakanlığı da Bektaşilik hakkında bazı kitaplar yayımlamıştır.³⁵ Başta İskender Paşa cemaatinin lideri Nakşibendi Esad Coşan (tarihsiz); Abdülkadir Sezgin (1990); Müfid Yüksel³⁶ (1995); Nurcu hareketin kollarından birisinin lideri olan Mehmed Kırkinci (1987) olmak üzere, bazı Sünni yazarların geçmişinin Sufi tarikatlara dayandığı anlaşılmaktadır. Abdülkadir Duru (1984), materyalist ve idealist düşünme tarzları arasındaki tezatları aşmayı amaçlayan bir "düşünce disiplini" kurmuştur. Duru ve müritleri bir tarikatla herhangi bir ilişkileri olduğunu reddetseler de, örgütlenme biçimleri tarikat hayatına çok benzemektedir. Çoğunlukla kendi memleketi olan Erzincan'dan toplanmış bir müritler ağına sahip olan Duru, eğitim merkezleri ve başka teşebbüsler kurmuştur ve (1989'da ölmesine rağmen) hâlâ bir şeyh gibi büyük saygı görmektedir. Şahin (1995) Bektaşî tarikatıyla ilgili eleştirisinde aşırı noktalara giderek, Sünni yazarlar içinde bir istisna oluşturmaktadır. Şahin, merkezleri Çorum'da bulunan ve Alevileri günümüzde İran'da geçerli olan Şiiliğe çekmeyi amaçlayan bir proje yürüten marjinal bir grubun mensubudur. Ayrıca teolojik argümanlardan çok milliyetçi politikayla ilgilenen Sünni yazarların da bu konuda eserleri vardır. Bu yazarların iddiası, Alevilerin öz Türk olduğu, Aleviliğin ise bir tür İslamiyet öncesi tek-tarıncılık inancı olduğu şeklindedir.³⁷ Biçimsel açıdan bakıldığında, Sünni

olarak övmektedir. Bu yazarın Alevi mi yoksa Sünni kökenli mi olduğundan emin değilim.

34 Alevilerin, bu kuruma karşı duruşları konusunda bkz. Pehlivan 1993b; Cem cilt 6, no.61 (1997).

35 Örneğin, Coşan'ın (tarihsiz) eserinin yeni bir basımı: Özbay/Coşan 1990; M. Öztürk 1991; Sağdıç (tarihsiz); Temren 1994. Temren, Bektaşî tarikatının mensubudur ve bu tarikata büyük bir sempatiyle yaklaşır.

36 Müfid Yüksel'e, yayımlanacak olan kitabının müsveddelerini görmeme izin verdiği için teşekkür etmek istiyorum.

37 Bkz. Bilgiseven 1991a, b; Erdoğan 1993; Eröz 1992.

yayınlar iki kategoriye ayrılabilir. Bunların ezici çoğunluğu, Alevilik ve/veya Bektaşilik hakkındaki genel eserlerden oluşmaktadır.³⁸ Bu eserlerin yanı sıra, yayına hazırlanan Bektaşî metinleri mevcuttur.³⁹ Bu yayınların bilimsel niteliği ve güvenilirliği konusundaki yargıyı Osmanlı tarihçilerine bırakmak gerekir.

Sünnilerin Aleviliğe ve Bektaşiliğe duyduğu, 1980’lerde artan ilginin siyasi arka planım düşündüğümüzde, Sünnilerin eserlerindeki önyargıları oluşturan üst düzlem tamamen anlaşılır hale gelir: Sünni yazarlardan hiçbirisi Alevileri doğrudan inançsızlıkla ya da ahlaksızlıkla suçlamamaktadır. Sünni yazarlar, Aleviliğin gerçekte ne olduğu, Alevilerin kendilerinin unuttuğu ya da ihmal ettiği şeyler hakkında uzun uzadıya konuşarak, geleneksel olarak Alevilere yöneltilen suçlamaları reddetmektedir. Bu yazarlardan birçoğu, Alevilerin mütevazı Anadolu’lu taşralılar olarak İslam medeniyetinden ve öğretilerinden nasıl koptuğunu ve İslam’ı anlamakta nasıl yanlışla düştüğünü anlatırken oldukça paternalist tavırlar sergilemektedir. Böyle bir sunum, birbiriyle eşit düzeydeki kişiler arasında teolojik bir tartışmanın yapılmasına yol açamaz; çünkü bu yaklaşım, yalnız ortodoks görüşün geçerli olduğunu çok açık bir biçimde iddia etmekte ve Alevileri masum, fakat uygun olmayan koşullar nedeniyle bazı açılardan doğru yoldan sapmış olan saf ve cahil insanlar olarak resmetmektedir. Alevilerin Kuran hakkındaki argümanlarına ya da İslam’ın beş şartı denen şartlar hakkındaki kuşku tutumlarına bu şekilde yaklaşıncı, Alevileri ciddiye almamak gerekir ve onların ibadet şekli de folklor olarak açıklanabilir. Hatta, Alevilere bu konularla ilgili herhangi bir şey söyleme hakkı da tanınmayabilir. Alevilerin aslında ortodoks İslam’dan oldukça bağımsız olan teolojileri ve ritüel hayatlarının ve modern dönemde sol kanattaki partileri tercih etmelerinin sebebi olarak, cehalet, yanlış yönlendirme, dış müdahaleler ve cemaatin siyasallaşması görülür. Bazı Alevi bireyler Sünni çizgiye kısmen asimile olduğu için, Sünni ortodoks yazarlar, günde beş vakit camiye giden, Ramazan ayında oruç tutan, Mekke’ye hacca giden ve içki içmeyen örnek Aleviler⁴⁰

38 Özellikle bkz. Fırlıklı 1990; Günümüzde Alevilik... 1995; Sezgin 1990; Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli... 1988.

39 Bkz. Mehmed Süreyya (1995/1914-15); Özbay/Coşan 1990; Şardağ 1985.

40 Yanlış anlaşılmalrı önlemek için: Aleviliğin “gerçekte” ne olduğu ve dinsel gereklerinin neler olduğu (ya da olması gerektiği) konumuzla ilgili değildir. Benim argümanım açısından önem taşıyan, söz konusu bireylerin inanç ve ibadet hakkında

gösterebilmektedir.⁴¹ Sünni yazarlar, Bektaşiliğin kendi görüşlerini savunduğu literatürde de Bektaşilerin İslam hukukunu (şeriatı) ve İslamın beş şartını kabul ettiğini belirten (örneğin, Yüksel 1995) ifadeler bulabilirler; oysa, Aleviler, bunları sadece formalite olarak görme eğilimindedir ve inançlı bir Müslüman olmak için bu şartlara mutlaka uyulması gerekmediğini düşünmektedir. Ne var ki, bu tür bir literatürün, Bektaşî tarikatının 1826 yılında kapatılmasının ardından Bektaşilere karşı başlatılan iftira kampanyasına bir tepki olarak anlaşılması gerektiği de akılda tutulmalıdır. Sünnilerin Alevilik hakkında yakın zamanda yazdıkları kitaplar arasında tek bir çarpıcı istisnaya rastladım; o da, diğer yazarların iyi niyetli tavrını paylaşmayan Sözenil'dir (1991). Yazar, Osmanlılar zamanından beri Alevilere ve Bektaşilere karşı var olan bazı önyargıları ve iftiraları yine gündeme getirmekte ve halk İslamı pratiğini, sadece Alevilerin doğru yoldan sapmalarının sonucuymuş gibi göstermektedir.

Sünni yazarların birçoğu açısından, sadece din değil, aynı zamanda ulus ve etnik aidiyet kategorileri de argümanları için son derece büyük önem taşımaktadır.⁴² Genellikle Türk-İslam Sentezi adı verilen ve Türklük ile İslam'ın yüzyıllardır ayrılmaz bir bütün oluşturduğunu savunan ideolojiye sempati duyan Sünni yazarlar genellikle Aleviliği, Anadolu'yu Müslümanlaştırmak ve Türkleştirmek için Orta Asya'dan gelmiş olan Türk göçbebe-
rin kültürünün izlerini taşıyan bir inanç olarak tanıtmaktadır. Bu yazarlar

birbirinden oldukça farklı görüşlere sahip olduklarının hatırlanmasıdır. Sonra da "İslam'ın" ve "Aleviliğin/Alevi İslamı'nın" süreklilik gösteren bir bütün olarak algılanması gerekir. Camiye gitmenin iyi bir Müslüman olarak kabul edilmenin bir koşulu olduğundan şüphe eden ve "hâkim görüşten" farklı ibadet biçimleri uygulayan, fakat aynı zamanda bu uygulamalarının Müslüman ibadet biçimleri olduğunu ve kendilerinin de Müslüman olduklarını öne süren insanlar olduğu zaman, bu düşüncelerin ciddiye alınması ve bir Müslümanın Müslümanlık hakkındaki inancının ifadesi olarak görülmesi gerekir. Medreselerde (geleneksel İslami eğitim kurumu) ya da ilahiyat fakültelerinde eğitim görmüş bazı kişilerin, bu insanların Müslüman olarak kabul edilemeyeceğini iddia etmeleri, bu durumu değiştirmez: Aleviler bu iddialara rağmen, İslam'la bir şekilde ilişkilidir. Bu durum, teolojik bir tartışma konusudur ve bu açıdan bizi ilgilendirmez.

41 Bunun bir örneği Tunceli kökenli olan Yıldırım (1996) olabilir.

42 Bu sorunun bir sosyolog tarafından ortaya konulmasını görmek için bkz. Türkdoğan 1995. Bu eser, içerdiği milliyetçi önyargıya rağmen, yazarın Anadolu'nun farklı bölgelerinde yaşayan Aleviler arasında yaptığı görüşmelerden birçok alıntı içerdiği için, kaynak kitap olarak belli bir değer taşımaktadır.

Alevileri iyi Türk Müslümanlar olarak tanıtarak övmeye çalışırken, Alevileri, birleşik bir Türk-Müslüman ulusunun savunucuları olarak kazanmayı, Kürt hareketinin tehdit edici bir boyuta ulaştığı ve Kürt Alevilerinin Kürt ve sosyalist hareketlerinde umduğunu bulamadığı bir dönemde, Alevileri Kürt davasından uzak tutmayı amaçlamaktadır. Söz konusu hareketler, 1970'lerde Alevilerin ayrı bir dinsel kimliği olduğunu da reddetmişlerdi.

Aslında söz konusu alandaki asıl yenilik Sünnilerin Alevilik hakkında yazı yazmaları değil,⁴³ Alevilerin söz sahibi olmaya başlamaları ve artık görmezden gelinemeyecekleri olgusudur. 1980'lerin sonuna kadar, ancak arada sırada Alevilerin Alevilik hakkında yazdıkları kitaplar yayımlanıyordu;⁴⁴ bir Alevi yayınevi (Ankara'daki Ayyıldız Yayınları), ucuz Alevi ibadet kitapları yayımlıyordu.⁴⁵ 1980'lerin sonunda, Alevi yayınlarında bir patlama için uygun koşullar oluşmuştu; laikleşme ve modernleşme adına kültürel özelliklerinin pek çoğundan vazgeçmiş olan ve bunu dayanışma uğruna yapmış olan Alevilerin büyük çoğunluğu, siyasi İslamın meydan okumasıyla karşı karşıya kaldı. Bunun sonucunda, Sünni yaşam tarzının kamusal alanda ve siyasette giderek artan varlığını benimsemek istemiyorlarsa, bu yaşam tarzına karşı çıkmaktan başka bir seçenekleri kalmadı. Dünyanın başka yerlerinde olduğu gibi, Türkiye'de de tamamen siyasi olan ideolojilerin sona ermesine ve farklı toplum kesimlerinde kimlik politikalarının yükselmesine tanık oluyoruz. Alevi uyanışının, bu yönelimin bir parçası olarak anlaşılması gerekir. Ne var ki, o dönemde geleneksel Alevi dinsel sistemi büyük oranda yıkılmıştı. Göç ve Alevi gençliği üzerindeki sol siyasi ajitasyon nedeniyle, 1970'lerde geleneksel dini elite kırsal kesimdeki cemaatleri arasındaki ilişkiler kopmuştu. Bektaşilerin geleneksel eğitim sistemi çok daha önce ciddi darbeler almıştı (1826 ve 1925'te).

Fakat 1980'lerde, akademik ya da yüksek eğitim görmüş ilk Alevi kuşağından oluşan yeni bir Alevi elit tabaka⁴⁶ ortaya çıktı. Bunların bir kısmı 1980 askeri darbesinden sonra akademik konumlarını kaybetti. Bu insanlar,

43 Bkz. dipnot 17.

44 Bkz. Bozkurt 1982; Gülşan 1975 (bu yazar, büyük ihtimalle Bektaşidir); Hacı Bektaş Veli. Bildiriler... 1977; Öztoprak 1990/1956; Oytan 1970/1945-47 (bu yazar Bektaşidir); Sümer 1990/1970; Tuğrul 1979.

45 Örneğin, Fuzuli'nin *Hadikatı's Sü'eda* adlı eserinin ilk basımları ([Fuzuli] 1988); B. Ayyıldız (tarihsiz); H. Ayyıldız (1970); Tanrıkulu (tarihsiz) 2.

46 Bazı önde gelen Alevi sözcülerinin yaşam öyküleri için, bkz. Yağız 1994.

doğrudan siyasi eylemciliği bırakmak zorunda kaldı ve kültürel politikalar izledi. Ayrıca, ilk kuşak Alevi göçmenlerinden başarılı işadamları ve sanayiciler haline gelmiş olanlar da, belki de geçmişte, sadece Sünnilerin egemenliğinde gibi görünen bir toplumda yukarılara tırmanmak için kökenlerini sakladıkları ve hatta inkâr ettikleri için bir tür utanç duyduklarından, Aleviliğin yeniden canlandırılmasını ve yeniden oluşturulmasını maddi açıdan desteklemeye hazırdılar. Artık, insan gücü ve sermayeyle birleşen toplumsal ve siyasi koşullar, birdenbire Alevilerin “kamuoyu önüne çıkışı”nı mümkün kılmıştı. Eskiden Alevilik esas olarak sözlü geleneklere dayanan, çoğunlukla kişisel ilişkilere bel bağlayan ve toplumsal konumun soy, yaş ve cinsiyetle tanımlandığı bir inançken; şimdi, laikleşmiş kafalar, kentleşen bir toplum, bireyci erkekler ve kadınlar, emektar biçimlere bürünerek de olsa -ve bunu tercih de etmektedirler-, yeni çözümler istemektedirler. Alevi toplumunun yeniden örgütlenmesi ve birliği gerçekleştirilecekse, kişisel ilişkilerin ve iletişimin yerini yazıların ve kitle iletişim aygıtlarının alması gerekiyordu. Modern kurumlarda eğitim gören kişilerin fikirlerine duyulan gereksinimin karşılanması isteniyorsa, babadan oğula geçen otoritenin yerini onaylanmış niteliklere bırakması gerekiyordu. Kırk yaşın altındaki Aleviler, çoğunlukla dinsel öğretilerden tamamen habersizdiler. Bu nedenle, bir Alevi literatürü üretiminin kârlı bir pazar bulacağı neredeyse kesindi. Ayrıca Aleviler, dışardan birilerinin, yani Sünnilerin ya da yabancı araştırmacıların kendileri hakkında yazdıkları şeylere karşı çıkmak istemiş olabilirlerdi. Yapısal koşullar göz önüne alındığında, Alevi uyanışının kendisini büyük oranda modern kitle iletişim aygıtları aracılığıyla ifade etmesi şaşırtıcı görünmemektedir. 1990 yılından beri her ay, Alevi kitap ve dergilerinden oluşan bir yığın çalışma piyasaya çıkmakta ve bu üretim hâlâ düşme eğilimi göstermemektedir.

Alevi yayınları kabaca dört kategoriye ayrılabilir; bunların en önemlileri, Aleviliği ve/veya Bektaşiliği bütünüyle açıklamaya çalışan genel inceleme kitaplarıdır.⁴⁷ Bu tür, patlayan Alevi kitapları üretiminin ilk kuşağını temsil etmektedir; çünkü, tartışmayı açmak ve temel bilgi ihtiyacını gidermek için, sorunun bütüncül bir görünüşünün sunulmasına acilen ihtiyaç duyuluyordu. Bu kitaplar, Aleviliğin geleceği ve Sünni İslam’la eşit otorite talebi sorununa öncelik veriyordu. Alevi inancının ve ritüellerinin ana hatları, fazla kişisel yo-

47 Birdoğan 1990; Bozkurt 1990a; Çamuroğlu ve diğerleri (tarihsiz); Kaya 1993; Noyan 1985; Odyakmaz 1987; Pehlivan 1992; Şener 1991/1989; Uluçay 1993a; Ulusoy 1986/1980; Yaman 1993; Zelyut 1990.

rumlara girilmeden çizilmekte ve bu durum, yazarların birçoğunun yaşanan bir kültür olarak Aleviliğe artık aşına olmadığını açıkça belli etmektedir. Alevilik kamuoyunda “patladığından” beri altı yıldan fazla bir zaman geçtiği halde (ani “kamuoyunun önüne çıkışı” yaşayanlar, bunu bir “Alevilik patlaması” olarak görme eğilimindeydiler), Alevi yayıncılığı gelişmeye devam etmektedir.⁴⁸ Bununla birlikte, özgün değerlendirmeler ve yeni bakış açıları umutları pek çok durumda hayal kırıklığına dönüşmektedir. Kendisinden önceki araştırmacıardan ya da kendi eserlerinden kopya çekmek, yeni alan çalışmaları ya da Osmanlı arşivlerinde yeni araştırmalar yapmaktan daha kolaydır. Kapitalizmin dinamikleri ve benlik davası da bu süreçte etkili olmaktadır.

Diğer taraftan, bazı Alevi yazarların üzüntüyle şikâyet ettikleri gibi, Alevi cemaatinin büyük bir kısmının okuyan bir topluluk olmadığını da kabul etmek gerekir.⁴⁹ Bununla birlikte, okumanın kendisi o kadar da önemli görünmemektedir. Kitaplar, yalnızca kitapçıların vitrinlerini ya da evlerdeki kitaplıkları süslese bile, hâlâ bir işaret ve simge işlevi görebilir.⁵⁰ “Biz Aleviler, kendi başımıza bir cemaat oluşturuyoruz, -hâlâ ve yeniden- varız ve hayat-tayız; bizi susturamazsınız ve (ayrıca) biz bilgili insanlarız”. İslamcı sahnede 1980’lerin başından beri göze çarpan yayın bolluğu düşünüldüğünde, kamuoyunun önüne çıkma, kitaplarla işaret verme ve gösteriş yapma yönünün küçümsenmemesi gerekir. Fakat, simgeleştirmeye duyulan ihtiyaç, kendi başına, Alevilik hakkında kitaplar yazılmasını ya da paneller düzenlenmesini açıklamaya yetmez. Bu, hem Alevi hem de Sünni çevrelerde gözlemlenebilecek yeni ifade biçimleri kullanımının sadece bir boyutunu teşkil etmektedir.

48 Son zamanlarda yayımlanan ve Alevilik hakkında genel bilgi veren eserler için bkz. Kaleli 1995 a, b; Kaygusuz 1995; Öktem 1995.

49 Bu arada, açıkça Alevilikten yana tavır almış birçok radyo istasyonu da açılmıştır. Bugün, Sünni muhafazakâr eğilimli radyoların yanında, bu radyolar da iyice yerleşmiştir. Televizyon kanallarının kurulması fikri, Aleviler arasında yıllardır tartışılan ve coşkuyla kabul edilen bir konudur; fakat yayına başlayan Alevi ağırlıklı kanallar (örneğin, bu makale hazırlandığında henüz Alevi deyişleri ağırlıklı yayınları sürdüren İstanbul’daki Kartal-Maltepe-Pendik TV), henüz Sünni özel kanalların profesyonellik ve kalite düzeyine erişememiştir.

50 Bu tespitim, Alevi dergisi *Cem*’de (daha fazla bilgi için aşağıya bakınız) çalışan bir editörün, derginin satış rakamları yükselirken, okuyuculardan bu rakamlara göre çok az tepki gelmesinden şikâyet etmesiyle de doğrulandığını belirtmeliyim. Editör, şöyle diyor: “... yani, bu durum, bizi okumadıkları anlamına mı geliyor?” (kişisel görüşme, Ocak 1997).

Bu iki cemaatin de kültürlerinin “özü” ve inançlarının temeli üzerinde uzun boylu düşünmeye başlaması ve “cemaatlerini” yeniden icat etmek için birbirine benzer yöntemler seçmeleri, her iki cemaati de aynı toplumsal süreçlerin ve manevi ihtiyaçların zorladığını göstermektedir.⁵¹

Alevi uyanışıyla ilgili ilk coşku söndükten sonra, Alevi ritüellerini canlandırma fikrinin somut eylemlere dönüştürülmesi gerekti. Bektaşî tekkelerinin, Alevi ve Bektaşî evliyalarının türbelerinin restore edilmesi, *ayin-i cem*’in düzenlenebileceği cemevlerinin inşa ve tamir edilmesi gerekiyordu. Ayinler, hayır duaları, dualar ve *Buyruk* gibi Alevilerin diğer dinsel metinleri genellikle unutulup gittiği için, geleneksel dini görevlerine yeniden başlarken rehber olarak ellerinde bazı eserlerin bulunması ihtiyacını hissedenler, sadece ocakzadelerle sınırlı değildi. Din adamlarının dışındaki Aleviler de, ritüeller sırasında artık eskimiş bir Türkçeyle okunan ve zar zor çıkartabildikleri dua metinlerini anlamak istiyordu. Böylece, öğretî ve dua kitapları,⁵² evliyaların ve kahramanların tarihi ve efsaneleri,⁵³ belli yatırımların ve soyların hikâyeleri⁵⁴ ve ritüel kitapları⁵⁵ ikinci bir Alevi yayınları dalgasıyla piyasaya çıktı. Artık, Alevi tarihinin ve inancının özel yönleri⁵⁶ hakkında yazma zamanı gelmişti. Ayyıldız (Ankara’da) ve Çan (İstanbul’da, Ali Adil Atalay tarafından kurulmuştur) gibi yayınevleri, bu alanda en etkin olan kuruluşlardır.

1995 yılında, bir grup Alevi dedesi ve müstear ad kullanan bir profesör, Şii ve Alevi görüşüne göre, Emevi Ali düşmanları (Ali bin Ebu Talib, pey-

51 Günter Seufert’e, İslamcı hareketle Alevi hareketi arasındaki koşutluklar konusundaki son derece yararlı konuşmalarımız için teşekkür etmek isterim. Bu makalenin daha önceki hali üzerinde yorumlar yaptığı için de ona ayrıca şükran borçluyum.

52 Bkz. Atalay 1992, 1994; Aytekin 1958’in yeni basımları; Ayyıldız (tarihsiz), 1984; Birdoğan 1996; Erbay 1994; İlhan 1989; *Tam ve Hakiki İmam...* 1989; Kaya 1989a-b; Kaygusuz 1991; Kılıç 1989; Korkmaz 1995; Saygı 1996b; Süleyman Dede (tarihsiz); Tanrıkulu (tarihsiz) 1; (tarihsiz) 3; Uğurlu 1991. Bir Sünninin bu konudaki yazıları: Uluçay 1992, 1993b.

53 Arslanoğlu 1992; Bezirci 1996; Birdoğan 1991; Eraslan 1993; Kaleli 1993; Noyan (tarihsiz); Öz 1996; Pehlivan 1993c; Saygı 1996a; Şener 1991; Seyirci 1992; Tanrıkulu (tarihsiz 3); 1994; Yaman 1984. Dedelerle yapılmış görüşmeler için bkz. Yörükoğlu 1991, 1992. Bektaşî tarikatının piri Hacı Bektaş Veli hakkında bir tiyatro oyununu bile yazılmıştır: bkz. Engin 1996.

54 Birdoğan 1992; Şahhüseyinoğlu 1991; Şimşek 1991.

55 Bozkurt 1990b; Erseven 1990; Metin 1992.

56 Öz 1990/1989, 1990; Pehlivan 1991, 1993a; Zelyut 1991. Tahtacılar konusunda bkz. Küçük 1995; ansiklopedik nitelikte bir eser için bkz. Korkmaz 1993.

gamberin kuzeni ve damadı, dördüncü halife) tarafından Kuran'dan çıkarılmış ayetleri de içerdiği öne sürülen bir Alevi Kuran'ı hazırladı.⁵⁷ Sünnilerin Kuran-ı Kerim'ine karşılık, Aleviler kendi Kuran'larına Kuran-ı Hâkim adını verdiler⁵⁸ ve Latin harfleriyle yapılmış bir çevrimyazı ile Türkçe bir yorum eklediler. Bu proje, sadece Sünni ilahiyatçılardan değil, Alevilerden de pek çok eleştiri aldı. Eleştirilerde bulunan Aleviler şöyle düşünmüş olabilirler: Alevilerin, o zamana kadar dedelerin yorumlarına ve inançlarını uygulamalarına yabancı olan böyle bir yazı faaliyeti içine girmesi, kutsal kitap hakkındaki Alevi ve Sünni yaklaşımları arasındaki esaslı farkı bulanıklaştırabilir. Bazıları da, Alevilerin Kuran ve diğer yazılı kaynaklar hakkında teolojik bir tartışmaya girmeleri durumunda, Sünni alimler kadar ikna edici olamayacaklarının, çünkü, argümanlarını İslami kaynaklardaki bilgilerle destekleyemeyeceklerinin ve en fazla tasavvufi deneyimlerden yararlanabileceklerinin tamamen farkındadır (Fıkıh ilmi Alevilerce hiç bilinmemektedir). Modern zamanlarda Sünni İslam'da olduğu gibi, Alevi uyanışı ve ortaya çıkardığı pek çok yayın, o zamana kadar din adamları dışındaki kişilerin erişemediği dini metinlerin sıradan halkın da anlayabileceği bir hale dönüştürülmesini sağladı. Üstelik Alevilerde, eskiden bu tür metinler yalnızca yabancılardan değil, dedeler dışındaki Alevilerden de saklanırdı. Esas olarak sözlü olarak aktarılan ve yaşayan bir kültürün yazıya geçirilmesi, çelişkili sonuçlar doğurabilir. Yazıya geçirmek, pekiştirmek anlamına gelir. Böylece, gelenek, sorgulanamaz bir otorite havası kazanabilir. Fakat aynı zamanda, gelenek daha geniş bir kitleye ifşa edilmektedir ve bu kişiler gelenek hakkında, bazen şüpheci ve eleştirel bir biçimde düşünmeye başlayabilir.⁵⁹

57 *Kuran-ı Hâkim ve Öz Türkçe Mealî. Ehlibeyt Muhibblerine Kelâm-ı Kadîm*, Alevi Alimler Heyeti (haz.), Ankara, 1995. Faruk Bilici'ye ve Irène Mélikoff'a verdikleri şu iki önemli ipucu için teşekkür ederim: Faruk Bilici, "yeni" Alevi basımındaki metnin, sadece bazı özel ayetlerin ehlibeyte, yani, Hz.Muhammed, Hz.Ali, Hz.Fatma, Hz.Hasan ve Hz.Hüseyin'e işaret ediyor olarak yorumlanması gerekip gerekmediğini tartışan bazı dipnotları dışında, "Sünni" versiyonundan hiçbir farkı olmadığını ifade etti. Irène Mélikoff ise, 13. yüzyılda bile bir Şii Kuranı basma girişimlerinin olduğunu ekledi.

58 Hâkim, Kuran'da geçen Allah'ın 99 adından biridir ve Allah'ın sınırsız bilgisine işaret eder.

59 İlhan Ataseven, bu noktayı daha ayrıntılı bir biçimde tartışmakta ve açıklamaktadır. Yakınlarda yayımlanan (1997) tezinin müsveddesini okumama izin verdiği için kendisine teşekkür ederim.

Bununla birlikte, Aleviler ve Bektaşiler arasında, Sünnilerde görülen derin manevi ve teolojik düşünüşün aynısını gözlemlemek henüz mümkün değildir. Alevi cemaati hâlâ yeniden örgütlenmeyle, farklı siyasi kesimleri kontrol altına almakla “öteki”ne, yani, Sünniler ve devlete karşı durmakla, bölgesel ve etnik altgruplarının birlik ve beraberliğini sağlamakta meşgul görünmektedir. Bu nedenle, Alevi yayınlarının üçüncü bölümü olan Alevilik üzerine düşünceler, esas olarak somut sorunlara ve gündelik politikalara saplanıp kalmaktadır.⁶⁰ Bu bağlamda, Sünnilerin yüzyıllar boyunca yüksek dini eğitim gördükleri, buna karşılık tasavvuf düşüncesinden ilham alan heterodoks İslam’ın diğer öğrenme biçimlerini temel almasının yanı sıra, Alevi eğitiminin kurumsal yapısının da iki ciddi darbe yediği göz önünde tutulmalıdır; birinci darbe, 1826 yılında Bektaşî tarikatının ilgası, ikincisiyse, 1925 yılında tarikatların ve türbelerin kapatılmasıdır. Modern bir felsefi/teolojik Alevi bilgi türü henüz ortaya çıkmamıştır⁶¹ ve yeni Alevi elit tabakasının, siyaseti hâlâ felsefeye ve teolojiye tercih ettiği görülmektedir.⁶²

Yeniden örgütlenen Alevi cemaati arasında ortaya çıkan acil iletişim talebi, aylık ve üç aylık dergilerle karşılanmıştır. Alevi yayınlarının dördüncü kategorisini oluşturan bu dergiler, şimdiye kadar sözü edilen bütün türlerden yazılar içermektedir. Burada, farklı dergilerin eğilimleri hakkında ayrıntılı yorumlarda bulunmamız mümkün değildir; çünkü, bu dergiler sürekli yeniden yapılandırılmakta ve yayın kurulu ile yazarları sık sık değişmektedir. Bu dergilerin en önemlilerini sayalım: Açıkça Alevi bir renk taşıyan ilk dergi 1990 başından beri yayımlanan Kavga dergisidir. Bu dergi, sol bir fraksiyonla bağlantılı olsa da, anlaşılan yayın kurulu daha kültürel bir yaklaşımla daha geniş bir Alevi okuyucu kitlesine ulaşmak için ödün vermeye hazır ve derginin adı Aralık 1992’de Kervan olarak değiştirildi. Günümüzde bu

60 Günümüzde Aleviliğin sorunları hakkında, bkz. Baldemir 1994; Balkız 1994; Çamuroğlu 1992b; Eyüboğlu 1995; Güner 1995; Öktem 1995; Öz 1995; Pehlivan 1993b; Zelyut 1993, 1996. İstanbul’da Mart 1995’te Alevilerin hâkim olduğu bir gecekondu bölgesinde (Gazi Mahallesi) yaşanan olaylar hakkında, şu gazetecilerin tanıklıklarına bkz.: Dural 1995; Marcus 1996; ayr. bkz.: *Barikat Günleri...* 1995; Gazi... 1996; bu kitaplar, Türkiye’deki sol grupların Aleviliğe yaklaşımları konusunda bir ölçüde örnek teşkil etmektedir.

61 Çamuroğlu 1992a, 1993 bu konuda bir istisna olarak kabul edilebilir.

62 Örneğin, ortaya koyduğu argümanı fazla geliştirilmiş olmayan Güner (1995), Aleviliğin, tarihsel materyalizmi dinle bağdaştıran tek “düşünce sistemi” ve “yaşam tarzı” olduğunu söylemektedir.

dergi, 1995 yılında profesyonel dağıtımı durdurduğu ve yine siyasi sekterliğe düştüğü için, yeniden oldukça marjinal bir konuma gelmiştir.

İlk kez 1960'lı yıllarda yayımlanan aylık *Cem* dergisi ise, 16 sayı çıkmış, sonra, Haziran 1991'de yeniden yayın hayatına girmiştir. 1960'lı yıllarda yayın yönetmenliğini üstlenen Abidin Özgünay, 1996'ya kadar devam eden bu ikinci dönemde de aynı görevi yürütmüştür.⁶³ "Yeni" *Cem* (1991'de çıkmaya başlayan), esas olarak Alevilik hakkında tarihsel, dinsel bilgiler yaymak⁶⁴ ve laik cumhuriyeti desteklemekle ilgilenen daha ılımlı çevreleri temsil eden bir dergi olarak piyasaya çıktı. *Cem*, devletle diyalogu reddetmemekte, bunun yerine, Diyanet İşleri Başkanlığı bütçesinden Alevilerin de pay almasını talep etmektedir. *Cem* dergisi, Şubat 1996'da yayınına altı ay ara verdi ve Ağustos 1996'da, bu sefer, en etkili Alevi örgütlenmesi gibi görünen *Cem Vakfı*'nın⁶⁵ desteğiyle, yeniden yayımlanmaya başladı. Önceki yıllarda yayımlanan dergilerle karşılaştırıldığında, gerek biçim gerekse içerik olarak daha profesyonel

63 Bkz. *Cem* cilt 6, no. 60 (1996): s. 64-65. Haziran 1966 ile Eylül 1967 tarihleri arasında çıkmıştır. Derginin başlığı (*Cem* ve alt başlık olarak da Alevilerin ana ahlak kuralı *eline diline beline*) ve tasarımı (kırmızı ve beyaz, yani Türk bayrağının renkleri, hâkim renklerdir), derginin genel çizgisi hakkında fikir vermektedir: Dergi, Kemalist, laik cumhuriyeti savunmakta ve Alevi davasını desteklemektedir, aynı zamanda da anti-İslamcı bir propaganda yürütmekte ve Türk milliyetçiliğine bir hayli yer vermektedir. 1960'lı yılların sonunda, Türkiye'de ilk defa Alevi bilincinin ön plana çıkartıldığı kısa bir süreç yaşandı. *Ehl-i Beyt* gibi Alevi eğilimli başka dergiler de piyasaya çıktı ve sembolleriyile ve retorikleriyle açıkça Alevi seçmenlerine hitap eden bir parti olan Birlik Partisi kuruldu. O dönem Türk Görgü Derneği gibi Alevi eğilimli dernekler kuruldu ve bu dernekler, paneller, semah gösterileri ve konserler düzenledi. 1960'ların sonundaki bu sürecin, günümüzdeki Alevi hareketinin kısa ömürlü bir önceli olduğu düşünülebilir. Bu süreç, siyasi liberalleşme (1961 Anayasası) ve kitlesel göçün bir sonucu olarak hızlı toplumsal değişimlerle belirlenen bir zamanda ortaya çıktı. 1980'lerin sonunda, Türkiye 1980 darbesi sonrası askeri yönetim yıllarının ardından kendini yeniden toparlarken ve doğu bölgelerinden gelen yeni göçmen dalgaları metropollere ulaşırken, 1960'lardakine benzer olaylar daha yoğun bir şekilde yaşandı. Aynı zamanda, Türk toplumunun belli kesimleri, Türkiye Cumhuriyeti'nin laiklik ilkesinin yükselen İslamcı bilincin tehdidi altına girdiğini hissetmeye başladı. İlk Alevi uyanışı hakkında kısa bir bilgi için, bkz. Ayvaz 1982; Dumont 1991; bu tartışmalar hakkında o zamanın tarihini taşıyan bir belge için bkz. Özbey 1963.

64 Derginin şu anki alt başlığına dikkat ediniz: *Alevi inanç ve düşünce sisteminin organı*.

65 Vakfın adı, Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi'nin kısaltmasıdır. Vakfın çizgisi için bkz. *Cem Vakfı Çalışmaları...* 1998.

bir tarzda hazırlanan derginin geniş bir Alevi okur kitlesinin yayın organı haline gelmesi ihtimalinin yüksek olduğu düşünülebilir. *Nefes* de benzer amaçlarla kurulmuş ve Kasım 1993'te piyasaya çıkmış olan bir dergidir. Bu derginin baskısı "eski" *Cem*'den daha iyiydi, renkli fotoğraflar yayımlıyordu ve daha geniş bir konu yelpazesi içeriyordu. Fakat, bu durum uzun sürmedi. Yayın kurulu ve yazarlar arasındaki bölünmeler ve maddi kısıtlamalar, kalitenin düşmesine ve "sol" bir konuma doğru daralmaya yol açtı. Nihayet Aralık 1996'da *Nefes* dergisi Demir Yayın Grubu'na satıldı. Ancak üç sayı sonra yayınına son verildi.

Pir Sultan Abdal Kültür ve Sanat Dergisi, büyük Alevi derneklerinden biri olan ve 1988 yılında Ankara'da kurulan Pir Sultan Abdal Kültür ve Tanıtma Derneği'nin çıkardığı bir dergi olarak, 1992 yılından beri iki ayda bir yayımlanmaktadır. Aleviler, İstanbul'daki iki geleneksel Bektaşî merkezinin restorasyonunda ve yeniden canlandırılmasında çok etkin bir rol oynamışlardır; Bu iki dini merkez, Karacaahmet Sultan türbesi ile eski bir Bektaşî tekkesi olan Şahkulu Dergâhı'dır.⁶⁶ Bu merkezlerin her ikisi de, yazılı bilgi dağıtımıyla da uğraşan dernekler tarafından desteklenmektedir.

Gönüllerin Sesi, Karacaahmet Sultan Derneği'nin aylık dergisi olarak birkaç yıldan beri yayımlanmaktadır. Şahkulu tekkesine gelen ziyaretçiler, tekkenin tam girişinde, yeni Alevi dergileri ve kitapları satan bir kitapçı dükkânıyla karşılaşmaktadır. Yukarıda belirtilen dergilerin yanı sıra, pek çok dergi de yayına başladıktan kısa süre sonra kapanmıştır. 1980'lerin sonundan itibaren, Avrupa'da ve özellikle Almanya'da da az sayıda Alevi dergisi yayımlanmıştır.⁶⁷ Alevi diasporasındaki dernek etkinlikleri ve yayınlar, Türkiye'dekinden biraz daha önce başladığı için, Avrupa'daki göçmenlerin, belli bir oranda, anavatanlarındaki Alevi uyanışını harekete geçirdikleri varsayılabilir. Bununla birlikte, bu konu ayrı bir araştırmayı gerektirmektedir.⁶⁸

66 Bkz. *Anadolu Moderna*, c. II (1991).

67 Bu konuyu gözden geçirmek için bkz. Vorhoff 1995: s. 87.

68 Avrupa'daki Alevi kökenli göçmenler hakkında bkz. Gıtmaz/Wilpert 1987; Mandel 1989, 1990; Naess 1988. Alevilik hakkında, nesnel olduğunu ve bilimsel yöntemler kullandığını iddia eden, Almanya'da yayımlanmış kitaplar da vardır: Bkz. Backhausen 1992; Baş 1992; Dierl 1985; Haas 1988; Gülçiçek 1994. Bu yazarlar bizzat bu hareketin içinde oldukları için, yazdıkları kitaplar, Türkiye'de bu konuda yazılan eserlerin çoğu gibi önyargılı ve gazetecilik niteliklidir.

Alevi cemaati, Türkçe konuşan bir çoğunlukla, Alevilerin yaklaşık üçte birini teşkil eden ve Kurmançî ile Zazaca konuşan topluluklardan oluşan bir azınlığa ayrılır; bu toplulukların tümü, Türkçe ibadet noktasında birleşmektedir. Türk milliyetçiliği, son zamanlardaki söylemlerinde sık sık Aleviliği vurguladığı için, asimilasyonu kabul etmeyen Kürt kökenli Aleviler de Türk milliyetçilerinin söyledikleriyle taban tabana zıt bir konumu ifade ederek tepkilerini göstermişlerdir. Bu Kürt kökenli Alevilere göre, Aleviliğin kökeni Kürt kültürüne dayanmaktadır.⁶⁹ Pir (Ocak 1996'dan beri iki ayda bir yayımlanmaktadır) ve Çağdaş/Yeni Zülfikar⁷⁰ (1994'ün sonundan beri yayımlanmaktadır), Kürt ve/veya Dersimli⁷¹ ağırlıklı iki dergidir. Bu dergiler, Kurmançî ya da Zazaca makalelere de yer vermektedir. Her iki dergi de gazete bayilerinde ya da kitapçılarda pek ender görüldüğüne göre, büyük bir ihtimalle çok düşük tirajlara sahiptir. Sünni çevreler de henüz birkaç sayı çıkmış bir dergi yayımlamaktadır. Bu dergi, Ankara'daki Gazi Üniversitesi'nin "Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi"nin yayın organı olarak Hacı Bektaş Veli adıyla çıkmaktadır. Derginin genel çizgileri, Türk-İslam sentezinin görüşlerini yansıtır görünümü vermektedir.

Sonuç

Özet olarak, Alevilik ve Bektaşî tarikatı hakkındaki bilimsel yazılarla popüler yazılar arasında nitelik açısından büyük bir fark olduğu belirtilebilir. Ahmet Yaşar Ocak'ın (1991), bu konuda 1990'dan önce çıkmış Türkçe yayınlar hakkında göstermiş olduğu gibi, geniş bir okuyucu kitlesine hitap eden kitaplar, bilimsel çalışmalardan elde edilen bulguları pek sunmamakta ya da bu bulguları sadece seçici bir şekilde sunmayı tercih etmektedir. Son zaman-

69 Cemşid Bender (1991), bu grubun sözcülerinden birisidir. Ayrıca bkz. Xemgin 1995; Kocadağ 1992. Tunceli doğumlu bir dede olan Ali Haydar Celasun'la yapılmış görüşmeler için bkz. Yörükoğlu 1992. Başka bir Tuncelili Alevi'nin öne sürdüğü zıt bir bakış açısı için, bkz. Yıldırım 1996. Bu yazar, İslam'ın beş şartının yerine getirilmesini savunduğu için, bazı Alevi sözcülerinin gözünde "Sünnileşmiş bir Alevi" sayılmaktadır. Pamukçu, Zazaca konuşan Alevilerin Kürtlerden özerkliğini savunmaktadır (1992). Yazarın, Alevilerin âdetleri gereği lanetledikleri ilk üç halifeden birinin adını taşıması, Sünni kökenli olduğunu akla getirmektedir. Bu konunun Türk milliyetçisi bir yaklaşımla sunumu için, bkz. Başbuğ 1984.

70 Bu dergi, Haziran 1996'da *Yeni Zülfikar* adını almıştır.

71 Dersim, esas olarak Zazaca konuşan Alevilerin ikamet ettiği Doğu Anadolu'daki Tunceli ilinin 1938'den önce kullanılan adıdır.

larda bu konu hakkında ortaya çıkan Türkçe literatür, ideolojik önyargılardan, gündelik çıkarlardan ve öznel anlayışlardan büyük oranda etkilenmektedir. Akademik çalışmaların pek çoğu sadece Avrupa dillerinde yayımlandığı için, tarihlerini ve kültürlerini yeniden keşfetmeye istekli olan Aleviler bu yayınların birçoğuna ulaşamamaktadır.⁷² Fakat, her şeyin ötesinde, Aleviliğe yeni bir ilgi duyulmasına yol açan toplumsal-siyasi koşullar, duygusallıktan daha uzak yaklaşımların ve bulgularla desteklenen, uzun vadeli incelemelerin ortaya çıkmasına pek izin verecek nitelikte değildi.⁷³ Alevi uyanışı sırasında, Sünniler ve Aleviler, birbiriyle ilişkili olarak, Alevilik ve Bektaşilik hakkında çarpıtılmış görüşler olarak algıladıkları bilgileri düzeltmeye çalışmışlardır. Bu süreç, henüz gerçek bir diyaloga dönüşmemiştir. Bunun yerine, bu sürecin büyük bir bölümü, farklı amaçlara yönelik konuşmalardan oluşmaktadır.

Bir grup, mutlak gerçeği bildiğini iddia ederse, farklı dini düşünüş biçimlerini hoşgörüyle karşılayamaz. Öte yandan diğer grup da, kendisini her zaman ezilen, zulüm ve ayrımcılığa uğrayan bir topluluk olarak algılasa, karşı tarafı kolaylıkla şeytan gibi görebilir. Gerçek diyalog ve birbirini karşılıklı kabul ediş zamanının da bir gün geleceğini umuyoruz.

72 Aleviler, yabancıların yaptığı akademik çalışmalara merak duymamakla suçlanamaz. Alevi yayınevleri, Birge (1937/1991); Hasluck (1995/1929); Dierl (1991/1985) ve diğer yabancı yazarların Bektaşilik ve Alevilik konusundaki çalışmalarını çevirmişlerdir; bkz. Şener 1990; *Tuttum Aynayı...*, 1997.

73 Bu yayınlarda Alevi kimliğinin oluşturulması hakkında bkz. Vorhoff 1995; 1998.

Kaynakça

- Ahmed Cemaleddin Çelebi 1992 (ilk basım 1909): *Müdafâ*, Nazım Hoca (çevrimyazı), İstanbul.
- Ahmed Refik [Altınay] 1932: "On Altıncı Asırda Türkiye'de Rafizilik ve Bektaşiliğe Dair Hazine-i Evrak Vesikalarını Havidir (1558-1591)", *İstanbul Edebiyat Fakültesi Mecmuası* 9/2.
- Ahmed Rıfkı 1909-1912: *Bektaşî Sırrı*, 4 c., İstanbul.
- I. Akdeniz Yöresi Türk Toplulukları Sosyo-Kültürel Yapısı (Tahtacılar) Sempozyumu Bildirileri, April 26-27th, 1993 Antalya, Kültür Bakanlığı Yayınları no. 1628, Ankara, 1995.
- Anadolu Moderna c. II, 1991: "Derviches et cimetières ottomans", Bibliothèque de l'Institut Français d'Études Anatoliennes d'Istanbul, c. 34, Paris.
- Arslanoğlu, İbrahim 1984: *Pir Sultan Abdallar*, İstanbul.
- 1992: *Şah İsmail Hatayî. Divan, Dehnâme, Nasihatnâme ve Anadolu Hatayîleri*, İstanbul.
- Atalay, Adil Ali (Vaktidolu) (ed.) 1992: *Kumru. Kenzül-Mesaib*, İstanbul.
- (ed.) 1994: *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, İstanbul.
- Atalay, Besim 1991 (ilk basım 1924): *Bektaşilik ve Edebiyatı*, Vedat Atila (çevrimyazı), Cemal Şener (önsöz), İstanbul.
- Ataseven, İlhan 1997: *The Alevi-Bektaşî Legacy: Problems of Acquisition and Explanation*, Lund Studies in History of Religious, c. 7, Lund.
- Aytekin, Sefer (ed.) 1954: *Makalat-ı Hacı Bektaş el-Horasanî*, Ankara.
- (ed.) 1982 (ilk basım 1958): *Buyruk [İmam Cafer Buyruğu]*, 2. Baskı, Ankara.
- Ayyıldız, Bektaş (ed.) tarihsiz: *[Hacı Bektaş Veli]: Makalât*, Ankara.
- (ed.) 1984: *İmam-ı Cafer Buyruğu. Dinin Hakiki Yolu*, Ankara.
- (ed.) 1990: *Basında Alevilik*, 10 c., Ankara.
- Ayyıldız, Hasan 1970: *Tam Hakiki Hüsnîye*, Ankara.
- Backhausen, Manfred 1992: *Alevismus. Eine Alternative zum orthodoxen Islam. Geschichte, Hintergrund und Geisteswelt des Alevismus-Bektaschismus*, Ahlen.
- Baha Said 1926a: "Anadolu'da Alevi Zümreleri", *Türk Yurdu* 4/24, 482-492.
- 1926b: "Sofiyân Süreği (Kızılbaş Meydanı)", *Türk Yurdu* 4/22-23, 324-260, 404-421.
- 1926c: "Türkiye'de Alevi Zümreleri", *Türk Yurdu* 4/21, 193-210.
- 1927: "Gizli Mabedlerden. Bektaşiler", *Türk Yurdu* 5/26-28, 1928-1950, 196-216, 305-341.
- Baldemir, Hamit 1994: *Din ve Alevilik Üzerine*, İstanbul.
- Balkız, Ali 1994: *Sivas'tan Sydney'e Pir Sultan. Aleviliğin Güncel Sorunları ve Çözüm Önerileri*, Ankara.

- Bardakçı, Cemal 1970: *Alevilik, Ahilik, Bektaşilik*, Ankara.
- Barikat Günleri, İstanbul, 1995.
- Baş, Mustafa 1992: *Alevitische Glaubens-Philosophie. Eine kritische Auseinandersetzung mit den Dogmen des Islam oder Auswirkungen grundlegender Prinzipien des Islam auf die Erziehung islamischer Kinder*, Berlin.
- Başbuğ, Hayri 1984: *İki Türk Boyu Zaza ve Kurmanclar*, Ankara.
- Bayart, Jean-François 1982: "La question Alevî dans la Turquie moderne", *L'Islam et l'Etat dans le monde d'aujourd'hui* içinde, Olivier Carr (ed.), Paris, s. 109-120.
- Bayrak, Mehmet 1986: *Pir Sultan Abdal. Dönemi, Ortamı, Yaşamı, Öğretisi, Sanatı ve Şiirleri, İnceleme*, Ankara.
- Beldiceanu-Steinherr, Irène 1991: "Les Bektaşî à la lumière des recensements ottomans (XVe-XVIe siècles)", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, c. 81, 21-79.
- Bender, Cemşid 1991: *Kürt Tarihi ve Uygarlığı*, İstanbul.
- Benekay, Yahya 1967: *Yaşayan Alevilik. Kızılbaşlar Arasında. Röportaj*, Ankara.
- Bezirci, Asım 1986: *Pir Sultan. Yaşamı, Kişiliği, Sanatı, Etkisi, Sözlük, Kaynakça ve Bütün şiirleri*, İstanbul.
- Bilgiseven, Amiran Kurtkan 1991a: *Prof. Dr. Mehmet Eröz'e Göre Etnik ve Dini Bölücülük*, İstanbul.
- 1991b: *Türkiye'de Milli Birliği Bozan Ayrılık (Alevî-Sünnî Ayrılığı)*, Turan Yazgan (önsöz), Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, c. 82, İstanbul.
- Birdoğan, Nejat 1990: *Alevilik. Anadolu'nun Gizli Kültürü*, Hamburg.
- 1991: *Alevilerin Büyük Hükümdarı Şah İsmail*, İstanbul.
- 1992: *Anadolu ve Balkanlarda Alevi Yerleşmesi. Ocaklar - Dedeler - Soyağaçları*, İstanbul.
- 1996: *Alevi Kaynakları*, c. 1, İstanbul.
- Birge, John Kingsley 1937: *The Bektashi Order of Dervishes*, Luzac's Oriental Religions Series, c. 7, Londra.
- 1991 (ilk basım 1937): *Bektaşilik Tarihi*, Rcha Çamuroğlu (çev.), İstanbul.
- Bozkurt, Fuat (ed.) 1982: *Buyruk [İmam Cafer Buyruğu]*, İstanbul.
- 1990a: *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*, İstanbul.
- 1990b: *Semahlar. Alevi Dinsel Oyunları*, İstanbul.
- Brandenburg, E. 1905: "Kysylbasch- und Jürükendörfer in der Gegend des Turkmenlag", *Zeitschrift für Ethnologie* 37/1, 188-198.
- Bruinessen, Martin van 1989: "The Ethnic Identity of the Kurds", *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Peter Alford Andrews (ed.), Rüdiger Benninghaus (coop.), Wiesbaden, s. 613-621.

- 1991: "Hadji Bektash, Sultan Sahak, Shah Mina Sahib and Various Avatars of a Running Wall", *Turcica* 21-23, 55-69 ve resimler.
- 1994: "Nationalisme kurde et ethnicités intra-kurde", *Peuples méditerranéens (Les Kurdes et les Etats)* 68-69, 11-37.
- 1996: "Kurds, Turks and the Alevi Revival in Turkey", *Middle East Report*, Temmuz-Eylül, 7-10.
- 1997: "Aslını İnkâr Eden Haramzadedir!" The Debate on the Ethnic Identity of the Kurdish Alevis, *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, Krisztina Kehl-Bodrogi, Barbara Kellner-Heinkele, Anke Otter-Beaujean (ed.), Leiden, s. 1-24.
- Bumke, Peter J. 1979: "Kızılbaş-Kurden in Dersim (Tunceli, Türkei). Marginalität und Häresie", *Anthropos* 74, 530-548.
- 1989: "The Kurdish Alevis. Boundaries and Perceptions", *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Peter Alford Andrews (ed.), Rüdiger Benninghaus (coop.). Wiesbaden, s. 510-518.
- Calmard, Jean (ed.) 1993: *Études Safavides*, Institut Français de Recherches en Iran yay., Paris-Tahran.
- Celasun Dede, Ali Haydar 1993: *Alevilik Bir Sır Değildir*, İstanbul.
- Cem Vakfı Çalışmaları ve Vakıf Genel Başkanı Prof. Dr. İzzettin Doğan'ın Görüş ve Düşünceleri, İstanbul 1998, Cem Vakfı Yayınları, c. 3.
- Clayer, Nathalie 1990: *L'Albanie, pays de derviches. Les ordres mystiques musulmans en Albanie à l'époque post-ottomane (1912-1967)*, Wiesbaden Balkanologische Veröffentlichungen des Osteuropa-Instituts der Freien Universität Berlin, c. 17.
- Coşan, Esad (ed.) tarihsiz [1982 civarında]: *Hacı Bektâş-ı Velî. Makâlât*, Seha Neşriyat İlmi Eserler Serisi, c. 7, Ankara-İstanbul.
- Coşkun, Zeki 1995: *Aleviler... Sünniler ve... Öteki Sivas*, İstanbul.
- Çamuroğlu, Reha 1992a: *Sabah Rüzgârı. Enel-Hakk Demiştî Nesimî*, İstanbul.
- 1992b: *Günümüz Aleviliğinin Sorunları*, Cemal Şener (önsöz.), İstanbul.
- 1993: *Dönüyordu. Bektaşilikte Zaman Kavrayışı*, İstanbul.
- Çamuroğlu, Reha, Cemal Şener, Fuat Bozkurt tarihsiz: *Yüz Soruda Alevilik. Aleviliğin Temelleri*. Hamburg Anadolu Alevileri Kültür Birliği (HAAK-BİR) yay., n. 1, Alevilik Araştırmaları 1.
- Çavdarlı, Rıza 1944: *Bektâşî Sırrı Çözüldü. Hacı Bektâşî Velî'nin Hayatı, Faaliyeti, Siyaseti, Türkçülüğü*, İstanbul.

- Çırakman, Hüseyin 1992: *Çorumlu Halk Ozanları*, İstanbul.
- Danık, Ertuğrul 1996: "Dersim Alevi-Kürt ve Zaza Mitolojisi ve Pantheonu Üzerine", *Birikim* 88, 64-67.
- De Jong, Frederick 1989: "The Iconography of Bektashism. A Survey of Themes and Symbolism in Clerical Costume, Liturgical Objects and Pictorial Art", *Manuscripts of the Middle East* 4, 7-29.
- 1992: "Pictorial Art of the Bektashi Order", *The Dervish Lodge. Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey* içinde, Raymond Lifchez (ed.), Berkeley, Los Angeles, Oxford, s. 228-241.
- Dierl, Anton J. 1985: *Geschichte und Lehre des anatolischen Alevismus-Bektaşismus*, Frankfurt/M.
- 1991 (ilk basım 1985): *Anadolu Aleviliği*, Fahrettin Yiğit (çev.), İstanbul.
- Dumont, Paul 1991: "Le poids de l'alévisme dans la Turquie d'aujourd'hui", *Turcica* 21-23, 155-172.
- Dural, Tamaşa F. 1995: *Aleviler... ve Gazi Olayları...*, İstanbul.
- Duru, Abdülkadir 1984 (ilk basım 1975): *Kim Alevi*, Şifabağı-Kemaliye.
- Engin, Sabahattin 1996: *Hacı Bektaş-ı Veli (Oyun)*, İstanbul.
- Eral, Sadık 1993: *Çaldıran'dan Çorum'a Anadolu'da Alevi Katliamları*, İstanbul.
- Eraslan, Emrullah (ed.) 1993: *Kerbela'nın İntikamı. Müseyib Gazi*, İstanbul.
- Erbay, Mustafa (ed.) 1994: *Şeyh Safi Buyruğu*, Ankara.
- Erdal, Mahmut 1995: *Ozanlar, Öyküler ve Şiirler. Yine Dertli Derli İniliyorsun. Barışa Semah Dönerler*, Ankara.
- Erdoğan, Kutluay 1993: *Alevilik-Bektaşilik*, İstanbul.
- Erişen, İhsan Mesut ve Kemal Samancıgil 1966: *Hacı Bektaş Veli, Bektaşilik ve Alevilik Tarihi*, İstanbul.
- Eröz, Mehmet 1977: *Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*, İstanbul.
- 1992: *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik-Bektaşilik*, Turan Yazgan (önsöz), 3. baskı, İstanbul Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, c. 91.
- Erseven, İlhan Cem 1990: *Aleviler'de Semah*, Ankara.
- Eyuboğlu, İsmet Zeki 1980: *Bütün Yönleriyle Bektaşilik (Alevilik)*, İstanbul.
- 1987: *Günün Işığında Tasavvuf, Tarikatlar, Mezhepler Tarihi*, İstanbul.
- 1991: *Alevi-Bektaş Edebiyatı*, İstanbul.
- 1995: *Günümüzde Alevilik. Sorunları, İlkeleri, Gelişimi*, İstanbul.
- Faroqhi, Suraiya 1981: *Der Bektaschi-Orden in Anatolien (vom späten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826)*, Viyana özel sayı, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.

- 1995: "The Bektashis. A Report on Current Research", *Bektachiyya. Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Alexandre Popovic, Gilles Veinstein (ed.), İstanbul, s. 9-28.
- Fıġlalı, Ethem Ruhi 1990: *Türkiye'de Alevilik-Bektaşılık*, İstanbul.
- [Fuzuli, Muhammed bin Süleyman] 1988 (ilk basım 16. yüzyıl): *Hadikatü's-Süeda. Saadete Ermişlerin Bahçesi*, Ankara.
- Gaborieau, Marc ve Alexandre Popovic, Thierry Zarcone (ed.) 1990: *Naqsh-bandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, Institut Français d'Études Anatoliennes ed., İstanbul, Paris Actes du Table Ronde de Sèvres 2-4 mai 1992, Varia Turcica c. 18.
- Gazi. *Gecekonduklardan Geliyor Halk*, İstanbul, tarihsiz [1996 civarında].
- Georgieva, Ivanicka (ed.) 1991: *Blgarskata Aliani. Sbornik Etnografski Materiali*, Sofya.
- Gitmez, Ali ve Czarina Wilpert 1987: "A Micro-Society or an Ethnic Community? Social Organization and Ethnicity amongst Turkish Migrants in Berlin", *Immigrant Associations in Europe*, John Rex, Joly Daniele, Czarina Wilpert (ed.). Aldershot et al., s. 86-125.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (ed.) 1958: *Menakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî. Vilâyetnâme*, İstanbul.
- 1979: *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şîlik*, İstanbul.
- 1989: *Oniki İmam*, 2. baskı, İstanbul.
- Gökâlp, Altan 1980: *Têtes rouges et bouches noires. Une confrérie tribale de l'ouest anatolien*, Paris Recherches sur la Haute Asie, c. 6.
- 1989: "Alevisme nomade. Des communautés de statut à l'identité communautaire", *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Peter A. Andrews (ed.), Rüdiger Benninghaus (coop.), Wiesbaden, s. 524-537.
- 1990: "Religion et traditions populaires en Turquie", *Le monothéisme. Mythes et traditions* içinde, André Akoun (ed.), Paris, Mythes et croyances du monde entier, c. 2, s. 400-413.
- Grcnhaug, Reidar 1974: *Micro-Macro Relations. Social Organization in Antalya, Southern Turkey*, 3 c., Doktora tezi, Bergen.
- Gronke, Monika 1991: "Auf dem Weg von der geistlichen zur weltlichen Macht. Schlaglichter zur frühen Safawîya", *Saeculum* 42/2, 164-183.
- Groß, Erich 1927: *Das Vilâyet-Nâme des Haġġi Bektasch. Ein türkisches Derwisch-evangelium*, Leipzig Türkische Bibliothek, Bd. 25.
- Gülçiçek, Ali Duran 1994: *Der Weg der Aleviten (Bektaschiten). Menschenliebe, Toleranz, Frieden und Freundschaft*, Köln.
- Gülşan, Hasan 1975: *Her Yönüyle (Topsuz-Tüfeksiz Gönüller ve Ülkeler Fatihî Pir) Hacı Bektâş Velî ve Alevî-Bektaşiliğın Esasları*, İstanbul.

- Gülvaahaboğlu, Adil 1987: *Hacı Bektaş Veli. Laik-Ulusal Kültür*, Ankara.
- Güner, Mehmet 1995: *Alevilik'te Din ve Felsefe*, İstanbul.
- Günümüzde Alevilik ve Bektaşilik. (Panel 22.2.1992). Ankara 1995, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. 177.
- Haas, Abdülkadir 1988: *Die Bektaşi. Riten und Mysterien eines islamischen Ordens*, Berlin.
- Hacı Bektaş Veli. Bildiriler, Denemeler. Açıkoturum*, Ankara, 1977, Hacıbektaş Turizm Derneği Yayınları, c. 1.
- Hamzeh'ee M. Reza 1990: *The Yaresan. A Sociological, Historical and Religious-Historical Study of a Kurdish Community*, Doktora tezi, Augsburg 1989, Berlin Islamkundliche Untersuchungen, c. 138.
- Hasluck, Frederick William 1929: *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 c., Margaret M. Hasluck (ed.), Oxford.
- 1995 (ilk basımı 1929): *Anadolu ve Balkanlarda Bektaşilik*, Yücel Demirel (çevrimyazı), İstanbul.
- İlhan, Abo 1989: *Ehl-i Beyt Seygisi*, İstanbul.
- Jacob, Georg 1908: *Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Ordens der Bektaschis*, Berlin Türkische Bibliothek, c. 9.
- 1909: *Die Bektaschije in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen*, München Abhandlungen der Königlich-Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, c. 24, no. 3.
- Jansky, Herbert 1964: "Zeitgeschichtliches in the Liedern des Bektaşî-Dichters Pir Sultan Abdal", *Der Islam* 39, 130-142.
- Kaleli, Lütfi (ed.) 1990: *Kimliğini Haykıran Alevilik. Araştırma-Derleme*, İstanbul.
- 1993: *Alevi-Sünni İncasında Mevlana-Yunus ve Hacı Bektaş Gerçeği. Araştırma, İnceleme, Tartışma*, İstanbul.
- 1995a: *Alevilik. Binbir Çiçek Mozaiki*, İstanbul.
- 1995b: *İnanç Boyutuyla Alevilik Nedir, Ne Değildir? Alevinin Başpuru Kitabı*, İstanbul.
- Kaya, Ayhan 1998: Multicultural Clientalism and Alevi Resurgence in the Turkish Diaspora, Berlin Alevis, *New Perspectives on Turkey* 18: 23-49.
- Kaya, Haydar 1989a: *Bektaşî İlmihali. Erkânname*, Manisa.
- 1989b: *Musâhiblik*, İstanbul.
- 1993: *Alevi-Bektaşî Erkânı, Evrâd'ı ve Edebiyatı*, Manisa.
- Kaygusuz, İsmail 1991: *Musâhiblik. Aleviliğin Toplumsallaştırılmış Tapınç Kurumlarından*, İstanbul.
- 1995: *Alevilik, İnanç, Kültür, Siyaset Tarihi ve Uluları*, c. 1, İstanbul.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina 1988a: *Die Kızılbaş/Aleviten. Untersuchungen über ei-*

- ne esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien, Doktora tezi, Freie Universität Berlin 1985, Berlin Islamkundliche Untersuchungen, c. 126.
- 1988b: *Die Tahtacı. Vorläufiger Bericht über eine ethnisch-religiöse Gruppe traditioneller Holzarbeiter in Anatolien*, Berlin Ethnizität und Gesellschaft Occasional Papers no. 16.
- 1989: "Das Alevitum in der Türkei. Zur Genese und gegenwärtigen Lage einer Glaubensgemeinschaft", *Ethnic Groups in the Republic of Turkey* içinde, Peter A. Andrews (ed.), Rüdiger Berninghaus (coop.), Wiesbaden, s. 503-510.
- 1992: *Vom revolutionären Klassenkampf zum "wahren" Islam. Transformationsprozesse im Alevitum der Türkei nach 1980*, Berlin Sozialanthropologische Arbeitspapiere, c. 49.
- 1993: "Die 'Wiederfindung' des Alevitums in der Türkei. Geschichtsmythos und kollektive Identität", *Orient* 34/ 2, 267-282.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina and Barbara Kellner-Heinkele, Anke Otter-Beaujean (ed.) 1997: *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"*, Berlin, 14-17 Nisan 1995, Leiden.
- Kieser, Hans Lukas 1993: *Les Kurdes alévis face au nationalisme turc kémaliste. L'alévité du Dersim et son rôle dans le premier soulèvement kurde contre Mustafa Kemal (Koçkiri 1919-1921)*, Amsterdam Occasional Paper no. 18.
- 1994: "L'alévisme kurde", *Peuples méditerranéens (Les Kurdes et les Etats)* 68-69, 57-76.
- Kılıç, Hüseyin 1989: *Hazret-i Muhammed'den İki Emanet*, İstanbul.
- Kırkıncı, Mehmet 1987: *Alevilik Nedir?*, İstanbul.
- Kissling, Hans-Joachim 1986: *Dissertationes Orientales et Balcanicae Collectae c. I. Das Derwischtum*, München Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients, c. 38.
- Koca, Turgut (ed.) 1990: *Bektaşî Nefesleri ve Şairleri. 13. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Kadar*, İstanbul.
- Kocadağ, Burhan 1992: *Doğuda Aşiretler, Kürtler, Aleviler*, İstanbul.
- Köprülü, Mehmed Fuad [Köprülüzade Mehmed Fuad] 1925: "Les origines du Bektachisme. Essai sur le développement historique de l'hétérodoxie musulmane en Asie Mineure", *Actes du Congrès International d'Histoire des Religions tenu à Paris en Octobre 1923*, c. 2. Paris, s. 391-411.
- 1929: *Influences du chamanisme Turco-Mongol sur les ordres mystiques musulmans*, İstanbul Mémoires de l'Institut de Turcologie de l'Université de Stambul, Nouvelle Série c. 1.

- 1966 (ilk basım 1919): *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*, Fevziye Abdullah Tansel (önsöz ve çevrimyazı), 2. baskı, Ankara.
- Korkmaz, Esat 1993: *Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*, İstanbul.
- 1995: *Hacı Bektaş Veli. Vilâyetname. (Menakıb-i Hacı Bektaş Veli)*, İstanbul.
- Koşay, Hâmit Zübeyr 1967: "Bektaşilik ve Hacı Bektaş Tekkesi", *Türk Etnografya Dergisi* 10, 19-26.
- Küçük, Murat 1995: *Horasan'dan İzmir Kuyularına Cemaat-i Tahtacıyan*, İstanbul.
- Kuran-ı Hakim ve Öz Türkçe Meali. Ehlibeyt Muhiblerine Kelâm-ı Kadim*, Dabbetü'l-Arz Profesör 1400, Alevi A'limler Heyeti (ed.), Ankara, 1995.
- Laçiner, Ömer 1985: "Der Konflikt zwischen Sunniten und Aleviten in der Türkei", *Jahrbuch zur Geschichte und Gesellschaft des Vorderen und Mittleren Orients* 1984. *Islam und Politik in der Türkei*, Jochen Blaschke, Martin M. van Bruinessen (ed.), Berlin, s. 233-254.
- Luschan, Felix von 1886: "Wandervölker Kleinasien", *Zeitschrift für Ethnologie*, 18, 167-171.
- Mandel, Ruth 1989: "Ethnicity and Identity among Migrant Guestworkers in West Berlin", *Conflict, Migration, and the Expression of Ethnicity* içinde, Nancie L. Gonzalez, Carolyn S. MacCommon (ed.), Bolder- San Francisco-Londra, s. 60-74.
- 1990: "Shifting Centres and Emergent Identities. Turkey and Germany in the Lives of Turkish Gastarbeiter", *Muslim Travellers* içinde, Dale F. Eickelman, James Piscatori (ed.), Berkeley-Los Angeles, s. 153-171.
- Marcus, Aliza 1996: "'Should I Shoot You?' An Eyewitness Account of an Alevi Uprising in Gazi", *Middle East Report*, Nisan-Haziran 1996, 24-26.
- Markoff, Irene 1986: "The Role of Expressive Culture in the Demystification of a Secret Sect of Islam. The Case of the Alevis of Turkey", *The World of Music* 28/3, 42-56.
- Mehmed Süreyya (Şeyh Baba) [Münci Baba] 1995 (ilk basım 1914/15): *Tarikat-i Aliyye-i Bektâşîyye. (Yüce Bektâşi Tarikati)*, Ahmet Gürtaş (ed.), 2. baskı, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c. 176.
- Mélikoff, Irène 1983: "L'ordre des Bektâşi après 1826", *Turcica* 15, 155-178.
- 1988: "Namık Kemal'in Bektaşiliği ve Masonluğu", *Tarih ve Toplum* 60, 17-19.
- 1992: *Sur les traces du soufisme turc. Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie*, Istanbul Analecta Isisiana, c. 3.
- 1995a: *De l'épopée au Mythe. Itinéraire turcologique*, Istanbul Analecta Isisiana c. 15.

- 1995b: "Poètes Bektashis modernes. Spiritualité et progressisme", Irène Mélikoff (ed.), *De l'épique au Mythe. Itinéraire turcologique içinde*, İstanbul *Analecta Isisiana*, c. 15, s. 126-133.
- 1998: *Hadji Bektach, un mythe et ses avatars. Genèse et évolution du sufisme populaire en Turquie*, Leiden, Boston, Köln: Brill Islamic History and Civilizations, Studies and Texts, c. 20.
- Metin, İsmail 1992: *Alevilerde Halk Mahkemeleri*, c. 1, İstanbul.
- Mikov, Lubomir 1994: "Le Carnaval des Alevi. D'après des sources de la Bulgarie du Nord-Est", *Études balkaniques* 2, 130-138.
- Müller, Klaus E. 1967: *Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengestalten in Vorderasien*, Wiesbaden Studien zur Kulturkunde, c. 22.
- Naess, Ragnar 1988: "Being an Alevi Muslim in South-western Anatolia and in Norway. The Impact of Migration on a Heterodox Turkish Community", *The New Islamic Presence in Western Europe içinde*, Thomas Gerholm, Ingvar G. Lithvan (ed.), Londra-New York, s. 174-195.
- Norton, John D. 1983: "Bektashis in Turkey", *Islam in the Modern World içinde*, Denis MacEvin, Ahmet Al-Shahi (ed.), New York, s. 73-87.
- 1990: "Turkish Sufis, Saints and Subversives", *Aspects of Religion in Secular Turkey içinde*, Malcolm Wagstaff (ed.), Durham, s. 4-9.
- Noyan, Bedri (ed.) tarihsiz: *Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli Sultân) Vilayetnamesi*, Ankara.
- 1985: *Bektaşîlik, Alevîlik Nedir*, Ankara.
- Ocak, Ahmet Yaşar 1983: *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul.
- 1989: *La Révolte de Baba Resul ou la formation de l'hétérodoxie musulmane en Anatolie au XIIe siècle*, Ankara, Publications de la Société Turque d'Histoire, Série VII, no. 99.
- 1991: "Alevilik ve Bektaşîlik Hakkında Son Yayınlar Üzerinde (1990) Genel Bir Bakış ve Bazı Gerçekler I-II", *Tarih ve Toplum* 16/ 91-92, 20-25, 51-56.
- 1996: *Türk Sufiliğine Bakışlar. Türkiye'de Taribin Saptırılması Sürecinde*, İstanbul.
- 1998: *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, no: 60.
- Odyakmaz, A. Nevzad 1987: *Bektaşîlik, Mevlevîlik, Masonluk*, İstanbul.
- Otyam, Fikret 1964: *Hû Dost*, Ankara, *Gide Gide*, c. 6.
- Oytan, M. Tevfik 1970 (ilk basım 1945-47): *Bektaşîliğin İçyüzü. Dibi, Köşesi, Yüzü ve Astarı Nedir?*, 2 c., 6. baskı, İstanbul.
- Öktem, Niyazi 1995: *Laiklik, Din ve Alevilik Yazıları*, 2. genişletilmiş baskı, İstanbul.

- Öz, Baki 1990 (ilk basım 1989): *Kurtuluş Savaşı'nda Alevi-Bektaşiler*, 3. genişletilmiş baskı, İstanbul.
- 1992: *Osmanlı'da Alevi Ayaklanmaları*, İstanbul.
- 1996a: *Aleviliğe İftiralarla Cevaplar*, İstanbul.
- (ed.) 1996b: *Hacı Bektaş Veli. Fevâid (Yararlı Öğütler)*, İstanbul.
- Özbay, Hüseyin ve Esad Coşan (ed.) 1990: [*Hacı Bektaş Veli*]. *Makâlât*, yeni baskı, Ankara Kültür Bakanlığı Yayınları, c. 1178, Klasik Türk Eserleri Dizisi c. 10.
- Özbey, Cemal (ed.) 1963: *Alevilik Üzerine Tartışmalar*, Ankara.
- Özkırımlı, Atilla 1985: *Alevilik-Bektaşilik ve Edebiyatı. İnceleme-Antoloji*, İstanbul.
- 1990: *Alevilik-Bektaşilik. Toplumsal Bir Başkaldırının İdeolojisi. Araştırma-İnceleme*, İstanbul.
- Özmen, İsmail (ed.) 1995: *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, 5 c., Ankara.
- Öztoprak, Halil 1990 (3. gözden geçirilmiş baskı 1956): *Kuran'da Hikmet, Tarihte Hakikat ve Kuran'da Hikmet, İncil'de Hakikat*, 4. baskı, İstanbul.
- Öztürk, Mürsel 1991: *Hacı Bektaş-ı Veli ve Çevresinde Oluşan Kültür Değerleri Bibliyografyası*, Kültür Bakanlığı, Ankara.
- Öztürk, Yaşar Nuri 1990: *Tarihi Boyunca Bektaşilik*, K. Mehmet Kılıç (ed.), İstanbul.
- Pamukçu, Ebubekir 1992: *Dersim Zaza Ayaklanmasının Kökenleri*, İstanbul.
- Pehlivan, Battal 1991: *Alevi-Bektaşî Düşüncesine Göre Allah*, İstanbul.
- 1992: *Anadolu'da Alevilik*, İstanbul.
- 1993a: *Alevi-Bektaşî Fıkraları. Derleme*, İstanbul.
- 1993b: *Aleviler ve Diyanet. Araştırma, Derleme, Röportaj*, İstanbul.
- 1993c: *Pir Sultan Abdal*, Remzi Taşkıran (resimleyen), İstanbul.
- Pflüger-Schindlbeck, Ingrid 1989: "Achte die Älteren, liebe die Jüngeren. Sozialisation türkisch-alevitischer Kinder im Heimatland und in der Migration", Doktora tezi, Freie Universität Berlin 1986, Frankfurt/M.
- Popovic, Alexandre ve Gilles Veinstein (ed.) 1985: *Les ordres mystiques dans l'Islam. Cheminements et situation actuelle*, Paris, Recherches d'histoire des sciences sociales, c. 13.
- (ed.) 1995: *Bektachiyya. Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, İstanbul.
- Ramsaur, Ernest 1942: "The Bektashi Dervishes and the Young Turks", *The Moslem World* 32, 7-14.
- Rensselaer Trowbridge, Stephen van 1921: "The Alevis", *The Moslem World* 11/3, 253-266.
- Roemer, Hans Robert 1989: *Persien auf dem Weg in die Neuzeit. Iranische Geschichte von 1350-1750*, Beyrut-Stuttgart, Beirut Texts and Studies, c. 40.

- Roux, Jean-Paul 1970: *Les traditions des nomades de la Turquie méridionale. Contribution à l'étude des représentations religieuses des sociétés turques d'après les enquêtes effectuées chez les Yörük et les Tahtacı* par J.-P. Roux et K. Özbayrı, Paris Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut Français d'Archéologie d'Istanbul, c. 24.
- Sağdıç, Ozan [1992 civarında]: *Hacı Bektaş Kılavuzu*, Türkiye Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Genel Müdürlüğü ve Nevşehir Valiliği yay., Ankara.
- Şahhüseynoğlu, Hasan Nedim 1991: *Malatya Balıyan Aşireti*, Malatya.
- Şahin, Teoman 1995: *Alevilere Söylenen Yalanlar. Bektaşilik Soruşturması*, c. 1, Ankara.
- Şapolyo, Enver Behnan 1964: *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul.
- Şardağ, Rüştü 1985: *Her Yönü İle Hacı Bektaş-ı Velî ve En Yeni Eseri Şerh-i Besmele*, İzmir.
- Saygı, Hakkı (ed.) 1996a: *Otman Baba ve Velayetnamesi*, İstanbul.
- (ed.) 1996b: *Şeyh Safî Buyruğu ve Rumeli Babağan (Bektaşî) Erkânları*, İstanbul.
- Selçuk, İlhan ve Gencay Şaylan, Şenay Kalkan 1991: *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik*, İstanbul.
- Şener, Cemal 1991 (ilk basım 1989): *Alevilik Olayı. Toplumsal Bir Başkaldırı-nın Kısa Tarihçesi*, 12. baskı, 2. genişletilmiş baskı, İstanbul.
- 1991a: *Alevî Törenleri. Abdal Musa, Velî Baba Sultan, Hamza Baba, Hacı Bektaş Velî*, Abidin Özgünay (ek makale), İstanbul.
- Sertoğlu, Murat tarihsiz: *Kerbela*, İstanbul.
- 1966: *Evliyalar Evliyası Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî*, 2 c., İstanbul.
- Seyirci, Musa 1992: *Abdal Musa Sultan*, İstanbul.
- Sezgin, Abdülkadir 1990: *Hacı Bektaş Velî ve Bektaşilik*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, c. 1180, Gençlik ve Halk Kitapları, c. 48.
- Shankland, David 1993a (ms.): "Alevi and Sunni in Rural Anatolia. Diverse Paths of Change", Doktora tezi, Cambridge.
- 1993b: "Alevi and Sunni in Rural Anatolia. Diverse Paths of Change", *Culture and Economy. Changes in Turkish Villages* içinde, Paul Stirling (ed.), Huntingdon, s. 46-64.
- Şimşek, Mehmet 1991: *Hıdır Abdal Sultan Ocağı. Doğu Anadolu'da Sosyal ve Kültürel Yönleriyle Örnek Bir Köyümüz*, İstanbul.
- 1995: *Dede Korkut ve Ahmed Yesevi'den Günümüze Uzanan Ünlü Alevî Ozanlar*, İstanbul.
- Sözengil, Tarık Mümtaz 1991: *Tarih Boyunca Alevilik*, İstanbul.
- Sümer, Ali 1990 (ilk basım 1970): *Hacı Bektaş Velî. Anadoluda Türk Öncüsü*, 3. baskı, Ankara.

- Süleyman Dede tarihsiz [1990 civarında]: *İmam Ali Mevlüdü. Tam ve Hakiki İmam Ali Mevlüd-i Şerif*, Ankara.
- Sunar, Cavit 1975: *Melâmîlik ve Bektaşîlik*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, c. 125.
- Tam ve Hakiki İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, Ehl-i Beyt âşığı Bir Heyet (ed.), İstanbul, 1989.
- Tanrıkulu, Raşit tarihsiz: *Cemde Makamlar ve 12 Hizmet Bilgisi*, [İslam Dini ve 12 Hizmetler Makamı Cem Kültür Bilgisi], Ankara.
- tarihsiz2: *Fatıma Anamızın Fazileti ve Kimliği*, Ankara.
- tarihsiz3: *Nur'u Hakkın Tecelliyatı Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş Veli ve Haydar'ı Sultan'da Görülür*, Ankara.
- , 1994: *Hız. Ali'ye Karşı Gelenler Allah'a Karşı Gelenlerdir*, Ankara.
- Taşdelen, Abdullah (ed.) 1986: *Hacı Bektaş Veli Anma Töreni 16-18 Ağustos 1984*, Ankara.
- Temren, Belkis 1994: *Bektaşîliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutu*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, c. 1678.
- Trix, Frances 1993: "Spiritual Discourse. Learning with an Islamic Master", Doktora tezi, University of Michigan, Philadelphia.
- 1995: "The Ashurâ Lament of Baba Rexheb and the Albanian Bektashi Community in America", *Bektachiyya. Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach* içinde, Alexandre Popovic, Gilles Veinstein (ed.), İstanbul, s. 413-425.
- Tschudi, Rudolf 1914: *Das Vilâyetnâme des Hâdşchim Sultan. Eine türkische Heiligenlegende*, Berlin, Türkische Bibliothek, c. 17.
- Tuttum Aynayı Yüzüme Ali Göründü Gözüme. Yabancı Araştırmacılar Gözüyle Alevilik*, İlhan Cem Erseven (çev.), İstanbul, 1997.
- Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli*, Kadri Erdoğan (önsöz), Ankara, 1988, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Vakfı Yayınları, c. 1.
- Türkdoğan, Orhan 1995: *Alevi-Bektaşî Kimliği. Sosyo-Antropolojik Araştırma*, İstanbul.
- Türkmani, Kutbeddin 1948: *Alevilik. Doğuşu, Yayılışı ve Hususiyetleri*, Ankara.
- Tuğrul, Mustafa Nazmi 1979: *Alevî İnançları ve Hüsniyenin Öyküsü*, İstanbul.
- Uğurlu, Ahmet 1991: *Alevilikte Cem ve Musâhiblik*, İstanbul.
- Uluçay, Ömer 1992: *Gülbang. Alevilikte Dua*, Adana.
- (ed.) 1993a: *Alevilik Budur. Araştırma-İnceleme*, Adana.
- 1993b: *Alevilikte Toplu İbadet. Cem Erkânı. Araştırma-İnceleme*, Adana.
- Ulusoy, Celâlettin A. 1986 (ilk basım 1980): *Hünkâr Hacı Bektaş Veli ve Alevî-Bektaşî Yolu*, 2. baskı, Hacıbektaş.
- Vaeth, Gerhard 1993: "Zur Diskussion um das Alevitum", *Zeitschrift für Türkeistudien* 6/ 2, 211-222.

- Vergin, Nur 1991 (ilk basım 1981): "Din ve Muhalif Olmak. Bir Halk Dini Olarak Alevilik", *Türkiye Günlüğü* 17, 11-21.
- Vorhoff, Karin 1995: *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft. Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart*, Berlin Islamkundliche Untersuchungen, c. 184.
- 1998: "Let's Reclaim our History and Culture!' Imagining Alevi Community in Contemporary Turkey", *Die Welt des Islams* içinde, 38/2, 222-252.
- White, George E. 1913: "The Alevi Turks of Asia Minor", *Contemporary Review* 104, 690-698.
- 1919: "Saint Worship in Turkey", *The Moslem World* 9/1, 8-18.
- White, P. 1995: "Ethnic Differentiation Among the Kurds. Kurmanci, Kızıbaş and Zaza", *Journal of Arabic, Islamic and Middle Eastern Studies* 2/2, 67-90.
- Wulzinger, Karl 1913: "Drei Bektaschi-Klöster Phrygiens", Doktora tezi, Humboldt-Universität Berlin, Beiträge zur Bauwissenschaft, c. 21.
- Xemgin, E. 1995: *Aleviliğin Kökenindeki Mazda İnancı ve Zerdüş Öğretisi*, İstanbul.
- Yağız, Süleyman 1994: *Alevi Aydınları. Alevi Dedeleri*, İstanbul.
- Yalman, Nur 1969: "Islamic Reform and the Mystic Tradition in Eastern Turkey", *Archives Européennes de Sociologie* 10/1, 41-60.
- Yaman, Ali 1998: *Alevilik-Bektaşilik Bibliyografyası*, Mannheim Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü Yayınları, c. 1.
- Yaman, Mehmet 1984: *Karaca Ahmet Sultan Hazretleri*, İstanbul.
- 1993: *Alevilik. İnanç, Edeb, Erkân*, İstanbul.
- Yetişen, Rıza 1986: *Tahtacı Aşiretleri. Âdet, Gelenek ve Görenekleri*, İzmir.
- Yıldırım, Hıdır 1996: *Müslümanlık-Alevilik. İnsan Hakları ve Gelenekler*, İstanbul.
- Yılmaz, Abdurrahman 1948: *Tahtacılar Gelenekleri*, Ankara, Cumhuriyet Halk Partisi Halkevleri Yayınları Millî Kültür Araştırmaları, c. 10.
- [Yörükân], Yusuf Ziya 1928: "Anadolu Alevileri ve Tahtacılar", *İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 2/8, 109-150.
- 1929-1931: "Tahtacılar", *İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3/12, 61-80; 3/13, 55-88; 4/14, 73-80; 4/15, 66-80; 4/17, 72-80; 5/20, 57-80.
- 1931: "Tahtacılar. Dinî ve Sıhrî Hayat. Ayine Hazırlık", *İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 5/19, 66-88.
- Yüksel, Müfid 1995 (yakında basılacak): *Ana Hatlarıyla Alevilik-Bektaşilik*, İstanbul.

- Yürür, Ahmet 1989: "Miraçlama in the Liturgy of the Alevi of Turkey. Structural and Gnostic Analysis", Doktora tezi, University of Michigan.
- Yürükoğlu, Rıza [İsmail Nihat Akseymen] 1990: *Okunacak En Büyük Kitap İnsandır. Tarihçe ve Günümüzde Alevilik*, İstanbul.
- (ed.) 1991: *Ali Özsoy Dede. Görüşleri ve Şiirleri*, Ali Yıldırım (coop.), İstanbul.
- (ed.) 1993: *Değirmenin Bendine. Arif Sağ'la Müzik, Alevilik ve Siyaset Üzerine Sohbet*, İstanbul.
- Yürükoğlu, Rıza ve Mercan Köklü (ed.) 1992: *Posttan Dosta. Ali Haydar Celalsun Dede. Konuşmalar*, İstanbul.
- Zarcone, Thierry 1993: *Mystiques, philosophes et Francs-Maçons en Islam. Rıza Tevfik, penseur ottoman (1868-1949), du soufisme à la confrérie*, Paris, Bibliothèque de l'Institut Français d'Études Anatoliennes d'Istanbul, c. 38.
- Zelyut, Rıza 1990: *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*, İstanbul.
- 1993: *Aleviler Ne Yapmalı? Şehirlerdeki Alevilerin Sorunları-Çözümleri*, İstanbul.
- 1996: *Siyaset ve Din. Muaviye'den Erbakan'a*, İstanbul.

ALEVİ-BEKTAŞİ İLAHİYATININ GÜNÜMÜZ TÜRKİYE’SİNDEKİ İŞLEVİ

FARUK BİLİCİ

Türkiye’de yaşanmakta olan çökseslilik, yeni kimlik arayışları, sivil toplumlaşma ve genel olarak demokratikleşme bağlamında Alevilik de yeni doğum sancıları içinde bulunuyor. Bu sancılar hızlı sosyal değişim olgusu içinde ekonomik, etnik ve siyasal kaynaklı olabilir. Ancak bana göre Aleviliğin en önemli sorunu kimlik ve meşruiyet sorunudur ve bu kimliği belirleyen temel öğe, Alevi “cemaatlerinin” teolojik olarak bulunduklarına inandıkları konumlarıdır.

Tarihinin hiçbir devrinde günümüzdeki kadar teolojik malzeme üretmeyen Alevilik kendi kendine ve özellikle, biraz da geç kalmış bir hesaplaşma içine girerek, kendini başkalarına (“Sünnilere” demek herhalde konuyu çok basite indirgemek olur) anlatmak için çok yoğun bir çaba göstermeye başlamıştır.

Bu çalışma daha çok Alevi modern yazın üretimine ve bu arada İstanbul ve Çorum’da yaptığım bir ankete dayanarak, Alevi teolojisinin bu yüzyıl sonlarında hem kendi içinde hem de Türk toplumunun diğer kesimleri nezdinde ne gibi işlevleri yüklenmek istediğini irdeleyecektir.

Bu teolojinin incelenmesini iki eksen üzerinde oturtmak mümkündür. Birincisi Alevi teolojisinin bu cemaat içinde şahsiyet belirleme rolü, ikincisi çoğunluğu temsil eden resmi Sünni çevrelerin Aleviliğe yönelik yeni yaklaşımları.

“Yol Bir, Sürek Binbirdir”

Türkiye’deki Alevilerin teolojik ve mistik çeşitliliği ve oluşturdıkları geniş dini yelpaze ifadesini bu sözde bulur. Bu anlamda her yöre ve grup kendine has bir “yol” takip ettiğini belirleyebiliyorsa da, genel olarak Türkiye’de

Alevi teolojisinin “ne olduğunu” veya “ne olmadığını” anlatmak isteyen yazar ve grup temsilcilerinden hareketle, yaşamakta olan Aleviliği birbirinden kesin çizgilerle ayrılmayan dört ana gruba indirgeme olanağı vardır.

Bunlardan birincisi ve üzerinde daha az duracağımız grup, çağdaş Türkiye’nin sanayileşme, şehirleşme ve genel olarak modernleşme sürecinde oluşan, “materyalist” olarak adlandırabileceğimiz koldur.

İkinci akım geniş bir yelpazeye sahip olmakla beraber, daha çok İslam tasavvufunun heterodoks köşesinde kendini bulan bir akımdır.

Üçüncüsü ise daha gelenekçi ve teolojik bakımdan kendini İslam dininin bir parçası, hatta Aleviliği gerçek İslam kabul eden ve kendini Caferi mezhebinde tanımlayan bir koldur.

Bu üç gruba ek olarak da dördüncü ve yeni sayılabilecek bir akımdan bahsedilebilir; o da “Şii renkli” diye adlandırdığımız Aleviliktir.

Bir “Özgürlük Teolojisi” Olarak Alevilik

Aleviliği bir halk hareketi ve ezilmişlerin yanında yer alan bir ideoloji olarak tanımlayan ve bu anlamda onu sınıf mücadelesinin bir unsuru yapan birinci kol, Güney Amerika’da 70 ve 80’li yıllarda görülen “Özgürlük Teolojisi” akımına referansla, bir bakıma Marksist Alevi teolojisi üreten bir eğilim olarak görülebilir. Özellikle 1980 askeri darbesinden ve daha da önemlisi Sovyetler Birliği’nin çöküşünden sonra, faaliyet ve üretimlerini -daha önce çeşitli sol parti ve sendikalarda yer alıp, sonra Alevi hareketine katılan aydınların da yardımı ile- artıran bu hareket Pir Sultan Abdal’ı önder edinmiştir. Kürt sorununu da kucaklayan bu teoloji, Engels’in *Almanya’da Köylü Savaşları*’nda belirlediği, “her çağda dinsel savaşlar aynı anda yürümekte olan sınıf savaşlarının yansımasından başka bir şey değildir” tezine uygun bir Alevilik teolojisi sergilemektedir. Bu bakımdan, Türkiye’de 70.000 üyesi olduğunu söyleyen Pir Sultan Abdal Kültür dernekleri,¹ *Pir Sultan Abdal* dergisi ve aylık *Kervan* dergisi² etrafında yoğunlaşan gruplar ile Almanya’da kurulan “Kürdistan Aleviler Birliği” ve onun yayın organı olan *Zülfikar* dergisi kendilerini bu teolojinin içerisinde görmektedirler. Siyasi bakımdan ve özellikle Kürt milliyetçiliği konusunda aralarında önemli kuram farkları olmakla bera-

1 Bu derneklerin, 15’i İstanbul’da olmak üzere, Türkiye çapında 40 şubesi var (Pir Sultan Abdal Dernekleri Genel Merkezi Yönetim Kurulu üyesi Hikmet Yıldırım’la Temmuz 1996’da yaptığımız söyleşi kaydı).

2 Aylık olan bu derginin Kasım 1996’da 63. sayısı çıktı.

ber, bu grupların birleştiği ortak nokta bu teolojinin bir sentez, bir mozaik oluşudur. Bu anlamda Aleviliği İslam olarak nitelendirmek yanlış bir tahlildir. Hatta Alevilik kendi başına da bir din değil, çeşitli dinlerin etkisi altında kalmış bir yaşam biçimidir.

Türkiye'deki Alevilerin bu yaşamı, hiçbir İslam ülkesine benzemez. Ne Arap'a, ne İran Şia'sına, ne Libya'ya, ne Mısır'a benzer. Anadolu Aleviliği çok farklı bir yapıya sahip: Oradan geçen bütün kültürlerden etkilenecek, Alevilik haline gelebilmiştir. Bu dinler arasında Zerdüştlük, Hristiyanlık, Müslümanlık sayılabilir. Ancak hiçbiri ile bir bütünlük teşkil etmez. Ezenle ezilenler arasındaki kavgada her zaman ezilenden yana tavır almış bir harekettir... Alevilik tamamen İslam dininin içinde de değildir, tamamen dışında da değildir.³

Bu söylemin bir benzerini Kürdistan Aleviler Birliği'nin "Program"ında buluyoruz:

Alevilik, Ortadoğu, Mezopotamya ve Anadolu'da yaşayan halklar arasında İslamiyet'in gelişimi sürecinde oluşmuş ve yaygınlaşmış bir dini inançtır. En fazla da göçebe ve yarı-göçebe yoksul Kürt ve Türkmen halkları arasında yayılmıştır. İslamiyet'in egemen sağcı yorum ve evrimleşmesi demek olan Sünnilik, egemen feodal sınıfların ve devletlerin tercihi olurken, Alevilik bu egemen sınıf ve devletle çıkarları taban tabana zıt olan ve ona karşı savaştan ezilen hakların dini inancı olmuştur. Aslında söz konusu olan sosyal bir sınıfsal mücadeledir. Ama bu mücadele dini bir form içinde gerçekleşmiş, farklı dinler ve inanışlar savaşı olarak şekillenip sürdürülmüştür. Egemen İslam olan Sünnilikle feodalleşen, merkezi devlet ve imparatorluklar kuran egemen sınıflara karşı Alevilik bir isyan, bir direniş, bir kurtuluş bayrağı olmuştur.⁴

Ancak en katı "sentezci" söylemde bile İslam dininin eşitlikçi, devrimci ve insanı ön plana çıkaran yönlerini benimseyen bu teolojik ailenin temel ideolojisi, Aleviliğin temel kavramlarına daha toplumsal anlamlar yüklemek, bireysellekle mücadele etmek, İslamcılarının savunduğu "ideal şehir" örneğine karşı, her şeyin paylaşıldığı, malın ortak olduğu bir "Rıza şehir"⁵ kurmak olarak görünmektedir.

3 H. Yıldırım kaydı.

4 *Zülfikar*, sayı 9/Kasım 1995, s. 21.

5 İsmail Kaygusuz, "Aleviliğin "Utopya"sı : Rıza Kenti'nde Canı Cana Malı Mala Katmak", *Kervan*, No 55/Aralık 1995, s. 8-9

Bu yelpazede Tanrı insanın kendisi veya onun bir parçası, bir tecellidir. Bu Alevilikte Kâbe Mekke’de değil, insanın kendisindedir. Bunun için de “Alevilik bir sır değildir”.⁶

Kuran onlar için fazla bir şey ifade etmiyor. Çeşitli ibadet şekilleri içeren, 1400 yıl önce oluşturulmuş bir kitap bugün hareket noktası olamaz. Onlara göre Kuran sonradan Ömer, Osman ve genel olarak Muaviye taraftarlarının organize ettiği bir metindir. Ehlibeytten bir kısım insanları katleden insanların, o aile hakkında iyi şeyler yazması mümkün değildir.⁷ Sünni Müslümanlarla aralarındaki farkı açık bir şekilde belirlemek için bu akıma bağlı bir dede şöyle söylüyor:

Biz
Cem eyleriz,
Semah yürürüz,
Saz çalarız,
Türkü, deyiş, nefes söyleriz,
Deni içeriz.
On İki İmam yası,
Muharrem orucu,
Hızır orucu tutarız.
Yıl kurbanı,
Adak kurbanı,
Musahip kurbanı,
Düşkün kurbanı keseriz.
Biz kadı bilmeyiz,
Sorma sofı bize mezhebimizi,
Biz mezhep bilmeyiz
Yolumuz vardır deriz.⁸

Heterodoks/Mistik İslam Aleviliği

Bu sentezci kavramdan hareketle, belki sınırları henüz tam olarak oluşmamış ve İslam tasavvuf ve heterodoksluğunu kendine ilke edinmiş ikinci bir akımdan söz edilebilir. Daha çok Hacı Bektaş Veli dernekleri ve dergâhları, Semah Vakfı ve *Nefes* dergisi etrafında toplanan bu grubun temel tezi

6 Ali Haydar Celasun, *Alevilik Bir Sır Değildir*, (basım yeri yok), Ceylan Ofset, 1995.

7 H. Yıldırım kaydı.

8 A. H. Celasun, *age.*, s. 19.

Aleviliğin dinsel bağlanma ve Tanrı'ya yönelme konusuna “kişi” temelinde bakmaktır. Onlara göre “gizli bir hazine” olan Tanrı “bilinmeyi sevdiği” için âlem varolmuştur. Yani sevgi, varoluşun kökeni ve nedenidir. Başka bir din ortamında doğmuş, o kültür ve inanç ortamında serpilmiş bir kişi bir Müslümandan daha “kötü” veya Tanrı'ya “daha uzak” olmak zorunda değildir. Bu anlamda Gandhi Timurleng'den daha mümin, Aziz Francesco Yezid'den daha “Müslüman” sayılır. Bu akıma göre dinler arasında hiyerarşik hiçbir fark olmadığı gibi kişinin değeri de ortodoks İslami öğretilerde olduğu gibi “takvası” ile değil, taşıdığı “aşk”la ölçülür.⁹

Heterodoks Mezhep Yaklaşımları

Kendini tamamen İslam dini içinde gören ve onun parçası sayan, sanırım daha çok Türk Alevi cemaatlerinin sempati duyduğu bir üçüncü grup da Cem Vakfı ve *Cem* dergisi etrafında toplanmaktadır.

Diyanet İşleri Başkanlığı içinde Alevilerin temsil edilmesini istemek ve devletten cemevleri kurmak konusunda parasal destek vaatleri almakla dikkatleri üzerine çeken bu grup, aynı zamanda resmi İslam için de özel bir sorun teşkil ediyor. Çünkü bu grup Aleviliği İmam Cafer-i Sadık'ı izleyen bir mezhep olarak kabul etmekte; bazı inanç ve ibadetlerde, özellikle de dini kaynakların (Kuran ve hadis) yorumlanmasında Sünnilikle aralarında temel farklar olduğunu söylemektedir.

Her şeyden önce Tanrı inancı konusunda diğer Müslüman mezheplerden ayrılmayan bu akıma göre, Kuran'ın şu andaki şekli bir mucize değildir. Tam ve katıksız Kuran ortada yoktur; özellikle Kuran'dan Ali ve ehlibeyt ile ilgili ayetler çıkarılmıştır; ortadaki metin Halife Osman'ın “ümmetin bölünmesine mani olmak için diğer nüshaların imha edilişinden sonra resmen kabul ettiği bir nüshadır”. Alevi aydınları, özellikle Suyûti'nin, Alman oryantalist Nöldeke'nin, Schwally¹⁰ ve Dierl'in, Subhî el-Salih'in Kuran tarihi ile ilgili çalışmalarına dayanarak¹¹ asırlardır süregelen teolojik-tarihi tartışmaları yeniden canlandırmaktadır. “Kuran'daki 400'den fazla ayet Ali ile ilgiliydi, fakat bunlar Osman Kuran'ında yer almamıştır” kanısı bu “ılımlı” diyebile-

9 Reha Çamuroğlu, *Günümüz Aleviliğinin Sorunları* (2. baskı), İstanbul, Ant Yayınları, 1994, s. 22-34.

10 Theodor Nöldeke ve F. Schwally, *Geschichte des Qorans* I-III, 1860-1926.

11 Özellikle Arapça kaynaklarda bu konu ile ilgili hadis ve münakaşaları yansıtan çalışmalar için bkz: Turan Dursun, “Kuran'ın Orijinalleri Yakıldığı İçin Şimdi Yok”, *Din Bu*, I, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1990, s. 78-89.

ceğimiz kesimde olduğu gibi genel olarak bütün Alevilerde hâkimdir. Böylece İslam'ı bozma ile suçlanan ilk üç halife ve onların takipçisi olan Sünnilere ciddi bir şüphe ile bakılmaktadır.¹²

Klasik teoloji anlamında *fıkıh* ve *kelam*'ı sorgulayan bu akımın bir nevi Alevi fıkıh teorisi de vardır. Buna göre birey ve toplum hayatının her yönünün iman-akıl-yaşam birlikteliğiyle düzenlenmiş hükümlere dayanması ve kıyasa yönelmeden bağımsız iradeye dayalı rey ile hareket edilmesi gerekir. Dolayısıyla bu teolojide insana ait sorunlar, şeriatın tersine, dünya ile ilgilidir ve onunla ilgili hükümler hayattan doğar. Başka bir deyişle İslam dünyasının asırlar önce kapatmış olduğu içtihat kapısı, burada tamamen açıktır. Onlara göre resmi din söylemindeki fıkıh, ilahi menşeli, zaman, coğrafya ve toplum-sal özellikler tanımayan bir dayatmalar sistemidir.¹³

Şii Renkli “Yeni” Bir Alevilik

Alevileri “ehilleştirmek”, “doğru yola getirmek”, yalnız Türkiye’deki resmi İslami çevreleri ilgilendirmiyor. İran İslam Cumhuriyeti’nin de bu konuda ciddi çabalar içinde olduğu gözleniyor. Özellikle Türk Aleviler arasında parasız bolca kitap dağıtımı yapılırken, Alevilerden İran’da yetiştirilip tekrar Türkiye’ye imam olarak gönderilen kişilerin olduğu da biliniyor. Çorum’da Ehl-i Beyt Camii, İstanbul’da Zeynebiye Camii bu kuruluşlardan bazılarıdır. *Ondörtü Masum*¹⁴ ve *Aşure* dergileri belirli Alevilerin yayın organlarıdır. Yalnız On İki İmam ve İran Şiiliğinin takipçisi olduklarını söyleyen bu grup genel olarak Bektaşilik ve Aleviliği tamamen ayırıp, birincisini şiddetli bir şekilde reddederek ikinciye On İki İmam Şia’sına bağlamaktadır. Bu anlamda İslam şeriatının kurallarının Aleviler tarafından da aynen uygulanması gerektiğini, en katı şeriatçılar gibi “İslam dininin hayatın her alanına müdahale etmesi gerektiğini, din emir ve yasaklarının yer ve zamana göre değişmez kurallar içerdiğini vurgulamaktadır.¹⁵ Elbette bu anlamda Türkiye’de gözlenen diğer Alevi teolojileri ile hiçbir ilgisi olmayan bu düşünce sistemi, oluşturulmak istenen, ya da “olması gereken”¹⁶ bir Aleviliği izah eder.

12 Bu konularda ayrıntı için bkz. Baki Öz, *Aleviliğe İftiralarla Cevaplar*, İstanbul, Can Yayınları, 1996, s. 102-105.

13 Abidin Özgünay, “Alevi Fıkıhı”, *Cem*, No: 52/Eylül 1995, s. 4-5.

14 Bu küçük broşür Çorum’da Teoman Şahin’in sorumluluğunda çıkıyor.

15 Teoman Şahin, *Alevilere Söylenen Yalanlar, Bektaşilik Soruşturması*, Ankara, Armağan yayınevi, 1995, s. 20.

16 *age.*, s. 13.

Onlar da, Sünniler gibi, Alevileri cehaletle suçlamakta, Arap dünyasında çıkan On İki İmam'ın fikirlerinin Anadolu'ya çok cılız ve değişik bir şekilde yansımış olduğunu, okuma-yazma oranının çok düşük olduğu bir devirde insanların biraz bilge olan kişileri kutsallaştırdıklarını, ancak bu kişilerin de İslam dışı fikirleri yaydıklarını ileri sürmektedirler. Bunlara göre, Aleviler İslamiyet'i Osmanlı ve daha sonra Cumhuriyet Sünnilerinin yardımı ile öğrenmişler, dolayısıyla On İki İmam kaynakları hiçbir zaman Anadolu'ya yayılamamış ve böylece Aleviler de kendi asıllarından kopmuşlardır. Bu aşamada bu "Şii renkli" diyebileceğimiz Aleviliğin fikirlerini şu şekilde özetlemek mümkündür: Alevilik On İki İmam yoludur; bütün Aleviler onlara benzemekle yükümlüdür; Bektaşilik, Osmanlıların On İki İmam yolunun yayılmasını önlemek, Anadolu'yu denetim altında tutmak için kurdurduğu ve geliştirdiği bir dergâhtır; Alevilik ve Bektaşilik birbirine zıt iki akımdır; Alevileri yüzyıllardan beri ekonomik ve fikri yönden sömüren dedelik kurumu yok olmalıdır; cem ayininin İslam'la hiçbir ilgisi yoktur, bu sadece bir eğlencedir; cemevlerinden, Hacı Bektaş toplantılarından ve Bektaşilikten mutlaka uzak durulması gerekir; Aleviliğin temeli Kuran, On İki İmam kaynakları ve namazdır; bu Aleviler kendileri hesabına tehlikeli gördükleri için, Aleviliğin Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlanmasına ya da bir Alevi kurultayının toplanmasına tamamen karşıdırlar; yine onlar için Türk-İslam sentezi bir faşizmdir; her Alevi cemaatinin Diyanet'ten bağımsız olarak bir ehlibeyt camii olmalıdır. Hacı Bektaş Veli'yi bir Sünni alimi ve mutasavvıfı olarak gören, hatta Türkiye'ye de bir göz kırpması ile Sünnileri de kardeş gördüklerini iddia eden bu Alevi akımı,¹⁷ Sünnilerin çok nadiren ifade ettikleri bu düşünceleri doğrudan İran Şiiiliğinin ağzından, hem de bir anlamda Osmanlı ve Cumhuriyet Türkiye'si ile bir hesaplaşma içinde gayet açık bir şekilde ifade etmektedir. Daha da emin olmak için bu akımın tavsiye ettiği "Alevilerin kitapları" listesine bakıldığında,¹⁸ bu listede yer alan 52 kitabın tamamına yakınının ya On İki İmam, ya da İran İslam devriminin ideologlarına ait ve Türkçeye tercüme edilmiş eserler olduğu görülür. Özellikle çoğunu İran İslam Cumhuriyeti'nin bastırıp parasız dağıttığı ve Murtaza Mutahharri, Ali Şeriatî, Tabatabai'nin kaleminden çıkmış kitaplar bunların başında geliyor. Bu arada Türkiye'nin yetiştirdiği önemli

17 Bütün bu fikirlerin özetlendiği yer için bkz., *Ondört Masum*, yıl 4, sayı 44/Temmuz-Ağustos 1995.

18 Bu liste için bkz. Teoman Şahin, *age.*, s. 187-188.

Şii alim, Abdülbaki Gölpınarlı'nın *Kuran Meali*, Halife Ali'ye atfedilen *Nahcü'l-Belaga*, *Hazret-i Ali*, *Oniki İmam*, *Şiilik* adlı kitapları da listede yer alıyor. Humeyni'nin eserlerinin olmaması sanırım Alevi cemaatini fazla ürkütmemek içindir. Ayrıca devamlı olarak, Şii yerine Alevi sözcüğünün kullanılması da sanırım aynı nedene dayanıyor.

Alevilik Teolojisinin Temel Açmazları

Uygulamada -bu son Şii eğilim hariç- hemen bütün Aleviler cemevlerine gidiyor, semah yapıyor, musahip tutuyor ve genel olarak diğer dinsel gerekleri yerine getiriyorsa da, teorik anlamda görüldüğü gibi bir bütünlük oluşturmaktan uzak bir mozaiktirler. Bu onların hem gücünü, hem de zayıflığını simgeliyor. Daha çok şifahi ve geleneksel bir kültüre dayalı inanç-ibadet zinciri, okuma-yazma oranının artması ve medyanın gelişmesi sürecinde önemli açmazlarla karşı karşıya kalabilir. Bu konuda bir Alevi aydınının düşüncesi de aynı doğrultudadır:

Aleviler bir paradoksla karşı karşıyadırlar. Ya sistematik bir teoloji koyacaklar ortaya ve kendilerini yazılı iletişimin gerekleriyle tanımlayacaklar, ya da geleneklerinin dinsel-metafizik boyutlarından geri çekilerek bir etno-politik alana sıkışmaya başlayacaklar... En çok karşılaştığımız sorunlardan birisi şudur: Dedeler köylerde bize “biz bunlara cevap veremiyoruz, ne yapmak lazım?” diyorlar. Biz teolojik yapı kurma sorunu ile karşı karşıyayız.¹⁹

Salt teolojik yaklaşımlarda, uzun yılların ezikliğini aşmak için Alevilik henüz kendini savunma safhasında bulunuyor. Bunun için yazılı modern malzeme çoğunlukla “Alevi kaynakları”, “Aleviliğin sorunları”, “Alevilik-Bektaşilik nedir?”, “Aleviliğe iftiralara cevaplar” gibi meşruiyet arama çabalarını içeriyor. Ancak belirli tanımlamalar, belirli kaynaklar üzerinde ittifaktan uzak bir görünüm var. Hacı Bektaş'ın, Yunus Emre'nin Aleviliğinde meşruiyet aramak teolojik anlamda yeni bir şey getirmiyor.

Kaldı ki Tanrı inancı, Kuran'ın toplanması, içindeki ayetler, Ali'nin halifeliği gibi, klasik fıkıh ve kelam konularında yeniden münakaşalara girmek konusunda yeterli altyapının olmadığı açıktır. O halde iki temel açmazdan söz etmek mümkündür:

1- Bir taraftan Alevi kaynakları çok dağınık ve çok yönlüdür, öte taraftan Alevi cemaatleri çok başlı ve çok boyutlu bir görünüm sergiliyor. Daha çok

19 Reha Çamuroğlu ile Temmuz 1996'da yaptığımız söyleşi (band kaydı).

Bektaşî geleneğinden gelen yazılı kaynaklar, sözlü kültürün hâkim olduğu Alevileri bir anlamda tatmin etmemektedir.

2- Aleviler genel olarak temel İslam bilimlerini (Kuran, hadis, fıkıh, ke-lam) okuyabilecek, açıklayabilecek bilgi birikimini elde etmediler. Sünniler gibi medrese veya dini okullardan geçmediler. Buna karşılık Alevi halkı hızlı bir okullaşma içine girdi ve Sünni kesime oranla (en azından kızların okula gönderilmesinde bir mahzur görülmediği için) çok daha fazla yazılı kültürle iç içe olmaya başladığı son on yıllarda, bu öğretiyi yazıya dökme ihtiyacı duyuldu. Bu vesileyle de doğal olarak herkes kendi Aleviliğini, rastladığı birçok yeni etkiyi de katarak açıklamaya başladı. Bunun için de vakıflarda, cemevlerinde, derneklerde ve Alevi Temsilciler Meclisi'nde Alevi öğretisinin verile-bileceği okullar da gündeme geldi.

Bilindiği gibi, 1982 Anayasası'nın (24. Madde) "Din Kültürü" adı altında -tatbikatta din eğitimi olan- din öğretimini mecburi hale getirişi aslında var olan yalnız Sünni değil Hanefî mezhep hâkimiyetini daha da güçlendirdi. Tekdüzelğin ve teksesliliğin hâkim olduğu bu anayasada elbette açık bir şekilde hiçbir gruba atıfta bulunulmuyor. Ancak ondan doğan uygulama ve özellikle kullanılan ders kitapları Türk-Sünni sentezinin çarpıcı örnekleridir. 1982'den sonra ortaokul ve liselerde okutulmaya başlanan "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi" adlı ders kitapları üzerinde yaptığımız bir çalışmada²⁰ sadece bir yerde (Lise 2)²¹ *Ehl-i Bey*'e yer verildiğini gözlemledik. O da Türk halkının peygamber ailesini çok sevdiğini, o aileden gelen kişilerin adlarının çok sık kullanıldığını (Fatma, Hasan, Hüseyin), Ali'nin "Allah'ın Aslanı" olduğunun herkes tarafından kabul edildiğini ifade ettikten sonra, Alevilere yönelik bir tehdit savurmaktan da geri kalmıyor: "Ali'ye aşırı sevgi, Hristiyanların İsa'yı ilahlaştırdığı gibi bir aşırılığa götürebilir".

Bu anlamda Alevilerin kendi öğretilerini devlet eğitim kurumlarında devam ettirmeleri şimdilik imkânsız görüldüğü gibi, genel olarak da Aleviler bu konuda devlete güvensizlik içinde bulunuyorlar. Hatta denilebilir ki 1982'den sonra başlatılan uygulama (buna cami yapımı ve imam tayinini de ilave edebiliriz) birçok yerde hesap edilenin tersine tepkilere yol açarak, ilahiyat fakültesi çıkışlı din dersi öğretmenlerinin ısrarla klasik-resmî İslam'ı

20 Faruk Bilici, "İslam, Modernité et éducation religieuse en Turquie", *Modernisation autoritaire en Turquie et en Iran*, Paris, L'Harmattan, s. 41-60.

21 Süleyman Hayri Bolay, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Lise II*, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1987, s. 62-63.

öğretmeleri, Alevi çocuklarını kimlik arayışına yöneltti ve onları daha çok Alevilikle ilgili yazılı üretimi aramaya teşvik etti. Bazı yerlerde de bu durum daha sert sürtüşmelere neden olduğu için, son zamanlarda devletin bu konuda daha dikkatli davrandığı gözlemlenebilir.

Ortodoks İslam ve Aleviler

Kuran kurslarında, 1949'da kurulmuş olan imam hatip okullarında, daha sonra açılan yüksek İslam enstitülerinde ve ilahiyat fakültelerinde ise Alevilikten zaten bahsedilmiyor. Hatta yalnız Sünniliğe yönelik programların okutulmakta olduğunu söylemek abartılı olmaz. Bu durum, aslında Cumhuriyet devrinde laikliğin çelişkisini ifade ediyor. Devlet koymuş olduğu dini 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 dini hükümleri siyasi hayatın dışında tutmak isterken, inanç ve ibadet konularında teksesliliği yeğlemiştir. Böylece, yukarıdan emrederek toplumu modernleştirme misyonunu yüklenen sivil, askeri ve üniversite bürokrasisinin yanında aslında üzerinde az durulan bir din bürokrasisi de yeşermiş ve gelişmiştir. Şu anda 100.000'e yakın din görevlisi, 400.000 civarında imam-hatip lisesi, ilahiyat fakültesi öğretmen, öğrenci ve mezunu, medya grupları, vakıf, dernek ve holdingleri ile, siyasi parti, tarikat ve diğer dini akımların içinde veya paralelinde çok önemli baskı grupları meydana getiren ortodoks dini çevreler, bir bakıma kendilerinin uzun zaman şikâyet ettikleri teksesliliği din konusunda şimdi kendileri dayatır görünüyorlar. Dolayısıyla böyle bir ortamda Alevilerin kendi seslerini, hem de teoloji temelinde duyurabilmeleri zor görünüyor.

Şeyhülislam Ebussuud Efendi²² ve genel olarak Osmanlı uleması gözünde “zındık”, “Rafizi”, “kâfir” olarak nitelendirilen, çok zaman katline hük-

22 Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul, Enderun Kitabevi, 1983. Ebussuud'un Kızılbaşlarla ilgili vermiş olduğu fetvalar aslında ayrı bir yazının konusunu teşkil edebilirler. Ancak burada şunu söylemek gerekir: Her devirde fetvaları kaynak olarak kullanılan ve Mehmed Birgivi gibi daha gelenekçi ve katı ulema karşısında daha geniş görüşlü olan bu şeyhülislam, Kızılbaşlar hakkında “her yönleriyle kâfirlerdir”, *age.*, fetva: 479; “bu taife... [her bir mezhepten] bir miktar şer ve fesad alıp bir küfür ve sapıklık mezhebi meydana getirmişlerdir”, *age.*; “Peygamberin arkadaşlarından Muaviye'ye lanet eden kişiye ne lâzım olur?” sorusuna “şiddetli ceza ve hapis lazımdır”, *age.*, fetva: 488, gibi silinmez izler bırakan fetvalar vermiştir.

medilen Aleviler (Kızılbaşlar), Cumhuriyet devrinde yine bu Sünni ulema ve aydınlarca aynı şekilde hor görülmüştür. İslamcı aydınların baş tacı ettikleri Eşref Edip (Fergan) (1882-1971), çok partili devreye geçiş aşamasında bile Aleviler için şöyle diyor:

Anadolu'nun en cahil, en uydurmacalara inanan topluluğu bu biçarelerdir. Akla, irfana hatta insana yakışmayacak inançlar bu bedbahtları hayvan seviyesine indirmiştir.²³

Türkiye'deki milli birlikten bahseden aynı yazar soruyor:

[Sünnilerle Aleviler arasındaki] birliği sağlamak için bizi onların derecesine indirmek değil, onları bizim derecemize yükseltmek daha akıllı bir iş olmaz mı?²⁴

Yine Türkiye'de önemli izler bırakmış olan Hüseyin Hilmi Işık, Alevileri "İslam düşmanı Rafizi"²⁵ olarak nitelerken, bu cemaati adeta bir boy hedefi olarak göstermektedir. Aynı kişi, "mum söndü", "akraba içi zina (*inceste*)" gibi iftiralarla, Alevileri müritlerine karşı kötülemiştir.

Bu anlamda Türkiye'de resmi İslam'ı temsil eden Diyanet İşleri Başkanlığı aslında Alevi ve Bektaşî ilahiyatını artık doğrudan reddedemiyor. En azından devlet ideolojisini temsil ettiği ve "birlik-beraberlik" görevini yüklediği için böyle bir yöne gitmesi mümkün değildir. Ne de olsa kendisini denetleyen bir meclis olduğu gibi medyanın da şimşeklerini her an üzerine çekebilir. O bakımdan, doğrudan Kuran ve ayetlerden hareketle, Aleviliğin İslam'a ters düştüğünü, o inancı savunanların İslam dışında olduğunu beyan etme yerine duruma göre şu üç tavidan birini alarak onu ehilleştirme gayreti içindedir: Bazen Aleviliği "Allah, kitap, resul, millet, devlet, vatan, bayrak" birliği içinde bir "altkültür",²⁶ bir folklor olarak görmekte, böylece onun teolojik anlamda söz sahibi olmasını engellemek istemektedir; "Alevilik Diyanet İşleri Başkanlığı içinde temsil edilsin" diyenlere karşı da, Aleviliği bir tarikat veya mezhep olarak görmeyi yeğlemekte, böylece Diyanet'in tarikat ve mezhepler üstü yapısını ileriye sürerek Aleviliğin orada herhangi bir

23 Bkz. Baki Öz, *age.*, s. 44-47.

24 *age.*, s. 45.

25 H. Hilmi Işık, *İslam'ın İç Düşmanları*, İstanbul, Işık Kitabevi, 1970, s. 47. H. Hilmi Işık'ın *Alevi'ye Nasihat* (İstanbul, 1970, 64 s.) adlı kitabını henüz göremedim.

26 S. Hayri Bolay, *Günümüzde Alevilik ve Bektaşilik*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1995, s. 3.

şekilde temsil edilmesinin önüne geçebilmektedir; ya da Aleviliğin ateistler, materyalistler, Marksistler, Hristiyanlar veya Yahudiler tarafından kullanıldığını ileriye sürerek kendince Alevilerin iyisini kötüsünden ayırma gibi bir hakemliğin içine girmektedir. Ancak genel olarak Aleviler bu kuruluşa itibar etmedikleri gibi, Diyanet'in, bu konuları tartışmak için tarihinde ilk kez 1992'de açtığı diyalog ortamı, geniş Alevi kesimlerden gördüğü sert tepkiler yüzünden herhangi bir sonuca ulaşamadı.

Alevilik sorunu, düşünce ile ilgili diğer sorunlarda olduğu gibi, modern bir ülkenin çokseslilik ve genel olarak vatandaşlık hakları çerçevesinde, dayatmaları dışlayan bir çözümde yatıyor. Bir grubun diğer bir gruba dogmalarla hükmetmeye yönelik açık veya kapalı baskıları artık Türkiye'de bir şekilde karşılık alabiliyor.

Bir İslamcı yazarın dediği gibi “milli devletin tekil ve boğucu dünyasından, farklılıklara saygı duyulan çoğulcu bir dünyaya adım atıldığı”²⁷ bir ortam içinde Alevilik de yeniden bir kimlik arayışı içine girmiştir. Ancak yine aynı İslamcı yazara göre, böyle bir kimliği bulmanın tek yolu “saf ilahi alana” dönmektir. “Eğer gerçekten devlet sarsılıyorsa, topluluklar derin bir boşluğa ve kaosa düşmemek için İslam'ın saf ruhuna, Kuran ve Sünnet'e döneceklerdir”.

Türkiye'de en yumuşak olarak bilinen bir İslamcının sorunu bu şekilde ortaya koyması, aslında bir çözüm yolu getirmekten uzaktır. Tersine tekellik ve tekellik tehlikesi söz konusudur. Hatta bu yaklaşım, malum soruları yeniden gündeme getirerek, içinden çıkılmaz yeni tartışma ortamları yaratabilir.

Çünkü Alevilerin şimdiye kadar ve özellikle günümüzde sorgulamaya tabi tuttıkları konular da şunlardır ve sınırlar temel sorun da buradan kaynaklanıyor: Hangi İslam? Hangi Kuran? Hangi sünnet? “Saf ilahi alan”ın sınırları nereye kadar gider? Bütün bunları kim tayin edecek? Hristiyanlıktaki gibi bir papalık kurumu olmadığına göre (Halife hiçbir zaman böyle bir görev yüklenmemiştir) insanların İslam içindeki düşüncelerinde “haklı” veya “haksız” olduklarına kim karar verecek? Alevilerle resmi ortodoks İslam arasında aslında siyasal zıtlışmanın İslam'ın kendisinden mi yoksa Müslümanların dini yorumlamasından mı kaynaklandığı sorusunda elbette bizi ilgilendiren bu sorunun ikinci şıkkıdır. Yani teoloji anlamında Aleviler, “Kuran'dan bazı ayetler çıkarılmıştır, bazı ayetler de eklenmiştir; Kuran'da zahiri olarak geçen

27 Ali Bulaç, *İzlenim*, Mayıs 1993.

birçok ayetin aslında Batını anlamda anlaşılması gerekir” diyorlarsa; Alevilikteki ibadet şekilleri Sünnilerin kabul ettiği ibadet şekillerine uymasa bile onlar da kendilerini Müslüman olarak kabul ediyorsa -ki büyük çoğunluğuyla böyledir- ve ömrü bitince bir Müslüman gibi cenazesinin kaldırılmasını ve Müslüman mezarlığında defnedilmesini istiyorsa, o halde onlara siz Müslüman değilsiniz, ya da siz cahilsiniz, dağda kaldınız, size kimse öğretmedi kim diyebilir? Namaz aslında niyaz, duadır, kadın-erkek ayrılığı İslam’da yoktur inancı da yaygın ise, bu inançtan onları kim vazgeçirecek?

Halifelik konusunda Ali’nin hakkının yenmiş olduğuna inanılıyorsa, buna karşılık olarak, “siz öyle inanıyorsanız öyledir” demek yerine, “Peygamberin arkadaşları (sahabe) yanılmaz, onlar hata işlemez” gibi Hristiyanlıkta-ki “papa yanılmaz” fikrine benzeyen bir şekilde, dogmaya dogma ile cevap verilirse doğruyu kim tayin edecek?

Bana göre Alevi ilahiyatının Türkiye’deki en önemli işlevi, bütün bu soruları sorabilmesi, en tartışılmaz gibi görünen konuları tartışmaya açabilmesi, hiçbir İslam ülkesinde olmayan bir ortam hazırlamasıdır.

POLİTİK “ALEVİLİK” İLE POLİTİK “SÜNNİLİK”: BENZERLİKLER VE ZİTLİKLER

RUŞEN ÇAKIR

Bu yazıda, Türkiye’deki Alevi ve Sünni politik faaliyetlerinin karşılaştırılmasına katkıda bulunmak amacıyla birtakım gözlem ve değerlendirmeler aktarılacak. Bunların esas olarak Sünni İslamcı hareketler üzerine çalışan bir gazetecinin yorumları olduğu akıldan uzak tutulmamalı. Bununla birlikte 1995 yılında *Milliyet* gazetesi için yapılan 12 günlük “Alevi Hareketi” başlıklı yazı dizisinin çalışmaları sırasında bu karşılaştırma için bol miktarda malzeme topladığımı da belirtmeliyim. Yine okuyucuyu bilgilendirmek amacıyla, Sünni kökenli olduğumu, ancak çocukluk ve ilk gençlik yıllarımın İstanbul’un Alevi ağırlıklı bir mahallesiyle, yine Alevi ağırlıklı bir sol siyasi hareket içinde geçtiğini eklemek isterim.

Alevi ve Sünni politik faaliyetlerinin karşılaştırılması epey zor ve provokatif bir konudur, çünkü her iki tarafın aktörleri de böyle bir karşılaştırmadan rahatsızlık duyarlar, bunu istemezler. Örneğin kendilerini “İslam’ın hümanist yüzü” olarak niteleyen Aleviler, kendilerini, yine aynı İslam’ın “saldırgan yüzü” olarak niteledikleri Sünni İslamcılarla eşit görmezler. Çünkü Alevi hareketinin aktörleri kendilerini ilerici, Sünni İslamcılarıysa gerici olarak kabul ederler.

Belki burada bir parantez açıp, Aleviler arasındaki her türden teolojik, kültürel, kısacası kimliksel arayışların varlığını kabul etmekle birlikte, son yıllarda Türkiye’de yaşanan Alevi hareketliliğini esas olarak dinsel temelli politik bir hareketlilik olarak gördüğümü belirtmem gerekiyor.

Benzer şekilde Sünni İslamcılar da kendilerini Alevilerle eşit görmezler. Aleviliği İslam dışı, sapkın ve sapık bir akım sayacak kadar ileri giderler.

Birçok toplumsal olguda olduğu gibi burada da bu iki taraf birbirlerini etkilemekte, birbirlerinin neler yaptığını takip etmekte, kısacası birbirlerine bağımlı bulunmaktadır. Alevi politik hareketinin 1980'lerde Sünni İslamcılığın yükselişine tepki olarak doğup geliştiği çok açıktır. Nitekim Alevilerin politik gündeminin bir numaralı sırasında ülkedeki laikliği koruyup geliştirmek, bu amaçla da "Sünni fundemantalizm"e karşı mücadele etmek yer almaktadır. Kuşkusuz bu, büyük ölçüde Alevi nüfusunun Sünnilere göre epey az olmasından kaynaklanmaktadır.

Sünni İslamcılar için Aleviliğe karşı mücadelenin bir numaralı gündem maddesi olduğunu söylemek zordur. Ancak Alevi-Sünni gerginliğinin, hem nüfusların iç içe olması hem de tarihsel gelişmeler nedeniyle en yüksek olduğu İç ve Doğu Anadolu bölgelerinin, 1980'lerde başlayan Sünni İslamcılığın yükselişinin en net gözlemlendiği bölgeler olması epey anlamlıdır. Sünni İslamcılar, Sünni vatandaşların Alevi antipatisini el altından ve gizli gizli okşadıkları ve bu sayede buraları birer kale haline getirdikleri bilinmektedir.

Sünni İslamcılığı normalden daha güçlü gösteren Aleviler, kendilerinin azınlıkta olma durumlarının altını çizmekte, böylelikle daha fazla destek kazanmayı ummaktalar. Aynı şekilde Alevi hareketinin gücünü küçümseyen Sünni İslamcılar, böylece kendi çoğunluk statülerini koruduklarını düşünmektedirler. Diğer bir deyişle Alevi-Sünni gerilimi, dinsel vb motifler taşısa da, herhangi bir azınlık-çoğunluk gerilimi ile aynı niteliğe sahiptir.

Sünni İslamcıların Stratejisi

Sünni İslamcıların Aleviliği nasıl gördükleri sorusuna çok basit bir cevap verilebilir: Genellikle görmezden gelirler. Aleviliği dikkate alsalar bile Alevi hareketliliğinin gerçek dinamiklerini ihmal ederler. Bu ihmalin en veciz ifadesi, İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın da pek sevdiği "Alevilik Hz. Ali'yi sevmekse ben de Aleviyim" cümlesidir. Bu cümlelerin, ilk bakışta, bilgisizlikten kaynaklandığı düşünülebilir, ancak varlığı nokta Alevi kimliğinin inkârıdır. Nitekim Aleviler de, kendilerini Hz. Ali bağlılığına indirgeyen bu tür sözleri inançlarına yönelik bir hakaret olarak algırlar.

Sünni İslamcıların Alevi kimliğini görmezlikten gelen ve inkâr eden politikası Alevileri Sünnileştirme politikalarıyla bir arada yürür. Sünni İslamcılarının temel gayreti, İslam'ı tek bir yoruma (Sünniliğe) indirgemek ve kendilerini Müslüman gören Alevileri de buraya (gündelik hayatta camiye) çağırma-
maktır. Bu nedenle 12 Eylül askeri rejiminin Alevi köylerine cami açmasıyla

taçlanan Alevileri sindirme ve Sünnileştirme politikaları, Sünni İslamcılarının geniş desteğini almıştır.

İran Devrimi'nin ardından Türkiye'de de güçlenen politik İslamcılığın radikal yorumları, Tahran merkezli "mezheplerin yakınlaştırılması" stratejisine paralel olarak Alevilerin Caferileştirilmesi politikasını, bir nevi İran'ın taşeronu olarak üstlenmişlerdir. Caferiliğin Sünniliğe en yakın Şii akımı olması nedeniyle radikal olmayan bazı Sünni İslamcılar da Alevilerin Caferileşmesini teşvik etmişlerdir. Çorum'u pilot bölge seçtiği anlaşılan bu politika, bütün gayretlere rağmen pek başarılı olamamıştır.

Benzerlikler

Zıtlıkların yanı sıra Alevi ve Sünni İslamcı hareketlerin benzerlikleri de vardır. Örneğin daha önce değindiğimiz gibi Alevi hareketi Sünni İslamcılığa bir tepki ve onun bir nevi taklidi olarak doğmuştur. 1970'li yıllarda Aleviler her türden dernekte, sendikalarda ve profesyonel meslek örgütlerinde faaliyet gösterirken, Sünni İslamcılar bu tür kitle örgütlerinden ziyade elitist vakıflar etrafında örgütleniyordu. Bugün Alevilerin, neredeyse tarihlerinde ilk defa vakıflar kurdukları, bunlar aracılığıyla eğitim, sağlık, haberleşme gibi alanlarda cemaat faaliyetleri yürüttükleri; Sünni İslamcılarının da birçok alanda dernekleşmelere gittikleri ve profesyonel meslek örgütlerinde daha etkili bir şekilde varlık gösterdikleri gözleniyor.

Bir zamanlar Birlik Partisi'yle tek bir cemaate bağlı particiliği denemiş olan Aleviler bugün de "Sünnilerin kendi partileri var, neden bizim de olmasın?" şeklinde tartışıyorlar. Nitekim bu tartışmaların sonucunda, Domakratik Barış Hareketi bir Alevi partisi olarak kurulmuş durumda. Bu partinin kurucuları, kapılarının Sünnilere de açık olduğunu söylüyor, tıpkı RP yöneticilerinin kapılarının Alevilere de açık olduğunu söylemesi gibi.

Bu iki karşıt hareketin bir diğer benzer noktası, ikisinin de monolitik görünmekle birlikte bir dizi grup, eğilim, çevre ve şahsın aritmetik toplamı olmaktan öteye gidememeleridir. Bütün bu farklı fraksiyonlar birbirleriyle de kıyasıya mücadele etmektedirler. Bu iki akımın da içinde sistem karşıtı unsurlar bulunmaktadır, ancak ikisinin de devrimci ya da radikallerin egemenliğinde olduğunu düşünmüyorum. Diğer bir deyişle her iki hareket de sistem karşıtı değildir.

Nitekim her iki hareket de ağırlıkla orta sınıf tarafından yönlendirilmekte (mühendis, doktor, avukat ve diğer serbest meslek sahipleri) ve geniş ölçüde işadamlarından destek görmektedir. Bununla birlikte her iki hareket de esas

güçlerini geniş kitle örgütlenmesinden (özellikle büyükşehirlerdeki yoksullar, kadınlar, gençler) almaktadır. Dolayısıyla her iki hareket de kendi içlerindeki çelişki ve çatışma potansiyellerini gizlemek ve dizginleyebilmek için “öteki”ne karşı mücadeleyi kızgınlaştırmak ve hep öyle tutmak zorundadır.

Alevi hareketinin geleneği sol siyasettir. Şu anki Alevi liderleri, hareket içindeki aşırı solcuları tasfiye edip Alevileri merkez sola yeniden yerleştirmek istemektedirler; bu arada içlerinden bazılarının merkez sağla pazarlık ettiği de unutulmamalıdır. Sünni İslamcılık da sağ gelenek içinde yer alır. Refahiyol hükümetiyle birlikte yaşanan süreçte, sistemin geleneksel merkezinin bütün direnişlerine rağmen RP’nin adım adım merkeze yanaştığı ve yerleştiği görülmüyor. Bu anlamda Sünnilerin Alevilerden erken davrandığı söylenebilir.

Yeniden Doğan Müslümanlar

Her iki hareketin bir başka ortak özelliği, buralardaki iktidar çekişmelerinin esas olarak hareketlerin geleneksel liderlikleriyle bunlara sonradan dahil olanlar arasında cereyan etmesidir. Milli Nizam Partisi, Milli Selamet Partisi ve en son Refah Partisi deneyimleriyle Sünni İslamcılığın liderliğinin geleneksel ulemadan ve tarikat şeyhlerinden esas olarak seküler eğitim almış profesyonel politikacılara geçme süreci tamamlandı. Artık geleneksel politikacılarla yeni ve genç İslamcılar arasında bir iktidar mücadelesine yeni yeni tanık olunuyor.

Benzer bir durum Aleviler için de geçerli. Zaten 1970’lerde Marksist sorun etkisiyle büyük ölçüde itibar kaybeden dedelik müessesesi daha kendini toparlayamadan birtakım “Alevi aydınları” hareketin liderliğine talip oldu. Bunların büyük kısmını Aleviliğini 1980’lerin ortalarından itibaren keşfeden eski solcu militanlar oluşturuyor. Yani 1970’lerde militanlar önemliydi, din geri plandaydı. Bugün ise din önemli, ancak aynı militanlar etkinliklerini koruyor, ya da korumaya çalışıyor.

İşin ilginç bir yakın bir zamana kadar halkın geleneksel İslami yaşantısını hor gören radikal Sünni İslamcılarının da 1990’larla birlikte bu sıradan dindarlığı keşfettikleri, daha önemlisi bir zamanlar burun kıvırdıkları yasal zeminlerde İslamcılık yapmaya yöneldikleri gözleniyor. Ve bu eski militanlar, tıpkı Alevi benzerleri gibi, mütevazı bir hayatla yetinmiyor hep daha fazla iktidarın peşinde koşuyor.

Her iki hareketin en büyük benzerliklerinden biri de erkek egemen yapılar olması. Sünni İslamcılar, öğretilerde kadınlara nasıl haklar tanıdıklarını tartışmaktan kaçınıyor, buna karşılık onları toplumsallaştırdıklarını söylüyor ve

bununla övünüyorlar. Alevi İslamcılar ise öğretide kadınlara ne derece geniş haklar tanındığını bıkıp usanmadan anlatıp duruyorlar, ancak onlar da Alevi kadının toplumsal, ekonomik, kültürel ve politik hayatta neden bu kadar pasif olduğunu asla değinmiyorlar. Örneğin ortalıktaki “Alevi aydınların” bir tanesi bile kadın değil.

Sonuç

Alevilik ve Sünnilik hasmane, hatta uzlaşmaz çelişkileri olan hareketler olarak görülür. Ama bu, söz konusu her iki hareketin birbirlerini güçlendirdikleri olgusunu göz ardı ettiremez. Her iki hareketin de siyasi yönlerinin belirleyici olmadıklarını akıldan çıkarmamakta yarar var. Başka bir deyişle, bu makalede olduğu gibi siyasi yönler kolaylıkla dini yönlerin önüne geçebilmektedir; ama yine de Aleviler ve Sünniler arasındaki dini canlanmayı sadece siyasetle açıklamaya çalışmak bir hata olacaktır.

“ALMANCI” KİMLİĞİNİN ALEVİ KİMLİĞİNE DÖNÜŞTÜRÜLMESİ

HELGA RITTERSBERGER-TILIÇ

Bu çalışma, aslında, bir Türk kasabasındaki, Almanya’dan ülkelerine dönmüş insanlardan oluşan bir topluluğu inceleyen ve 1988 yılında yürütülmüş olan bir araştırmanın ürünüdür. Bu çalışmanın esas odak noktası, birçok başka amacın yanında, bir “göçmen kimliğinin” oluşumunun analiz edilmesidir. Aradan birçok yıl geçmesine rağmen, ülkelerine kesin dönüş yapan toplulukla bağlantımız devam etmiştir. Son olarak da, 1996 Mayıs’ında araştırma alanı yeniden ziyaret edilmiştir.

İncelenen topluluk, iki ölçüte göre tanımlanabilir: İlk olarak, bu topluluğun bütün üyeleri Almanya’ya göç etmiş, orada yaşamış, çalışmış ve Almanya’dan geri dönmüş göçmenlerdir ve ikincisi, bu topluluğun çoğunluğu Alevidir (yüzde 70’i, ya da görüşme yapılan 186 kişiden 131’i).

Toplam olarak 14 yaşın üzerinde olan 184 kişiye anket uygulanmış (87 erkek ve 97 kadın) ve bu ankete koşut olarak, kasabada kalınan 4 aylık bir süre boyunca 14 derinlemesine görüşme yapılmıştır. Ayrıca sık sık tekrarlanan ziyaretler, resmi görevlilerle, politikacılarla ve kasaba sakinleriyle yapılan çok sayıda sohbet ve düğünler, cenazeler, sünnet düğünleri, dini amaçlı toplantılar ve kadınların kabul günlerinde yapılan çok sayıda gözlem, üzerinde çalışma yapılan kasabadaki “Almanci”ların durumu hakkında başka önemli içgörüler kazanmamızı sağladı. Bu kasaba, Karadeniz Bölgesi’nde, İç Anadolu Bölgesi sınırında yer almakta ve dışarıya büyük oranda göç vermektedir. Bu bölgenin özelliklerinden biri de, Alevi-Sünni karışık bir nüfusa sahip olmasıdır. Alevi nüfusun, ekonomik açıdan daha kötü durumda oldukları

için, göç sürecine (hem kırsal, hem de uluslararası düzeyde) daha fazla katıldıkları varsayılabilir.¹

Asıl araştırmanın yürütüldüğü sıralarda, bu kasabada yaklaşık 29.000 kişi yaşıyordu. 1990'lı yıllarda kasaba nüfusu 35.000'e erişti. Kasaba, esas olarak ilçe nüfusunun (102 köy de dahil olmak üzere) yönetim ve eğitim merkezi işlevini görmektedir. Tarım ve hayvancılık başlıca geçim kaynaklarıdır.

Ülkeye Dönüşte Kimlik Oluşumu

Uluslararası bir göç ve Türk işçileri ile ailelerinin Almanya'daki hayatı, bir "göçmen kimliğinin"² oluşmasına yol açmıştır. Bu kimlik, bir yandan Almanya'daki Türkler, diğer yandan da Almanca, Alamancı ya da Almanyalı olarak etiketlenen Türkiye'ye geri dönmüş Türkler için geçerlidir. Ülkelere geri dönmüş insanlardan oluşan bu topluluğun ilginç yönü, Almanca olmalarının yanı sıra, geri dönüş yapan kişilerin çoğunluğunun da Alevilerden oluşmasıdır. Çalışmamız göstermiştir ki, Alamancı kimliği, büyük oranda "kültürel kirlenme" yönlerini de kapsayan bir "öteki olma" boyutu içermektedir. "Kültürel açıdan kirlenmiş Türkler" olarak görülme olgusunun yerine, geri dönüş yapan kişiler tarafından, zamanla bir Alevi kimliği konulmuştur.

Bir Alevi kimliğinin bu şekilde formüle edilmesine dönmeden önce, üzerinde çalışma yapılan kasabadaki geri dönüş yapmış kişilerin ve Alamancı kimliklerinin en azından kısa bir özetini vermek gerekli görünmektedir. Alamancı kimliğinin Alevi kimliği halinde yeniden formüle edilmesi, ancak bu yönlerin belirtilmesi ve Türkiye'nin yakın zamandaki tarihsel bağlamına yerleştirilmesi yoluyla anlaşılabilir.

Türkiye'ye dönmüş kişiler hakkındaki araştırmalarda genellikle Almanya'daki göçmenlerin durumunun analiziyle bağlantı kurulur ya da genel olarak göç mekanizmalarının analizine ağırlık verilir. Geri dönmüş kişiler üze-

1 Bkz. K. Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş-Alevi. Untersuchung über eine esoterische Glaubensgemeinschaft*, Berlin, 1988; R. Zelyut, *Aleviler Ne Yapmalı? Şehirlerdeki Alevilerin Sorunları-Cözümleri*, İstanbul, 1993, s. 225; D. Shankland, "Alevi and Sunni in Rural Turkey, Diverse Paths of Change", doktora tezi, Darwin College, Cambridge (1993), s. 14-19.

2 R. Mandel ve C. Wilpert, "Migration zwischen der Türkei und Deutschland: Ethnizität und kulturelle Zwischenwelten", R. Hettlage (haz.), *Annali di Sociologia. Soziologisches Jahrbuch. Migrationsprobleme in Deutschland und Italien. Zwischen offenen R(umen und neuen Grenzen*, 10/I-II, Italienisch/Deutsche Gesellschaft für Soziologie, s. 467-486.

rinde yapılan çalışmaların pek çoğu, konunun ekonomik yönleriyle ilgilenmektedir. Hiç şüphesiz, Almanya'ya göç emek göçü olarak tanımlanabilir ve geri dönüş de bu göç hareketlerinin bir parçası olarak düşünülebilir. İki ülke arasındaki ekonomik uçurum, Almanya'da ucuz işgücüne duyulan gereksinim ve Türkiye'deki işsizlik, bu 30 yıldan fazla süren göç tarihinin ardındaki ana etmenler olarak görülebilir.

Türk nüfusun Almanya'da yerleşik, kendine özgü bir hayat kurması ve Almanya'daki yabancı nüfusa yönelik belli politikalarla (işe alımın durdurulması ve ailelerin birleştirilmesi gibi) desteklenen, gelişen bir toplumsal ilişkiler ağıyla birlikte, göç süreci bir olgunlaşma aşamasına girdi. Bu arada göçmenlerle Türkiye'de kalanlar arasında kurulan toplumsal ilişki ağı ve iletişim ağı, hem göç hem de geri dönüş süreçlerini destekleyen bağımsız bir değişkenin ortaya çıkmasına neden oldu. Bu ilişki ağları, bilginin yanında psikolojik ve maddi destek de sağlıyordu ve böylece karara varma süreçlerindeki riskleri ve masrafları azaltıyordu.

Her iki taraftaki politikacılar ve bilim adamları, yalnızca iş ve para değil, aynı zamanda kalkınma, ilerleme, modernlik ve bunun yanında toplumun bütün düzeylerinde demokratikleşme sözü veriyorlardı. Göçmenler, bu gelişimin taşıyıcıları olarak görülüyordu. Fakat, göçmenler gitgide kalıcı göçmen niteliği kazandılar ve ülkelerine geri dönüş bir "mit" olarak devam etse de, fiilen dönen kişi sayısı azaldı. 1960'lar ve 1970'lerde, esas olarak yabancıların Almanya'ya sosyokültürel entegrasyonu konusundaki bir tartışma egemenken, 1980'ler ve 1990'larda tartışma, geri dönüşün teşvik edilmesi ve çok-kültürlülük üzerinde yoğunlaştı.³

Çok-kültürlülük konusundaki tartışmalar her zaman "yabancılık" ya da "öteki olma" temasını ve bir kimliğin (tek-değerlikli ya da çok-değerlikli bir biçimde) formüle edilmesini içerir.⁴ Etnisite gibi kolektif toplumsal

3 M. Brumlik ve C. Leggewie, "Konturen der Einwanderungsgesellschaft: Nationale Identität, Multikulturalismus und 'Civil Society'", K. J. Bade (haz.), *Deutsche im Ausland - Fremde in Deutschland. Migration in Geschichte und Gegenwart*, C. H. Beck Verlag, Münih, 1992, s. 430-442; A. Gutmann (haz.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, 1994; H. E. Kürşat-Ahlers (haz.), *Die multikulturelle Gesellschaft. Der Weg zur Gleichstellung?*, Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt, 1992.

4 E. Dorfmueller-Karpusa, "Bikulturalität-Belastung oder Privileg?", H. E. Kürşat-Ahlers (haz.), *Die multikulturelle Gesellschaft. Der Weg zur Gleichstellung?*, Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt, 1992; M. Hettlage-Varjas,

kimlikler bu bağlamda çok farklı biçimlerde etkili olur. İnsanlar, kendilerini ortak bir tarihi kader arka planında etnik açıdan türdeş topluluklar olarak görür ve kimliklerini tanımlama ve/veya koruma eğilimi özellikle, farklı etnik grupların birbiriyle buluştuğu “sınır durumlarında” ortaya çıkar.⁵ Etnik toplulukların oluşumu, bir etnik grubun üyesi olarak dışarıdan yapılan bir tanımlamanın yanı sıra, bir birtelikelik duygusuna ve kendini tanımlamaya da dayanır.⁶ Geri dönüş, bu bağlamda ilginç bir örnek olarak görülebilir; çünkü, gurbetten dönen göçmen kimliklerinin, etnik grup kimlikleriyle karşılaştırılıp karşılaştırılmayacağı yönünde bir soruyu ortaya çıkarmaktadır.

Uluslararası göç, yukarıda da belirtildiği gibi, göçmen kimliklerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu “kültürel sınır çizgileri”, bazen kendinin bilincinde olan kimliklerin ve dayanışmaların oluşmasına neden olur.⁷ Fakat, bu çizgiler çoğunlukla sorunlu bölgelere dönüşür. Göçmen, referans sistemleri ve kendini tanımlama düzeyleri yaşadığı dünyayla yaşamadığı dünya arasında mekik dokuyan bir kişi haline gelir. Zincirleme göç süreçleri, Almanya’da etnik toplulukların oluşmasını pekiştirmiştir ve bu çalışmanın gösterdiği gibi, geri dönüşteki yerleşimle ilgili olarak da benzer süreçlere rastlanabilir. Yurtdışında yaşamış olmak, yurda dönüş yapan kişilerin, döndükleri zaman, Simmel’in kullandığı anlamda⁸ “yabancı” statüsüne girmelerine neden olmaktadır.

“Bikulturalität- Privileg oder Belastung?”, H. E. Kürşat-Ahlers (haz.), *Die multikulturelle Gesellschaft. Der Weg zur Gleichstellung?*, Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt, 1992.

- 5 F. Barth; “Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity”, H. Vermeulen ve C. Govers (haz.), Het Spinhuis Publishers, *The Anthropology of Ethnicity*, Amsterdam, 1994.
- 6 F. Heckmann, *Ethnische Minderheiten, Volk und Nation*, Enke, Stuttgart, 1992.
- 7 E. Pankoke, “Wanderer Zwischen Zwei Welten. Aus(nderarbeit im Soziokulturellen Feld)”, *Archiv für Wissenschaft und Praxis* 2 (1988), s. 126-145; M. Weber, “Economy and Society”, G. Roth ve C. Wittich (haz.), *Ethnic Groups*, University of California Press, Berkeley, 1978, s. 385-398.
- 8 Simmel’e göre, yabancı olmak, özgül bir etkileşim biçiminden başka bir şey değildir. G. Simmel, “The Stranger”, K. H. Wolff (haz.), *The Sociology of Georg Simmel*, New York, 1950, s. 402: “Her insan ilişkisinde yer alan yakınlığın ve uzaklığın birliği, yabancı fenomeninde şöyle düzenlenmiştir. En kısa biçimde özetlersek, yabancıyla olan ilişkide, uzaklık, yakında olan kişinin uzak olması ve yabancılık, uzak olan kişinin aslında yakında olması anlamına gelmektedir.”

Bu araştırmanın yapıldığı kasaba bağlamı, böyle bir analizin yapılabilmesi için uygun bir temel sağlıyordu; çünkü, bu ortam, gurbetten dönenlerin bir metropolde olduğu gibi anonim ilişkiler içinde gözden kaybolmalarına fırsat vermez. Geri dönüş yapmış kişiler, “kirlenme” ve/veya “kıskançlık” öğeleri içeren Almancı olarak damgalanmayı yaşıyorlardı. Bu durum, çoğunlukla olumsuz olarak tanımlanmaktadır; çünkü, geri dönüş yapmış olan kimse “iki kültür arasında kalmış”, kökeni olmayan ve yabancılaşmış, sürekli bir kimlik arayışı içinde olan birisi olarak görülmektedir.

Almancı, ayrıca, “gerçek” ya da “asıl” Türk’ten ayrılma ölçütlerini de içermektedir. Bu açıdan, yalnızca uluslararası göç olgusu değil, Türkiye’ye özgü etnisite deneyimleri de önem taşımaktadır. Etnisite kuramlarında, temel farklılıkları belirtme eğilimi görülür. Burada, ortak bir geçmiş ya da paylaşılan bir tarih ve aidiyet duygusu önem taşımaktadır. Bu bağlamda Almancıların, Kürtler, Türkler ya da Aleviler gibi bir etnik kimlik iddiası yoktur.⁹ Göçle birlikte, etnik ilişkilere benzeyen, atfetme ve sınıflandırma süreçleri ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte, göçmenlerin topluma mensubiyeti, istisnasız kabul edilen veya kesin bir şekilde tanımlanan bir şey değildir; bu insanların kültürel dünyaları, çift taraflı bir yönelimle, ayrıca kaygan ve esnek sınırlarla oluşmuş bir bilinçle tanımlanmaktadır.

Ele aldığımız örnekte, Almancı kimliği, Alevilik gibi kesin çizgili bir etnik birlikle örtüşmektedir. İlk çalışmamız sırasında, Alevi kimliği açık olarak ifade edilmemiştir. Almancı kimliğinin daha çok örtük bir yan anlamı olsa da, geri dönüş yapmış kişilerin birçoğu kendilerine atfedilen bu kimliği kabul edip, kendilerini “iki kültür arasında kalmış” olarak görüyorlardı. Paylaşılan göç deneyimi, ortak köy kökenleri (esas olarak, üzerinde çalışma yapılan küçük kasabaya yakın olan iki köy) ve Alevi olmaları, çalışma yapılan kasabada toplumsal anlamda olduğu gibi mekânsal olarak da birbirinden ayrılmış toplulukların oluşumunu desteklemiştir.

Bu mekânsal ve toplumsal ayrışma, günümüz Türkiye’sinde büyüyen etnik kutuplaşma ve Alevi bilincinin canlanması bağlamında ele alınmalı ve yalnızca ulusal düzeyde değil, yerel düzeyde de benzer gelişmeleri ortaya çıkarabilecek bir potansiyel olarak görülmelidir. Dolayısıyla, bu kasabadaki gurbetten dönmüş kişilerden oluşan topluluğun Alevi değerlerine ve bir Alevi kimliğine yeniden eğilim göstermesi de şaşırtıcı değildir.

9 Mandel ve Wilpert, *age.*, s. 481.

Bununla birlikte, vurgulanması gereken bir nokta da, kimliklerin doğal olarak edinilmediği, toplumsal olarak oluşturulduğudur.¹⁰ Nihayet, her bir kimlik oluşumu farklı iktidar yapılarının sonucu olarak görülmektedir. Kimlik aynı zamanda, esnek, belli bir sonu olmayan, sürekli bir iktidar talebi olarak da görülmektedir. Smith de, etnik kimlikleri, iktidar yapılarının sonucu olarak tanımlar:

Etnisite, insan varoluşunun zamandışı ve asli boyutundan değil de, mevcut koşullar ve toplumsal gruplar arasındaki iktidar ilişkilerinden, insanların bu ilişkilere yükledikleri yoruma dayalı anlamlardan kaynaklanan telaffuz biçimleri tarafından oluşturuluyor ve yeniden oluşturuluyorsa, sıradan insanların ırksal ve etnik söylemin akışına yaptıkları günlük müdahalelerin yanında, siyasal ya da kültürel elitlerin ve aydınların yaratıcı liderlik özellikleri de, belki de şimdi hayal bile etmeye hazır olmadığımız kadar önem taşımaktadır.¹¹

Ülkeye Dönen Almancıların Sosyoekonomik Durumu

Ülkeye dönen kişilerin, yani Almancıların durumunun anlaşılması için, ilk araştırmanın sonuçlarından bazıları, burada kısaca sunulacaktır:

1. Geri dönüş tarihi, daha doğrusu, geri dönüş yılı, 1983 yılında Alman hükümeti tarafından çıkarılan geri dönüşü teşvik kanunuyla çakışmaktadır.

2. Geri dönüş yapmış kişilerin ekonomik durumu, bu kişilerin çoğunluğu etkin işgücüne katılmasa da, göç öncesine göre çok daha iyidir. Bu kişilerin birçoğu bir tür rantiyeye olarak yaşamını sürdürmektedir (kira gelirleri, Almanya'dan yapılan ödemeler, tasarruflar).

3. Küçük çapta iş teşebbüslerinde bulunma eğilimine, genç kuşak arasında rastlanmaktadır. Bu durum, gençlerin önünde, işsiz kalmak, ailelerinin himayesinde yaşamak, yeniden göç etmek ya da bir işyeri açmak seçeneklerinin bulunduğu göz önüne alınarak yorumlanmalıdır.

4. Almancıların çoğunun üç-dört katlı bir apartmanı vardır ve evin içindeki elektrikli aletler ve mobilyalar, kasaba standartlarının üstünde sayılabilir.

10 P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, 1977, s. 72. Bourdieu burada psikolojik, toplumsal, ekonomik ve fiziksel yönleri, "habitus" kavramı altındaki bir kimlik modelinde birleştirmeye çalışan ilginç bir deneme sunmaktadır.

11 Ahıntı A. Elliot'un eserinden yapılmıştır. A. Elliot, *Social Theory and Psychoanalysis in Transition. Self and Society from Freud to Kristeva*, Oxford, 1992, s. 526.

5. Göç etme kararı da, geri dönme kararı da, bir zincirleme göç süreci olarak görülmelidir; bu süreçte, geri dönenlerin çoğunluğunun (ilk kuşak göçmenlerin) karı-koca olarak döndüğü ve genellikle çocuklarını ve torunlarını Almanya’da bıraktıkları anlaşılmaktadır.

6. Almancılar, hem mekânsal, hem de toplumsal olarak ayrı bir hayat sürmektedir. İlişkilerin büyük bir bölümünün, geri dönüş yapmış kişilerden ve/veya aile üyelerinden ve/veya kendi köylülerinden oluşan komşularla sınırlı olduğu açıkça görülmektedir. Bu aile üyeleri, büyük oranda, Almanya’da da bir ortak yaşam deneyimine sahiptir (örneğin, aynı kasabada, aynı mahallede ya da aynı işyerinde bulunmuş olmak gibi).

7. Komşuluk ilişkilerini incelerken, geri dönüş yapmış kadınlara ağırlık verilmiştir. Geleneksel Türk kasabası bağlamında, kadınların hareket alanı daha çok özel alanla (komşu, aile) tanımlanır. Burada kadınların belli aralıklarla yaptıkları toplantılar da (*kabul günleri*) incelenmiştir. Fakat, geri dönüş yapmış kadınların, bu toplantılara kabul edilmedikleri gözlenmiştir. Onların katılımının reddedilmesi, aranan statü ve saygınlık ölçütlerine uygun görülmemelerinden, aynı zamanda Alevi cemaati üyesi olmalarından kaynaklanıyor olabilir.

8. Kadınlar açısından, yurtdışında kalmalarının ve özellikle de çalışma deneyimlerinin, aile içindeki konumlarını ve bilinç düzeylerini yükselttiği söylenebilir.

9. Geri dönüş yapmış kadınların sosyal etkinlikleri, yakın komşularıyla sınırlıdır ve bu etkinlikler, köy yaşamını çağrıştırmaktadır (evlerin kapıları açıktır, kadınlar evlerinin önünde örgü örer, yemek hazırlar ve sohbet eder).

10. Bu noktada, erkeklerle kadınların ve farklı kuşaklardan kişilerin yaşam tarzlarının ve hareket biçimlerinin önemli farklılıklar gösterdiğini de belirtmemiz gerekir.

11. Bu insanların ibadet biçimleriyle ilgili çok az bilgi edinilmiştir. Almancılar, cem ayınlarının yapılmadığını ifade ettiler. Bununla birlikte, geri dönüşte ekonomik durumlarının iyileşmesi, göç etmeden önce yapmaları mümkün olmayan işleri yapmalarına, zekât vermelerine ve kurban kesmelerine olanak sağlamıştır.

Bu noktada, birçok başka sonucu özetleyebirdik; fakat, incelenen insanların Almancı statüsü, bu makalenin odak noktalarından sadece birini oluşturmaktadır. Kimlikleri hakkında sorular sorduğumuzda, geri dönüş yapmış kişiler, Almancı kimliğiyle kendilerini aşağılanmış hissettiklerini vurguladılar. Bu kimlik Almanya’da “öteki” olarak görülmelerini ifade ederken, ülkelerine

geri döndüklerinde “kültürel kirlenme nedeniyle” kendilerine toplumsal bir mesafe konulmasını haklı göstermek amacıyla da kullanılmaktadır. Almancı olmak, tek başına, kasabada yaşayan insanlar arasında kıskançlıkla karışık bir antipati yaratmaya yetmektedir. Geri dönüş yapmış bu kişilerin çoğunluğunun Alevi olması da bu olumsuz duyguları pekiştirmektedir. Sünni kasabalılar, geri dönüş yapmış kişileri “Alevi köylüler” ve “para kazanmış köylüler” olarak tanımlamaktadır. Bu nedenle, kasabada, şu tür ayrımcı tanımlamalar duyabilirsiniz: “Almancılar altın yumurtlayan tavuk gibi, ama kafaları bomboş.”

Almancılar, yabancı, fakat belli bir gücü olan yabancı olarak görülmektedir. Bu güç, öncelikle ekonomik güçtür; fakat, bunun yanında “bilgi gücü” de vardır. Almanya gibi Batı Avrupa’nın ileri düzeyde sanayileşmiş bir ülkesinde geçirdikleri yıllar, küçük kasaba nüfusunun büyük bir bölümü için hâlâ “erişilmez” bir hedeftir.

Almancı kimliğinin, mutlaka etnik bir kimliğe denk sayılması söz konusu olmasa da, Almancı kimliği, göçmenler/geri dönüş yapanlar ve göçmen olmayanların birbirinden ayrılmasında kullanılmaktadır. Bütün kimlikler gibi bu kimlik de değişimlere uğramaktadır. Göç, davranış örüntülerinde değişikliklere yol açmıştır; simgelerin ve değerlerin kullanımı, bu kültürel açıdan sınırda olma durumunun tipik bir örneğidir. Sırf etnik açıdan tanımlanmış dayanışmaların aksine, *Almancı* statüsü, tek taraflı bir yönelim içinde olmamasıyla belirlenmektedir. Bu nedenle, sık sık “kirlenmiş” Türk damgalaması ortaya çıkmaktadır. Bu olgular, geri dönüş yapmış kişilerin, Almancı kimliklerinden sıyrılmaya ve bunun yerine etnik açıdan tanımlanmış kolektif bir dayanışmayı benimsemeye çalışmalarına yol açabilir. Bununla birlikte, insanlar ilk araştırma sırasında kimliklerini, geri dönüş yapmış, “kentli” ve küçük kasaba toplumunun bir üyesi olarak tanımlamış ve Almancı kimliğini reddetmişlerdir. Ayrıca, Almancı kimliğini kendilerine bu kasaba halkının atfettiğini de belirtmişlerdir. İnsanlar, sık sık köy köklerine (dolaylı olarak Alevi kökenlerine) de gönderme yapmıştır. Kasabada yaşayan herkesin Alevi köyleri olarak bildiği Çamıçi köylerinden olduklarını belirtmektedirler.

Kesin Dönüş Yapmış Kişiler Topluluğunu Yeniden Ziyarete Elde Edilen Bulgular

1996 yılının Mayıs ayında, araştırma alanı yeniden ziyaret edildi. Bu ziyaretin nedenlerinden biri, aradan geçen yıllar boyunca, geri dönüş yapmış kişilerde büyük değişikliklerin olabileceği düşüncesiydi. Nitekim, daha önce-

leri (esas olarak dış çevre tarafından tanımlansa da) Almancı kimliği bu kişilerin yaşamlarını işgal ederken, 1990'lardan sonra, Almancı kimliğinin yerini esas olarak kendilerinin tanımladıkları bir Alevi kimliği almıştır.

Alanın yeniden ziyaret edilmesi sırasında anket yapılmamış, fakat, 6'sı daha önce görüşme yapılmış kişilerle 3'ü de yeni kişilerle olmak üzere, 9 derinlemesine görüşme yapılmıştır. Bu görüşmelerin sonuçlarını, şu şekilde özetleyebiliriz:

Genç kuşaklar, kasabada meslek ve/veya eğitim açısından bir gelecek ümitleri olmadığını belirtmişlerdir (bu ümitsizlik çoğunlukla ulusal düzeye de yaygınlaştırılmaktadır). Kasabaya geri dönen genç insanlardan birçoğu, şu anda işsiz olduklarını ya da ailelerinin kendilerine baktığını ve bu durumdan kurtulmanın tek yolu olarak bir Almancıyla evlenmeyi gördüklerini vurgulamışlardır.

Daha yaşlı kuşaklar ise emeklilik hayatı sürmekte, hafta sonları ve tatillerde köylerine gitmektedir. Bununla birlikte, ilk kuşak Almancılardan pek çoğunun artık dağlık arazide bir kır evinin olması da, yeni bir gelişmenin göstergesidir. İşin ilginç tarafı, bu bölgede de Almancılar kendi gruplarını oluşturarak bir araya geldiğinden, yine mekânsal bir ayırım ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, genç insanların Türkiye'nin kıyı bölgelerinde yazlık ev tercih ettiği de belirtilmelidir.

Bu konuşmalar sırasında, özellikle yaşlı kuşaktan gelen göçmenlerin büyük bir bölümünün, oradan oraya mekik dokuyarak yaşadıkları ortaya çıkmıştır; kasabadaki evleri, hafta sonu evi, yazlık ev, köy evi ve Almanya'ya sık sık yapılan ziyaretler arasında gidip gelmektedirler. Göç ettikleri ülkeye yaptıkları ziyaret, çoğunlukla, aile üyelerini ziyaret etme ve sağlık hizmetlerinden yararlanmayla birleştirilmektedir. Böylece, bir kimlikle bütünleştirilmesi zor görünen bir geçicilik durumuyla karşı karşıya olduğumuzu görüyoruz.

Geri dönüş yapmış kişilerin yoğunlukla yaşadığı mahallelerde de bazı değişiklikler olmuştur. Dükkân, lokanta ve kahvehanelerin sayısı artmış ve yaz aylarında kasabayı ziyarete gelen gurbetçilerin (altına yatırım yapma) talebiyle bağlantılı olarak, kuyumcu dükkânları da açılmıştır.

Derinlemesine görüşmeler, kasaba bağlamında eski Almancılar için Alevilik bilincinin gittikçe daha önem kazandığını ortaya çıkarmıştır. Bu durum, başka örneklerin yanı sıra, Alevilerin dini ve kültürel merkezi olan bir Hacı Bektaş Vakfı'nın kurulmasıyla da kendini göstermiştir.

Böyle bir kurumlaşmanın nedenlerini ve bu vakfın amaçlarını ele almadan önce, 1980'lerin sonu ve 1990'larda yaşanan ve tüm Türkiye'de Alevilik

uyanışına yol açan belli başlı olayların en azından kabaca bir kronolojik özeti vermek gerekli görünmektedir. Ulusal düzeyde yaşanan olaylar, Alevi kimliğinin yerel düzeyde de canlanmasına neden olmuştur.

Bu genel canlanmanın işaretlerinden biri, Alevilik konusundaki yayınlarda ve genel olarak medyadaki tartışmalarda görülen çarpıcı artıştır. Bu canlanış esas olarak, dini geleneklerin ve ibadet biçimlerinin canlandırılmasının yanı sıra, dini uygulamalarda (örneğin, dini törenlerde, cenaze merasimlerinde, vb) eşitlik taleplerine yönelmiştir. Bununla birlikte, bu canlanma, en azından iki ana eğilime ayrılabilir. Bir tarafta, dini kurumları (örneğin, dedelik) ve dini ilkeleri (bazı kimseler, Alevi ibadet biçimlerini belli bir standarda bağlamayı, ayrı bir Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulmasını, vb. amaçlamaktadır) yeniden kurup hayata geçirerek gerçek bir Alevilik bilincinin canlandırılmasını amaçlayan bir grup yer almaktadır. Diğer tarafta ise, "solcu" ve "demokrat" olarak görülen Alevi nüfusun siyasi potansiyelini harekete geçirme eğilimi vardır. Açıkçası, bu ikinci eğilime göre, dini açıdan tanımlanmış bir Alevi kimliği pek az önem taşımaktadır. Dini değerlere ve ilkelere yeniden yönelme, son zamanlarda resmi yetkililerin giderek artan desteğini alsa da, bu tür bir dinsel yönelim taşıyan canlanmanın bir nevi Alevi köktencilliğine yol açma tehlikesinin olduğunu söyleyen başka görüşler de vardır.

Bu tartışmalar, çoğunluğu Alevi olan 37 aydının Sivas'ta, Sünni İslamcı köktendinciler tarafından öldürülmesi ve 1990'larda İstanbul'da Alevi mahallelerinde görülen kendiliğinden ayaklanmalar, bazı devlet yetkilileri tarafından, yeni etnik çatışmaların potansiyel tehlikesini belirten işaretler olarak yorumlanmaktadır.

Son olarak, 1995 yılının sonlarında, Alevilerin siyasi bir parti kurma ve seçimlerde Demokratik Barış Hareketi adı altında bağımsız adaylar çıkarma girişimi, yükselen Alevi bilincinin başka bir işareti olmuştur. 1995 genel seçimlerinde adaylar geri çekilmiş olsa da, bu hareketin lideri olan Ali Haydar Veziroğlu bir parti kurmaya kararlıydı. Bu kararlılığı, 1996 yılında Ulusal Basın Ajansı'nı (UBA) satın aldığı zaman kendini iyice belli etti. Aynı yılın Eylül sonunda, parti nihayet kuruldu. Demokratik Barış Hareketi adı altında kurulan parti, programında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kaldırılmasını hedeflediği için, Anayasa Mahkemesi tarafından kapatıldı. Bunun yerine, he-men Barış Partisi adında yeni bir parti kuruldu.

Ulusal düzeydeki bu gelişmeleri incelemeden, üzerinde çalışılan kasabada ortaya çıkan Alevi uyanışını anlamak güç olabilir. Örneğin, üzerinde araştırma yapılan yaşlı kuşaktan geri dönüş yapmış kişilerin/Alevilerin, diğer

şeylerin yanında, dedelik kurumunun canlandırılmasını istediklerini görmek şartırcı değildir. Bununla birlikte, dile getirilen tek istek, dedelik kurumunun desteklenmesi değildir; cenaze merasimlerini Alevi din görevlilerinin yürütmesi ve tabii ki, ibadetlerini yerine getirebilecekleri bir cemevinin açılması da istekler arasındadır.

Bu bağlamda ortaya çıkan en son ve en önemli gelişme, ulusal çapta örgütlü olan Hacı Bektaş dernekleri ile bağlantısı olmasa da, kasabada bir Hacı Bektaş Vakfı'nın kurulmuş olmasıdır. Vakıf, 29.4.1995 tarihinde resmi olarak kurulmuştur. Vakıf kurucularından birisinin verdiği bilgiye göre, vakfın daha ilk yılında 371 kişi resmi olarak üyelik kaydı yaptırmıştır. Bize bilgi veren kişi, bunun yanında, yaklaşık 3000 destekçiden oluşan bir tabanları olduğunu da vurguladı.

Kadınlar, vakıfta önemli bir rol oynamakta ve etkinliklerde aktif olarak yer almaktadır. Vakfın kadın kolu, düzenli olarak hafta sonlarında toplanmakta ve bu toplantıları dini içerikli konuşmalarla birleştirmektedir. Vakfın görüştüğümüz başka bir kurucu üyesi ise, vakıflarının laik, demokratik ve Kemalist Türkiye Cumhuriyeti'nin ilkelerinin izleyicisi olduğunu vurguladı.

Bu vakfın etkinlikleri, Alevi kültürü, eğitim ve demokrasi konularında düzenlenen seminer ve konferanslar ile semah ve saz kurslarını içermektedir. Vakfın geleceğe yönelik projeleri arasında, cenaze merasimleriyle ilgili kurslar ve öğrencilere burs verilmesi bulunmaktadır; ayrıca, Alevi inancının okullardaki resmi müfredat programına alınmasını talep edecek bir baskı grubu oluşturmayı planlamaktadırlar. Vakfın başka bir önemli işlevi de, öğrencileri, dini ayrımcılığa özellikle maruz kaldıkları Ramazan ayı boyunca korumaktır.

Tüm bu talepler sonunda bir “kültür merkezi” gereksiniminin doğmasına neden olmuştur (vakıf üyeleri, açıkça anlaşıldığına göre, dinci köktencilikle suçlanmaktan kaçınmak için “cemevi” terimini kullanmamaktadır). Ne var ki, kasabadaki Alevi nüfus, bu binadan cemevi olarak bahsetmektedir.

Bu “kültür merkezi”nin kütüphane, toplantı salonları (dini ayinler için de kullanılmaktadır), konser salonları, bir sağlık merkezi, anaokulu ve huzurevi içermesi planlanmıştır. Bu projelerden de anlaşılabacağı gibi, karşılıklı destek ve dayanışmaya belirgin bir şekilde gereksinim duyuluyor; görüşme yapılan kişilerden birisi bu konuda şunları söylüyor:

Vakıf, Alevi cemaati içerisinde dayanışmanın artmasını sağladı. Bundan sonra, kasabamızda yaşayan Aleviler, Alevi kimliklerinden utanmayacak ve kimliklerini saklamaya çalışmayacaktır. Artık, okullara gidip Alevi öğrencilere eşit muamele gösterilmesini isteyen bir baskı grubu olacaktır.

Geri Dönüş Yapmış Kişilerin Yerel Alevi Uyanışındaki Rolü

Bu anlatımlardan sonra, geri dönüş yapmış/Almanci Alevilerin yerel uyanıştaki rolüne işaret edebiliriz. Açıkçası, oynadıkları en önemli rol, mali kaynakların büyük bir bölümünü sağlamak olmuştur. Fakat bu kişilerin önemli maddi katkıyla sınırlı değildir. Bu insanların vakfın kurulmasına asıl önyak olan kişiler oldukları, bir başka deyişle vakfın kurucu anaları ve babaları oldukları da açıkça belirtilmektedir. Görüşme yapılan başka bir kişi, bu durumu, aşağıdaki sözlerle özetlemiştir:

Buradaki Aleviler çok fakir. Almanya'ya göç etmelerinin ana nedenlerinden biri de bu. Halen Almanya'da olanlar da, kesin dönüş yapanlar da, artık mali destek sağlayabiliyor. Daha iyi bir örgütlenme tecrübeleri de var. Yıllar önce Almanya'da ve Avrupa'nın başka memleketlerinde Alevi örgütleri kurmuşlar, şimdi bu tecrübelerini kendi ülkelerine taşıyorlar.

Kesin dönüş yapan Almanci Alevilerin girişim gücü, yurtdışında kazandıkları deneyimlerin şimdi ideolojik liderlikleri için bir temel oluşturmaktan da anlaşılmıştır. Bu noktada belirtmek gerekir ki, ideolojik liderlik, hâlâ Almanya'da bulunan gurbetçilerden, özellikle de Almanya'da kurulan Çamiçi Köyleri Dernekleri'nin üyelerinden gelmiştir. Bu dernekler, Almanya'daki hemşehrileri birleştirip desteklemenin yanı sıra, Türkiye'de kalanlara da yardım sağlamak amacıyla kurulmuştur. Yukarıda görüşlerini aktardığımız kişi, göç etmemiş, yerli Alevi halkı örgütlemenin güçlüğünü şöyle açıklamaktadır:

Yerel Alevi nüfus, yıllardan beri siyasi baskı altındaydı. Bu baskının, 1970'lerde Sivas'ta, Maraş'ta ve Çorum'da yaşanan katliamlarla 12 Eylül 1980'deki askeri darbeyi içeren uzun bir tarihi vardır. Aleviler, herhangi bir şekilde örgütlenmekten korkuyorlar. Fakat Almancılar, bu korkulardan uzak.

Hacı Bektaş Vakfı'nın talepleri, nispeten siyaset dışı konularla sınırlıdır. Bu durum, bu grupla, kasabada sosyal demokrat ve radikal solcu partiler etrafında siyasi olarak örgütlenmiş başka bir grup Alevi arasındaki ihtilafın nedenlerinden birini oluşturmaktadır. Yeni kurulan solcu Özgürlük ve Dayanışma Partisi'nin (ÖDP) söz konusu kasabadaki kurucuları çoğunlukla Alevilerden oluşmaktadır. Bu Aleviler, çoğunlukla genç kuşaktır. Aşağıda, bir babayla oğlu arasındaki tartışmadan bir alıntı yapacağım. Baba, siyasete bulaşmayan bir Hacı Bektaş Vakfı'nın kurulmasını desteklemekte, fakat oğlu onu Alevi köktendinciliğiyle suçlamaktadır. Oğlu şöyle demektedir:

... vakfın etkinlikleri tamamen devletin Alevi nüfus için sunduğu çerçeveye uyuyor. Vakıf, Alevilerin kurtuluşuna yönelik bir yol olarak düşünülemez.

ÖDP'yi kuran Hacı Bektaş Vakfı karşıtı Alevi grubun başka bir temsilcisi de şunları söylemiştir:

Vakıf, sağ eğilimli ve nispeten zengin Alevi-Almancıların bir araya geldiği bir yer. Bu insanlar vakfı gelir kaynağı olarak görüyor. Kısa bir zaman önce Almanya'ya gidip vakıf adına 50.000 mark topladılar. Şu anda bile Almanya'ya bu tür geziler yapılıyor. Vakıf, ulusal çapta örgütlenmiş Alevi derneklerine bağlanmıyor; çünkü, böylece Almanya'da topladıkları bağışları paylaşmaları gerekmiyor ve maddi açıdan daha serbest hareket edebiliyorlar.

Diğer taraftan, ulusal çaptaki Alevi derneklerine neden bağlanmadıklarını sorduğumuzda, vakıf kurucularından biri şu yanıtı verdi: "Alevi hizipleri ve yorumları kalabalığında kaybolup gitmek istemedik."

Sonuç

Sonuç olarak, ulusal düzeydeki Alevi rönesansına koşut olarak, söz konusu kasabanın da böyle bir canlanma yaşadığını söyleyebiliriz. Bir tarafta, Alevi kültürüne, ibadet biçimlerine dönüş ve bir karşılıklı yardımlaşma ağının kurumsallaştırılması eğilimi yer alırken, diğer tarafta, dini değerleri değil, Alevi nüfusun azınlık konumunu vurgulayan, daha radikal ve politik bir Alevi bilinci canlanması görmektedir.

İlginç olan başka bir nokta da, Almanya'yla ilişkilerini sürdüren geri dönüş yapmış nüfusun, yakın akrabalarının hâlâ yurt dışında yaşamasından yararlanarak, bir Alevi canlanmasına önayak olmalarıdır. Başka bir yönden bakıldığında bu durum, bu insanların kendilerini kamuoyu önünde ifade etmelerinin ve bir baskı grubu olarak ortaya çıkmalarının bir yolu olarak da yorumlanabilir. Bunun gerçekleştirilebilmesi için, başka koşulların yanı sıra, maddi durumları da gerekli temeli sağlamıştır. Böylece, daha önceleri "bozulmuş" ya da "kirlenmiş" Türkler olarak algılanan Almancılar, giderek artan bir oranda kendilerini Alevi olarak tanımlamaktadır. Bu insanlar artık, Aleviler ayrımcılığa maruz kalmış da olsalar, bir kimlik olarak ülke çapında bir canlanma süreci yaşayan, daha büyük ve "temiz" bir cemaatin üyesi olduklarını düşünmektedir.

TÜRKİYE'DE ALEVİ UYANIŞI*

REHA ÇAMUROĞLU

Kökü asırlar öncesine dayanan dini bir cemaat olan Aleviliğin¹ varlığı, 1980'lerin başında, Türkiye'nin kamu bilincinde neredeyse unutulmuştu. 1970'li yıllarda, Alevilerin önemli bir bölümü, geçmişte dini açıdan tanımlanmış olan kimliklerini terk ederek, sosyalizme yöneldiler. Türkiye'nin her yerinde sık sık, Aleviliğin bir cemaat olarak ortadan kaybolduğunu öne süren açıklamalar duyuluyordu. Alevilik, bu sıralarda gerçekten ortadan kalkmış ve yalnızca tarihi bir konu haline mi gelmişti? Bu sorunun yanıtı, çarpıcı bir biçimde ortaya çıktı. 1980'lerin sonundan itibaren, Alevilik, göz kamaştırıcı bir yeniden keşfetme sürecinin nesnesi haline geldi. Cemaatin uyanışına yönelik çabalar kısa süre içinde kamuoyu tarafından tanındı ve böylece "Alevilik sorunu", Türk medyasında en çok tartışılan konulardan biri oldu.

Alevilik uyanışının görünen ilk işaretleri, Alevi dergileri ve gazeteleri ile Alevi yazarların Alevilik hakkında yazdıkları çok sayıda (daha çok Aleviliği savunan) yayının ortaya çıkması ve Türkiye'nin her yeri ile Avrupa'daki dias-

* Bu makale, yazarın, *Syncretistic Communities in the Near East* (Krisztina Kehl-Bodgori, Barbara Kellner-Heinkele (ed.), Brill, Leiden, 1997) içindeki "Some Notes on the Contemporary Process of Restructuring Alevilik in Turkey" adlı yazısının gözden geçirilmiş bir versiyonudur.

1 "Alevilik" terimi, mensupları esas olarak Türkiye'de ve daha az sayıda Irak'ta, İran'da, Suriye'de, Bulgaristan'da, Yunanistan'da, Romanya'da ve Arnavutluk'ta bulunabilen yaygın bir dini cemaati anlatmaktadır. Güçlü gnostisizm izleri taşıyan senkretik inanç yapısına rağmen, bu cemaat, kendisini genel İslam çerçevesi içinde tanımlamaktadır. Üyeliğin soy yoluyla tanımlandığı ve güçlü, kapalı bir kolektif kimliğe sahip bir cemaat olarak, Alevilik, Frederik Barth'ın ("Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity", H. Vermeulen ve C. Govers (ed.), *The Anthropology of Ethnicity*, Amsterdam, 1994) ve takipçilerinin "biçimselci" bakış açısına göre, bazı yönlerden bir etnik grup özelliği göstermektedir.

porada cemaat tabanlı derneklerin kurulması olmuştur. Bu gelişmeler, Aleviliğin özü hakkında yeni ve çoğunlukla çelişkili bir anlayışı ifade ediyordu. Bu etkinlikler sonucunda, Alevi cemaati, kamuoyunun bütün alanlarına hızlı bir şekilde nüfuz etti.

Alevi cemaatinin yeniden keşfedilmesi, farklı düzeylerdeki farklı etkenlere bağlıdır. Bu etkenler arasında kabaca bir ayırımla, sosyolojik ve politik etkenleri ayırt edebiliriz. Sosyolojik açıdan bakıldığında Aleviler için şüphesiz en belirleyici etken, 1970’lerde doruk noktasına ulaşan, ekonomik ve politik nedenlerden dolayı kırsal kesimden kentlere göç olmuştur. Kente göç, geçmiş yüzyıllarda varlığını ülkenin üçra kırsal kesimlerinde sürdüren Aleviliğe kaçınılmaz olarak yeni ve kentsel ifade biçimleri dayatmıştır. Hızlı kentleşme, cemaatin toplumsal yapısında köklü dönüşümlere yol açmıştır. Böylece, eğitim görmüş Alevilerin sayısındaki büyük artış ve bir Alevi burjuvazisinin ortaya çıkması, yeni bir toplumsal tabakalaşmanın oluşmasına neden olmuştur.

Çok geniş bir açıdan bakıldığında, politik etkenler üç önemli noktaya indirgenebilir. Bu etkenlerin ilki, 1980’lerin sonunda Doğu Avrupa’da sosyalist blokun çökmesidir. Bu gelişmenin bir sonucu olarak, yirmi yıl boyunca ideolojik bir alternatif olarak genç ve orta kuşak Aleviler üzerinde tartışılmaz bir otoritesi olan sosyalizm, eski önemini yitirdi. Politik açıdan hayal kırıklığına uğrayan Alevi nüfusunun büyük bir kısmı başka yollar aramaya başladı. Bu insanlar arasında, 1970’li yıllar boyunca sol partilerde ve gruplarda yürüttükleri etkinlikler sırasında politik deneyim kazanmış ve geniş çaplı toplumsal ilişki ağları kurmuş çok sayıda kişi vardı. 1980’lerin sonlarında, bu insanlardan birçoğu kendilerini yeniden “Alevi” olarak tanımlamaya başladılar. Geriye dönüp baktıklarında, sosyalizmin öne çıkıp Aleviliğin ihmal edilmesini bir hata olarak gördüler. Aleviliği, artık sosyalizmden bile daha adil, eşitlikçi ve özgürlükçü olarak gördükleri bir ideoloji olarak yeniden keşfettiler. Şiirları, “Bundan sonra Alevilik için mücadele edeceğiz” oldu. Bu çevrelerin eskiden ait oldukları cemaate “geri dönmesi”, Aleviliğe çağdaş terimlerin ve yöntemlerin hızlı bir şekilde girmesine yol açtı.

İkinci ve belki de en önemli etken, Türkiye’de İslami köktendinciliğin, daha doğrusu siyasal İslam’ın yükselişiydi. Aleviler, kayda değer ve yaygın tarihsel mirasları nedeniyle, İran İslam Devrimi vesilesiyle yeni bir ivme kazanan İslamcılığın yükselişi karşısında teyakkuz durumuna geçtiler. Günümüzde Alevi dernekleri kurulması ve hızla yayılmasının ardındaki en önemli itici gücün, Alevilerin İslamcılığın yükselişine karşı duydukları savunma içgüdüsünde yattığını ve bu içgüdünün kurulan derneklerle siyasi birlik yaratma

çabalarına yol açtığını düşünüyorum. Aleviliğin doğası hakkında farklı anlayışları olan derneklerin bile ortak bir siyasi tutum sergileyebilmeleri bu korkunun ne kadar derinlere dayandığını göstermektedir. 2 Temmuz 1993'te Sivas'taki bir Alevi şenliğine katılanların İslamcılar tarafından katledilmesi, bu geleneksel gerilimi daha da artırdı ve Alevi cemaatinin politikleşmesi yönündeki eğilimleri güçlendirdi.

Alevi uyanışına yol açan üçüncü politik etken ise Kürt sorunudur. Alevilerin önemli bir bölümü Kürt olduğu için,² Aleviler bu çatışmanın neden olduğu milliyetçi gerilimlerin cemaatlerini doğrudan etkilediği gerçeğinin farkına vardı. Bu durumun farkına varmaları, Alevi etnisitesinin ülkedeki hâkim söylemlere göre farklı şekillerde ifade edilmesine yol açtı. Böylece Aleviler, İslamcılık karşısında, politik bir seçim olarak laikliğe yönelme ve kimliklerini politik terimlerle ifade etme eğilimi göstermektedir. Kürt milliyetçiliğinin karşısında ise, birlik ilkesini öne çıkarıp, kimliklerini ve aidiyetlerini Alevi olarak vurgularlar.

Türk kültürünün ve toplumunun giderek İslamlaştırılması karşısında duydukları büyük rahatsızlık, Alevileri, bu duruma karşı ideolojik alternatifler aramaya götürdü ve pek çoğu bu alternatifi evrenselci Aydınlanma ideolojisinde buldu. Ne var ki, çok yakın zamana kadar Üçüncü Dünya sosyalist hareketlerine katılmış olan Alevi cemaatinin liderleri, Batılı entelektüeller arasında önem kazanmış olan postmodern ideolojilerle karşı karşıya gelince felce uğradılar. Üçüncü Dünya sosyalizmi, tepeden inme bir Batılılaşma projesini içerdiği için, Kemalizmle güçlü koşutluklar taşımaktadır. Alevi cemaati hareketinin, ideolojik olarak hâlâ evrenselcilik fikrine bağlı olan temsilcileri, sahip çıktıkları evrenselcilikle etkin olarak içinde yer aldıkları Alevi uyanışının tikelci karakteri arasındaki çelişkinin gitgide daha fazla farkına vardılar. Bu ise siyasi kararsızlık durumuna yol açtı. Bu gelişmeler zarfında, geçmişte ortak olarak benimsenen dini kimlikle yeni etnik-siyasi kimlik birbirlerinin aleyhine döndüler.

1980'li yıllarda, bu kargaşanın ortasında, her tabakadan ve her çeşit ideolojik yönelime sahip Aleviler, kendilerini derin bir yalnızlık ve yabancılaşma duygusuna saplanmış bir halde bulduklarında, kamusal alana çıkmaya başladılar. Etkinlikleri, Aleviliğin farklı yönlerinin yeniden canlandırılmasına

2 Türkiye'deki Alevilerin ve Kürt nüfusunun gerçek büyüklüğü hakkında kesin bir ifadede bulunmak mümkün olmadığı için, yalnızca, bütün Aleviler arasındaki Kürtlerin oranının, % 10 ile % 20 arasında olduğu tahmin edilebilir.

yönelikti ve Aleviliği yeniden keşfetme hareketi diyebileceğimiz bir hareketi başlattı. Hareket, bu ilk evresinde, farklı siyasi emeller ile toplumsal ve dinsel konumların bir çeşit zorunlu birliğini ifade etti. Bu sırada, Aleviler, toplumda farklı kesimlerle ve siyasi çevrelerle sıkı bağlantılar kurdu. Fakat, ilk baştaki birlik ve beraberlik görüntüsünü devam ettirmenin imkânsızlığı, kısa zaman sonra genel olarak kabul edilmeye başlandı. Artık, Alevi uyanışının yönünü tanımlamaya yönelik çabalar görölüyordu. Ne var ki, Alevi cemaatinin ayrışık yapısı nedeniyle bu çabalar, toplumsal, siyasal ve kültürel ölçütlere dayanan eksenlerin saptanmasına yol açtı. Ayrıca, geleneksel ve yeni cemaat liderleri ve bu liderlerin siyasi ve toplumsal tercihleri arasındaki çelişkiler, günümüzdeki karmakarışık Alevilik imajını yarattı.

Yeniden keşfetme süreci sırasında, Aydınlanma kuramı, pozitivizm ve Marksizm, Alevi toplumunda 1970'lerde olduğundan çok daha farklı roller oynamaya başladı. 1970'lerde bu ideolojiler, çok sayıda Alevi tarafından savunuluyor, ama Alevilikle özdeşleştirilmiyordu. Tam tersine, bu ideolojilerin önde gelen savunucuları yeni, laik ideolojileri ve kimlikleri benimsemek için Aleviliği terk etmenin gerekliliğini vurguluyorlardı. Bu kişiler günümüzde ise, "gerçek Alevilik" in, demokratik, ilerici ve laik bir düşünce sisteminden başka bir şey olmadığını ileri sürmektedirler. Bu biçimde yorumlanınca, Alevilik, İnsan Hakları Beyannamesi'nin pek az farklı bir biçimi olarak görünmektedir.

Yüzyıllar boyunca, Alevilik, yarı-senkreti³ dini yapısını, sözlü gelenek çerçevesi içinde sürdürebilmiştir. Ne var ki kentlerdeki koşullar altında, sözlü aktarım, dini geleneklerin aktarılmasındaki eski rolünü artık oynayamadığı için, yeni siyasi ve birbirinden ayrılan dini tercihlerin ortaya çıktığını görürüz. Mevcut yeniden keşfetme sürecinde, geleneksel çevreler de, yeni Marksist çevreler de eski konumlarını koruyamamışlardır. Aşağıdaki bölümde, Alevi cemaati içinde bu çelişkileri açığa çıkaran başlıca söylemlerin bazı yönlerini tartışmak istiyorum.

Son zamanlarda, geleneksel dini elit kesimin bazı mensupları, Aleviliği "gerçek İslam" olarak tanımlamaya başlamıştır. Bu kişiler, peygamberin damadı ve Alevi dini öğretisinin merkezi figürü olan Hz.Ali İslam'ın beş farzını yerine getirdiğine göre, Aleviler de bunun aynısını yapmalıdır fikrini öne sürmektedirler. Bu görüşü savunanlar, ortodoks bir İslam anlayışına yakla-

3 Bkz. Carsten Colpe, "The Phenomenon of Syncretism and the Impact of Islam", *Syncretistic Religious Communities in the Near East*, Krisztina Kehl-Bodrogi, Barbara Kellner-Heinkele, Anke Otter-Beaujean (ed.), Brill, Leiden, 1997.

şırken, İslam'ın Sünni mi yoksa Şii yolunu mu seçecekleri konusunda zor bir kararla karşı karşıya kaldılar. Ana simgelerinden bazıları Şiilikle ortak olan Aleviliğin dini mirası uyarınca, doğru yol olarak Şiiliği kabul etmeye aslında daha fazla istekliyidiler. Fakat, geleneksel Türk-İran rekabetinden kaynaklanan siyasal dezavantajlar karşısında, bu kişilerin sonunda Sünniliği tercih ettikleri görülmektedir.

Yeni çevrelerin önemli bir grubu, Aleviliği, folklorik özelliklerle desteklenen “laik bir inanç” olarak tanımlamaktadır. Bu grup, “Allah-Muhammed-Ali” biçiminde bir üçleme öğretisine dayanan geleneksel Aleviliği, “batıl inançlarından” kurtarmayı amaçlamaktadır. Bu çevreler Aleviliği, büyük oranda dinsel bağlamların dışında yer alan etnik-siyasi bir varlık olarak tanımlamaktadır.

Üçüncü bir grup ise, modern ve geleneksel olarak adlandırılan çevrelerin Alevilik çatısı altında oluşturduğu bir koalisyondan meydana gelmektedir. Bu grubun çabaları, heterodoks ve senkretik yapısı da dahil olmak üzere, Aleviliğin özgün olarak kabul edilen özelliklerini korumaya yöneliktir. Bu nedenle de, Aleviliği “laik bir inanç” ya da “gerçek İslam” olarak tanımlayan her iki görüşle aralarına eşit mesafe koyarlar. Böylece bu grup, kentsel koşullar gibi en zor koşullar altında bile eklektik bir teosofinin sözlü aktarımının sağlanmasını başarmak zorunda kalmıştır. Bu aktarımın yapılması neredeyse imkânsız bir hale geldi; fakat, bir Alevi teolojisinin nasıl yaratılabileceği konusunda yeni soruların ortaya çıkmasına da yol açtı. Alevilik kendisi için bir teoloji kurmaya çalışılmalı mıdır? Yoksa, tasavvuf üzerinden Alevilikle Sünnilik arasında bir köprü kurarak, Türkiye’de İslam’da reformlar yapmayı mı amaç edinmelidir?

Bahsettiğimiz son iki grup, günümüzdeki ve gelecekteki Aleviliği tanımlamakta en etkili gruplar olacak gibi görünmektedir. İlk bahsedilen grubun taraftarlarının Sünni ya da Şii cemaatiyle bütünleşmesi muhtemeldir. Son bahsettiğimiz iki grubun etkinlikleri sonucunda yeni bir Alevilik ortaya çıkacak gibi görünmektedir. Bu grupların, kendilerini doğrudan ilgilendiren sorulara verdikleri yanıtlar, gelenekle yüzleşmeyi gerektirmektedir. Bu yanıtlar, yeni bir Aleviliğin çerçevesini belirleyecektir.

Bu sorulardan en önemlisi, kimin Alevi olduğunun tanımlanmasıyla ilgilidir. Geleneksel olarak, Alevi cemaatine mensup olma, soydan gelen bir özelliktir. Bir etnik-politik hareket yaratmak isteyen çevreler açısından, hazır bir sosyopolitik taban olarak soy esasıyla belirlenen bir cemaate dayanmak, siyasi emellerinin gerçekleştirilmesini kolaylaştırmaktadır. Bununla birlikte,

bu tutum, önemli bir güçlük yaratmaktadır. Aleviliği evrensel değerler çerçevesinde tanımladığına göre, bu grubun, cemaatin dışında yer alan ve aynı şekilde İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'ni referans alan bireyler ya da toplumsal hareketler tarafından Aleviliğin neden ayrı bir varlık olarak ele alınması gerektiğinin gerekçesini göstermesi gerekmektedir.

“Geleneksel” ve “modern” çevrelerin koalisyonu adını verdiğim ikinci grup, başka hususlardan kaynaklanan aynı güçlüklerle karşı karşıyadır. Bu grup, Aleviliği bir inanç sistemi olarak tanımlarken, Alevilerle Alevi olmayanları birbirinden rahatlıkla ayırabilmektedir; fakat, aynı zamanda, çok sayıda Alevinin Alevi inançlarına bağlı olmaması gerçeği yüzünden de zorluk çekmektedir. Bu grup mensupları Alevi inançlarını evrensel olarak tanımladıklarına göre, ilkesel olarak kendini Alevi olarak tanımlayan herkesin Alevi olarak kabul edilmesi gerekir. Öyleyse, bazı durumlarda Alevi kökenli bireylerin Alevi olarak tanınmayacaklarını da söyleyebilir miyiz?

Aynı konu, özellikle ikinci grup için önemli başka bir sorun da yaratmaktadır. Soy kökeni ve soyla bağlantı konusundaki bir liberalleşme, doğrudan ehlibeyt soyu mensuplarının, yani, dedelerin konumuyla ilgilidir. Dede terimi, Alevilerin manevi liderlerini ifade etmektedir. Dedeler, manevi güçlerini, On İki İmam yoluyla Hz.Muhammed peygamberin soyundan geldiklerini iddia ederek elde ederler. Böylece, dedeler taraftarlarınca, doğuştan masum olarak kabul edilirler; bu inanç da açıkça On İki İmam temelli Şiiliğin özelliklerini taşımaktadır. Ehlibeyt soyundan gelmeleriyle tanımlanan geleneksel manevi liderler olarak dedeler, kendilerini Alevi diye tanımlayarak Alevi olanların ortaya çıkması olasılığıyla konumlarının artık tehlikeye girdiğini düşünmektedirler; çünkü bu Aleviler kendilerini dede diye tanımlayarak dede olan kimseler ortaya çıkarabilir. Dedeler açısından, bu soydan gelmenin, dolayısıyla da soyun önemini vurgulamak, sorgulanamaz yetkililer olarak meşruluklarının kaynağını devam ettirme meselesidir. Bu noktada, Alevilikle Bektaşilik arasında ilişki, farklı bir görünüm almaktadır. Bir tarikat olarak, Bektaşiliğin, Alevilikle temel inançları ve sembeleri ortaktır; fakat, Aleviliğin tersine, Bektaşiliğe mensup olmak, gönüllü katılıma bağlıdır. Çok yakın zamanlara kadar, Alevilerle Bektaşiler birbirinden bariz farklılıklar gösteren toplumsal, kültürel ve dinsel kimlikler ifade ediyordu. Bektaşi tarikatına mensup kişiler, geleneksel olarak, orta ve alt sınıfa mensup kentli ve yarı-kentli nüfustan gelmektedir. Yakın zamanda ortaya çıkan ve esas olarak kentsel bir olgu olan Alevi uyanışı hareketinde, Bektaşiliğe doğru bir yönelim gittikçe daha belirgin bir hale geldi. Bu yaklaşım, müttefikler kazanarak

kendi konumunu güçlendirmeyi amaçlayan siyasi stratejinin bir parçası olarak görülebilir. En başından itibaren, “Alevilik-Bektaşılık”ten tek ve aynı olguymuş gibi bahsetmek alışıldık bir durum haline geldi; birlik uğruna ortak ilkeler ön plana çıkarılırken, farklılıklar göz ardı edildi. Ne var ki bu noktada, özellikle yukarıda tartışılan sorunla, yani liderliğin meşruluğuyla ilgili olarak, gelecekte ciddi sorunların ortaya çıkması beklenebilir. Bektaşılık, manevi liderlerini seçimle belirlediği için, On İki İmam temelli Şiiliğin kalıtsal liderlik (imamet) ilkesini reddetmektedir.

Bu konuyla doğrudan ilişkili olan başka bir önemli noktanın daha göz önüne alınması gerekir. Alevi hareketi son zamanlara kadar, bir “kendi hayatını düzenleme” hareketiydi. Yani, yalnızca, yeni cemaat yapılarının ve kurumlarının oluşturulması gibi, cemaatin iç işleriyle ilgileniyordu. Bununla birlikte, ülkede yakın zamanda ortaya çıkan sosyopolitik gelişmeler nedeniyle, Alevi hareketi daha fazla dışa yöneldi. Günümüzde Alevi temsilcileri, Alevi olmayanlara hitap etmekte ve Aleviliği bu insanlar için bir çekim merkezi haline getirmeyi amaçlamaktadır. Bu olgu, belli bir tür hitap biçimi gerektirmektedir. Aleviler zaman zaman Aleviliği kabul eden bir Sünni Müslüman ya da bir Hristiyanla ilgili hikâyeler anlatıp övünmektedir. Fakat bu tür olayların, genel kabul görmeleriyle ilgili sonuçları hâlâ belli değildir.

Bu dışa açılma sürecinin sonucu olarak, Alevilik, dinsel tercihleriyle ilgili önemli bir sorunla karşı karşıya gelecektir. Alevilik, sözlü geleneğe dayandığı sürece, birbirine zıt pek çok dini fikri barındırabiliyordu. Bunun en çarpıcı örneği, “imamet” teorisine karşı “velayet” teorisidir.⁴ İmamet teorisini destekleyen bir karar, hiç şüphesiz Aleviliği Şiiliğe yaklaştıracaktır. Şu anda, velayet teorisinin desteklenme olasılığı daha gerçekçi görünmektedir. Böyle bir durumda, Alevilik tasavvuf geleneğinin egemenliğine girecektir. Alevilerin yapacağı seçim, hiç şüphesiz gelecekte siyasi sonuçlar doğuracaktır; çünkü, tasavvuf ile On İki İmamcı Şiilik, siyasi iktidar konusunda birbirinden tamamen farklı tutumlar benimsemişlerdir.

Bu noktada, Aleviliğin tarihsel olarak ortaya çıkışı hakkında belirtilmesi gereken bazı hususlar vardır. 16. yüzyıla kadar, daha sonra Alevilik olarak

4 Burada, Muhyiddin ibn Arabî'nin (ölümü 1240) tanımladığı biçimiyle, bir tasavvuf kavramı olan “velayet”e değiniyorum. İbn Arabî'ye göre, bir kişi, bireysel çabalarıyla mükemmelliğe erişebilir ve böylece, Allah'ın bilgisine doğrudan sahip olan bir “veli” ya da “insan-ı kâmil” olabilir. Bu “velayet” anlayışına göre, soydan geçme söz konusu değildir.

tanınan dini bir grubun varlığından söz edemeyiz. Anadolu'da birbirleriyle az-çok yakın ilişkiler içinde olan farklı heterodoks gruplar vardı. Fakat, Safevi Hanedanı'nın ortaya çıkışıyla, bu gruplar içinde birbirinden farklı iki eğilim etkili olmaya başladı. Bu heterodoks grupların hepsinde mevcut olan farklı tasavvufî inançların yanı sıra, Safevi etkisiyle, daha hukuki, fıkıh yönelimli anlayış görünürlük kazandı. Şu anda, Anadolu heterodoksluğunda Şii izleri hakkında elimizde hiçbir kanıt yoktur. 16. yüzyıldan önceki nefeslerde, örneğin, *teberra*, yani, İmam Ali'ye uymayanlardan yüz çevirme gibi bir ilkeye ya da On İki İmam (*düvezdeh imam*) ve Hüseyin'in Kerbela'da şehit düşmesi gibi temalara rastlamak neredeyse imkânsızdır. Görünüşe göre, tasavvuf mirasıyla tarihsel açıdan daha yakın zamana dayanan imamet teorisi arasında bir karara varmamış olan Alevilik, Safevi telkinlerinin başlamasından yaklaşık 400 yıl sonra, yeni yeni ortaya çıkan yazılı geleneğin getirdiği kısıtlamalar dolayısıyla, bu seçimi yapmak zorunda kalacaktır.

Günümüzdeki gelişmelere geri dönelim. Aleviliğin yeniden keşfedilmesi hareketi içinde birbirinden en çok farklılaşan eğilimlerin politik düzlemdeki eğilimler olduğu görülmektedir. Alevi nüfusunun ezici çoğunluğu, İslami bir devlet fikri de dahil olmak üzere, İslamcı harekete karşıdır. Daha dar bir açıdan bakarsak, Alevilerin önemli bir çoğunluğu sosyal demokrat politikaları desteklemektedir. Fakat, özellikle Sivas katliamının sonucu olan yeni gelişmeler, yeni siyasi alternatiflerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Önceki yıllarda fazla ilgi uyandırmamış olan, bir Alevi siyasi partisinin kurulması önerisi gündeme getirilmiştir. Diğer taraftan, başta Kürt sorunuyla ilişkili olarak, ülkedeki genel milliyetçi söylem, hem Kürt hem de Türk Alevileri gittikçe daha çok etkilemektedir. Önemli sayıda Kürt Alevi, Kürt hareketini desteklemeye başlamıştır. Türk Alevilerin bir bölümü içerisinde, Türk milliyetçisi ve hatta ırkçı tutumları yansıtan yeni bir eğilim gözlemlenmektedir. Bu iki siyasi tercih de, Alevi geleneklerine tamamen yabancıdır. Aleviler kendilerini dini kategorilere göre tanımladığı için, yakın zamana kadar, Türk, Kürt ya da Zaza olsun, tek bir etnik/ulusal kimliğin vurgulanması, Alevilikte rol oynamamıştır. Kürt ya da Türk Alevilerinin ulus yönelimli tartışmalarında, ortak simgelerin etnik ayrımlara göre bölünmesi eğilimi görülmektedir. Böylece, Aleviliğin evliyası olan Hacı Bektaş, aynı zamanda Türk milliyetçiliğinin de evliyası olarak ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan, Alevi kimliğinden önce Kürt kimliğinin geldiği konusunda ısrar edenler de, kendilerine simge olarak 16. yüzyılda yaşayan isyancı ozan Pir Sultan Abdal'ı almaktadırlar.

Böylece, özel anlamda Aleviliğin ve genel anlamda modern Türkiye'nin tarihindeki tüm önemli sorular, günümüz Aleviliğindeki yeniden keşif hareketi içinde birleşmektedir. Genel olarak toplumu etkileyen sorunlar, artan oranda, Alevi cemaatinin kendi sorunları haline gelmiştir. Bu soruların yanıtları, bomboş bir alanda aranmamaktadır. Söz konusu olan cemaat, yaklaşık 15-20, başka tahminlere göreyse 6-10 milyon taraftarı olan ve tüm nüfusun en az % 10'unu ve daha büyük bir ihtimalle % 25'ini temsil eden, hiç de küçük sayılamayacak bir cemaattir. Bu nedenle, yukarıda ele alınan sorulara verilecek yanıtların, Türkiye'deki siyasi güçlerin müdahalesini gerektirmesi ve hatta uluslararası düzlemlere kadar ulaşması mümkündür.

ALEVİLİĞİN YENİDEN YAPILANMA SÜRECİNDE TOPLUM-DEVLET İLİŞKİSİ

FUAT BOZKURT

İnsan gibi inanç da canlıdır. İnancın yaşamı çevre ve ortama ayak uydurmasına bağlıdır. Zaman ve uzama bağlı olarak inançlar da kendilerini yenilemek durumunda kalırlar. İnançlar için devrim ve evrim gibi uyum koşulları geçerlidir.

Alevilikte patlamalara neden olacak büyük birikimler olmamıştır. Alevilik zaman ve uzama uyum konusunda evrimci bir nitelik taşır. Göçebe dini olarak doğmuş, köy dini biçiminde evrimini sürdürmüştür. Koşullara uymakta direnmez. Sonuçta 20. yüzyıl başına dek, büyük değişimlere uğramaksızın yaşamını sürdürür. Bu yaşam biçimi birey olarak da toplum olarak da Alevi kesimde kimi özgüllükler yaratır.

Prof. Dr. İ. Mélikoff'un çok tutarlı biçimde vurguladığı gibi, Aleviliğin gerçek adı Kızılbaşlıktır. Alevilik İslam'a geçiş sürecinde Kızılbaşların benimsedikleri ya da onlara verilen ad olmalıdır. Her ne kadar Aleviler, Kızılbaş adının İslam'dan kaynaklandığını söylerlerse de bu adın İslamla bir ilgisi bulunmaz. Her şeyden önce bu ad Türkçedir. İkinci önemli neden ise Aleviliğin hiç bulunmadığı bölgelerde bile Türkler arasında kullanılır. Genellikle "sapkın inanç" anlamına gelir.

Alevi kimliğinin kimi özellikleri var. Bu kimlik özellikle pasif direniş üzerine kurulmuş. Alevi geçmişi zor yolu seçmiş. Hemen hiç düzenle uyuşmamış. Buna karşılık, kendini yadsımadan soyunu sürdürme çabası göstermiş. Kıyımlar yaşamış. Umutsuz bir direnişe dönüşmüş. Dünyevi yaşamı ön plana getirmiş. Dinin yaşam için gerekli olduğu düşüncesini geliştirmiş. Doğa ile iç içe, uyumlu bir inanç düzeni geliştirmiş.

I. Kent Aleviliğinin Sorunları

Alevilik bütünü içinde kırsal yaşam biçimine uygun bir inanç kurumu-
dur. Kapalı alanda yaşayan insanların günlük yaşamlarını düzenleyen ilkeleri

düzenler. İnancın özünde sıkı bir denetim vardır. Devletin kolluk güçleri olmadan, devlet desteği olmadan toplumu ayakta tutmayı amaçlar. Bütün tören ve yaptırımları ile bu amacını gerçekleştirmeye yöneliktir.

1. Soydan Gelme

Bir yaşam biçimi, bir kültür, bir felsefe olarak bakış, Sünni aydın ve yarı aydın çevre bakışı artmaktadır. Aleviliği yaşam biçimi, felsefe olarak yürekten onaylayan bu kesimi Sünni bir ana-babadan doğduğu için dışlamak olanaksızdır. Günümüzde “doğuştan Alevilik ilkesi” aşılmıştır, aşılmak zorundadır. Önümüzdeki yüzyılda bu iki kesiti birleştiren öğeler dinsel bir bağın çok üstünde olacaktır.

Böylece Alevilik kesinlikle doğuştan Alevilik ilkesini aşmak durumu ile yüz yüzedir. Hızlı evlilikler, dostluklar belli dünya görüşü, yaşam anlayışı ile perçinlenince bu ilke değişmek zorundadır.

Aleviliğin kültürel yanı ve yaşam biçimi olgusu en çok bu noktada ortaya çıkmaktadır. Alevilik ayrı kesimlerden gelen insanları demokrat laik bir çizgide birleştirmektedir. “Kültür kimliği” denen olgu da budur zaten. Bireyleri aynı kandan, aynı inançtan ‘gelmeleri ile bir arada tutmak değil, aynı dünya görüşü, benzer kültür kimliği ile birlikteliği sağlamayı amaçlar.

2. Dedelik

Alevilikteki dedelik kurumu Şamanlığın özgün bir uzantısıdır kanımızca. Dedelerin yaşam biçimleri ve işlevleri ile Şamanlar arasında büyük koştuluk vardır. Dedelik yakın döneme dek bu özelliklerini giderek azalarak da olsa sürdürmüştür.

Bilindiği gibi dedeliğin işlevini yitirmesi 60-70’li yıllara rastlar. Alevi gençliğinin sol görüşleri benimsemesi ile dedelik kurumu sömürünün bir uzantısı olarak görülmeye başlanır. Dedelik de kendini yenileyip çağın koşullarına göre bilgi ile donatamaz. Kentleşmeye başlayan yeni kuşağın gereksinimlerine karşılık veremezler. Eski söylence ve öyküler Alevi gençlik arasında ilgi uyandırmaz. Boş inanç, uydurma şeyler olarak karşılanırlar.

Dedelik kurumunun silinişi böyle bir ortamda gerçekleşir. Yaşlı dedeler birer birer ölürken, yerlerine yenileri yetişmez. Dede ocağından gelen gençler, dedeliğe ilgi duymazlar. Kendilerine köklü meslek seçerler. Yaşamalarını böylece kazanmaya başlarlar. Başka mesleği seçmiş dedeler de çok kez dedelik kurumuna karşı çıkar, eleştirir. Sonuçta 80’li yıllara gelindiğinde geleneksel Aleviliği bilen dedeler tümünden silinir. Dedeler kâğıda yazdıkları, önlerinde duran bilgiler çerçevesinde cem törenlerini yürütmek zorunda kalırlar.

Bu duruma çözüm bulmak için geçtiğimiz yıl İstanbul'daki kimi tekelerde dedelik kursları adı altında bir öğretim başlamıştır. Ancak Alevileri bekleyen önemli sorunlar vardır:

- Kimler dede olacaktır? Dedelik, baba soyuna göre süren bir kurumdur. Şimdi Alevilik kendisini yenilediğine göre bu ilke de kalkacak mıdır? Her isteyen dede olabilecek midir?

- Toplum burada yetişen dedeleri ne ölçüde benimseyecektir? Sonuçta bu dedelik de yapay bir dedeliktir. Öte yandan -etki alanı sınırlı da olsa- Hacı Bektaşî ocağının günümüzde belli bir gücü vardır. Bu ocağın, eskiden Bektaşî babalarının seçiminde önemli işlevi olmuştur. Şimdi bu kurumun dışlanması o kuruma gönül verenleri küstürmez mi?

- Bu kurslar ne ölçüde yeterli olacaktır? Sonuçta bu kurslar küçük öğretimlerdir. Günümüzde köklü bir din ve kültür eğitimi isteyen kurumları bitiren öbür dinlerin yetkilileri karşısında kurslardan yetişen kişiler ne ölçüde etkin olabilecektir?

- Buralarda yetişen kişiler dedeliği asıl meslek olarak mı yerine getireceklerdir? Bu durumda halk bunların yaşamını sürdürmesi için yeterli geliri verecek midir?

- Giderek artan sayıları ile vakıflar dedelere sahip çıkacak mıdır? Bu sahiplenme sonucu dedenin inisiyatifi vakıfa bağlı olmayacak mıdır?

- Dedeliğin işlevi salt cem yürütmekle sınırlı değildir. Evlenme, ölüm törenleri gibi etkinlikleri de yürütebilmelidir. Dedeler tüm bu işlevlere göre eğitilebilecekler midir?

Bu ve bunun gibi bir sürü soru bu konuda önemli engeller bulunduğunu açıkça göstermektedir.

Bu konuda sanırım en önemli çözüm üniversite eğitiminden geçmektedir. Ülkemizde ve yurtdışındaki kimi üniversitelerde düşünülen Alevilik bölümleri bu konuda en yetkin kurumlar olarak görev yapacaklardır. Geniş bir öğretim alanı olarak düşünülen bölümleri bitirenlerden yetenekli, halkın beğendiği kişiler dedelik görevini yerine getireceklerdir.

3. Cem

Kent yaşamına uyması gereken Alevilikte, artık kış akşamlarını dolduran uzun süreli cemlerin yerini hafta sonu cemleri almıştır. Bu cemlerin yeni biçim ve işlev kazanması gerekir. Sürekli aynı şeylerin yinelenmesi tekdüze toplantıları aşması, gelenlerin her gelişte bilgisini yenilediği, sorunları çözdüğü bir kurum olması ancak eğitilmiş toplumla olabilir. Henüz kent yaşamı-

nın dedeleri yetişmemiştir. Toplum gerçek anlamda kentleşmemiştir. Çeyrek yüzyıla uzanan süreçte halkın bir ayağı hâlâ köyündedir. Kent yaşamının gereklerini yerine getirecek kültür düzeyine erişmemiştir. Dışa kapalı, köyleri andıran yaşam birbirinin işine karışma, insan ilişkilerinde ölçüyü ayarlayamama, dedikodu büyük bir sorundur; küskünlük ve yılgınlıklara neden olmaktadır. Cemevleri, Batı'da örnekleri görülen kültür evlerine dönüştürülebilir. Bunlar, tüm gelişmesi ile Batı'daki kültür evlerine yakın kurumlardır. Halk kültürünü ortaya çıkarma ve geliştirme, oyunlar düzenleme gibi ilkeler çevresinde yeni kuşaklar aydınlatılabilir. Ancak bunun karşısına çıkan en büyük engel yetişmiş kadro olmamasıdır. Buna yatkın kadrolar genellikle bu evlerden uzak durmakta, katılmamaktadır.

4. Yol Kardeşliği

Yol kardeşliği ya da Musahiplik de günümüzde kendini yenilemesi gerekli kurumlardandır. Bilindiği gibi, yol kardeşliği sıkı bir dayanışma örgütüdür. Kızılbaş Aleviliğin direği sayılır. Gerçekte yol kardeşliği, Prof. İlhan Başgöz'ün de belirttiği gibi, yetişkinler toplumuna katılımdır. Yoksa, Alevi bir aileden gelen herkes Alevidir. Musahiplik, Anadolu'da tarikata katılım için zorunludur. İki erkeğin, iki ailenin kardeşliğidir. İnancın ilkelerine göre, kardeşler malı mala canı cana katacaklardır.

Ancak çağımızda yol kardeşliğinin gereklerini yerine getirmek olanaksızdır. Bu durumda Alevilik ya bu kurumu tümünden bırakacak, ya da sembolik biçimde uygulayacaktır. Tümünden kaldırmak da sakıncalıdır. Bu kurum kişi alışkanlıklarının ürünüdür. Kırsal kesimden gelen Aleviler kendi törelerini yaşatmak isteyecekler, kolay kolay bu töre ve gelenekleri bırakmayacaklardır. Bu durumda Alevi toplumunda da esneklik zorunludur. Çoğunluğu oluşturan Kızılbaş Aleviler, kardeşlik andını sürdürmek isteyeceklerdir. Böylece kardeşlik andı, geçmişin düşsel, tatlı bir anısı olarak sembolik biçimde yaşayabilir.

5. Görüm

Kent yaşamının kurallarına uymayan önemli bir ilke de *Görüm* olayıdır. Bilindiği gibi cemler ikiye ayrılır. Toplumu birlikteliğe çağıran Abdal Musa Cemleri ile Görgü Cemleri ilke ve amaçları bakımından birbirinden ayrılırlar. Abdal Musa Cemlerine yol düşkünün olmayan herkes katılabilir. İnanca göre Abdal Musa bağışlayıcıdır. Onun tövbe kapıları daha açıktır. Bu yüzden toplumda küçük suç işlemiş düşkünler bu cemlere katılabilirler.

Görgü Cemleri bir *yargı kurumu* işlevini üstlenmiştir. Toplumda suçlu sayılan düşkünler bu cemlere katılamaz. Kapalı toplumlarda bir denetleme kurumudur. Kişinin dede önünde ve toplum karşısında bir yıllık yaptıklarının dökümünü vermesidir. Bir yerde devletle ilişkiyi en az düzeyde tutarken toplum düzenini sağlamak amacıyla ortaya çıkmış kurumlardır. Büyük olasılıkla başlangıcı devlet öncesi, göçebe topluluk biçiminde yaşama dönemlerine uzanır. Çünkü bütün özellikleri böyle bir yaşam biçimine uygundur.

Görgü Cemleri iki bakımdan kent yaşamında olanaksızdır. Öncelikle çağdaş yargı kurumlarının bulunduğu ve devletle ilişkinin zorlayıcı olduğu bir ortamda, toplum barışını sağlayıcı bir kurum işlevini eski biçimi ile sağlamaz. Kent yaşamında kişinin birbirini denetlemesi her bakımdan olanaksızdır. Kent yaşamının kuralları da köy yaşamına uymamaktadır. Sözgelimi düşkünlük, sürekli düşkünlük, geçici düşkünlük gibi yaptırımlar kentlerde uygulanamaz. Toplum düzenini bozan kişinin cezasını zaten yargı vermiştir. Buna ek olarak geleneksel Alevilikte düşkünlük sayılan kimi olaylar çağdaş toplumda suç olmaktan çıkmıştır. Sözgelimi:

- Geleneksel Alevilik evlilik kurumunu kutsal sayar. Çok ayrıcalıklı olaylar dışında, ayrılmaya izin vermez. Günümüz insanı için önemli anlaşma-anlaşmama gibi kavramları tanımaz. Kesinlikle evliliğin sürdürülmesini ister. Oysa çağdaş insan için evlilik, mutluluğu sürdüğü sürece var olan bir ortaklıktır. Günümüz Alevileri arasında eşlerin ayrılmaları durumu sık sık karşılaşılan bir olaydır. Bu ortamda Görgü Ceminde eş boşama yüzünden kimse düşkün sayılamaz. Dedelerin ancak önerici, yatıştırıcı ve birleştirici öğütleri söz konusu olabilir. Bunun ötesi, bireylerin özgür seçimine kalmıştır.

- Başkasının hakkını yeme geçici düşkünlük nedenidir. Köy ortamında toplum olan bitenlere tanıktır. Kimin haklı kimin haksız olduğu iyi bilinir. Buna göre dede önünde hesaplaşmada bağışlayıcı biçimde çözüme gidilir.

Kent yaşamında bu da olanaksızdır. Özellikle ticari ilişkiye giren kişiler arasında her şey kâğıt üzerinde ve devletin yargı kurumlarına belge verir biçimde düzenlenir. Söz, yemin işlevini yitirmiştir.

Sonuçta kent yaşamında "toplumsal dışlama" işlevini yitirmiştir. Toplumsal dışlama ile, Alevilik yalnızca bir kişi daha yitirmiş olur. Alevilik Görgü Cemlerini artık, dedenin birleştirici, yatıştırıcı öğütleri ile sınırlamak zorundadır. Nitekim, kentlerde dedelerin yaptıkları da budur. Toplumdaki bireyleri bir araya getirip elden geldiğince razılığı sağlayıp toplumsal barış ve bütünlüğü korumak biçiminde sınırlanmıştır.

6. Ölüm Töreni

Köy Aleviliğinden kent Aleviliğine geçişte en önemli sorunlardan birini, ölüm törenleri (cenaze namazı) oluşturmuştur. Gerçekte İslami ölüm töreni Alevi töresine aykırıdır. Ölü gömme törenlerinin en eskisini -pek çok konuda olduğu gibi- Tahtacılar da saptıyoruz. Tahtacı ölü gömme töreni çok yalındır. Toplumdan ölene razılık istemi ve Hatayi'nin Türkçe deyişi ile kaldırılır. Hatayi'nin deyişine "İsm-i azam duası" adı verilmiştir. Anadolu'da köylerde dedeler ölü kaldırmayı da yerine getirmişlerdir. Köylerde kendine göre dedeler aracılığı ile namazı kılınıp kaldırılan ölümler, çok kez kentlerde ortada kalmıştır. Çok kez ya camilere kabul edilmemişler, ya da imamlar Alevi ölümlerini günah saymışlardır. Bu ortamda ölüm törenleri büyük bir sorun olmuştur. Özellikle son yıllarda Alevi dernekleri aracılığı ile kaldırma bir yerde bu zorluktan doğmuştur. Camiye yaşamı boyu gitmeyen Alevi insanı bir ölüm törenine katılmayı da pek istemez olmuştur. Bunun yanı sıra çoğunluğu devrimci eylemlere katılmış, katı dinsel buyruklara karşı çıkmış insanlar için de, cami bir aulamda kendileri ile çelişki olmuştur. 90'lı yıllarda kent Aleviliği buna çözüm bulmak durumunda kalmıştır. Büyük kentlerde cemevleri aracılığı ile ölü kaldırma böyle bir gereksinimden doğmuştur.

Ne var ki, ölüm töreni bir sorunun su yüzüne çıkmasına neden olmuştur. Arapça dualarla ölü kaldırmanın güçlüğü ile Alevi halkın söylenenleri anlama özlemi birleşmiştir. Yeniden yapılanma sürecinde Alevilik Türkçe ölü kaldırma törenini de düzenlemek zorundadır. Bu törenlerde Türkçe okunacak dua ve gülbenklerin yanı sıra büyük Alevi ozanların deyişlerine yer verilebilir. Alevi federasyonları aracılığı ile tüm Alevi halka tek tip tören benimsetilebilir. Bunun öğretileri yaptırılabilir.

7. Anma Töreni

Ölü gömme töreninin yanı sıra anma törenleri de Alevilik açısından bir sorun olmaya başlamıştır. Geleneksel mezar kültü, mezar başlarında Kuran okuma yanında mevlit okutma geleneği ile de Sünnilik Alevilikten ayrılır. Kent yaşamı ile birlikte Aleviler Sünnilerin kimi gelenek ve törenlerinden etkilenmişlerdir. Özellikle bu tür törenler sorun olmaktadır. Daha önce bir kitabımızda anlattığımız gibi mevlit okutma Aleviliğe yabancıdır. Gerek okunuş biçimi, gerekse içeriği açısından Alevi düşüncesine uymaz. Hele bir doğum olayını anlatan mevlit şiirinin, çalgı olmaksızın okunması Alevi ruhu ile bağdaşmaz. Ancak ölümlerin anılması uygar insanın başvurduğu güzel bir

gelenektir. Bu durumda, Alevilerin kendi anma törenlerini de belirlemeleri zorunlu olmuştur. Anma törenleri için Alevilik Sünnilikten çok daha zengin deyiş geleneğine sahiptir. Özellikle “mersiye” adı verilen ağıt deyişleri seçilebilir. Birlik deyişleri (tevhitler) okunabilir. Hatta bu tür anmalarda semahlara bile yer verilebilir. Böylece anma törenlerinde, bir tür ağıt cemleri düzenlenebilir.

8. Bayram Namazı

Bayram namazları da Aleviliği yeni bir arayışa sokacağa benzer. Örgütlü Sünnilik toplu tapınımda her zaman Alevilikten daha dinamik durumdadır. Cuma namazı, bayram namazı gibi toplu tapınımlar, kitlenin ruh birliğini sağlayan dinsel yaptırımlardır. Alevilik bu iki noktada da Sünniliğin gerisinde kalmaktadır. Hele haftalık cuma namazı, özellikle son yıllarda şeriat düzeni için gövde gösterilerine dönüşmeye başlamıştır. Caminin dışına taşan namaz düzeni, her defasında bir bilinç yıkamaya varan uzun söylevleri ile kitleyi bir anda sokağa döken törenler karşısında, Alevilik de kendi kitlelerini sürekli birlikte tutma eğilimine gitmek zorundadır.

Cuma namazlarına karşılık, Alevilik hafta sonu cemlerini koymaya başlamıştır. Geniş kitlenin katılımı ile bu cemler işlev ve etkinliğini artıracaktır. Ancak hafta sonu cemleri her defasında kendini yenilemek, kendini aşmak zorundadır. Kendini sürekli yeni bilgilerle donatacak dedelerin yeni yeni söylemler, yeni düşünsel bilgilerle kitleyi eğitmeleri gerekmektedir. Alevi toplumunda bu noktada kuşaklar arası kopukluk ortaya çıkmıştır. Köylerde doğmuş yaşlı kuşakla, kentlerde büyüyen, az çok eğitimden geçmiş genç kuşak arasında dünya görüşü, evreni algılama ayrımları doğmuştur. Yaşlı kuşak inançları sarsacak düşüncelere yaklaşmaz. Hz. Ali, inancın orta direği konumundadır. Onunla ilgili en küçük tartışmayı bile benimseyemez. Onun söylencesel, düşsel yaşamı üzerinde en küçük bir kuşkuya yer vermez. Oysa genç kuşak için bu tür anlatılar bir masaldan öteye gitmez.

Aydınlanma, boş inancı ortadan kaldırırken, toplum düzeninin bozulmasına da neden olmuştur. Alevi ceminde, dedenin her söylediğini onaylayan, doğrulayan bir kitle değil, dedenin her söylediğini eleştiren, eksik arayan bir gençlik vardır. Öyle ki, küçük bir yanlış, dil sürçmesi bir anda tüm cemin dağılmasına neden olabilir. Zor bir kitle vardır dedenin karşısında. Büyük bölümü orta, lise eğitimini tamamlamış genç kuşak kendisine sunulan her bilgiyi öylesine kolay benimsemez. Onların bilinç ve düzeyine uygun yeni yorumlar, yeni düşünsel görüşler ister. Her şeyden önce, geleneksel cemler

bir tartışma ortamıdır. Bu eski geleneği çağdaş bilgilerle sürdüremeyen dedenin işi bitmiş demektir. Dedenin düş ile gerçek, bilgi ile inanç ayrımını iyi açıklaması gerekir. Değişlerin felsefi boyutta yeni yorumları zorunludur. Bu olay Aleviliğin Türkiye toplumunda da yeni bir düşünsel yaşam biçimi olarak yerleşmesine yardımcı olabilir.

Aleviliğin düşünsel boyutta yeni yorumu bu açıdan büyük önem taşımaktadır. Alevi genç kuşakların yanı sıra Sünni ana-babadan gelme demokrat insanların da sığınma kalesi olacaktır. Kültür olarak, yaşamın bir kesiti olarak yaşama hizmet veren bir öğretinin birimleridir.

II. Aleviliğin Erimesi

Alevilikte ilk çözülme belirtileri bu yüzyılın başında başlar. Savaş kargaşası ve şehirlere doğru yavaş yavaş göç sonucu toplumsal yapıda değişimler ortaya çıkar. Cumhuriyet'ten sonra ülke çapında devrim yaşanır. Devrimler Alevilerde de köklü değişimler getirir. Alevilerin kaçıp saklandıkları kuş uçamaz, kervan geçmez köylerin kentlerle bağları kurulur. İlköğretim zorunlu kılınır. Kimi köylere öğretmen yollanmaya başlanır. Alevi köylerinde dışarıdan kişiler yaşamaya başlar. Dış dünya ile arasında bir iletişim sistemi gelişir. Aleviler dış dünya ile daha yakın bir bağlantıya girer. Aynı zamanda Kemalist laikleştirme politikasıyla, o zamana kadar merkezi toplumdan gelen baskıların bir bölümü kalkar. Şeriatın kaldırılması ve genel din özgürlüğünün açıklanmasıyla, dış dünya Alevilerin gözündeki düşmanca görünümünü yitirmeye başlar. Böylelikle toplumun iç dinamiği, dinsel pratiği ve kolektif özbilincinin temelden değişeceği bir süreç devreye girer. Bu gelişme, Türkiye'de 1948-1956 arasındaki kırdan kente göç dalgası içinde Alevilerin kitleler biçiminde şehirlere göçmesiyle hız kazanır.

Yaklaşık dört yüz yıl boyunca Aleviler Müslüman olduklarını kanıtlamak için uğraşırlar. Aleviler genellikle kendilerini İslam'a bağlı sayarlar. Hz. Muhammed'in öğretilerine akılcı özel bir yorum getirirler. Ancak devlete ve çevre topluma kendilerini bir türlü Müslüman saydıramazlar. Gerçekte, Alevilik Ali yandaşlığı görüntüsü altında yapısında birçok din, kültür ve felsefeyi birleştirir. Ali yandaşlığı geleneği doğrultusunda Aleviler, Hz. Muhammed'in yeğeni ve damadı Ali'nin ve onun soyu olan On İki İmam'ın suretinde tanrısal ışığın yeniden dünyaya geldiğine inanırlar. Ali'ye ve susuz bırakılarak öldürülen oğlu Hüseyin'e saygı dinsel dünya görüşlerinin eksenini oluşturur. Batınilige yaslanarak Kuran'ın İslam yasasının ruhani bir yorumunu öne çıkara-

rırlar. Bu yorum sonucunda İslami farzlar öğretisini önemsemezler. Bu inanç ve yaşam biçimi haklarında ahlaksızlık ve sapkınlık suçlamasına yol açar.

Dört yüz yıl Aleviler, devlete ve Sünni komşularına İslam olduklarını anlatmaya çalıştılar, başaramadılar. Şimdi ise oyun tersinden oynanmakta. 1990'lardan bu yana devlet ve Sünni ulema, Alevilerin Müslüman olduklarını kanıtlamaya çalışıyor. Buna karşılık, genç kuşak Alevi yazarlardan karşı sav geliyor.

Peki bu nereden geliyor? Osmanlı İmparatorluğu süresince sürekli dışlanan, kimliği yadsınan sapık bir öğreti, sapkın bir inanç olduğu ileri sürülen inanç niçin birden onaylanır oldu?

Bu tavır değişikliğinin kökeninde gizli bir özümseme, öğütme düşüncesi yatmaktadır. Alevilik yoğun biçimde Sünni öğreti içinde eritilme yoluna gidilmektedir. Bu uğraş dışlanma, inancı yadsıma biçimindeki düşmanlık toplayan yöntemlerle değil de daha uzmanca yapılır olmuştur. Çünkü dışlanan bir kimlik hele ekonomik ve toplumsal ortamda donanımını sağlarsa çok güçlü biçimde direnebilmektedir. Nitekim eğitim donanımı ile Alevi kimliği tümünden özgürce açıklanır olmuştur. Bunun karşısında Osmanlı'nın eski yöntemleri geçerliliğini yitirmiştir. Şimdi buna karşı yeni bir yol izlenmektedir.

Sonuçta Cumhuriyet hükümetinin politikası tatlı bir eritme politikasıdır. Artık "sapkın inanç" söyleminin yerini "bilinçsiz inanç" söylemi almıştır. Yeni söyleme göre, Aleviler de Müslümandır. Arada en küçük ayrım bulunmaz. Alevilik Ali ve oğullarını sevmekse hemen her Sünni Alevidir. Ali ve oğullarını sevmeyen Müslüman olabilir mi? Kitap bir, peygamber bir, inanç birdir. Yalnız arada küçük bir ayrım vardır. Aleviler yanlış politikalar yüzünden dışlanmış ve küstürülmüştür. Bu yüzden, namaz, oruç, hac gibi İslam'ın ana ilkelerini yapmaz olmuşlar ve zamanla unutmuşlardır. Şimdi bu dışlama yapılmayacak, Aleviler yeniden camiye çağrılacaklardır.

Bu söylemlerle yola çıkan devletin Aleviliği eritme politikası iki ana çizgiye yoğunlaşır: 1. Eğitim 2. Uygulama.

Eğitimde Aleviliği silme, okullardaki din bilgisi dersinin zorunlu kılması ile başlamıştır. Kökende okullara din dersi konulması 1940'lı yılların sonunda başladı. Önce ortaokulların iki sınıfına din dersi kondu. Bunu sırası ile öbür sınıflar izledi. Yine başlangıçta din dersine katılmasını isteyen ailelerin dilekçe vermesi gerekirdi. Sonra katılmak istemeyenlerin dilekçe vermesi ilkesi getirildi. 1982 Anayasası ile tüm ilk ve orta dereceli okullarda din dersi zorunlu kılındı. Şimdi din dersi izlencesinde Alevilikle ilgili kimi konulara

yer verilmeye başlandı. Böylece bir taşla iki kuş vuruldu. Bir yandan Aleviler dışlanmayacak, öte yandan da eritme kolaylaşacaktı. Ayrıca bir de görüntü verilmek istendi: Din dersi Sünni öğretiyi değil, tüm İslam'ı kapsamaktadır. Bu dersin amacı tüm dinleri ve gerçek İslam'ı öğretmektir. Ders bu amaç ve kapsamı ile şeriat özlemi içindeki çevrelerin akımlarına da duvar olacaktır.

Ne var ki, dışarda söylenenle, uygulanan birbirine uymaz. Türkiye'nin hemen her yerinde din dersleri din hocalarınca verilmektedir. Bunların büyük çoğunluğu imam-hatip liselerinden çıkmış, sonra dinsel eğitimden geçmiş kişilerdir. Gençliklerinde kesin biçimde yönlendirilmiş kişilerdir. Sınıflarında dini bir baskı aracı olarak kullanırlar.

Aleviliğin eğitimde eritme politikasına karşı en önemli direniş zorunlu din dersi sorununda düğümlenir. Önümüzdeki dönemde Aleviliğin vereceği en büyük savaş bu Sünni din dersinin kaldırılması olacaktır. Genç kuşak bu dersler aracılığı ile büyük ölçüde yönlendirilmektedir. Somut örnekler biliyorum. Kendi köyümden tanıdığım ailelerden birinin oğlu Sivas lisesinde okuyordu ve yoğun biçimde Sünni öğretileriye kendini kaptırmıştı. Ne söylesek bir türlü inanmıyordu. Ancak Sivas kıyımından sonra bu genç insan görüş değiştirdi. Türkiye'nin toplumsal yapısı gereği, din dersinin zorunlu olmaktan çıkarılması bile Alevilik açısından yeterli bir çözüm değildir. Alevilik ayrı din dersi olarak sunulmak zorundadır. Alevilik dersini ise kesinlikle Alevi bir öğretmen üstlenmelidir. Öğretmen yokluğu, ders izlencesi bulunmaması, öğretileriye hazır ders kitabı gibi sorunlara kimi öncelikli çözümler getirilebilir. Her daldan Alevi öğretmenler belli bir kurstan geçirilir. Akademik kadroya yeni izlençe yazdırılır. Ders kitapları hazırlatılır. Bu sunu Alevi gençliğin kimlik ve kişilik kazanması bakımından da bir aşama olacaktır. Devletin görevi her öğretileriye yansız davranmaktır. Bu yansızlık sarsıldığı durumda konan kurallar geçerliliğini yitirir, toplumsal patlamalara neden olur.

Toplumdaki değişim ve gelişimler, ortam ve koşullara bağlıdır. Günümüzde Türkiye'de Avrupa'daki uygar ülkelerde görülen türde bir laiklik ortamını yazık ki göremiyorum.

Uygulamada önemli değişik politikalar Aleviliği eritme çabasını açıkça yansıtır. Alevi köylerine cami yapımı, bu uygulamanın en belirgin göstergesidir. Alevilik ilke olarak hemen her dönemde camiye yadsımıştır. Şimdi Alevi köylerine cami ve aylığı devlet kasasından ödenen hoca yöntemi ile Alevilik silinmek istenmektedir.

Dünyada benzer politika izleyen bir devlet var mıdır, bilmiyorum. Öz kültürünü yadsıyan ve ulusuna yabancı bir kültürü benimsetmek isteyen bu

politika ile Türkiye Cumhuriyeti belki de yeni bir çığır açmaktadır. Allah, Kuran, ezan, cami söylemleri ile kendi kuyusunu kazan politikacılar bu öğretinin baş mimarları olmaktadırlar. Sürekli sıkıştıran şeriat batağına karşı “laiklik” söylemleri ile “camiyi Avrupa’ya taşıma” sözleri nasıl bağdaşır? Din yayma laik bir devletin ilkesi midir? Bu söylemlerin gerçekliği de içtenliği de kuşkuludur.

Sonuçta bu içtenliksiz uygulamalar -sayıları az da olsa- Aleviler arasında da yandaşlar bulabilmekte. Pek çok Alevi köyüne cami yapılmış durumda. Cami yapılması için gerekçe de hazırlanmış: “Ölüleri kaldıracak hoca bulunmuyor”. Bunun yanı sıra kimi illerde yeni Alevi örgütlenmeleri yapılmakta. Çorumlu eski bir milletvekili ile bir Alevi camileri zinciri oluşturulma çabası sürüyor. Aynı topluluk, aylık bir dergi çıkarıyor. Aleviliği gerçek anlamda Ali sevgisinde yoğunlaştıran bir öğretiyi benimsetmek istiyor. Aleviliği Şii eğriye bağlamak için tüm gücünü kullanıyor.

Aleviliğin bu başıboş gidişine ilk açık tepki 1995 yazında Alevilik araştırmacısı, yazar Nejat Birdoğan’dan gelmiştir. Birdoğan, çok satan bir dergiye (*Aktüel*) verdiği bildiride Aleviliği “İslam dışı” olarak tanımlamıştır. Birdoğan’ın bu çıkışı Alevi toplumunca ve kimi Alevilik yazarlarınca tepki ile karşılanmıştır. Aynı sert eleştiriler daha önce bir dizi olarak yayımladığımız kitabımız için de gelmiştir. Nejat Birdoğan daha sonra yayımladığı kitabında bu savını kanıtlama çabasına girmiştir.

Nejat Birdoğan’ın açıkça dile getirdiği ve bizim de desteklediğimiz bu görüş gerçekte önemli bir çıkış sayılmalıdır. Aleviliğin erimesine ve Sünni öğretinin benimsetilmesine karşı bir set olması gereken bir savdır. Çünkü “İslam mısın? Öyleyse buyur Kuran!” gibi bir köşeye sıkıştırmaya karşı en etkin çıkış yolu olarak ortaya atılmıştır.

Sonuçta Aleviliğin eritilmesine karşı şu somut önlemler gereklidir:

1. Okullarda din dersi zorunlu olmaktan çıkarılmalıdır. Alevilik dersi de isteme bağlı olarak sunulabilmelidir.

2. Gün geçirmeksizin Alevi köylerine cami yapımına engel olunmalıdır. Şimdiye dek yapılmış camilerden de hocalar geri çekilmeli, camiler cemevine dönüştürülmelidir.

Sonuçta her devrimi, her yeniliği; aydın ve yarı aydının öncülüğünde toplum gerçekleştirir. Alevi toplumu bu ilkeyi uygulamadığı stirece kendini yenileyemeyecektir.

II

“ÖTEKİLER”

SABETAYCILIK, EHL-İ HAK,
DÜRZİLİK, NUSAYRİLİK

OSMANLI MODERNLEŞMESİ VE SABETAYCILIK

İLBER ORTAYLI

Hem Yahudilik, hem de Türkiye tarihi için 16 Eylül 1996'da önemli bir olay meydana geldi. Bir müddettir beklenen Mesih olduğunu iddia eden ve imparatorluğun birçok köşesindeki, hatta Doğu Avrupa'daki Yahudilerin bile bir kesimini ikna eden *Sabetay Sevi* Sultan IV. Mehmed tarafından Edirne'ye getirildi ve divanda yargılandı. İzmir'de kazandığı etkiden dolayı, hahamların şikâyeti ve huzursuzluk buna neden olmuştu. Bizzat Şeyhülislam Vâni Mehmet Efendi yargıçlardandı. Mamafih Osmanlı *Pilatus*'ları daha temkinli idiler. S. Sevi idam edilirse bir mesih olabilirdi ve muhtemelen kalabalık sayıda taraftarı olacaktı. Oysa onun sözde İslâm'a dönmesi dahi bir çatışma ve krizi önleyecekti. Sevi ölümüne mahkûm edileceğini öğrendiği son anda bir tereddüt geçirdi ve ardından bir telkinle Müslümanlığı kabul etti ve Aziz Mehmed Efendi adını aldı. Bunu kendisine telkin eden mühtedi (İslâm'a dönmüş) bir Yahudi olan hekimbaşı Hayatizade idi.¹ Sabetay Sevi bağışlandı, kendisine 150 akçe yevmiye bağlandı ve *Kapucubaşılık* memuriyetinden emekli edildi. Maiyetine de benzer rütbe ve armağanlar verildi. Kendisine inananlarla birlikte özellikle hadiselerle sebep olduğu İzmir'i terk edecekti. Bundan sonra Selanik şehri, cemaatin başlıca yerleşme yeri oldu. Sabetay bundan sonra Arnavutluk'a geçmiş ve orada ölmüştür. Kendisine inananlar Mesih'in tekrar dönmesini bekliyorlardı. Sabetay'ın cemaatine Türkler *dönme* veya *avdeti*, eski dindaşları yani Yahudiler ise *sazanikos* (renkleri değişen bir balık olduğundan) demektedir. Cemaat ise kendini, inananlar anlamında *ma'aminim* diye adlandırır. Aslında Sabetaycılık bazılarının sandığının aksine basit bir gizli din değildir. Bir kısım Yahudiler Sevi'nin korktuğunu

1 Fındıklı Mehmed, *Silâhdar Tarihi*, cilt I, s. 431, sene 1077 H/1666.

düşünüp üzüntüye kapıldı. Müridlerin kimi eski inanışa döndü. Kimisi onu izledi. Kavga Doğu Avrupa'ya da sıçradı. Polonya'da ve Rus mıntıkasında Frankistler Yahudi toplumu içinde huzursuzluk yarattı. Fakat asıl karışıklık tarih yazıcılığında sürüyor, bu vakayı Osmanlı Yahudiliği'nin 17. yüzyıldan sonraki gerilemesinin nedeni olarak gösterenler var.² Esasen Türkiye tarihçiliğinde de paralel bir yaklaşımla bütün gerilemeyi İslam din adamlarından bilenler vardı. Laik tarihçiler bazen dine gereğinden çok önem verirler. Hiç kuşkusuz Sabetaycılar İspanya'daki *Reconquista*³ sonrası *Marranos* (Gizli Yahudiler) veya *Moriscos*'a (Gizli Müslümanlar) benzetemeyiz. Sabetaycılar Mesih'i yeniden bekleyen, bu arada orijinal ritüeli yeni yorumla sürdüren ve görünüşte Müslümanlığı da tatbik eden ve kısmen benimseyen bir cemaattir. Uzun müddet Müslümanla evlenmedikleri gibi ortodoks Yahudilerle de evlenmediler. 20. yüzyılda istisnai olarak Müslüman Türklerle başlayan evlilikler, karışık evlilikleri ve Sabetaycılarının asimilasyonunu hızlandırdı. Ünlü Türk gazetecisi Zekeriya Sertel (Müslüman Türk) bir Sabetaycı olan Sabiha ile II. Meşrutiyet döneminde, devlet adamlarının hazır bulunduğu bir nikâh töreniyle evlendi.⁴

Genelde resmi kayıtlar Sabetaycılara ait bilgi içermez. Bunlar Müslüman olduğu (veya öyle kabul edildiği) için gayrimüslimlere ait vergiyi vermezler, askerlik yaparlar (özellikle 1909'dan sonra nüfusun bütün kesimleri zorunlu askerlik yapmaya başladı) ve bundan dolayı Osmanlı nüfus sayımları, tahrirler gibi resmi kaynaklarda *dönme* veya *Sabetaycı* gibi bir topluluk ismi tabii ki yoktur. İlginç olan, birkaç istisna dışında, anılarda da onlardan bahsedilmez. Gene memleketin siyasi, sosyal durumuna ait *layihalar*da da bu topluluğa rastlanmaz. Esasen Osmanlı bürokrasisinin bir özelliği var. Ülkeyi tasvir eden raporlar geç devirde kaleme alınmaya başladı. Daha önceleri 16. yüzyıldaki Mustafa Âli Gelibolulu'nun *Halât-ı Kahire*'si veya Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'si gibi eserler çok azdı. *Layihalar* ve ıslahat projeleri daha çok 19. yüzyılda II. Abdülhamid devrine ait eser-

2 Bernard Lewis, *The Jews of Islam*, Princeton 1987, s. 147.

3 *Reconquista*: İspanyolcada "Yeniden Fetih"; İber Yarımadası'ndaki Hristiyan devletlerin 8. yüzyılın başlarında Müslümanların (Mağribîler) eline geçen bölge topraklarını geri almak amacıyla düzenledikleri bir dizi sefer. En sonuncusu, 1492'de Granada'nın ele geçirilmesidir. -y.n.

4 Yıldız Sertel; daha önce Zekeriya Sertel, "*Hatırladıklarım*", Gözlem Yay., İstanbul 1977, s. 77-81.

lerdir. Yemen’de çokça tüketilen *kat* yaprağı (bitkisi) hakkında bilgiyi Osmanlı idaresi ancak Tanzimat devrinde resmen ediniyor.⁵ Bunun üç yüzyıldır elde tutulan bir vilayetin en temel tüketim maddesi için geç uyanan bir merak olduğuna şüphe yok. Selanik Sabetaycılar hakkında Mithat Paşa’nın Selanik valiliğinde bazı kısa referanslar vardır, ama bunlar literatürde pek ele alınmamıştır. Şurasını söyleyelim ki; Selanik’e ait konsolosluk raporları, mesela Avusturya-Macaristan başkonsülü August von Kral gibilerin raporları sistematik olarak değerlendirilmemiştir.

Türkçe’de Sabetaycı cemaat; ne kendi mensupları, ne Müslümanlar, ne de Yahudiler tarafından yeterli ve bilimsel bir nesnellikle henüz değerlendirilememiştir. Bu konuda kuşkusuz tarihi belge noksanı vardır ve sözlü tarih yapma imkânı pek olmadığı gibi, meseleyi aydınlatacak malzeme de gittikçe kaybolmaktadır. Sabetaycılar üzerindeki bazı araştırmaların coğrafi tespitleri de yanlıştır. Mesela Yaşar Kutluay Sabetaycıların *İzmirliler* denen kolunun İsrail’de Ramle’de yaşadığını söylüyor.⁶ Bu doğru değildir. İsrail’de en fazla birkaç Sabetaycı olmalıdır. Ramle’de ortodoks Yahudiler ve Mısır’dan gelen Karaî cemaati yaşar.

Sabetaycılığın Müslümanlıkla sırf görünüş olarak mı ilgisi var, yoksa muhteva olarak da bazı ilişkileri var mı? Gizli bir inanç olarak hakkında fazla bilgi sahibi değiliz. Diğer yandan o günden bugüne dolaşan bir rivayet, 17. yüzyılda tüm dünya (kıyamet bekleyen/*millenarist*) insanlığı içinde, bu hareketin Yahudi olmayanlar tarafından da izlenip benimsendiği ve Sabetay’ın *mesih* olarak selamlandığıdır. Benzer şekilde 19. yüzyılda Yemen’de art arda iki mezhep mesihi, Şukr Kuheyl I (1861-68) ve Şukr Kuheyl II (1868-75) çıkmış. Üçüncü bir Yahudi sahte mesih ise 1888-93 yıllarında ortaya çıkan Yosef Abdallah’dır. Her üçünün de Müslümanlar arasında taraftar ve müridleri olmuştur. Hatta II. Şukr Kuheyl’i sahiplenme konusunda Musevilerle Zeydi Şiiler arasında bir çekişme bile yaşanmıştır.⁷ Türkiye’de bazı Sabetaycıların nesilden nesile kendi içlerinde taşıdıkları bu bilgiyi belgelemek güçtür. Ancak Selanik yöresiyle ailevi bağları olan ve hayat hikâyesinde o ülkenin kültürel kalıp, rivayet ve görüşlerini önyargısız olarak nakleden Cahit Uçuk o dönemde Selanik’te dolaşan bu rivayete değiniyor.⁸

5 BOA, *Irade Dahiliye* Nr 19680, H. 20 Muharrem 1271/13 Ekim 1854.

6 Yaşar Kutluay, *İslamın Yahudi Mezhepleri*, Ankara 1965, s. 208.

7 Bkz. Bat. Zion Eraqi Klorman, “Muslim supporters of Jewish Messiah in Yemen”, *Middle Eastern Studies*, c. 29/4, 1992, 4.714.

8 Cahit Uçuk, *Bir İmparatorluk Çökerken*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1995, s. 79.

Şehrin Müslümanları da söylenti arasında; bu *tarikata* [öyle diyor] diğer dinlerden Hristiyan ve Müslümanların girdiğini, padişahın da bu nedenle hepiniz Müslüman olmazsanız boynunuz vurulacak diye Sabetay Sevi'yi tehdit ettiğini, bunun üzerine hepsinin görüntüşte Müslümanlığı kabul ettiği..."⁹

Belgelere yansımayan bu söylenti doğruysa; sarayın ve Osmanlı idaresinin Sabetay Sevi ve taraftarlarını zahiren de olsa İslam'a döndürerek büyük bir idam faaliyetini ve krizi atlatmayı becerdiği açıktır. Halkın bu tefsir ve inancının tarihi bir temeli de olmalıdır. Kuvvetle muhtemeldir ki, bir kısım mensuplar Yahudilikten değil başka dinden gelmedir. Cahit Uçuk da Selanik'te Sabetay Sevi cemaatinin oruç-namaz gibi Müslüman âdetlerine uyduğunu naklediyor. 19. yüzyılda Selanik'te bu cemaatin iktisadi ve kültürel bakımdan bütün diğer topluluklardan üstün olduğu anlaşıyor. Nitekim Mayıs 1901'de Selanik'e vali olan *Mehmet Tevfik Bey*, hatıralarında, Fevziye Mekteplerinin (mektepleri bu cemaatin kurduğunu zikretmiyor ve belki bilmiyor) diğer mekteblerin fevkinde olduğunu ve iyi memur yetiştirdiğini belirtmektedir.¹⁰

Bu okullar hakkında önemli bir noktayı belirtelim; Selanik sosyal hayatı içinde, bu okullar geniş kabul gördüler. Sabetaycı gençleri eğitmeyi amaçlayan bu okullar, nihayet kurucularının da ideoloji ve dünya görüşü değişikliği geçirmesine sebep oldu. Artık bütün Osmanlıları, bilhassa Müslüman Türk çocukları eğitmekten memnun oluyorlardı. Nitekim çocuk Mustafa Kemal (Atatürk) modern eğitim veren böyle bir ilkokula giden Müslüman Türklerdendir. Kendisinin anlattığına göre annesi geleneksel bir Kuran okuluna, babası ise Şemsi Efendi'nin kurduğu bir okula gitmesini istemişti. Şemsi Efendi Sabetaycı'dır. *Kapani* grubundan olduğu söyleniyor. Fakat *Karakaş* grubu ile işbirliği yapıyor ve eğitimle bu iki rakip dönme grubunun birliğini sağlamak istiyormuş. Atatürk bu modern okulda okuma yazmayı daha çabuk ve doğru öğrendiğini söylemiştir. Bu Şemsi Efendi okulu dediğimiz, aslında Sabetaycıların açtığı modern Fevziye okullarından biridir. Şemsi Efendi

9 Bu konuda rivayetler: N. Slousch, "les deunmes, une secte judéo-musulmane de Salonique", *Revue du monde musulman*, no: XII, Paris, 1908; İbrahim A. Gövsa, "Sabatay Sevi", *Resimli Yeni Lugat ve Ansiklopedi*, I-V, İstanbul 1939; Abdurrahman Küçük, *Dönmeler ve Dönmelik Tarihi*, Ötüken, İstanbul, s. 155.

10 *Bir Devlet Adamının (Mehmed Tevfik Biren) II. Abdülhamid ve Meşrutiyet Devri Hatıraları*, c. I, Arma yayın, İstanbul, 1993, s. 170.

modern fikirleri ve iki Sabetaycı muhalif grubu birleştirme gayreti yüzünden, cemaat tarafından aforoz edilmiş, sonra İstanbul'a göçmüş (1912) ve 1917'de orada ölüp, Üsküdar'da Sabetaycı mezarlığına gömülmüştür.¹¹

1912-1913 Balkan savaşlarından sonra Edirne ve bazı Rumeli şehirlerindeki Sabetaycılar, Müslümanlarla birlikte imparatorluğa göç ederek İstanbul ve İzmir gibi şehirlere de yerleştiler. Osmanlı İmparatorluğu'nda böyle bir *millet* yoktu. Hele 20. yüzyılda kimse Sabetaycı olarak kaydedilmemişti ve ritüellerden vazgeçilmesi birçok mensubunun gözündeki Sabetaycılığı önemli bir eğilim olmaktan çıkardı. Bilhassa Kemalist laisizm Türk toplumunda bu meseleyi adamakıllı sildi ve bir köşeye itti. Esasen geçmiş yüzyıllarda da Sabetaycılar idare nezdinde Müslümandı ve 19. yüzyıl modernleşmesi boyunca bu adı konmamış asimilasyonun olaysız bir şekilde ilerlediği görülüyor. Makalemizin konusunu da bu modernleşme süreci oluşturacaktır.

Sabetaycıların basit bir gizli din ve gizli Yahudi mezhebi olmadıkları şu iki husustan da anlaşılır. 19. yüzyıl ve öncesinde, Sefarad Yahudiler, *Ladino* konuşmuş sonra Fransızca kullanmışken, Sabetaycılar 19. yüzyıldan itibaren evde Türkçe konuşmuşlardı. Ortodoks Museviler onları aforoz etmişti, ama Sabetaycılar bu konuda onlardan daha katıydı. İkinci ve önemli unsur, Mesih'i (yani Sabetay Sevi) bekleyen bu cemaat her iki dinin ibadetini çok sofuca yerine getirmekteydi. Nitekim Osmanlı İmparatorluğu'nun ücra köşelerindeki gizli-Hristiyan cemaatler sadece idare kayıtlarında Müslüman olduklarını söyler ve pek ibadet etmezken, Sabetaycılarının, mistisizimleri bakımından da önemli bir nokta olan, bu sofuculuğu dikkat çekmektedir. Nitekim 1856 Islahat Fermanı sonrası, Girit, Makedonya, Doğu Sırbistan, bilhassa Arnavutluk ve Doğu Karadeniz'de birtakım gizli-Hristiyan cemaatler artık bir hürriyet havası sezdiklerinden gerçek inançlarını açıkladılar ve kimliklerini saklamadılar.¹² Halbuki Selanik'teki kalabalık Sabetaycı cemaat böyle bir

11 Özcan Mert, "Atatürk'ün ilk öğretmeni Şemsi Efendi", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, c. 7 (Mart 1991), no: 28, s. 330 ve devamı; ayr. İlgaç Zorlu, "Şemsi Efendi Hakkında Bilinmeyen Birkaç Nokta", *Toplumsal Tarih*, 1, Ocak 1994, s. 59-60.

12 İ. Ortaylı, "Tanzimat Döneminde Tanassur ve Din Değiştirme Olayları", *Tanzimatın 150. Yılı Sempozyumu*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1989, s. 1-7; Girit için, BA, *Ir. Mec. Mah.*, no: 357, 14 C 1274/30-1-1858; Üsküp için BA, *Ir. Har.*, no: 8922, 25 L 1275/28-VI-1859; Arnavutluk için Bardhyl Graceni; "Le Crypto-christianisme dans la région du Shpat au cours de la dernière période ottomane", *Studia Albanica*, XXVI/2, 1989, s. 93-102.

açıklamada bulunmadı ve üstelik görünüşte İslami ibadeti gene sofuca sürdürürken kendi eski ritüeline de devam etti. Haham oldukları bilinenler bile resmi bir açıklama yapmadılar. Talmud-Tora Yahudileriyle ilişki kurmadılar ve inançları hakkında hiçbir risale kaleme alınmadı (son zamanlarda bu konuda yazan Ilgaz Zorlu hariç¹³). Tam aksine eski devrin tüccar ve zanaatkâr Sabetaycılarını daha çok eğitime önem verdi ve Osmanlı bürokrasisinde görev aldılar. Bu yıllarda Selanik ve İstanbul'a gelen oryantalist Martin Hartmann Selanik gözlemlerinde (1910 yılı), mesela zengin bir Sabetaycı tüccar olan Sami Telci'nin kızı ile evlenen ve babası İbrahim Suzi gibi Alman Konsolosluk'u'nda çalışan Ali Enis adlı dönme gençten söz eder; Ali Enis zarif, kültürlü bir gençti ve bu cemaatte böyleleri çoktur. Sabetaycılar da Yahudiler gibi cumartesi günü tatil yapıyorlardı. Şehirde *Dönme Mezarlığı* ayırdır, ama Türk mezarlığına çok benzer ve mezar taşlarının en eskisi 1716/H 1128 tarihlidir.¹⁴ Sabetaycılar 19.-20. yüzyıllarda yurtsever hareketlere daha çok karıştılar ve serbest meslekler icra ettiler. Nitekim bu dönemde çıkardıklarını bildiğimiz tek yayın organı da ne dini, ne de siyasidir. Söz konusu yayın, laik ve medeni bir gençlik yetiştirmeye yönelik on beş günlük bir dergidir. Bu derginin üzerinde duracağız. Osmanlı nüfus sayımları din esasına göre yapılır. Bu bakımdan Selanik Sabetaycılarını Yahudi değil, Müslüman olarak kaydedilirlerdi. 19. yüzyılda ve sonrasında da bir inanç beyanı gene söz konusu değildir. Devlet bu cemaati tanımaz; cemaatin de gizli bir örgütlenme içinde kendi kayıtlarını tuttuğu şüphelidir. Zaten Sabetay Sevi'den sonra cemaat kendi içinde parçalanmıştır ve böyle bir örgüt hakkında gizli kayıt ve nüfus sayımının da fazla bir şey göstermeyeceği açıktır. Bu nedenle Sabetaycılarının sayısı geçmişte ve günümüzde kimsenin bilmediği bir sırdır.

Selanik Sabetaycılarının elimize ulaşmış, bilinen ilk periyodik yayın *Gonca-i Edeb* adlı on beş günlük bir mecmuadır. İlk nüshası 1 Mart 1299 (1882)'da çıkmıştır. Başyazarı Fazlı Necip Bey'di. Sabetaycılığa ait bir telkin ve bilgi içermez. Gençlere seslenir, fakat dinden söz etmez. Daha doğrusu kozmopolit bir Türk tarikatı olan Mevlevi tarikatı (mensupları arasında Yahudiler ve Hristiyanlar da vardır) çok övülür; Selanik Mevlevi dergâhındaki ayinler ve dergâhın duvarlarındaki yazılardan söz edilir.¹⁵ Bu kozmopolit tarikat, batılılaşmış kozmopolit çevrelerde de çok seviliyordu. Bununla bera-

13 Ilgaz Zorlu, *Evet, Ben Selanikliyim. Türkiye Sabetaycılığı*, Belge Yay., İstanbul, 1998.

14 Martin Hartmann, *der Islamische Orient*, Leipzig, 1910, s. 18.

15 *Gonca-i Edeb*, H. 1299/1882, Milli Kütüphane, Ankara, no: SA. 98.1956.

ber 1910'da Selanik'te bulunan Martin Hartmann, Mevlevihane'dekilerin ve şeyhin şehirdeki bütün cemaatlerle iyi ilişkide olduğunu, sadece dönme-
lere sempati duymadığını, onlara güvenmediğini söylüyor.¹⁶ Bu dergi; edebi
yazı, şiir [bazıları çok amatörce], seyahatnameler, Victor Hugo tercümeleri
[hep laik yazarlar seçiliyor], entelektüel bir genç nasıl yetişir ve davranır gi-
bi yazılar içeriyordu. Bunların çoğu naif ve taşra havası düzeyindedir. Fakat
amaç eğitim, daha iyi eğitim ve dünyaya açılmadır. Sabetaycılar, batılılaşma
ve eğitim yoluyla, durumlarını düzeltme ve özgürleşme konusunda Muse-
vilerin önüne geçtiği açıkça görülüyor; bir anlamda Batı Avrupa'da Musevi-
lerin kendi cemiyetlerine yaptıkları kültürel katkısı, Türk cemiyetinde Sabe-
taycılar yaptılar. Nitekim bir müddet sonra kurulacak *Fevziye* ve *Terakki* gibi
gerçek anlamdaki *gymnasium*'lar laik eğitime önem vermiştir. Onların bu-
günkü devamı olan *Işık Lisesi* de (İstanbul) kanuni zorunluk olan din dersle-
rini laik bir retorik ile sürdürmektedir. *Gonca-i Edeb* eğitime önem verir, her
sayısında kimya, biyoloji terimleri üzerinde açıklamalar yer alır. II. Abdülha-
mid devri modasına uygun olarak açılan okullardan ve eğitimde ilerlemeden
söz eder. Bu, rejimin ve sansürün de hoşuna giderdi. Fakat derginin amacı
sansürle uyuşmaktan çok, batılılaşmıydı. Anlaşılan modernist Sabetaycı seç-
kinler modern batı eğitimiyle, kapalı cemaat hayat biçiminin değişeceğine
de inanıyorlardı. Normalde bu gazetede dini konular pek yer almamaktadır
(Mevlevilik övgüsü dışında). Ancak 1924 Ocak ayında (10 Ocak 1924'den
itibaren) dönmelik üzerine bir tefrika neşredilen *Vatan* gazetesi, *Gonca-i
Edeb* mecmuasını terakkiperver modern dönmelerin çıkardığını ve bunların
bu dergide Sabetay Sevi'yi şarlatanlıkla itham ettiklerini yazar.¹⁷ Ben bu bö-
lümü tespit edemedim. "Bir tarih araştırmacısı" imzalı bu tefrikada gençle-
rin bu batıl mezhepten hoşlanmayıp, izdivaç yoluyla Müslüman Türk gruba
kavuşmak niyetinde oldukları söyleniyordu. Selanik Sabetaycılarını İstanbul'a
göç ettiklerinde benzer mektepler kurdular ve laik-ulusalcı bir Türk eğitim
sistemine öncü oldular. 19. yüzyıl boyu Selanik, Edirne, İstanbul'da yaşa-
yan Sabetaycılarının modernleşme sürecine dair kesin bilgilerimiz yok. Ancak
mecmua yazarlarının memur zümresinden olduğu, İstanbul'dan giden bazı
zevatin yazı ve demeçlerinin basıldığı; civardaki Edirne'ye kadar yayılan bir
okuyucu kitlesi olduğu anlaşılıyor. Gazetenin eğitim konusundaki yaklaşı-

16 Martin Hartmann, *age.*, s. 15.

17 "Tarihin Esşarengiz Bir Sahifesi", *Vatan*, 20 Ocak 1924, s. 2, bir tarih müdekkiki.

mından ve yazarların kişiliğinden; Sabetaycılar arasında Osmanlı bürokrasisine katılma yönünde bir eğilim ve girişim olduğu, yabancı dil eğitimi sayesinde dış ticarete de Müslüman Türkler ve Yahudilerden daha nitelikli ve iyi durumda bulundukları anlaşılıyor.

Bu arada dönme denen Sabetaycılar laik bir ulusalcılığı benimseyen grup olarak Jön Türk hareketi ve İttihat ve Terakki içinde de yer almışlardır. Nitekim imparatorluğun ünlü maliye nazırı Mehmed Cavid Bey -ki aynı zamanda kuvvetli bir iktisatçı idi- Sabetaycıdır. Cavid Bey saltanat ve hilafetin ayrılmasını isteyenlerdendi. Diğer bir maliye nazırı olan Nüzhet Faik, dahiliye nazırlarından Mustafa Arif, maarif müsteşarı ve hukuk profesörü Muslihiddin Adil, Sabetaycı kökenliydi. Türk matbuatının önemli siması, *Vatan* gazetesi sahibi Ahmed Emin (Yalman) da Sabetaycı idi ve bu konuda ilk tefrika 1924 Ocak ayında onun gazetesinde yayımlandı. Orduda, matbuatta ve İttihat ve Terakki çevrelerinde Sabetaycılar vardı. Bunlardan ünlü Hasan Tahsin (Osman Nevres) 1919 yılı 15 Mayıs'ında Yunan kıtaları İzmir'e çıkarken onlara ilk kurşunu sıktı ve direnişi başlatan kahraman olarak tarihe geçti. Hasan Tahsin İttihat ve Terakki grubu içinde anarşizme varan fikirleriyle tanınan ilginç bir şahsiyetti. Onunla birlikte direnen ve vurulan bir zabıt, kolordunun sağlık zabiti Selanikli Şükrü Bey de bir Sabetaycıydı.

Cumhuriyet dönemi başlarında, 1924 yılı Ocak ayında, Türkiye kamuoyu ani olarak "dönme" meselesi ile yüzyüze geldi. Sebep cemaatin kendi içinden çıkmıştı. Bilindiği üzere Sabetaycılar, Sabetay Sevi'nin ölümünden sonra zaman içinde birbirine rakip ve kopuk üç hizibe ayrılmıştı: 1) Yakubiler (veya Hamdi Bey grubu), 2) Karakaşlar (yahut Osman Baba grubu), 3) Kapancılar (yahut İbrahim Ağa grubu). Bunlardan ikinci gruba mensup Karakaş Rüşdi Bey bugün pek anlaşılamayan bir sebeple 1924 Ocak ayı başında Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne "dönme"leri şikâyet ederek, bunları (yani kendisinin de dahil olduğu grubu) gayri Türk, gayrimüslim ve Türklüğü sömüren bir grup olarak itham etti ve Yunanistan'la olan ahali mübadelesinde Türk olarak bu topraklara getirilmemelerini, ancak hepsinin batıl inanç ve tavırlarını bırakıp Türklüğü kabul etmeleri şartıyla Türkiye'de yaşayan Türkler olarak kabul edilmelerini Millet Meclisi'nden istedi. Sebep, aile içi bir anlaşmazlık ve diğer dönme liderlerini tehdit ve intikamdır, dendi. Kendisi Sabetaycı olan Ahmed Emin (Yalman), gazetesinde onu müflis, ahlaksız diye suçladı. Ancak basında bir münakaşa başlamıştı. Sabetaycı (dönme) inancı üzerine birtakım rivayetler yazılıp konuşuluyordu. Neticede kendisi de Sabetaycı kökenli olan Ahmed Emin gazetesinde bu konuda dönmeleri anlatan

bir tefrikayı 10-22 Ocak 1924 tarihleri arasında neşretti; bu yazı dizisinde dönmelerin bu inançtan vazgeçen laik, ilerici, ulusalcı, yurtsever bir kitle olduğu yazıldı. Bu, Sabetaycılarının kendilerini ilk defa anlattıkları ve tanıttıkları bir yazı dizisidir, bu bakımdan ilginçtir. Ancak yazarın ismi yoktur; “bir tarih araştırmacısı” diye imza atılmıştır. Muhafazakâr *Sebilü’r-Reşad* dergisi başyazarı Ebuzziya Tevfik ise Ahmed Emin’e hücum eden yazılar yayımladı. Hüseyin Cahit (Yalçın) ise *Tanin*’de hem Karakaş Rüşdi’yi tenkit ve itham eden, hem de *Sebilü’r-Reşad* itham eden yazılar yazdı. Sabetaycılarının Türk olduğunu, aksi görüşün ırkçılık olacağını ve Osmanlı imparatorluk realitesi ve Türkiye realitesi ile bağdaşmadığını ileri sürüyordu. Bu nedenle, şimdi Türkiye sınırları dışında kalan Selanik Sabetaycılarının ahali mübadelesi dışı bırakılıp Türkiye’ye getirilmemeleri *münasebetsiz* ve *tehlikelidir* diyordu.¹⁸ Karakaş Rüşdi Bey’in bu dilekçesinin nedeni pek belli değil; cemaatine duyduğu bir kızgınlık ve ihbar mı söz konusuydu, yoksa, gerçekten mübadele yüzünden Selanik’te iş ve güçlerini bırakmak istemeyen Sabetaycı cemaate yardımcı olmak amacını mı taşıyordu? Zira o sıralarda Selanik’te Mustafa Bey, Yunan hükümetine müracaatla kendilerinin Türk ve Müslüman değil; aslen Yahudi olduklarını bu yüzden mübadele ile ev, iş ve yurtlarından sürülerek gönderilmemelerini istemişti. Konortas bu fikre yatkın görünmüş ise de, bazı bakanlar Sabetaycılarının Yunanistan’a Türk’ten daha zararlı olduklarını ve bu yüzden derhal Türkiye’ye gönderilmelerini istemişlerdi.¹⁹ “Dönmeler” yani Sabetaycılar üzerindeki münakaşanın arttığı günlerde bazı gazeteciler Türkiye Hahambaşısı ünlü bilgin Haim Becerano’ya da “dönmeler”le Yahudiliğin ne kadar ilgisi olduğunu sormuşlardır. 12 Ocak 1924 tarihli bu mülakatında hahambaşı; “Ben dinler konusunda çok tetkikat yaptım, ancak bu Selanikliler konusunda bilgim yoktur. Herkes ne kadar biliyorsa ben de o kadar biliyorum” diyor. Ancak bir ara “Sabetay Sevi kabilesinin Musevi itikadına kısmen muhalif bir tarikat olduğunu” ilave ediyor.²⁰ Bu müphem, çekingen demec bile aslında, Sabetay Sevi vakasından sonraki iki yüzyıl içinde; bir Osmanlı ve Türkiye Yahudi dini liderinin Selanik “dönme”leri²¹ hak-

18 *Sebilü’r-Reşad*, c. 23, s. 175; Abdurrahman Küçük, age., s. 232; *Tanin*, 5 Ocak 1924 (H. 1340).

19 *Vakit*, 4 Ocak 1924 (H. 1340).

20 *Vakit*, 12 Ocak 1924 (H. 1340), Hahambaşı Haim Becerono ile mülakat.

21 Bu kelime yabancı dillerde bile *dönme* veya *dönme* diye yazılmakta, *Sebbatniste* deyimini ısrarla kullanılmamaktadır.

kındaki ilk resmi açık değerlendirmesidir. Ancak arkası gelmemiş ve Türkiye Yahudileri bu konuda susmayı tercih etmişlerdir. Bu dönemi bir suskunluk izlemiştir. “Dönme” denen unsurların durumunu, yeni Cumhuriyet’in laik ulusçuları ve Cumhuriyet Halk Partisi tartışmamıştır. Sansür bu gibi tartışmaları muhafazakâr çevrelerdeki fısıltılara terk etmiştir. Karakaş Rüşdi olayı da Sabetaycılar bu konuda susmaya zorlamış olmalıdır. Bu olayla Sabetaycı çevreler unutmaya ve susmaya, yeni toplumun laik vatandaşlığını benimsemeyi tercih etmişlerdir. Esasen 19. yüzyıldan beri laik-ulusalcı toplumu isteyenlerin arasında onlar da vardı. Bununla beraber dar bir anti-semit çevre, laik ideolojinin önde gelen bazı şahsiyetlerini fısıltı gazetesinde “dönme” veya “mason” olmakla -yanlış veya doğru- itham etmeyi sürdürmüşlerdir.

Harp içinde, 1942’de, fazla kazançtan alınmak istenen “Varlık Vergisi” uygulamaları sırasında “dönme” meselesine ilginç bir biçimde bürokrat yönetici çevreler yeniden el atmıştır. Vergi kategorileri içinde “D” cetvelinin dönmelere konan vergiler olduğunu o zamanki İstanbul defterdarı Faik Ökte yazmıştır.²² En yüksek Varlık Vergisi meblağının da bu kategorideki Bezmen ailesi için tahakkuk ettirildiği bilinmektedir. Ancak Varlık Vergisi Türkiye mali tarihinde çabuk terk edilen bir uygulamaydı ve çeşitli çevrelerden tepki görmüştür. Ondan sonra da buna benzer açık veya kapalı bir uygulama görülmez.

Bugün Sabetaycılar kendilerini henüz açıklamaz, bu inanç üzerinde bir araştırma yapıp yayımlamaz. (Tek istisnanın, ama hakikaten tek istisnanın *Tiryaki* ve *Toplumsal Tarih* gibi dergilerde yazan Ilgaz Zorlu olduğunu takdirle belirtmek gerekir.²³) Öyle görünüyor ki, bu inanç ve kimliğe sahip olanlar halen vardır, fakat sayılarını kimse bilmemektedir. Herhalde son yet-

22 Faik Ökte, *Varlık Vergisi Faciası*, İstanbul, 1947, s. 85, 87, 195; bkz. A. Küçük *age.*, s. 258.

23 Ilgaz Zorlu Sabetaycı cemaati ırk ve hars yönünden Türkiye Yahudiliğinin bir kolu olarak değerlendirmekte ve artık açıklama yapıp bu özgür mezhebe mensup Türkler olarak ortaya çıkmanın vakti geldiğini bildirmektedir. Kendisi gibi düşünenler pek az olmalı ki geleneksel suskunluk sürmekte, durum değişmemekte ve ortada menfi veya müsbet bir tepki dalgası görülmemektedir. Yazarın bazı makalelerini zikrederim; “Sabetaycılık ve Yahudilik”, *Tiryaki*, 1/4, Kasım 1994, s. 39; “Mistik Bir Kişilik: Sabetay Sevi”, *Tiryaki* 1/5, Aralık 1994, s. 41-42; “Üç Sabetaycı Cemaat”, *Tiryaki*, 1/6, Ocak 1995, s. 28-29; “Atatürk’ün İlk Öğretmeni Şemsi Efendi”, *Toplumsal Tarih*, Ekim 1994, sayı 10, s. 22-24. (Ilgaz Zorlu’nun makaleleri *Evet, Ben Selanikliyim. Türkiye Sabetaycılığı* adlı kitapta derlenmiştir; bkz. dipnot 12).

miş yılın laik gelişmeleri ve yeni kent kültürü içinde, Sabetaycılık, laik ideoloji, fakat daha çok laik hayat tarzı içinde erimiştir. Üstelik bu laisizmin en ateşli öncüsü ve uygulayıcısı da bu grup olmuştur. Bu grup üzerinde halen Lucette Valensi'nin bir araştırma yaptığını duyuyoruz. Tabii Osmanlı arşivlerinde, sanılanın aksine, bu konuda hiçbir şey yoktur. Onun için araştırmanın mülakat ve bazı kalıntı belgeleri (yazılı veya yazısız) aramak şeklinde olması gerekir.

AVRUPA VE İRAN'DAKİ EHL-İ HAK ARAŞTIRMALARININ ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRMESİ*

JEAN DURING

Ehl-i Hak'lar, aralarından sadece Nusayri'lerin ve Ali ilâhî'lerin kesin olarak saptanabildiği ve birkaç başka taşkın Şii¹ grubunu da içeren büyük bir mezhep ailesinin kendilerine en yakın mensubu olarak Bektaşileri kabul ederler. Geleneğe göre, Sultan İshak'ın (Sultan Sohâk) Ehl-i Hak "meslek"ini İran Kürdistan ve Luristan'da kurduğu kabul edilir. İran Kürdistanı'nda yüz yıl süren manevi bir hükümdarlık döneminden sonra, Sultan İshak, ortadan kaybolmuş ve sonra yeniden ortaya çıkarak Anadolu'da Hacı Bektaş adı altında zuhur etmiştir.² Bektaşilik ve Alevilikle ilgili bir seminer-

* Bu makaleyle ilgili nazik önerileri ve işaret ettiği noktalar nedeniyle, Dr. Martin van Bruinessen'e teşekkür etmek isterim.

- 1 Alevileri, Ehl-i Hak'ları, Nusayrileri vb tanımlarken, "aşırı Şii" teriminin kullanılmasından kaçınmamızı öneriyorum. "Taşkın Şii" ve "taşkın Şiilik" terimleri (*gülvîv* karşılığı olarak), siyasi açıdan da, bilimsel açıdan da daha uygundur.
- 2 Sultan İshak'ın müritlerinden biri olan Pir İsmail Kuhlani, bir kelanında şöyle demektedir: "Bektaşiler arasında, Bektaşiler arasında/Şahımın zerresinin muhafazası, tecelli etti Bektaşiler arasında/Şahım Perdivar'dan yeni evine gitti/Hacı Bektaş'ta tecelli etti/Bektaşî yolunu kurdu, ilmini açığa vurdu/yedilerin (*heften*) pek çok hayatı (*yurt*) oldu." (Safizade, 1981, s. 96)
Hacı Bektaş'ın hiyerarşik mertebesi hakkında, başka rivayetler de vardır (bkz. van Bruinessen, 1995, s. 119-120, 134; Beik Baghban, s. 66, 256). Bazı kaynaklar, Hacı Bektaş'ın yedi baş melekten biri olan Cebrail ya da Davud olduğunu söylemektedir. Başka kaynaklar ise, onun Hân Ateş'in ya da Şah Veys Koli'nin bir tecellisi olduğunu, yani, bir *zât-ı mihmân* ("Öz barındırıcı") olduğunu, fakat Ali gibi bir *zât-ı beşer* ("İnsan şeklinde bir öz") olmadığını kabul etmektedir. Edmonds (s. 94), Iraklı kaynaklara dayanarak Hacı Bektaş'ın yoldaşlarının adını vermektedir ve bu isimlere

de Ehl-i Hak'ı anlatırken, belirli bir noktaya odaklanmaktansa, genel olarak Ehl-i Hak araştırmaları hakkında eleştirel bir incelemede bulunmanın ve bazı araştırma perspektifleri önermenin daha uygun olacağını düşündüm. Böylece okuyucular, bu dini topluluğun mevcut durumu ve sorunları hakkında genel bir fikir edinecekler ve umarım Bektaşilerin ve Alevilerin durumuyla karşılaştırma yapma imkanı bulacaklardır.

Yüz Elli Yıldır Süren Ehl-i Hak Araştırmaları

Uzun bir süre boyunca, Ehl-i Hak konusunda çalışma yapan Batılı araştırmacıların en önemli ilgi alanlarından biri, Ehl-i Hak'ın tarihsel ve dinsel kökenini bulmak ve ibadet şekilleri ile inançlarını anlatmaktır.³ Bu araştırmacıların görüşleri, alan çalışmasından ve Ehl-i Hak'la kurdukları kişisel ilişkilerden çok kutsal metinlere dayanıyordu ve Ehl-i Hak'la kişisel ilişkiler kurulsa bile, bu ilişkiler, geniş bir alana yayılmış çok sayıda cemaatin arasından yalnızca birkaç grup içinde yürütülen araştırmalara dayanıyordu. Bu ilk öncülerden sonra gelen yeni kuşak araştırmacılar, bu dinsel grubun daha gerçekçi bir portresini çizmek açısından belki de daha donanımlıydılar. Bu araştırmacılar; eserlerini Fransızca yayımlayan ve özgün metinlere ve Kürt kültürüne tam olarak erişebilen bir Sünni Kürt olan M. Mokri, Ehl-i Hak öğretisini özetleyen ilginç bir metni tercüme eden C. J. Edmonds ve Tahran'daki Ehl-i Hak'larla bağlantıları olan S. C. R. Weightman'dır.

1963 yılından itibaren, Ehl-i Hak arasında saygı duyulan manevi bir kişilik olan Nur Ali İlahi'nin yazdığı *Burhânü'l-Hak* gibi önemli ilk elden malzemeler ortaya çıkmaya başladı. Bu kitap, Weightman⁴ tarafından ele alınmış ve Minorsky'nin *Encyclopaedia of Islam*'daki makalesinde, Ehl-i Hak geleneği ve ibadet şekilleri hakkındaki bilgilere esassız bir katkı olarak belirtilmiştir.

göre, Hacı Bektaş'ın "Şah" olduğuna hiç şüphe yoktur. Kutsal tarih, kronolojiyle uğraşmaz; fakat ne kadar tuhaftır ki, Hacı Bektaş, Sultan'dan (ölüm tarihi büyük bir olaslıkla 1506) iki yüzyıldan fazla bir zaman önce yaşamış olmasına rağmen, kutsal tarihin bütün çeşitlemelerinde, Sultan'dan sonra gelmektedir. (Bu anakronizm, Hacı Bektaş'ın üç yüz yıl yaşadığı şeklindeki bazı rivayetlerle çözümlenmiş olmaktadır.) Bektaşilerin, tarihte "resmî Ehl-i Hak"tan önce gelmeleri, tüm Ehl-i Hak mensuplarının Türk kuzenlerinin varlığından haberdarken, Alevilerin İran ya da Irak'taki Ehl-i Hak'ın mevcudiyeti hakkında hiçbir fikri olmaması gerçeğine de uygundur.

3 Gobineau, Minorsky, Ivanov.

4 Weightman, 1964.

Bu kitap, en güvenilir nakillere⁵ dayanmakta ve İslam'ın teolojik kavramlarını ve Kuran'a göndermeleri kullanarak, bu öğretiyi, İslami sansürün hiçbir şekilde itiraz edemeyeceği bir tarzda ortaya koymaktadır. Kitabın çok sayıda yeni basımından sonra, 1975 yılında, yorumlar ve sorulara verilen yanıtlardan oluşan 400 sayfalık bir ekle birlikte yeni bir baskısı yayımlandı. İran'da *Burhânü'l-Hak*'tan sonra yayımlanan bütün kitaplar, bu kaynaktan geniş biçimde yararlanmakta ve genellikle bu kitabı kaynakçalarında ilk eser olarak belirtmektedirler.⁶

Aynı yıl, Nur Ali İlahi'nin babası Hacı Nimetullah Ceyhunâbâdi'nin *Şahnâme-i Hakikat* adlı eseri yayımlandı. Farsça 11 bin mısradan oluşan bu kitap, Ehl-i Hak'ın ilkel zamanlardan modern zamanlara kadar uzanan eksiksiz bir kutsal tarihidir. Kitabın yeni basımı (*Hakkü'l-Hakâik*), Hacı Nimetullah döneminde meydana gelen güncel olayları da içermesine rağmen aynı kutsal tarihin bir parçası olarak görülmektedir. Bu durum, genellikle içinde bulunan zamanı içermeyen bu tür eserlerde çok ender rastlanan bir özelliktir. *Hakkü'l-Hakâik*, kutsal kelimelerin veya defterlerin yanı sıra, Ehl-i Hak ve Ehl-i Hak'ın geleneksel biçimdeki son büyük karizmatik evliyası olan Hacı Nimetullah hakkındaki ana kaynak olarak kabul edilebilir. Diğer bütün kelimalar Kürtçe yazılmıştır, fakat Hacı Nimetullah, belki de Ehl-i Hak geleneğini Kürtçe konuşmayan geniş bir topluluğa açmak amacıyla, bu eserini Farsça yazdırmıştır. Hacı Nimetullah, eski kelimadaki klasik açıklama yöntemi yerine, tarihsel bir yaklaşım seçerek de bu konuda yenilikçi olmuştur. Hacı

-
- 5 Kitabın yazarı Nur Ali İlahi, babası tarafından derlenen kutsal kitap *Serencâm*'ın birçok nüshasına sahipti. Çalışmasında Şah Hayâsi'nin halefi I. Akâ Ahmed'in elinden çıkmış olan ve yaklaşık 1770 tarihli bir nüshayı kullanmıştır. Bu eserin en eski Ehl-i Hak yazması olması mümkündür.
 - 6 Bu yazarın başka bir önemli başvuru kaynağı da, cem ayinleri sırasında yapılan gayri resmi konuşmaların anında yazıya geçirilmesinden oluşmuş *Âsârü'l-Hak*'tır (cilt I 1979, cilt II 1992, her biri yaklaşık 700 sayfa). Bu eser, özel olarak Ehl-i Hak'a hitap etmeyen genel manevi bir öğreti olsa da, Ehl-i Hak kültürüne ve tabii ki tasavvufi içeriğine daha içeriden bakan bir yaklaşım açısından, yorumlarıyla birlikte ilginç ipuçları ve anekdotlar sunmaktadır. Araştırmacılar, bu üstadın konuşmalarından bazı dervişlerin aldığı notları içeren ve kendi yorumuyla birlikte M. Mokri tarafından yayımlanan *L'Esotérisme kurde* (1996) adlı eserden de yararlanabilirler. Bu kitap, Ehl-i Hak gelenekleri ve ritüelleri hakkında bir yığın malzeme içermektedir; fakat kitabın yazarı (kitabın editörü kendisi değildir), kitabını gözden geçiremediği için eserin yayımlanmasını onaylamamıştır.

Nimetullah'ın eseri, yüzyıllar boyunca büyük Ehl-i Hak evliyalarının yazmış olduğu kutsal kelimeler geleneğini devam ettirmektedir. Bu kitaptan genellikle *Mücrim Kelâmı* olarak bahsedilmektedir.⁷

Bu kaynakların ortaya çıkmasından birkaç yıl sonra İran'da, bir kısmı az çok *Burhânü'l-Hak*'tan esinlenen birçok eser yayımlandı. Bazıları birkaç yaklaşımı birleştirmiş olsa da, bu eserler üç ana kategoriye ayrılabilir: Kanonik metinler, bilimsel çalışmalar ve mezhep mensuplarının manevi ya da ilmiyel niteliğindeki yaklaşımları. Bu kategorilere, Ehl-i Hak'la esas olarak bir dini grup olarak değil de, geniş anlamda farklı bir kültürü temsil eden bir topluluk olarak ilgilenen etnolojik ve sosyolojik yaklaşımlar da eklenebilir.

Kanonik Metinler

Ehl-i Hak'ın kanonik literatürü sistematik bir şekilde derlenip araştırılmamıştır. Daha ayrıntılı araştırmaların yolunu açmak için, bu grupta yer alan literatürün genel bir tablosunu çizmenin yararlı olacağını düşünüyorum. Bu literatürün temel metni, *Kelâm Hazâne* ya da *Defter-i Perdiveri* de denilen *Kelâm Serencâm*'dır.

Şah Hayâs Sâni Ehl-i Hak'ından Seyyid Nuri'nin (ölümü, yakl. 1970) çoğaltmış olduğu metinler koleksiyonuna başvurdum. Seyyid Nuri'nin oğlu Seyyid H.'ye göre, bu koleksiyondaki en önemli kitap, Sultan ve selefleri Şah Hoşin (10. yüzyıl) ve Baba Nâ'us dönemleriyle ilgili eski metinleri içeren *Kelâm Serencâm*'dır. Seyyid H., başka birçok kitapçığın (*defter*) da *Serencâm*'ın bir parçası olarak kabul edilebileceğini, çünkü, bunların da aynı döneme ait hikâyeler aktardığını söyledi. Bu metinler, daha sonraları, aynı kişilerin yeniden zuhur etmiş halleri olan ya da o zamanlara manevi olarak erişebilen ve neler söylendiğini ya da neler olduğunu anlatabildikleri farz edilen evlialar tarafından yazılmış olabilir. Bunun tipik bir örneği, Kuşçuoğlu'dur. Bu metinler, her zaman, "Sultan dedi ki" (*meremü*) ve "Benyâmin dedi ki" gibi ibareler kullanır.

İkincil derecede öneme sahip olan eserler ise, ikinci dönem (17.-18. yüzyıl) denilebilecek dönemde ortaya çıkan, Hân Elmâs ya da İl Begi'nin kehanetleri, Şah Hayâs, Akâ Abbâs vb'nin kelimeleridir. Başka bir eser grubu da, kutsal metinlere dayanan ya da onlara gönderme yapan tasavvufi şiirlerdir ve bu şiirlerden en değerli sayılanı, Şeyh Amir'in yazdığı şiirlerdir. İki ya da üç

7 Bu eserler, Teymur, Zülfikâr, Derviş Koli ve Nevruz'un kelimelerini takip etmektedir.

yüzyıl boyunca, sosyo-kozmik hiyerarşide bir “makam”ı olan ya da en azından gönül gözüyle gören dervişler (“didedâr”) olarak kabul edilen kişiler, çok sayıda bu türden tasavvufi şiirler yazmıştır.

Seyyid H.’nin yazması 380 sayfadan oluşmaktadır; *Serencâm*’ın kendisi ise 138 sayfa tutmakta ve şu bölümlerden oluşmaktadır: Şah Hoşin (20 sayfa), Baba Nâ’us (10 sayfa), Sultan’ın yaşadığı dönemle ilgili bir bölüm (25 sayfa), Pire ve Piralî’nin, Yâdigâr ve Şah İbrâhim’in, Heftavâne’nin, On İki İmam’ın hikâyeleri (33 sayfa), Çihiltan, Kavaltâs ve Sultan’ın cem ayinine ilişkin önerileri. Seyyid H.’ye göre, mevcut el yazmaları arasında çok önemli farklılıklar bulunmamaktadır; fakat, bazı metinler, Sultan dönemine ait bazı ek malzemeler içermektedir. Örneğin, *Defter Divâne Gavra*, yerel Gurân geleneğine aittir. *Serencâm*’ın bütün yazmaları, farklı bölümleri başlıklarla kesin olarak ayırmamaktadır. Bu nedenle, farklı nüshalardaki içerik aynı olsa da, bölüm sayısı değişebilmektedir. Örneğin, Seyyid H.’nin nüshasında, başka yazmalarda *Kelâm Goru Goru*, *Kelâm Dire Dire*, *Kelâm Kale Zerde* adı verilmiş olan bazı küçük bölümlerin başlıkları yoktu. Seyyid H.’nin yazmasının geri kalan kısmı, büyük Ehl-i Hak evliyalarının ya da şairlerinin yazdıkları kelimeli şiirlerinden seçmeler, Âli Kalender, Koli’den (Kavaltâs’tan biri) seçme şiirler, Şah İbrahim, Zünnur ve Abidin’in hikâyeleri, Seyyid Ahmed, Seyyid Farzi ve mürsitleri Nâdir Veys, Novrus, Zülfikâr, vd’den alınmış metinler içermektedir. Bütün bu sayılanlar, metinlerin tümünün yalnızca küçük bir bölümünü oluşturmaktadır ve ikincil öneme sahiptir.

Kutsal metinlerin basımları iki kategoriye ayrılabilir: a) Akademik olmayan basımlar (çoğunlukla, el yazmalarının tıpkıbasımlarından oluşmaktadır) ve b) Filolojik, tarihsel, dinsel ve antropolojik yorumlar içeren akademik basımlar.

Dini bir metnin ilk basımı, Minorski’nin yaptığı ve günümüzde artık bulunmayan *Serencâm*’ın Rusça çevirisidir (1911). Elli yıl sonra, İvanov, Farsça Ehl-i Hak metinlerinin, dinler tarihi ışığında yapılmış geniş yorumlarını da içeren, bir derlemesini yayımladı. Bu metinler, araştırmacılar açısından ilgi çekici nitelikte olsa da, Ehl-i Hak müritlerinin bu metinleri tamamen reddettiği ve İranlı araştırmacıların kitaplarında bu metinlerden hiçbir zaman alıntı yapmadığı da belirtilmelidir.⁸

8 Bu metinler, *Mecmua-i Resâil-i Ehl-i Hak* başlığı altında yayımlanmıştır (Bombay, 1950).

M. Mokri, bu konuda fazla titiz davranarak, birkaç makalede, *Kelâm-ı Serencâm*'ın (*Kelâm Perdiverî* ya da sadece *Kelâm* olarak da bilinir) yalnızca birkaç küçük parçasını yayımlamış; nadir kutsal metinler olarak sunduğu bu parçaları dilbilimsel ve kültürel koşullar hakkında geniş yorumlarla birlikte vermiştir. M. Mokri, *Serencâm*'ın tümünü yayımlamak yerine, bu yolu izleyerek, Ehl-i Hak araştırmalarının gizemini korumayı başarmıştır. Bununla birlikte, İran'da *Serencâm*'ın Türkçe bir basımının⁹ yayımlanmasıyla, Ehl-i Hak'ı çevreleyen sis perdesi çabucak ortadan kalktı. Daha sonra, 1981 yılında, J. Afşâr, bu Türkçe kaynağın başka bir versiyonunu, *Divân-ı Kuşçuoğlu*¹⁰ başlığı altında yayımladı. Söz konusu eser, bu evliyanın, Şah İbrahim'in (16. yy'da) kerameti sayesinde, sağrlık ve dilsizlikten nasıl kurtulduğunu anlatan bir hikâyeyle başlamaktadır. Benyâmin'den sonra, Cebrail'in yeniden Sultan zamanından zuhur etmiş hali olarak kabul edilen J. Afşâr, *Serencâm*'ı kendi yorumları ve şiirleriyle birlikte Türkçe'ye uyarlamıştır. 1975 yılında, bir Ehl-i Hak *seyyidi* olan Afzali (Efdâlî), bazı önemli temel Kürtçe metinleri, *Defter-i Rumuz-ı Yârîstân - Gencine-yi Sultan Sohâk*¹¹ adı altında yayımlamıştır.

9 *Kelâmât-ı Türki*, Tahran, 1973, 336 sayfa. Bir dervîşteki nüshanın giriş, yorum ya da içindekiler bölümü içermeyen tıpkıbasımı.

10 Bu hikâye, *Şahname-i Hakikat*'ın 503. sayfasında da yer almaktadır. Bu durumun ilginç olan yönü, daha önceki hayatında Benyâmin olduğu için, Kuşçuoğlu'nun kutsal tarihi olayları anlatırken kendi adına konuşabilmesidir.

11 Yaklaşık 740 sayfa olan bu kitap, sıradan bir "*Kelâm-ı Serencâm*" değil, farklı devirlerden kalmış ve farklı önem derecesine sahip kanonik metinlerin, tarihsel sıralama gözetilmeksizin bir araya toplanmasından oluşmuş bir eserdir. Bu metinler şunlardır: *Defter-i Sâvâ* (14 sayfa), *Defter-i Gevâhi-i Gulamân* (Şah İbrahim ve Yâdigâr hakkında, *Heftavâne*'nin yaradılışı ve bayâbas sözleşmeleri hakkında) (10 sayfa), *Defter-i Divâne Gavaru (devre-yi Pire ve Pirâli)* (10 sayfa), *Defter-i devre-yi Şenderavi (Gelîm kul)* (40 sayfa), *Devre-yi Şah Hoşin* (24 sayfa), *Zelâl zelâl* (67 sayfa), *Âbidin-i Jâfîn* defteri (100 sayfa), (1320. Hak) Nevruz'un son "defter"i Seyyid Brâke'nin *guyânde*'si (260 sayfa). Bunların arkasından da Teymur'un kelâm'ı gelmektedir (170 sayfa). Ayrıca, sunuş bölümü (40 sayfa), Şah İbrahim ve Baba Yâdigâr hakkında menkıbe niteliğinde notlar ve de Zerdüşti'le ilgili birkaç sayfa da vardır; yazar, Hindistan'dan gelen bir Zerdüşti'yle temasta bulunduğu için, Ehl-i Hak inancını Zerdüştlük'le ilişkilendirmeye çalışmaktadır (Beik Baghban, s. 23). İçindekiler bölümünün, kesin bir sınıflandırmanın, içerik ve dizinin olmaması, kısımların birbirinden tutarsız bir biçimde ayrılması ve sayfa numaralandırmasının (50 sayfa atlanarak) bölümlere göre yapılması, bu külliyyata başvurmayı rahatsızlık verici bir iş haline getirmektedir. Her ne kadar bu eser tam bir *Serencâm* olmasa da, bu esere mevcut olan diğer *defter*'leri ekleyerek, külliyyatın önemli bir bölümünü

Serencâm'ın iki bölümü, bilimsel bir yaklaşımla Safızade tarafından yayımlanmıştır: *Devre-yi Heftavâne* (1982, 900 kıta, 191 sayfa) ve *Devre-yi Buhlûl* (1984, 60 kıta, 115 sayfa).¹² *Defter-i Çihilten* bölümü, Evreng ve Hâdimi tarafından yazmanın tıpkıbasımı halinde (1978) yayımlanmıştır.

Bu temel metinlerin yanında, çok sayıda daha az önem taşıyan fakat saygı duyulan kelimeler de tıpkıbasım şeklinde yayımlanmıştır:

- Şeyh Amir'in (doğumu 1713) bütün divânı: bu eser, Kürtçe konuşan Ehl-i Hak'lar arasında belki de bu türde en çok okunan eserdir. Kitap, K. Niknezhâd'ın sayfalar süren yazması uzun bir önsöz bölümü içermektedir (tarihi belirtilmemiştir).

- *Güftâr-ı Hân Elmâs* (ölümü 1725) de aynı biçimde yayımlanmıştır (1973, 54 sayfa).

- Safızade tarafından yayına hazırlanan ve önsöz yazılan *Pişbini-yi İl Begi-yi Jâf* (1980, 44 sayfa), modern toplum hakkında şaşırtıcı kehanetler içermektedir (ahlaki yozlaşma, kadınların özgürlüğü, giyim tarzındaki değişmeler ve hatta buharlı lokomotiflerin icadı).¹³

Hiçbiri akademik basım niteliği taşımayan ve genellikle yorum, önsöz ve dizin içermeyen bu kitaplar, kanonik metinlerin yayılması için müritlerin yaptıkları katkılardır. Bu süreçte, Ateş Beg hanedanından Türkçe konuşan Ehl-i Hak'lar, en muhafazakâr Ehl-i Hak topluluğu olan Gurân'dan daha etkili olmuşlardır.

tamamlamak mümkündür. Bu *defter*'ler şunlardır: *Devre-yi Heftavâne*, *Devre-yi Buhlûl* (Safızade), *Devre-yi Çihilten* (Evreng), *Devre-yi Vezâver* (Mokri, 1968), *Devre-yi Dâmyâri* (aynı yazar, 1968), *Divân-i Gavra* (aynı yazar, 1977). Daha sonra yayımlanan diğer *kelamlar* için bkz. Safızade, 1982, s. 14. Beik Baghban'ın fotokopisini çektiği yazma da birtakım malzemeler sunmaktadır. Bu eser, on iki bölüme ayrılabilir: *Devre-yi Dâmyâri*, *D. Divâne Gavra*, *Gelim ve Kul*, *D. Şah Hoşin*, *D. Çihilten*, *D. Vezâver*, *K. Goru Goru*, *K. Dire Dire*, *K. Kale zarde* (bu üç kelâm çok kısadır), *K. Hâmuş*, *Farmâyeş-i Baba Ali Derviş* (*Serencâm*'da yer almamaktadır), *K. Mernuv*. Bu eserde *Devre-yi Heftavâne*'nin bulunmaması, bu bölümlerin bazı Gurân gruplarının hoşuna gitmediği gerçeğiyle açıklanabilir (van Bruinessen, 1995, s. 134).

12 Bu araştırmacı, yorumlar ve dilbilimsel analizlerle, Mokri'nin yöntemini izlemektedir. *Temel Kelâm*'ın başka üç bölümü de M. Mokri tarafından yayımlanmıştır.

13 Müritler açısından, evliyalarnın gerçekliğinin bir kanıtı olan bu metin, Edibü'l-Memâlik (19. yy. sonu) tarafından Farsça mısralar halinde tercüme edilmiştir ve bu mısralardan Ehl-i Hak araştırmalarında sık sık alıntı yapılır. İl Begi, Hicri 961 yılında ölmüştür.

Eski gizli kitaplar, dağıtımları sınırlı olsa da, en sonunda kullanıma açılmıştı. Fakat, ne kadar gariptir ki, hiçbir Batılı araştırmacı ne bu kitaplara ne de bu dönemden sonra ortaya çıkan çok sayıda yayına ilgi göstermiştir. Bu malzemelerin hepsini belirtmeyeceğim ve önemli birkaç yayını anmakla yetineceğim.

Akademik Yaklaşımlar

Bu başlık altında, üç altkategori ayrılabilir: a) Tarafsız bir tutum takınanlar, b) Bir ideolojiyi savunanlar, c) Diğer dinlerle ilişkiler çerçevesinde ilgilenenler.

Metinsel kaynaklar aracılığıyla akademik yaklaşımlar gösterenlere nadiren rastlanılmaktadır. Makalelerini Farsça yayımlamayan Mokri'nin yanı sıra, bu konuda ilk katkıda bulunan kişi, *Büzürgân-ı Yâristân* (1964) kitabı ile Safizade olmuştur. Safizade daha sonra da, yararlı eseri *Meşâhir-i Ehl-i Hak*'ta (1981-234 sayfa), büyük Ehl-i Hak evliyalı ve dervişleri hakkında yaklaşık 150 biyografik notla, bu katkısını geliştirmiştir. Bu portreler ve manevi kardeşliklerle ilgili derleme, Ehl-i Hak kültürünün, daha sonra irdeleyeceğim, yeni bir görünümünü sunmaktadır. Aynı yaklaşım, *Şiilik Ansiklopedisi*'nde *Dâ'iretü'l-ma'ârif-i teşeyyü*, Tahran, 1993) İranlı araştırmacılar tarafından yayımlanan Ehl-i Hak öğretilerinin iki sentezinde de kullanılmıştır.

Ehl-i Hak'la yakından ilişkili olan *Çihiltan* (Kırklar) ile ilgili iki yayın mevcuttur: Bir Azeri köyünün coğrafi incelemesi olan *İlkçi* ve Babazade'nin *Hamâse-yi pür şükuh-i Ehl-i Hak Çihiltanân* (1968) isimli eseri.

Hâceddin'in yazdığı *Sersipürdegân* (1970, 188 s.), kendisini tarafsız bir yaklaşım olarak sunsa da, belki de Ehl-i Hak öğretisini açıkça Caferi Şiiliğiyle ilişkilendiren *Burhânü'l-Hak*'a bir yanıt olarak, Ehl-i Hak'ın İslam dışı yönünün vurguluyor gibi görünmektedir. Bilimsel yaklaşımdan yoksun olması nedeniyle, bu kitap, gerekli akademik standartlara uygun değildir.

Yine bu türden olan başka bir eser de, M. Elkâsi'nin yazdığı *A'in-i Yâri*'dir (1979, 106 s.); bu kitabın farkı, yazarın, açıkça Ehl-i Hak okuyuculara hitap eden bir Gurân müridi olmasıdır. Yazar bu nedenle, betimleyici olmaktan çok kural koyucu olan bir yaklaşımı benimsemiştir ve Afşâr'ın (1977) kullandığı klasik dogmatik yapıyı izlemektedir. Bu kitap, tanımlar ve kökenlerle başlaması ve bayramlar, oruç tutma, cem, hayır duaları, tarikata kabul törenleri, abdest çeşitleri, bıyıklar, vb gibi Ehl-i Hak geleneklerine değinmesi açısından, *Burhânü'l-Hak*'tan esinlenmiş olabilir. Kitabın ilginç noktala-

rından birisi de, değişik kelimelerden yaptığı pek çok alıntıdır. Yazar, içinde birçok alıntı olan, fakat dizin içermeyen başka bir makale de (*Andarz-i Yâri*, 1980, 94 s.) yayımlamıştır.

Batılı araştırmacıların Ehl-i Hak konusuna duydukları ilgiyi kaybetmesinin nedeninin, Ehl-i Hak hakkında İran'da yayımlanan eserlerin artması olduğu gibi bir tahmin de yürütülebilir. Bütün bu yeni malzemelerle, bu alan özgünlüğünü kaybetmekle kalmamış, ayrıca, üzerinde çalışılması zor bir konu haline de gelmiştir. Batılıların bu alana yaptıkları katkı, van Bruinessen'in yazdığı üç ya da dört makaleden ibarettir. Bu araştırmacının yaklaşımı doğru ve konuyla ilgili olsa da, bakış açısı ve hedefleri sınırlıdır. H. Halm'ın *Encyclopaedia Iranica*'da yayımladığı kısa bir makalenin de, Minorsky'nin *Encyclopaedia of Islam*'da yayımladığı -her ne kadar artık biraz güncelliğini yitirmiş gibi görünse de- makalesiyle boy ölçüşmesi mümkün değildir. Ben, İran'da birçok yıl geçirdim ve Ehl-i Hak kültürünü, esas olarak ayin zikirleri ve müzikleri aracılığıyla tanıdım. Bu deneyimim, Ehl-i Hak hakkında, müziklerine özel göndermeler yapan genel bir değerlendirme yazısı yazmamı sağladı (During, 1989: 293-520).¹⁴ Ehl-i Hak hakkında Batılıların yaptığı en son akademik çalışma, mevcut durum hakkında bir yığın ilginç ampirik veri toplamış olan, fakat, metodolojik açıdan çok fazla tutarlı olamayan¹⁵ Z. Mir Hüseyin'in yazdığı makalelerdir. Hassas güncel olguları ele alan bu tür çalışmalar, geleneksel kültür hakkında tam bir bilgi sahibi olmadan yapıldıklarında, daha çok gazetecilik yaklaşımına yaklaşır ve tartışmalı sonuçların ortaya çıkmasına neden olurlar. Son yıllardaki en önemli Batılı yayın, hâlâ, Hamze'ee'nin, Ehl-i Hak'ın eski kültürle ve dinlerle olan ilişkilerine büyük önem veren, iyi belgelendirilmiş bir Ehl-i Hak çalışması olan *Yare-san* (1990) adlı eseridir. Bu araştırmacı, Ehl-i Hak kökenli bir İranlı olsa da, araştırmalarını, sözlü kaynaklardan çok yazılı kaynaklara dayandırmaktadır.

Ehl-i Hak çalışmaları konusunda yapılacak bir inceleme, bu çalışmaların bazen akademik tarzdan oldukça uzak bir biçimde yapıldıkları izlenimi doğuruyor. Pittman, bu metinlerin nereden, hangi dilden ya da hangi zamandan geldiklerini bile belirtmeden, çok ilginç bir *Kelâm-ı Serencâm* özeti¹⁶ ya-

14 Bu bölüm, yakın zamanda ayrı bir kitap olarak Farsça yayımlanacaktır.

15 "Antropolojik ya da sosyolojik bir yaklaşım" dediği şeyin haklı çıkaramayacağı çelişkileri, yanlışlıkları, hataları ve kişisel çıkarımları söylemeye bile gerek duymuyorum.

16 Bu özet, Şah Hoşin'den Ateş Beg'e kadar olan Ehl-i Hak tarihini kapsamaktadır ve büyük bir olasılıkla Ateş Begi geleneğine aittir.

yımlamıştır. H. Beik Baghban, Fransa'dan devlet doktorası derecesi almıştır; fakat, tezinin bir bölümü, yalnızca bir el yazmasının fotokopisinden ve hat-ta matbu kanonik yazılardan yapılmış alıntılardan oluşmaktadır. Baghban, metni gözden geçirmemiş ve bölümleri birbirinden ayırma ya da sayfaları numaralandırma ya da bir dizin veya içindekiler tablosu verme zahmetine katlanmamıştır.¹⁷ M. Mokri bile, Sultan İshak'ın (Ehl-i Hak mesleğinin kurucusu) ailesi hakkındaki son makalesini, az bulunan "basılmamış bir yazma"ya dayandırmış; ne var ki bu metin, Safizade'nin on beş yıl önce yaptığı önemli bir çalışmada zaten geniş ölçüde kullanılmıştı. Mokri, tıpkı bu konu-yla doğrudan ilgili olan herhangi bir Farsça yayını göz ardı ettiği gibi, bu durumu da bilinçli olarak göz ardı etmektedir. Mokri, yıllar boyunca kendi *Kelâm* nüshasını kullanmış olsa da, bu kutsal külliyatı ve genel içeriğini hiç- bir zaman anlatmamıştır. Hâlâ bu kutsal külliyat hakkında hiç bir açıklama mevcut değildir.¹⁸ Ehl-i Hak zaten kendi başına yeterince karmaşık bir yapı- dır ve kendi yaklaşımımızla daha da muğlaklaştırılmasına hiç gerek yoktur.

Ehl-i Hak Ne Diyor?

Bu konuda nesnellik kazanmanın bir yolu, Ehl-i Hak'ların kendilerinin neler söylediğine, daha doğrusu, neler yazdıklarına bakmaktır. Çünkü, elit tabakanın yazılı resmi söylemi, okuma yazması olmayan halkın sözlü gelene-ğini yansıtmayabilir.¹⁹

Burbânü'l-Hakikat (J. Afşâr, 1977), Ehl-i Hak için bir ilmiyal niteliği taşımaktadır. Bu eserin özgünlüğü, esas olarak Kuşçuoğlu'nun Türkçe ke- lamına dayanmasından kaynaklanmaktadır. Bu kitap, Ehl-i Hak'ın belgelen-

17 Yine de "enquête de sociologie religieuse" başlıklı bölümde kaynakça, Ehl-i Hak'ın etnik ve coğrafi bölünmesi ve genellikle referansları içermese de, kelimelerin tercümesi gibi, bazı ritüel ve dogmatik noktaları belgeleyen birtakım yararlı bilgiler de vardır.

18 Bu metinlere erişebilen Beik Baghban bile, metinlerin yalnızca başlıklarını içeren bir liste sunmaktadır (s. 24).

19 Bu kategoriye, Nur Ali'nin oğlu Behram İlahi tarafından Fransızca (ve birçok Batı dilinde) yayımlanan üç kitabı dahil edemeyiz. Bunun nedeni, bu kitapların, belki de "evrensel" olarak kabul edilen mükemmel ulaşma, kozmoloji, *mazhariyet*, birbirini takip eden hayatlar, ahlak, vb bazı temel dogmalar dışında, Ehl-i Hak geleneğini temsil etmemesidir. Bunun yanı sıra, Nur Ali'nin kişisel manevi öğretisini temsil eden bu kitaplar, esas olarak Ehl-i Hak dışındaki okuyuculara hitap etmektedir.

dirilmiş metinlerinin manevi, ahlaki ve ritüel kaynaklarını ele almaktadır.²⁰ Kitap, büyük ihtimalle, Ehl-i Hak mezhebinin İslami temelini reddeden eğilime mensup olan Elkâsi'nin yazdığı kitaba (1979) bir yanıt olarak hazırlanmıştır.

Tasavvuf ya da ilmiyal tarzında yazılmış ve Muvâhid ve Valâ'i'nin eserleri gibi Kürtçe metinlere göre Hâfız'dan ya da Mevlana'dan daha fazla alıntı içeren, birkaç tane dini kitap daha piyasaya çıkmıştır. Ehl-i Hak'ın evrensel, hümanist ve manevi mesajını sunma eğiliminde olan bu edebi tür, çok az sayıda özgün malzeme getirse de, Ehl-i Hak'ların kendilerini nasıl tanımladığını, nasıl tanınmak istediklerini, dünyaya neler söylemek istediklerini ve değişikliklere nasıl uyum sağladıklarını anlamak isteyenler için yararlı kaynaklardır. Bu kitaplar, başlı başına ciddi bir araştırmayı hak etmektedir. Bu konu, Ehl-i Hak mitolojisinin ya da ritüellerinin kaynağı ya da Ehl-i Hak'ın son zamanlardaki siyasi manevraları ve iç çatışmaları hakkındaki tahminlere dayanan yorumlardan (bkz. Mir Hosseini) daha az ilgi çekici değildir. Daha sonraki bölümlerde, bu literatüre ve inananlar kitlesinin tutumlarına dayanarak, Ehl-i Hak dünya görüşünün başlıca ayırt edici özelliklerini sunacağım.

Ehl-i Hak ve Hâkim İslami Görüş

Ehl-i Hak'lar ve öğretileri hakkında titiz bir araştırmaya geçecek çok ilginç pek çok konu vardır. Bununla birlikte, hem mezhep dışı kişilerin hem de mezhebin içinde yer alanların yazdığı eserlerin çoğunluğunda esas tartışma, Ehl-i Hak'lıkla diğer dinler ve özellikle İslam arasındaki ilişkiden oluşmaktadır. Bu konu, İran İslam Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra özellikle hassas bir hal almıştır.

Oryantalistler, ilk kuşak araştırmacıların öne sürdüğü, Ehl-i Hak'lığın üzeri On İki İmamcılık cılasıyla kaplanmış tuhaf bir gizli Mazdekçi ya da Mithracı din olduğu yolundaki hipotezi sorgulamaksızın kabul etmiştir. Ayrıca, bu inancın senkretik olduğunu söyleyen tanımlamaları da doğru kabul etmiştir. Halk tasavvufuyla ilgilenmektense, Yezidilerin ya da Dürzilerin inançlarını ele almak, araştırmacılara daha çekici gelmektedir. Batılı araştırmacıların yaptığı ilk çalışmalar, Ehl-i Hak arasında, Ehl-i Hak öğretisini İs-

20 Bu kitap, II. Teymur, Şeyh Nazar Ali Cenâb (II. Teymur'un müridi, ölümü 1915) ve Ali Eşref Hân'ın yayımlanmamış bazı son dönem yazmalarına değinmektedir. Yazar, Ehl-i Hak'ları Müslüman olarak görmek ve Ali ilahi etiketini reddetmektedir.

lamlaştırmayı ve hatta ıslah etmeyi amaçlayan yeni bir eğilim olduğu fikrini ortaya atmıştır. Bu görüş, neredeyse bütün araştırmacılar tarafından kesin doğru kabul edilmiştir ve araştırmacıların bu tutumu, konuya bir çeki düzen verilmesini gerektirmektedir. Bu eğilim, kültürlerinin ve maneviyatlarının yerelliğini vurgulamayı ve Arap-İslam kültür mirasını en aza indirmeyi seven İranlı entelektüellerde de tipik olarak görülmektedir. Sağlam belgelere dayandırılmış çalışmasında Hamze'ee'nin, Ehl-i Hak'la İslam öncesi kültür ve öğretiler arasında birtakım bağlantılar bulabilmek için din tarihinin bütün kaynaklarına başvurması, oldukça çarpıcı bir durumdur. Fakat, Hamze'ee, Ehl-i Hak'ın Sufilikle bağlantısının sözünü bile etmemektedir. Gurân'la yakın bağları olan Beik Baghban, Ehl-i Hak'a karşı kendi tutumunu şu şekilde belirtmektedir:

Bilginlerin ve araştırmacıların çoğu Ehl-i Hak'ı İslami, hatta Şii mezhepler arasında sınıflandırmışlardır; oysa ki biz, Hakikat dininin İslam'dan farklı bir din olduğunu kanıtlamaya çalışacağız (1975: 58).

Hâceddin ise, bazılarının Ehl-i Hak yolunu, taşkın Şii (*gülv-i sii*) karakterli bir *â'in-i irânî*, yani, bir "İran dini" (1980: 92) olarak tanımladığını bildirmektedir. Ehl-i Hak'ın üzerinde geliştiği antik kültürel tabakaları inkâr etmiyorum; fakat, bu tek boyutlu bakış açısının tersine, Ehl-i Hak ile İslam ve tasavvuf arasındaki güçlü bağlantıları gösteren bazı olgulara değineceğim. Bundan sonra da, Ehl-i Hak üzerine günümüzde yazılan eserlerde yürütülen polemik ele alacağım.

Ehl-i Hak karşıtı yaygın bir argüman, Ehl-i Hak'ların Şeytan'a taptığıdır. Ne var ki, iki dize dışında, Ehl-i Hak metinlerinde Şeytan'a hiç değinilmez ve bu iki dizenin doğruluğu ve anlamı da tartışma konusudur.²¹ Van Bruinessen (yayımlanmamış bir çalışmasında), bu inancın sadece 19. yüzyılın sonunda, Yezidilerle temas halinde olan bazı Gurânî topluluklar arasında ortaya çıktığını öne sürmektedir. Bu söylenceye son zamanlarda bağlanılmasının psikolojik bir temeli de olabilir: Tanrı, Şeytan'a (baş meleklere)

21 Bu mısralar, *Devre Baba Celil*'de bulunmaktadır (Baba Celil, Sultan'ın daha önceki tecellilerinden biridir). Bagtar, (Şeytan'ın) sonsuzluk öncesindeki adının Şeytan olduğunu ve kötülüğünün (şerrinin), yalnızca Allah'ın düşmanlarına yönelik olduğunu söylemektedir (Elkâsi, 1979, s. 51; Beik Baghban, s. 251 ve sonrası) Elkâsi, Şeytan'ın kutsallığına olan inancın, Gurân'la sınırlı olduğunu belirtmektedir. Hâceddin'in ya da Safizade'nin kitaplarında, bu konudan hiç bahsedilmemektedir.

Davud) Adem'in önünde secde etmemesini gizlice buyurmuştu ve böylece Şeytan'ın kovulması sadece görünüşteydi. Bu yorum, Attâr'ın şiirleri gibi klasik Sufi şiirlerinde, Şeytan'ın itibarının paradoksal bir biçimde iade edilmesi hikâyesinden hiç de uzak değildir.²² Bazı Ehl-i Hak'ların bu söylenceyi benimsediği gerçeğini açıklamak için, mitolojik bir köken ve hatta Sufi etkileri aramak gereksizdir. Şeytan figüründe, itikat açısından kendi durumlarının meşruiyetini buldukları için; yani, dışarıdan bakıldığında zındık, fakat aslında gizlice Tanrı'ya bütün Müslümanlardan daha yakın oldukları için, Şeytan'a sempati duymaları mümkündür. Ehl-i Hak'lar, isyancı elit konumlarıyla gurur duymakta ve şunları söylemekten korkmamaktadır: "Ramazan ayında oruç tutmayız, ama kendi orucumuz vardır (*marnovi ve kavaltâsi*),²³ namaz kılmayız ama niyaz²⁴ ederiz, camiye gitmeyiz ama haftada bir defa ceme katılırız", vb.

Bununla birlikte, Müslümanlığın temel şartlarının yerine getirilmemesi, büyük bir çoğunluk tarafından İslami geleneklere özellikle, harama²⁵ ve çeşitli buyruklara gösterilen saygıyla telafi edilmektedir. Ehl-i Hak'ın kutsal tarihinin İmam Ali ve yoldaşlarıyla başladığı bir gerçektir. Havâdegâr'ın (dünyanın yaratıcısı) sonsuzluk öncesinde ortaya çıkışıyla Ali'nin ortaya çıkışı arasındaki zamanda hiçbir şey olmamış gibidir. Eski İran destanlarının

22 Bkz. *İlâhi Nâme*, Şarkı VIII, 4, 6. N. A. İlahi, *Burbânü'l-Hak*'ta (sayfa 317 ve sonrası). *Kelâm*'a göre Şeytan'ın saygınlığının iade edilmesinin kabul edilemez olduğunu göstermek için, Şeytan hakkındaki mısralarla ilgili bir soruya, Kürtçe yazılmış 300 adet mısrayla yanıt vermektedir.

23 Bu oruçların her ikisi de üçer günlüktür. Bu oruçların yanında, esas olarak Hacı Nimetullah ekolüne mensup olan bazı dervişler, genellikle Ramazan'dan on gün önce başlayan ve Ramazan'la birlikte sona eren, dünyevi zevklerden arınma ve et yememeye dayanan kırk günlük bir oruç tutmaktadırlar. Dervişliğe özgü dünyevi zevklerden arınmaya, sadece Ehl-i Hak mutasavvıfları arasında rastlanır, sıradan üstadlar arasında rastlanmaz. Genel olarak ve özellikle Ramazan sırasında oruç tutmaya karşı argümanlara İvanov'un yazılarında rastlanmaktadır; fakat, bu ifadelerin geçerliliği, Ehl-i Hak araştırmacıları tarafından itiraz edilmektedir. Sadece Hâceddin, *Sersipürdegân* adlı eserinde bu konuya geniş ölçüde değinmektedir.

24 Hân Ateş, Türkçe bir kelamında şöyle demektedir: *Min rekât verdi peygamber bir âlmâ* (Peygamber, bir elma için bin rekât namaz verdi). (Hâceddin, s. 63). Hamze'ee (s. 165) ve ayrıca Dehkhodâ, Ali ilahi konusundaki makalelerinde bu olguya işaret etmiştir.

25 Ehl-i Hak'lar, içki içmez ve domuz eti yemez; fakat, Türkler arasında içki içen ve Gurânlar arasında yaban domuzu eti yiyen bazı istisnalar vardır.

bazı kahramanlarının adlarını, baş meleklerin insan suretinde ortaya çıkmış halleri olarak (örneğin, Siyavuş, Hüseyin ve Yâdigâr aynı kişidir) anan yazmalar varsa da, bunlarda Zerdüş'tün, Mani'nin ya da Mazdek'in bir kere bile adı geçmemektedir. İslamiyet öncesine ait az sayıdaki göndermeler, Kuran ve İncil geleneklerine aittir. Ali (en azından adıyla), sözlü Ehl-i Hak anlatılarında, methiyelerinde ve dualarında Sultan'dan daha fazla yer almaktadır. İmam Hüseyin'in, insan olarak bedenlendiği bütün biçimleriyle (*don*), önemli bir yeri vardır ve adaklar için okunan hayır duası (*niyaz*), On İkinci İmam'ın (*Mehdi sahib-i zaman*) adının zikredilmesiyle sonlandırılır. Peygamber Hz. Muhammed'e de, gerçi daha çok sonra ortaya çıktığı don'uyla, yani, Sultan'ın erkek kardeşi Seyyid Muhammed olduğu haliyle de olsa, büyük saygı gösterilir. Bu bilgiler de, Ehl-i Hak'ı On İki İmam'a bağlı Şiiler olarak tanımlamak için yeterlidir.

Ehl-i Hak öğretisinin ve ibadet biçimlerinin bazı yönlerinin eski kültürleri ve dinleri anımsattığı doğrudur. Fakat bu öğelerin kalıcılığı, bir "ödünç alma"dan bahsetmemize olanak vermemektedir. "Ödünç alma", ödünç alma gerçeğinin bilincinde olunduğunu, ödünç almak için açık bir niyetin olduğunu, ödünç almanın tanındığını ve örneğin, Peygamber Hz. Muhammed'in putperestlerin ritüellerini İslam'a uyarlaması gibi, ödünç alma hakkında apaçık bir söylemi de içermeyi ima eder. Aksi halde, birbiri arasında benzerlik olan herhangi iki şeyden çıkarsanan her şeyin söylenmesi mümkün olur.²⁶ Ayrıca, "ödünç alma", aynı özgün anlamın ve bağlamın korunduğu anlamına da gelir. Bu koşullar kabul edilmeden, her türlü kültürel eserin belli oranda ödünç alındığı ve başka bir şeyden çıkarsandığı ve aslında hiçbir şeyin gerçek ve özgün olmadığı söylenebilir. Bu durum, dini biçimlerin esnek olduğu ve genel düşüncenin tasavvuf gibi, kurallara tam olarak uymayan kültürlere ve inançlara hoşgörüyle yaklaştığı İslam için özellikle doğru bir tespittir. İlber Ortaylı'nın belirttiği gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nda Alevilerin Dürziler ya da Nusayrilerle karşılaştırılabilecek bir statüsü olmamasının tek nedeni, Alevilerin Müslüman olarak görülmesiydi.

26 Buna benzer bir konuda, J. Paul, şunları belirtmektedir: "Aşırılık yanlısı yaklaşım, İslami olmayan bir düşüncede, Süfîlik düşüncesinin ve uygulamasının tümünün sorumlusunu görmektir" (s. 203). "Süfîliğin tarihi, İslam mutasavvıflarına ilham veren gayrimüslim dinleri ve fikirleri sıralayarak yazılamaz" (s. 204), Jürgen Paul, "Influences indiennes sur la Naqshbandiyya?", *Cahiers de l'Asie Centrale*, 1996 / 1-2.

Bu sorunu kendisiyle tartıştığım bir Ehl-i Hak otoritesi, Sultan İshak'ın Müslüman bir mutasavvıf ve (bütün Ehl-i Hak'ların söylediği gibi) peygamberlerin ve imamların sırlarının; yani, esas olarak, birbirini takip eden hayatlarının (*dunâ dun*), ilahi özün döngüsel tezahürünün (*mazhariyet*) ve Yedi Meleğin (*heften*) koruyucusu olduğunu açıkladı. Ehl-i Hak'ın kendine özgü rengi, Sultan'ın öğretilerini, etrafında toplanan insanların kendine özgü kültürüne uyarlamak zorunda kalışından kaynaklanmaktadır. Sultan, başka bir çevrede ortaya çıksaydı, kendisini başka bir şekilde ifade ederdi. "Ehl-i Hak geleneğinde Budizmin ya da Zerdüştlüğün etkileri var mıdır?" sorusuna El-kâsi'nin verdiği yanıt şudur:

Sultan'ın zamanındaki kırsal kesimin düşük kültürel düzeyi göz önüne alındığında, bu olasılığın sözkonusu olmadığı görülür. Ehl-i Hak, dini kuralların kaynağının, yapılan araştırmalar değil, vahiyler (keşf ü şühud) ve tasavvufi ilham olduğuna inanmaktadır. Ne olursa olsun, Ehl-i Hak'ların büyük bir çoğunluğu kendilerini İslamın bir kolu (kişi) olarak kabul etmektedir.

Bu hipotezi destekleyen argümanlar bulmak, karşı argümanlar getirmekten çok daha kolaydır. Örneğin:

- Kelamlarda daha önceki dinlerden hiç bahsedilmemesi, Ehl-i Hak öğretisinin kurucularının İslam ve tasavvuftan başka herhangi bir mirası kabul etmek istemediklerini göstermektedir.

- Ehl-i Hak'ın ilk zamanlarında rastlanan isimler, bu mezhebe inananların Müslüman ve hatta Sünni kökenli olduklarını göstermektedir. Bu isimlerden birçoğu molla ya da seyyid idi: Molla Rükneddin (Mikail'in insan bedenine bürünmüş hali olarak zuhur etmiştir), Baba Faki, Seyyid Muhammed. Seyyid Hıdır olarak da bilinen Zahiruddin ibn Mahmud, Cebra'il'in insan bedenine bürünmüş hali olarak kabul ediliyordu. Bu kişiler, insan biçimindeki meleklerdi ve Sultan'ın en yakın yoldaşlarıydı. Mustafa Davudani adındaki başka bir tanesi ise, Şehrizar'lı Molla İlyas'ın bir fıkıh öğrencisiydi. *Kelâm*'ın bir bölümünün adandığı Abidin ise, Ehl-i Hak olana kadar Sultan'a düşman olan bir "talebe"ydi. Büyük Ehl-i Hak'lar arasında Müslüman kökenli olmayan tek kişi, Müslüman olmadan ve Sultan'ın müridi haline gelmeden önce, Mecusi olan ve babası da bir Mecusi din adamı olan Pir-i Şehriyâr Avrâmi'dir.²⁷

27 Bkz. Safizade (1981, s. 49). Diğer kişilikler ve bunların Müslüman kökenleri, bütün müritler tarafından iyice bilinmektedir.

Safızade ve Mokri, Sultan'ın kökenlerinin Sünni inanca dayandığı şeklindeki geleneksel düşüncenin güvenilirliğini göstermişlerdir. Sultan'ın babası Şeyh İsi de, erkek kardeşi Musî de, aslında önemli Sufi şeyhleriydi (rivayetlerde öne sürüldüğü gibi Kadiri ve Nakşibendi olmasalar da, Nurbahşi'ydiler). Bazı kaynaklara göre, söz konusu kişiler, tanınmış bir Sufi olan Ali Hemedâni'nin oğullarıydı; fakat, bu yorumun, biyolojik bir akrabalıktan çok manevi bir akrabalığı belirtiyor olması mümkündür. Sultan'ın babasının ve erkek kardeşinin bağlı oldukları tasavvuf akımının, gelecekte ortaya çıkacak olan Ehl-i Hak öğretisiyle bazı yakınlıkları olduğu söylenebilir; çünkü, söz konusu kişilerin iddialarında ve davranışlarında yıkıcı ve abartılı bir yön mevcuttur. Şeyh İsi, bir şiirinde, kendisinin Meryem'in oğlu İsa olduğunu söyler (İsa: İsi). Kendisi Sünni olan yazar, böyle gizemli bir ifadenin tasavvufi bir *hâl*'in anlatımı olduğu açıklamasını yapmak zorunluluğunu hissetmiştir (Mokri, 1994). Ehl-i Hak rivayetlerinin Sultan'a atfettiği birçok keramet ve hikâye de, bu yazar tarafından Şeyh İsi'ye anlatılmıştır. Bu metin, Sultan'ın on bir ya da on iki erkek kardeşinden ayrı bir anası olduğunu teyit etmektedir. Sultan'ın erkek kardeşlerinden bazılarının adları Ehl-i Hak kaynaklarında bulunmaktadır ve bunlardan başlıcaları Seyyid Muhammed ve bir "hafız" olan Mir Sur'dur. Bu iki kardeşi de, Sultan'a yakın olan dervişlerdir ve bu metinde büyük mutasavvıflar olarak kabul edilmektedirler. Fakat paradoksal bir şekilde metinde, Sultan İshak'a sadece kısaca değinilmekte ve başarılarından hiç söz edilmezken (rivayetlerde Sultan'ı öldürmeye çalışan) Abdülkadir lanetli bir kişi olarak betimlenmektedir. Bir Sünni olarak yazar, Sultan hakkında ayrıntılı bilgi vermekten bilinçli bir şekilde kaçınmış ve bunun yerine, İran Kürdistanı'nda Kadiriyye mezhebinin yayıcıları haline gelmiş olan Berzenci seyyidlerinin manevi hanedanlığının kurucusu Abdülkerim'e bir methiye düzmeyi tercih etmiş olabilir.

Daha fazla ayrıntıya girmeden, tasavvufun Sultan İshak'ın çevresinde ailevi bir mesele olduğu açıkça görülmektedir. Bu bağlamda, doğal olarak, Sultan kendi üstünlüğünü ortaya koymuş ve iki parlak erkek kardeşini ve zaten ailesine bağlanmış olan müritlerin de büyük bir kısmını yanına çekmiş olabilir. *Heftavâne*'nin (ikinci Yedi Melek grubunun) beş mensubu, babasının müritliğinden gelmiştir. Bununla birlikte, Sultan'ın nüfuzu yaşadığı bölgeyle sınırlı değildi ve pek çok insan onunla tanışmak için çok uzaklardan geliyordu. Sultan, annesi dışında kendi ailesinin üyelerine bile vermediği bir ayrıcalık olan, en yüksek makamı, bir baş meleğin (*heften*) insan donunda zuhurunu bu yabancılardan bazılarına, örneğin İvvet-i Erde-

bilî'ye atfetmiştir. Aslında, Sultan da, erkek kardeşleri de hiç evlenmediği için, Sultan'ın "manevi hanedanı", kendisi ve mezhebe candan bağlı erkek kardeşleriyle birlikte yok olmuştur. Sultan'ın kendisi de dahil olmak üzere, yüksek hiyerarşik makamlardaki bütün mezhep üyelerinin ve daha sonra Âli Kalender ve Zünnur Kalender'in evlenmeme yemini etmesi, mezhepteki "kalenderî" öğelerin bir göstergesi olarak kabul edilebilir.²⁸ Böylece, Ali'nin kendisi hariç, ilahi özün²⁹ yedi tecellisinin hiçbirisinin zürriyeti yoktur. Yalnızca ikinci düzeyde, yani *Heftavâne* düzeyindeki bazı dervişlerin çocukları olmuş ve seyyid hanedanları kurmuşlardır. İşte bu nedenle, kendi soyundan gelen hiç kimse olmadığı için, Sultan, dini hareketinin gelecek nesillerini yedi kalıtsal "hanedan" ya da "ocak" halinde düzenlemiş, bunlara daha sonra dört hanedan daha eklenmiştir. Daha sonra, Ehl-i Hak cemaatinde, Âli, Zünnur ve Ateş Beg (17.- 18. yy) gibi büyük, karizmatik şahsiyetler ortaya çıkmıştır.

Bu bilgiler ışığında, Ehl-i Hak'lık ne İslam'ın senkretik bir biçimi ne de eski dinsel zındıklığın bir biçimi olarak değil, daha ziyade, kendini Kürt geleneklerine uyarlayan bir tür tasavvuf kolu olarak görülebilir. Kürtlerin içinde bulunduğu durumun, bazıları kanonik kaynaklarda da görülen, Müslümanlık dışı öğelerin gelişmesine uygun olduğunu inkâr etmek mümkün değildir. Fakat, İslami ilimlerle eğitilmiş tasavvuf temsilcilerinin, kendilerine bağlı dervişleri herhangi bir İslami kökenden koparılmış yeni bir dine veya yeni bir mistisizme döndürdükten sonra, Semerkant, Çin Türkistanı (Maçin), İstanbul, Suriye, Sistan, Erdebil, Basra, Fars, İsfahan, Hindistan ve Mâzenderân gibi geniş bir alandan yabancıları çekebilmeleri pek mümkün görünmemektedir.

Öyleyse, Ehl-i Hak'lık, (inanırlarından birçoğu bu görüşte olmasa da), ayrı bir din olarak kabul edilecek kadar kendine özgü bir hale nasıl gelmiştir? Ehl-i Hak'ları en fazla *bî-şiar* tasavvuf ehli haline getiren, önemli İslami ibadet biçimlerinin yokluğunun yanı sıra, *Kelâm-ı Serencâm*'da tuhaf bir arkaik ton mevcuttur. İçindeki efsaneler ve hikâyelerin, tasavvuf şiiirinden çok farklı ve az bulunan bir üslupla yazıldığı bu esere bir Kuran gibi saygı gösterilir. Bu üslup ve yapı, ayrı bir edebiyat ve üslup incelemesini hak etmektedir. Eser, büyük ihtimalle, ezberlemeyi kolaylaştıracak şekilde biçimlendirilmiştir ve belki de

28 Bkz. van Bruinessen 1991, s. 69.

29 Ali'den 18. yüzyılda yaşayan Şah Hayâsî'ye kadar.

ilk önce herhangi bir destan gibi, kalamhanlar tarafından sözlü olarak nakle-tilmiş; ya da elde bulunan versiyonlar arasında büyük bir farklılık olmadığına göre, hem ezberleme yoluyla hem de yazıyla yayılmış olabilir. Sultan'ın ailesi ve çevresindeki büyük şeyhlerin herhangi bir şekilde klasik öğretisel Farsça nazım yazımına yönelmemeleri ve bunun yerine sözlü aktarıma ve Kürtçe şiirlere dayanmaları kayda değer bir olgudur. Bu durum, Bauni öğretilerin, zulüm görme riski olmadan açık bir dille ya da akademik risalelerde dile getirilmesi- nin mümkün olmamasıyla açıklanabilir. Buna ek olarak, taşradaki Kürt kültürü göz önüne alındığında, efsun üslubunda yazılmış olan manzum bir eser, öğ- retinin sıradan insanlar arasında yayılması için en uygun biçimdi. Bu metinle- rin, düzenli olarak toplumsal-dini hadiselerde tanbur eşliğinde söylenmesi de, öğretinin yayılmasına yardımcı olmuştur. Sultan, fikirlerini yaymak için Kürt kültüründen yararlanmış ve yalnızca İranlı Kürtlere erişmekle kalmamış, ayrı- ca, Irak'taki Kürtlere ve İran'da yaşayan Türklere de ulaşmıştır.

Kelamların üslubu bir yana, manevi sultanlığa yapılan güçlü vurgu da, ar-kaik izlenimler vermektedir. Bu manevi sultanlıkla; yalnızca Tanrı'nın temsil- cisi değil, aynı zamanda ilahi tecellinin veya bazıları için de Tanrı'nın kendisi olan bir şaha tamamen tabi ve kendini adanmış olan vezir (Pir Mûsî vezirdir), kâtipler, halife, reisler ve uşaklarıyla, rütbelere ve görevlere göre hiyerarşik olarak düzenlenmiş bir saray tablosu tasvir edilmektedir. Bu ikili mutlak güç (manevi güç ve dünyevi güç) imgesi, İran'da, bir yandan Ehl-i Hak'lar ara- sında, diğer yandan da Safevi hükümdarı Şah İsmail'de, belki de tarihsel ola- rak son kez tezahür etmiştir. Şah İsmail'in, doğrudan Sultan tarafından yola kabul edilen ve Ehl-i Hak'la yakın bağlantıları olan Kızılbaşların destekçisi olan Şeyh Safiyeddin Erdebili'nin³⁰ soyundan gelmesi rastlantı değildir. Bu tür bir bağlantı, Ehl-i Hak geleneklerinin ve inançlarının izlerini antik dö- nemlerin dinsel arka planında aramaktansa, doğal olarak bazı tarihsel öğeleri de içerebilen, Süfi ve Şii kökenlerine bakmanın belki de daha uygun olacağı- nı göstermektedir. Bu konuda bazı örnekler vereceğim.

Pek çok diğer araştırmacı gibi, Hâceddin de, Ehl-i Hak inancının senk- retik yönleriyle ilgili argümanlar ortaya atmıştır; fakat, argümanı inandırıcı olmaktan uzaktır. Örneğin, bıyığı (*şâreb*), Zerdüşt'lüğün bir kanıtı olarak görmekte ve bıyığın tüm Şii tarikatlarında görülen ortak bir özellik olduğunu

30 Şeyh Safiyeddin Erdebili, odun toplama görevini (*hizum keş*) yürütmekteydi ve Sultan ona hem manevi bir mertebe, hem de yedi göbek soyuna şahlık bahşetmişti. (İlâhi, 1979, no. 1765).

nu göz ardı etmektedir.³¹ Topluca yenen yemeğin, Hristiyanların komünyon ayininden alındığını kabul etmektedir; fakat, aslında, topluca yemek yemeye, pek çok başka derviş grubunda da rastlanmaktadır ve bu durum eski geleneklerce teyit edilmektedir. Yahudilerin orucuyla Ehl-i Hak'ın üç oruç günü arasında bir bağlantı bulmaktadır; fakat, Ehl-i Hak'ların kendileri, *evyâmu'l-biz*'in yani, her ay üç gün oruç tutmanın İslam geleneginden kaynaklandığını öne sürmektedirler.³² Ehl-i Hak'ların cem sırasında bağladıkları kuşak, Zerdüştlarin "zonna"sından alınmış ve basit bir ipe mi indirgenmiştir? Bu kuşak, İncil'de adı geçen peygamberlerin kuşağı da olabilir. Ne olursa olsun, bu kuşağın, Allah'a hizmet etmeye hazır olma fikrini ifade ettiği söylenmektedir. "Secde"nin (*dü zânu*), hem namazda, hem de bir saygı belirtisi olarak Doğulu adabı muaşeret kurallarında yeri varken, bunun köklerini Zerdüştlükte aramak yerinde bir davranış mıdır? Bu yazara bakılırsa, Ehl-i Hak'ın, Zerdüştlük, Yahudilik ve Hristiyanlık öğelerinin bir senkretizminden başka bir şey olmadığı sonucuna varmak gerekir.

Bunu karşılık Hamze'ee'nin eseri, karşılaştırmalı yaklaşımı çok daha ileriye götürmekte ve gerçekten inandırıcı olan bazı benzerlikler keşfetmektedir. Ehl-i Hak'lık ile antik dini akımlar arasında bulduğu pek çok koşutluğa rağmen, Hamze'ee, hâlâ herhangi bir tarihsel bağlantı kurmayı başaramamaktadır. Örneğin Hamze'ee, Ali'nin tanrılaştırılmasını, eski İran dinlerinin bir devamı olarak görürken, Hâceddin bu durumu Hinduizm'le ilişkilendirmektedir. Bu durumun, Hristiyanlıkta İsa'nın tanrılaştırılmasından da alınmış olarak görülebileceğini düşünürsek, üç ya da daha fazla din "bir inancın kaynağı" olarak gösterildiğinde, başka bir dinden almaktan ya da etkilenmekten nasıl söz edebiliriz?

Böyle bir durumda, Hz. Ali'nin, yola kabul edilen kişilerden bazıları tarafından Allah'ın bir tecellisi olarak kabul edildiğini söyleyen Ehl-i Hak görüş açısını benimsemek çok daha mantıklı olacaktır. Bu inanç, Şii tasavvufu açısından öyle doğaldır ki, Miller bu durumu, Ehl-i Hak'a tam olarak uyan şu şekilde açıklamıştır:

31 Bir Nimetullahi bana şunu söylemişti; şeyhine göre, bir derviş bıyığının tek bir telini bile keserse, bunu telafi etmesi için bir dana kurban etmesi gerekirmiş.

32 Ehl-i Hak'lar, Adem'in cennetten kovulduğu üç günü, Yunus'un balınının karnında geçirdiği üç günü, Hüseyin'in Kerbelâ'daki üç gününü, vb ile nihayet Sultan'm mağarada geçirdiği üç günü anımsatarak, bu üç günlük orucun her zaman var olduğunu öne sürmektedirler.

İnsanın, Suflerin gerçek tanrısının Ali olduğuna inanası geliyor. Ali, Sufler için bir Tanrı görevi görmektedir. O'nu tanırılar, severler ve O'nun aracılığıyla, O'nun ortaya çıkardığı Bilinmeyen Tanrı hakkında bilgi edinebileceklerini ümit ederler.³³

Ne olursa olsun, Hristiyanlar ile Ali ilahiler ya da Nusayriler arasında kesin bir ayrım yaratan önemli bir ayrıntı vardır:³⁴ Hristiyanlara göre, Tanrı yalnızca bir defa insan biçiminde tecelli etmiştir; fakat, Ehl-i Hak'lara göre Tanrı en az yedi defa tecelli etmiştir.³⁵

Olağan Ehl-i Hak dindarlığında, Ali o kadar güçlüdür ki, Sultan'ı bile gölgede bırakmaktadır; fakat, ikisi de aynı kişi olarak kabul edildikleri için, bu durum sorun yaratmamaktadır. Bazı Ehl-i Hak topluluklarının Ali ilahi olduklarını iddia etme konusunda gönülsüz olmamasının nedeni de budur. Aslında, bir insanın *kutub*, *veli* ya da *mazharullâh* sayılıp yüceltilmesi klasik Sufilikte çok sık rastlanan bir durumdur. Şeyhin yüceltilmesi ya da yanı tanrılaştırılması durumuna Araplar arasında nadiren rastlansa da, bu durum, geniş anlamda İran kültürünün tipik bir özelliğidir. Hamze'ee,³⁶ erken İslam dönemindeki heretik Hürremdin hareketine gönderme yaparak, bu noktayı geliştirmiştir. Aynı nedenlerle, Hâceddin, Ehl-i Hak'ta Hinduizm etkileri görmektedir: Hz. Ali ve Sultan, Brahma'nın insan şekline bürünmüş halleri gibidir ve *heften*, Krişna, Sarasvati, Kâli, vb'ye benzetilmektedir.³⁷ Aslında, bana öyle geliyor ki, şeyhin dervişler tarafından yüceltilmesi, İran Kürdistanı'nda, Orta Asya'nın başka yerlerinde olduğundan çok daha güçlü bir olgudur; bu davranışa Kadiriler arasında da şahit oldum. Bu insanların İslam öğretilerine sıkı sadakatleri, *zât* ve *don* olarak yeniden vücut bulma hakkında konuşmalarını engelleyen tek nedendir.

Ehl-i Hak inancının ilk temel taşı, kozmik hiyerarşiyi ve bu hiyerarşinin insan soyu içinde tecelli etmesini bilmekse, ikincisi, eskiden bir sır olarak kabul edilen ve bu sırrı açıklayanların ölüme kadar gidebildiği birbirini ta-

33 1923, s. 363.

34 Aleviler bile sadece iki tecelli tanımaktadır: Hz. Ali ve Hacı Bektaş.

35 Hâceddin: 94, İlahi, 1975, s. 635.

36 s. 47 ve devamı.

37 Bir Ehl-i Hak piri bir defasında bana, (tanımadığı bir din olan) Hinduizmin ne olduğunu sormuştu; sonra, Hinduizmin tanrıları ve bu tanrıların ruh göçü hakkındaki birkaç açıklamamı dinledikten sonra, "Öyleyse, onlar da aynen bizim söylediklerimizi söylüyor" dedi.

kip eden hayatlar (*dûn be dûn*) öğretisidir.³⁸ *Heften*'i, Zerdüştlükteki *ames-hâspand's*ın³⁹ (bir tanesi de kadın cinsiyetinde olan) insan suretinde ortaya çıkmış halleri olarak görmek gerçekten çekici görünmektedir, fakat öğretinin diğer yüzü, yani, bunların ruhlarının insan bedenlerine göç etmesi durumunun, eski İranî dinlerin çoğunda izine bile rastlanmamaktadır. Bu konuda da, Ehl-i Hak'lığın, kendi kökenleriyle, yani bu inançları paylaşan İslam heterodoksluğuyla ilişkilendirilmesi gerekir. Budizm ya da Hinduizm etkileri aramaya gerek yoktur. Erken dönem Şii "marifet" anlayışında imamlar, Allah'ın nurundan sudûr eden sonsuzluk öncesi varlıklardır, peygamberlerden daha üstündürler, fakat her peygamberin içinde de mevcuttur.⁴⁰ Bunun yanında, "İmamların eski eserlerinde bir çeşit ruh göçü inancı ilkel bir şekliyle bulunmaktadır." (age: s. 110) Ne olursa olsun, ilkel Şiilikte, "Hristiyan, Yahudi ve Mazdekçi gelenekle bir süreklilik olduğu hissedilmektedir."⁴¹ Ehl-i Hak inancı da aynı izlenimi veriyorsa, bunun tek nedeni Şiilik ve Sufilikten etkilenmiş olmasıdır.

Ehl-i Hak'lar Kendilerini Nasıl Tanımlar?

Yazımın giriş bölümünde, bu makalenin amaçlarından birinin, Ehl-i Hak'lığın dengeli bir biçimde değerlendirilebilmesi için argümanlar ortaya koymak olacağını söylemiştim; çünkü, Ehl-i Hak'lığın İslam dışı yönleri araştırmacılar tarafından çok fazla vurgulanmıştır. Bununla birlikte, bu araştırmacıların fikirlerinin oluşumunda bazı Ehl-i Hak müritlerinin kendilerini tanımlama tarzlarının da etkisi olduğunu kabul etmemiz gerekir. Fakat, kendini tanımlama konusu hâlâ açıklığa kavuşturulmamıştır; çünkü, çok sayıdaki Ehl-i Hak grubu topluluk, farklı kültürlere ve toplumsal tabakalara mensuptur. Ayrıca, değişen zaman bu toplulukları imajlarında değişiklik yapmaya zorlamaktadır.

Ehl-i Hak'lar tâyefesân, yâresân, Ali ilahi, Kâkâ'î (Irak'ta kullanılır) gibi tanımlamalar ya da isimlerle anılmaktadır. Şeytanperest ve Davudi ise, Ehl-i

38 Bu dogmanın önemi, Kelâm'da bir anlatı aracı olarak kayda değer bir yer kaplamasıyla da teyit edilmektedir. Örneğin, (ünlü bir *hurufî* olan) Nesimi'nin, Ehl-i Hak'ın sırrını alenen açıkladığı ve bir mollayla tartıştığı için "pir"i tarafından şehadete gönderildiği anlatılmaktadır.

39 Safizade, 1982, s. 23; Hazme'ce, s. 113.

40 Amir Moezzi, s. 41, 82.

41 *age.*, s. 232.

Hak olmayan kişilerin yakıştırdığı yaftalardır. Ehl-i Hak'a mensup olanlar, inançlarına *din* ya da *mezhep*, *meslek* ya da *râh* (yol), *reşte* (kol), *fırka* (cemaat), *â'in* (ayin) adını vermekte, dolayısıyla kendilerini tanımlamaları, ayrı bir dinden İslami bir yola ya da İslam'ın bir koluna kadar uzanan geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Bu farklılıklar, kırsal kültür ile kent kültürü arasındaki karşıtlığı yansıtmaktadır. Alevilerle Bektaşiler arasındaki farklılıkların açıklanmasında da kullanılan, benzer bir yapı söz konusudur. Antik öğelerin korunması, İslami etkilere direnilmesi, folklorik öğelerin gelişmesi ve tabii ki sapmalar için kırsal çevre uygun bir ortam oluştururken, farklı dinsel ifadelere açık olan kentli ve eğitilmiş ortamlarda, Sufi ya da İslami boyut hâkim olmuştur. Kendini tanımlama, bir noktaya kadar, dini ortam tarafından koşullandırılır: Ehl-i Hak mensupları İran Kürdistanı'nda, kendilerine düşman olan Sünniler arasında yaşamaktadır ve sadece Kirmanşah gibi birkaç büyük şehirde, kendilerine bir ölçüde yakın hissedebilecekleri (Kadiri tarikatından olan) başka dervişlerle temas imkânları vardır.⁴² Bu bölgenin dışındaysa, Ehl-i Hak'lar Ali figürünün her yerde ve her zaman mevcut olduğu Şii bir ortamda yaşamakta ve aralarında Hâksar gibi kendilerine yakın olanların da bulunduğu her türlü tarikat ehliyle görüşebilmektedirler. Bu nedenle şehirlerde kendilerini Müslüman cemaatinin bir parçası olarak hissetmeleri daha doğaldır.

Günümüzde, İslam'dan tamamen ayrı bir dine mensup olma iddialarına nadiren rastlanmaktadır; fakat, bu iddia ortaya çıkınca, din kavramının içerdiği anlam konusunda ihtiyatlı olmak gerekir. *Din* ya da *mezhep* kavramları, Batılı anlamdaki *religion* kavramından bazı açılardan farklılık göstermektedir.⁴³ Ayrı bir dine mensup olduklarını iddia eden Ehl-i Hak'ların sorunu, İslam'ın Hz. Muhammed'den sonra başka bir din tanımamasıdır. Diğer taraftan, memleketlerinde (Dâlâhu) civarda yaşayan Sünniler Ehl-i Hak'ları çoğunlukla Zerdüşt olarak tarif etse de, dinlerinin içerdiği bütün İslami öğeler göz önüne alındığında, Ehl-i Hak'ların, dinlerinin İslamiyet'in doğuşundan asırlar öncesine dayanan bir din olduğunu iddia etmeleri imkânsızdır. Bir

42 Ehl-i Hak ile Kadiriler arasında esaslı farklılıklar bulunmasına rağmen, yaptığım bütün araştırmalarda, bu iki grup arasında hiçbir düşmanlık, tasvip etmeme ya da küçük görme ifadesine rastlamadım. Ehl-i Hak'lar, Kadirilerin zikir ayinleri sırasında Ali'yi ve İmamları niyaz etmesini takdir etmektedir.

43 Elkâsi, ayrıca mezheb-i *Ehl-i Hak* âya da *hakikat*) ve de *din-i Gurân* ifadelerini kullanmaktadır; diğer bir terim de *â'in-i yârî*'dir (*â'in*: ayin; *yâr*: sevgili, Allah).

Ehl-i Hak topluluğunu belirtmekte kullanılan “Gurân” teriminin, “*gebrân*”, yani Zerdüşter kelimesinden türetildiği düşünülmektedir.

Diğer taraftan, Ehl-i Hak’ların bazıları da gerçek Müslümanlar olduklarını iddia etmektedir. Hâceddin, yaptığı görüşmeler sırasında kaydettiği bu iddialardan bazılarına eserlerinde yer vermektedir. Bu kişilerin tavırları, tamamen Müslümanlığa dönmüş kişilerin (*caspide*) tavrı olabileceği gibi, bütünü “olduğundan farklı görünme” (*takıyye*) de olabilir. Doğuştan Ehl-i Hak olanlar (*çekide*), hiçbir zaman Ramazan’da oruç tutmaz ya da namaz kılmaz ve bu durum onları İslamın iyice kıyısına iter. Büyük olasılıkla, Ehl-i Hak’ların büyük bir çoğunluğu, Ehl-i Hak’lığı Şiiliğin bir kolu olarak kabul etmektedir. Daha önce de söylediğimiz gibi, Ali ilahi terimi, birbirini takip eden ilahi tecellilere inanan Ehl-i Hak inancı için geçerli olmasa da, Ehl-i Hak olmayan kişiler tarafından sık sık aşağılayıcı anlamlarda kullanılmaya devam etmektedir. Her halükârda, Ehl-i Hak’lar, kendilerini Ali ilahi’lere, Nusayri’lere⁴⁴ ve özellikle de *Çihilten* (Kırklar) ve Bektaşilere yakın hissetmektedir. Ehl-i Hak’ların yakın zamanda çıkan bütün kitapları, bu kola mensup kişilerin Hindistan, Afganistan ve Pakistan’da bulunabileceğini belirtmekte-

44 Ehl-i Hak’ların Nusayri cemaati hakkında hemen hemen hiç bilgisi yoktur; fakat, Nusayr figürü, mitolojilerinin bir parçasıdır. Nusayr (*Kelâm*’da belirtildiğine göre), Şah Hoşin zamanında, Abidin adıyla ortaya çıktı. Nusayr, Ali’nin tanrılığını ilan etti ve bu günahı nedeniyle Ali onu öldürmek zorunda kaldı. Fakat Ali, merhamete gelerek onu yeniden hayata döndürdü. Nusayr inancını yine ilan etti ve Ali yine onu infaz etti. Bu durum dört defa tekrarlandı. Ehl-i Hak’lar, kendilerini Ali ilahi’lerden ayırmak için, bu hikâyeyi anarlar ve Nusayr’ın hatasının *hulûl* inancı olduğunu söylerler. Hâceddin, Şii gulüvvün büyük ihtimalle, bir dini liderin takipçilerinin inancını reddettiği tek din veya mezhep olduğuna işaret etmektedir (s. 95). Bu durumun daha incelikli bir yorumu, bunun ilk *takıyye* dersi olduğudur. Ne olursa olsun, Nusayriler’in manevi hayatı ve dini üslubu, Ehl-i Hak’lardan çok farklıdır. Karşılaştırmalı din araştırmalarında antropolojik bir yaklaşım, doktriner bir yaklaşımdan çok daha fazla yarar sağlamaktadır. Bu durumda, Ehl-i Hak ile Alevileri karşılaştırırken, genel izlenim, bu iki cemaatin aynı hassasiyeti ve dinsel deneyimi, aynı değerleri ve aynı evlilik imgelerini paylaştıklarıdır. Şüphesiz, herhangi bir Ehl-i Hak, Aleviler arasında kendisini rahat hissedecektir ve Ehl-i Hak’lar arasındaki herhangi bir Alevi için de bu durum geçerlidir. Bu iki topluluk arasındaki ana farklılık, Alevilerde On İki İmama yapılan vurgu ve Ehl-i Hak dünya görüşüne kıyasla çok daha İslami görünen, Hz. Muhammed’e ayrılan yerdir. Diğer yandan, Ehl-i Hak inancında Alevilere yabancı gelebilecek noktalar ise, kozmik hiyerarşiye ve kutsal tarihin döngüsellğine sürekli olarak yapılan göndermelerdir.

dir. Belki de, bu ülkelerde çok sayıda bulunan İsmaililerin Ehl-i Hak olduğu farz edilmiştir. Bütün bildiğimiz, Baba Yâdigâr'ın, inancını yaymak üzere bu ülkelere gönderildiğidir. Bu bağlantılar, Baluçi Zikri'nin Ehl-i Hak'ın bir türü olduğunu söyleyen Elkâsi dışında, hiç kimse tarafından örneklendirilmemiştir. Söz konusu iddianın daha titiz bir şekilde incelenmesi gereklidir; ancak biçimsel açıdan benzerlikler olsa da, bu durum, bu iki grup arasında herhangi bir bağlantı olduğu anlamına gelmez.

Şiilik Ansiklopedisi'nde yakın zamanda yayımlanan bir makalede, Ehl-i Hak, üç gruba ayrılmıştır: Müslüman Ehl-i Hak, Ali ilahi'ler ve Şeytanperestler ("Şeytana tapanlar"). Bu oldukça kışkırtıcı makale, Gurân Ehl-i Hak'ların 1979 Devrimi'nden önceki⁴⁵ iddialarına dayanmaktadır. Bununla birlikte, yakın zamanda birçok grup, Şeytan'a bağlılıklarını ikrar ederek, çok sayıda seyyidin imzaladığı bir manifesto yazmıştır. İpi boyunlarına kendi elleriyle doladıklarını son anda fark etmiş ve kütüphanelere ulaşmadan broşürün dağıtımını durdurmuşlardır. Bazı "normal" Ehl-i Hak'lar, bana, bu broşürün gerçekte bir tür antoloji olduğunu söyledi.⁴⁶ Fakat işin en ilginç yanı, sözü edilen bu grubun, Halm'ın *Encyclopedia Iranica*'da yayımlanan makalesine, ek bir broşürle⁴⁷ ve ayrıca, *Ehl-i Hak çi miguyed (Ehl-i Hak Ne diyor?)* başlıklı bir kitapla karşılık vermiş olmalarıdır. Kitabın önsözünde yazar M. Valâ'i, adı geçen makalenin yazarlarına seslenmekte ve Ehl-i Hak'ın, İslam Devrimi için pek çok şehit bile veren inanmış Müslümanlardan başka bir şey olmadığını kanıtlamak için elindeki bütün argümanları sıralamaktadır.⁴⁸

Bu kitabın yalnızca takıyye olduğunu söyleyerek itiraz edebiliriz; fakat, bu kitabın, bazı araştırmacıların aksi düşüncelerine rağmen Ehl-i Hak'lık içinde her zaman mevcut olmuş bir İslami eğilimin ifadesi olması da mümkündür. Bazı araştırmacıların öne sürdüğü gibi, Ehl-i Hak hakkındaki bütün

45 O zamanlar, pek çok Ehl-i Hak, kendini açıkça Ali ilahi olarak tanımlıyordu (Hâcedân, s. 97) ve Kirmanşah şehrinde Ehl-i Hak'ların "propaganda merkezleri" vardı. İslami rejimle birlikte, Ali ilahi etiketi oldukça şüphe çeker bir hale geldi.

46 Şeytan'ın itibarının iade edilmesiyle ilgili argümanlar, Elkâsi'nin kitabında verilmiştir (1979, s. 51).

47 Bu makale, savunma amaçlı değildir ve sadece Ehl-i Hak'lığın dogmatik ve ritüel temelini ortaya koymaktadır.

48 M. Valâ'i, ansiklopedide yayımlanan bu makalenin Ehl-i Hak'lara karşı yapılmış tarihsel bir saldırı olduğunu söylemekte ve bu saldırıyı, ırkçılıkla eş tutmakta ve sonuç olarak, Kuran'a ve İslam'ın şartlarına karşı olan herhangi bir kitabı, gerçek Ehl-i Hak'ların reddedeceğini söylemektedir (s. 13).

çalışmalarda eserlerinden alıntı yapılan bir yazar olan H. Nimetullah Ceyhunâbâdî'nin (öl. 1921), "reformcu bir İslami hareket" başlattığı ifadesini kabul etmek için hiçbir neden yoktur.⁴⁹ Edmonds'ın yayımladığı bilimsel araştırmaya kısaca göz atmak, 1870 civarında doğan Irak'lı bir Kâkâî'nin, Üstad İlahî'nin 1963 yılında yayımlanan *Burhânü'l-Hak* adlı kitabındaki kendini tanımlama şekli ve görüşleri paylaştığını göstermektedir. Bununla birlikte, bazı oryantalistler (ör. Mir Hüseyini), bu kitabı Ehl-i Hak reformculuğunun bir manifestosu olarak görse de, Ehl-i Hak'ların ve araştırmacıların çoğu (Mir Husseini de dahil), Ehl-i Hak öğretileri ve ibadet şekilleri hakkında kesin bilgilere ihtiyaç duyunca, her zaman bu kitaba başvurmaktadır. Hamze'ce'nin eserlerindeki göndermelerin yarısı, İlahî'nin ve babasının eserlerinden alınmıştır.

Ehl-i Hak ve Tasavvuf

Bu konudaki en yaygın görüş, Ehl-i Hak'lığın, hem tarihsel hem de teolojik açıdan, İslam'dan *sonra* geldiğidir. Tarihsel olarak Ehl-i Hak'lık, Hz. Muhammed'in temsil ettiği "şeriat" dönemiyle başlayan, Hz. Ali'nin "tarikat" dönemiyle gelişen, "marifet" dönemiyle (Buhlûl ve büyük Sufiler) devam eden ve Sultan İshak'ın bildirdiği "hakikat" dönemiyle doruk noktasına ulaşan, din üzerindeki örtünün kaldırılmasındaki son adımdır.⁵⁰ Allah'ın bütün elçileri, Allah'ın kanununu yaşadıkları zamanın koşullarına uyarlamışlardır. Bu nedenle, Hz. Muhammed'in hukuku (şer') diğer kutsal dini liderler tarafından ıslah edilmiştir. Aynı şekilde, Sultan'dan sonra gelen, Allah'ın suretlerinde tecelli ettiği zatlar da, ritüelin bazı noktalarında değişiklikler yapmış ve öğretiye daha bir açıklık kazandırmıştır. Ehl-i Hak "hanedanları" arasında bile ritüel açısından bazı ayrımlar olmasının nedeni budur. "Kapı"ların başka bir yorumu da vardır: "Şeriat", meyvanın kabuğuna, "hakikat", meyvanın içine benzetilir. "Hak" makamı, sadece Allah'ın nuruna mazhar

49 Aynı doğrultudaki başka bir iddia da, Hacı Nimetullah'ın, yola kabul edilmemiş kişilerin okuyabileceği Farsça bir Kelâm yazarak "mühürü kırdığı" (Mir Hüseyini) iddiasıdır. Bu eser, Hacı Nimetullah'ın yaşadığı yıllarda yayımlanmamış ve dağıtılmamıştır ve Hacı Nimetullah, bu eseri bir *Kelâm* olarak sunmamıştır, ancak eser yine de, daha sonraları pek çok Ehl-i Hak çevresinde kanonik bir metin olarak kabul görmüştür.

50 Ehl-i Hak inancının, İrfan yolunun son adımı (irfân) olduğu konusunda tam bir mutabakat vardır. Bkz. Elkâsi, 1979 (s.12), ve *şeriatın, tarikatın* vb.nin değişik düzeylerini de tartışan Valâ'i (s. 19). Bu nokta, *Kelâm*'la belgelendirilmiştir (bkz. İlahi, 1975, s. 188 ve Afşar, 1977, s. 45).

olan velilerin erişebildiği en yüce mertebedir. Ehl-i Hak'lar, bu merteye için kanunun ve emirlerin farklı olduğunu söylemektedir. Örneğin, oruç tutmanın amacı, Tanrı'ya yaklaşımdır. Bu nedenle de, zaten Tanrı'nın huzurunda olan bir kişinin oruç tutmasına artık gerek yoktur. Bu tür ifadeler çok iddialı gibi görünebilir; fakat, aslında, Müslümanların "şariat" aşamasında oldukları, Sufilerin sadece "tarikât" aşamasında ya da en fazla "marifet" aşamasında oldukları ve daha ileriye gitmek istiyorlarsa Ehl-i Hak (*servipürdi*) olmaları gerektiği fikrini yansıtmaktadırlar. Hâceddin'in bir Ehl-i Hak'ın konuşmasından yaptığı alıntı, bu fikri somut bir şekilde açıklamaktadır:

Sufilerin, ilk önce, iki ya da üç yıl, bazen de on iki yıl boyunca Ramazan ayında oruç tutmaları ve günde beş vakit namaz kılmaları gerekir; bundan sonra, inançları sağlamlaştığı zaman, "pir"leri yolumuza kabul edilmelerine izin verir.

İlke olarak, Hâksâr Şii dervişleri arasındaki kural budur.⁵¹

Ehl-i Hak'lar zındık ya da gayrimüslim olsalardı, Kadiri ya da Nimetullâhi, *hânikâh*'larının kapılarını Ehl-i Hak'lara asla açmazdı. Fakat, tasavvufun hiyerarşik mertebelerine göre, bu misafirperverlik işareti, karşılıklı değildir. Yukarıda sözü geçen derviş şöyle demektedir: "Bir Sufi Hakikat aşamasında değilse, cem ayinimize katılmasına asla izin vermeyiz; fakat, biz onların toplanmalarına gidebiliriz". Sonra da, şunları eklemektedir:

Kuran'a saygı duyarız (...) dinimiz İslamdır, On İki İmam kolundanız, fakat bizim fikirlerimiz, sizinkilerden farklıdır (...) Biz tasavvufun bir kolu değiliz; fakat, Sufiler bizim kolumuz olmak istiyor.

Bir Türk derviş olan J. Afşâr, bu konuda daha da açık konuşmaktadır:

Ehl-i Hak'lar, Müslümandır ve On İki İmam'a bağlıdır; İslam'ın bütün ilkelerine (*usûl*) saygı duyarlar ve Hz.Muhammed'in sünnetini ve sünnet, evlenme, abdest, cenaze namazları, vb İslami kuralları tüm kalpleriyle kabul ederler.⁵²

Bazı Araştırma Perspektifleri

Ansiklopedi yazarı Dihhodâ'ya göre, Ehl-i Hak'lar On İki İmam'a bağlı Şiiilerdir ve on yedi (!) tasavvuf yolundan birini temsil etmektedirler. Bu gö-

51 Ayrıca bkz. Elkâsi, 1979, s. 7 ve Çehârdehi (1990).

52 1977, s. 111.

rüş, İran'daki pek çok araştırmacı ve okumuş insan tarafından da paylaşılmaktadır. Dinsel ve mitolojik bir sistem olarak Ehl-i Hak'lık hakkında pek çok şey söylenmiştir. Fakat, Ehl-i Hak'hğin derin tasavvufi ya da irfani kökleri olmasına rağmen, bu konuda tasavvuf açısından neredeyse hiçbir araştırma yapılmamıştır. Bu durumun nedeni, tasavvuf araştırmalarının genel olarak, Ehl-i Hak'lar arasında hemen hemen hiç mevcut olmayan klasik metinlere, resmi söylemlere ve öğretilere dayandırılmasıdır. Dolayısıyla, antropolojik ya da fenomenolojik bir yaklaşım gereklidir. Yazılı kaynaklara dayanan Batılı akademik bakış açısında değişiklik yapılması gerekmektedir; çünkü, tasavvuf mesleğinin aktarımının ve tasavvuf geleneğinin en önemli bölümü asla yazılmamış, tartışılmamış ve hatta söze bile dökülmemiştir. Bu aktarımın ve geleneğin en önemli bölümü, olgulardan ve hikâyelerden çıkarsanır ve davranışlarda üstü kapalı olarak ifade edilir. Aşağıda, Ehl-i Hak yolunun, özgün ve araştırmaya değecek kadar ilginç bulduğum bazı özelliklerini ortaya koyacağım.

Tecelli Döngüsü: Zât ve Don

Ehl-i Hak sisteminin temel taşlarından biri, yüksek bir düzeyde yer alan ve birbiri ardına insan hayatlarında tecelli eden özler ya da ruhlar olan *zât* kavramıdır. Bu sistemin yakından incelenmesi, yedi baş meleğin (*heften*) ve tarih boyunca farklı tecellilerinin tasavvufi tiplere karşılık geldiğini gösterir: Cebrail-Benyâmin genellikle Platon, Zerdüş, Buda, İsa, Cafer-i Sâdık gibi, genellikle bir manevi hareketin kurucusudur (mutlaka peygamber olması gerekmez). Cebrail "pir" ise, (Aleviler, buna "mürşit" der), Dâvut "delil"dir (Aleviler: "rehber"), yani, yol gösteren rehberdir. Cebrail tam bir merhamet gösterir ve Hızır, İmam Rıza ve Şems-i Tebrizi gibi halef ve arabulucu işlevini üstlenmiştir. Başka tipik bir figür de, kaderi genellikle şehit düşmek olan Yakik'tir. İsmail, Siyâvuş, Vaftizci Yahya, İmam Hüseyin ve dava uğruna ölen Yâdigâr, Âli Kâender ve I. Teymur gibi bir çok Ehl-i Hak evlîyası Yakik'tir. Öz, yani *zât* fikri, hiyerarşik mertebenin işlev ve başarılarından daha önemli olduğu inancı gibi garip paradokslara yol açmaktadır. Bu nedenle, baş melek Mikail ve Cebrail olan Kamber ya da Selmân-i Fârisâ'nin tecellilerinin yoğunluk derecesi, peygamberlerle karşılaştırılınca çok sönük kalsa da, Hz.Musa'nın ve hatta Hz.Muhammed'in statüsü, Kamber ya da Selmân-i Fârisî'den daha aşağıdadır.⁵³

53 Elkâsi, bu yoğunluk derecelerinin kayda değer farklılıklar gösterebileceğini kabul etmektedir; fakat, müritler, bu yoğunluk derecelerini hiç göz önüne almıyor gibi görülmektedir (1979, s. 13)

Bu mertebelerin nasıl kazanıldığı da başka bir sorudur: Kimin kim olduğuna kim karar vermektedir? Kişinin kendisi mi, yoksa inananların görüş birliği mi? Ehl-i Hak cemaati, bu tip kararlar için, *didedâr* adı verilen, gönül gözleriyle gören, varlıkların manevi değerlerini bilen dervişlere güvenmektedir. Bu dervişler, en azından, herhangi bir makamdaki bir dervişin şu ya da bu melek olduğunu iddia etmesini engellemek bakımından, bu konuda bir rol oynamış olabilirler. Bu mertebelerin nasıl kanıtlandığı ya da kabul edildiği hakkında hiçbir bilgimiz yoktur; fakat bu konu, ironiyle geçiştirilemeyecek kadar önemlidir. Bu düşünceler, Ehl-i Hak'lar arasında hâlâ güçlüdür; fakat, yaklaşık yüz yıldan beri hiç kimse resmen ve oybirliğiyle bir *zât*'ın tecellisi olarak tanınmamıştır.⁵⁴

Zât'ın atfedilmesi bir sır olarak kalsa da, ilahi görev sorunu bazen çok somut olaylarla ortaya konulmaktadır. Bir ermişin içine yerleşebilen ve onu bütün insanların üzerinde yüce bir "veli" haline getiren ilahi zerre (*zerre-yi zât*),⁵⁵ aslında yalnızca yolun surlarına ermiş kişilerin görebileceği bir şekilde, bir kuş (beyaz bir şahin) ya da kıvılcım biçiminde gelip giden "bir şey"dir. Bu durum, Zerdüşterin *farr-ı izadî*'sini (Hamze'ee bildirmektedir) ve daha az bir oranda Yahudilerdeki hahambaşının takdisini ya da Sufiler'deki *bereket*'i hatırlatmaktadır. Bazı kişiler bu zerreyi hayatları boyunca taşıırken, diğerleri kaybetmektedir. Rivayete göre, "belli bir süre için aydınlanan", fakat daha sonra manevi emellerini inkâr ettiği için hapse atılan ve normal bir insan haline dönen Cemşid de bu zerreyi kaybedenlerden birisidir.⁵⁶ Başka bir *zât-ı mihmân* olan Akâ Seyyid Ahmed (1800 civarı), vecde geldiği zamanlarda, Hallâc gibi, Hak'ın kendisi olduğunu ilan ediyordu. Gururu yüzünden ceza olarak, *zerre*'sini, hepsi de mükemmel dervişler olan kırk oğlundan hiçbirine intikal ettirmesine izin verilmemiştir. *Zerre*'sini, bunun yerine, uşağının oğluna vermek zorunda kalmıştır.

54 Bir tecelli olarak kabul gören en son kişiler Seyyid Brâke, Teymur ve Hacı Nime-tullah olmuştur. Sehne-Kirmanşah geleneğinde, başka bir kavramın ("aydınlanma") hâkim olduğu görülmektedir (Bkz. aşağısı).

55 Buna *zât-ı mihman* (bkz. not 1) ya da *şâh-ı mihmân* denmektedir; ayrıca, *tecelli-i zât* (ya da *Hak*), yani, "öz (ya da ilahi güç) tarafından aydınlatılmış" ifadesi de kullanılmaktadır.

56 Bazı rivayetlere göre, Cemşid, Kirmanşah'lı mollalar tarafından ölümüne mahkûm edilmiştir. Beik Baghban, referans göstermeden Cemşid'in kısa bir menkıbesini vermektedir (s. 216).

Tecelli ve Tarih

Yukarıda anlatılanlarla aynı çizgide yer alan başka bir kavram da, tecelli ve hatta yeniden dünyaya gelme anlamına gelen *zuhur*'dur.⁵⁷ Zuhurun farklı düzeyleri vardır: Evrensel ve zahir ya da kısıtlı ve batını (*âhâs*). Böylece, büyük bir evliya müritlerine göre yeniden dünyaya gelmiş olabilir; fakat, bu durum, onun tarihe son vereceği ve dünyada Allah'ın hâkimiyetini kuracağı anlamına gelmez. Evliyaların bu iki düzeye oynadığı izlenimini veren birçok "zuhur" hikâyesi vardır.⁵⁸ Bu mesihlerden en sonuncusu, hükümdar elbise-leri, alemleri vb ile bir şah imajı veren Seyyid Muhammed Kelârdaştî (Âlem-gir) olmuştur.⁵⁹ Bir halk ayaklanması çıkmasından korkan şah, Kelârdaştî'yi tutuklatmış; ancak emellerinin sadece tasavvufi olduğunu anlayınca serbest bırakmıştır. Onun kadar şanslı olmayan Teymur, 1865 yılında Kirmanşah'ta idam edilmiştir.⁶⁰ Teymur'un başlattığı hareket, her ne kadar Teymur kendini şiirlerinde bir ajitatör olarak gösterse de, günümüzde Ehl-i Hak'lar tarafından, tıpkı diğer hareketler gibi, tamamen manevi bir hareket olarak yorumlanmaktadır; fakat Teymur'un birçok müridinin kıyamet gününün gerçekten yaklaştığına inanmış olmaları daha büyük bir olasılıktır. Bu noktada, bütün bu karizmatik figürlerin bin yıllık barış ve saadet devrinin geleceğine inanan yüceltilmiş kişiler olduğu düşüncesi uygun bir açıklama olabilir; fakat, gerçekten böyleyse, bu hikâye ve trajik "başarısızlığı" neden kuşaktan kuşağa tekrarlanıp durmuştur? Bin yıllık barış devrinin geleceği beklentisi, sıradan insanların bir yanlış anlaması ya da evliyaların insanları motive etmek için kullandıkları en iyi yöntem, manevi bir pedagoji ya da edebi bir motif olabilir.⁶¹ Akıllı bir Ehl-i Hak dervişi, büyük *bâtendâr* adı verilen Ehl-i

57 Bu kavram için kullanılan başka bir terim de (*devran-ı bâki*), yani, "yeniden dirilme çemberi"dir; bu ibare yok olma (*fânâ*) devresinden sonra gelen tasavvufi varoluş (*bakâ*) devresi olarak anlaşılabilir.

58 Bu oynama, belki de, Kudüs'e bu dünyanın kralı olduğu ilan edilerek giren Hazreti İsa'nın yarattığı belirsizlik durumuna benzemektedir. Ferisiler'e hitap eden İsa, *zuhur*'un çift anlamlılığını açık bir biçimde anlatmaktadır: "Tanrının ülkesi, görebileceğimiz bir gerçek gibi ortaya çıkmaz. Bu ülke şuradadır ya da buradadır diyemeyiz; çünkü, Tanrının ülkesi sizin içinizdedir."

59 Çehârdehi'nin 1978 tarihli eserinde, Seyyid Muhammed Kelârdaştî'nin resimleri mevcuttur. Resimler dışında, tıpkı bu yazarın yayınlanan tüm diğer eserleri gibi, bu kitabı da ihtiyatla ele almak gerekir.

60 Hamze'ce, s. 140-141.

61 Bin yıllık barışın geleceği beklentisine, Şeyh Amir'in ve Nevruz'un şiirlerinde

Hak nebilerinin, ilahi görevlerini beyan etmek, otorite kurmak, insanlara bir uyarıda bulunmak ve tövbe etme şansı vermek amacıyla, kariyerlerine her zaman, genellikle bir tiyatro oyunu gibi, büyük, şamatalı bir gösteriyle ya da ajitasyonla (*suluk*) başladıkları konusuna dikkatimi çekti. Bu yaklaşıma, direniş ve denemeler olmadan ilerlemenin, düşmanları olmadan evliyaların, karanlık olmadan aydınlığın,⁶² bedel ödenmeden lütufların olamayacağı şeklindeki dualist bir dünya anlayışı eşlik etmektedir. Bunun özgün örneği, şehit olmak genel bir kural olmasa da, İmam Hüseyin'dir. Bu ilke, resmi Sufi şeyhlerinden tamamen farklı bir tarzda evliyalar yaratmaktadır.

Güç

Ehl-i Hak düşüncesinin başka bir ayırt edici özelliği de, şiddetin en yüksek tasavvufi mertebede bu düşünceyle bütünleşmiş olmasıdır. Şah Hoşin'in uykudan uyandırıldığında yaptığı gibi, kâmil bir evliya bile öldürebilir ve tahrip edebilir. Öz'ün bir tecellisi olan Baba Nâ'us'un ilahi gazabı temsil ettiği söylenmektedir: Nâ'us, basit bir bahane yüzünden köyleri tamamen yerle bir edebiliyordu. Tabii ki, masum çocuğu öldüren Hızır hikâyesinde olduğu gibi, bu durumun da her zaman bir hikmeti vardır. Pek çok İslam düşmanını öldüren İmam Ali'de olduğu gibi, İlyas gibi İncil'de adı geçen bir peygamberde de şiddet vardır; fakat, Sufi geleneklerinde böyle bir şey mevcut değildir. Geçmişte gördükleri zulümler nedeniyle, Ehl-i Hak'a inananlar, düşmanlarına yanıt olarak ilahi imha fikrini geliştirmiş olabilir. Bu yüzyılın başında, hâlâ düşmanlarına karşı "öldürücü şarkılar" söylemek için pirleri Hacı Nimetullah'tan izin isteyen dervişlere rastlanıyordu.⁶³

Daha ılımlı bir yaklaşımla, rekabet ya da yarışma, dinamik bir unsur olarak manevi ilerlemeyle tamamen bütünleşmiş, önemli bir etkidir. Karaca

rastlanmaktadır (Elkâsi, 1980, s. 46). Bununla yakından ilgili olan başka bir tema da, dünyanın sonu geldiğinde zuhur'un ilan edileceğidir.

62 *Şahnâme*, aydınlığın reislerinin negatif yansıması olarak yedi karanlığın reisinden (*serdâr-ı zulmâmi*) bahsetmektedir. Aydınlık ile karanlığın kozmik dualizmi, Zerdüştlük felsefesinin bir mirası olabilir; fakat, Ehl-i Hak teolojisinde, İran dualizminin aksine, ruh ile beden arasında bir zıtlık söz konusu değildir. İlkel Şiiilikte, Allah 75 tane Aydınlık ordusu yaratmıştır; fakat Cehalet de kendi ordularının olmasını istemiştir ve bunun üzerine Allah onun için de 75 tane ordu yaratmıştır.

63 *Dünyâ fânian* adındaki bu şarkı, cenaze törenlerinde söylenirdi; fakat, cenaze bağlamı dışında, öldürücü etkilere sahipti (bkz. During, 1989, s. 349). Pirleri, dervişlerin bu şarkıyla zarar vermek amacıyla kullanmalarına izin vermemiştir.

Ahmed tarafından saldırıya uğradığında kendini önce bir güvercine, sonra da aslana dönüştüren Hacı Bektaş'ın hikâyesi, erkin daha güçlü olana ait olduğunu ve zorla, hileyle ya da faziletle elde edilmesi (tabii, bu elde ediş şekillerinin hepsi aslında Tanrı'nın iradesinin bir ifadesidir) gerektiğini göstermektedir. *Heften* (yedi baş melek), manevi "kumpaslar" tertipleyerek ilahi Öz'ü ele geçirmeyi başaran, "yaylar ve ağlarla donanmış" avcılardır.⁶⁴ Manevi hayat için (mutasavvıflar arasında bile) yürütülen bu mücadele ilkesi, saygın bazı evliyalar arasında bir miktar rekabet olduğunu yansıtıyor gibidir. Fakat, sâlikler, bunun husumet değil, yarışma olduğunu söylemektedir.⁶⁵

Böylece erk, Ehl-i Hak'ın dinsel görüşünün bütüncül bir parçasını oluşturmaktadır. Dünyevi ve siyasi olmasa da, bu erkin elde edilmesi, elde tutulması ve mümkünse aile içinde, bir başkasına aktarılması gereklidir. Sultan'ın ölümünden sonra, manevi otorite yedi kişiye verildi ve bu kişiler otoritelerini az ya da çok kendi soyundan gelenlere sakladılar ve bu şekilde, bazı karizmatik evliyaların çabalarına rağmen, tasavvufi Ehl-i Hak akımı donmuş oldu.⁶⁶ *Seyyidin*, asıl *pir*'in ve *delil*'in vekilleri şeklindeki sistem, Ehl-i Hak'ın manevi hayatına zarar vermiş ve çatışmaların, husumetin ve zulümlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Başlangıçta, hanedan sistemi, I. Teymur ve II. Teymur gibi *seyyid* olmayan mutasavvıfların karizmalarını sergilemesine ve müritler edinmesine engel olmuyordu. Bunlardan Âli Kalender ya da Şah Ayyâz gibi bazıları yeni bir hanedan bile kurabiliyorlardı.

Seyyidlerin iktidarından zarar gören ilk kişi, büyük bir olasılıkla, yerel dini otoriteye karşı duyduğu büyük saygı nedeniyle köyünden yıllarca uzak kalmış olsa da, Hacı Nimetullah'tır. Ülkesindeki seydidler ve onların

64 Şeyh İsi ile Hâtun Razbar'ın evlenmesi işini düzenleyerek, Sultan'ın doğaüstü doğumunu hazırlayan *heften* ile ilgili hikâyeye bakınız (Safazade, 1981, s. 51 ve devamı).

65 Sözlü geleneklere göre, büyük bir evliya, aydınlanmış dervişlerin (*dîdedâr*) nurunu çalar. Yani, bir evliya, aydınlanmış dervişlerle karşılaşınca, bu dervişlerin nuru ortadan kaybolmakta ve bu dervişler etkilerini yitirmektedir. Sıradan insanlar, büyük evliyaların "nur hırsızı" olduğunu düşünmektedir. Aslında, gerçek şudur ki, aydınlanmış dervişlerin nuru, tıpkı mumlar gibi sadece geceleri görülebilmektedir; fakat, güneş yükselince, bu dervişlerin nuru artık algılanamamaktadır.

66 *Heften*'in soyundan gelen hiç kimse olmadığı için, hanedan *Heftavâne*'nin üyelerine verilmiş ya da aktarılmıştır. Bazıları, *Heftavâne*'nin tek amacının, iktidarlarını pekiştirmek için yanlarına müritler çekmek olduğunu söylemektedir. Bu görüş dogmayla çelişse de, Gurânlar arasında, *heften*'in aksine, *Heftavâne*'nin karanlık varlıklar olarak kabul edilmesinin nedeni de bu düşünce olabilir.

tarafatları Hacı Nîmetullah'ı öldürmeyi planlıyorlardı; fakat ondan korktukları için, bu fikirlerinden vazgeçtiler. Hacı Nîmetullah'ın ölümünden sonra (1921), sadece 26 yaşında olan oğlu Nur Ali İlahî'yi tehdit ettiler, fakat onu da öldürmeyi başaramadılar (*Âsârü'l-Hak*, no.1889). Nur Ali İlahî öldüğü zaman, çoğu Ehl-i Hak kökenli olmayan, belki de bin müridi ve destekçisi vardı. Nur Ali İlahî, bazı araştırmacıların onu tanıttığı gibi bir lider değildi; fakat hayatı boyunca, bütün müritleri tarafından kabul ve saygı gördü. Yine de, Ehl-i Hak seyyidleri, bazı yerel yetkililerin yardımıyla, Nur Ali İlahî'nin türbesini tahrip etmeyi⁶⁷ başardı; bu davranış, en devrimci ayetullahlardan birisi tarafından başlatılan genel bir protestoya yol açtı.

Üstad İlahî, toplumsal-dinsel Ehl-i Hak sisteminin gerileyeceğini ve din adamlarının ihanet edeceğini çok önceden görüp söylemişti. Son 20-30 yılda pek çok şey değişmiştir; bir defa açıklanan sırlar artık sır ve kutsal olmaktan çıkmıştır; ilkörnekler (arketipler) gücünü kaybetmiştir, semavi hiyerarşi öteki dünyaya çekilmiştir, *tâyffesân*'ın elleri kana bulanmıştır ve dervişler siyasi destek arayışı içerisinde.

Bu koşullar altında, bir düzine Ehl-i Hak batınısının, üstadının, bilgesinin ve ozanının, artık bilgili müritler tarafından devralınan mirası, tabii ki bu iki terimi birbirinden ayırmak mümkünse, artık tasavvufi değil, daha çok kültürel bir mirastır. Belki de öz buharlaşmıştır, fakat simya kabının dibinde, aynı zamanda bu dini cemaatin elit tabakasının bir başarısı olan, özgün bir hümanizm maddesi kalmıştır.

Ehl-i Hak'ın Mirası: Özgün Bir Hümanizme Doğru

Ehl-i Hak hümanizmi, Alevi ideolojisini ve belki de diğer benzer cemaatlerin ideolojilerini çok andırır. Bu hümanizm, özgün dinsel ibadet biçimlerinde ve öğretilerinde kök salmış bir çok ayırt edici özelliğe dayanır.

- *Toplumsal bağ ve dayanışma*: Ehl-i Hak dindarlığında, (niyaz adı verilen yiyecek) adaklar, bireysel olarak yapılan ritüel dualarından daha önemli-

67 Türbe yeniden inşa edilmiştir ve Nur Ali İlahî'nin naaşı bulunamadığı için, burası günümüzde, bölgedeki Ehl-i Hak olmayan nüfusun bile saygı gösterdiği kutsal bir mekân haline gelmiştir. Bu olayların meydana gelmesinden yaklaşık on yıl sonra, bazen "Hacı Nîmet'in *hanedanı*" olarak adlandırılan Ehl-i Hak müritlerinin hepsi, Ehl-i Hak cemaatiyle ilişkilerini koparmak amacıyla bıyıklarını kesmiştir. Mir Hüseyini tarafından bildirilen bu olay, bir reformizm olarak yorumlanmamalıdır.

dir. Bütün niyaz yemekleri mükemmel bir eşitlik içinde dağıtıldığı için, bu olgu, şölene, hayırseverliğe ve eşitliğe verilen önemi göstermektedir.

- *Dış kaynaklı biçimsel ritüellerin karşısında içsel kültürün teşvik edilmesi:* Ehl-i Hak müritleri, Arapça dua etmez; çünkü, "Allah Arapça konuşmuyor" derler. Ehl-i Hak'ların inanmışlıkları kalpten, duygulardan ve içten gelir.

- Bu durum, şiir ve müzikte ifade edilen *sanatsal zevkleriyle* de koşutluk göstermektedir. Tıpkı Ali gibi, Ehl-i Hak'lar da cem sırasında kutsal tanbur-larını çalar.⁶⁸

- *Diğer dinlere karşı hoşgörü ve açıklık:* Tecelliler sistemi (*dûn be dûn*) sayesinde, birçok din, Ehl-i Hak dünya görüşüyle bütünleşmiştir: Benyâmin; Mehdi, Câfer-i Sadık, İsa, Zerdüş, İbrahim ve Buda olarak tecelli etti. Yunan filozofları bile, bu özlerin tecellisidir.

- *Hoşgörü, kültüre kadar genişlemektedir:* Kadınlar, diğer Müslüman cemaatlara kıyasla toplumda yüksek bir konumda bulunmaktadır. Kutsal kitaplarında pek çok kadının adı geçmekte; yedi melekten ve *heftavâne*'den birisi her zaman kadın libasıyla (don) görünmektedir.⁶⁹

Ehl-i Hak'lık, sadece üçra bölgelerde yaşayan Kürtlerle sınırlı bir inanç değildir ve evrensel bir boyutu da vardır: *Kelâm*, bu nedenle Türkçe'ye uyarlanmış ve Farsça yazılan *Şahname-i Hakikat*'a esin kaynağı olmuştur. Başka ülkelerde yaşayan başka cemaatlerle bağlantılar, Ehl-i Hak söylencesinin bir parçasını oluşturur. Bu durum, Fransa (*fereng*) da dahil olmak üzere, çok tuhaf yerlerden gelen ve tuhaf isimler taşıyan *Çihiltan*'ın (Kırklar'ın) hikâyesinde de görülebilir. Ayrıca, bu gerçek, Ehl-i Hak'ların aslında diğer İranlı Müslümanlardan daha sıcak bir şekilde karşıladıkları yabancılara karşı sergiledikleri açıklıkta daha somut bir biçimde ortaya çıkmaktadır.

- *İlericilik:* Mükemmelliyetçilik (tekâmül), bütün Ehl-i Hak literatürünün ve dogmalarının anahtar kelimesidir. Her varlık (ister madeni, ister bitkisel vb olsun), doruk noktasına (sadece insanlar için) Tanrı'da ulaşan kozmik bir akıntıyla yukarıya doğru taşınır. Bu felsefe, varlığın öze göre üstünlüğünü ve

68 *Tanbur*'un iki teli vardır ve bu tellerden üstteki genellikle çifttir. *Tanbur*, mızrapla değil, sağ elin bütün parmaklarıyla çalınır. Bu karakteristik özellikler batıda, Anadolu'daki eski Alevi sazının da özellikleridir ve bu benzerlik, Ehl-i Hak'la Aleviler arasında, belki de Kürt kökenleri nedeniyle, mevcut olan kültürel bağlantıları teyit etmektedir.

69 Bununla birlikte, hiyerarşinin diğer mertebelerinde, herhangi bir kadın öz'den hiç bahsedilmemektedir.

madde ötesi hareketi (*hareket-i cevheri*) öne süren Molla Sadrâ ekolüne bağlı büyük Safevi teosoflarının felsefesinin bir yansımasıdır. Bu felsefe, (kutsal tarihin, kendini *devirden devire* tekrarlayan durağan yapısıyla dengeye kavuşan) dinamik bir dünya görüşü sunmaktadır. Ehl-i Hak'lar, İslamcılarının aksine, kendilerini geçmişe bağlı hissetmezler; çünkü kutsal "başlangıç", yeni tecellilerle ve yeni kişiliklerle kendini her zaman yeniden gerçekleştirir.

- *Elitizm*, Ehl-i Hak kültürünün bir parçasıdır: Ehl-i Hak'lar, kendilerinin standart İslamın üzerinde yer aldığına ve bir tür öncü sınıfa mensup olduklarına inanmaktadır. Ehl-i Hak'lar, tarihsel olayları anlamının anahtarına sahiptirler ve böylece, bütün güncel olayları, bazen paradoksal bir şekilde olsa da, yorumlamaları mümkündür. Ehl-i Hak'lara göre, görünenlerin arkasında her zaman gizli bir anlam vardır.

- Bu inançlar, Ehl-i Hak'ları *bozgunculuğa* götürmektedir. Ehl-i Hak'lar kanunlardan ya da suçlamalardan hiçbir zaman korkmazlar: Şeyh Amir, cem ayininin açılışında okunan ünlü dizelerinde "insanların suçlamasını destekleyin; suçlamayı desteklemek iyidir" (*tana kiş hâsa, bekişu ta'ne*) demektedir. Ehl-i Hak'lar, insanları derinden şaşırtan inançlar öne sürerek ya da genel İslam kurallarına uymayan hareket tarzlarıyla, genellikle kendilerini tahrikçi olarak göstermekten hoşlanırlar. Ne var ki, zulüm görseler bile, bu bozgunculuk hiçbir zaman gerçekten siyasi ya da dünyevi bir hal almaz. Ehl-i Hak'ların devrim coşkularını teşvik eden "düzen karşıtı" eğilimlerine rağmen,⁷⁰ Kaçar yönetimi birtakım ayaklanmaların patlak vermesinden korkmuş olsa da, Ehl-i Hak'lar, Alevilerin aksine, hiçbir zaman otoriteye karşı isyan etmemiştir. Ehl-i Hak'lar günümüz İran'ında, Alevilerin Türkiye'de sergiledikleri gibi bir siyasi tavır takınmamıştır. Sadece, İslam Cumhuriyeti'yle aralarının iyi olmaya devam etmesi için çaba göstermektedirler.

70 van Bruinessen, 1995, s. 132.

Kaynakça

- Afşâr, J. 1356/ 1977: *Burbânü'l-hakikat*, Tahran.
- y. 1981: *Ehl-i Hak yâ Divân-i Kuşcuoğlu*, Tahran.
- Afzali [Efdalî], S. K. Ş.-E. y. 1975: *Defter-i Rumuz-ı yâristân. Gencine-yi Sultan Sobhâk*, Tahran, (Râstî).
- Bâbâzâde, P. 1347/1968: *Hamâse-yi pür-şukuh-ı Ehl-i Hak Çihiltênân*, Tahran, (Derakşân).
- Beik-Baghban, H. 1975: "Religion de vérité. Enquête de sociologie religieuse chez les Ahl-e Hakk d'Iran", Tez, daktilo edilmiş nüsha, Strasbourg.
- Ceyhunâbâdi, Hacı Nimetullah 1966: *Şahnâme-i hakikat* (Le Livre des Rois de Vérité), M. Mokri (ed.), Tahran, (Bibliothèque Iranienne).
- 1363/1984: *Hakkü'l-Hakâ'ik* (*Şahnâme-i hakikat*) , N. A. İlahi tarafından genişletilmiş baskı, *Hâsiye ber-Hakkü'l-Hakâ'ik*, B. İlahi (ed.), Tahran.
- Çehârdihî, N. y. 1978: *Haksâr ve Ehl-i Hak*, Tahran.
- 1369/1990: *Esrâr-ı firâk-ı Haksâr, Ehl-i Hak ve Melek-Tâ'ûsî*, Tahran, (Bek Farhang).
- During, J. 1997: "Ahl-e haqq, Hiérarchie cosmique et typologie spirituelle", P. Lory (ed.), *Dictionnaire de l'ésotérisme*, Paris.
- 1997: "Le système des offrandes dans la tradition Ahl-e Haqq", B. Kellner-Heinkele (ed.), *Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present* içinde, Berlin.
- 1992: "Les dastgâhs sacrés des Ahl-e haqq du Kurdistan. Approche comparative et procédés de transformation", J. Elsner ve G. Jähnichen (ed.), *Regionale maqâm-Traditionen in Geschichte und Gegenwart*, Berlin.
- 1989: *Musique et Mystique dans les traditions de l'Iran*, Paris.
- Edmonds, C. J. 1957: *Kurds, Turks and Arabs*, Londra.
- 1969: "The Beliefs and Practices of the Ahl-i Haqq of Iraq, *Iran* 7, 89-106.
- Elkâsi, M. 1358/1979: *A'in-i Yâri*, Tahran.
- 1359/1980: *Endarz-i yâri (Ehl-i Hak)*, Tahran.
- Emir Hayâtî A-Q. tarihsiz: *Nâdâ ul-hak, Tahran*, (Firdevsî).
- Evreng, M. ve A. Hâdimi 1357/1978: *Kelâm-ı Çihiltênân*, Tahran.
- Gobineau, A. de 1922: *Trois ans en Asie*, 2 c., Paris.
- Gramlich, R. 1965, 1976, 1981: *Die schiitischen Dervishorden Persiens*, 3 c. 1. cilt: *Die Affiliationen*. 2. cilt: *Glaube und Lehre*. 3. cilt: *Brauchtum und Riten*, Wiesbaden.
- Hâcêddin, S. M-A. 1359/1980: *Sersipürdegân. Tarih ve Şerh-i Akâid-i Dîn ve Âdâb ve Rûsûm-i Ehl-i Hak*, Tahran (1. bas. 1349/1970).

- Hamze'ee, M.-R. 1990: *The Yâresan, A Sociological, Historical and Religio-Historical Study of a Kurdish Community*, Berlin, K.Schwartz.
- İlahi, N.A. 1354/1975: *Burhânü'l-Hak*, Tahran (yoursuz 1. bas., 1343/1965).
- 1358/1979 *Âsârü'l-Hak*, Tahran (c. II, 1992).
- 1966: *L'Esotérisme Kurde*, Paris.
- Ivanow, W. 1948: *Satpanth. Indian Ismalism. An 'Ali allâhi Fragment*, Collectanea, c. I, Leiden.
- 1953: *The Truth Worshippers of Kurdistan*, Leiden.
- Minorsky, W. 1920, 1921: "Notes sur la secte des Ahl-e Haqq", *Revue du Monde Musulman* (1920: 20-97; 61-84; 1921: 204-302).
- *E.I.* içinde "Ahl-i hakk" maddesi.
- Mir-Hosseini, Z. 1994: "Redefining the Truth: Ahl-i Haqq and the Islamic Republic of Iran", *BJMES* 21/2, 211-228.
- 1996: "Faith Ritual and Culture among the Ahl-i Haqq", Ph. Kreyenbroek ve Chr. Allison (ed.), *Kurdish Culture and Identity*, Londra, s. 111-134.
- 1994: "Inner Truth and Outer History: the Two Worlds of an Iranian Mystical Sect", Ahl-i Haqq of Kurdistan, *International Journal of Middle East Studies* 26/4, 267-85.
- Mokri, M. 1956: "Cinquante deux versets de Cheikh Amir en dialecte gûrânî", *JA*, Paris, s. 391-422. Ayrıca *Contribution scientifique aux études iraniennes* içinde, Paris, 1970, s. 199-230.
- 1961: "Le soufisme et la musique", *Encyclopédie de la Musique Fasquelle*, içinde, Paris, c. III, s. 1015-1041.
- 1966: "Trad., intro. et comm. de Nur 'Ali Shâh Elâhi", *L'Esotérisme Kurde*, Paris.
- 1967: *Le chasseur de Dieu et le Mythe du Roi-Aigle (Dawra-y Dâmyârî)*, Wiesbaden.
- 1968b: *Le secret indiscible et la pierre noire en Perse (Dawra-y Wazâwar)*, Paris.
- 1974: "Le kalâm gourani sur le Cavalier au coursier gris, le dompteur du vent", *JA* 262, 47-93.
- 1974: "Le cycle des fidèles compagnons à l'époque de Buhlûl", Paris.
- 1977: "La grande assemblée des fidèles de vérité au tribunal sur le mont Zagros en Iran", (*Dawra-y Divâna Gawra*), Paris.
- 1994: "Note sur la généalogie des fondateurs de la secte des fidèles de vérité (Ahl-i Haqq) d'après un manuscrit inédit de source sunnite", *JA* 1, 37-110.
- Muvâhid-Bashiri, D. 1357/1978: *Şenâht-ı râh-revân-ı 'eşk-i Ali. "Ehl-i Hak"*, Tahran.

- Nikitine, B. 1956: *Les Kurdes*, Paris.
- Niknezhâd, S. K. (ed.) tarihsiz: *Divân-i Şeyh Amir* (yazmanın tıpkıbasımı).
- (ed.) 1352/1973: *Güftâr-ı Hân Elmâs*, Tahrân.
- (ed.) c. 1352/1973: *Kelâmât-ı Türki*, Tahrân.
- Pittman, Ch. 1937: "The Final Word of the Ahl-i Haqq", *The Moslem World* 27, 147-163.
- Safizâde, S. (Burâke'i) 1343/1964: *Büzürgân-ı Yâristân*, Tahrân (2. bas. 1361/1982).
- 1360/1981: *Meşâhir-i Ehl-i Hak*, Tahrân.
- 1360 /1981: *Pişbini-i kâni İlbeği-i Jaf*, Sanandaj, (Bahâr).
- 1361/1982: *Devre-yi Heftavâne*, Tahrân.
- 1361/1982: *Neveştihâ-yi Perakende der bâre-yi Yâristân*, Tahrân.
- 1363/ 1984: *Devre-yi Buhlûl*, Tahrân, (Tahuri).
- Stead, F. M. 1932: "The Ali-Ilâhi sect in Persia", *The Moslem World* 22, 184-189.
- Suri, M. 1344/1965: *Sorudhâ-yi Dini-i Yâristân*, Tahrân.
- Valâ'i, S. M. 1373/1994: *Ehl-i Hak çi miguyed?*, Tahrân.
- van Bruinessen, M. 1978: *Agha, Sheykhs and State. On the Social and Political Organization of Kurdistan*, Utrecht.
- 1991: "Haji Bektash, Sultan Sahak, Sh. Ahl-e Haqq Mina Sahib and Various Avatars of a Running Wall", *Turcica* XXI-XXIII.
- 1995: "When Hacı Bektaş still bore the name of Sultan Sahak", in G. Veinstein and Popovic (ed.), *Bektachiyya*, Paris, s. 117-138.
- forthcoming: "A Kizilbash Community in Northern Iraq: the Shabak".
- "Satan's Psalmist" (unpublished paper).
- Weightman, S.C.R. 1964: "The Significance of the Kitâb Burhân-ul Haqq", s. 83-103.

TAKİYYE Mİ, YOKSA SİVİL DİN Mİ? LÜBNAN'DAKİ MEZHEP ESASINA DAYANAN DEVLET ÇERÇEVESİNDE DÜRZİ DİN UZMANLARI

JACOP SKOVGAARD-PETERSEN

Avrupalı entelektüeller 17. yüzyılda gizli Dürzi diniyle temasa geçtiğinden beri, bu dinin gizliliği, araştırmacılar üzerinde büyük bir çekim gücü yaratmıştır. Bununla birlikte, bu dinin gizli öğretilerinin pek çoğu, Dürzilerin dini metinleri başlıca Avrupa kütüphanelerinde bulunabilir hale gelince, oldukça hızlı bir şekilde keşfedilmiştir. Daha sonra yapılan araştırmalarla bazı noktalarda düzeltilmiş olsa da, Silvestre de Sacy'nin 1838 yılında yazdığı, Dürzi dinini sergileyen başyapıtı hâlâ erken dönem Dürzi dini inancının kozmolojisi ve dogmasının en açık ve ayrıntılı incelemesidir. Bu inanç Allah'ın dünya üzerinde bir dizi dünyevi (nâsutî) kisveye büründüğünü ileri sürmektedir ve yine bu inanca göre, son olarak şaşırtıcı bir kişilik olan Fatımi halifesi el-Hâkim bi-Emrillah suretinde zuhur etmiştir.

Yüzyıllar boyunca, Allah'ın insan suretinde görünmesine duyulan bu belirli inanç, Müslümanlar tarafından ciddi bir zındıklık olarak görülmüştür ve İbn Teymiye gibi Sünni ulemanın Dürzi dini hakkında verdikleri düşmanlık dolu birtakım fetvalar da bunu kanıtlamaktadır. Sünnilerin bu düşmanlığına karşı, Dürzi dinsel öğretisinin cemaat içinde bile yalnızca seçilmiş çok az sayıdaki kişi, yani *ukkal* arasına hapsedilmesi ve sıkı bir cemaat disiplini kurulması şeklinde geleneksel bir tepki gösterildiği anlaşılmaktadır. İddia edildiğine göre, bu durum Dürzi bireylerin, Dürzi olmayan kişiler arasında bulunduklarında, dinlerini gizleme ve başka bir dinden olduklarını iddia etme hakkının doğmasına yol açmıştır.

Takıyye olarak bilinen bu saklama ya da gizlilik ilkesi, Dürzi dini ve kimliği konusundaki bilimsel araştırmalarda anahtar kavram haline gelmiştir. Bu, oldukça kayda değer bir durumdur; çünkü, açıkça anlaşılabilecek nedenler-

den dolayı, bu gizleme işinin yüzyıllar boyunca gerçekte ne kadar yaygınlıkla kullanıldığını belirleyebilecek, hatta araştırabilecek bir konumda değiliz.¹

Takıyye merkezli anlatımların bu kadar yaygın olması, 19. yüzyılın tarihsici ve evrimci yaklaşımının kökenlere ve dinlere odaklanırken, bunları kutsal metinlerde yazılı inançlardan ve dogmalardan ibaretmiş gibi kabul etmesinden kaynaklanıyor olabilir. Bu din anlayışına göre, bir inancın günümüzdeki mensuplarının davranışlarını anlamak için bütün yapmamız gereken, o inancın kutsal kitaplarını incelemektir ve bu kişiler kutsal kitaplarına uygun olarak davranmıyorlarsa ya cahildirler, ya cemaatlerinin kötü birer üyesidirler ya da *takıyye* örneğinde olduğu gibi, bizi aldatıyorlardır. Böyle kaba bir din görüşünü günümüz araştırmacılarından pek azı onaylasa da, bir dinin temel görüşlerinin zamanla değişebileceği fikrini kabul etme konusunda hâlâ bir isteksizlik olduğu görülmektedir.

Takıyye merkezli açıklamaların bir diğer nedeni siyasettir. Suriye'deki Fransız Manda Yönetimi'nin politikasını, "böl ve yönet" formülüyle özetlenebilecek olan Fas deneyimine dayandırdığı bir sır değildir. Osmanlıların idari olarak sancaklara ayırdığı Suriye toprakları, Suriye nüfusu içindeki dinsel bölünmelere dayanan ve bayrakları ile meclisleri olan devletçikler halinde yeniden bölünmüştür. Bu devletlerden bugün sadece Lübnan ayakta kalabilmiştir; fakat, Suriye'nin güneyindeki Cebeli Dürüz (Havran) bölgesinde ayrı bir Dürzi devleti de var olmuştur. Nitekim, Fransız yönetiminin yetkilileri ayrı ve birleşik bir Dürzi dini kimliğini teşvik ederken, Dürzi liderlerin ve entelektüellerin Dürzi dinini İslam'ın bir kolu ya da İslam içinde belli bir ekol olarak tanımlama çabaları da *takıyye* olarak görülüp bir kenara itiliyordu. Bir yandan İslamiyet dışı Dürzi tikelciliği (*particularism*), öte yandan da İslamiyet içindeki bir Dürzi kimliği iddiaları arasındaki bu gerilim, asla sadece geçmişe ait değildir. Pek çok Dürzi, İsrail devletinin Dürziler için ayrı mahkemeler vb kurup Dürzileri Müslüman kardeşlerinden kopararak, Fransızlarınkine benzer politikalar güttüğünü iddia etmektedir. Lübnan'da da, başka kimlikleri dışlayıcı (*exclusivist*), münhasır bir Dürzi kimliğini savunan gruplarla, İslamiyet içinde bir Dürzi kimliğini savunan ve siyasi açıdan egemen grup arasında birtakım gerilimler yaşanmıştır.

1 *Takıyye* ilkesinin Dürzi inancında kökleşip kökleşmediği sorusu, yakın zamanda, Qais Firro'nun "The Druze in and between Syria, Lebanon and Israel" adlı makalesinde ele alınmıştır; Milton Esman ve Itamar Rabinovich (ed.), *Ethnicity, Pluralism, and the State in the Middle East*, Cornell University Press, 1986, s. 185-97.

Tüm bu konularda, bir tür *takıyyenin* belirgin bir rol oynadığı öne sürülebilir. İslami bir çerçevede içinde bir Dürzi inancını savunanlar, hiç şüphesiz, bu konunun siyasi açıdan getireceği yararların farkındadırlar. Bunun yanı sıra, Manda yönetimi altındaki Suriye’de olduğu kadar günümüz İsrail’inde de, İslamiyet dışında bir Dürzi tikelciliğini vurgulayan önemli Dürzi dini ve siyasi liderlerin varlığı da bir gerçektir. Dolayısıyla, *takıyye* merkezli açıklamalar, sadece Batılı araştırmacıların ürünü değil, Dürzilerin kutsal metinlerine ve de günümüzde yaşayan Dürzilerin en azından bir kısmından elde edilen kanıtlara dayanan bir olgudur.

Bu durumda bile, *takıyyenin*, Dürzi tikelciliği açıklamasına karşıt olan bütün kanıtları reddetmekte kullanılması büyük sorunlara yol açmaktadır. Öncelikle, şimdiye kadar sözünü ettiğimiz anlamda kullanıldığında, *takıyye* birdenbire yabancıların Dürzi inancını ve dini kimliğini, ironik bir şekilde, Dürzilere bu konuda hiç söz hakkı tanımaksızın tanımlamalarına imkân veren bir hile ya da bir uygulama halini almaktadır. Bu durum, 1980’lerde yaşanan iç savaş sırasında Hristiyanlar tarafından yazılan bazı kitaplarda da açıkça görülmektedir; bu kitaplar Dürzi dinini İslamiyet açısından bariz bir zındıklık olarak betimlemekte, bunun aksini savunan Dürzi açıklamalarını ve iddialarını sadece *takıyye* diye dışlayarak, Dürzilerle Müslümanlar arasında bir ittifak kurulmasını engellemeyi amaçlamaktadırlar.²

İslamiyet’le ilişkilerini doğrulamak konusunda oldukça rahat görünen ve büsbütün farklı olan Dürziler de ayrı bir sorundur. *Takıyye* merkezli açıklamaları destekleyenler, yorumlarını oldukça sınırlı sayıda birtakım “özgün” Dürzi açıklamalarına dayandırarak, daha büyük bir külliyatı gözardı eden bir konuma düşebilmektedir. Bu durum, saçma bir hal almadan daha ne kadar sürdürülebilirdi?

Bu konuyla ilgili bir başka ilginç olgu da, Dürziler tarafından yayımlanan Dürzi inancıyla ilgili literatürdür; bu yüzyılın ilk yarısında birkaç tane-yi geçmeyen bu tür kitaplardan, 1960’ların ortasından beri ve özellikle de 1990’larda, her yıl çok sayıda yayımlanmaktadır ve pratikte, bu kitapların hepsi Dürzilerin İslami kimliğini teyit etmektedir. Bu kitapların pek çoğunun dini savunma özelliği sergilediği, Dürzi teolojisi ve tarihiyle ilgili yorum-

2 Bu konuda, 1980 civarında imzasız olarak yayımlanan Dürzi kutsal kitabının ilk baskısı, *el-Hikme* ya da 1985 yılında takma adlarla yayımlanan, fakat geleneksel olarak Kaslik Üniversitesi’nden Maruni bilim adamlarına atfedilen *Beyne’l-Akl ve’n-Nebi* adlı kitap belirtilebilir.

larda çok seçmeci olduğu kabul edilse de, kitap yayını, bir bireyin başka bir dine mensup olduğunu iddia ederek gerçek dini inancını sakladığı geleneksel *takıyye* tanımından elbette çok uzak bir durumdur. Bu kadar geniş kapsamlı bir literatürün, Dürzilerin yürüttüğü maksatlı ve örgütlü bir stratejinin ürünü olduğuna inanmak güçtür -özellikle, en azından Lübnan'da, bu kitapların bir kısmının Dürzi okullarında müfredatın bir parçasını oluşturmaları ve de bariz bir şekilde Dürzi okurları hedeflemeleri, bu kitapların yazarlarının gerçek inançlarını yansıtmadığına ve okurlarının inançlarını etkilemediğine inanmayı güçleştirmektedir.

1970'lerde bu kitapları irdeleyen Werner Schmucker, bu kitapların tipik çıkış noktasının Dürzi kutsal metinlerinde anahtar bir kavram olan, fakat aynı zamanda 20. yüzyıl İslam yorumlarında da merkezi bir yer işgal eden tevhid kavramı olduğuna işaret etmiştir.³ Dürzi inancı bu tür kitaplarda mantıklı, esnek, bilimsel, ahlaki açıdan üstün ve diğer hususların yanı sıra kadınlarla erkeklerin yasalar önünde eşitliğini de destekleyen bir inanç olarak betimlenmiştir. Ayrıca Dürzilerin, Arapları ve Müslümanları Haçlılara ve emperyalistlere karşı başarıyla koruma konusunda uzun bir geçmişi olduğu belirtilmekte, Arap diline ve toplumsal törelerine ilişkin muhafazakâr tutumları öne çıkartılmaktadır. Dürziler bu kitaplarda, örnek Araplar olarak tasvir edilmektedir. Son olarak da, siyasi lider Kemal Canbulat ve Beyrut Amerikan Üniversitesi (AUB) profesörü Sami Mekarim gibi şahıslar tarafından yapılan etkili Dürzi inancı yorumlarına göre, Dürzi dini öğretisi, ileri ve seçkin bir tasavvuf türüdür ve bütün Müslümanların Dürziliği anlayamamaları bundan kaynaklanıyor olabilir.⁴

Takıyye merkezli yoruma göre bu yaklaşımın, artık kolektif ve kamusal teşebbüslerde yer alan Dürzilerin, çevrelerindeki dinler gibi görünüp, Arap ve İslami kimliklerini kanıtlama çabasından başka bir şey olmadığı söylenebilir. Ama bir diğer seçenek olarak, aynı olgunun Peter Berger, Ernest Gellner ve diğerlerinin düşüncelerini doğruladığı da ileri sürülebilir -ve sanırım bu çok daha inandırıcıdır-; bu düşüncelere göre, modern bir ortamda

3 Werner Schmucker, *Krise und Erneuerung im libanesischen Drusentum*, Bonn, 1979, s. 163-66.

4 Kemal Canbulat'm Dürzi inancıyla ilgili görüşleri, Bernadette Schenk tarafından, *Kamal Joumblatt*, Berlin, 1994 adlı eserde, özellikle s. 138-47 arasında irdelenmiştir. Sami Mekarim'in görüşleri de özellikle *The Druze Faith*, New York, 1974 adlı eserde açıklanmıştır.

dinler, onları ussallaştırma, ahlakileştirme, dünyanın yeterli ve uygun bir aşkın (*transcendental*) açıklaması olmalarından çok, kolektif, tarihsel bir kimlik olmalarını vurgulama eğilimindeki modernist açıklamalara maruz kalırlar. O halde, aynı zamanda ve mekânda yaşayan, birçok temel değeri ve dünya görüşünü paylaşan insanların farklı dinlerini genel olarak benzer biçimlerde yorumlaması ve -bilinçli ya da bilinçsiz olarak- birbirlerinden bazı fikirleri ödünç almaları bize şaşırtıcı gelmemelidir. Aslında, bunun tersi çok daha şaşırtıcı olur ve bizden bu duruma yeterli bir açıklama getirmemiz istenirdi. Kısacası, Dürziler, tarihlerinin ve dinlerinin, günümüzdeki ahlaki, siyasi ve cemaatlerine özgü dünya görüşüne uygun bir okuma ve yorumunu geliştirmişlerdir ve bu, diğer dinlerin mensuplarının yaptıklarından çok da farklı bir iş değildir. Dürzilerin İslamiyetle herhangi bir ortak noktasını bilinçli bir *takıyye* olarak tanımlamak; diğer dinlerin hep kullandıkları esinlenme, ödünç alma ya da doğrudan doğruya çalma hakkını Dürzilere tanımamak ve daha geniş anlamda da, Dürzi inancını gelişimden ve tarihten yoksun bırakmak anlamına gelir.

Takıyye merkezli yorumla ilgili son bir sorun da, 1983 yılında, İsrail'in Lübnan'dan çekilmesinin ardından ortaya çıkmış Dürzi devletçidir. Yedi yıl boyunca, -her zaman Dürzi cemaatlerinin en güçlüsü ve özgüvenlisi olmuş- Lübnan'daki Dürzi cemaati, Velid Canbulat liderliğinde kendi yönetimini kurmuş ve kendi topraklarını yönetmiştir. Dürzi kimliğini geliştirme açısından, bu süreç nasıl değerlendirilmiştir? Bu konuyu hiç kimse ayrıntılarıyla incelememiştir; fakat, kullandıkları okul kitapları ve kurdukları radyo istasyonu üzerinde yaptığım araştırmalar, bu sürecin Dürzilerin kendileri hakkındaki görüşlerinde pek bir etkisi olmadığını göstermektedir. Bu malzemeler, Dürzileri, her zaman Lübnan topraklarının liberalleşmesini ve bütünlüğünü savunmuş örnek Müslümanlar, örnek Araplar ve örnek Lübnanlılar olarak tanımlamaya devam etmektedir. Bu noktada yine, Dürzilerin, önünde sonunda, daha geniş bir Lübnan devletiyle yeniden bütünleşeceklerini çok iyi bilerek davrandıkları ve bu nedenle de *takıyye* yapmaya devam ettikleri iddia edilebilir. Bununla birlikte, radikal Sünni ve Şii gruplar, İslami bir devlet çağrısında bulunurken bu tür bir çekingenlik hissetmemişlerdir ve daha da önemlisi, *takıyye* ardında gizlendiği varsayılan "gerçek" Dürzi dini hiçbir koşulda kendini belli edemiyor -hatta sadece sınırlı bir sâlik (*iniriati*) azınlığına sırları emanet ediliyorsa- ve böylece de Dürzi inancının ve tarihinin sözde *takıyye* yorumu onlarca yıldır hâkimiyetini sürdürüyorsa, bu "gerçek" dine bağlılığın nasıl bu kadar güçlü kalabildiği de sorulabilir.

Benim bakış açım göre, Dürzi cemaati Lübnan, Suriye ve İsrail gibi birbirinden çok farklı azınlık politikaları güden üç devlet arasında parçalanmış olduğu için, Dürzi araştırmalarıyla ilgili tartışmaların cemaatin bu benzersiz bölünmüşlüğüyle de ilgisi vardır. En azından, Dürzilerle Alevilerin durumu arasındaki bazı benzerlikler -ya da belki de sadece görünüşteki benzerlikler- saptadım; bu benzerlikler, din konusundaki yeni literatürde yaygın bir şekilde yayımlanan yeni yorumlarla eski sâliklere ve soylara meydan okuyan kentleşmiş, eğitilmiş yeni bir tabaka gibi bazı sosyolojik noktalarda ortaya çıkmaktadır; ulus-devlet içinde yurtsever ve örnek vatandaş olduğuna ve bazen ileri bir tasavvuf türü olarak görülen inancın İslami niteliğine yapılan vurgular gibi ideolojik noktalarda da benzerlikler görülmektedir. Geçmişte heterodoks kabul edilen dini hareketlerin İslam'a ve İslamcı uyanışa karşı bugün, din özgürlüğünü tanıdığını açıklayan modern bir devlet çerçevesinde, izledikleri tutumları ve stratejileri incelerken, bu ve buna benzer özellikler karşılaştırmalı olarak ele alınmalıdır. Fakat, yukarıda sözü edilen başka bir konuyu da gözden kaçırmamak gerekir: Dini cemaatin kendi içinde, temel kimliği konusunda yaşanan esasa ilişkin bölünme ve modern devletin daha geniş çerçevesi içinde cemaatin konumunu tanımlama hakkı üzerinde cemaatin siyasi ve dini liderleri arasında süren şiddetli mücadele.

Makalemin ikinci bölümünde, bu konuyu geliştireceğim. Lübnan ve bana Lübnan'a özgü gibi görünen koşullar; yani, mezhep esasına dayanan sistemin durumu ve Dürzilerin dini reisi olan Şeyhü'l-Akl'ın bu sistem içindeki rolü üzerinde yoğunlaşacağım.

Lübnan'ın Mezhep Esasına Dayanan İdari Yapısı

Lübnan'da siyaset, daha çok mezhep esasına dayanan ya da mezheplerarası sistem olarak bilinen ve bakanlıkların, parlamentodaki sandalyelerin ve üst düzey yönetici mevkilerinin ülkedeki 17 dini cemaat arasında, kabaca bu cemaatlerin sayısal büyüklüğüne göre paylaştırıldığı sistem içinde yapılmaktadır.

1926 tarihli Lübnan Anayasası, mezhep esasına dayanan iktidar paylaşımından geçici bir olgu olarak bahsetmekte, Lübnan toplumunda tam anlamıyla mezhep esasına dayanan kimliklerden farklı kimlikler kök salınca bunun feshedileceğini söylemektedir. Bununla birlikte, bu siyasi sistemin, Lübnanlılar arasındaki mezhep esasına dayanan kimliklerin kaldırılmasına katkıda bulunmak bir yana, bu tür kimlikleri etkin bir şekilde pekiştirdiği

görülmektedir. Bir Lübnanlı, kişisel olarak dinden ne kadar uzak olursa olsun, hangi mahkemelere, devlet dairelerine, hatta bazen hangi okullara ve spor kulüplerine kabul edileceğini belirleyen dini kimliğini, Lübnan toplumu içindeki temel kimliği olarak kabul etmeye zorlanmaktadır. Mezhep esasına dayanan sistem, hükümeti ve yönetimi, cemaat liderlerinin, himayeleri altındaki grupların nüfuz kazanabilmesi için mücadele ettiği bir savaş alanına çevirerek, gerçekte devleti zayıflatmıştır. Daha da kötüsü, mezhep esasına dayanan sistem, mevkilerin, nitelik ve başarıdan çok mezhepsel kimlik ve bağlantılara göre dağıtılmasına neden olmaktadır. Lübnan'da siyaset aileler, hamiler ve himaye edilenlerle yürümektedir.

Bu dinsel hami-himaye edilen sisteminden en çok yarar sağlayanlar, her siyasi cemaatte bulunan ve normalde *zu'ama* adı verilen büyük cemaat liderleridir. Zaman zaman derebeyleri olarak anılsalar da, *zu'ama* geçmişten kalan bir grup değil, kendi himayelerindeki gruplara iş ve anlaşmalar dağıtabilecekleri yüksek mevkilerin denetimini ele geçirerek devlet himayesine erişebilen modern politikacılarıdır. Bir *za'im* için önkoşul, hizmet veren bir devlet ve kendisine emanet edebileceği bir miktar siyasi güce sahip himaye arayan bir gruptur.⁵

Siyasi liderlikten dini liderliğe ve farklı cemaatlerin örgütlenmesine geçerek, bu cemaatler arasında, yapı ve yasal statü açısından büyük bir benzerlik olduğunu görürüz. Bunun nedeni, Lübnan devletinin ilkesel olarak dini toplulukların içişlerinde özerkliğini tanımasına karşın, bu durumun dini toplulukları mezhep esasına dayanan sistemin nüfuzundan korumamasıdır.

En azından Müslüman cemaatler arasında görülen büyük benzerliklerin temel nedeni, bu cemaatlerin birbirini taklit etmesidir. 1960'lı yıllarda çıkarılan ve Dürzilerle Şiiilerin iç örgütlenmelerini belirleyen yasalar, Sünnilerin dini yönetimini düzenleyen 1955 tarihli ve 18 sayılı kararnameye dayanmaktadır. Cemaatle ilgili konularda yasama yetkisine sahip bir konsey tarafından idare edilen, mezhep esasına dayanan bu cemaatlerin üçüne de içişlerinde özerklik verilmiştir. Tüm bakanlar ve milletvekilleri bu konseyin resmi üyeleri arasında yer almaktadır; yani, *zu'ama* ile onların himayeleri altındakiler işbaşındadır ve konseye hâkimdir.

5 Lübnan'daki mezhep esasına dayanan sistem ve *zu'ama* hakkında, bkz. Arnold Hottinger, "Zu'ama in Historical Perspective", Leonard Binder (haz.), *Politics in Lebanon*, New York, 1966 ve Michael Johnson, *Class and Client in Beirut. The Sunni Muslim Community and the Lebanese State*, Ithaca, 1986.

Konseye, cemaatin geleneksel dini lideri başkanlık eder ve hem konsey hem de konsey başkanı mezhep esasına dayanan topluluk tarafından seçilir. Lübnan hükümeti, bu dini liderlere eşit mevkiler sağlayarak devlet protokolünde konumlarının eşit olmasını sağlama konusunda dikkatli davranmaktadır. Modern bir devlet çerçevesinde dini bir cemaatin bu resmi sözcülüğü işlevi, dini makamların geleneksel sorumluluklarına yapılmış önemli bir ilavedir ve aynı zamanda da mezhep esasına dayanan sistemin etkisinin başka bir örneğidir. Farklı dini cemaatlerin en üst düzey makamları olan Müftülük, Kardinallik, Patriklik, Şeyhü'l-Akl'lık vb arasında eskiden ne gibi farklılıklar var olmuşsa olsun, Lübnan devletine göre bu kişilerin hepsi işlevleri, maaşları ve statüleri birbirine eşit olan görevlilerdir.

Dini liderin, dini cemaatlerin iç siyasetiyle ilgili işlerde önemli bir rol oynamasını sağlayan, sahip oldukları bu resmi temsilcilik ve sözcülük görevidir. Dolayısıyla, Sünniler, Dürziler ve Şiilerde dini lider seçimlerinin hiçbir zaman sorunsuz geçmemesine ve *zu'ama* arasındaki iktidar mücadelesinde önemli bir savaş alanına dönüşmesine de şaşmamak gerekir.

Lübnanlı Dürziler

Lübnan'daki Dürzilerin toplumsal ve siyasal yaşamının çerçevesi işte böyledir. Diğer büyük dini cemaatler gibi, Dürzilerin de devlet içinde belli üst düzey mevkilere -bunlar arasında çoğunlukla iki ya da üç bakanlık ve geleneksel olarak savunma bakanlığı yer almaktadır- ve yönetimle ordudaki birkaç kilit konuma erişim haklarının bulunduğunu belirtmek gerekir. Lübnan'daki Dürzi cemaati geleneksel olarak, Canbulatiye ve Yezbekiye adı verilen iki rakip topluluğun arasında yaşanan kıyasıya rekabetin etkisi altında kalmıştır. 19. yüzyılda, bu rekabette oldukça tarafsız bir konumda bulunan Arslan ailesi, Osmanlı yönetimi tarafından Dürzilerin resmi liderliği konumuna yükseltilmiştir; bu hareket sonucunda, Arslan ailesi de geleneksel hizipçilik içinde yerini almış ve egemen Canbulat ailesine karşı Yezbekiye'yi temsil etmiştir. 1920 yılında Lübnan devleti kurulup, mezhep esasına dayanan sistem yürürlüğe konunca, bu iki aile, yani, Arslan ve Canbulat aileleri derhal Dürzi siyasi hayatına egemen oldu ve bu iki aile arasındaki geleneksel rekabet devlet ve kurumlarının oluşturduğu yeni çerçeve içinde de devam etti. Bağımsızlıktan sonraki iki egemen Dürzi *zu'ama*'sı olan Mecid Arslan ve Kemal Canbulat, bağımsızlıkla iç savaş arasındaki süreç boyunca pek çok hükümette yan yana yer almış olsalar da, birbirlerine şiddetle muhalefet ediyorlardı. Lübnan siyasi kültüründe âdet olduğu üzere, her iki lider de baş-

ka mezheplerden gelen *zu'ama'*larla ekip oluşturmıştır: Mecid Arslan esas olarak egemen Maruni siyasetçilerle birlikte çalışırken, daha cesur davranan Kemal Canbulat, Filistinliler de dahil, bazı solcu Müslüman halk güçleriyle işbirliği yapmıştır.

Daha önce de belirtildiği gibi, Dürzi cemaati, en başlardan beri iki gruba ayrılmıştır: *Ukkal* adı verilen dini surlara erişmiş sâlikler grubu ve *Cubhal* adı verilen sâlik konumuna gelmemiş daha geniş bir topluluk. *Ukkal*, belli egemen ailelerin elinde bulunan siyasi güçten hiçbir zaman yararlanamamışlardır. En azından yüz yıldan beri, etkin bir siyasi rol oynayan bir *ukkal* temsilcisinin yürüttüğü ve diğer görevlerinin yanı sıra, Dürzi köylülerle derebeyleri arasında ve bazen de derebeylerinin kendileri arasında arabuluculuk ve uzlaştırıcılık yapan ara bir mevki de bulunmaktadır. *Şeyhü'l-Akl* adı verilen bu kişi, *ukkal* tarafından seçilmemiş, gördüğümüz kadarıyla, yakın işbirliği içinde bulunduğu Dürzi siyasetinin egemen beyi tarafından atanmıştır.⁶ 1825 yılından beri, bu mevki, Canbulatlarla Yezbekler arasındaki parçalanmayı yansıtır bir şekilde, iki, hatta üç *Şeyhü'l-Akl* makamına bölünmüştür.

Dürzilik, bağımsız Lübnan devletine resmi bir din olarak dahil olunca, Dürzi cemaatinin dini meselelerdeki bağımsızlığını güvence altına alan, artık resmen Dürzilerin dini başkanı ve Lübnan toplumundaki temsilcisi olarak tanınan *Şeyhü'l-Akl* makamı için seçim yöntemini belirleyen bir yasa kabul edilmiştir. *Şeyhü'l-Akl*, ayrıca, yeni kurulan ve cemaatin toplumsal yaşamından ve vakıflar da dahil olmak üzere, mali işlerinden sorumlu olan Cemaat Konseyi'nin sürekli başkanlığına getirilmiştir; bu mevkinin, büyük siyasi anlamlar içeren kilit bir konum olduğu açıktır. 1962 tarihli bu yasa, iki *Şeyhü'l-Akl* işbaşındayken hâlâ işlerliğini sürdürüyordu; fakat bunlardan birisi 1970 yılında ölünce ve sonrasında, 14 adaydan hiçbirinin bu makama layık bulunmadığı tuhaf bir kampanya yürütülünce, Mecid Arslan ve Kemal Canbulat, seçimleri iptal etme ve tek bir *Şeyhü'l-Akl* çıkaracak biçimde yasanın değiştirilmesi için çalışma yapma konusunda anlaşmaya vardılar. Ne var ki, 1975 yılında patlak veren iç savaş nedeniyle, bu çalışma hiçbir zaman tamamlanamamıştır ve 1962 tarihli yasa hâlâ gözden geçirilmeyi beklemektedir. Bu sırada da, hayatta kalan *Şeyhü'l-Akl* olan Muhammed Ebu Şekra bilfiil tek *Şeyhü'l-Akl* olmaya devam etmiştir.

6 *Şeyhü'l-Akl* makamının tarihi hakkında, Judith Harik'in yazdığı şu bilgilendirici makaleye bkz: "Shaykh al-Aql and Druze of Mount Lebanon: Conflict and Accommodation", *Middle Eastern Studies* 30/3 (1994), s. 461-85.

Muhammed Ebu Şekra ve Dürzi Kimliğinin Yeniden Formüle Edilmesi

Lübnan devleti çerçevesinde Dürzi dini kimliğinin formüle edilmesinde Muhammed Ebu Şekra'nın rol oynadığını söylemek abartılı olmaz. Dürzile-rin ayrı bir dini cemaat olarak resmen tanınmasına işaret eden Dürzi Cema-atinin Tüzel Kişiliği Yasası'nın yayımlandığı 1948 yılında *Şeyhü'l-Akl* olarak atanmış olan Muhammed Ebu Şekra, iç savaştan bir yıl sonrasına denk gelen 1991 yılındaki ölümüne kadar, Dürzi cemaat siyasetinin en ön saflarında yer almıştır. Köken olarak Yezbekilerin *Şeyhü'l-Akl*ı olduğu için Arslan ailesi-ne bağlı olsa da, Muhammed Ebu Şekra, Kemal Canbulat'la yakın ilişkiler geliştirmiştir. Dürzi dini kimliğinin tasavvufa ve İhvânüssafâ'ya yakın İslami manevi bir gelenek olarak yeniden formüle edilmesine yol açan etken de, bu iki kişi arasında, özellikle 1960'lı yıllarda yaşanan işbirliğidir.

*Şeyhü'l-Akl*ı Dürzi cemaatinin resmi başkanı konumuna getiren 1962 tarihli yasaya göre hareket eden Muhammed Ebu Şekra, Cemaat Konse-yi'nin merkezi ve *Şeyhü'l-Akl*ın günlük yönetim makamı olarak hizmet gö-recek heybetli “Dürzi Cemaati Meclis Binası”nı, Beyrut'un pek revaçta olan Verdun semtinde inşa ettirmeye girişti. Muhammed Ebu Şekra, *ukkal* için-deki en önemli grup olan *eccevid*'i örgütlemek için adım attı, fakat onlar buna karşı koydular.⁷

Ebu Şekra, ayrıca, *Şeyhü'l-Akl* makamını Fatimilere ve İmamlık kurum-u-na kadar dayandırmaya çalıştı. Bu hareketi başarıya ulaşıydı, Ebu Şekra'nın siyasi konumunu önemli ölçüde pekiştirecekti; fakat bu makamı politize et-me çabalarına pek çok Dürzi çevresince güvensizlikle bakılıyordu.⁸ 1965 yı-lında, Dürzi dini hakkındaki Dürzi yayınları dalgası, Abdullah en-Neccâr'ın yazdığı bir kitapla -Dürzi kutsal metinlerinden alıntı yapan ilk kitap- başlatı-lınca, Muhammed Ebu Şekra ve Kemal Canbulat, Sami Mekarim'in bir tek-zip yazmasına izin vermeye karar verdiler; fakat, aslında kendileri de Dürzi inancını ve maneviyatını kamuoyu önünde tartışmaya oldukça istekli reform saflarında yer almaktaydılar.

Sami Mekarim'in ve Kemal Canbulat'ın yazdığı kitaplarda sürekli olarak tekrarlanan bir tema, Dürzi inancının İslami niteliğidir. Muhammed Ebu

7 'Afif Hıdır, “Meşihatü'l-Akl beyne's-siyase ve'r-ruhaniyye”, *ed-Diyar*, 2 Şubat 1995.

8 Muhammed Ebu Şekra'nın 1960'lardaki siyasi girişimleri konusunda, bkz. Josef van Ess, *Zerstrittene Drusenzeichliche, Die Welt des Islams*, N. S. 12 (1969), s. 99-125, 108-109.

Şekra'nın tavrı da buydu ve onun en kalıcı başanlarından biri olan, yeniden canlandırdığı Dürzi meseleleriyle ilgili aylık derginin adının *ed-Duha*, yani *Sabah Işığı* olması anlamlıydı- bu ad, Kuran'ın 93. suresine bir göndermeydi. Bu dergide sık sık tekrarlanan temalar arasında, elbette Dürzi cemaatinin iç siyasetiyle ilgili konular yer alsa da, dünyanın her yerinde Müslümanların gördüğü siyasi baskı ya da İslam manevi geleneğinin büyük şahsiyetleri gibi temalar daha fazla yer tutmaktadır.

Dürzi inancının İslami yorumu, iç savaş sırasında siyasi açıdan can alıcı bir konum kazandı. 1975-76 yıllarında, savaşın ilk dönemlerinde, Kemal Canbulat ile Sami Mekarım hangi politikanın izleneceği konusunda keskin bir fikir ayrılığına düştüklerinde, Muhammed Ebu Şekra Dürzi cemaatinin tüm çıkarlarının sözcüsü olarak ortaya çıktı. Birçok kez Şiilerin dini lideri Musa Sadr ve Sünnilerin Müftüsü Hasan Halid'le bir araya gelerek, basın-yayın organlarında, Hristiyanların siyasi egemenliğini eleştiren ve iktidarın İslami cemaatler yararına yeniden bölüştürülmesi çağrısı yapan ortak bildirimler yayımladılar. Dahası, savaş sırasında devlet hizmetlerinde düşüş yaşanınca, Muhammed Ebu Şekra'nın siyasi nüfuzu, muhtaç durumdaki Dürzilere, normalde münhasıran *zu'ama* denetimindeki tıbbi tedavi, iş ve diğer hizmetleri sağlamasına olanak verdi. Muhammed Ebu Şekra'nın Kemal Canbulat'ın oğlu Velid'le olan ilişkileri genellikle gergin geçse de, savaş sonunda *Şeyhü'l-Akl* makamının siyaset ile cemaat içi kimlik arasındaki bağlantı noktasında, önemli bir iktidar zemini olarak, Dürzi toplumundaki konumunu pekiştirdiği açıkça görülmekteydi.

Babasının 1977 yılında bir suikaste kurban gitmesinin ardından ön plana çıkan Velid Canbulat, 1983 yılından itibaren Şuf Dağları'nda özerk bir Dürzi bölgesi kurmayı başardı ve o zaman daha yeni vefat eden Mecid Arslan 1982 yılındaki İsrail işgalini desteklemesi nedeniyle Dürzilerin büyük bir çoğunluğunun gözünde saygınlığını yitirdiği için, yedi yıl boyunca mutlak egemenliğini sürdürdü.⁹ Velid Canbulat, Dürzi inancıyla, babasının ilgilenmediğinden çok daha az ilgileniyordu ve tartışmasız iktidarı boyunca yapılan en önemli ideolojik girişim, özellikle tarih dersinde okul kitapları müfredatının gözden geçirilerek düzeltilmesidir; bu alanda 17. yüzyılda Emir Fahreddin'den iç savaş zamanına kadar Lübnanlı Dürzilerin vatanseverliğini öven yeni bir dizi kitap kabul edilmiştir. Bu kitaplarda vurgulanan Dürzi kimliği

9 Bkz. *Herald Tribune*, 12 Temmuz 1982.

esas olarak dini değil, daha çok “kader birliği içindeki bir cemaat” kimliğiymiş ve bu kimlik, sâlik konumunda olmayan, Dürzi inancının içeriğine de pek az ilgi duyan, fakat savaşın genel mezhepçi niteliği nedeniyle Dürzi kimliği büyük oranda pekişmiş pek çok Dürzinin duygularına da çok uygun düşmüş olmalıdır.

Bununla birlikte, Velid Canbulat Dürzilerin Dürzi inancına ideolojik bağlılığı açısından büyük bir potansiyel önem taşıyan başka bir hareketi de gerçekleştirmiştir: Ulusal Beytüddin Müzesi’nin bir bölümünü, babası şehit Kemal Canbulat’ın anısına ayırmıştır. Bugün, Lübnan’da ve hatta Suriye’de yaşayan Dürziler arasında, gerçek bir Kemal Canbulat kültü mevcuttur; bu kültün ortaya çıkmasının ana nedeni Kemal Canbulat’ın siyasi alandaki başarıları olsa da, şiirleri, çileciliği (*ascetism*) -Hindistan’da ara sıra *aşram*’ında kaldığı bir *guru*’su bile vardı- ve maneviyatçı sosyalist üçüncü dünyacılığının tanınması ve takdir edilmesi de bunda rol oynamaktadır. Bu üçüncü dünyacı görtüşe göre, Doğunun manevi geleneklerinin gerçek mirasçısı Dürzilerdir ve gelecekte, Dürzilerin Batı materyalizmini manevileştirmede, adil bir küresel demokrasiyi yerleştirmede benzersiz görevleri olacaktır. Lübnanlı Dürzilerin çoğunluğu açısından bu fikirlerin aşırı derecede abartılı, hayali ve güncel ilgi alanlarının çok ötesinde olduğundan kuşku duyulabilir, ama bu fikirler yine de önemlidir, çünkü Dürzi inancına modern çağda bir yer ve bir işlev sağlamaktadırlar - bu da Dürzi inancının gerçekten ihtiyaç duyduğu bir şeydir. Bu fikirlerin kesinlikle *takıyye* olarak görülüp bir kenara atılmaması gerekir.

Savaş Sonrası Lübnan’da Dürzi Kimliği ve Şeyhü’l-Akl’ın Rolü

1989 Taif Antlaşması ve 1990 yılında bunu izleyen anayasal değişiklikler, Lübnan’daki siyasi sistemin geleceğini belirlemiş ve bir geçiş döneminden sonra mezhep esasına dayanan sistemin kaldırılması zorunluluğunu getirmiştir. Şu ana kadar mezhep esasına dayanan sistemin kaldırılması yönünde hiçbir adım atılmamıştır ve bu sistem, 1996 yılındaki genel seçimlerde de tanık olduğumuz gibi, her zamanki kadar sağlam gözükmektedir. *Zu’ama* yine hükümette yer almaktadır; mutlaka eski *zu’ama* olmasalar da, yeni ve güçlü bir *zu’ama* kuşağı oluşturmaktadırlar; bazıları, askeri konumlarını devlet içindeki merkezi mevkileri ele geçirmek için kullanmalarına izin verilmiş büyük savaş ağalarıdır. Aynı durum, Lübnan hükümetinin 1991 yılında işbaşına dönmesinden beri önemli bir bakan konumunda bulunan Velid Canbulat için de geçerlidir.

Dürzi cemaatinin içinde ve dışında yer alan pek çok güç odağı, Canbulat'a meydan okuması ve yeniden Dürziler arasındaki klasik hizipçilik durumuna dönülmesi için, Mecid Arslan'ın oğlu Talal'i öne çıkarmaya çalışmışlarsa da, bu çabaları şu ana kadar boşa gitmiştir. 1992 ve 1996 yıllarında çıkarılan seçim yasalarında, Velid Canbulat Lübnan Dağı'ndaki seçim bölgelerinin büyüklüğü konusunda özel muafiyetler elde etmeyi başarmış ve böylece Şuf, Aley ve Yukarı Metn bölgelerini kendi nüfuz alanının bir parçası olarak korumuştur. Bunun sonucunda, Talal Arslan Ağustos 1996'da yapılan seçimlerde çok başarısız bir sonuç elde etmiş; bütün müttefikleri seçimi kaybederken, kendisi de ancak parlamentoya girmesine yetecek kadar oy alabilmiştir. Talal Arslan'ın Ekim 1996'da bakanlığa terfi ettirilmesi, Başbakan Refik el-Hariri'nin müttefiği Velid Canbulat'm gücünü denetlemek için uyguladığı bir strateji olarak görül-melidir. Dürzi hizipçiliği yeniden doğmuştur, fakat Velid Canbulat kendi bölgesinde hâlâ meydan okunamayacak kadar güçlüdür.

Muhammed Ebu Şekra, 1991 yılında ölümünden bir gün önce, işadamı Behcet Gays'ı geçici halefi olarak atadı. Böyle bir atama, *Şeyhü'l-Akl* vekilliği gibi bir görevin bulunmadığı ve *Şeyhü'l-Akl*'in atanmasının değil, seçilme-sinin öngörüldüğü 1962 tarihli yasaya aykırı bir davranıştı. Velid Canbulat yine de, seçimler yapılan kadar bu atamayı kabul etmiştir ve Behcet Gays da o zamandan beri bu makamda bulunmaktadır. 1962 tarihli yasanın göz-den geçirilmesi, *Şeyhü'l-Akl* seçimini düzenleyecek geçici bir konseyin hangi prosedüre göre atanacağı hakkında anlaşmaya varamayan Velid Canbulat ile Talal Arslan arasındaki rekabet yüzünden tehlikeye düşmüştür.

Behcet Gays sadece vekâleten *Şeyhü'l-Akl* olsa da, bu mevkide başarılı bir grafik çizmiştir. Gays, basın-yayın organlarına açıklamalar yapmakta ve Dürzilerin sözcüsü olarak resmi görevini çok ciddiye almaktadır. Bu durum, çeşitli vesilelerle Velid Canbulat'ı ve en baştan beri Behcet Gays'ın *Şeyhü'l-Akl* mevkii-ne layık olmadığını düşünen bazı nüfuzlu *ukkah* rahatsız etmiştir. 1995 yılı sonbaharında, Gays, Canbulat'ın Lübnan devlet başkanlığı seçimi için desteklediği bir adaya açıkça karşı çıkınca (en sonunda seçimler erte-lendi) ve Canbulat'ın en güçlü siyasi rakibi Nebih Berri'nin düzenlediği bir Şii toplantısında konuşma yapınca, gerilim en üst düzeye tırmanmıştır. Ba-aklin'deki Şuf Köyü'nde düzenlenen bir toplantıda, Canbulat, Gays'ın gö-revden alınması çağrısını içeren bir karar elde etmiştir ve 25 Ekim tarihinde Başbakan Refik el-Hariri müttefikinin isteğine uyarak, Selman Abdülhâlik adında birisini daha vekâleten *Şeyhü'l-Akl* olarak atamıştır. Buna karşılık,

Behcet Gays bu azil kararını reddetmiştir. Hariri'nin yaptığı atamaya karşı Devlet Konseyi'nde (*Conseil d'Etat*) dava açan Gays, bu dava Ocak 1996'da reddedildiğinde Cemaat Meclisi'nde kalmaya devam etmiştir. 1996 yılındaki seçimlerden sonra bir tür uzlaşmanın gerçekleşmesi beklenebilir*; fakat, Velid Canbulat çok güçlü bir konumda olsa bile, hesaba katılması gereken kamusal bir rol kazanmış olan *Şeyhü'l-Akl* mevkiini siyasi olarak tamamen denetimi altında tutup tutamayacağı şüphelidir.

Bu argümanı doğrular gibi görünen ve bu makalede son olarak belirtilecek başka bir gelişme de dini liderlerin, savaş sonrasındaki tabiriyle, İkinci Cumhuriyet'teki rollerinde görülen küçük bir değişikliktir. Daha önce de belirtildiği gibi, dini liderler, devlet protokolünde eşit statüde bulunmaktadır. Dini liderler, geçmişte olduğu gibi, düzenli olarak resmi törenlere davet edilmektedir ve çeşit çeşit kıyafetleri ve başlıklarıyla bütün Hristiyan ve Müslüman dini liderlerin bu törenlerde çektiirmek zorunda oldukları fotoğraf, Lübnan'daki basın-yayın organlarında ulusal birliğin alışılmış bir simgesidir. Bu durum, kendi başına yeni bir olgu olmasa da, bu liderlerin çeşitli cemaatler içinde odak noktalarda yer aldıkları 15 yıllık bir iç savaştan sonra, bu simgesellik büyük bir önem kazanmıştır. Bu anlamda, bu dini liderlerin birlik ve beraberliğinin, savaş sonrası ulusal ideoloji statüsüne yaklaşan Lübnan'daki dini çoğulculuğun güçlü bir ifadesi olduğu söylenebilir: Bu insanlar bireysel olarak kendi dinlerini temsil etmektedir, fakat hepsi bir araya gelince, bir bütün olarak Lübnan'ı temsil ettikleri söylenebilir.

1990 yılında kabul edilen yeni anayasayla, sadece deneme mahiyetinde olsa bile, bu sivil dini gelişme kurumsallaştırılmıştır. Daha önce de belirtildiği gibi, bu anayasa mezhep esasına dayanan sistemin kaldırılmasını ve mezhep esasına dayanmayan bir parlamentonun oluşturulmasını öngörmektedir. Bu durum, mezhep esasına dayanan yönetimin tam olarak kaldırılması anlamına gelmemektedir; fakat, yönetimin parlamentoya alternatif olabilecek ve parlamentodan daha az dünyevi olan kurumlara devredilmesini getirerek, pratikte bütün siyasi konularda görülen mezhepçi nüfuzu etkisizleştirmesi temenni edilebilir. O zaman, mezhep esasına dayanan yönetim, esas olarak, anayasanın 22. maddesinde belirtildiği üzere, bütün mezheplerin uygun oranda temsil edildiği ve açıkça ulusal bir görevi olan bir Senato'nun kurulmasıyla devam ettirilecektir: "Mezhep esasına dayanmayan ve ulusal temelde seçilen

* Yayıncının notu: Bu tebliğ Kasım 1996'da sunulmuştur.

birinci Parlametoyla birlikte, bütün dini cemaatlerin temsil edildiği bir Senatonun yetkisi, önemli ulusal meselelerle sınırlıdır.”¹⁰

Bunun yanı sıra, devlet başkanlarına ilk defa anayasal bir rol verilmektedir: Anayasanın 19. maddesi, sadece devlet başkanlarının (veya cumhurbaşkanı, başbakan ya da on milletvekilinin), yeni kurulan ve daha şimdiden Lübnan’da önemli bir siyasi kurum olduğunu ispat eden Anayasa Mahkemesi’ne başvuruda bulunabileceği şartını getirmektedir. Dini liderlerin yeni elde ettikleri bu hakkın pratikte nelere yol açabileceği belirsiz olsa da, bu hakkın, dini liderlere belli bir ağırlığı olan anayasal meşruiyet sağladığı kesindir. Lübnan’da mezhepler ve bu mezheplerin *Şeyhü’l-Akl* gibi dini temsilcileri, Lübnan’daki yeni sivil din içinde, ulusal birliğin simgeleri olma konumuna doğru yol alıyor gibi görünmektedirler.

Sonuç

Lübnan’ın kurulmasından beri, Dürzi cemaatinin kamusal alandaki varlığı gittikçe artmakta ve Dürzi inancına bağlı olanlar, tıpkı diğer dinlere inananlar gibi, Dürzi tarihini çok seçmeci bir biçimde yorumlasalar ve Dürzi kimliği konusunda, inançlarının İslami kimliğini vurgulayan oldukça yeni formülasyonlar geliştirmiş olsalar bile, herhangi bir biçimde *takıyyeden* çok uzak oldukları görülmektedir. Bu hareket kısmen, -çoğunluğu sâlik olmayan- Dürzi bireylerinin, Dürzi inancı hakkında kitaplar ve makaleler yayımlamaya karar vermesiyle başlatılmıştır. Bununla birlikte, Cemaat Konseyi ve *Şeyhü’l-Akl* aracılığıyla resmi bir Dürzi cemaati kimliğinin kurumsallaştırılması ve bu kurumların Lübnan iç savaşı sırasında izledikleri politikalarla bu süreç büyük oranda güç kazanmıştır. Günümüzde, bu kamusal cemaat kimliği iyice yerleşmiştir ve yeni kabul edilen anayasada ortaya konan çizgi doğrultusunda mezhep esasına dayanan sistem tasfiye edilse de, bu cemaat kimliğinin varlığını sürdürmesi beklenebilir.

10 1990 tarihli Lübnan Anayasası’nın bir çevirisi, *Beirut Review* 4 (1983), s. 119-60’ta bulunabilir.

POLİTİK BİR ARAÇ OLARAK DÜRZİLERİN DİNİ VASIYETNAMELERİ*

AHARON LAYISH

Şeyh Emin Terif'in anısına...

İsrail'deki Dürzi cemaatinin tartışmasız ruhani lideri olan Şeyh Emin Terif, 2 Ekim 1993'te vefat etti. Şeyh Emin, vasiyetnamesinde kızının oğlu olan torunu Şeyh Muvaffak Terif'i kendisine halef atadı. Bu atama, Dürzi cemaati içinde gelenekçilerle, ruhani liderin ve diğer cemaat kurumlarının seçilme sürecinin demokratikleşmesi için çaba gösteren entelektüeller arasında ciddi bir bölünmeye neden oldu. Yargıç M. Cheshin'in konuya ilişkin saptaması çok yerindedir: "Büyük bir liderin vefatı geride büyük bir boşluk bırakır; ölen kişinin yerini alacak onay ve kabul gören bir halefin olmaması durumunda ise bu boşluk, farklı yönlerden gelen açık ve gizli güç ve çıkar odaklarının hücumuyla doldurulur."¹ İhtilafa düşen taraflar, 1996 yılında verilen nihai karara kadar, on defa Yüksek Adalet Divanı'na (YAD) başvurular.² Ne var ki, anlaşmazlık hâlâ çözülmemiştir.³ Bu makalenin amacı, politik bir araç ve özel olarak, incelenen bu örnekte de, Ruhani Liderlik konumunu güçlü Terif aşiretinin (*hamule*) denetimi altında tutmanın bir aracı olarak Dürzilerin dini vasiyetnamelerini incelemektir.

* Meslektaşım Profesör David Powers, bu makalenin müsveddesini okuyarak, çok değerli yorumlarda bulunmuştur.

1 YAD 365/96, 11 Eylül 1996, s. 14.

2 YAD 804/94, 3187/95, 4779/95, 7351/95, 7523/95, 7649/95, 7765/95, 146/96, 365/96.

3 Bkz. *Haaretz* (İsrail'de yayımlanan günlük gazete), 4 Ekim 1993; 15 Kasım 1996.

Dürzi Cemaatinin Hukuki Statüsü

Kaynağı İsmaili mezhebine dayanmasına rağmen, Dürzi dininin İslam'dan tamamen kopmuş olması nedeniyle, Dürziler hiçbir İslami yönetim altında dini bir cemaat olarak tanınmamışlardır. Ayrıca, Filistin'deki İngiliz Mandası altında muteber bir statü elde etmek için gösterdikleri bütün çabalar da başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Dürziler sonunda, 1926 Dini Cemaatler (Örgütlenmeler) Kanunu (1926 Kanunu)'na dayanan, 1957 tarihli Dini Cemaatler (Örgütlenmeler) (Dürzi Cemaati) Yönetmeliği (bundan sonra 1957 Yönetmeliği olarak anılacaktır) uyarınca, 15 Nisan 1957 tarihinde İsrail'de bir dini cemaat olarak tanınmışlardır. Dürzilere bu statü, devletle özdeşleşmeleri ve askerlik yapmayı kabul etmeleri şartıyla verilmiştir.⁴

Cemaat Örgütlenmesi

İsrail'deki Dürzilerin cemaat örgütlenmesi, büyük ölçüde, ilkelerini az sayıda dini şeyhin paylaştığı bu dinin Batıni yapısı tarafından şekillendirilmiştir. Böyle bir yapının oluşmasının nedeni, Dürzi dininin ortaya çıktığı 11. yüzyılda geçerli dini-siyasi varoluş kaygılarında yatmaktadır.⁵

Dürzi cemaati, temel olarak *ıkkal*, “hikmet sahipleri”, yani dinin sırlarına erişmiş sâlikler ve *cuhhal*, “sıradan kullar”, yani, sâlik olmayanlar şeklinde iki gruba ayrılır. Kutsal kitapların el yazmalarına sadece *ıkkal* serbestçe erişebilir ve kendilerinden ahlaki kurallara dikkatlice uymaları ve alçakgönüllü bir hayat sürmeleri beklenir. İntisap işlemi çok sıkı kurallara bağlıdır.⁶

Cemaatin büyük bir çoğunluğu, *cuhhal*dan oluşmaktadır. Bu insanların din konusundaki bilgileri çok azdır. Doğal olarak da dinin gerektirdiği biçimsel görevleri yerine getirmeleri beklenmez. *Cuhhal*ın dini kimliği, onların

4 Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için, bkz. A. Layish, *Marriage, Divorce and Succession in the Druze Family*, Leiden, 1982, s. 1 ve devamı.

5 M. G. S. Hodgson, “Duruz” maddesi, *The Encyclopedia of Islam*, yeni basım, Leiden ve Londra, 1960 ve devamı, s. 631-34; K. M. Firro, *A History of Druzes*, Leiden, 1992, s. 16-17.

6 Hodgson, “Duruz”, s. 633; D. J. Stewart, “Taqiyyah as performance: the travels of Baha'al-Din al-Alimi in the Ottoman Empire 991-93/1583-85”, D. J. Stewart, B. Johansen ve A. Singer (haz.), *Law and Society in Islam*, Princeton, 1996, s. 2; Hasan Emin el-Bu'eyni, *Cebeli'l-'Arab Safahat min ta'rihi'l-muvahiddinu'd-duruz*, Beyrut, 1985, s. 95-96; D. Bryer, “The origins of the Druze religion”, *Der Islam* 52 (1975), 247.

gözünde egemen Müslüman cemaatin hoşgörüsüzlüğü altında yüzyıllar boyunca varlığını sürdürmeyi başarmış olan tarihsel Dürzi varlığının ve mezhep birliğinin somutlaşmasını temsil eden ruhani liderlere ve dini görevlilere gösterilen itibar yoluyla, dolaylı olarak şekillenir. Dürzilerin değişen koşullara uyumunu kolaylaştırmak için, en önemli *takıyye*, yani olduğundan farklı görünme olan, birtakım varlığını sürdürme mekanizmaları benimsenmiştir.⁷

Dürzi cemaati içerisinde dini-ruhani liderlikle dünyevi-siyasi liderlik arasında kesin bir ayırım vardır. Dünyevi-siyasi liderliğe hem *cuhhal* hem de *ukkal* kabul edilirken, dini-ruhani liderlik yalnızca *ukkala* bırakılmıştır. Bu iki alan birbirinden tamamen ayrılmış olsa da, özellikle siyasal ve varoluşsal açıdan önem taşıyan konularda, iki alanın üyeleri arasında belli ölçülerde eşgüdüm ve istişare olmaktadır. Aslında, İsrail devletinin ortaya çıkma sürecinde ve sonraki aşamalarda Dürzilerin siyasal yönelimi, Dürzilerin dini bir cemaat olarak tanınması ve Dürzi gençlerinin İsrail ordusunda askerlik yapmaları gibi konularda alınan çok önemli kararlarda Ruhani Liderlik büyük bir rol oynamıştır. 1970'lerin başına kadar, *Knesset* (İsrail Meclisi) için Dürzi adayların aşiret bağlarına göre belirlenmesi bile Ruhani Liderliğe danışıldıktan sonra yapılıyordu. Diğer taraftan, yakın zamana kadar *cuhhal*ın, Ruhani Liderliğin münhasır yetki alanında olan konulara katılabileceği düşünülemezdi bile. Genel olarak, Şeyh Emin'in ölümüne kadar, Ruhani Liderlik kurumunun Dürzi cemaatinin büyük bir çoğunluğundan hürmet ve saygı gördüğü söylenebilir.

Ruhani Liderlik - Yetki Alanı ve Seçimi⁸

Ruhani Liderlik kurumu (*er-rıasetü'r-ruhiyye*), yüzyılı aşkın bir zaman önce Batı Şeria'da ortaya çıktı. Bazıları, bu kurumun ortaya çıkışının 18. yüzyılın ortalarına kadar dayandığını ileri sürer. Ruhani liderlerin hepsi Terif aşiretine mensuptu. 19. yüzyılın sonlarında Şeyh Muhanna Terif ölünce yerine, Batı Şeria'nın tanınmış aşiret temsilcilerinden oluşan şu kişilerin oluş-

7 A. Layish, "Taqiyya among the Druzes", *Asian and African Studies* 19/3 (1985), 245-81; agy, "The status of Islamic law in the Druze family in a non-Muslim state as reflected in judicial practice", K. Kehl-Bodrogi, B. Kellner-Heinkele ve A. Otter-Beaujean (haz.), *Syncretistic Religious Communities in the Near East*, Leiden, 1997, s. 147-53; Stewart, "Taqiyyah", s. 2 ve devamı. Bkz. Firro, *A History*, s. 20-23; bu kitaptaki Skovgaard Petersen'in makalesi.

8 Layish, *Marriage*, s. 12-13.

turduğu kolektif bir ruhani liderlik kurumu geçti: Culis aşiretinden Terif, Yerka aşiretinden Mu'addi ve Ebu Sinan aşiretinden Hayr. En son kolektif Ruhani Liderlik kurumu, Kemal Mu'addi, Ahmed Hayr ve Emin Terif adlı şeyhlerden oluşuyordu. Bu yönetimin ilk iki üyesi, uzun aralarla Şeyh Emin'den önce ölünce, Şeyh Emin 1993 yılındaki ölümüne kadar tek Ruhani Lider olarak kaldı.

Dürzilerin dini bir cemaat olarak tanınmasından önce, yetkililer Ruhani Liderlik kurumuna, pratikte Dürzi cemaatini hemen her açıdan temsil eden bir organ olarak yaklaşıp da, Ruhani Liderlik yasalarla düzenlenmiş bir statüden yoksundu. Bu organın üyelerinin seçilme işlemi, cemaatin iç meselesi olarak görülüyor ve seçimle ilgili düzenlemeler şeyhler tarafından yapılıyor. Ruhani Liderlik makamı, ortaya çıkışından bu yana, Terif aşireti içinde miras yoluyla devrediliyordu. Ruhani Liderliğin resmi statüsü sorunu ilk kez, İsrail'de cemaatin tanınmasından sonra, Dürzi dini mahkemelerinin maddi yasaları konusuyla bağlantılı olarak ortaya çıktı. Sorun, Dürzi din hakimleri tarafından uygulanan Dürzi dini kanunlarının yazıya geçirilip derlenmemiş olması ve bu nedenle de *cuhhal* tarafından bilinmemesiydi. Din İşleri Bakanı 1961 yılında, bir "Din Konseyi" kuran ve maddeleri içinde Ruhani Liderlik üyelerini Din Konseyi'nin üyeleri olarak tanımlayan 1957 Yönetmeliği'ni yayımladı.

Yönetmelikte Konsey'in yetkileri ve işlevleri tanımlanmamıştır. Konsey, kendisini dini hukuk alanına giren konularda karar verebilecek ve Dürzi vakıflarının yönetilmesi hakkında kurallar koyabilecek tek yetkili merci olarak görüyordu. Konsey, kuruluşundan kısa bir süre sonra, 24 Şubat 1948 tarihinde çıkarılan Lübnan'daki Dürzi Cemaatinin Tüzel Kişiliği Yasası'nı (1948 Lübnan Yasası) İsrail'deki Dürzi dini mahkemelerinde uygulanacak maddi yasa olarak kabul etti. Bu yasa, çok kapsamlı reformlar içermekte, dini ve laik, yerel ve yabancı pek çok kaynaktan bir sentez oluşturmaktadır: İslam hukuku (esas olarak Hanefi biçimiyle), Reformist İslami kanunlar ve Dürzi dini hukuku. 1948 Lübnan yasası, bu yasayı yeni siyasi duruma uygun hale getirme amacıyla, Hanefi ekolünün statüsüne ve Lübnan yasalarına ilişkin bazı önemli değişiklikler yapıldıktan sonra kabul edilmiştir.⁹ Buna ek olarak, Konsey 1948 Lübnan kanununun birkaç maddesinde, Dürzi din kurallarına uymadığı gerekçesiyle birtakım düzeltmeler de yapmıştır.

9 Daha ayrıntılı bilgi için, bkz. *age.*, s. 10-12.

Din Konseyi'nin üyeleri, geçici bir önlem olarak, Temyiz Mahkemesi üyeliklerine atanmıştı; bu, söz konusu kurumun (kanun haline getirilmiş ya da getirilmemiş biçimdeki) dini hukuku yorumlamada, Dürzi geleneksel kurallarını tanıma ve tanımlamada ve özellikle dini mahkemelere görev olarak verilen laik İsrail yasalarını uygulamada en üst düzeyde yetkili yasal kurum olduğunu göstermektedir. Ruhani Liderliğin üyeleri, Temyiz Mahkemesi üyesi statüleri gereği, asliye mahkemesinde Dürzi Kadıları Atama Komitesi'nin üyeleri olarak da görev yapıyorlardı.¹⁰ Ruhani Liderlik zaman zaman, davalar sırasında ortaya çıkan sorunlar konusunda kadılarla görüşüp, kişisel statü ve dini vakıf konularında resmi görüşler beyan etmenin yanı sıra, Dürzi kamuoyunu ilgilendiren ibadet, iffet, ahlak, dini eğitim ve otopsi gibi konularda da görüş bildirmiştir.¹¹

Şeyh Emin'in Vasiyetnamesi

Şeyh Emin, 20 Mart 1985 tarihli, yani ölümünden sekiz yıl önce yazdığı vasiyetnamesinde, ölümünden sonra, Dürzi cemaatinin Ruhani Lideri olarak yerine geçmek üzere, kızının oğlu olan Şeyh Muvaffak Terifi halefi ilan etmiştir. Emin, bu atamanın gerekçesi olarak, Şeyh Muvaffak'ın dini eğitimini (Hesbaya'daki Halevatü'l-Biyaze mezunu) ve kişisel nitelikleriyle güvenilirliğini göstermiştir. Şeyh Emin vasiyetnamesinde, ailesinin (yani aşiretinin) üyelerine, köylerdeki ruhani, dini şeyhlere (*meşâyihü'd-dini'r-ruhiyin*) ve dünyevi (siyasi liderlere [*meşâyihü'z-zamâniyin*] metinde aynen bu şekilde geçmektedir), Şeyh Muvaffak'ın adaylığını desteklemeleri ve “[onu] halefi olarak atamaları” (*bi-an yukimu ivaz'an...*) talimatını verdi.¹² Şeyh Emin, ayrıca, bu kişilere, Şeyh Muvaffak'ı “sorumlu” (*me'sul*) olarak, yani, (Karney Hittin yakınlarındaki) Makamu'n-Nebi Şuayb, Kafr Yasif'teki Makam Sidna'l-Hızır ve Halevat Culis adlı kutsal mekânlarda yapılan (dini ibadetlerin (*hidme*) yöneticisi olarak tanımaları talimatını da vermiştir.¹³

Vasiyetname bırakmak, Dürziler tarafından, zorunlu bir dini görev (*farz lâzim*), meziyetli bir davranış, hayırlı bir iş ve kıyamet gününde vasiyetname sahibine yarar sağlayacak doğru bir hareket (*amel mebrur*) olarak görülmektedir. Dürziler, Dürzi dini hukukunun büyük tefsircilerinin en sonun-

10 *Age.*, s. 6-10.

11 *Age.*, s. 13.

12 Şeyh Emin Terifi'nin 20 Mart 1985 tarihli vasiyetnamesi, 17. satır ve devamı.

13 Aynı belge, satır 20-21.

cusu olan el-Emir es-Seyyid Cemaleddin Abdullah et-Tenûhî'nin (ölümü 885/1480)¹⁴ şu yorumuna uymak zorundadırlar: "İçinde Allah korkusu olan (*deyyan*) hiçbir mümin, aniden ölebileceğini düşünerek, yastığının altında vasiyetnamesini bulundurmaktan uyuyarak tek bir gece bile geçirmemelidir."¹⁵ Bu emir, Şeyh Emin'in vasiyetnamesinde de anılmaktadır.¹⁶

Dürzilerdeki dini vasiyetnamelerin, Sünni vasiyetnamelerinin aksine, *ult-ra vires* öğretisine uyma yükümlülüğü yoktur; bu öğretiye göre yasal mirasçılardan sadece biri lehine yapılan ya da (vasiyetname sahibinin ölümünden sonra) yasal mirasçılardan onayı alınmadıkça net mülkün üçte birinden fazlası için varis belirleyen bir vasiyetname bırakılması yasaktır.¹⁷ Dürzilerde vasiyetname, Doğu Akdeniz'de yaşayan Dürzilerin benimsedikleri Hanefiliğin zorunlu miras kurallarını *takıyye* yoluyla kendilerine göre değiştirmelerine yaramaktadır.¹⁸ Miras bırakma konusundaki mutlak özgürlük, vasiyetname sahibinin, kadın mirasçıları gayrimenkullerdeki hisselerinden hariç tutarak (fakat, onlara mallardan belli bir miktar nafaka vererek), babadan intikal eden mirasın yasal mirasçılar arasında bölünerek parçalanmasını engelleme ve böylece babadan kalan mirası oğulların ya da oğullar yoksa baba tarafından akraba diğer erkeklerin elinde toplayarak koruma imkânı vermektedir.¹⁹ Bu açıdan bakıldığında, Dürzilerde vasiyetname, Sünnilerdeki aile vakıflarıyla aynı işlevi görmektedir.²⁰ Dürzilerde vasiyetname, ayrıca, Müslümanlıktaki *hayrâ vakıf*a benzer bir şekilde, pek çok hayır amacına da hizmet etmektedir.²¹

14 Layish, *Marriage*, s. 11.

15 Daha ayrıntılı bilgi için, bkz. age., s. 305-06; Dürzi şeyhlerinin 27 Aralık 1994 tarihinde YAD'na sundukları dilekçenin 19. satırı; Bkz. D. F. Powers, *Studies in Qur'an and Hadith. The Formation of the Islamic Law of Inheritance*, Berkeley ve Los Angeles, 1986, s. 147 ve İslam hadislerinde belirtilen kaynaklar.

16 Şeyh Emin Terif'in 20 Mart 1985 tarihli vasiyetnamesi, 7.-8. satırlar.

17 N. J. Coulson, *Succession in the Muslim Family*, Cambridge, 1971, s. 235 ve devamı.

18 Daha ayrıntılı bilgi için, bkz. Layish, "Taqiyya", s. 269-71.

19 Daha ayrıntılı bilgi için, bkz. Layish, *Marriage*, s. 318-44; karşı. Layish, "Bequests as an instrument for accommodating inheritance rules: Israel as case study", *Islamic Law and Society* 2, 3 (1995), 282-319.

20 A. Layish, "The family waqf and the shar'i law of succession in modern times", *Islamic Law and Society* 4, 3 (1997), 352-88.

21 G. Baer, "The waqf as a prop for the social system (sixteenth-twentieth centuries)", *Islamic Law and Society* 4, 3 (1997), 264-97.

Bekleneceği üzere, Şeyh Emin'in vasiyetnamesi, ilk olarak, Şeyh Emin'e babasından kalmış olan mirasın mirasçıları arasında paylaştırılmasını ele almaktadır. Emin'in gayrimenkullerinin pek çoğu (büyük ihtimale Emin'in oğlu olmadığı için), beş kızına, aralarında eşit olarak paylaştırılmak üzere, miras bırakılmıştır. Emin'in kızlarından birinin lehine (ilk doğan kızı için değil) münhasıran ayrı bir vasiyetname hazırlanmış ve bu kızı, gelirleri konuk ağırlayabilmeleri için şeyhlere bırakılan (*ziyâfe*) bazı mülklerden "sorumlu" (*mes'ul*) ve bunların "yöneticisi" (*vekil*), yani, *mütevelli* olarak atanmıştır. Bir miktar para da, Dürzi vasiyetnamelerinin en olumlu geleneğine uyularak,²² Dürzi peygamberlerinin (*enbiya*) ve şeyhlerin kutsal türbeleri ile *halevat*'ın bakımına ayrılmıştır.²³

Vasiyetname bırakılmasını teşvik etmenin altında, en önemlisi babadan kalan mirasın mirasçılar arasında bölüştürülmesi olmak üzere, vasiyetname sahibinin bu dünyadan ayrılmadan önce dünyevi işlerinin hepsini bir karara bağlaması gerektiği düşüncesi yatmaktadır. Bu yaklaşım, ele aldığımız olayda, vasiyetnamenin dini yaptırımının siyasi amaçlarla kaydedilmesiyle daha da geniş bir boyut kazanmıştır. Başka bir deyişle, vasiyetnameye başvurulması, bir Ruhani Lider olarak Şeyh Emin'in vefatından önce halefinin kim olacağı sorununu halletmesinin bir görev olduğu anlamına gelmektedir.

Manevi liderlerin selefleri tarafından tayin edilmesinin, 11. yüzyılda Dürzi dininin pekişmesinin ilk aşamalarına kadar dayanan örnekleri mevcuttur. Nitekim, Mısır'ın Fatımi Halifesi el-Hakim, 411/1021 yılının sonlarında ortadan kaybolunca, Hamza b. Ali, el-Hakim'in "zafer kılıcını" Hamza'nın kendi ellerine teslim ettiğini ilan etmiş ve sırası gelince de Hamza, halefi olarak Bahâeddin el-Muktenâ'yı atamıştır.²⁴ Dahası, dini liderlerin vasiyetle atanması, Şii'likten esinlenmiş de olabilir. Şii geleneğine göre, Ali, Peygamber tarafından, halife olarak kendisinin yerine geçmesi için belirlenmiş olan "vasi", yani, yetkili vekildi.²⁵

Kısa bir süre önce İsraili Dürzi şeyhlerin Yüksek Adalet Divanı'na (YAD) verdikleri dilekçe, bu şeyhlerin, dini ve diğer görevlerin vasiyetname aracılığıyla aktarılması konusundaki tutumları hakkında iyi bir fikir edinmemi-

22 Layish, *Marriage*, s. 230-35.

23 Şeyh Emin Terîf'in 20 Mart 1985 tarihli vasiyetnamesi, 6.-7. satırlar.

24 Hodgson, "Duruz", s. 632.

25 R. Strothmann, "Shi'a" maddesi, *The Encyclopedia of Islam*, Leiden ve Londra, 1913-38, s. 351.

zi sağlamaktadır. Bununla birlikte, bu belgenin pratik nedenlerden, yani, Emin'in vasiyetnamesine dayanarak, Şeyh Muvaffak'ın Dürzi Cemaatinin Ruhani Lideri olarak atanmasını destekleme isteğinden esinlendiği de göz önünde tutulmalıdır. 27 Aralık 1994 tarihli ve "Dürzi Cemaatinin Şeyhlerinden Oluşan Din Adamları (*ricalu'd-din*)"²⁶ başlığını taşıyan dilekçede, din adamları, önemli görevlerin vasiyet aracılığıyla aktarılması tarzının çok eskiye dayanan bir gelenek olduğunu öne sürmektedir: İbrahim Peygamber, bir vasiyetname aracılığıyla peygamberliği oğlu İshak Peygamber'e aktararak, vasiyetname aracılığıyla atamanın (*ta'vin*) şer'i temelini (*seriatü'l-kanun*) oluşturmuştur.²⁷ Benzer şekilde, Şuayib Peygamber, bir vasiyetname aracılığıyla, damadı Musa'yı halkı arasında dini yaymak üzere bir *muallim*, öğretmen [yani, peygamber] olarak (5.-8. satırlar) görevlendirmiştir.

Peygamberlerin (Hz. Muhammed de dahil olmak üzere), evliyaların ve muhterem insanların (*sâlihun*) mevkileri, yüzyıllar boyunca bir kişiden bir diğerine aktarılmıştır (16-18. satırlar). Şeyhler, bununla ilgili olarak, bu tür vasiyetnamelerde değişiklik yapanları cezalandırmakla tehdit eden Kuran'ın 2:180 ve 2:181 no'lu ayetlerini delil olarak göstermektedir. İslam hadisleri ve Batılı bilim adamları, genellikle, daha sonra gönderilen "miras ayetleri"nin, "Kuran'daki vasiyetle ilgili ayetler"i (2:180, 240) geçersiz kıldığını ve bu ayetlerin yerini aldığını kabul etmektedir (4:11, 12, 176). Bu ayetlerin gönderilmesinden sonra, yasal bir tek mirasçı lehine ya da mülkün üçte birinden fazlası için varis belirleyen bir vasiyette bulunmak yasaklanmıştır.²⁸ Bununla birlikte, Dürziler, buna benzer hiçbir sınırlamanın olmadığı tam bir vasiyet özgürlüğünü kabul etmişlerdir.

Vasiyetname yoluyla aktarım, dini görevler dışındaki görevler için de geçerlidir. Nitekim Davut, krallığını oğlu Süleyman'a ve Platon da önde gelen bir filozof olarak konumunu öğrencisi Aristo'ya aktarmıştır (14.-16. satırlar). Papazların ve din adamlarının çeşitli kiliselerin başkanları tarafından atanması meşruiyetini Yeni Ahit'ten almaktadır (9.-10. satırlar).

26 Benim elimdeki nüshada, şeyhlerin adları ve imzaları bulunmamaktadır. Bununla birlikte, bu belgenin gerçek olduğu görülmektedir (imzalar başka bir belgede toplanmış olabilir) ve bu nedenle de kamuoyunun ilgisini çekebilecek niteliktedir.

27 4.-5.satırlar. Aslında bu dilekçede, bu yöntemin çok daha eskiye dayandığı iddia edilmektedir. Nitekim, Adem, Havva'ya bir vasiyette bulunmuştur; fakat, dilekçe, bu vasiyetnamenin içeriğini açıklamamaktadır (14.-15. satırlar).

28 Coulson, *Succession in the Muslim Family*, s. 213-15. Bu konuya başka bir yaklaşım için bkz Powers, *Studies in Qur'an*, s. 143-55.

Bu durumla daha yakından ilgili bir başka örnekse, Dürzilerin büyük tefsircilerinin en sonuncusu olan Emir Cemaleddin Abdullah et-Tenûhî'nin, makamını (dilekçede iddia edildiğine göre), Emir Yusufuddin et-Tenûhî'nin hazırladığı bir vasiyetname aracılığıyla elde ettiği ve sırası geldiğinde Emir Cemaleddin Abdullah et-Tenûhî'nin de dini-hukuki bilgisini (*ilm*) öğrencilerinden birisi olan Şeyh Zeynüddin Cebra'il'e aktardığıdır (18.-20. satırlar). Aslında, insanların kendi vicdanlarını rahatlatmak, [akrabalarına karşı] yükümlülüklerini yerine getirmek (*beraaten li-zimmeti'l-musi*) ve de mirasçılarının gönül rahatlığı içinde olmasını sağlamak için, yaşadıkları süre içinde bir vasiyetname yazmaları (*tedvin*) konusunda ısrar eden de Cemaleddin Abdullah et-Tenûhî'nin kendisi olmuştur (20.-22. satırlar). Gerçekten de et-Tenûhî, ileri sürüldüğüne göre, dini görevlerin babadan oğula vasiyetname yoluyla aktarılması konusunda, Dürzi din adamlarının her yerde ve günümüze kadar izlediği bir örnek teşkil etmiştir (24.-25. satırlar). Bu konuyla ilgili başka bir örnek de, daha hayattayken, kendisinden sonra yerine geçmek üzere Şeyh Behcet Gays'ı tayin eden Lübnanlı Şeyhü'l Akl Muhammed Ebu Şekra'dır (24.-25. satırlar).²⁹

Şeyhler, vasiyetnamelerin dine sıkıca bağlı olduğunu, kutsal bir emir (*düstur mukaddes*), temel bir kural (*ka'ide esasiyye*) ve resmi bir düzenleme (*nizam resmi*) olarak görülmeleri gerektiğini öne sürmektedirler (27.-28. satırlar). Ayrıca, daha da ileri giderek, dinin, amacı iyi şeyleri emretmek ve kınanacak şeyleri yasaklamak olan (*el-emr bi'l-ma'ruf ve'n-nahy'ani'l-münker*) vasiyetnameler üzerine kurulduğunu iddia etmektedirler. Yalnızca bu ilkenin derin önemini kavramış olan kişiler (*ukkal*), *cuhhal*'ın aksine, [bir ruhani liderin vasiyetname aracılığıyla tayin edilmesini ele almak için] gerekli meziyetlere sahiptir. Bu konu, değiştirilemez ve bölünemez [yani, uzlaşma konusu yapılamaz] bir ilkedir ve kişisel kapris ya da dış müdahaleler [burada Din İşleri Bakanlığına gönderme olabilir], bu ilke üzerinde bağlayıcı değildir (29.-31. satırlar). Şeyhler, YAD'nın, Şeyh Emin'in vasiyetnamesini teyit etmesini ve yürürlüğe koymasını (*tenfiz*) talep etmektedirler (35.-36., 40.-41. satırlar).

Özet olarak, şeyhler, Şeyh Muvaffak'ın vasiyetname aracılığıyla tayin edilmesini meşru ve bağlayıcı olarak görmektedir. Şeyh Emin'in vasiyetnamesi, ülkenin her tarafından gelen yüzlerce şeyh tarafından olduğu gibi, Lüb-

29 Bkz, aşağıda, s. 145.

nan'dan (Halevatü'l-Biyaze) ve Golan Tepeleri'nden gelip Şeyh Emin'in cenaze törenine katılan şeyhlerin oluşturduğu heyetler tarafından da onay görmüştür.³⁰ Kasım 1993'te Culus'te yapılan bir toplantıda, düzinelerce şeyh, Şeyh Muvaffak'a, Makamu'n-Nebi Şuayb ve Makam Sidna'l-Hızr'ın mali yönetimi ve vakıfların yönetimi de dahil olmak üzere, cemaatin işlerini idare etmekte yardımcı olmak üzere bir dini kurul atama konusunda tam yetki vermeyi kararlaştırmıştır.³¹

Bununla birlikte, (üniversitede görevli profesörler, doktorlar ve avukatlar da dahil olmak üzere) pek çok Dürzi entelektüel, Şeyh Muvaffak'ın, bu makam için gerekli nitelikleri taşımadığı ve seçim yönteminin demokrasiye uygun olmadığı gerekçesiyle, Şeyh Emin'in halefi olarak atanmasına şiddetle karşı çıkmıştır. Tahmin edilebileceği gibi, bu entelektüellerden bazılarının itirazı, siyasi hesaplara, yani, cemaat içindeki iktidar mücadelesine dayanmaktadır.³²

Dürzi Din Kurulu

Dürzi cemaatinin kendi işlerinde bağımsız hareket etme hakkına sahip olmasına dayanarak, İsrail hükümeti başlangıçta, Dürzi cemaatinin içişlerine karışmama konusunda dikkatli davranmaktaydı. Fakat, cemaat örgütlenmesinin bozulması, hükümete müdahale etmekten başka seçenek bırakmadı. Şeyh Emin öldüğü zaman, adli sistem neredeyse işlemez bir hale gelmişti. Asliye mahkemesinde yalnızca bir tane kadı kalmıştı. Diğer kadılar ya ölmüş ya da emekliye ayrılmıştı. Dürzi Kadıları Atama Komisyonu ise, üye sayısı yasaların gerektirdiği asgari (altı) rakamın altına düştüğü için toplanamıyordu. Bu aşamada, Din İşleri Bakanı 1995 yılında, Dini Cemaatler (Örgütlenmeler) (Dürzi Cemaati) Yönetmeliğini yayımlamak istediğini ilan etti. Yönetmelik taslağı üzerinde, YAD'nın girişimleriyle, iki defa (1995 ve 1996 yıllarında) değişiklik yapıldı.³³

Teklif edilen yönetmeliğe göre, Bakan'a, 60 dini görevliden oluşan bir Dürzi Din Kurulu (DDK) atama yetkisi verilmiştir; bu görevliler şunlardır:

30 Bkz. örneğin, 22 Ekim 1993 tarihli dilekçe.

31 Bkz. örneğin, 13 Kasım 1993 tarihli dilekçe.

32 Bkz. örneğin, Haaertz, 14 ve 18 Şubat 1994; Şeyh Muvaffak'ın atanmasını desteklemek için Beyt Cenne'de toplanan yaklaşık elli Dürzi entelektüelin imzaladığı 8 Ekim 1993 tarihli dilekçe.

33 YAD 365/96, s. 14-15.

30 *suvas* (tekil hali: *sa'is*), yani, *halevat*'larda (Dürzilerin dini inziva mekânlarında) hizmet veren dini liderler; Dürzi mahalli yönetimlerin üyelerince seçilecek 15 üye; Bakan'ın [Dürzi] mahalli yönetimler ve bütün *suvas*'larla istişareden sonra atayacağı 15 üye.³⁴

DDK, (Dürzi dini mahkemesinin yetki alanı içinde olmaması koşuluyla), bütün dini konuları ele alma, dinle ilgili meselelerde devlet yetkililerine karşı Dürzi cemaatini temsil etme, eğitim ve diğer etkinlikleri düzenleme, kutsal yerleri geliştirme ve yönetme ve dini kurumlar ile cemaata ait merkezler kurma yetkisine sahiptir. DDK ayrıca, Dürzi cemaatine bazı vergiler koyma yetkisine de sahiptir. DDK Başkanı, Dürzi Kadıları Atama Komisyonu'nun da üyesi olmalıdır.

Şu ana kadar YAD'na, DDK'nun yapısı ve seçilme prosedürüyle ilgili on dilekçe sunulmuştur. Tasarı olarak sunulan 1995 yönetmeliğine yapılan itirazlarda, bu yönetmeliğin zamanın ve mekânın ruhuna uygun olmadığı, demokratik seçim ilkesini (seçme ve seçilme hakkını) ihlal ettiği, (belli aileler içinde miras yoluyla devredilen bir makam olan) *suvas*'ların bu kusurlu siyasi atanmalarını onaylayarak geçerli hale getirdiği, DDK'nun yapısının cemaati tam olarak temsil etmediği, yönetmeliğin cemaatin içişlerine müdahale ve böylece cemaatin bağımsızlığını ihlal ettiği, son olarak da, bu yönetmeliğin Dürzi dininin yapısına uygun olmadığı öne sürülmektedir. Dürzi Din Mahkemelerinin eski başkanı Avukat Zeki Kemal, dilekçeyi verenler adına, DDK'nun 45 üyesinin ibadet amacıyla *halevat*'lara devam eden Dürziler tarafından doğrudan seçilmesini önermiştir.³⁵

Diğer yandan, şeyhler ise, *halevat*'lardaki *suvas*'ları seçmenin Dürzi diniyle açıkça çeliştiği gerekçesiyle, dini görevlilerin DDK'na Din İşleri Bakanı tarafından atanmasına itiraz etmektedir. Şeyhler, demokrasi ve din özgürlüğü ilkelerine dayanarak, dini inançlarına ters ve (iddialarına göre) uygulanması başarısızlığa mahkûm olan yöntemlerin kendilerine dayatılmasına karşı çıkmaktadır.³⁶

Tarafları üzerinde anlaşmaya varılan bir çözümde birleştirme yönündeki tüm çabalar başarısızlığa uğradıktan sonra, YAD, bu meseleyi bir sonuca bağlamanın tek yolunun, YAD'ın vereceği yasal bir karar olduğu sonucuna vardı. Yargıç M. Cheshin azınlık görüşü olarak, dilekçeyi verenlerin isteğini kabul etti ve tasarı olarak sunulan 1995 Yönetmeliğini, Bakanın yetkisini

34 Ayn. kayn., s. 7-8.

35 Ayn. kayn., s. 6, 8-9.

36 Ayn. kayn., s. 9-10.

aşan bir kanun olarak, hükümsüz ve geçersiz ilan etti. Yargıç Cheshin'in ana argümanı, bu yönetmeliğin demokratik bir devletin temel ilkelerini, yani eşitlik ve temsil hakkını tamamen ihlal ettiğiydi (nitekim, DDK'nun *ex officio* [resmi] üyesi olan *sa'is* makamı da, miras yoluyla babadan oğula intikal etmektedir).³⁷

Ne var ki, Yargıç Cheshin'in kararı iki meslektaşı tarafından bozulmuştur. Yargıç A. Goldberg, DDK'nun yapısı itibariyle cemaate dini hizmet vermek üzere kurulduğunu öne sürmüştür. Dolayısıyla bu kurulun yapısı, üstlendiği rolün işlevini sergilemelidir; bu ise, böyle bir kurulun doğrudan ve demokratik seçimle belirlenmesinin gerekli olmadığını göstermektedir. Alternatifleri düşünüldüğünde, DDK kötünün iyisi bir yapıdır. Goldberg, tasarı olarak sunulan yönetmeliğin geçerlilik süresinin beş yıl olmasını ve bu süre sonunda da, uygulamada edinilen deneyimlerin ışığında yönetmeliğin gözden geçirilmesi kararını vermiştir.³⁸

Yargıç Y. Zamir de Goldberg'in kararına katılmıştır. Yargıç Zamir, yönetmeliğin demokratik ilkeleri yansıtmaması gerçeğinin, bu yönetmeliği geçersiz kılmak için yeterli bir neden olmadığını öne sürmüştür. Eşitlik gibi demokratik ilkeler mutlak değildir. Pratik konuları da hesaba katmak gerekir. Dahası, Zamir'e göre, yönetmelikte adları açıkça belirtilen üç üyenin oligarşisinden ibaret bir DDK'nun kurulmasını öngören 1957 tarihli yönetmelikle karşılaştırılınca, 1995 tarihli yönetmelik, DDK'nun demokratikleştirilmesi yolunda atılmış büyük bir adımdır.³⁹

1995 tarihli yönetmelik, Mayıs 1996'da yapılan genel seçime kadar *Resmi Gazete*'de yayımlanmamıştır; bu da, bu yönetmeliğin geçerli ve uygulanabilir olmadığına işaret etmektedir. Yeni hükümetin Din İşleri Bakanı, yönetmeliğin ilk haliyle ya da herhangi bir değiştirilmiş şekliyle yayımlanması yönünde henüz herhangi bir girişimde bulunmamıştır. Başka bir deyişle, Şeyh Emin'in Ruhani Lider olarak halefinin kim olacağı konusundaki Dürzi cemaati içindeki ciddi bölünme hâlâ bir çözüme kavuşturulmamıştır.

Lübnan ve Suriye

Dürzilerin bağımsızlıktan önce dini bir cemaat olarak tanındığı Lübnan'da, ruhani ve dünyevi liderlerin seçilmesi prosedürü, yasal düzenleme-

37 Ayn. kayn., s. 31,33.

38 Ayn. kayn., s. 13-14, 53.

39 Ayn. kayn., s. 60, 62.

lere sıkıca bağlıdır. Dürzilere din, vakıf ve hayır işleri konusunda özerklik tanıyan 1962 tarihli *Şeyhü'l-Akl* Kanunu, Dürzi cemaatinin, diğer cemaatlerin liderleri ile benzer statüye sahip iki *Şeyhü'l-Akl*'ının olmasını sağlamaktadır. Bu görevi hak edecek niteliklere sahip olabilmesi için, adayların, başka şeylerin yanı sıra, cemaatin geleneklerine uyan ve bu gelenekleri iyi bilen din adamları olması gerekmektedir. *Şeyhü'l-Akl*, Dürzi cemaatinin Lübnan Temsilciler Meclisi seçimlerinde oy verme hakkına sahip olan bütün erkek mensupları tarafından gizli oylamayla seçilir. *Şeyhü'l-Akl*'lar, bu görevlerine hayatları süresince seçilir.⁴⁰

Fakat, bu kanun hiçbir zaman uygulanmamıştır. Bir *Şeyhü'l-Akl*'ın yerine başka birisinin geçmesi konusundaki son örnek, geleneksel biçimde gerçekleştirilmiştir. 1949 yılında bu makama atanmış olan Şeyh Muhammed Ebu Şekra, 1991 yılının sonlarında, sağlık sorunları nedeniyle görevini sürdürmeyeceğini ilan etti. Daha sonra da, kendi yerine geçmek üzere Şeyh Behcet Gays'ı seçti. Şeyh Ebu Şekra ölünce, Şeyh Gays, kanunun öngördüğü prosedüre göre resmi olarak seçilmeden, Şeyh Ebu Şekra'nın yerine geçti.⁴¹

1962 tarihli Lübnan kanununun uygulanmamasının nedenleri, İsraili Dürziler için de geçerlidir:

(1) Yasal olarak kurumsallaşmış bir cemaat örgütlenmesi yaşamamış ve demokratik seçim yöntemlerini bağlayıcı bir yaşam biçimi ve bir esin kaynağı olarak göremeyen geleneksel bir topluma, demokratik seçim yöntemlerini ve özellikle de ruhani bir liderin bu yolla seçimini dayatmak zordur.

(2) *Cuhhah*ın, dini/yasal yetki, din bilgisi, ahlak, alçakgönüllülük vb açılarından, bir adayın bu makam için uygun olup olmadığını takdir edecek gerekli nitelikleri taşımadıkları kabul edilmektedir. Ayrıca, *cuhhah*ın bu seçim prosedürüne karışmasının, yüzyıllardır dikkatle saklanmış dini sırların ifşa edilmesine neden olabileceği düşünülmektedir.

(3) Şeyhler, bu son bahsedilen konuda aşırı derecede hassastırlar. Bir adayın bu makama uygun olup olmadığına karar vermek için gerekli niteliklerin sadece kendilerinde bulunduğunu, bu yüzden de, bu sorunu çözmek

40 Emin Tali, *Meşihâtü'l-akl ve'l-kaza el-mezhebü'd-dürzi 'abra't-tarih*, Beyrut, 1979, s. 57-58, 65-68. Bkz. bu kitaptaki Skovgaard Petersen'in makalesi.

41 Muhammed Ebu Şekra, "Beyanü't-teklif", *ed-Duha*, özel sayı (Ocak 1992), 9; el-Bu'eyni, *Cebeli'l-Arab*, s. 123, 124. Ayrıca bkz. Dürzi cemaatinin şüüh sınıfına mensup olan "din adamlarının" (*ricalu'd-din*) imzaladıkları 27 Aralık 1994 tarihli dilekçe.

için en uygun yolun, ruhani bir lider seçilmesinde kendilerine münhasıran karar yetkisi verilmesi olduğunu ileri sürmektedirler.

Bu yüzden, Lübnan'da *Şeyhü'l-Akl* makamının 20. yüzyılda bile, birtakım tanınmış aşiretler içinde intikal etmesinin yaygın bir uygulama olması hiç de şaşırtıcı değildir. Bu nedenle, örneğin, Şeyh Hasan Tali öldüğü zaman, yerine sırasıyla iki oğlu geçmiştir: İlk olarak Şeyh Muhammed Tali ve onun 1916 yılında ölmesinden sonra da Şeyh Hüseyin Tali. Şeyh Hüseyin Hamade, babası Şeyh Muhammed Hamade'nin yerine geçmiştir ve Hüseyin Hamade'nin 1946 yılında ölümünden sonra da, yerine oğlu (yani, Şeyh Muhammed'in torunu) Şeyh Reşid Hamade geçmiştir. Kısa bir süre önce ölen Şeyh Muhammed Ebu Şekra için de aynı şeyler geçerlidir: Şeyh Ebu Şekra'nın bu makamdaki selefleri ailesinin diğer mensupları olmuştur.⁴²

Suriye'de ise, ruhani bir liderin seçilmesi, hiçbir zaman yasal bir düzenlemeyle belirlenmemiştir (*Şeyhü'l-Akl*lık, Cebeli Dürüz bölgesinde nisbeten yeni bir ünvanıdır). Seçim, "aşiret geleneklerine" göre (*el-örfü'l-aşairi*), yani, şeyhler tarafından yapılır ve şeyhlerin, siyasi liderlerin (*zu'ama'*) ve halkın önde gelen kişilerinin görüş birliğiyle tasdik edilirdi. Cebeli Dürüz'da ruhani liderlik, tanınmış üç aşiret içerisinde intikal edegelmiştir: el-Cerbu, el-Hec-cari ve el-Hinnavi. Suriyeli yetkililer, Dürzilerin dini işlerine karışmamayı tercih etmişler ve seçimleri fiilen tanımışlardır.⁴³

Özet ve Sonuçlar

Dürzi cemaatinin Ruhani Lideri makamının önemi, bazı etkenlerin birleşmesinden kaynaklanmaktadır:

1. Dürzi cemaatinin Ruhani Lideri, DDK'nun Başkanı olarak, en yüksek dini yetkilidir. Bu nedenle de, herhangi bir dini ve ahlaki konuda verdiği kararlar (bu konunun, Dürzi dini mahkemesinin yargılama yetkisi içinde yer alması şartıyla), tüm bireyler için bağlayıcıdır.

2. Dürzi Dini Temyiz Mahkemesi'nin Başkanı olarak, kişisel statü ve vakıflara ilişkin meselelerde, Dürzi cemaati içindeki nihai adli makamdır.

3. Dürzi Kadıları Atama Komitesi'nin kıdemli bir üyesi olarak, kendi adaylarını destekleyip, diğerlerini reddedebilecek bir konuma sahiptir. Res-

42 Tali, *Meşihâtü'l-akl*, s. 100-3. Bkz. el-Bu'eyni, *Cebeli'l-Arab*, s. 121.

43 Tali, *Meşihâtü'l-akl*, s. 141; el-Bu'eyni, *Cebeli'l-Arab*, s. 124; *Sa'id el-Sugeyyir, Benu Ma'ruf fî't-tarih*, el-Kuraya (Lübnan), s. 126-27.

men veto etme hakkı olmasa da, Ruhani Liderin istemediği bir kadının atanması düşünülemez. Kadılar, hatırı sayılır bir toplumsal saygınlığa sahiptir: Maaşları nispeten yüksektir; Devlet Başkanı tarafından atandıkları için yürütme erkine tabi değildirler; bu makama hayatları boyunca ya da emekli olana kadar bulunmak üzere atanırlar; resmi protokole göre önemli devlet olaylarına davet edilirler; en son, fakat en az diğerleri kadar önemli olan bir hususa göre de, Dürzi dini ya da örfi hukukuna göre bir Dürzi mahkemesi içinde ya da dışında kurulmuş olan bir vakfın kuruluşuna ve iç yönetimine ilişkin meselelerde, Dürzi mahkemesinin münhasıran karar yetkisi vardır. Doğal olarak, bu kadar geniş bir karar yetkisi, çoğunlukla hatırı sayılır miktarlarda paranın söz konusu olduğu köylerdeki vakıfların fiili yönetimini (yani, mütevellilerin atanması, gelirlerin toplanması, hakların bölüşümü, mal ve mülkle ilgili işlemler, vb) de etkilemektedir.⁴⁴

4. En önemlileri (Karney Hittin yakınlarındaki) Makamu'n-Nebi Şuayb ve (Kafir Yasif'teki) Makam Sidna'l-Hızır olan cemaate ait kutsal mekânların⁴⁵ yöneticisi olarak, Ruhani Lider, bu mekânlardaki vakıflar üzerinde etkin bir denetime sahiptir. Dürzi cemaatinin Ruhani Lideri, din ve hayır amaçlarıyla yapılan para bağışlarının ve yardımlarının (*sadaka*), kutsal mekânların bakımı için bağışlanmış olan vakıf mülklerinden elde edilen gelirlerin kullanımının yanı sıra, şeyhlere tahsis edilen paralar ve Dürzi cemaatinin menfaatleri doğrultusunda yapılan başka harcamalar konusunda da, manevi yetkisinden kaynaklanan mutlak bir takdir hakkına sahiptir. Anlaşılabacağı üzere, dini görevliler, özellikle de kendilerinden dini vasiyetnameleri şekillendirmeleri istendiğinde, din ve hayır amaçlarıyla bağış yapılmasını şiddetle teşvik etmektedirler.⁴⁶ Doğrusu, kutsal mekânlarda ve özellikle Makamu'n-Nebi Şuayb'da, büyük miktarlarda para toplandığına dair bazı deliller vardır. Aslında, Şeyh Emin'in ölümünden beri Dürzi mahkemesine, Terifler'in bu mekânların mülklerini ve paralarını kötü bir şekilde idare ettiklerine dair birçok

44 Daha ayrıntılı bilgi için, bkz. A. Layish, "The Druze testamentary waqf", *Studia Islamica* LXXI (1990), 147-53.

45 Bu mekânlar, Terif aşiretinin ruhani liderleri tarafından 19. yüzyılın ortalarından beri onarılmakta ve geliştirilmektedir. 1960'lı yıllarda, hükümet, Makamu'n-Nebi Şuayb yakınındaki yüz dönümlük ihtilafli bir arazinin Dürzilere ait olduğunu kabul etmiştir ve o zamandan beri bu mekân Terifler tarafından büyük çapta onarılmış ve geliştirilmiştir. Bkz. Layish, "The Druze testamentary waqf", 153.

46 Bkz. Layish, *Marriage*, s. 361-62; aynı yazar, "The Druze testamentary waqf", 144-45.

dilekçe verilmiştir.⁴⁷ Bu konuyla ilgili olarak, büyük bir ihtimalle mezarını bir evliya türbesi ve böylece de büyük çapta bir hac ziyaretinin hedefi haline getirmek amacıyla, Şeyh Emin'in Culis'teki babasından kalan arazinin avlusuna gömüldüğünü belirtmek de ilginç olacaktır.

Bekleneceği üzere, bu etkenlerin bileşimi, Dürzi cemaatinde siyasi terminolojiye aktarılmaktadır ve bu durum da, Ruhani Liderin, görünüşte dinle hiçbir ilgisi olmayan siyasi meselelere katılmasını açıklamamıza yardımcı olabilir. Dolayısıyla toplumsal, siyasi ve ekonomik hususların (cemaat vakfının kontrolü), Şeyh Emin'in vasiyetnamesinde, erkek çocukları olmadığı için, kızının oğlu olan torunu Şeyh Muvaffak Terifi halefi olarak tayin etmesine neden olduğu anlaşılmaktadır. Bu amaçla, Dürzi vasiyetnamelerinin dini yaptırım boyutu da kullanılmıştır. Din görevlilerinin büyük çoğunluğu, hâlâ dini bir vasiyetin kendilerini bağladığını düşünmektedir. Bununla birlikte, cemaat içindeki görevlerin miras yoluyla intikal etmesine, seçim işlemlerinin demokratikleştirilmesini sağlamak isteyen Dürzi entelektüeller şiddetle karşı çıkmaktadır. Tahmin edilebileceği gibi, bu gerekçenin ardında, Dürzi cemaatinde siyasi iktidarın en güçlü mevkilerinden birisi için yürütülen ve aşiretlerle siyasi partileri aşan bir mücadele bulunmaktadır. Görüldüğü kadarıyla, günümüzde İsrail'de ortaya çıkmakta olan yeni toplumsal, kültürel ve siyasi Dürzi seçkinleri, geçmiş kuşakların aksine, dini yaptırımlardan etkilenmemekte ve bu nedenle de modern toplum ölçülerine daha uygun düşen bir hareket tarzını izleyerek Şeyh Emin'in halefi sorununu çözmek için YAD'na başvurma konusunda herhangi bir çekince hissetmemektedir.

47 *Haaretz*, 17 Nisan 1996; 15 Kasım 1996.

Ek: Seyh Emin Terif'in 20 Mart 1985 Tarihli Vasiyetnamesi

دستور پڑھو اور خدا کا اجر لیں، فرمائیے

[illegible]

المسألة الأولى: ما هي الفوائد التي يمكن الحصول عليها من دراسة التاريخ؟

[illegible]

هذه الأمانة من الله تعالى على عباده المؤمنين الذين آمنوا بآياته وأولئك هم المفلحون

[illegible]

عَلَى الْفُلْكِ الْقَدِيمِ وَالْمَنَاجِيحِ وَزَيْنَةِ الْحَرَمِ وَأَمَّا الْجِدَارُ

والله اعلم بالصواب

عبد الله بن الحسين قد سمعوا الله برؤسنا من طاهره التي كبره حسنت في ذلك بحب خطا حوله الذي لا يلهي في الامام عليه السلام والحمد لله الذي جعله في هذا الدنيا في هذا

انہما لخدمتاً فاعل خدمته وراۃ من خاندان عدنان بن ابرہہ ورواہ وزیر صرم وید واورہ یہ جو حکمکے بغیر ان کے لئے ہوا تھا وہ ان کے لئے تھا۔

[illegible][illegible][illegible]

أول من أسس هذا المذهب هو الفيلسوف اليوناني أرسطو الذي أكد على العقلانية والجدلية في التفكير.

[illegible]

خارجة طوعا أو كرها، فلهذا لا ينبغي أن يكون لها استقلال، وإنما تكون تابعة للحكومة، وتكون لها سلطة على ما تقتضيه الحاجة، وتكون لها سلطة على ما تقتضيه الحاجة، وتكون لها سلطة على ما تقتضيه الحاجة.

شجاعاً بهر مقام الساعه را في احمر سبب همة و التوجه به سائناً عاماً که نموده و هم بسبب و همة از این راه را می خرد نموده و خدمت تمام و حفظ الممار و نیزه الفتنه و بلبست

فمن هو الذي يري في هذا ما يري قومنا؟ انهم يظنون انهم اوجدوا نكوة يمكن ان يبرهنوا انهم قد فعلوها. انهم في واقعهم يفترون انهم اوجدوا نكوة يمكن ان يبرهنوا انهم قد فعلوها. انهم في واقعهم يفترون انهم اوجدوا نكوة يمكن ان يبرهنوا انهم قد فعلوها.

[illegible]

تحت إشراف وزارة التعليم العالي والبحث العلمي - جامعة القاهرة - كلية التربية - قسم المناهج وطرق التدريس - ٢٠٢٠

تحتل حوض البحر المتوسط اربعة اقطار وفيها اكثر من ثمان مائة جزيرة وادوية كثيرة واما الشام فمكونة من ثمانية عشر اقطار

وَأَمَّا الْفُلُ فَأَنزَلْنَاهُ ذِي الْحِجَّةِ إِذْ أَنَا مِنَ الْمُنْزِلِينَ

[illegible][illegible]

مكة المكرمة - ١٤٤١هـ

وَأَمَّا الْفُلُ فَأُرْسِلَتْ بِرَحْمَةٍ مِنَّا لِيُبَيِّنَ مَا نَالُوا لَوِ اسْتَقَامُوا فِي الصِّرَاطِ لَكُنَّا مُجْرِبِينَ

[illegible]

34. RECEIVED 1954 10 10 1954

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله
الطيبين الطاهرين الأئمة المعصومين

ایک طرف سے

Vasiyetnamenin Çevirisi⁴⁸

[1] Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla.

Münhasıran aşağıda adları anılan kızlarım lehine yapılmış vasiyetnamemdir: Meyyase, Hina, Cevhere, Münire ve Fatıma

[2] Ey ilahi takdirin ve inancımın kefil, ilahi kılavuzluğunu diliyorum.

[3] Yüce (*el-'âli*) ve Ulu (*el-azîm*) olan Allah dışında hiçbir kuvvet ve güç yoktur. O [yani, Allah] benim için yeterlidir⁴⁹ ve ben yardım için O'na başvururum. O evvel ve ahir olandır. Öncesi ve sonrası olmayan [4] [Allaha] hamdolsun.

Her ruh, önüne geçilmez ve kaçınılmaz olan ölümü yaşar. Asla ölmeyecek olan, Daimi (*ed-da'im*), Baki, Yaşayan (*el-hayy*), [Allaha] hamdolsun ve Allahın selamı Resulünün (*safî*)⁵⁰ [Hz.Muhammed Peygamberin] üzerinde olsun,⁵¹ [5] En Yüce İlah (*ilahü'l-'âliyyin*), insanların en sonunda sığınağa döndüğü güne kadar (*yermü'l-merci*)⁵² [Kıyamet Günü] ve din için.

İşbu benim olan vasiyetname eski bir vasiyetnamenin [yerine geçmektedir],⁵³ kendi arzumla [yazılmıştır] ve Allah'a hamdolsun ve Resulüne [Peygambere] şükürler olsun, [bedensel olarak] sağlıklı bir durumda, zihinsel olarak sıhhatli [6] ve zihinsel melekelerim yerindeyken [yazılmıştır]. Zaafımı ve acizliğimi kabul eden ben, hakir, itaatkâr [Allah'ın kulu] Culis'li Emin Terif, işburada kendi arzumla paralarımı Yüce Allah için, soylu peygamberlerin⁵⁴ [türbelerine], inziva mekânlarına (*halevat*),⁵⁵ [7] [dini] büyüklere

48 Vasiyetnamenin çevirisi, vasiyetnamenin özgün biçiminin korunması göz önünde tutularak, metnin anlaşılmasında herhangi bir zorluk çıkarmayacak oranda, mümkün olduğunca, kelimesi kelimesine yapılmaya çalışılmıştır. Çeviri metinde köşeli parantez içinde kısa açıklamalar yapılmış, daha uzun açıklamalarsa, dipnotlara bırakılmıştır.

49 Bkz. E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, 2 cilt, yeniden basım, Cambridge, 1984, s. 566.

50 Bkz. *age.*, s. 1704.

51 Burada Hz.Muhammed'e yapılan göndermenin takıyyeyle bir ilgisi yoktur. Dürziler, tıpkı İsmaililer gibi, Hz.Muhammed'e Hz.Ali'den daha fazla önem vermektedir. Bkz. Bryer, "The Origins" (1975), 260.

52 Bkz. 27 Aralık 1994 tarihli dilekçe, 2. satır (*Allah.... ca 'alad-din merci'an li-cami's-suub*), 13. satır (*fa'alat en-nebiyyin meraci' el-edyan li'l-'ibad*).

53 Vasiyetname sahibi, yaşadığı süre boyunca, daha önceki vasiyetnamelerini resmi olarak feshetme hakkına sahiptir.

54 Şuayb ve el-Hızır gibi. Aşağıda, 21. satıra bakınız. Daha ayrıntılı bilgi için, bkz. Layish, *Marriage*, s. 330-33; Bryer, "The origins" (1975), 247.

55 D. Bryer, "The origins of the Druze religion", *Der Islam* 53 (1976), 24-25.

(*şüyyuh*), insanlığın Mevlasının dindar iman sahiplerine tahsis edilmek üzere, vasiyetnamemle miras bırakıyorum. [Bu vasiyetnamenin yazılma nedeni] ani bir ölümle bu dünyadan ayrılma korkusudur ve saygıdeğer seleflerimizin (*es-selefü's-sâlib*), cevherin idrakına sahip olanların (*el-ukulu'l-cevheriyye*)⁵⁶ bıraktığı örnekler izlenmiş ve efendimiz (*seyyidun*) el-Emir [8] Abdullah et-Tenûhî'ye,⁵⁷ Allah temiz, iffedi ruhunu takdis etsin, itaat edilmiştir; [Abdullah et-Tenûhî] şöyle buyurmuştu: “Dindar bir muvahhidin [Allah’ın birliğine inanan kimse],⁵⁸ vasiyetnamesi [yastığının altında] olmadan tek bir gece bile geçirmemesi vaciptir.”⁵⁹ [Bu durum], *el-melik* [ve] [9] Hakim (*ed-deyyan*) olanın [yani, Allah’ın] [insan soyuna] ihsan ettiklerinin bir delilidir. [Vasiyetnamenin yazılma nedeni], [vasiyetname sahibinin] vicdanıyla (*zim-me*) ilgili endişeleri ve kendisinden daha uzunlu ömürlü olan akrabalarının ve kendi soyundan gelen insanların iç huzurunun sağlanmasıdır. İşburada, bu vasiyetnamenin [geçerliliğini] beyan ederim. Daha önce, bazı zaruretlerden dolayı,⁶⁰ [10] Akre’deki bir noter (*kâtibü'l-'adl*) aracılığıyla, bütün mülkümü tescil ettirmiştim. İşburada, Allaha hamdolsun ki, [bedensel olarak] sağlıklı bir durumda ve zihinsel olarak sıhhatliyen, beyan ederim ki, Akre’de noterin tescil ettiklerinin tamamı hükümsüz ve geçersizdir (*bâtıl*) ve usulsüzdür (*fâsîd*); kesinlikle (*betaten*) yürürlükte değildir (*la yu'mal bihi*).⁶¹ [Allahın gözünde], herhangi bir kimsenin [feshedilen vasiyetnameye] bağlı kalması kesinlikle haramdır. [Allah], [herşeye rağmen buna bağlı kalanlara] [11] kıyamet gününde savunma hakkı vermeyecektir.

İşburada beyan ederim ki, kızım Hina lehinde, münhasıran onun adına [yani, onun lehinde] yazılmış, [onunla vasiyetnameyi paylaşan] hiçbir ortağın bulunmadığı bir vasiyetname mevcuttur.⁶² [Allahın gözünde] bundaki [yani,

56 Bkz. Hodgson, “Duruz”, s. 632; Bryer, “The origins” (1975), 58; aynı yazar, “The origins” (1976), 18-19.

57 Bkz. yukarı, s. 178.

58 Bkz. Hodgson, “Duruz”, s. 631.

59 Bkz. yukarı, dipnot 15.

60 Bkz. V. E. Meyer, “Anlass und Anwendungsbereich der taqiyya”, *Der Islam* 57/1 (1980), 260.

61 Bkz. Layish, *Marriage*, s. 315-16.

62 Yani, Şeyh Emin’in diğer dört kızı ya da akrabalarından herhangi birisi, bu vasiyetnameyi Hina Emin’le paylaşmamaktadır. Vasiyetname sahibinin, mallarının tasarrufu konusunda görüldüğü kadarıyla en yetenekli kızı olduğundan, Hina Emin’i (ikinci kızı), ailenin konuk ağırlayabilmesi için (bkz. aşağıda, 13.-15. satırlar) miras bırakılmış olan pek çok malın yönetimine de (*mes’ul, vekil*) getirmiştir.

vasiyetnamedeki] tek bir harfi değiştirmek bile kesinlikle haramdır. [Bunu yapanlara, Allah] [12] Kıyamet Günü'nde savunma hakkı tanımayacaktır.

Vasiyetnamemdeki [belirtilen] paraya gelince, bu para, ihsanlarını [hiç bir kısıtlama olmaksızın] dağıtandan (*el-vehhab*) [Allah],⁶³ Rab'dan (yani, Allah'tan) mükâfat ve ödül almak maksadıyla adımın çıkarıldığı yukarıda adı geçen listeye göre, Allah için⁶⁴ tahsis edilecektir.

Kendi adıma ve [13] kızım⁶⁵ Meyyase Emin Terif ve kızkardeşleri Hina Emin, Cevhere Emin, Münire Emin ve Fatıma Emin Terif adına, bir üzüm bağından, kayalardan ve bir zeytinlikten oluşan ve her dört taraftan da sınırları bilinen bir yeri miras olarak bırakıyorum. [14] [Bu mülklerden gelen] gelirler (*ray', natic*), yaşlılar (*şüyuh*) için, bu eve misafir olarak⁶⁶ giren herkese güler yüze sunulacak misafirperverlik amacıyla, Yüce Allah'ın adına harcanacaktır. Bu [mülkün] yönetimini üstlenecek mesul (*mütevelli*) ve vekil, [vasiyetname sahibinin ölümünden sonra] kızım Hina Emin Terif'tir. Kendisi, ömrü boyunca, bu mülkün içi [15] ve dışıyla ilgili tasarruf yetkisine sahiptir. Bundan sonra, kendisi nasıl uygun görürse öyle hareket etmeye yetkilidir. Bu üzüm bağının [gelirlerinin] kalan kısmı, bu evin sonsuza kadar [idame edilmesine] harcanacaktır. Herhangi bir kimsenin [vasiyetnamenin] bu üzüm bağıyla ilgili tek bir harfini bile değiştirmesi [Allahın gözünde] kesinlikle haramdır. [Bunu yapanlara, Allah] [16] Kıyamet Günü'nde savunma hakkı tanımayacaktır.

İşburada, bu vasiyetnameyi ve kızım Hina Emin [lehindeki] vasiyetnameyi tam olarak tasdik ediyorum (*tesbit, isbat*). [Allah'ın gözünde, vasiyetname üzerinde değişiklik yapmak] kesinlikle haramdır: [17] bu vasiyetnamenin tek bir harfini değiştirenler bile, Allah'ın ve Resulü Peygamberinin gazabına [maruz kalacaktır]. [Bu durum], Hina Emin Terif'in [lehine olan] vasiyetnamenin tek bir harfinde [değişiklik yapan] kişiler için de [geçerlidir]; o da Allah'ın ve Resulü olan Peygamberin, ikisine de selam olsun, gazabına maruz kalacaktır.

Bu vasiyetnamenin tamamlanabilmesi için, ailemin [aşiret] mensuplarına, Terif sülalesine, efendilerime (*sadat*), [18] dinin ruhani büyüklerine (*meşâ-*

63 Lane, *Lexicon*, s. 2969.

64 Bkz. Layish, *Marriage*, s. 331.

65 Bu deyim, aslında, kızlarının aşağıda belirtilen amaçlar için bırakılan belli mallar üzerindeki haklarından mahrum edildiğini ima etmektedir.

66 Bkz. Baer, "Waqf", 273-74.

yihu'd-dini'r-rubiyin), ve hâlâ baki olan fâni büyüklere (*meşâyihu'z-zamani-yin* [metinde aynen böyle geçmektedir] gelmek istiyorum; Allaha ve Resulüne [Peygambere] (s.a.v) başvururken, hepsi için, şereflerini diliyorum; hepsinden, Allah'ın hakir, itaatkâr [kulunun] [yani, Şeyh Emin Terif'in] halefi olarak, [19] Şeyh Muvaffak Muhammed Ali Terif'i, Dürzi cemaatinin Ruhani Lideri (*re'is ruhi*) olarak tayin etmelerini istiyorum; böylece, adı geçen [Şeyh Muvaffak Muhammed Ali Terif], cemaatin önde gelen büyüklerinin yardımıyla, Yüce Allah adına, bu boşluğu dolduracak ve dine ve bu dünyaya hizmet edecektir. İşburada şahitlik ederim ki, [20] kendisi nurlu Halevatü'l-Beyaze'den mezun olmuştur. [Bu makam için gerekli olan] niteliklere ve yetkiye sahiptir. Bu nedenle [bu makam için] onu seçtim (*abtaruhu*) ve sülalemin [aşiret] mensuplarından ve toplanacak olan efendilerden [Şeyh Emin'in vasiyetnamesinin okunması için düzenlenecek olan törende, Şeyh Muvaffak'ı] aynı şekilde, onun [seçilmesinden] önce olduğu gibi, Makam Seyyiduna Nebiullah Şuayb ve Kafr Yasif'teki Makam Seyyiduna el-Hızır'da, her ikisine de selam olsun, verilen hizmetlerden sorumlu ve Halevat Culis'te verilen hizmetten sorumlu müteveli olarak [onaylamalarını] istiyorum. Culis'in muhterem sakinlerinden olan erkek kardeşlerimin, [22], Yüce Allah adına, yukarıda belirtilen [tayini] desteklemelerini bekliyorum ve bütün cemaatin, gerçeği (*hak*) ve yukarıda adı geçen kişiyi [Şeyh Muvaffak'ı] daha önce adı geçen kişinin [sorumlu=müteveli] halefi ve Allah'ın ve Dürzi cemaatinin hizmetkârı olarak işbaşına geçmesi için desteklemeleri karşılığında, ihsanlarını dağıtandan (*el-vehhab*) [yani, Allah'tan], Melik'ten mükâfat ve ödülleri [almayı hak etmelerini] diliyorum.

İşburada, bu vasiyetnamenin tamamlanabilmesi için [23] beyan ederim ki, Yüce Allah'ın bana ihsan eylediği bütün mallardan, bu vasiyetnamede ya da kızım Hina Emin Terif'in [lehine olan] vasiyetnamede anılmamış olan ve binalardan [?], düzlük ya da taşlı arazilerden ya da zeytinlik [türündeki] mallardan oluşan mallar, yukarıda belirtilenler, her iki vasiyetnamede de [24] belirtilenlerin aksine, kızım Meyyase Emin Terif ve kızkardeşleri Hina, Cevhere, Münire ve Fatıma'nın⁶⁷ lehine olarak, hepsinin arasında eşit olarak

67 Gayrimenkullerin kişinin kızlarına ya da diğer kadınlara miras yoluyla bırakılması Dürziler arasında sık rastlanan bir uygulama değildir. Kural olarak, *ultra vires* öğretisine bağlı olmayan Dürzi vasiyetnameleri, babadan kalan mirası oğulların ve oğulların olmaması durumunda erkek tarafından akraba olan torunların elinde toplama düşüncesiyle, kadınların ve kadın tarafından akraba olan kişilerin,

[paylaştırılacak], aralarında hiçbir ayırım gözetilmeden, hepsi diğerleriyle aynı [hisseyi] alacaklardır. Böylece, teslimiyet, zaruret içinde [25] ve kolu-kanadı kırılmış bir şekilde Aziz ve Cebbar olana ve de içinde Allah korkusu taşıyan, dindar efendilere, soylu büyüklere dönüyorum ve [onlardan] bana gerçek düşüncelerini, iyi niyet ve iyi dilekler vermelerini ve daha önce yaptığım [26] herhangi bir hatadan, unutkanlıktan, gafletten, [Allaha] itaatsizlikten (‘is-yan), günahlarımın çokluğundan ve [herhangi bir kişiyi miras hakkı gibi bir haktan] mahrum ettiğim için (hirman) beni affetmelerini [rica ediyorum]. Elbette ki, onlar beni affedecek ve bağışlayacak meziyete sahiptirler. Onlar Allah’ın pek çok mükâfatını ve ihsanını hak ederler. Allah cömerttir, Ona başvuran ve [Ondan] yardım dileyen herkes için bir velinimettir.

[27] 20 Mart 1985.

El yazısıyla kaleme alınmış bu vasiyetnameyi yazıya geçiren kişi

[28] Zaafını ve kıfayetsizliğini kabul eden, [Allaha] [29], kendi arzusuyla itaat eden, hamdolsun ki, Onun önünde, hakir, itaatkâr [kulu] olan,

[30] Emin Terif [imza]

Kendi el yazısıyla imza atan bir şahit

Hakir Zeydan Nebevani

Kendi el yazısıyla imza atan bir şahit

Hakir Selman Salih el-Emir

parmak izi (basma[?])

Not:

Daha önceki Din İşleri Bakanı’nın tasarı olarak sunduğu yönetmeliği temel alarak oluşturulmuş olan bir Dürzi Din Kurulu nihayet 1997 Ağustosu’nda kuruldu. DDK yaptığı toplantıda Şeyh Muvaffak Terif’i Dürzi Cemaatinin Ruhani Lideri seçti. İhtilaf içerisinde olan taraflar arasında, şu hususları içeren bir anlaşma imzalandı: 1. DDK, genel seçimle, her beş yılda bir seçilecektir; 2. Ruhani Lider, DDK’nun üyeleri arasından seçilecektir; 3. Dürzi vakıflarının gelirleri, bir muhasibin ve bir avukatın denetimi altında olacaktır. (Bkz. *Haaretz*, 11 Aralık 1997).

vasiyetname bırakmadan ölen bir kişinin mirasçısı olmasını engelleme aracı olarak kullanılmaktadır (daha ayrıntılı bilgi için, bkz. Layish, *Marriage*, s. 337-52). Bu örnekte, Şeyh Emin’in oğlu yoktur.

TÜRKİYE ALEVİLERİ - SURIYE ALEVİLERİ: BENZERLİKLER VE FARKLILIKLAR

MARIANNE ARINGBERG-LAANATZA

Türkiye Alevileri ile Suriye Alevilerinin tarihinde bir paradigma kayması olmuş mudur? Türkiye ve Suriye Alevileri arasındaki benzerlikler ve farklılıkların incelendiği bu makalenin odak noktasında bu soru yer almaktadır. Bu iki azınlığın, Osmanlı döneminde uğradığı ayrımcılık artık sona ermiştir. Türkiye’de Kemal Atatürk’ün, Suriye’de ise Fransızların izlediği politikalar, Türkiye ve Suriye Alevilerinin kendi toplumlarında bir miktar nüfuz kazanmalarının yollarını açmıştır. Son yetmiş yıl boyunca, Türkiye ve Suriye Alevilerinin siyasi nüfuzu kayda değer oranda artmıştır. Türkiye ve Suriye Alevilerinin yeni konumlarını, Türkiye ve Suriye’deki diğer grupların, hem engelleme hem de kabul etme açısından, böyle bir gelişmeye verdikleri tepkiyi anlayabilmek için, Türkiye ve Suriye Alevilerinin sosyoekonomik koşullarındaki değişikliklerin aydınlatılması gerekir.

Türkiye ve Suriye Alevilerinin Geçmişi

Sırasıyla Türkiye ve Suriye Alevilerinin Kökeni Hakkındaki Farklı Hipotezler

Türkiye’deki Aleviler, adadillerine bağlı olarak, kökenlerinin türdeş bir Türk ya da Kürt aşiret geçmişine dayandığını söylerken, Suriye’deki Aleviler de, kökenlerinin türdeş bir Arap aşiretine dayandığını ifade etmektedir. Türkçe konuşan Aleviler, mezheplerinin köklerinin Türk manevi önderlerinin yer aldığı katıksız Türk İslamı bağlamında bulunduğunu -ve başka etnik ya da dini bağlamlarda bulunmadığını- söylemektedir. Arapça konuşan Aleviler de benzer ifadeler kullanmakta, mezhep yönelişlerinin köklerinin

Arap manevi önderleri yoluyla katıksız bir Arap-İslam bağlamında bulunduğunu -ve başka etnik ya da dini bağlamlarda bulunmadığını- söylemektedirler. Bu nedenle, Türkiye ve Suriye Aleviliği arasında kurulan nihai bağlantı da normalde, kesin olarak reddedilmektedir. Diğer bütün dini cemaatler ya da mezhepler gibi, bu mezhepler de inançlarını, dini bir bakış açısından bakıldığında olduğu gibi kabul edilmesi gereken, kendi efsanelerine dayandırmışlardır.

Dini rivayetlerin ve efsanelerin kendi meşruiyetlerine sahip olması gibi, tamamlayıcı sosyoekonomik yönleriyle diğer tarihi özellikler de kendi meşruiyetlerine sahiptir. Bu makalenin yaklaşımı, sosyoekonomik çatışma araştırmasıyla ilintili perspektiflere dayanmaktadır.

Anadolu'nun Fethi ve Müslümanlaştırılması ile Cebeli'n-Nuseyriye'nin Müslümanlaştırılması

Anadolu'nun Türk kavimleri tarafından fethi,¹ 1071 yılında Türklerin Bizans İmparatoru Romen Diyojen'i esir aldıkları Malazgirt Savaşı'nın ardından başlamış, bu savaş kitlesel bir göçün ve bölgede dönüşümlerin yolunu açmıştır. İran ve Irak'ta zaten bir Selçuklu İmparatorluğu kurmuş olan Oğuz halkı, o zaman Bizans yönetiminde olan Anadolu'da başka bir Selçuklu devleti ve toplumu daha kurdu. Oğuzlar, gaziler adı verilen küçük savaşçı toplulukları halinde, beylerin ya da babaların liderliği altında örgütlenmişlerdi.²

Esas olarak Rumlardan, Ermenilerden, Gürcülerden ve Süryanilerden oluşan ve daha önceki istilalarla sayısı zaten düşen Hristiyan nüfus, savaş, göç ve İslamiyet'i kabul ile daha da azalmıştı.³ Sufiler, Selçuklu yönetimi sırasında, özellikle Anadolu'da önemli bir rol oynamışlardır. Kalenderilik ve Rifâililik gibi farklı tarikatların mensupları, Orta Asya ve Doğu İran'dan Anadolu'ya göç ederken, diğerleri de Moğol istilası sonucu batıya doğru sürülmüştü. Göç eden Türk halklarına babalar liderlik ediyordu. Bu babalar, yeni kurulmuş yerleşim alanlarına yerleşiyorlar ve bu alanların geliştirilmesine yardım ediyorlardı. Buralarda tekkeler ve değirmenler inşa ediliyor, meyve bahçeleri oluşturuluyor, okullar kuruluyordu. Babalar yolcuların güvenliği-

1 İra M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge University Press, 1988) adlı eserinin Türk göçleri ve Osmanlı İmparatorluğu hakkındaki bölümünde, Anadolu'daki İslamlaşmanın bir özetini vermektedir.

2 *age.*, s. 304.

3 *age.*, s. 304.

ni sağlıyor ve aşiretler arasındaki anlaşmazlıklarda aracılık ediyorlardı. Kırsal kesimde yaşayan Sufiler de Hristiyanlara karşı hoşgörölü bir tutum sergiliyor, böylece Rum ve Ermeni halkların İslamlaşmasını kolaylaştırıyordu. Hacı Bektaş'a (ö.y. 1297) Anadolu'da büyük bir saygı duyuluyordu. Hacı Bektaş, Sünni ve Şii inançlarının ve Müslümanlık ile Hristiyanlığın ibadet tarzlarının sentezini oluşturan bir İslam yorumu sunuyordu.⁴

Müslüman dervişler, yenilgilerini Tanrı'nın bir cezası ve hatta tarihin sonu olarak gören morali bozulmuş bir Hristiyan nüfusa hitap ediyorlardı. Bu Müslüman din adamları İslam'ı, Müslüman ve Hristiyan inançlarının bir senkretizmi olarak sunmak yoluyla da Hristiyanlara daha çok hitap ediyorlardı. Hristiyanların kutsal mekânları devralınıyor ve Müslümanlar İsa'ya büyük bir saygı gösteriyordu. Öte yandan Hristiyanlar da, İslam'ı kabul ettikten sonra, çoğunlukla Hristiyan inançlarını ve ibadetlerini korumaya devam ediyorlardı. Vaftiz, azizlere saygı, Paskalyanın kutlanması ve kiliselerin hastalıkları iyileştirici etkisine inanma, Hristiyanlıktan Müslümanlığa aktarılıyordu.⁵

Aleviliğin kökleri, Anadolu'nun geniş alanlarında, terk edilmiş Hristiyan topluluklarla tasavvufun farklı biçimlerini benimsemiş olan Türk ve Kürt aşiretleri arasında yaşanan bir karışma süreci bağlamında aranmalıdır.

Asıl adları Nusayriler olan Suriye'deki Aleviler,⁶ daha 10. yüzyılda, Lazkiye yakınlarındaki Cebelü'n-Nuseyriyye'de mezheplerini kurmuş bulunuyorlardı. Bu mezhebin gizli inancı, eski Suriye ya da Fenike paganizminin (esas olarak, üçlü tapınca dayanır: Güneşe, aya ve yıldızlara ya da gökyüzüne tapma), büyük olasılıkla, Hristiyanlıktaki Teslis inancından, çeşitli Hristiyan törenlerinden ve bayramlarından etkilenmesiyle ortaya çıkmış ve daha çok Peygamber Hz. Muhammed'in kuzeni ve damadı olan İmam Ali'ye ve Hz. Muhammed'in İranlı takipçilerinden Selmân-ı Farisî'ye bağlılıkla kendini gösteren bir karışım olarak açıklanabilir.

Suriye Alevileri, yüzyıllar boyunca, kentli Sünnilerin ve Hristiyan toprak ya da mülk sahiplerinin topraksız serfleri, ırgatları ya da yanaşmaları olarak yaşa-

4 *age.*, s. 305.

5 *age.*, s. 308-309.

6 Moshe Ma'oz, *Asad, The Sphinx of Damascus*, New York, 1988, s. 19. (Ma'oz, Nusayri adıyla ilgili olarak, bu adın, 9. yüzyılda Irak'ın Basra kentinde yaşamış olan Şii din alimi Ebu Şuayip İbni Nusayri'den geldiğini, "Alevi" adının ise Ali'ye ibadet edenlere işaret edebileceğini belirtmektedir.)

muşlardı. Nüfusun çoğunluğunu oluşturan Sünniler, Suriye Alevilerinden dinsel sapkınlıkları ve kültürel gerilikleri nedeniyle nefret etmiştir. 14. yüzyılda, seçkin bir Sünni Müslüman din alimi olan İbni Teymiyye, Alevilerin Yahudilerden, Hristiyanlardan ve diğer pek çok putperestten daha kâfir olduklarını ve onlara savaş açmanın Allah'ı memnun edeceğini belirten bir fetva vermişti.⁷

Suriye Alevileri, yalnızca dinsel açıdan baskı görmekle kalmadı, ayrıca, “hiçbir merhameti ve korumayı” hak etmeyen “aşağılık bir ırk” olarak görüldü. Suiistimal edildiler, hakarete uğradılar ve tehditlerle ezildiler; bazen kadınları ve çocukları esir alındı ve satıldı. Osmanlı yönetiminin son yılında ekonomik durumu çok ciddi biçimde kötüleşen Suriye Alevileri, kızlarını sık sık çoğunlukla Sünni ailelerden oluşan kasabalılara satmak ya da onların yanında çalıştırmak zorunda kaldılar.⁸

Osmanlı Yönetimi Altında

Türk göçü başlamadan önce Anadolu'da yaşayan nüfusun büyük çoğunluğu Hristiyan iken, 15. yüzyılda artık nüfusun yüzde 90'ından fazlası Müslümanlardan oluşuyordu. Bu değişim bir ölçüde, daha önce de belirtildiği gibi, büyük bir Müslüman nüfusun Anadolu'ya göç etmesinden kaynaklanırken, büyük bir ölçüde de, Hristiyanların İslamlaşmasıyla ortaya çıkmıştı. Bu din değiştirmelerin temel nedeni, Bizans devletinin ve Rum Ortodoks kilisesinin zayıf düşmesi sonucunda Anadolu Hristiyanlığının çökmesi ve Türk göçleri karşısında Anadolu toplumunun yıkılmasıydı. 13. yüzyılın sonları ile 14. yüzyılda, Türkler, piskoposları ve metropolitleri görevlerinden azlettiler. Kilise gelirleri ve malları müsadere edildi. Hastaneler, okullar, yetimhaneler ve manastırlar tahrip edildi ya da boşaltıldı; Anadolu'daki Hristiyan nüfus lidersiz ve sosyal hizmetlerden yoksun bırakıldı. Kalan Hristiyan din adamları, kendi aralarındaki anlaşmazlıkları çözmek için mecburen Türk otoritelere başvuruyorlar ve bu durum, Hristiyan kurumlarının daha da güçsüz düşmesine neden oluyordu.⁹

Osmanlı döneminde, Alevilere karşı ayrımcılık uygulanmıştır. Yeniçeri Ocağı'nın 1826 yılında kapatılmasına ve yok edilmesine¹⁰ kadar, yeniçeri-

7 Ma'oz, *age.*, s. 19-20.

8 *age.*, s. 20.

9 Lapidus, *age.*, s. 308.

10 Lapidus, *age.*, s. 598. 15. ve 16. yüzyıllarda, Osmanlılar tarikatları devlet denetimine altına aldılar ve Bektaşiler, yeniçerilerin “mürşidleri” olarak Osmanlıları kanatları altına aldı. Bektaşiler, yeniçeri askerleriyle birlikte yaşıyor, onlarla birlikte sefere

lerle ilişkili olan Bektaşî tarikatının temsilcileri aracılığıyla belli bir nüfuz söz konusu olsa da, 16. yüzyıldan itibaren, Alevilerin belirli aralıklarla katledildiğine dair¹¹ kayıtlara rastlanmaktadır. Aleviler, ne askeri örgütlenmeye, ne de yönetimle ilgili görevlere kabul ediliyorlardı.

Ulusal/Kültürel Kimliğin Belirlenmesi: Türk, Arap ya da Kürt

Gerçekte Aleviler, yukarıda da belirtildiği gibi, türdeş bir grup olmaktan çok uzaktır. Alevilik, etnik ve dilsel açıdan farklı parçalar içermektedir. Aleviler arasında dört farklı dil grubuna rastlanmaktadır: Türkçe, Arapça, Zazaca ve Kurmançî; bu dillerden son ikisi, Farsça ve Kürtçeyle ilişkili dil sistemlerine dahildir.¹² Kimliğin belirlenmesi, her grubun anadiliyle derinden ilgilidir. Bu olgunun sonucu, diller arasında neredeyse hiç işbirliği ve bağlantı olmamasıdır.

Alevilerin sayısı tartışma konusudur. Bazı Alevi kaynakları, Türkiye nüfusunun yüzde 40 kadarını temsil ettiklerini öne sürerken, araştırmacıların birçoğu, Alevi oranının yüzde 20 civarında olduğunu tahmin etmektedir.¹³ Aleviler 1990'ların başında, 20 milyon kişi olduklarını söylerken,¹⁴ diğer kaynaklar, bu sayının 15 milyonu aşmadığını belirtmektedir. Bununla birlikte, Alevi Türklerin sayısının 3 milyon ile 8 milyon arasında değiştiğinin tahmin edildiği 1980'lerden beri Alevilerin sayısının arttığı kesindir. Türkiye'deki Kürtlerin yaklaşık yüzde 25'ini oluşturan (1,5 - 2 milyon arası)¹⁵ Kürt Alevisinin yanı sıra, Türkiye'de yaşayan yaklaşık 1 milyon Arabin birçoğu da Alevidir. Hatay bölgesinde yaşayan bu Araplardan birçoğu Nusayridir ve Suriye'deki Alevilerle bağlarını sürdürmektedir.¹⁶

çıkıyor ve askerlere savaş sırasında manevi bir koruma sağlıyordu. Bkz. Lapidus, *age.*, s. 326.

11 Philip Robins, *Turkey and The Middle East*, The Royal Institute of International Affairs, Londra, 1991, s. 8.

12 Robins, *age.*, s. 9.

13 Robins, *age.*, s. 8. Ayrıca bkz. Frederick W. Frey, *The Turkish Political Elite*, The Massachusetts Institute of Technology, Cambridge and Massachusetts, 1965, s. 147.

14 1990'ların başlarında Türkiye'deki birtakım Alevi örgütlerinin dağıttığı bildirilerde bu şekilde geçmektedir.

15 David McDowall, *A Modern History of the Kurds*, I.B. Tauris, Londra, 1997, s. 10.

16 *Turkey, A Country Study*, Area Handbook Series, Library of Congress, Washington, 1988, s. 87.

Türkiye Alevileri, yukarıda da belirtildiği gibi, Suriye Alevileriyle aralarında hiçbir bağlantı kurmamaktadır ama, İslam'ın bu özel biçimlerini kabul ederek din değiştiren Hristiyanların getirdikleri bazı öğelere dayalı belli bir ortak tarihsel geçmişleri de vardır; her iki mezhep de Paskalya ve şarap içmek gibi Hristiyanlık geleneğinin önemli parçalarını korumuş ve cami inşa etmemişlerdir. Gerek Türkiye gerekse Suriye Alevilerinin kimlik tanımlamalarının, bir zamanlar içlerine dahil edildikleri ya da kökenlerinin dayandığı Arap, Türk ya da Kürt geçmişinin jeopolitik aşiret bağlarıyla yakından ilgili olduğu görülmektedir. Bu etnik-düsel kimlikler, bölücü ve tecrit edici etkenler işlevini görmektedir. Bu durum, zorlama ya da tehdit altında dini yükümlülükleri yerine getirme zorunluluğunun ortadan kalkmasının İslamiyet'teki karşılığı olan *takıyye*'yle¹⁷ birleşince, söz konusu ilintiyi kanıtlamak çok zorlaşmaktadır. Belki de, Nusayri cemaatindeki Fenike paganizminin etkisiyle birlikte farklı dil kimliği, Türkiye ve Suriye Alevilerinin birbirlerini resmen tanımamasını ve kabullenmemesini açıklamak için yeterlidir- yoksa Aleviler, yabancılar karşı *takıyye* mi yapmaktadır?

Aleviler, Suriye nüfusunun yaklaşık yüzde 12-15'ini oluşturmaktadır.¹⁸ Yukarıda da belirtildiği gibi, mezhepleri, 10. yüzyılda, Lazkiye yakınlarındaki Cebelü'n-Nuseyriyye'de kurulmuştur. Kentleşme süreciyle birlikte askeri ve siyasi kurumlarda farklı düzeylerde karar alma mekanizmasının içerisinde yer alan Alevilerin sayısının artması, Alevilerin başta Şam olmak üzere diğer bölgelerdeki sayılarını artırmış olsa da, Alevilerin yaşadığı başlıca bölge hâlâ Cebelü'n-Nuseyriyye'dir.

Türkiye'de Arapça konuşan ve çoğunlukla Hatay ilinde ya da yakınlarında yaşayan yaklaşık 1 milyon Alevi hakkında ise şunlar söylenebilir: Türkiye 1921 yılında, Milletler Cemiyeti'nden Suriye'nin tamamının manda yönetimini almış olan Fransa'yla bir anlaşma imzaladı. İskenderun Sancağı, manda idaresi tarafından yönetilecek ve bunun karşılığında burada yaşayan kalabalık Türk nüfusa geniş çaplı kültürel imtiyazlar tanınacaktı. Bununla birlikte, Fransa 1936 yılında Sancak da dahil olmak üzere Suriye'nin bağımsızlığını tanımayı kabul edince, Ankara bu duruma olumsuz tepki gösterdi ve en sonunda 1939'da,

17 Ma'oz, *age.*, s. 20-21; Robins, *age.*, s. 8-9: "... Aleviler, kendilerine yapılan zulümlerle başa çıkabilmek için kendilerini zorla kabul ettirme yolunu değil, *takıyye*; yani, taktik olarak inançlarını inkâr etme yolunu tercih etmişlerdir."

18 Ma'oz, *age.*, s. ix; ve Alasdair Drysdale ve General H. Blake, *The Middle East and North Africa*, Oxford University Press, 1985, s. 185.

Sancak resmen Türkiye'ye ilhak edildi. 1939 yılında bölgede Türklerin mi yoksa Arapların mı tek başına en kalabalık topluluğu oluşturduğu sorusu, hâlâ tartışma konusudur.¹⁹ O zaman yaklaşık 220.000 olan toplam nüfusun yüzde 39'u etnik Türklerden, yüzde 28'i Alevilerden, yüzde 11'i Ermenilerden, yüzde 10'u Sünni Araplardan, yüzde 8'i diğer Hristiyan topluluklardan, kalanı ise Kürtlerden, Kafkasyalılardan ve Yahudilerden oluşuyordu.

En çok ezilen köylüler Arapça konuşan Alevilerdi; esas olarak Türklerden oluşan Sünni toprak sahibi sınıf tarafından sömürülüyorlardı. Sancak Türkiye'ye katılınca, pek çok kişi buradan ayrıldı. İki ay içerisinde, yaklaşık 10.000'i Alevilerden oluşan 50.000 mülteci Suriye'ye gitti.²⁰

Türkiye'de Alevilerin Konumu Nasıl Gelişti?

Kemal Atatürk ve Laiklik

Ülkenin, Kemal Atatürk tarafından etkin bir biçimde yürütülen, kurumsal laikleştirilmesi, padişahın manevi gücünü simgeleyen ve tüm Müslümanlar üzerinde otorite sahibi olmasını sağlayan halifelüğün kaldırılmasını da içeriyordu. Atatürk ortodoks bir karakter taşımayan, buna karşılık çok etkili olan tarikatların faaliyetlerini de yasakladı ve yerel ölçekte yürütülen dini eğitim kaldırıldı. Atatürk rejimi, ideolojik olarak laik ve modernist olan kentli elitlerle birlikte, dinle devleti birbirine bağlayan İslami kurumların kökünü kazımaya çalıştı.

Atatürk, yaşadığı dönem süresince, İslam'ın siyasi süreçte kendi konumunu ya da yaptığı reformları tehdit edecek şekilde kullanılmamasını başıyla sağladıysa da, İslam ortadan kaybolmadı; yalnızca, bir süre uykuya yattı. Tarikatlar yok edilmedi, yalnızca, yeraltına inmeye zorlandı. Askeri kesimle aydınlar arasında ve büyük şehirlerde reformlar çok etkili olsa da, kırsal kesimde yaşayan ya da büyük şehirlere yeni göç eden köylüler üzerinde aynı etkiyi yapamadı.²¹

Alevi Türkler bu dönemde, ilk defa toplum içerisindeki konumlarını düzeltme fırsatını elde ettiler ve büyük oranda Atatürk'ü desteklediler. Bütün Sünni Müslüman kurumların ortadan kaldırılması ve devletle dini kurumların birbirinden ayrılması, Alevileri resmi olarak Sünnilerle eşit kıldı. Kendi

19 Robins, *age.*, s. 23-24.

20 Philips S. Khoury, *Syria and the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism, 1920-1945*, Princeton University Press, Londra, 1987, s. 495-496, 513.

21 Bkz. Robins, *age.*, s. 38-39; ve *Turkey, A Country Study*, s. 88-89.

dini kurumları olan tekkeler de kapatılmıştı,²² ama Alevilerin hükümet yanlısı tutumları ağır bastı; üstelik takıyye yoluyla, gerçek birer Alevi olarak yaşamayı gizlice sürdürebilirlerdi (aynı şey, Suriye Alevileri için de geçerliydi). Ermenilerle ilişkilerine gelince; Alevi Kürtler, kendi bölgelerinde yaşayan Ermenileri, 1915'te yaptıkları gibi, korumalarıyla²³ tanınıyordu.

Türkiye'de 1925 yılındaki Kürt isyanı sırasında; Alevi Kürtler, Sünni asilere acımasızca saldırdılar. Bu ayaklanmanın ikili karakterini açıklamak mümkündür. Ayaklanmanın liderlerinin amacı, özerk ve hatta bağımsız bir Kürdistan kurmakken, ayaklanmaya katılanlar, halifelikle birlikte eski düzeni geri getirmek istiyor ve dini güdülerle hareket ediyorlardı; Alevi Kürtler ise, Sünniler arasında kendilerine karşı bir önyargı iyice yerleşmiş olduğu için, Cumhuriyet'in laiklik yanlısı eğilimlerini tercih ediyorlardı.²⁴

Sol ve Aleviler; 1960'lar ve 70'ler Boyunca Sağcı Partilerden Gelen Tehdit

Türkiye, 2. Dünya Savaşı'ndan sonra çok partili sisteme geçince, izlenen politikalar değişti ve Kemalist devletçiliğin yerini liberalizm aldı. 1950 yılında iktidara gelen Demokrat Parti'nin (DP) programında, devlete ait ekonomik teşebbüsleri özel sektöre devretmek vardı. Partinin amacı, Türkiye'yi kısa zamanda "küçük Amerika" haline getirmektir; fakat, iç tasarrufun çok düşük, dış yardım ve kredilerin çok sınırlı olması, liberal bir ekonomiyi yürütmek için yönetim deneyiminin olmaması ve enflasyonun önemli oranda artmasının önlenememesi, bu amaca ulaşılmasını engelledi. Yaşanan bu süreç, o zamandan beri, yaklaşık her on yılda bir yinelenmektedir. Süreç her zaman ekonomik istikrarsızlıkla son bulmuş, siyasi istikrarsızlığın ortaya çıkmasına neden olmuş ve rejim krizi yaratarak ordunun iktidara el koymasına yol açmıştır.²⁵ İstikrarsızlık döneminde solcularla sağcılar arasında yaşanan mücadele, büyük oranda, Alevilerle Sünniler arasındaki mücadele şeklinde geçmiştir.

22 Bkz. Robins, age., s. 8; tarikat ayinleri, Atatürk'ün 1925 yılında tarikatlara karşı çıkardığı kanunla yasaklanmıştı. Ayrıca bkz. McDowall, age., s. 196; ve *Turkey, A Country Study*, s. 48-50 ve s. 127-128.

23 McDowall, age., s. 128.

24 Erik Van Zürcher, *Turkey, A Modern History*, I.B. Tauris, Londra, 1993, s. 178.

25 İrvin Cemil Schick ve Ertuğrul Ahmet Tonak, *Turkey in Transition: New Perspectives*, Oxford University Press, 1987, s. 20-21.

Türk ordu komuta heyetinin rolü, 1961 yılında anayasanın 111. maddesine dayanarak Milli Güvenlik Kurulu'nun²⁶ kurulmasıyla 1961 yılından beri meşrulaştırılmıştır. Generaller ideolojik olarak, geleneksel muhafazakâr grupların muhalefetine rağmen, Türkiye'de kapitalist gelişmeyi destekleyen parti programına sahip olan merkez-sağ partilere (Demirel'in başkanlığındaki Adalet Partisi gibi) genel olarak daha sempatik bakarken; Alevilerin sempati duyduğu sosyalist gruplara ve partilere (Türkiye İşçi Partisi gibi) daha düşmanca davranmışlardır. Generaller geçmişte Atatürk'ün kurduğu Cumhuriyet Halk Partisi'ni (CHP) destekliyorlardı; fakat 1972 yılında CHP, sosyal demokrasiyi benimseyip generallerin ve NATO'nun çıkarlarına uymayan daha bağımsız bir dış politikaya yönelince, generaller kararsızlığa düştü. Atatürk'ün başvekili olan İnönü'nün liderliğindeki CHP'nin imajı, 1970'lerin sonunda, bir bakıma, Alevi solcular ve Kürt ayrılıkçılığıyla özdeş hale gelmişti. Aynı zamanda, Demirel'in AP'si de, sağcı işçi, öğretmen ve polis sendikaları ya da derneklerinin yanı sıra, militan Sünni köktendinciliğiyle²⁷ gittikçe daha çok bağlantı kuruyordu.

1970'lerde, Türkiye'de terörizmde büyük artış oldu. Alevi cemaatine yönelik çok sayıda saldırı düzenlendi. Genellikle laikliği destekleyen Aleviler, daha önce de belirtildiği gibi, büyük oranda Cumhuriyet Halk Partisi'ne oy verdi. Aleviler, Milliyetçi Hareket Partisi'nin kendilerini komünist olarak gören aşırı milliyetçi üyelerinin hedefi haline geldi. Alevilere yönelik en önemli saldırılar, 1978 yılında Kahramanmaraş, Malatya, Sivas ve Bingöl'de meydana geldi.²⁸ O zamanlar başbakan olan Bülent Ecevit, Alevileri destekliyordu²⁹ ve hâlâ da desteklemektedir. Alevilere karşı uygulanan top-

26 Feroz Ahmad, *The Making of Modern Turkey* (Routledge, Londra, 1993, s. 11-14) adlı eserinde, bu kurulun Genelkurmay Başkanı ile kara, deniz ve hava kuvvetleri komutanlarından oluştuğunu ve ulusal güvenlik ve koordinasyon konusundaki kararların alınmasında bakanlar kuruluna yardım ettiğini belirtmektedir. Kurulduğu günden bu yana işlevleri artmıştır ve Silahlı Kuvvetler gerçek anlamda özerk bir kurum haline gelmiştir. 1961 yılında, Ordu Yardımlaşma Kurumu'nun (OYAK) kurulmasıyla, silahlı kuvvetler doğrudan iş dünyasının ve endüstrinin içine girmiştir.

27 Michael M. Gunter, *The Kurds in Turkey, A Political Dilemma*, Westview Special Studies on the Middle East, Westview Press, Boulder, 1990, s. 24-25.

28 Feroz Ahmad, *The Making of Modern Turkey*, Routledge, Londra, 1993, s. 172.

29 Ecevit, Alevilere duyduğu derin sempatiyi ve anlayışı tekrar tekrar vurgulamıştır. Ekim 1997'de, Stockholm'deki Uluslararası İlişkiler Enstitüsü'nde yaptığı konuşmada da bu noktaya değinmiştir.

lumsal şiddet devam etti ve Çorum'da Temmuz 1980'de büyük bir saldırı gerçekleştirildi. Eylül ayında ise ordu yeniden yönetime el koydu.³⁰

Neo-faşist Milliyetçi Hareket Partisi'nin (MHP) 1970'lerde elde ettiği başarıdaki en önemli etken, sözde iç düşmanlar olan komünistlere, Alevilere ve Kürtlere karşı kullandığı saldırgan ve fanatik bir dinci ideoloji olmuştur. Partinin yayın organlarında, "Yeniden tüm dünyaya hâkim olacak Büyük Türk Devleti"nin kurulmasından ve MHP'nin "milli devleti" tüm azınlıklardan temizleyeceğinden söz edilmekteydi. Partinin Türkçülüğü ve azınlıklara düşmanlığı esasında taktik olarak kullanılan bir meseleydi; böylece, Kürtler ve Alevilerin yaşadığı bölgeler gibi ulusal ve mezhepsel farklılıkların olduğu yerlerde, bu topluluklar komünistlerden sonra en büyük düşman olarak görülmürken, Sünni Türk cemaati içindeki yoksul ve ezilen topluluklar, imtiyazlı kişilere karşı kıskırtılıyordu.³¹

Alevi Kürtler ve Siyasi Seferberlik

Türkiye'deki Alevi Kürtler, köken olarak çok eskilere dayanan farklılıklar gösterebilmektedir. Alevi inancı, Orta Anadolu'da, özellikle de Dersim bölgesinde güçlüdür. Anadili Zazaca olanlarla Alevilerin büyük oranda çakışması, bu iki topluluk arasında özel bir bağ olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir.³² Sünni ve Alevi Kürtler arasındaki ilişkiler, 16. yüzyılda Anadolu'da yaşanan Sünni-Şii mücadelesinden beri genel olarak bozuktur. Yukarıda da belirtildiği gibi, 1920'lerde Kemalist rejime karşı ortaya çıkan ayaklanmalar sırasında, Aleviler bölünmüş ve hüsrana uğramıştır. Bir taraftan, çok sayıda Alevi aşireti ve liderleri Kürtlerin yaşadığı bölgenin özerkliği ve hatta bağımsızlığı düşüncesini desteklerken, diğer taraftan, Alevilerin pek çoğu Sünnilere ve niyetlerine güvenmemekteydi. Sünnilerin pek çoğu için, asıl mesele, halifelik kurumunun geri getirilmesiydi.³³

30 Ahmad, *age.*, s. 176.

31 İrvn Cemil Schick ve Ertuğrul Ahmet Tonak, *Turkey in Transition: New Perspectives*, Oxford University Press, 1987, s. 196-205.

32 McDowall, *age.*, s. 10. McDowall, Zazaca konuşan Alevilerin eskiden Sünni olup olmadıkları sorusunu ortaya atmaktadır; fakat, bunun tam tersinin daha uygun bir ihtimal olduğu, yani, Zazaca konuşan Sünnilerin eskiden Alevi olduğu ya da Alevilikle ilgili bir mezhebe mensup olduğu düşünülmektedir. (Aynı şekilde, Güney Kürdistan'da Ehl-i Hak gruplarının kutsal dil olarak Kürt dili/şivesi Gurâni'yi kullanması da büyük bir olasılıkla rastlantı değildir. Ehl-i Hak dini, Alevi inancıyla pek çok benzerlik taşımaktadır. Bkz, *age.*, s. 10).

33 McDowall, *age.*, s. 137, 184, 194 ve 204.

1950'lerde Kürt kırsal kesimi, bir kez daha, laik soldaki radikallere düşman ve hatta bu kişiler için tehlikeli olan bir alan olarak, İslam'ın kalesine dönüştü. Sünni Kürtlerin çoğunluğu, kendilerini Alevi Kürtlerden çok Sünni Türklere yakın hissediyorlardı.³⁴

1940'ların sonlarında ve 1950'lerin başlarında, Türk toplumunda çok sayıda kişi, geleneksel uygulamalara dönülmesini savunmaya başladı. Halk arasında dini duyguların hiçbir zaman zayıflamadığı, fakat, kamu pratiğinde ve özellikle de metropollerde dinin etkisinin azaldığı ortaya çıktı. İslam'ın yeniden canlanmasındaki önemli bir konu, 1940'ların sonunda okullara yeniden din eğitiminin konulması olmuştur. 1950'den sonra, tarikatların yeniden etkinliklerine başlamalarına izin verilmiştir.³⁵

1961 yılında Türk anayasası, ilk defa olarak sosyalist bir partinin kurulmasına izin verince, Türkiye İşçi Partisi (TİP) kuruldu. Kürtler ve Aleviler, 1960'ların sonunda TİP'in belkemiğini oluşturdu. Bu insanların pek çoğu partiye, toprak mülkiyeti sorunu ve ağa sınıfının tahakkümü nedeniyle katılırken, diğerleri de partinin solcu fikirlerinden etkilenmişti. TİP, Kürt sorununun da gündeme getirmiştir. 1971 yılında TİP kapatıldı.³⁶

1970'lerin sonunda ve 1980'lerin ilk yarısında Türk toplumunda görülen şiddetli çatışmalar; sağcıların solculara, Türklerin Kürtlere, hem Kürt hem de Türk Sünnilerin Alevilere düzenlediği saldırılardan kaynaklandı. Abdullah Öcalan böyle bir ortamda, 1974 yılında, Marksizm-Leninizm'i temel alan ve özellikle Kürt ulusal bağımsızlığını amaçlayan bir hareket başlattı. Abdullah Öcalan da, çevresindeki insanlar da, daha önce Ankara'daki değişik sol gruplara mensup olan üniversite öğrencileriydi. Bu insanlar arasında, Alevi-Kürt kökenliler yaygındı. Bu grup, 1975 yılında Türkiye'deki sol gruplarla bütün bağlantılarını kopardı ve Urfa, Elazığ, Maraş ve başka bazı yerlerde mevziler elde etmek için Kürtlerin yoğun olduğu bölgelere çekildi. Bu olay Kürdistan İşçi Partisi'nin de (PKK) başlangıcı oldu. PKK'nın düşmanları, "faşistler, devlet ajanları ve onları destekleyenler; Kürt sorununu sol bir devrime tabi kılan Türk solu ile sömürücü Kürt toprak ağaları sınıfı"ydı. 1984 yılında, Kürt bölgesindeki Türk askeri kuvvetlerine karşı ilk saldırı dizisi başlatıldı.³⁷ 1984 yılından beri çatışmalar şiddeti artarak devam etmektedir.

34 *age.*, s. 397.

35 *Turkey, A Country Study*, s. 129-131.

36 McDowall, *age.*, s. 406-407.

37 *age.*, s. 418-419.

Bazı Kürt Aleviler, Sosyal Demokrat Halkçı Parti'den (SHP) ihraç edilen eski Kürt milletvekillerinin kurduğu Kürt yanlısı Halkın Emek Partisi'ni (HEP) destekliyordu. HEP'in 1993 yılında kapatılmasının ardından bazı eski HEP milletvekilleri, Demokrasi Partisi (DEP) adında yeni bir parti kurdu. Mart 1994'te yapılan yerel seçimler öncesinde, parti üyelerinin suikasta kurban gitmesi, parti merkezine ve teşkilatlarına bombalı saldırıların düzenlenmesi ve pek çok parti üyesinin tutuklanması üzerine, DEP resmen seçimlerden çekildi. Sonra yeni bir Kürt partisi daha, Halkın Demokrasi Partisi (HADEP) kuruldu.³⁸

Bu gelişmeler dizisi, 1990'larda Kürt Alevilerin, Türk Alevilerden ve onların parti ve örgütlerinden, 1960'lara ve 1970'lere oranla çok daha uzak olduklarını göstermektedir.

Neo-İslamcı Eğilim

1980'lerde İslam'ın kamu gündemine "yeniden girdiği" ve güç kazandığı çok açıktır. 1982 Anayasası'nda ilk ve ortaöğretim öğrencileri için din dersi zorunlu hale getirildi. Bu on yıl içinde, Kuran kurslarına giden öğrenci sayısı, yaklaşık 68.500'den 155.000'in üzerine çıktı. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından düzenlenen ve finanse edilen bu kurslar tamamen dini bir müfredata sahipti ve ilkokulu bitiren öğrencilere açıldı. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 1980'de yurtdışında çalışan 20 görevlisi varken, 1980'lerin sonunda bu sayı 628'e yükseldi. 1980'lerde ve 1990'ların başında -1979'dan 1989'a kadar- her yıl yaklaşık 1.500 yeni cami inşa edildi ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nda çalışan personel sayısı ise 50.000'den neredeyse 80.000'e yükseldi. Cami inşaatı, karışık bir şekilde kamu ve özel sektör tarafından 1980'lerin sonları ile 1990'larda da devam ettirildi.³⁹

Milli Güvenlik Kurulu (MGK), İslam'ın solu baltalayarak ve Türklerle Kürtler arasında bir köprü görevi görerek, birlik ve beraberliği sağlayacak bir etken olabileceğini düşünüyordu. Bu İslamcı yaklaşım, Özal'ın liderliğindeki Anavatan Partisi (ANAP) hükümeti tarafından da benimsendi. Böyle bir politika ters etki yarattı ve Aleviler arasındaki hareketlilik daha önce hiç olmadığı kadar güçlü ve açıkça ifade edilir bir hale geldi.

1990'larda, militan Sünni Müslümanlarla Aleviler arasında küçük çaplı gerginlik ve olaylar yaşandı. Bu olaylar arasında özellikle bir tanesi, mi-

38 *age.*, s. 438-439.

39 Ahmad, *age.*, s. 219-221; ve *Turkey, A Country Study*, s. 130-131.

litan Sünni Müslümanların Alevilerin düzenlediği kültürel bir konferansın katılımcılarını gece kaldıkları otelde yakarak öldürdükleri Sivas olayı, dikkati çekmektedir.

Aralık 1995'te, İslamcı Refah Partisi'nin (RP) genel seçimlerde en fazla oyu elde etmesi, hükümette İslamcıların da yer alması beklentilerini artırdı. 1994 belediye seçimlerinden beri, İstanbul ve Ankara büyükşehir belediyeleri dahil olmak üzere, Türkiye'deki büyük kentlerin çoğunu Refah Partili belediye başkanları yönetiyor. Bu durum, Aleviler de dahil olmak üzere laik kesimleri, Avrupa Birliği'ni ve ABD'yi endişelendirmişti. RP ve lideri Necmettin Erbakan aracılığıyla, "Türkiye'nin Avrupa'ya açılan kapısının İslamcılar tarafından ele geçirildiği" düşünülüyordu.⁴⁰

Cumhuriyet'i Savunmayı Amaçlayan Kitleseel Gösteriler

1990'lı yıllarda, Cumhuriyet'i ve özellikle de laiklik ilkesini savunma şiarıyla bazıları çok büyük olan gösteriler yapıldı. Hem laik kesimler hem de Aleviler, kendilerini yeni Neo-İslamcı eğilimin tehdidi altında hissediyor. Bu gruplar, Türk toplumunda kendi kişisel özgürlüklerine ayrıca Türkiye'nin Avrupa'da ve diğer batılı ülkelerdeki imaj ve statüsüne ilişkin kaygılar taşıyor.

Din özgürlüğü, bu hakkın kullanılması "devletin bölünmez bütünlüğü-nü" tehdit etmediği sürece, anayasanın güvencesi altındadır. Anayasada hiç kimsenin ibadet etmeye ya da dini törenlere veya ritüellere katılmaya zorlanamayacağı belirtilmiştir. İlk ve orta dereceli okullar, devlet gözetimi ve denetimi altında dini eğitim vermekle yükümlüdür. Laiklik ilkesi, "devletin temel, toplumsal, ekonomik, siyasi ve hukuki düzenini kısmi olarak olsa dahi dini inançlara dayandırma"yı⁴¹ yasaklayan maddeyle de yeniden teyit edilmiştir.

1997'nin sonlarından beri, devletin politikası çarpıcı bir değişikliğe uğramış ve dini eğitim veren okulların tercih edilmesini önlemek amacıyla ilköğretimin süresi 3 yıl uzatılmıştır. Ecevit yeniden hükümette yer alınca, Alevilerin statüsü iyileştirildi ve himaye altına alınmaları sağlandı. Refah Partisi'nin lideri Erbakan'ın siyasi arenayı terk etmek zorunda kalması ve anayasanın laiklik ilkesine aykırı hareket etmekle suçlanmasıyla, bu politikanın uygulanması mümkün hale geldi.

40 Ertuğrul Kürkçü, "The Crisis of the Turkish State", *Middle East Report*, Nisan-Haziran 1996, Washington, s. 3-4.

41 *Turkey, A Country Study*, s. 246.

Alevilerin Pan-Türkçü Eğilime Tepkileri

Alevi Türklerde oldukça güçlü olan Türk kimliği, onların Azerbaycan'a ve Orta Asya'da kurulan yeni cumhuriyetlere karşı takındıkları tutumu olumlu yönden etkilemiş ve hâlâ da etkilemekteyse de, 1970'li yıllarda Türkeş'in liderliğindeki Milliyetçi Hareket Partisi gibi aşırı Türkçü hareketlerle ilgili deneyimleri nedeniyle bu konuda tereddütlü olduklarına dair belirtiler görülmektedir. Amacı Büyük Türk Devleti kurmak olan bu neo-faşist partinin politikası, yalnızca Kürtleri değil, Alevileri de hedef alıyordu.⁴² Nakşibendilik gibi, Sünni egemenliğindeki köktendinciliğin ve Sufiliğin yeniden canlanması ve sahip olduğu etki de, Alevilerin bu konudaki tereddütlerinin diğer nedenlerini oluşturmaktadır.⁴³

Alevilerin Avrupa Ekonomik Topluluğu'na/Avrupa Birliği'ne (AET/AB) Karşı Tutumları

Alevilerin çoğunluğunun Avrupa Ekonomik Topluluğu ve onun yerine kurulan Avrupa Birliği'ne karşı tutumu olumludur. Alevilerin bu görüşleri, özellikle Demokratik Sol Parti (DSP), Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) ve Doğru Yol Partisi'ni (DYP) desteklemeleriyle ifade edilmektedir. Bu tutumun başlıca nedenleri şunlardır:

- Atatürk'ün Avrupa'yla modern tarihsel özdeşleşmeye dayanan politikasının, Türkiye'nin AET'ye/AB'ye üye olmasıyla teyit edilebileceği düşüncesi;

- AB'nin Türk toplumunun hem demokratikleşmesi hem de liberalleşmesinin güvencesi olacağına dair beklentiler;

- AB üyeliğinin, gelecekte toplumun yeniden İslami düzene dönme olasılığını ortadan kaldıracığı ve Alevilerin Türkiye'deki Sünni Müslüman çoğunluk tarafından toplum dışına itilmesine karşı güvence de içeren anayasanın temel bir ögesi olan laikliğe karşı gelecekte ortaya çıkabilecek herhangi başka bir tehlikeyi bertaraf edeceği düşüncesi.

Bu nedenle AB'nin, Türkiye'nin üyeliğine karşı takındığı olumsuz tavır, Alevilerce büyük bir üzüntüyle karşılanmıştır.

⁴² Schick, *age.*, s. 56-57, 196-205.

⁴³ Sami Zubaida, "Turkish Islam and National Identity", *Middle East Report*, Nisan-Haziran 1996, Washington, s. 10-15.

Suriye'deki Alevilerin Durumu Nasıl Gelişti?

Fransa Mandası Döneminde ve Bağımsızlıktan Sonraki Yıllarda Suriye Alevileri

Suriye, 1920 yılında Fransız mandasına girdi. Manda yönetiminin ilk yıllarında Fransızlara karşı ciddi bir meydan okuma, kırsal kesimden, özellikle de Alevilerin yaşadığı dağlık bölgelerden geldi. Cebelü'n-Nuseyriyye'de tam bir anarşi hüküm sürüyordu ve burası, bölgenin denetimi "insaflarına kalan"⁴⁴ asi Alevi çeteleriyle doluydu.

Aralık 1924'te, Suriye nüfusuna oranları yüzde 12 ile yüzde 14 arasında değişen Aleviler, Suriye Manda Bölgesi'ne bağlı Federal Bölge olarak kendi bağımsız devletlerini kurdular. Bu ayrı Alevi devleti, bir Fransız vali tarafından yönetiliyordu ve Fransa'yla Bağımsızlık Anlaşması imzalamaya hazırlanan birleşik Suriye devletinin bir parçası haline geldiği 1936 yılına kadar da varlığını sürdürdü. Aleviler, çoğunlukla mezheple ilgili nedenlerden dolayı, birleşme konusundaki endişelerini ifade etmişlerdir.⁴⁵ Bununla birlikte, Bağımsızlık Anlaşması Fransa tarafından hiçbir zaman onaylanmadı ve manda yönetimi 1943 yılına kadar sürdü.

Alevi ayrılıkçıların eylemlerine koşut olarak, Fransızların desteklediği ve mezhep konusunun da bulaştırıldığı propaganda kampanyası başlatıldı ve başta entelektüellerle meslek sahipleri olmak üzere diğer Aleviler kampanyanın etkisiyle, ayrılıkçılıkla savaşmak ve Suriye'nin birliği desteklemek için Alevi-Müslüman Gençler Birliği'ne girdi.⁴⁶

Bağımsızlıktan sonraki ilk yıllarda, Suriye yönetimi, mezhepçiliği ortadan kaldırma ve tek bir ulus fikrini yerleştirme yönünde, hararetli ve acımasız çabalar içine girdi. Alevi ve Dürzilerin yaşadığı bölgelerde çıkan ayaklanmalar kanlı bir şekilde bastırıldı.⁴⁷

Aleviler ve Baas

1940'lardan itibaren, pek çok hırslı Alevi genci orduya ya da Humus Askeri Akademisi'ne girdi. 1960'ların başına gelindiğinde ordudaki astsubay ve küçük rütbeli subayların birçoğu Alevilerden oluşuyordu. 1963 yılında,

⁴⁴ Khoury, *age.*, s. 99-100.

⁴⁵ *age.*, s. 466.

⁴⁶ *age.*, s. 522.

⁴⁷ *Syria Unmasked, the Suppression of Human Rights by the Assad Regime*, Human Right Watch, 1991, s. 92.

Alevi bir subay olan Salah Cedid askeri atamalar ve rütbe yükseltmeler konusundaki hâkimiyeti ele geçirdi ve yedi yüz kadar subayı görevden alarak, çoğunun yerine Alevi subaylar getirdi. Cedid, üç yıl sonra da, Aleviler arasındaki ilişkiler ağına dayanarak bir askeri darbe gerçekleştirdi. 1970 yılında, Hafız el-Esad da bir darbe yaparak çok daha fazla Aleviyi, Baas Partisi'nin, güvenlik birimlerinin en üst mevkilerine ve ordunun kilit noktalarına getirdi. O zamanlar, her üç askeri akademi öğrencisinden ikisi ve ordudaki yüksek rütbeli subayların yarısından fazlası Alevi kökenliydi. Baas Partisi içindeki Alevi sayısında da artış görüldü.⁴⁸

Baas Partisi'ne üye olarak kaydedilenlerin ayırt edici özelliği, eski rejimin dayandığı bağlantılar sisteminin, himaye ya da akrabalık ilişkilerinin dışında kalmış olmalarıydı. Azınlıklar ve kırsal orta sınıfın alt kesimlerinin yanı sıra, köylülerin eğitim görmüş oğulları ve özellikle de Aleviler, “yeni” Suriye toplumunun önemli kesimlerini oluşturdular. Devlet Başkanı Hafız el-Esad şimdi belli bir oranda Sünnilere de elini uzatırken, Sünnilerin Baas Partisi içindeki varlığında artış görülmektedir. Devrimci bir hareketten partiye dönüşmüş olsa da, Baas Partisi hâlâ Hafız el-Esad, ordu ve bürokrasi için bir platform olmayı sürdürmektedir.⁴⁹ Hafız el-Esad ve takipçisi Alevi subaylar, devletin ve partinin gerçek iktidarı elinde tutan elit kesimini oluşturmaktadır.

Baas Partisi'ni Aleviler için çekici kılan, sadece toprak reformlarının getirdiği avantajlar türünden ekonomik nedenler değildir; Aleviler, ayrıca kendi toplumsal yapılarının ve özellikle de aşiretlerinin ilişkiler ağının parti içinde bir şekilde kullanılabileceği düşüncesini taşırlar.⁵⁰

Bununla birlikte, rejimi sert bir dille eleştiren pek çok Alevi de vardır. Pek çok entelektüel Alevi, laik muhalefet partilerinde, özellikle de Alevilerin hâkimiyetinde olan Komünist Eylem Partisi'nde aktif olarak çalışmaktadır.⁵¹

Sünni Arap Toprak Ağalarının Mülkiyetindeki Arazilerin Müsadere Edilmesi

Suriye'de toprak reformundan önceki toprak düzeni, tıpkı Ortadoğu'daki diğer bölgelerde olduğu gibi, özel mülk niteliğindeki toprakların dörtte biriy-

⁴⁸ *age.*, s. 93.

⁴⁹ Alan Richards ve John Waterbury, *Political Economy of the Middle East, State, Class and Economic Development*, Westview Press, 1990, s. 313.

⁵⁰ David Roberts, *The Ba'ath and the Creation of Modern Syria*, Crown Helm, Beckenhem, 1987, s. 24.

⁵¹ *Syria Unmasked*, s. 94.

le beşte dördü arasında bir bölümünü oluşturan ve esas olarak ortakçılar tarafından işlenen büyük araziler; genellikle pek çok parçaya bölünmüş çok sayıda küçük üretici köylüye ait topraklar; kısa süreli ve rizikolu icar anlaşmaları; yüksek icar oranları, büyük miktarda borç, artan arazi fiyatları; çok düşük ücretle çalışan ve sayıları gittikçe artan topraksız bir proletarya ile tanımlanabilir. Tüm bölgede uygulanan toprak reformlarının arkasında toprak ağalarının siyasi ve ekonomik gücüne karşı bir saldırı yatıyordu; böylece, reformcular düşmanlarının topraklarını müsadere edebildiler ve Alevilerin (ve bir dereceye kadar da Dürzilerin) liderliğindeki Suriyeli Baasçılar, kentli ve çoğunlukla Sünni olan tüccar toprak ağalarının yokluğunda, topraklara el koydu.⁵² Lazkiye bölgesinde nüfusun yüzde 60'tan fazlası, kıyı kentlerinin gerisindeki dağlarda ve ovalarda yaşayan yoksul Alevi köylülerden oluşuyordu. Alevilerin işlediği toprağın önemli bir kısmı, eskiden Lazkiye ve Hama'da oturan Sünnilere aitti. Servetteki bölünmenin dini bölünmeleri de şiddetlendirdiği çok açıktır.⁵³

Alevilerden Bahsetmeyin...

Suriye'deki Baas rejimi Alevilerin statüsünü pek çok yönden yükseltmiş olsa da, bu durumu, tabii ki, hiçbir zaman bu şekilde ifade etmemiştir. Sulama gibi devletin kontrolündeki işler, toplumsal sınıf yapısını pekiştirmekten çok yeniden düzenlemek amacıyla kullanılmıştır. Bu duruma, Gab bölgesinde yeni sulamaya açılan alanlar örnek verilebilir. Suriyeli Baasçılar, burada devlet kooperatiflerini maddi açıdan desteklemiş ve toprak reformunun bir parçası olarak başka bölgelerde yaşayan yoksul çiftçileri bu bölgeye getirmiştir. Rejim, farklı etnik grupları dikkatli bir şekilde birbirleriyle karıştırarak, artık Aleviler, Dürziler ya da Sünnilerden değil, devlete bağımlı Suriyeli küçük toprak üreticilerinden oluşan “yeni bir toplum” kurma düşüncesini geliştirmeye çalışmıştır.⁵⁴

Ülkede hiçbir yaygın yönetmenin yayımlanmasına izin veremeyeceği konular var. Sadece Devlet Başkanı Hafız el-Esad'ı eleştirmek değil, rejimde “Alevilerin rolü”nden bahsetmek de bu yasaklar arasında. Hatta “Aleviler”den ya da herhangi bir diğer azınlıktan söz etmek bile bir tabudur. Ordudan ve güvenlik kuruluşlarından eleştirel bir dille bahsetmek de kesinlikle yasaktır.⁵⁵

52 Richards ve Waterbury, *age.*, s. 148.

53 Khoury, *age.*, s. 520.

54 Richards ve Waterbury, *age.*, s. 168.

55 *Syria Unmasked*, s. 116.

Müslüman Kardeşler Örgütüyle Çatışmalar

Alevilerin mezhepçi rejimlerine karşı Sünni Müslümanların muhalefeti, 1970'lerin sonunda ve 1980'lerin başında arttı. Bu muhalefet, Alevi askeri yetkililerin yanı sıra devlet ve Baas Partisi yetkililerine karşı düzenlenen siyasi suikastlarla kendini gösterdi. Şubat 1982'de, büyük bir Müslüman Kardeşler grubu Hama şehrinde silahlı bir ayaklanma başlatınca, bir tür gerilla savaşı olan çatışmalar doruk noktasına ulaştı. Müslüman Kardeşler örgütü, onlarca hükümet görevlisini ve askeri öldürdükten sonra şehrin kontrolünü ele geçirdi.⁵⁶

Devlet, yukarıda sözü edilen Alevi subaylara yönelik suikast kampanyasından Suriyeli Müslüman Kardeşler örgütünü sorumlu tutuyordu ve Müslüman Kardeşler Hama'yı ele geçirince, Devlet Başkanı Hafız el-Esad, örgütü temizlemek için şehri top ateşine tutma kararı aldı ve şehrin bazı kesimlerini yerle bir etti.⁵⁷ Saldırıda yaklaşık 30.000 Hamalı öldü. Hama isyanının kanlı bir şekilde bastırılması ve hükümetin uyguladığı diğer sert önlemler, Müslüman Kardeşler örgütü ve taraftarlarının bugüne kadar buna benzer başka bir ayaklanma düzenlemelerini engellemiştir.⁵⁸

Suriye'nin İktidar Eliti ve İntikam Tehlikesi

Suriye'de Alevilerin konumunun Devlet Başkanı Hafız el-Esad'ın ölümünden sonra ne olacağı konusu hayati önem taşıyan bir sorundur. 1980'lerde Hama vb bölgelerde çıkan isyanlardan sonra, hâkim görüş, Sünni Müslüman çoğunlukla Aleviler arasında bir çatışmanın kaçınılmaz olacağı yönündeydi. Böyle bir risk mevcuttur; fakat, Esad yönetimi sırasında kurulan ve ulus bilincini geliştiren kurumlar aracılığıyla ülkede birliğin pekiştirildiği de vurgulanması gereken önemli bir noktadır. Alevilere, diğer dini azınlıklara, çok sayıda Sünni Müslüman köylüye, işçiye ve diğer alt sınıftan insanlara dayanan yeni bir siyasi toplum geliştirilmiştir.⁵⁹ Esad'ın izlediği politikalarından büyük oranda yararlanmış olan, iyi bir eğitim almış insanların büyük bir yüzdesi de dahil olmak üzere, genç kuşağın, sisteme sadık kalması mümkündür.⁶⁰

56 Moshe Ma'oz, "The Emergence of Modern Syria", Syria under Assad; M. Ma'oz ve A. Yaniv (haz.lar), Croom Helm, Beckenhem, 1986, s. 32.

57 Richards ve Waterbury, *age.*, s. 295.

58 Ma'oz, *Syria under Assad*, s. 32.

59 *age.*, s. 193-196.

60 *age.*, s. 198.

Askeri elit kesim sadece Alevi alternatifler içermemekte, son yirmi yıl boyunca Sünnilerin orduya alınması ince bir taktikle yürütüldüğü için, Esad'dan sonra kolektif bir Alevi-Sünni yönetimi oluşturulması olasılığı da bulunmaktadır. Yavaş işleyen bir ekonomik liberalleşme süreci sayesinde, özel sektörün etki alanı genişlemekte ve önemli birkaç Hristiyan ve Sünni Müslüman aile için yeni fırsatlar yaratmaktadır.⁶¹ Böyle bir gelişme, Esad sonrası senaryoda istikrarı güçlendirici etki gösterebilir.

Alevilerin konumu hakkında yukarıda belirtilen noktalardan çıkarılabilecek bazı sonuçlar şunlar olabilir:

- Alevilerin durumu, on ya da on beş yıl önce olduğundan daha parlak görünmektedir;

- Hafız el-Esad'ın ölümünden sonra Alevilerin etkisi azalacaktır, fakat geçmişte olduğu kadar toplum dışına itilmeyecek ya da kötü muamele görmeyeceklerdir.

Suriye'de adım adım gerçekleştirilen ekonomik liberalleşme çerçevesinde daha şimdiden belli bir değişimin yaşandığını söylemek bile bir dereceye kadar doğru sayılabilir. Bütün Alevilere ayrıcalık tanınmadığı ve Esad'ın politikalarından çıkar sağlayan başka aile ve aşiretlerin de olduğu açıktır. Devlet Başkanı Esad, hem çevresini çok tecrübeli ve güvenilir yardımcılarla doldurmuş, hem de nüfuz sahibi çok sayıda Hristiyan ve Sünni Müslüman ailelere ve gruplara iş dünyasının kapılarını açmıştır.⁶² Bu iki faktörün birleşiminin istikrarı olumlu etkilemesi kuvvetli bir olasılıktır.

Aleviler ve Bölgesel Siyasi-Ekonomik Bütünleşme

Alevilerin çıkarlarının genel olarak Devlet Başkanı Hafız el-Esad'ın liderliği aracılığıyla temsil edildiği söylenebildiğine göre, bu durumdan bazı sonuçlar çıkarmak mümkündür. Hafız el-Esad'ın izlediği politikanın ayırt edici özelliği, bölgedeki diğer tüm politik aktörleri belli bir mesafede tutmak ve bölgedeki diğer politik aktörler arasındaki herhangi bir işbirliği ya da bütünleşme yolunda atılan her adımı hep endişeyle izlemek şeklinde olmuştur. Bu strateji, Alevilerin konumunu pekiştirmektedir. Komşu ülkelerle herhangi bir şekilde daha yakın bir işbirliğine gidilmesi, Alevilerin konumunu zayıflatabilirdi.

⁶¹ *age.*, s. 198.

⁶² Hisham Melhem, "Syria between two transitions", *Middle East Report*, 1997 Bahar, Washington.

Hafız el-Esad'ın Lübnan üzerindeki nüfuzu, Suudi Arabistan ve Kuveyt'le kurulan stratejik ve taktik ilişkilerle birleştirilmiştir. Bu model, zengin petrol üreticisi devletlerin, yani, Bahreyn, Kuveyt, Amman, Katar, Suudi Arabistan ve Birleşik Arap Emirlikleri'nin 1981 yılında kurduğu Arap Körfez İşbirliği Konseyi'ne (KİK) karşı denge oluşturmak amacıyla Irak, Ürdün, Mısır ve Yemen Arap Cumhuriyeti'nin (Kuzey Yemen) Arap İşbirliği Konseyi'ni (AİK) oluşturduğu 1980'lerin sonundan beri açıkça görülmektedir. AİK'in, KİK'e karşı potansiyel bir meydan okuma ve tehdit teşkil ettiği düşünülmüyordu ve bu durum Hafız el-Esad'ın işine yaradı.

Ürdün'de Haşimilerin özel dini statüsünün tanınması, Aleviler açısından tabii ki kabul edilemez bir durumdur.⁶³ Eskilere dayanan Büyük Suriye sorununu, hâlâ psikolojik bir platforma sahiptir. En azından resmi anlamda aynı Baasçı ideolojik platformu referans gösterebilen Irak ile Suriye arasındaki işbirliği, gerçek bir seçenek oluşturmamıştır. Irak'taki Baas Partisi, kentli orta sınıf Sünni Müslümanların egemenliği altındadır ve bu durum bugün de devam etmektedir.

Türkiye ile İsrail arasında günümüzde yaşanan işbirliği ve İsrail ile Ürdün arasındaki yakın ilişkiler, Suriye'ye karşı ciddi bir tehdit olarak görülmektedir. Kısa bir süre önce, İsrail, Türkiye ve ABD arasında ortak askeri tatbikatlar yapılmış, Ürdün de bu tatbikatlara gözlemci olarak katılmıştır ve bu tür olaylar, Suriye'deki Alevi yönetimi kızdırmaktadır.

Türkiye ve Suriye Alevileri Arasında Resmi ya da Karşılıklı Kabul ve İşbirliği İlişkisi Yoktur

Türkiye ve Suriye Alevileri arasında dinsel bağlamda ve cemaatlerinin yüzyıllar boyunca ayrımcılığa maruz kalması, toplum dışına itilmesi konusundaki ortak deneyimlerde benzerlikler olsa da, bu iki cemaatin, en azından açıktan, birbirlerine karşı hiçbir ilgilerinin olmadığı ya da birbirlerini tanıdıklarını herhangi bir şekilde ifade etmedikleri görülmektedir. Fakat elbette, takıyye uygulanarak bir yabancının aldatılması mümkündür.

Bununla birlikte, Türkiye'deki Alevi Türklerle Suriye'deki Alevi Araplar arasında birbirini tanıma ya da işbirliği ilişkisinin gelişmemiş olmasının pek

63 Ürdün'deki Haşimi Kraliyet ailesi, Hz.Muhammed Peygamberin soyundan geldiğini iddia etmektedir. Ürdün Kralı, ruhani meşruiyetinin dayanağı olarak bu ilişkiyi göstermekte ve bu durum, ideolojik-dini bakış açısıyla, Alevileri de ilgilendirmektedir.

çok başka nedeni de vardır. Bu konudaki en önemli argümanlar ya da açıklamalar şunlardır:

- Hem Alevi Türkler, hem de Alevi Araplar, kendi ülkelerindeki milliyetçi partileri ve hareketleri kuvvetle desteklemekte ve kendilerini açıkça bu partilerle özdeşleştirmektedir. Alevi Türklerle, Kemal Atatürk'ün önderliğinde gelişen milliyetçiliği, laikliği ve güçlü bir Türk-laik kimliğine sahip olan solcu ve sosyal demokrat partileri destekleyerek, toplumsal ve ekonomik statülerini iyileştirmeleri için tarihsel bir fırsat verilmiştir. Suriye'deki Alevilerin durumundaki iyileşmeler, daha önce de belirtildiği gibi, hem Fransızların izlediği politikayla, hem de askeri kesimde kendilerine tanınan fırsatlarla birlikte özellikle, Arap milliyetçiliğini temsil eden ve laikliğe yer veren Baas Partisi içinde izledikleri akıllı ve taktik siyasi manevralarla ilişkilidir.

- Hem Alevi Türklerin hem de Suriyeli Arap Alevilerin, yüzyıllar boyunca maruz kaldıkları ayrımcılık, hatta imha girişimleri nedeniyle Osmanlıları ve diğer Sünni Müslüman yöneticileri suçlaması mümkün olsa da, bu konudaki yaklaşımlarında belli bir fark vardır. Alevi Türkler, eski Osmanlı düzenini temsil edenler ve diğer Alevi karşıtı Türk siyasi aktörler, gruplar ve partilerle kendileri arasındaki farklılıkları vurgularken; Suriyeli Arap Aleviler, ister Osmanlıları isterse de günümüzdeki Sünni Müslüman veya Alevi partileri ya da grupları temsil etsin, bütün Türkleri Suriye'ye ve ulusal çıkarlarına karşı hasmane ya da olumsuz tutum içerisinde olan aktörler olarak görmektedir.

- Can alıcı bir konu da, Türkiye'de Türk, Suriye'de Arap kimliği çerçevesinde ulusal birlik ve kimlik tanımıyla sınıf mücadelesi arasında dengenin nasıl sağlanacağı, aynı zamanda da mezhep çıkarlarının nasıl korunacağı sorunudur.

- Suriye'deki Aleviler, Suriyelilerin pek çoğu gibi, İskenderun/Hatay Sancağı'nı 1939 yılında Türkiye'ye verdiği için, Fransa'yı her zaman eleştirmişlerdir. Türk hükümeti 1921 yılında, Milletler Cemiyeti'nden Suriye'nin tamamının manda yönetimini alan Fransa'yla bir anlaşma imzalamıştı. Türkiye, Sincak'ın manda yönetimi altına girmesini tanıması karşılığında bu bölgede büyük kültürel ayrıcalıklar elde etti. Hatay/İskenderun Türkiye'ye katıldığı sırada bu bölgede yaşayan nüfus içerisinde Türklerin mi yoksa Arapların mı en kalabalık grubu oluşturduğu konusunda tartışmalar hâlâ sürmektedir.

- Alevi Türklerle Suriyeli Arap Aleviler arasındaki tartışmalı ilişkileri yansıtan bu tabloda can alıcı bir rol oynayan Alevi Kürtler, Suriye ile Türkiye arasındaki uzlaşmaz karşıtlık oyununda kullanılmaktadır. Suriye yönetimi za-

man zaman PKK'ye destek vermiştir.⁶⁴ Böyle bir hareket de, Alevi Türkler için, tabii ki kabul edilemez bir davranıştır.

Sonuç olarak, hem Türkiye'de yaşayan Aleviler hem de Suriye'de yaşayan Aleviler, laikliği ve aynı zamanda milliyetçiliği vurgulayan Kemalizm ve Baasçılık bağlamında, konumlarını toplumsal ve ekonomik açıdan iyileştirmişlerdir. Siyasi nüfuzları, özellikle de Suriye'de belirgin bir hale gelmiştir. Yeni yüzyılın eşiğinde geri kalmış olan kesimler, Alevi Kürtlerle Türkiye'de yaşayan Arap Alevileridir. Türkiye'de PKK'ye karşı yürütülen savaş, yukarıda da belirtildiği gibi, trajik bir Alevi-Kürt boyutu içermektedir.

64 McDowall, *age*, s. 420, 424 ve 436.

DAĞLILARIN VE ŞEHİRLİLERİN “İRFAN”I SURİYELİ ALEVİLERİN YA DA NUSAYRİLERİN MEZHEBİ

TORD OLSSON

Suriye’deki Nusayriler, ya da bugün taşıdıkları adla Aleviler (*Aleviyyun*), günümüzde büyük ilgi çeken bir etnik ve dini azınlıktır; politik açıdan da kendilerine yönelen ilgi hiç az değildir. Suriye halkının çoğunluğu Sünni Müslümanlardan oluşmaktadır; fakat, Baas Partisi’nin yönetici tabakası ve siyasi açıdan önemli olan subaylar Alevidir ve bunların arasında, aynı zamanda Genelkurmay Başkanı da olan Devlet Başkanı Hafız el-Esad gibi Suriye’nin en güçlü adamları da yer almaktadır. Hafız el-Esad’ın ailesi, ülkenin siyasi hayatında büyük bir rol oynamıştır ve oynamaya devam etmektedir; örneğin, kardeşi Rıfat, Şam’ı kuşatan ve kente giden yolları denetim altında tutan Savunma Birimleri’nin, *Seraya’d-Difa*’nın komutanıdır; ayrıca, diğer kardeşi Cemil el-Esad, Alevilerin güvenliğinden sorumlu olan savunma kuvvetleri içinde yönetici konumundadır ve kuzeni Adnan el-Esad, Savaş Birimleri’nin, *Seraya’s-Sira*’nın komutanıdır.

Suriye politikasındaki dönüşler ve değişiklikler, çoğunlukla, Esad ailesi içindeki kişilerin başka konumlara naklinden ve yeniden gruplaşmalardan oluşmaktadır. Yakın zaman önce (Ocak 1997), Cemil el-Esad Cenevre’ye nakledilmiştir ve Hafız el-Esad’ın oğlu Beşâr el-Esad’a babasının yerine geçecek kişi gözüyle bakılmakta ve Beşâr el-Esad, kitle iletişim araçları için önemli bir spekülasyon kaynağı oluşturmaktadır.¹

1 el-Vatanü'l-Arabi, No. 1039, 31 Ocak 1997, Cuma, s. 20-21.

Ekolojik ve Kültürel Koşullar

Aleviler, Suriye nüfusunun yüzde 12'sini oluşturmaktadır. Suriye Alevileri- ne ayrıca Türkiye'nin güneyinde, Hatay, Seyhan (Adana) ve İçel bölgelerinde, Lübnan'da ve Golan Tepeleri'nin ilhakından sonra İsrail'de de rastlanmakta- dır. (En son istatistiklere ulaşamadım; ama, 1970 yılı için Suriye Alevilerinin [Nusayri] nüfus rakamları şöyledir: Suriye'de 680.000, Türkiye'de 185.000 ve Lübnan'da 9.000).² Suriye'de Aleviler, Akdeniz kıyısındaki küçük köylerde, Lazkiye kentinde, dağlarda ve iç bölgelerdeki ovalarda yaşarlar. Fakat, Alevi bölgesinin merkezi, Türkiye'den güneye doğru kıyıya paralel uzanan sıradağ- lardır; bu dağlara Nusayrilerin adı verilmiştir: Cebelü'n-Nuseyriyye.³

Alevilerin büyük bir kısmının üzerindeki küçük köylerde yaşadığı bu Nu- sayri dağlarının eşine az rastlanır yoksullukta olduğu söylenebilir: Çok az sayıda akarsu vardır, başka su kaynağı bulmak da zordur, sağanak yağışla- rın neden olduğu erozyon toprağı iyice aşındırmıştır ve toprak verimsiz- dir. Bölgenin bu bereketsiz koşullarına rağmen, Aleviler esas olarak dağlarda yaşayan kırsal bir halktır. Aleviler, Lazkiye vilayetinde nüfusun çoğunluğu- nu oluşturmaktadır; fakat, Lazkiye şehrinin nüfusu içindeki oranları sadece yüzde 11'dir. Humus ve Hama vilayetlerinde de önemli sayıda Alevi yaşa- maktadır, fakat bunlardan pek azı bu vilayetlerin şehir merkezlerinde ika- met etmektedir. Kent unsurunun çok ön planda olduğu Ortadoğu'nun Arap bölgelerindeki genel örüntüye aykırı bir tablo oluşturduğu için bu olgular kayda değerdir. Suriye'nin bütününde, nüfusun üçte ikisinden daha az bir bölümü kırsal kesimde yaşamaktadır. Bununla birlikte, Alevilerin sayıca üs- tün oldukları Lazkiye vilayetinde, nüfusun dörtte üçünden fazlası kırsal ke- simde yaşamakta ve bu oran, dolaylı olarak, Alevilerin şehirlerden uzakta yaşama eğiliminde olduğunu gösteren farklı bir örüntüyü yansıtmaktadır.⁴ Yakın geçmişte bu koşullar, politik nedenlerle yavaş bir değişim göstermiştir. Bu konuya aşağıda yeniden döneceğim.

Alevi nüfusunun bu dağılımı, tarihsel nedenlerle açıklanabilir. Bu neden- lerden bazıları dinseldir ve Alevi [Nusayri] inancının hem Sünni İslam'dan hem de Şiiğin genel olarak kabul gören biçimlerinden büyük oranda ayrılan

2 Peter Gubser, "Minorities in power: the Alawites in Syria", R. D. Mc Laurin (haz.), *The Political Role of Minority Groups in the Middle East*, New York, 1979, s. 18.

3 *age.*, s. 18.

4 *age.*, s. 18 ve devamı.

karakteriyle ilgilidir. Suriye Alevileri inançlarının bu farklı karakterinden öttü-
rü, Memluklar ve Osmanlılar zamanından günümüze kadar zulüm gören bir
azınlık olmuşlardır. Her zaman kendilerini korumaları gerekmiştir ve dağlar
onlar için en uygun sığınak olmuştur. Günümüz Suriye'sinde Alevilerin iktidarda olmasıyla, bu örüntü yavaş yavaş değişmektedir. Artık pek çok Alevi
kasabalara taşınmakta ve politik ve dinsel alanlardaki fiziksel savunma meka-
nizmalarının yerini sözel tefsire dayanan teolojik savunma araçları ve artık
yalnızca dinsel açıdan değil, politik açıdan da mazur gösterilen *takıyye* ilke-
si almaktadır. Takıyye, yani "olduğundan farklı görünme", kişilerin tehdit
altında kaldıkları durumlarda, dini inançlarını saklama ya da dini inançları
hakkında yanlış bir izlenim uyandırma haklarını ifade etmektedir. Bu işlevleri
biraz sonra örneklerle açıklayacağım; fakat, şimdi isterseniz ilk olarak bu tür
savunma mekanizmalarını meşru kılacak somut nedenleri göz önüne alalım.
Suriye Aleviliğinin inanç yapısı nasıldır ve bu Alevilik, Sünni İslam'dan ve
günümüzdeki Şiilik'ten nasıl ayrılır?

Suriye Alevilerinin öğretisi gizli ve çok karmaşıktır ve ben burada, yal-
nızca, Suriye Aleviliği mezhebinin Batıni karakterini ve yukarıda bahsedilen
savunma mekanizmalarını mazur gösterecek birkaç hayati özelliği belirte-
ceğim; Aleviler için temel nitelikteki bu özellikler ortodoks Müslümanlar
tarafından utanç verici olarak kabul edilmektedir.

Gizli Kutsal Kitaplar ve Ali'nin İlahlaştırılması

Dinsel açıdan, Suriye Alevileri, çarpıcı gnostik özellikleri olan Şia türün-
den gizli bir mezhebe mensupturlar. Görüldüğü kadarıyla günümüzde Ale-
viler, Mandayya dini dışında, yüzyıllar boyunca dinsel bir miras olarak aktarı-
lmış mitolojik bir *İrfan*'a bağlı olarak yaşayan tek topluluktur.

Bu inancın araştırılmasında kullanılabilecek malzemeler çok zengindir;
fakat bunların büyük kısmı Avrupa, Suriye ve Türkiye kütüphanelerindeki
gözden geçirilmemiş yazmalardan oluşmaktadır. Bu yazmaların çoğundan
sadece bir nüsha mevcuttur. Bu eserler, lehçe özelliklerinin yanı sıra edebi
olmayan başka özellikler de içeren belli bir dinsel "*sosyolekt*"le yazılmışlar-
dır. Alevi metinlerinde kullanılan dilin temsil ettiği özel sosyolekt, belli bir
dereceye kadar, bu metinlerin Batıni yapısıyla ilgilidir. Bu metinler, tarikata
kabulde ya da doktrin eserlerinin bireysel olarak çalışılması gibi bir çeşit özel
öğretimle belli bir miktar gizli bilginin daha önceden aktarıldığını varsay-
dıkları için, genellikle içine konuşma dili ve diyalekt elemanları serpiştirilmiş
belli bir jargon kullanırlar. Massignon, bu üslubu çok haklı olarak, "lehçe

özellikleri” içeren bir “taşra edebiyatı” (*littérature patoisante*)⁵ olarak tanımlamıştır. Dilbilimsel açıdan Alevi metinlerinin büyük bir kısmı, bir tür orta dönem Müslüman Arapçasını temsil etmektedir (Orta dönem Arapça hakkındaki araştırmaların çoğu orta dönem Yahudi ya da Hristiyan Arapçası alanlarında yürütüldüğü için, “Müslüman” terimini kullanıyorum). Fakat, her şeyin ötesinde bu yazmalar, Batını içeriklerinin damgasını taşımaktadır. Alevilerin öğretiyi ve ritüele ilişkin Batını sözlü geleneklerinden alınmış belli anahtar kelimeler ve jestler, sâlikler arasında birbirini tanımaya yarayan şifreler gibi kullanılmaktadır. Dil sosyolojisi bakış açısıyla, topluluğun kültürel kimliğinin ifadeleri olarak düşünülebilecek bütün bu özellikler geleneğin aktarılması açısından kesinlikle önem taşımaktadır.

Hem Arap hem de Avrupalı araştırmacılar, Alevi ya da Nusayri mezhebinin temel öğesinin ve “Alevi” sözcüğünün ifade ettiği özelliğin, Ali ibn Ebi Tâlib’e ilahi (tanrısal) niteliğin atfedilmesi olduğuna dikkati çekmişlerdir. Ne var ki, bu öğreti bilimsel literatürde genel olarak yalnızca bir tuhaflık olarak sunulmuş ve birincil kaynaklarda ifade edilişi hakkında herhangi ciddi bir çalışma yapılmamıştır. Bu konudaki en dikkat çekici istisnayı, Nusayri mezhebiyle ilgili herhangi bir Avrupa dilinde şimdiye kadar yayımlanmış tek monografi olan René Dussaud’un kitabı *Histoire et religion des Nosairis* (Paris, 1900) oluşturmaktadır. Ali ibn Ebi Tâlib’in ilahi niteliğini belirten öğreti, mezhebin pek çok metninde ve özellikle de tarikata kabul ritüellerinde kullanılan ahitnamelerde ifade edilmektedir. Bu kutsal metinler, çoğunlukla alegorik Kuran yorumları veya Ali’ye atfedilen yazı ya da konuşmalardan yapılmış alıntılarla, sorulu-cevaplı ilmiyeler şeklinde hazırlanmıştır. Bu alıntılarda, *kozmik* bir varlık olarak Ali ile halife ve imam rolündeki *tarihsel* Ali arasındaki gerilimle belirlenen bir Tanrı temsiline rastlarız. Ali’nin ilahi niteliğinin ispatı, siyasi ve dini bir lider olarak ortaya çıkışında ve yaşam öykülerinde aktarılan yaptığı işlerde, fakat en önemlisi, Ali’nin kendisine atfedilen ve otobiyografik nitelikler taşıyan bazı ifadelerde görülmektedir. Bu öğretinin anlamlı bir ifadesine, *Kitabu ta’lîmi diyânnetü’n-nusayriyye*’nin (Yazma, Paris.arab. 6182, fol 2v, 4-12) ilk paragraflarında rastlanabilir:

5 Louis Massignon, “Esquisse d’une bibliographie Nusayrie”, *Mélanges R. Dussaud II*, 1939, s. 914. “Cebelü’n-Nuseyriyye”de yaşayan Alevilerin lehçesi hakkında bilgi için, bkz. Bernhard Lewin, *Notes on Cabali. The Arabic dialect spoken by the Alawis of “Jebel Ansariye”*, *Orientalia Gothoburgensia I. Acta Universitatis Gothoburgensis*, Göteborg, 1969.

- S 1 Men hüve rabbünâ'lezi halikanâ
 C 1 Hüve mevlânâ emîrû'l-mü'minîn
 emîrû'n-nahl 'Alî ibn Ebî Tâlib
 ve hüvallâhu'lezi lâ illâhe illâ
 hüve'r-rahmânü'r-rahîm
 S 2 min eyne na'lemu inne mevlânâ
 emîrû'l-mü'minîn 'Alî ibn Ebî
 Tâlib hüvallâhu
 C 2 min şhâdetihi ve vasfihili-nefsihi
 fi hutbetin lehu meşhûretin na-
 taka bihâ alâ'l-minber imâme
 kâffe min hazar ve 'alemihâ
 chlû'l-akl ve'n-nazar

S(oru) 1: Rabbimiz kimdir, bizi kim yarattı?

C(evap) 1: O bizim mevlamızdır, müminlerin emiridir, onların şehzadesi, Ali ibn Ebi Tâlib'dir ve o Rabbimizdir ve (şu bir gerçektir ki) rahman ve rahim olan ondan başka tanrı yoktur.

S(oru) 2: Mevlamız, müminlerin emiri Ali ibn Ebi Tâlib'in rabbimiz olduğunu nereden biliriz?

C(evap) 2: Kendi şahadetinden bütün yerli halkın ve idrak sahibi, basiretli, mümtaz insanların karşısında minberden verdiği meşhur hutbede kendi vasıflarını tasvirinden.

على انعام هذا العظيم وفضل العليم
 ودهر الزاهرين اما بعد فتدري بناء
 النعيم وهو هذا وتلوه المشيخة والنعمة
 من هورين الذي خلقنا
 ج هو مولانا امير المؤمنين امير النحل على
 ابن ابي طالب وهو الله الذي لا اله الا هو
 الرحمن الرحيم
 من اين نعلم ان مولانا امير المؤمنين
 على بن ابي طالب هو الله
 ج من شهادته ووصفه لنفسه في خطبة
 له مشهورة نطق بها على المنبر امام كافة
 من حضر وعلمها اهل العقيل والقرآن
 عند علم الامة وعلى ذلك الرسل
 وبعثيكي لظقت واني معرفتي دعت
 انما است اسماها واسمها اسطحت ارضها و
 اسيت جباها وجرى انما رجاها وجرى
 انما رجاها انما غسفت الغسق انما اطفعت

Bu bölümü, yukarıda adı geçen hutbeden yapılmış, “Ben kıyametin kopacağı saati bilirim ve resuller bana delalet ederler...” (enâ 'indî 'ilmü's-sâ'a ve-'aleyye dellatü'r-rusul, fol 2v, 12f) alıntısı izlemektedir. Yazma Kiel. arab.'tan (19,⁶ fol 1, 4 - fol 2v, 4) alınan başka bir örnek de şudur:

Enâ teveytu esbâbeha ve 'alimtu guyyâbehâ ve sereytu sarâyâhâ ve rakamtu ashâbehâ. Enâ müzelzilü'l-arz ve cibâlehâ ve muhric kunûzehâ ve askalehâ. Enâ mukîmü'l-kible ve sâhibü'l-Ka'be ve mübdi'ş-şerî'a ve mutfi' nârü'l-hâ-

- 6 Başlıksız ilmiyal. Fotokopisi, Rudolph Strothmann'ın *Morgentländische Geheimsekten in abendländischer Forschung und die Handschrift Kiel*. arab 19 adlı eserinde bulunmaktadır; Abhandlungen der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Kl. f. Sprachen, Lit. u Kunst, Jahrg. 1952:5, Berlin, 1953.

miye. Enâ zâbih iblis. Enâ râfî' İdris ve nâkisü'l-küfr ve nâtık bi-küllü sifr. Enâ ahlaktu'l-kurûn ba'de'l-kurûn. Enâ a'dedu ve abdeytu ve demmertu ve efneytu ve a'lemu mâ tebdûna ve mâ tehfeuna ve mâ ta'kulûna ve mâ teddahirûna. Ve-inna mâ min gayb illâ 'indî mefâtihuhu. Enâ ahlaktu 'âd ve tamûd ve eshâbü'r-ras ve kurûn beyne zâlika kesir. Enâ râfî's-semâvât ve sâ-mikuhâ ve dâhî'l-arazîn ve sâtihuhâ ve hârisü'l-eşcâr ve münbituhâ ve müfec-cirü'l-enhâr ve mücerrihâ. İs'alûnî 'an ilmü'l-menâyâ ve'l-belâyâ ve'l-vesâyâ ve faslî'l-kitâb ve'l-kadâyâ ve 'an mevlûdü'l-İslâm ve 'an müvellidü'l-küfr ve 'an şâh dallat ve 'an fi'a dallat ve hitadat ve 'an sâ'ikihâ ve be'isihâ ve 'an mâ kâne ve mâ hüve kâ'in ilâ yevmü'l-kıyâme. Enâ karm min hadîd. Enâ fî külli zamân ve vakti cedîd. Enâ münbi'ü'n-nebiyîn ve mürsilü'l-mürselin. 'Aleyye dellatü'r-rûsul ve bi-tevhîdî natakatü'l-kutub.

Ben (ilahi) sebepleri (elinde) tutanım ve (cennetin) sırlarını bilenim. Geceleri seyahat edenleri (yıldızları) ben sererim ve bulutları ben toplarım. Dünyanın ve dağlarının sarsılmasını ve hazinelerinin ve yüklerinin ortaya çıkmasını sağlayan benim. Kible'de yaşayan ve Kâbe'nin efendisi olan benim. Kanunları açığa çıkaran benim. Kızgın ateşi söndüren benim. İblisi öldüren benim. İdris'i yükselten ve kâfirleri küçük düşüren benim ve her ilahi metinde konuşan benim. Nesilleri art arda yok eden benim. Planlar yaptım ve planlarımı uygulayıp, imha ettim ve tahrip ettim. Neleri gösterip neleri gizlediğinizi ve neleri harcaayıp neleri sakladığınızı bilen benim. Elimde anahtarı olmayan hiçbir gizli sır yoktur. Ad'ı, Tamud'u ve Ras'lıları ve aradaki pek çok nesli yok eden benim. Semaları yüksekte tutan ve sıkı durmalarını sağlayan benim; karaları seren ve düz durmalarını sağlayan benim ve ağaçları diken ve büyümelerini sağlayan ve nehirlerin ve derelerin akmasını sağlayan benim. Kaderlerin, felaketlerin, ihtarların, şüphe götürmez davaların, İslâm'ın doğuşunun ve kâfirliğin kaynağının bilgisini ve yoldan çıkan bir kuzuyu ve yoldan çıkan fakat doğru yola götürülen bir topluluğu ve onların kılavuzunu ve yeniden dirilmelerini ve kıyamet gününe kadar neler olup bittiğini ve neler olacağını bana sorun. Demirin efendisi benim. Her vakitte ve her dönemde yenilenen benim. Peygamberleri çağıran ve nebileri gönderen benim. Resullerin delalet ettiği ve ilahi kitapların birliği bildirdiği benim.

Bu yazmaya göre bu sözler, Ali'nin Kûfe'de minberden verdiği ünlü *Hutbetü'l-beyân*'dan alınmıştır. Bir yandan, yapılan bu fevkalade işlerin beyan edilmesi, İslâm tarihinde, siyasi ve dini bir lider olarak, halife ve imam rolündeki *tarihsel* Ali kişiliğine atfedilmektedir. Diğer yandan, Ali'ye atfedilen bu kendisiyle ilgili beyanatların en çarpıcı özelliklerinden biri de, Ali'nin Kuran'dan alınmış ve Kuran'da sadece Allah'a mal edilen sıfatlarla ortaya çık-

ma derecesidir. Bu sıfatların kendisine aktarılmasıyla, Ali, *kozmik* bir varlık ya da Allah'ın kendisi olarak görünmektedir. Allah'ın insani ve tarihsel öğelerle kozmik ve mitolojik öğeler arasındaki temsil biçimindeki bu gerilim, Suriye Alevilerinin geleneksel kutsal metinlerini oluşturan asli bir özelliktir.

Bu tür öğretiler, doğal olarak, Şii İslam'da da zındıklık olarak kabul edilmektedir. Yukarıda alıntı yapılan bölümdekilere benzer ifadelere, bu tür ifadelerin en çok bulunabileceğini düşündüğümüz yerlerde, örneğin, *Nehcü'l-Belâğa*⁷ adı verilen, Şiiler tarafından Ali'ye atfedilen nutuklar ve hutbeler külliyatında bile rastlanmamaktadır. Bu, bilgili Alevilerin çok sık okudukları bir kitaptır. Genellikle bu metinlerin süslü ve usta işi edebi üslubunu, Kuran'daki dilin güzelliği ve zerafetiyle karşılaştırırlar ve böylece bu belgeleri, Ali'nin ilahi niteliğinin bir kanıtı olarak kullanırlar. Aleviler, dilde böyle bir mükemmelliğin insanlardan kaynaklanamayacağını öne sürerler. Bununla birlikte, yukarıda alıntı yapılan türden kendisiyle ilgili beyanatlar, söz konusu külliyatta yer almamaktadır. Sadece elimizdeki bu olumsuz kanıtlardan yola çıkarak, tabii ki çok kapsamlı sonuçlara ulaşamayız; fakat, bu tür öğretilerin Şiiliğin resmi biçimlerine göre “zındıklık” ve temelsiz inanışlar olarak kabul edildiğini varsayabiliriz. Sadece bazen *Nehcü'l-Belâğa* 'nın farklı basımlarındaki yorumcuların yazılarında Ali'nin ilahi niteliğini anlatan ifadelerden alınmış kısa parçalarla karşılaşırız; fakat bunların hemen ardından, Ali'nin mükemmel kişiliğini ve yaptığı fevkalade işleri abartmış (*galâ*) olan kişilere olumsuz göndermeler gelmektedir. Örneğin, er-Razi'nin⁸ hazırladığı basımda, el-Hadid, Mugira b. Sa'id'in *gâli*'sine gönderme yaparak, şu yorumda bulunmaktadır:

fe-galâ fi 'Ali ('aleyhisselam) ve kala lehu Şâa 'Ali la'ahyâ 'Âden ve Tamûden ve kurûnen beyne zâlike kesîren

Ve Ali (aleyhisselam) hakkında abartı yaparak şunları söylemiştir: “Ali isteseydi Ad'a ve Tamud'a yeni bir hayat ve bu arada pek çok yüzyıllık bir yaşam verebilirdi”.

Ali'nin ilahi niteliğine yapılan başka göndermeler, sadece Arap kronikçiler ve sapkın akımların tarihini yazanlarda, son dönemdeki Şii yazarların

7 eş-Şerif er-Razi tarafından derlenmiş, İbn Ebi'l-hadid el-Meda'ini tarafından tefsir edilmiş, Ali'ye ait olduğu öne sürülen konuşmalardan oluşan eser, I-IV, Kahire, H. 1329.

8 *age.*, cilt II, s. 309.

alıntı ve nakillerinde ve On İki İmam temelli *ricâl* literatüründe bulunabilir. Belirtilen bütün bu kaynaklarda verilen kanıtlar, aşırı, yani *gulât* geleneğinden kaynaklanmış hareketlere gönderme yapmaktadır.

İlk *gulât*’ların ve bunların daha sonra ortaya çıkan dallarının Ali’nin kişiliğine atfettikleri abartılı durum, hem erken dönem Şiiliğin en önemli öğretilerini, hem de Şiiliğin Sünni bir ortamdan gelen tepkilerle ilişkili olarak daha sonraki gelişmelerini anlamamızda çok büyük bir önem taşıyabilir. Geniş anlamda alındığında, ideoloji ve kültürle ilgili arka plan, tabii ki İslam’ın farklı, Ali odaklı biçimlerinin genel tarihinin bir parçasıdır ve bu konu, bu makalenin kapsamı dışındadır. Ben burada hem biçim (kendisiyle ilgili beyanatlar gibi), hem de içerik açısından Nusayri aretalojileriyle ilişkili somut birkaç koşutluğa ve özel edebi motiflere dikkat çekmekle yetineceğim.

İsmaili (Fâtîmi) vaiz el-Müeyyed fi’-d-Din eş-Şirazi (Hicri 390 ya da 400 - 470), 30.-37. *Mecâlis*’inde,⁹ Şii düşüncesinde İmam’ı tartışır ve bu düşünceleri İsa, *mesih* fikriyle karşılaştırırken, yukarıda alıntı yaptığımız *Hutbetü’l-beyân*’ı temel almaktadır. Şirazi’nin alıntı yaptığı versiyon, şu şekildedir:

Enâ’l-evvel ve enâ’l-âhir ve enâ’z-zâhir ve enâ’l-bâtın ve enâ bi-küllü şai’in ‘alim ve enâ’l-lezî refe’tu semâ’ahâ ve enâ’l-lezî dahvetu ardehâ enbettu eş-cârehâ ve enâ’l-lezî ecreytu enhârehâ

Evvel olan benim, âhir olan benim ve zâhir olan benim ve bâtın olan benim ve herşeyi bilen benim ve semayı yüksekte tutan benim ve bu dünyayı seren benim ve ağaçları yetiştiren ve nehirlerin akmasını sağlayan benim.

Şirazi, bu hutbenin algılanması ve anlaşılmasıyla ilgili olarak, üç grup tefsircinin bulunduğunu belirtmektedir:

1) Bu hutbeyi reddedenler.

2) Tamamen dengeli bir yorumu benimseyenler. Bu grup, Şirazi’nin de sözcüsü olduğu Fâtîmi İsmaililer’i kapsamaktadır.

3) Bu metni, İmam’ın ilahlaştırılması olarak anlayan abartıcılar, yani, *gulât*.

Gördüğümüz gibi, bu son konumun en radikal temsilcileri Nusayriler arasından çıkmaktadır. Nusayrilerin kendilerinin nesilden nesile devrettikleri metinlerin yanı sıra, benzer içerikte ve kendi risalelerinde yer alan daha kısa bölümler de, *ricâl* literatürü adı verilen türde aktarılmaktadır.

9 el-Müeyyed fi’-d-Din eş-Şirazi, *el-Mecâlisü’l-Müeyyediyye el-Mi’atü’l-ûla*, cilt I, Mustafa Galib (haz.), Silsiletü’s-Turâsü’l-Fâtîmi, no. 13, Beyrut, 1974.

On İki İmam'a bağlı yazar Kaşı (ölümü 324/935 ya da 340/951),¹⁰ dik-
kate değer bir parça aktarmaktadır:

'an Ebî Ca'fer ('aleyhisselâm) kâle kâle emîrû'l-mü'minin ('aleyhisselâm)
vechullâh ve enâ cenbullâh ve enâ'l-evvel ve enâ'l-âhir ve enâ'z-zâhir ve
enâ'l-bâtın ve enâ'l-vârisü'l-arz ve enâ sebilullâh ve bihi 'azamtu 'alaihi.

Ebu Cafer (aleyhisselam) demişti ki: Müminlerin emiri (aleyhisselam) şöyle
demiştir: Ben Allah'ın yüzüyüm, ben Allah'ın yanıyım. Evvel ve âhir olan
benim. Zâhir olan ve bâtın olan benim. Ben arşın vârisiyim ve ben Allah'ın
sebiliyim. Bundan dolayı O'nun adına karar verdim.

Bu noktada, Müminlerin Emiri'ne, yani Ali'ye atfedilen kendiyle ilgili be-
yanatlarla, erken dönem *gulât* adı verilen topluluğun geliştiği özel tarihsel
ortam arasında bağlantı kurulmaktadır. Ali'nin sözlerinin, beşinci imam Mu-
hammed el-Bâkir, yani çevresine *gulât* düşünürlerini toplamasıyla tanınan Ebu
Cafer (ölümü 115/733) tarafından aktarıldığı söylenmektedir. Biçimbilimsel
açıdan, burada aktarılan Ali-aretałojisi, Nusayri aretałojileriyle ve Şirazi'nin ak-
tardığı kısa bölümle aynı özellikleri sergilemektedir: *ene* (ben) zamiriyle başla-
yan ve *complexio oppositorum* (zıtların birliği) ilkesiyle eşleştirilmiş önyinelemlî
(*anaphoric*) kısa cümleler. Nusayri metinlerinde aynı koşullar altında ortaya
çıkan, Kuran'la ilgili iki önemli fikir de özellikle dikkat çekicidir:

1) Ali, evvel (ilk) ve âhir (son) varlıktır.

2) Ali, zâhirdir (görünen, dış yüzdür) ve bâtındır (gizli, iç yüzdür).

Biçimbilimsel nedenlerle, "arşın vârisi" ve "Allah'ın sebili" ifadeleri bir-
birini tamamlayan bir çift olarak düşünülebilir; çünkü, bu ifadeler, metnin
oluşturulduğu eşleştirilmiş karşıtlıklar dizisinin sonunda yer almaktadır.
Böylece, Ali'yle dünyevi ve ilahi alanlar arasındaki çifte bağlantıya önem ve-
rilmektedir. Ayrıca bu bağlam, Ali'nin hem dünyevi, hem de az çok ilahi bir
niteliği olduğuna işaret etmektedir; Ali, Allah'ın "yüzü" ve "yanı"dır. Bura-
da Ali'nin kişiliğine eklenmiş olan kavramlar, Ali'nin imam konumuna da-
yanan bir ideolojiyi yansıtmaktadır. İmam, dünyadaki dini otoritenin vârisi
olarak kabul edilmekte; *gulât*'lar ve diğer Şii düşünürler onu, ilahi niteliğin
insan şeklinde zuhur etmiş hali olarak görmektedir.

Türk Alevi ve Bektaşî edebiyatı, sadece Allah'a verilen "güzel adlar"dân
(*esma-i hüsnâ*) bazılarını Ali'ye atfederek, Ali'nin ilahi gerçeklikle özdeşleş-

10 Muhammed ibn Ömer el-Kaşı, *Ma'rifeti abbâru'r-ricâl*, Bombay, 1317/1899f, s. 138.

tirilmesini ortaya koyan örnekler yönünden zengindir. Bu edebiyatın büyük bir kısmı, nefes adı verilen ilahilerden oluşmaktadır ve bu şiirleri yazarlar, yukarıda gördüğümüz örnekle aynı tür kavramlardan ve biçimsel düzenlemelerden yararlanmaktadır. Merdivenköy Şahkulu Sultan Dergâhı'nın son postnişinlerinden biri olan Mehmet Ali Hilmi Dedebaba da aynı yöntemi izlemiştir. Aşağıda, Dedebaba'nın yazdığı ve Alevi edebiyatının çok sevilen bir motifini (aynaya bakan bir kişi, kendi yüzünü değil, Ali'yi ve dolaylı olarak da Allah'ı görür) işleyen bir nefesten alınmış bir kaç dizeyi bulacaksınız:

Ayine tuttum yüzüme

Ali göründü gözüme

İsa-yı Ruhullah odur

Müminlere penah odur

İki âlemde Şah odur

Ali göründü gözüme

Ali tayyib, Ali tahir

Ali bâtın, Ali zâhir

Ali evvel, Ali âhir

Ali göründü gözüme

Ali candır, Ali canan

Ali dindir, Ali iman

Ali Rahim, Ali Rahman

Ali göründü gözüme¹¹

Nefesler, Türk Alevileri arasında, sözlü ve yazılı geleneğin önemli ve hayati bir kategorisini oluşturmaktadır. Bu nefesler, değişik vesilelerle, çoğunlukla saz eşliğinde okunur ve bu meclislerin en önemlisi, ayin-i cem ve diğer yaygın Alevi ritüelleridir. Aşağıda, başka bir nefes örneği verilmiştir:

Şu dünyanın evvelisin, âhiri

Şu kevnü mekânda sultan olan Şah¹²

11 Türkçe metin Nejat Birdoğan'dan alınmıştır; *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*, Hamburg Alevi Kültür Merkezi Yayınları, Hamburg, 1990, s. 305.

12 Türkçe metin *Bektaşî Gülleri*'nden alınmıştır; (s. 35); karş. Krizstina Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten Untersuchung über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, İslamkundliche Untersuchungen Band 126, Berlin, 1988, s. 130.

Başka bir örnek:

Yedi iklim dört köşeyi dolandım
Ben Ali'den gayrı bir er görmedim
Kısmet verip âlemleri yaradan
Ben Ali'den gayrı bir er görmedim

Bir ismi Ali'dir, bir ismi Allah
İnkârım yoktur, hem vallah hem billah
Muhammed, Ali yoluna Allah eyvallah
Ben Ali'den gayrı bir er görmedim¹³

Bu nefeslerden bazıları, Hatâyî'ye, yani, Safeviyye [Erdebiliyye] tarikatının lideri ve 1501-1524 yılları arasında İran hükümdarı olan Şah İsmail'e atfedilmektedir; bu nefesler, günümüzde hâlâ Şah Hatâyî nefesi¹⁴ olarak bilinmektedir; aşağıda, bu nefeslerin bir örneği verilmiştir:

Ali'dir dünyaya edâyı veren
Ali'dir sufiye sevdâyı veren
Ali'dir Yezid'e kavgayı veren
Hakk'a vâsıl olan merdan Ali'dir

Ali'dir cesetin kendisi yuyan
Yuyup kefeniyle tabuta koyan
Ali'dir devesin kendisi yeden
Hak ile Hak olan Arslan Ali'dir¹⁵

Bu nefesin son kıtası, Ali'nin ölümünden kısa bir süre önce oğulları Hasan ve Hüseyin'e, kendi cesedinin yüzü peçeli bir adam tarafından yıkanacağını ve taşınacağını söylediği ve onlardan bu işin böyle olmasına izin vermelerini istediği rivayetine gönderme yapmaktadır. Ali öldüğü zaman, olaylar, Ali'nin önceden bildirdiği gibi gelişmiştir; fakat, meraka kapılan oğulları, üzerine tabutun yüklendiği deveyi güden esrarengiz adamı takip etmiş ve adamın yüzünü örten peçeyi açtırmıştır. Şaşırarak görmüşlerdir ki, bu adam, kendi cenazesini

13 Türkçe metin, *Bektaşî Gülleri*'nden alınmıştır; (s. 35); karş. K. Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten...*, s. 130.

14 *Buyruk*, Sefer Aytekin (haz.), Ankara, 1958.

15 Türkçe metin *Bektaşî Gülleri*'nden alınmıştır; (s. 21); karş. K. Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten...*, s. 130.

taşımaya gelmiş olan Ali'dir.¹⁶ Bu efsane, Türk Aleviler arasında yaygın olarak bilinmektedir. Nusayri dağlarındaki küçük köylerde yaşayan Suriyeli Aleviler arasında geçirdiğim uzun gecelerde, bu hikâyenin pek çok defalar büyük bir sevgiyle anlatıldığını duydum. Bu efsane, halk sanatının sevilen bir motifi haline gelmiştir. Bu motifle ilgili bir örnek aşağıda verilmiştir.

Yeni Farsça'nın erken dönemlerinde, yaklaşık Miladi 1200 yıllarında yazılmış ve sadece Yukarı Arnu Derya'da yaşayan Bedehşani cemaatleri arasında korunmuş Nizârî İsmaili bir metin olan, *Heft Bâbi Bâbâ Seyyid-nâ*'da¹⁷ şu satırları görtürüz:

Ve-diger 'abd Allâh-ı 'Abbâs rivâyet mîkuned geh 'umkîyat-ı insan bi-misli-
'Ali ibn Ebi Tâlib ângeh mîgûyed geh men rûy-i Hudây-am ve-men pehlû-ye
Hudây-am ve-men efrâsteh-am âsmânharâ ve-men gusterânîdam zemînharâ
ve-ez in semt suhunân bisyâr est ve-ângeh mîgûyed geh men dest-i Hudây-
am ve-dest der âteş kunem ve-bendegân-ı hoşrâ ez âteş birûn âverem ve-düş-
menân râ der âteş bi-güzârem pes âteş râ bigûyem inhâ merâ ve-ânhâ turâ.

Sonra da: Abdullah ibn Abbas, rivayetlere göre, Ali ibn Ebi Tâlib gibi derin bilgili bir adamın şunları söylediğini aktarır: "Ben Allah'ın yüzüyüm ve Allah'ın yanıyım. Semaları yükselten ve karaları seren benim." Ve buna benzer birçok söz vardır. Ayrıca, Ali ibn Ebi Tâlib demiştir ki: "Ben Allah'ın eliyim ve ben elimi Ateşe [yani, Cehenneme] sokarım ve kendi kullarımı Ateşten çıkarırım ve düşmanlarımı Ateşte bırakırım. Sonra da Ateşe derim ki: 'Bunlar bana, onlar sana.'"

Bu metindeki *rûy* sözcüğünü, "ön" değil, "yüz" anlamıyla çevirdim; çünkü, bu metinde beden sembolizmi uygulanmaktadır (*pehlû*: yan; *dest*: el). Böylece, tıpkı Kaşi'den aktarılan parçada olduğu gibi, Ali, Allah'ın yüzü ve Allah'ın yanı olduğunu öne sürmektedir. Ali'nin mucizelerine, Yazma Kî-el. arab. 19'daki Nusayri ilmihalinde de rastlanmaktadır. Bu ilmihaldeki iki motifi belirledim:

İlk motif: Ali, semaları yükseltmiş ve karaları sermiştir.

fol 2, 6f enâ râfî's-semavât ... ve dâhî'l-aradîn

Semaları yüksekte tutan benim ve karaları seren benim.

16 *age.*, s. 131.

17 W. Ivanow (haz.), *Two Early Ismaili Treaties: Haft Babi Baba Sayyid-na and Matlûbû'l-mu'minin by Tusi, Persian Text, with an Introductory Note*, Islamic Research Association No. 2, Bombay, 1933.

fol 7v, 5 enâ'l-lezî refe'tu esmâ ahâ
fol 17v, 3f Semanın katlarını yükselten benim.
fol 7v, 5f enâ'l-lezî ahtattu'l-arz ve arsaytu cibâlahâ
Dünyayı düz yapan ve dünyadaki dağları yerinde tutan benim.
fol 17v, 11 enâ'l-lezî basattu'l-arz ve arsaytu cibâlehâ
Dünyayı yayan ve dağlarını yerinde tutan benim.

İkinci motif: Ali, kullarını cehennem ateşinden kurtarır ve düşmanlarını cehennem ateşinde bırakır. İlmihalde bu motifin kelimesi kelimesine bir karşılığı olmasa da, temel kavramın aynı olduğu kesindir.

fol 3, 9 enâ ... kasümü'l-cenne ve'n-nâr
Cennetle cehennemi ayıran... benim.
fol 4, 5f enâ ... sâhibü'n-nâr zâtü'l-vükûd
Yanan ateşin efendisi ... benim.
fol 7, 7 enâ ... mutfi'n-nârü'l-hâmiye
Kızgın ateşi söndüren... benim.
fol 18, 6-8 ve enâ müs'id ehlü'l-cenne ve muhissuhum bi'l-envâr ve enâ müşki ehlü'n-nâr ve müslihüm sa'îran ve müdemmiruhum tedmîren
Cennetin sakinlerini mutlu eden ve onlara nur ihsan eden benim. Cehennemnin sakinlerini perişan eden, onları ateşte yakan ve tamamen yok eden benim.

Böylece görüyoruz ki, Nusayri ilmiyelerindeki aretalojilerde, Şirazi'nin aktardığı bölümde, Kaşi'nin kitabında yer alan parçalarda ve dilsel sınırları aşarak, *Heft Bâbi Bâbâ Seyyid-nâ'*da aynı biçimsel ve kavramsal öğeler bulunmaktadır. Bu metinler, zıtlıklar ilkesine göre eşleştirilmiş, bir dizi kısa, önyinelemlili cümleden oluşmaktadır; bu cümlelerin düzenlenme biçimi, Kuran'da yer alan formüllere dayanmakta ve özellikle uzun metinlerde bu düzenleme biçiminin, bir bütünlük izlenimi vermek amacıyla kullanıldığı görülmektedir. Bu metinlerde ifade edilen ortak kavramların yanı sıra, kullanılan sözlerin neredeyse tamamen özdeş olması da, Ali'nin olduğu iddia edilen kendisiyle ilgili beyanların, oldukça standartlaşmış bir biçimde ifade edildiğini düşündürmektedir.

İslam'da mezheplerin ortaya çıkışı olarak anlatılan dinsel ve siyasal süreçleri anlayabilmemiz için hayati önem taşıyan *gulât* hareketleriyle ilgili şu ana kadar edindiğimiz bilgiler, yukarıda bahsedilen kronikçiler, On İki İmam temelli *ricâl* literatürü, son dönem Şii yazarların alıntıları ve nakilleri ve sapkın akımların tarihini yazanların eserleri gibi, esas olarak dolaylı kaynaklara

dayanmaktadır. Bu kaynakların hepsi, “aşırın” tutumlardan olumsuz bir üslupla bahsetmektedir. Çoğunlukla basılmamış yazmalardan oluşan, Nusayri-Alevi metinleri, genel olarak, din tarihçileri tarafından kullanılmadan bir köşede durmaktadır. Bununla birlikte, en kapsamlı ve olumlu alıntılara da Nusayri literatüründe rastlanmaktadır ve bu alıntılar Ali’nin ilahi özelliğini doğrulamakta merkezi bir konuma sahiptir. Bu durumda, biraz önce bahsedilen literatürde kısaca değinilen ve görüldüğü kadarıyla kökenleri *gulât* adı verilen gelenekte bulunan öğretilerin, Nusayri-Alevi literatüründe, arkaik biçimleriyle, nispeten bütünüyle korunduğu varsayımı akla gelmektedir. Bu öğretilerin odaklandığı dinsel sorun, her dinin doğüstü bir Tanrı fikriyle birlikte ortaya koyduğu sorudur: Tanrı bu dünyada nasıl tecelli eder? Nusayri-Alevilerin bu soruya verdiği yanıt, Tanrı’nın dinsel ve siyasi bir liderde tecelli ettiği ve bunun prototipinin Ali ibn Ebi Tâlib olduğudur.

Kozmogonik ve Kozmolojik Öğretiler

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Suriye Aleviliği, güçlü bir Ali-odaklı Şiilik türüdür ve çarpıcı gnostik özellikler gösterir. Suriye Alevilerinin kutsal metinlerinde, genellikle, temel kozmogonik ve kozmolojik öğretilere okurun aşına olduğu kabul edilir. Mezhep normlarına göre, gizli bilgiler sunan bu kutsal metinler, sadece temel sırlar öğretilerek tarikata kabul edilmiş okuyuculara aittir.

Tıpkı diğer gnostik dinlerde olduğu gibi, bu bilgilerin nesnel içeriği esas olarak, mezhebin kozmogonik ve kozmolojik öğretileriyle özdeşdir. Bu öğretiler, dünyanın doğüstü tarihini ve yapısını açığa çıkararak, dünyanın varoluşsal koşullarını gösterir ve açıklar. Yukarıda anahatları verilen Ali’nin ilahiliği düşüncesi de bu tür anlatsal bağlamların içine katılmıştır.

Kozmogonik ve kozmolojik öğretilerle ilgili malzemelerin esas kısmı, dualar, nefesler, ibadet metinleri, aretalojiler, Kuran tefsirleri, öğretisel çalışmalar ve ilmi-haller gibi farklı türlerdeki metinlere dağılmış parçalardan oluşmaktadır. Neyse ki, kozmogonik ve kozmolojik konuları nispeten daha sistematik bir biçimde ele alan az sayıda kapsamlı metin de vardır.

Nusayri inancıyla ilgili en önemli kaynaklardan biri, Nusayrilikten dönmüş Süleyman Efendi el-Ezanî (doğumu 1250/1834-35) tarafından yazılmış ve 1863 yılında Beyrut’ta yayımlanmış olan *Kitâbü’l-bakûratü’s-Süleymaniye fi keşfi esrâri’d-diyaneti’n-nusayriyye*’de yer alan bir köken efsanesi versiyonudur. Nadir bir eser olan bu risalenin IV. bölümünün başlığı “İlk Günah Hakkında”dır (*fi’l-habta*). Bu bölüm, Nusayrilerin kozmogonik ve

kozmozolojik fikirleri hakkında, anlatı biçiminde yazılmış, en kapsamlı bilgileri içermektedir:

Bütün Nusayri topluluklarının inancına göre, başlangıçta, dünya var olmadı önce, Nusayriler parlayan ışıklar ve nurlu yıldızlardı, itaatla isyanı birbirinden ayırt edebiliyorlardı ve yemeden, içmeden ve ifraz etmeden, durup kıskançlıkla Ali ibn Ebi Tâlib'i seyrediyorlardı. 7.077 yıl ve 7 saat boyunca bu durumda kaldılar. Sonra kendi kendilerine düşündüler: “Yaradılış bakımından, bizden daha asil hiç kimse yaratılmamıştır.” Nusayrilerin işlediği ilk günah buydu. Ve böylece O (Ali) Nusayrilere bir peçe (*hicâb*) yarattı ve onları 7.000 yıl boyunca gözaltında tuttu. Bunun üzerine, Ali ibn Ebi Tâlib onlara görünerek şöyle dedi : “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” ve onlar da “Elbette” diye cevap verdiler; bundan sonra, Ali ibn Ebi Tâlib kaadir-i mutlaklığını, onlara görüntür kıldı. Fakat, o zaman onlar, Ali ibn Ebi Tâlib'in kendilerine görüldüğü kadar olduğunu farz ederek, onu tamamiyle idrak edebileceklerini sandılar. Böylece ikinci bir günah işlemiş oldular. O zaman, Ali ibn Ebi Tâlib onlara peçeyi gösterdi ve onlar da 7.077 yıl 7 saat boyunca bu peçeyi tavaf ettiler. Bunun üzerine, onlara ak saçlı ve sakallı yaşlı bir adam biçiminde görünerek, ışığın ve yüce nur âleminin halkını (*ehlü'n-nûrü'l-âlemü'l-'Alevîyü'n-nûrânî*) sınadı. O zaman da, O'nun kendilerine görüldüğü şekilde olduğunu düşündüler. Ve Ali ibn Ebi Tâlib onlara “Ben kimim?” deyince, “Bilmiyoruz” cevabını verdiler. Sonra onlara, kızgın bir aslanın üzerine binen, burma bıyıklı genç bir adam biçiminde göründü ve sonra bir kez daha onlara küçük bir çocuk biçiminde göründü. Onlara yeniden seslenerek, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” dedi. Ve onlara sorduğu bu soruyu, her tecellisinde tekrarladı; bu sırada, Adı (*ism*), Kapısı (*bâb*) ve kudsiyet mertebelerinin halkı (*ehli merâtib kudsîhi*), yani, Yüce Nur Âlemini oluşturan ilk yedi mertebede (*el-merâtibü's-seb'ü'l-cvvelü'l-âlemü'l-kebîrü'n-nûrânî*) ona eşlik ediyordu. Ve onlara seslendiği zaman, O'nun kendilerine görüldüğü gibi olduğunu düşündüler, şaşkınlığa düştüler ve ne cevap vereceklerini bilemediler; böylece, O da onları geç kavramalarından, şüphelerinden ve şaşkınlıklarından yarattı. Ve onlara şöyle dedi: “Sizin için alçak bir ikâmetgâh (*dâr-ı süflânîye*) yarattım ve sizi bu meskenin içine atmak niyetindeyim. Ve sizin için vücut mabetleri (*heyâkil-i beşerîye*) yaratacağım ve size kendi soyunuzdan birisi gibi görüneceğim; ve her kim beni sizin aranızda tanırsa, Kapımı ve Peçemi bilirse, onu buraya geri getireceğim. Fakat her kim bana isyan ederse, onun kendi isyanından ona karşı duracak bir Hasım (*zıdd*) yaratacağım. Ve her kim beni inkâr ederse, onu tenasüh kıyafetlerine (*kumsânü'l-masûhiye*) hapsedeceğim.” Onlar da şöyle cevap verdiler: “Ey Rabbinim, bizi burada misafir et, o zaman sana şükrederiz ve hizmet ederiz ve bizi alçak ikâmetgâha

atma.” O zaman O da dedi ki: “Siz bana isyan ettiniz. Eğer ‘Ey Rabbim, senin bize öğrettiklerinden başka hiçbir şey bilmeyiz; elbette, Görünmeyen Şeyleri Tamamen Bilen (*el-‘allâmü’l-guyûb* [sic!]) sensin’ deseydiniz, sizi kurtarırdım.” Sonra da, onların isyanlarından iblisleri ve Şeytanları yarattı ve iblislerin günahlarından kadınları yarattı. / Bu nedenle, Nusayriler kadınlara dualarını öğretmezler; bu açıklama ayrıca *Kitâbü’l-heft*, *Kitâbü’d-dellâ’il* ve *Kitâbü’t-te’yîd*’de de bulunur. / [Bu açıklamanın Süleyman tarafından eklendiği açıktır.]

Bunun üzerine, onlara göğün 7 katında (*el-kubâbü’s-seb*) göründü: Göğün İlk Katının adı *el-Hinn* idi ve burada Ma’nâ’nın adı Fakat idi ve *İsim Şit* idi [Seth] ve *Bâb Ceddhâh* idi ve *Zıdd Raubâ* idi... [Metin, bu şekilde, Göğün bütün katlarını, kutsal Anlam-Ad-Kapı üçlemesi ve Hasmıyla birlikte, şaşırtıcı isimlerle tanıtarak devam etmektedir.] ... Böylece adı geçen Göğün bütün Katlarında, *Zıdd*, yani Şeytan (*eş-Şeytan*), hepsi bir olan üç kişiden, yani, Ebu Bekir, Ömer ve Osman üçlemesinden (*el-ekânim*) oluşmaktadır. Bundan sonra, O (Ali), onlara Göğün 7 Katındaki Kişiler (*kibâbü’z-zâtîye*) olarak göründü ve bunlar, Hâbil’den Ali ibn Ebi Tâlib’e kadar olan kişilerdi.¹⁸

Bu metinle, Nusayri-Alevi inancının temel görüşleri, yoğun bir anlatı biçiminde sunulmaktadır ve nasıl bir fenomenolojik inanç türüyle ilgilenmekte olduğumuz hakkında genel bir fikir edinebiliriz. Efsane, genel yapısı, imgelemi ve sembolik diliyle gnostik dinlerin selamet dramalarıyla ortak bazı özellikler göstermektedir. Böylece bu efsane, ilk günahıtan önceki varoluş öncesi durum, ilk günahın kendisi ve ilk duruma dönüş hakkındaki söylentiler biçiminde ortaya çıkan üç katmanlı bir yapıya dayanmaktadır. Söz konusu metin, bu kötü, maddi varlık dünyasıyla manevi ve iyi olan öteki dünya arasındaki düalizme dayanan bir dünya görüşünün çarpıcı bir ifadesidir. Bu iki dünya, ilk günahla gelen düşüş ve selamete ulaşmayla elde edilen yükselişle birbirine bağlanır.

Bu boyutların hepsi mevcut olsa da, anlatının asıl konusu, ilk günahıtan önce gelen aşamalardır; olayın geçtiği esas mekân cennettir. Bu açıdan bakıldığında, metnin büyük bir kısmı, gnostik mitolojik yazılarda sık rastlanan bir alt türün ya da bir bölüm türünün, yani, Cennette Geçen Giriş bölümünün bir örneğidir. Selamet dramasının bu ilk perdesinde, insan varlığının mutlak koşulları ve selametın koşulları ebediyete kadar belirlenir. Genel anlamda ilk durum, selamet alanıdır ve mitolojik bir bakış açısından

18 *Kitâbü’l-bakâra*, s. 59-62.

bakıldığında da, selamete kavuşma fiili, ilk günahın tersine çevrilmesidir. Dinsel pratikte bu durum, selamete erişmenin bu meselelerin doğru biçimde anlaşılmasıyla, yani *marifet* yoluyla mümkün olabileceği anlamına gelmektedir.

Bu metnin yapısı ve bakış açısı üzerinde düşünürken, metnin kutsal âlemin alçaltılması konusuna yoğunlaşan ve çoğunlukla gnostik ya da neo-Platoncu eserlerde rastlanan sözde bilimsel bir spekülasyon türünde olmadığını göz önünde tutmak önemlidir. Metin boyunca esas ilgi konusu, mabut ya da ideal varlıkla insanların varacakları yer arasındaki ilişki gibi antropolojik bir sorunda yoğunlaşmıştır. Burada odak noktasını, dar anlamda teogoni ya da kozmogoni değil, ilahi tecelli ve antropogoni oluşturmaktadır. Aslında bu metin, yüce Tanrı'nın mahiyeti hakkında, olumlu anlamda çok az bilgi aktarmakta, ya da belki de hiçbir bilgi aktarmamaktadır. Mabutun "bütünselliği içinde" (*fî külliyyâtihî*) var olduğu, semavi Nusayriler'in bu boyutu tam olarak algılayamadıkları ve anlayamadıkları sonucuna ancak dolaylı olarak varabiliyoruz. Bu bütünsellik, Nusayrilerin idrakını aşıya da, aynı zamanda, bir tecelli niteliği taşıyordu. İlahi bütünselliğin kendisi hakkında açıkça yapılan herhangi bir spekülasyon olmasa da, bu bilinmeyen boyut, söylemin geliştirilmesi için gerekli ve varsayılan bir unsurdur. Aslında bu metin, yukarıda örneğini verdiğimiz ilmi hallerin aretalojilerinde de gördüğümüz gibi, Nusayri inancının temel görüşü üzerine kurulmuştur. Ali ibn Ebi Tâlib'in ilahi boyutunun gerçek anlamda anlaşılması, yani Allah'ın onun suretinde, onun Adı (*İsm*) ve Kapısıyla (*Bâb*) tecelli ettiği fikri.

Aşkın bir tanrının nasıl tecelli ettiği, yani, dini tecrübenin nasıl imkân dahilinde olabildiği sorunu, İslam dünyasında erken dönem Sufiler ve erken dönem Ali-odaklı dini topluluklar tarafından ortaya atılmış ve Nusayrilerin en temel sorusu olarak kalmıştır. Ali'nin mucizelerinin yüceltildiği aretalojilerde ve ilişkili metinlerde bu soruya verilen yanıt, bunun kozmolojik ve kozmogonik sonuçlarını da haiz olarak, Yaradan'ın tarihsel bir kişilik olarak Ali'de tecelli ettiği şeklindedir. Köken söylencesinde, Hâbil'den Ali ibn Ebi Tâlib'e kadar birbirini izleyen tasavvur edilmiş tarihsel kişiliklerde ortaya çıkan ilahi tecelli fikrine, sadece söylemin sonunda kısaca değinilmektedir; metnin esas kısmında, sorun ilâhi düzeye aktarılmış, kozmogonik ve kozmolojik terimlerle etkili bir halde sunulmuştur. Yola giriş elkitapları da dahil, ilahiler, dualar ve ritüel metinleri gibi diğer dinsel metin türlerinde Nusayri *İrfan*'ının nesnel içeriğinin, yani burada sunulduğu şekliyle belirli bir ger-

çeklik sistemine ilişkin gizli, sırrına erilen ve selamete erdirici bilgilerin okuyucu tarafından bilindiği varsayılmaktadır.¹⁹

Yola Giriş Ritüelleri

Yola girişin üç mertebesi, Suriye Alevilerinin dinsel geleneklerinin ve özellikle de Batını öğretilerin ve teolojinin aktarılmasındaki hayati rollerini hâlâ sürdürmektedir. Yola giriş ritüelleri, hem annesi hem de babası Alevi olan erkekler için düzenlenir. Yola kabul edilenlere, öğretiler sözlü olarak ya da et-Teberani'nin *Kitâbı mecmû'l-a'yâd*²⁰ adlı eseri gibi gizli kutsal eserlerin verilmesi yoluyla aktarılır. *Te'vîl* adı verilen alegorik tefsir tekniğinin yola kabul sırasında aktarılması özellikle önem taşımaktadır. *Te'vîl* tekniği, Suriye Alevilerinin dinsel hayatında merkezi önemi olan, en hayati ve üretici unsurdur ve Nusayri öğretilerinin, kutsal kişilerin ve geleneklerin bir referans çerçevesi olarak kullanıldığı bu teknik sayesinde, Kuran ayetlerinin ve İslam ritüellerinin Batıni tefsirleri yapılır. Şimdiye kadar, İsmaililerin kullandığı yola kabul gibi kitapları, tarikata girmiş Alevi çevreleri dışında bilinmiyordu; fakat, Süleyman'ın yazdığı *Bakûra*'dan, bu yazarın kendisinin yola kabul edilişi sırasında kullandığı bir kitaptan ya da bazı diğer kitaplardan alıntılar yaptığı sonucuna varılabilmektedir. Bu nedenle, Süleyman'ın kitabı, bu konuda mevcut olan en önemli metin olma özelliğini sürdürmektedir.

Ne var ki, mevcut kaynakların pek çoğu yayımlanmamıştır ve çok yerinde nedenlerle, hiçbir zaman yayımlanmayacaktır. Bunun nedeni, sözlü ve yazılı nakillerin birleşmesinden oluşan benzerine az rastlanır türden bir prosedürün izlenmesidir. Alevi dostlarım bana, yukarıda aktardıklarına benzer ilmihalle-

19 Tord Olsson, "Extrem shi'a-synpunkter på syriska 'alawiternas religion'", *Religion och samhälle i Mellanöstern*, J. O. Blichfeldt ve J. Hjärpe (haz.), Vänernsberg, 1985; T. Olsson, "Imagery of Divine Epiphany in Nusairi scriptures", *Acta Iranica. Hommages et Opera Minora*, cilt XII, Papers in Honour of Professor Jes P. Asmussen, Leiden, 1988; T. Olsson, "Den gudomlige 'Ali. Aretalogerna i den nusairiska litteraturen", *Religionsvetenskapliga studier. Festskrift till Sven S. Hartman*, A. Geels, T. Olsson, P. Schalk (haz.), Religio 12. Lund, 1983, s. 117-130; T. Olsson, "The Divine 'Ali. The Aretalogies in the Nusairi Literature", *Proceedings of the XXXII International Congress for Asian and North African Studies*, Hamburg, 25-30 Ağustos 1986, A. Wezler, E. Hammerschmidt (haz.), ZDMG-Suppl. 9, Franz Steiner Verlag Stuttgart, 1992, s. 428-429.

20 Surur ibn'ül-Kasım et-Teberani, *Kitabı mecmû'l-a'yâd*, R. Strothmann (haz.), "Festkalender der Nusairier", *Der Islam* 27 (1944-46).

rin, genellikle, sadece şeyhler tarafından, yola kabul edilmek için hazırlık yapan genç erkeklerin kullanması için ve yalnızca bu sürede kullanılmak üzere, yazıya geçirildiğini söylemiştir. Elle yazılan metin, yola kabul edilecek kişinin kendi başına çalışması için, bu kişiye tevdi edilirdi ve şeyhi bu kişinin metni ezbere öğrendiğinden emin olduğu zaman, bu metin yakılırdı. Bununla birlikte, bu yazmalardan bazıları Alevi cemaatinin dışında muhafaza edilmiştir ve Suriye, Türkiye, Mısır ve Avrupa'daki kütüphanelerde bulunmaktadır.

Te'vîl ve Takıyye

Alevilerin dinsel uygulamalarında ilginç, fakat oldukça ihmal edilen bir olgu da Kuran'ın ve İslami ritüellerin alegorik bir biçimde yorumlanması, *te'vîl* ile siyasi ya da dini tehditler karşısında bir kişinin inancını saklama ya da inancı hakkında yanlış bir izlenimi vermesi hakkı anlamına gelen *takıyye* arasındaki ilişkidir. Bu iki ilkeye dayanarak hareket etme, özellikle de Alevilerin iktidarda olmasıyla ortaya çıkan siyasi durum nedeniyle, günümüz Suriye'sindeki Aleviler arasında tamamlayıcı bir uygulama gibi görünmektedir. Mezhebin içinde ve mezhep mensupları arasındaki iletişimde içte te'vîl, başkalarıyla olan ilişkilerde de dışta takıyye uygulayarak, bir Alevinin resmi olarak, Kuran'a ve sünnete harfiyen riayet eden bir Sünni ya da sıradan bir Şii gibi görünmesi mümkündür. Bu iki ilkeye bağlı olarak hareket etmenin, cemaatin bütünselleşmesine ve cemaat mensuplarının bir Alevi kimliği hakkındaki deneyimlerine katkıda bulunması muhtemeldir. Bunun yanı sıra, diğer Şiilerle ya da Sünni muhitte ortaya çıkabilecek açık çauşmalar da bu yolla bertaraf edilebilir.

Suriyeli Alevi liderleri, mitolojik gnostisizmle ya da geleneksel Şiilikten sapan herhangi başka bir muhalif inanç ya da uygulamayla aralarında herhangi bir yakınlık olduğunu şiddetle reddetmektedir. Örneğin, 1973 yılında yapılan resmi bir açıklamada seksen din görevlisi, kutsal kitaplarının Kuran olduğunu, Müslüman olduklarını ve Şiiliğin çoğunluğunu, yani On İki İmam temelli Şiileri takip ettiklerini ve bunların dışında kendileri için söylenen sözlerin kendilerinin ve İslamiyet'in düşmanları tarafından uydurulmuş yalanlardan ibaret olduğunu beyan etti. Ne var ki, Suriye'deki diğer grupların şüphelerini ortadan kaldırmak için gizli kitaplarını yayınlamaları istenince, bunu reddettiler.²¹ Bu durumu, siyasi açıdan mazur görülen takıyye uygulamasından farklı bir şey olarak görmek çok zordur. 1982 ve 1984

21 Hanna Batatu, "Some observations on the social roots of Syria's ruling, military group and the causes for its dominance", *Middle East Journal*, Yaz-Sonbahar 1981.

yıllarında, Suriye Alevilerinin ideolojik sözcülüğünü yapan *Mecelletü'l-İktisad*, yani “İktisat Dergisi”nin genel yayın yönetmeni Ali Hayr Bek gibi etkili kişilerle yaptığım görüşmelerde de buna benzer bir izlenim edindim. Öne sürülen argümanlar, çoğunlukla “din tarihi”ne dayandırılıyor ve genellikle de Muaviye ile Ali arasındaki çatışmayla başlatılıyordu:

Bu çatışmada gerçek İslam’ı temsil eden tek kişi Ali olduğuna göre, gerçek İslami geleneğin, yani Sünnet’in gerçek temsilcileri, Ali’nin takipçileri, yani Alevilerdir. Ayrıca, biz de aynı Kuran’a inanıyoruz ve ilk Sufi de Ali idi.

Suriye’de iktidarın son yirmi yıldaki dağılımı, Şam ve Lazkiye’deki kentli Aleviler arasında, entelektüel bir tabaka da içeren, yeni bir orta sınıfın doğmasına yol açmıştır. Ben alan araştırmamı yürüttüğüm sırada, Alevilerin dini ve hukuki lideri olan (artık hayatta olmayan) Şeyh Abdurrahman el-Hayyir, Şam’da yaşıyordu. Şeyh Abdurrahman el-Hayyir, Alevi geleneğinde Caferiliğin önemini özellikle vurguladığı birtakım dini kitaplar yazmıştır. Şeyhin Şam’daki evinde yaptığımız konuşmalarda da, bu tema sık sık tekrarlanmıştı. İlginç bir siyasi ve dini olgu da, Alevilerin tarihini popüler ve bir miktar romantik bir biçimde hikâye eden Muhammed Emin Galib et-Tavil’in *Ta’rihi’l-Aleviyyin* adlı kitabının (ilk basımı 1924) 1979 yılında, el-Hayyir’in yazdığı 60 sayfalık bir sunuş bölümüyle ikinci baskısını yapması olmuştur. Bu kitap, Suriye’deki Alevi rejimi döneminde, sansür kurulunun bu konuda yayımlanmasına izin verdiği az sayıda eserden biridir.

Dağlılar ve Şehirliler

Sıradan Alevilerin, özellikle de yola kabul ritüelinden geçmemiş kişilerin büyük çoğunluğunun, dinsel öğretiler ve teoloji hakkında çok az bilgisi vardır. Dağlarda yaşayan Suriye Alevileri arasında, muska kullanımı ve *ziyâre*’lere, yani türbelere büyük saygı gösterilmesi gibi, Ortadoğu folklorunun tipik bazı genel özelliklerine rastlanmaktadır. Alevi dağlarında ziyaret ettiğim türbelerden pek çoğu, tütstiler, dilekte bulunanların fotoğrafları ve basit adaklarla doluydu. İnsanlar bu yerlerde, evliyaların huzurunda, çoğunlukla uzun zaman geçirmektedirler.

Özellikle dağlarda yaşayan insanlar arasındaki yaygın bir inanış da, zaman zaman insan kılığına girip bir kurtarıcı olarak ortaya çıkan, su ve tarımın yeşil tanrısı Hızır ile ilgiliydi. Bazı Aleviler bana, Alevi topraklarında 365 tane Hızır türbesi olduğunu söylediler. Çiftçiler kadar biraz eğitim görmüş insanlar da, bu sevilen figür hakkında konuşmaktan çok hoşlanıyor-

du. Tanıdığım bir adam, koluna dövmeyle Hızır'ın adını yazdırmıştı. Hızır'la ilgili rivayetler çok çeşitli, zengin ve nüanslarla doludur. Hızır, Suriye kiliselerinde çok önemli bir aziz olan ejderha avcısı St. George (Aziz Jorj) ve de Ali ibn Ebi Tâlib ile bazı çok önemli ortak özellikleri paylaşmaktadır. Hızır, Ali ibn Ebi Tâlib gibi kılıç kuşanmıştır ve onun gibi Alevilerin dini şiirlerine girmiştir; bu şiirlerde Mar Cercis (St. George) diye anılır. Bu kişilerin her ikisi de zaman kavramlarıyla ilişkilidir ve düzenli aralıklarla insanlara görünürler. Tanıdığım Alevilerin duygularını doğru olarak anlayabildiysem, bu iki ilahi kişiye, büyük bir bağlılık ve sevgi duyulmaktadır. Böylece, Hızır figürünün Suriye Alevilerinin folklorunda işlevi anlaşılır hale geliyor. Hızır, yola giriş ritüelleri yapılmamış kişiler için, Ali'nin yola kabul edilmiş kişiler için oynadığı rolün aynısını oynamaktadır; yani, Allah'ın cismani bir tecellisidir. Dolayısıyla, Hızır'la ilgili efsanelerin büyük bir çoğunluğunun, Aşkın Varlık'ın fiziksel tezahürü olarak görülen Ali'ye ilişkin Batını söylencelerin zahiri bir benzeşiği olması çok mümkün görünmektedir. Alevi dostlarımdan öğrendiğime göre, Hızır'la ilgili efsaneler çok çeşitlilik göstermektedir; fakat bildiğimiz kadarıyla, bu efsanelerden çok azı kayıtlara geçirilmiştir. Yazılı kaynakların değerlendirilmesi ve burada ileri sürülen varsayımların sınanması için, Alevilerin yaşadığı yerlerde alan çalışması yapılmasına şiddetle ihtiyaç vardır.

Dağlarda yaşayan Suriye Alevileri geçmişte tecrit edilmiş bir halde yaşamaları ve hem iletişim olanaklarından hem de eğitim araçlarından yoksun kalmaları nedeniyle, başka toplulukların pek az farkında olmuşlardır; herhalde, kendi mezhep kimliklerinin tam anlamıyla bilincinde olmaları da çok gerekli değildi. Ancak son yıllarda değişen koşullar, Aleviler, hiç değilse kentlerde yaşayan eğitimli Aleviler arasında mezhep bilincinin ve özgüvenin artmasına yol açtı. Ayrıca, Alevi mezhebine mensup olmak, siyasi açıdan değerli bir vasfı halini almış durumda. Suriye Alevileri artık toplumda yüksek makamlar elde ettikleri için, iş başvurusu yapan ya da toplumsal veya ekonomik çıkarlar sağlamak isteyen Aleviler, mezhep bağlılıklarını öne çıkarıyorlar. Böylece Suriye Alevilerinin, “duruma göre seçim” adı verilen bir modele uygun davrandıklarını görüyoruz; bu modele göre, bir kişi, ait olmak istediği, mensubu olmak için hak iddia edebileceği ve de verili bir durumda kendisine en çok çıkar sağlayacak grubu seçmektedir.²²

22 Gubser, “Minorities in power”, s. 22.

Can alıcı bir sorun olan geleneğin aktarılması ve görüldüğü kadarıyla bu işlemin bütünleştirici işlevi, çok karmaşık ilişkiler içermektedir ve herhangi basit bir modele göre irdelenemez. Bununla birlikte, hem içerik açısından hem de daha teknik anlamda, geleneğin aktarılmasının farklı yerel ve toplumsal düzeylerde, farklı biçimlerde işlev gördüğü açıktır. Suriye Alevilerinin son yıllarda elde ettikleri güçlü konum nedeniyle, günümüzde siyasi etkenler önemli bir rol oynamaktadır. En hayati unsurlar olarak sözlü eğitimi ve yeni başlayanlara kutsal risalelerin verilmesini içeren geleneksel uygulama, mezhebe kabuldeki farklı mertebeleriyle dağda yaşayan Suriye Alevileri arasında hâlâ devam etmektedir. Bu konuda herhangi bir istatistiki bilgi elde edememiş olsam da (büyük ihtimalle, bu konuda yapılmış herhangi bir istatistik de mevcut değildir), edindiğim genel izlenime göre, yola kabul ritüellerine katılan yeni adayların sayısında azalma vardır; bu durum, ülkede izlenen eğitim politikalarının ve dağlık bölgelerde yaşayan Alevi nüfusa verilen ekonomik desteğin beklenen bir sonucudur. Buna rağmen, kırsal kesimde yaşayan insanlar arasında yola girmiş olanlar, büyük ihtimalle daha az siyasi öge içeren dini takıyyeye bağlıdırlar.

Siyasi gelişmelerin bir sonucu olarak, günümüzde gittikçe artan sayıda Alevi Lazkiye ve Şam'da yaşamakta ve bunların çoğunluğu devlet yapısı içerisinde yüksek makamlarda bulunmaktadır. Bu noktada, takıyye ilkesi, siyasi koşullar nedeniyle mazur gösterilebilir. Dikkati çeken bir olgu da, altıncı imam olan Cafer-i Sâdık'a (ölümü 148/765) kadar, yani, Yedi İmamcı ve On İki İmamcı ayrılığı olmadan *önceki* İmamlık'a kadar uzandığına inanılan bir rivayetler silsilesi olan Caferiye'ye verilen önemdir. Alevi müftüsünün, evindeki uzun konuşmalarımız sırasında bu konuya nasıl memnuniyetle döndüğünü ve kendi özel kütüphanesinde bulunan bu konudaki zengin malzemeleri bana nasıl istekle sunduğunu hatırlıyorum. Caferiye rivayetler külliyyatını öne çıkaran Aleviler, çıkış noktaları ve uyguladıkları model olarak söz konusu ayrılıktan önceki hayali bir cemaate atıfta bulunarak, hem kendilerine, hem de etraflarındaki kişilere, ortak Şii geleneğinin mutemetleri olarak görünmektedir. Bu görüşler, Suriye'deki diğer Şii grupları ve Sünni çoğunluk açısından da nispeten kabul edilebilir olduğu için, dini-siyasi söylemde argüman olarak kullanılabilir; bunun yanı sıra, söz konusu görüşler değişik köylerden geldikleri için birbirinden farklı dinsel gelenekleri ve uygulamaları olan Alevilerin girdikleri kent ortamıyla bütünleşmeleri açısından stratejik öneme sahip önlemlerin de anahtar öğelerinin oluşumunda etkili olmuştur.

Kentli orta sınıf içinde de bazı insanlar yola girmiştir; fakat, bugüne kadar, bu kişilerin dinsel görüşlerini ve tutumlarını daha yakından incelemek için uygun bir fırsat bulamadım. Yola kabul ritüelleri hakkındaki ihtiyatlı sorularıma, sadece “Sufilikte olduğu gibi”ye benzer muğlak cevaplar aldım. Genel olarak entelektüeller, tasavvufa ve özellikle de, İbn Arabi ve İbnü'l-Fârîz'in eserlerinde ve *İhvânü's-sefâ* risalelerinde rastlananlara benzer, felsefi açıdan incelikle işlenmiş ve teosofik tasavvuf türlerine büyük bir ilgi gösteriyorlardı. Entelektüellerin pek çoğu, evrensel bir eğilimi takip ederek, Jung psikolojisi ve psikanalizin modern yorumlarının cazibesine kapılmıştı. Bu entelektüeller çoğunlukla kendine özgü Nusayri öğretilerini bildiklerini gösterse de, bu öğretileri yorumlarken, referans çerçevesi olarak bu tür malzemeleri kullanıyorlardı.

Şiir

Teoloji, efsane ve folklorun sözlü ya da yazılı kaynaklarından alınmış olan sembolik, şiirsel ve anlatsal öğeler, kültürel hayatta iç içe geçmekte, bayramlar ve zengin edebiyat ürünleri yoluyla nesilden nesile aktarılmaktadır; bu edebiyatta özellikle Ali'ye yazılan kasideler gibi dinsel renk taşıyan şiirler önemli bir yer tutmaktadır. Bununla birlikte, büyük ihtimalle metinlerin ilk göze çarpan nitelikleri nedeniyle, Suriye Alevi şiirinin birçok dinsel boyutu genellikle göz ardı edilmiştir. Sözü edilen sevgiliyi bir insan ya da kutsal bir kişi olarak anlamak suretiyle, bu şiirler, dünyevi bir aşk şiiri ya da tasavvufi bir şiir olarak anlaşılabilir; fakat, yola girmiş kişiler açısından bu şiirler, Alevilerin belli dinsel görüşlerini de ifade etmektedir. Tasavvuf şiirleri de dahil olmak üzere birçok mistik şiir türünün tipik bir özelliği olan şifreli dilde, Suriye Alevileri, ilahi Ali'ye olan benzersiz bağlılıklarını ve kendilerine özgü gnostik öğretileri ifade etmektedir. Ne var ki, bu edebiyat ürünlerini kamuya tanıtmak isteğinde olan Alevi editörler ve yazarlar, Aleviliğin belli öğelerinin gizli tutulması zorunluluğu yüzünden tereddütte kalmışlardır. Örneğin, Mahzun es-Sincari'nin şiirleri, Hamid Hasan tarafından (*el-Mahzun es-Sincari, beyne'l-imâme ve's-şi'r ve tasavvuf ve felsefe*, I-IV, Şam, 1970-72) ve Es'ad Ahmed tarafından (*Ma'rîfetullâh ve Mahzun es-Sincari*, I-II, 3. basım, Beyrut, 1979) büyük ciltler halinde baskıya hazırlanmış ve irdelenmiştir. Belirtilen eserlerde ve bu konudaki diğer kitaplarda, Mahzun sürekli olarak sanki Sünni bir filozof ya da bir Sufiymiş gibi okunmuş ve şiirlerindeki Suriye Aleviliğine özgü boyut sessizce geçirilmiştir. Bu tür

bir yaklaşımın büyük sakıncaları içinde en önemlisi, Batını Nusayri öğretileri içeren mısraların, metinlerden sistemli bir biçimde çıkartılmış olmasıdır. Yani, editörler takıyye yapmıştır.

Sonuç ve Öneriler

Özet olarak, Suriyeli Alevilerin, farklı sosyal ve tarihsel disiplinlerden öğrenciler tarafından daha ayrıntılı bir biçimde incelenmeyi hak ettiklerini belirtmek istiyorum.

- Sosyoloji ve siyaset biliminin bakış açısından, eskiden toplumun dışına itilmiş ve baskı görmüş bir azınlık olan Aleviler, şu anda Suriye’de iktidarda oldukları için dikkate değer bir topluluktur. Bu durum, Sünni ortodoksluktan gelebilecek ciddi dini/siyasi saldırılardan duyulan korku nedeniyle, politik olarak gerekçelendirilen takıyye uygulamasına yol açmıştır. Suriye Alevilerinin dinsel öğretilerinin ve pratiklerinin “sapkın” niteliği nedeniyle, Alevilerin Müslüman olarak statüleri, devlet başkanının Müslüman olması gerektiğini öngören ülke anayasasına atıfta bulunan Alevilerin rakipleri tarafından sürekli olarak sorgulanmaktadır.

- Suriye Aleviliği edebiyatı, Şiilikte siyasi ve dini lider figürüne verilen önemin ve ideolojinin canlı bir tablosunu sunmaktadır. Bu paragraf ve bundan sonraki paragraflar, özellikle İslamoloji ve din tarihi öğrencilerini ilgilendirebilir.

- Dini bir grup olarak Suriye Alevileri, İslami gnostisizmin arkaik bir biçimini muhafaza ettikleri ölçüde, çok ilgi çekici bir topluluktur.

- Suriye Alevilerinin kutsal metinleri, İslam dünyasında adı en çok telaffuz edilen Ali odaklı toplulukların hâlâ büyük ölçüde bilinmeyen dinsel öğretilerinin ve uygulamalarının incelenmesi açısından çok önemli kaynak malzemeler içermektedir. Bu topluluklara *gûlât* ya da “aşın” Şiiler denmiştir ve bu adlandırmalar sapkın mezhep tarihlerini yazan erken dönem ortodoks Müslüman tarihçilerinin bakış açısını yansıtsa da, araştırmacılar tarafından hâlâ standart bir terminoloji olarak yaygın bir biçimde kullanılmaktadır.²³ Bu çeşitli toplulukların ilk biçimleriyle sürdürdükleri hayat ve öğretileri, erken dönem İslam ortodoksuluklarının yavaş yavaş biçimlendiği ve yerleştiği toplumsal ortamın bir parçasını oluşturuyordu. Bu nedenle bu toplulukla-

23 Örn. bkz. Matti Moosa, *Extremist Shiites, The Ghulat Sects*, Syracuse University Press, New York, 1988, s. 171.

rın araştırılması, Şii ve Sünni ortodoksluğunun birer olgu olarak doğduğu koşulları da içerecektir. Dolayısıyla, erken dönem İslamiyet’inde mezhep oluşumuyla ilgili temel sorun, ortodoks olduğu farz edilen bir dinsel çerkeften mezheplerin ayrılmasıyla ilgili bir mesele olarak değil, henüz tam şekillenmemiş farklı dini topluluklardan oluşan bir toplumsal ortamda siyasi açıdan belirlenmiş ortodokslukların ortaya çıkması olarak konulmalıdır.

III

SONSÖZ

KENTİN BUGÜNÜ İLE GELECEĞİNE BAKIŞ VE DİNİ CEMAATLER: ERİŞİM VE GÖRÜNÜRLÜK

CATHARINA RAUDVERE

Bu makalenin esas ilgi alanı Aleviler değil, kentsel ve dini araştırmaların kesişmesiyle ilgili bazı sorunlardır.¹ İster toplumsal bir grup olarak isterse de dini bir grup olarak anlaşılın, Alevileri tartışırken kentlilik hayatı önemde bir konu olduğundan, Türk toplumundaki bazı daha genel eğilimler de ortaya konulabilir. Ayrıca, bu makale, dini cemaatleri tamamen ve sadece dini topluluklar olarak görme eğiliminden kaçınma yolunda bir girişimdir. Dindar insanların etkinliklerini açıklamanın tek yolu dinsel inançları değildir. Bazen din üzerinde o kadar çok durulur ki, insan hayatının diğer boyutları gözden kaçırılır. Dini hayatla kentlilik arasındaki ilişkiye duyduğum ilgi, kısa bir süre önce İstanbul'da küçük, bağımsız bir Müslüman grup içindeki bazı genç kadınlar arasında yürüttüğüm bir alan çalışmasından kaynaklanmaktadır. Bu kadınların mevcut toplumsal ve dini sınırları genişletme becerisi, mega-kentlerin bireysel hayatlar üzerinde ne kadar doğrudan bir etkiye sahip olduğunu anlamamı sağladı. Mevcut sistem içinde pazarlıklar yoluyla şimdiye kadar düşünülmese bile mümkün olmayan özgürlükler ve olanaklar elde ediliyor. Son on yılda, İslamcı kadınlar kadar Aleviler de toplumsal ve siyasal platformlara çıkmış, böylece de toplumda yeni bir görünürlük kazanmıştır. Türkiye'nin genç ve aktif unsurları 1990'larda kendi kurallarını geliştirmiştir.

1 Kenneth Brown, on yılı aşkın bir süre önce, çok az sayıda araştırmacının "kent hayatının mekânsal ya da toplumsal manzarasındaki dinsel boyutlarla ya da dinin temsilcileriyle özel olarak" ilgilendiğine işaret etmiştir. ("The Uses of a Concept: 'The Muslim City'", *Middle East Cities in Comparative Perspectives*, K. Brown ve diğerleri (haz.), Londra, 1986, s. 79). Bu saptama hâlâ büyük ölçüde geçerliliğini korumaktadır.

İstanbul'un da -diğer tüm büyük Türk şehirleri gibi- denetim dışı bir nüfus artışıyla karşı karşıya olduğu inkâr edilemez bir gerçektir ve bu durum İslam'ın yeni görünürlüğü konusu tartışılırken sık sık vurgulanır. Kentleşmenin çarpıcı sonuçları tabii ki yalnızca demografik ve ekonomik alanla sınırlı değildir. İstanbul son on yıl içinde, yeni gruplaşmaların ve gruplar arasında bağılıkların olduğu bir mega-kent olarak da araştırmacıların ilgisini çekmiştir.² Yerel arenanın önemi -ve küresel arenayla ilişkisi- bu ilgiyi daha da artırmaktadır. İstanbul artık dünya ekonomisinin bir parçasıdır ve kentin her yerinde karmaşık ekonomik ağlar kurulmuştur. Bu durumun toplumsal ve kültürel etkilerinin değerlendirilmesi, Türkiye içinde ve dışında sürekli tartışılan bir konudur. Şehirdeki aile geçmişleri daha uzun olan kişilerin çoğunlukla hiddetle karşıladığı ve popülist argümanlarda günah keçisi olarak gösterilen şehrin yeni sakinleri, hızla bambaşka kentsel kültür biçimleri geliştirmiştir.³ İstanbul şu anda bir genel kültürel melezleşme süreciyle karşı karşıyadır ve İstanbul'da yaşayanlara ve burayı ziyaret edenlere mevcut biçimlerin ve değişebilir kişisel tercihlerin bir paradoksunu sunmaktadır.⁴ Şehir, eski sakinlerince, çoğunlukla kadim tarihiyle, romantik bir geçmişe övgü ve büyük bir nostaljiyle düşünülür.⁵ Günümüzde çeşitli grupların Osmanlı dönemiyle ilgili hayaller kurdukları aşikârdır ve Nilüfer Göle'nin ifadesiyle, "Osmanlı kültürüyle yeniden bağlantı kurmayı ve bu kültürün kozmopolit ilkelerini 1990'ların modern ve küresel bağlamında yeniden formüle etmeyi amaçlayan"⁶ çabalar görülmektedir. Bazı laik tartışmacılar Osmanlılarda kültürlerin ve dinlerin harmanlanmasını daha sonraki dönemde yaşanan Kemalist merkezîyetçilikle karşılaştırarak vurgularken, İslamcı yazarlar da *millet sistemi*'ne, farklı dini gruplarla devlet arasındaki iyi kurulmuş ilişkilere ve

2 Bkz. Ç. Keyder ve A. Öncü, *İstanbul and the Concept of World Cities*, İstanbul, 1993; M. Sönmez, "İstanbul and the Effects of Globalization", *İstanbul* (İngilizce baskısı) 1996, s. 101-111; A. Aksoy ve K. Robins, "İstanbul between Civilization and Discontent", *New Perspectives on Turkey* 10 (1994), s. 57-74.

3 Bkz. Keyder ve Öncü, age.; K. Robins "Interrupting Identities: Turkey/Europe", *Questions of Cultural Identity*, S. Hall ve P. du Gay (haz.), Londra, 1996; Ş. Tekeli, "İstanbul: The Lost Paradigm for Understanding Turkish Society", *New Perspectives on Turkey* 15 (1996), s. 119-126.

4 P. Werbner, "The Making of Muslim Dissent", *American Ethnologist* 23 (1996), s. 102-122.

5 N. Göle, "İstanbul's Revenge", *İstanbul* (İngilizce baskısı) 1993, s. 20-23.

6 Aksoy ve Robins, agy, s. 63.

sorgulanamaz hiyerarşilere işaret etmektedir. Kimlik ve kültürel mirasla ilgili bu tartışmaya katılanlardan bazıları, artık şehirlerdeki küresel kültürün Türkiye'nin uzak yerlerinden gelen yerel geleneklerle nasıl kaynaştığından övgüyle söz etmektedir. Fakat dünya kenti olmanın sağladığı yararlar, doğurduğu sonuçlar diye alkışlanan şeyler, İstanbulluların birçoğu tarafından uygun bulunmamaktadır, hatta birçoğu için erişilir olmaktan uzaktır. Dünya şehri düşüncesine olumlu bakanların karşıtları, postmodern kentin ayırt edici özelliğinin, sadece yaşam biçimleri arasında uygun bir akışkanlık ve harmonizasyon değil, toplumun farklı düzeylerindeki sert çatışmaları ile planlama ve yapıdan yoksunluk olduğunu savunuyor.

Günümüzde, kentli laik elitlerin kültürel hâkimiyeti, birinci ve ikinci kuşak taşralı göçmenler ve sürekli güçlenen Müslüman orta sınıf tarafından tehdit edilmektedir. Arabesk ve ezan sesi İstanbul'un havasında birbirine karışmaktadır.⁷ Dini geleneklerin yirmi yıl öncesine göre çok daha belirgin bir rol oynadığı yeni sentezler kurulmaktadır. Michael Meeker bu süreci şöyle özetlemiştir:

Türkiye'de İslam'ın yeniden güçlenmesi, dinselliğin yeniden canlanması olarak değil, geçirdiği bir dönüşüm olarak anlaşılmalıdır.⁸

İslami hareket o kadar karmaşıktır ki, tekil bir İslami hareketten bahsetmenin doğru olup olmayacağı şüphelidir. Bu hareketin içinde yer alan farklı İslami gruplar, sadece şeriatı hedefleyen İslamcılardan oluşmamaktadır. Günümüz Türkiye'sinde çok sayıda dini görüş bulunmaktadır: Radikal İslamcılık; İslami refah politikası oluşumları; Sufi geleneklerine ve tasavvufa gittikçe artan ilgi; Alevi bilincinin yükselmesi; Alevilikle ve Bektaşî tarikatının geleneksel ritüelleriyle bağlantılı olarak İslamiyet'in daha liberal yorumlarına ilginin yanında, farklı yerel ve etnik gelenekler de mevcuttur. Bununla birlikte, İslami etkinlikler günümüzde çok sık olarak bütünüyle Refah Partisi'yle ve bu partinin hegemonyacı iddialarıyla özdeşleştirilmektedir.

Yakın zamanda ortaya çıkan dini uyanış, kabaca, İslami mirasın belirgin bir milliyetçi eğilim taşıyan yeni bir şekilde anlaşılması olarak tanımlanabilir. Bu geniş anlamıyla İslamcılık, az çok radikal programları olan farklı İslamcı gruplar arasında bir bağlantı ve ağların kurulması için bir temel işlevi

7 M. Stokes, *The Arabesk Debate*, Londra, 1992.

8 M. Meeker, "Oral Culture, Media Culture, and Islamic Resurgence in Turkey", *Exploring the Written*, E.P. Archetti (haz.), Oslo, 1995, s. 31.

görmektedir. Bu söylemin en belirgin İslamcı biçimi, muğlak bir biçimde “Baticılık” olarak tanımlanan düşünceye karşı kültürel ve politik direnişten bahseder. İslami eylemcilik birçok açıdan, modern toplumun getirdiği sorunlara ve güçlüklerle dini yanıtlar vermeye çalışan anti-sömürgeci bir girişimdir. Marnia Lazreg, bir Cezayirli pespektifiyle , İslamcılarının Batı eleştirisi konusunda şu yorumu yapıyor:

Devletin tutarlı bir kültür ve ekonomik sistem geliştirme ve sürdürme konusundaki başarısızlıklarını ölçmekte kullanılan karşılaştırmalı bir referans noktasıdır.⁹

Türkiye’deki durum da bunun aynısıdır.

İslam’ın moderniteyle daha etkin bir biçimde karşılaşması, İslami kültürde açılımlara ve yeni bir görünümün ortaya çıkmasına yol açtı. Bu gelişmenin ardından modern Türkiye tarihinin yeniden yazılması gerekmektedir. İslam’ın yeniden canlandığı söylenemez; çünkü, İslam kültürel haritadan asla silinmemiştir ve asla yalnızca eğitimsiz taşralı göçmenlerin ilgi alanına giren bir konu olmamıştır. Kemalizmin parlak günlerinde bile, kentli bir Müslüman orta sınıf mevcuttu; fakat görünürlüğü sınırlıydı. Bu kentli Müslüman orta sınıf, Edwin Ardener’in deyişiyle, susturulmuş bir topluluktan ve hem taşralı hem de şehirli Müslümanların etkinlikleri, merkezîyetçi devletin sıkı denetimi altındaydı. Bugün, devletin iktidarı ve meşruluğu kavramlarının yeniden tanımlandığı ortadadır. Kemalizm çerçevesinde uygulanan türdeş bir Türk kimliği yaratma amaçları, toplumun bütün düzeylerine nüfuz etmiştir; fakat, son on yılda, tektip bir ulusal, laik Türk kimliği imgesi ortadan kalkmıştır. Bugün ‘şuurlu Müslüman’ olmak, kabul edilen ve açıkça ifade edilen bir kimlik halini almıştır.

Dini cemaatleri tahlil ederken, kent araştırmalarından alınacak önemli bir ders, başka alanlarda süreklilik ve istikrar vurgulanırken,¹⁰ bu konuda

9 M. Lazreg, *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question*, New York, 1994, s. 215.

10 Kent çalışmaları, toplumsal ve kültürel araştırmaları içeren geniş bir alandır. Küreselleşmenin ve dünya ekonomisinin, özellikle Üçüncü Dünya ülkelerinde, kent yaşamı üzerindeki etkisi ayrıntılı olarak tartışılıyor. Postmodernizmi tanımlamak ve tartışmak için yapılan çeşitli girişimler de kent araştırmalarını derinden etkilemiştir. İletişimin ve kişiler arası ilişkilerin nasıl gerçekleştirildiğini konu edinen ağ çözümlemesinin sık sık vurgulanması, dini gruplar üzerinde çalışırken özellikle ilgi çekicidir. Bkz. U. Hanerz, *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*, New York,

vurgunun değişim ve çeşitlilik üzerine yapılmasıdır.¹¹ Dinamizm ve gelişme, yalnızca makro düzeyde değil, bireylerin değişimle ilişki biçimleri açısından da ilgi odağı durumundadır. Her iki unsur da -dinamizm ve gelişme- çalışma yaptığım kadın grubunda çok belirgindir. Bu insanların toplumdaki bugünkü yaşamları, yaptıkları seçimler ve hareketleri, on ya da on beş yıl önce mümkün değildi. Anlaşılan bir şeyler değişmişti.

Büyük Değişim

Kemalist modernleşme, ilerleme ideolojisine dayanan bir özgürleşme projesiydi. Büyük ölçekli sanayi kalkınması ve toplumsal reform umudu, pek çok Avrupa ülkesiyle koşutluklar taşıyordu. Daha fazla öne çıkan piyasa ekonomisi, pek çok ülkede, sanayi sonrası bir topluma doğru gelişme hız kazandırmıştır. Türkiye için ise bu kopuş ve dönüşüm, 70'li yılların sonlarında yaşanan siyasi çalkantı ve Eylül 1980'deki askeri darbeden sonra, çarpıcı bir aşama kaydetmiştir.

Türk toplumunda son on yılda yaşanan değişimlerin arka planı, büyük bir oranda tek bir kişi, merhum Turgut Özal ve onun izlediği politikaların ekonomik, toplumsal ve kültürel sonuçları üzerinde odaklanabilir.¹² Yaşadığı dönemde, başbakanlığı ve daha sonra cumhurbaşkanlığı sırasında onunla ilgili yapılan değerlendirmeler değişiklik göstermiş olsa da, 1983 yılında sivil yönetime yeniden geçildikten sonra Türkiye'nin geri dönülmez bir yola girdiğini hiç kimse inkâr etmemektedir. Bu dönüşümler ve açılımlar da, diğer etkenlerin yanı sıra, farklılaşmaya ve karmaşılaşmaya yönelen yeni davranış biçimlerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bir ideoloji olarak devlet merkeziliği sıkı bir biçimde sorgulanmış ve Kemalist Türk kimliği dışındaki, örneğin etnik, dinsel ve toplumsal kimlikler, daha açık bir şekilde ifade edil-

1992; aynı yazar, *Exploring the City. Inquiries toward an Urban Anthropology*, New York, 1980; K. Gibson ve S. Watson, "Post-modern Spaces, Cities and Politics", *Post Modern Cities and Spaces*, S. Watson ve K. Gibson (ed.), Oxford, 1993; A. Rogers ve S. Vertovec, "Introduction", *The Urban Context: Ethnicity, Social Networks and Situational Analysis*, A. Rogers ve S. Vertovec (ed.), Oxford, 1995.

11 U. Hannerz, *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*, New York, 1992.

12 F. Ahmad, *The Making of Modern Turkey*, Londra, 1993, s. 181 ve devamı; E. Zürcher, *Turkey A Modern History*, Londra, 1993, s. 292 ve devamı; Keyder ve Öncü, age., s. 19 ve devamı; M. Sönmez, age.; K. Robins, "Interrupting Identities"; aynı yazar ve D. Morley, "Almanca, yabancı", *Cultural Studies* 10, s. 248-254.

miştir. Bu altüstlük, bazı durumlarda açık çatışmalara yol açarken, bazen de daha sembolik çekişmelere neden olmuştur. Ancak bu değişiklikler, en azından gençler arasında, daha fazla kabul görme eğiliminin ortaya çıkmasını da sağlamıştır. Yaptığım alan çalışması, davranış biçimleri açısından kuşaklar arasında belirgin farklılıklar bulunduğu dair kanıtlar sağlamaktadır. Yaş istikrarlı bir kategori değilse de, genç kuşaklar, farklılığa bir tehdit olarak bakmaya daha hazır görünmektedir. Eğitim, yapılan bütün diğer reformlardan daha fazla, insanlara, başka insanların hayatları hakkında içgörüler kazandırmıştır. Özal'ın uluslararası ekonomik liberalizmiyle tüm görünümüleriyle dini hareket arasında paralel bir gelişim vardır. Ayrıca çok farklı açılardan, bu iki süreç, daha karmaşık bir politik söylem yaratmıştır.

Birçok açıdan, yakın zamanda görünürlük kazanan topluluklar çevreden merkeze kaymıştır. Alevi ve İslamcı kadınların oluşturduğu çeşitli topluluklar, egemen laik toplum ve geleneksel Sünni cemaate göre “öteki” olma konumunu paylaşmaktadır. Modern Türkiye’deki yaşam koşulları konusunda yapılan incelemelerde postmodernizmin etkisi açıkça görülmektedir. Entelektüeller genel olarak Kemalizmin ve diğer pozitivist ve evrenselci ideolojilerin savlarını kabul etmek istemediklerini ifade ediyorlar.¹³ Türkiye’de postmodernizmin İslam teolojisinde ne kadar etkili olduğu konusu tartışmaya açıktır. Ali Yaşar Sarıbay bu konuyu, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam* (1994) adlı kitabında ayrıntılarıyla incelemiştir. Sarıbay, postmodernizmin İslam ile sivil toplum arasında bir bağlaç görevi gördüğünü öne sürmektedir. Bazı İslamcı tartışmacılar, görelilik konusundaki tartışmalardan, pozitivist eleştirisinden ve sivil toplumun gelişiminden etkilenen argümanlarla kendilerine meşruluk sağlamaya çalışmaktadır.¹⁴ Bu tür bir konum, kişisel inanç için, Türkiye’de modernizmin asla sağlayamayacağı entelektüel bir çerçeve oluşturabilir. Ancak sonuçta, Marshall Berman ile Judith Butler her zaman *tevhid* kavramıyla çatışmayacak mıdır?

İslamcılık, Kemalizmin modernleşme projesine meydan okumuş ve dinin özel bir mesele olduğuna dair laik düşüncelere, yani, dinin “eve” ait olduğu, kamusal alandan, çalışma hayatı ve üretimden kopuk olduğu fikrine karşı koymuştur. Bunun yerine, din ve toplum arasında birbirini tamamlama-

13 N. Göle, “Authoritarian secularism and Islamist politics: the case of Turkey”, *Civil Society in the Middle East*, c. 2, Augustus Richard Norton (ed.), Leiden, 1996.

14 A. Saktanber, “Becoming the ‘Other’ as a Muslim in Turkey: Turkish women versus Islamist women”, *New Perspectives on Turkey*, 11 (1994), s. 99-134; Sarıbay, age.

yan bir ilişkinin bulunduğu iddia edilmiştir. Fransız Devrimi'nden sonra Batı Avrupa'da, laikleşmenin ve modernleşmenin nihai amacı din ile politikanın birbirinden ayrılmasıydı. Modern ve aydınlanmış insanlar açısından din, özel alana ait bir konu olmalıydı ve anayasadaki din özgürlüğü, genel olarak liberal özgürlük fikirlerinin simgesi haline gelmişti. Avrupa ülkelerinin çoğunda, dinin özel alana kayması kurumsal farklılaştırma ve dinin toplumun belli alanlarında örgütlenmesi yoluyla gerçekleştiriliyordu.¹⁵ Bu çaba, yani, modern bir toplumun dini düşünceler tarafından yönetilmediğinin gösterilmesi, modernleşme projelerinin büyük çoğunluğunun en ayırt edici özelliklerinden birisi olmuştur.

Bugün Türkiye'de gözlemlenenler, oldukça paradoksal gibi gözükebilir. Bir yandan din, hiçbir zaman olmadığı kadar özel alana ait bir konudur. José Casanova'nın da özel ve kamusal dinler konusundaki bir tartışmada belirttiği gibi, siyasallaşmış dinci hareketlerin gelişiminde son yirmi yıl boyunca önemli bir aşama kaydedilmiştir. Modernleşme (kentleşme, eğitimin yaygınlaşması, kitle iletişim araçları, iletişim teknolojisi vb) sayesinde bireyler, çok daha farklı dinsel yaşam biçimi seçeneklerine erişebilmektedir. İslamcı bir karşı elit grubun gelişimi konusunda yaptığı incelemede, Nilüfer Göle, bu karmaşıklığın dini cemaatlerde bir tür laikleşmeyi zorladığını öne sürmekten çekinmez:

Modern eğitim yoluyla yetişen İslamcı elit açısından, akılcılık, bireysellik ve eleştirel düşünme bağımsız değer referansları olarak ortaya çıktığı ölçüde, bir laikleşme süreci başlamıştır.¹⁶

Türkiye'de kırsal bir bölgede dinsel yaşam ile aynı Anadolu köyünden gelip Almanya'da yaşayan Alevi göçmenlerin dinsel yaşamı arasında bir karşılaştırma yapan Werner Schiffauer, değişim süreçleriyle ilgili önemli gözlemlerde bulunmaktadır. Kişisel ifade ve kendini sunuş konusu, ritüel hayat üzerinde de derin etkiler yapan belli değerlerin ifadesi olarak gittikçe önem kazanmaktadır. Batı'daki göçmen Müslümanların ise, dinle toplum arasında tamamlayıcı bir ilişki olmasını talep etmeleri çok zordur; tersine, bunun yerini dinin görünürlüğünü hayata geçirmek için "benliğini Müslümanlaştırma" biçimi alır.¹⁷ Barbara Metcalf, diaspora topluluklarında günlük ritüel ve

15 J. Casanova, "Private and public religions", *Social Research* 59, s. 17-57.

16 N. Göle, "Authoritarian secularism", s. 39.

17 W. Schiffauer, "Migration and religiousness", *The New Islamic Presence in Western Europe*, T. Gerholm ve Y.G. Lithman (ed.), Londra, 1988, s. 155.

ibadetler için İslami alanın nasıl oluşturulduğunu incelerken, Schiffauer'in işlediği bu temayı kullanmıştır.¹⁸ Gerçi Schiffauer ve Metcalf göçmen topluluklarını incelemişlerdir ama, söylem düzeyinde, Türkiye'deki pek çok İslamcının da, egemen laik toplumla ilişkilerinde kendilerini diaspora olarak tanımladıkları belirtilebilir. İslamcı hareketin kendi hakkındaki imgesinde, gerçek Müslüman Türk mirasının temsilcisi olmakla, son yetmiş yıldır uygulanan Kemalist politikalar nedeniyle, marjinal bir konuma girmeye zorlanmak arasında sık sık retorik dönüşler yapılmaktadır. Benliğini Müslümanlaştırma, genel olarak Müslümanların kentleşme projelerinde olası bir gelişme olarak görünmektedir.

Bugün Türkiye'de, dini toplulukların siyasi arenada daha güçlü bir görünürlüğü vardır ve bu topluluklar siyasi iktidar araçlarına ulaşmışlardır. Dinin siyasetten daha öncelikli olduğunu vurgulayan radikal İslamcılık sahneye çıkmıştır. Bu toplulukların tümünün kamu idaresinin temeline şeriatı koymak istedikleri hiçbir şekilde söylenemez; bununla birlikte, evrensellik ve hegemonya iddialarında bulunma yönünde belli bir eğilimleri vardır. Sonuç olarak, farklı yönelimlere sahip yerel topluluklar bu iki görüşün ortasında yer almaktadır.

Küçük Gruplar, Büyük Meseleler

1983 sonrası kurulan çıkar grupları çoğu durumda, sivil toplum kuruluşları (STK) gibi işlev görmektedir. STK etkinliklerinin son on yıl içinde gerçek bir patlama göstermesi, bu grupların devletle ilişkileri konusunda kamusal söylemde belli bir karışıklığın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu durum, Haziran 1996'da düzenlenen BM Habitat Konferansı'nın hazırlıkları sırasında açıkça kendini göstermiştir. Politika oluştururken çok farklı ilgi alanlarını ve stratejileri temsil eden gruplar birbirleriyle işbirliği yapmak zorunda kalınca -sosyologların da daha önce belirttiği gibi- aynı şartlar altında çalıştıkları gerçeğini fark ettiler. Yalnızca ideolojik farklılıkları vurgulamak yerine, STK'ların paylaştıkları toplumsal koşulları dikkate almak daha yararlı olabilir. Binnaz Toprak, bu yeni hareketlilikle ilgili olarak üç temel benzerliğin altını çizmiştir: Yasal altyapı (ticari amaç gütmeyen kültürel ya da sosyal

18 B. Metcalf, "Introduction: Sacred words, sanctioned practice, new communities", *Making Muslim Space in North America and Europe*, B. Metcalf (ed.), Berkeley, 1993.

etkinlikler düzenleyen vakıflarla ilgili yasal düzenleme), ekonomik değişimler (STK'ları desteklemek için çok daha fazla özel fonun mevcut olması) ve son olarak, mevcut düzene karşı partiler sistemi dışında açık bir siyasi meydan okuma. Aktif faaliyet gösteren binlerce grup, politik argümanların oluşturulmasında belirleyici bir rol oynadı. Özal rejimi döneminde ve sonrasında yaşanan değişimler, Türkiye'de daha önce hiç görülmemiş türde toplumsal özerklik alanları ve inisiyatifler ortaya çıkardı.¹⁹

Günümüzde İstanbul'daki dini grupların büyük bir çoğunluğunun bu tür STK'lardan olduğu söylenebilir ve bunların pek çoğu vakıf olarak kurulmuştur. İslamcı kadınların çalıştırdığı gittikçe artan sayıdaki, bir gazetecinin deyişiyle, "çarşafli STK'lar",²⁰ etkinliklerini toplum genelinin gözünden uzak, küçük çaplı cemaat işlerinde yoğunlaştırmaktadır. Bu STK'larda çalışan kadınlar, temel dini eğitim programları ve yiyecek, giyecek, okul bursları, hukuki danışmanlık gibi temel sosyal hizmetler sunmaktadır. Bu kadınlar, toplumun her kesiminde gönüllü çalışmalar yapmakta ve doğrudan iktidarda olmasalar da, yerel toplumu etkilemeye çalışmaktadırlar. Dinsel faaliyetlerde gözle görülür bir formelleşme süreci yaşanmış, yani özelden kamusala doğru bir dönüşüm ortaya çıkmıştır. Çarşafli kadınlar açısından, siyasi tartışmalara katılmanın çoğunlukla tek yolu bir vakıf kurulmasıdır. Kapalı kadınlar, vakıflar yoluyla yalnızca istikrar ve bir yapı kazanmakla kalmayıp, aynı zamanda kamuoyu tarafından tanınma ve daha geniş kitlelere seslenebilme olanağı da elde etmektedir. Bu değişim, çok geleneksel örüntülere uygun olarak yapılan, aile evlerindeki toplantılarından üniversite kampüsleri ve modern medya kuruluşları gibi alanların fethedilmesine geçiş anlamına gelmektedir. Nilüfer Göle, İslamcı grupların "yaşam tarzı ve bilgi alanlarındaki egemenlik ilişkilerini sorunsallaştırarak kültürel modelin yönlendirilmesi konusunda denetimi ele geçirme"²¹ girişimlerine dikkat çekmiştir. Kadınların bir araya gelme yolları açısından çok çarpıcı olan bu değişimler, kentsel alana erişim konusunda bazı soru işaretlerine yol açmıştır. Bu kent kime aittir? Kenti parçalara ayıran çizgiler kimin kurallarına göre çizilecektir? Kentin gittikçe daha geniş bir bö-

19 S. Zubaida, "Islam, the state and democracy: contrasting conceptions of society in Egypt", *Middle East Report*, Kasım-Aralık 1992, 2-10; B. Toprak, "Civil Society in Turkey", *Civil Society in Middle East*, Cilt 2, Augustus Richard Norton (ed.), Leiden, 1996.

20 A. Ulusoy, "Haldun Hoca'nın çarşafli NGO'su", *Aktüel* 276 (1996), s. 20-27.

21 Göle, "Authoritarian secularism", s. 41.

lümü erişilir hale gelmiş ve kadınlar seçtikleri gruplara ulaşma yolunda büyük mesafeler almaya başlamıştır.

Türkiye’de İslamcılık kamu önünde sergilenen bir oyun halini almış ve sokak kültürü farklı dini konumlanmaları gösteren işaretler ve simgelerle dolmuştur. Başörtüsü takmak ya da belli bir vakfın etkinliklerine katılmak bir *dava* olarak görülmektedir.

Alan çalışmamda tanıdığım İslami gruplarla Alevi gruplar arasında işlevsel ve simgesel düzeyde birçok benzerlik olduğu dikkati çekmektedir. Alberto Melucci’ye²² göre, toplumsal bir harekette farklı bir grubun oluşumu için üç temel şart yerine gelmelidir. Etrafında kolektif bir kimlik oluşturulan ve ortak simgelerle (başörtüsü ya da cem ayinleri) sürdürülen bir dayanışma düşüncesinin olması gerekir. Grubun çıkarı toplumsal bir çatışmaya odaklanmıştır ve ortak bir düşman (laik düzen ya da Sünni elit) tanımlanır. Üçüncü ayırt edici özellik ise toplumsal değişim için (İslami ütopya ya da liberal eşitlik talepleri) mücadele etmektir. Kadın grupları da, Alevi cemaatleri de resmi dini grup kategorilerine girmemektedir; şimdiye kadar “göz önünde olmayan” gruplar için STK’lar yeni olanak alanları ve toplumun geri kalan bölümüyle yeni ilişki bölgeleri anlamına gelmektedir. Daha serbest örgütlenme biçimlerine sahip olan STK’ların devletle ve Diyanet İşleri Başkanlığı’yla (DİB) ilişkileri her zaman kesin çizgilerle belirlenmiş değildir. Aleviler, hiçbir zaman dini bir cemaat olarak resmen tanınmamıştır. 1980’lere kadar Aleviler genellikle marjinalize edilmişti ve gerek laikler gerekse DİB’nin egemen İslam anlayışını temsil edenler tarafından taşralı olarak görülüyorlardı. Bu durumda, Alevi kültürünün diasporada, özellikle de Almanya’da gelişmiş olması hiç de şaşırtıcı değildir.²³ Kentleşmenin Alevi kültürü üzerindeki etkisi büyüktür. Yerel topluluklardaki etkinlikler çoğunlukla, geçmişte toplumdışı olarak görülen Aleviler gibi, toplumun öteki katmanlarının davranış biçimlerinin ve çıkarlarının dile getirildiği STK’lar aracılığıyla örgütlenmektedir. Son on yılda özellikle kentsel alanlarda görünürlük elde eden Aleviler bu duruma tipik bir örnektir. Yeni STK’ların oluşumunu yalnızca devlete karşı bir protesto olarak görmek yanlış olur. Sami Zubaida’nın da işaret ettiği gibi, yeni grup-

22 *Nomads of the Present Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*, Londra, 1989.

23 R. Mandel, “A place of their own: contesting spaces and defining places in Berlin’s migrant community”, *Making Space in North America and Europe*, B. Metcalf (ed.), Berkeley, 1996.

lar, devlete karşı protesto ile bağımlılığın iç içe geçtiği karmaşık bir tutum sergilerler.²⁴ Hangi grubun ve hangi simgenin kullanılacağına ilişkin bireysel seçimler, modern toplumun karmaşıklığını kontrol altına almanın bir biçimidir. Pek çok grupta, bir tarafta tercihler ve bireysel özgürlükler, diğer tarafta da çoğunluğa uyma arasında hassas bir ilişki vardır. Bu yönelimlerin her ikisi de dinin kişiselleşmesiyle ilişkilidir.²⁵

Görünür ve bazen çığırta da olsalar, bu toplulukların elindeki doğrudan siyasi güç sınırlıdır. Bu topluluklar dikkatlerini, parti politikalarına alternatif olarak, yerel cemaatlerdeki somut sorunları çözmeyi amaçlayan etkinlikler ve seferberlikler üzerinde toplamıştır. STK'lar, altyapısı gittikçe zayıflayan bir ülkede taban desteğiyle sivil toplumu inşa etme iddiasını taşıyor. STK'lar, devletin ve belediyelerin yükümlülüklerini üstlenmekte, daha doğrusu yerine getirmektedir. Bu açıdan bakıldığında, özellikle de kadın grupları konusunu tartışırken, liberal bir romantizme düşme tehlikesi vardır ve dinsel grupların birçoğunun oldukça otoriter olabileceği unutulmamalıdır. İslamcı STK'lar kendilerini, ebedi sorunların yanı sıra pratik sorunlarla da ilgilenen kuruluşlar olarak sunmayı başarmışlardır.

Mekân Talebi ve Dinsel Eylemliliğin Yerelleşmesi

İslamcılığın geleceğe yönelik bakışı, pek çok kadının ev dışında çalışmak zorunda olduğu mega-kentte yaşanan hayattan kopuk bir görüştür. Pek çok kadın, aşırı kalabalık otobüsleri ve vapurlarıyla karmaşık toplu taşıma sistemini kullanmakta ve bu sistem ideal normların korunmasını güçleştirmektedir. Kadınlar buralarda sürekli olarak erkeklerin rahatsız edici bakışlarına maruz kalmaktadır.

Yukarıda belirtildiği gibi, Müslüman kültürlerde kent kültürünün gelişmesi, bazı açılardan, Batı'da Müslüman diaspora cemaatlerinin kurulmasına benzetilebilir.²⁶ Barbara Metcalf, diaspora kültürlerinde yaşayan Müslümanlar arasında dini etkinlikler için toplumsal mekânın nasıl yaratıldığını incelerken, İstanbul'daki kadınların dini etkinliklerinin incelenmesinde de kullanılabilecek bir model sunmaktadır. İlk olarak, belli bir nesnelleştirme, kişisel görünüş üzerine yeni bir vurgu, modernitenin bir parçası olarak bireyselliği

24 Zubaida, "Islam, the state and democracy".

25 P. Beyer, *Religion and Globalization*, Londra, 1994.

26 Metcalf, *age*.

ve beden üzerinde taşınan çabucak anlaşılabilir işaretleri vurgulama söz konusudur. İkinci olarak, normatif pratik olarak görülen şeye, yani yeni bağlar ve bağlılıklarla, *Gemeinschaft*'tan (cemaatten) *Gesellschaft*'a (topluma) dönüşümü simgeleyen kolektif ritüellere daha güçlü bir vurgu vardır. Üçüncü olarak, kadınların, on yıl önce mümkün olmayacak ölçüde (en azından diğer kadınlar arasında) yönetici konumlarında görüldüğü “daha dağınık bir liderlik” söz konusudur.

Daha önce pek çok defa dile getirilmiş olsa da tekrarlayalım: İslami bir bağlamda mekânsal boyutla ilgili incelemenin, ideal normlara göre erkeklerle kadınların birbirinden ayrılması gerektiği göz önüne alınarak başlatılması gerekir. İslam, mekâna önem veren ve insan bedeni konusunda çok hassas bir dindir. İbadet ederken ya da diğer durumlarda bedenin konumu, bedene alınan ve bedenden atılan şeyler, ayrıca erkek ve kadınların bulunabileceği yerler konusunda biçimsel kurallar vardır. Henrietta Moore, cinsiyet ayrımı ve bedenler hakkında şu noktaya dikkati çekmiştir:

Antropolojide yakın zamanda yapılan feminist çalışmalar, toplumsal cinsiyeti bedenselleşmiş olarak anlama'nın önemini vurgulamış; toplumsal cinsiyetin ve cinsiyet sınıflandırmasının oluşması ve yaşanmasında bedenin oynadığı rolün göz ardı edilmesinin yol açabileceği olası tehlikelerin altını çizmiştir.²⁷

Kamusal alanla özel/ev içi alan arasındaki temel bölünmenin, Müslümanların dinsel davranış biçimlerinden daha güçlü olduğu görülüyor ve laik Türkiye’de mekânlardaki cinsiyet ayrımları büyük ölçüde hâlâ bu modele göre yapılmaktadır. Kadınlarla erkeklerin (ideal olarak) birbirinden ayrı tutulmasının İslami kaynaklara dayandığını iddia etmektense, bu ayrılmayı yaş, toplumsal statü ve toplumsal cinsiyete dayanan ve kişilerin giyiminden büyük şehirlerin inşa edilmesine ve şehir planlamasına kadar birçok yerde görülebilen Doğu Akdeniz’e özgü karmaşık hiyerarşik sistemin bir parçası olarak görmek de mümkündür. Ancak, din, mekânların bu şekilde ayrılmasına meşruluk kazandırmanın etkin bir yolu olmuştur. Bu konuda, dairesel düşünme riskiyle ilgili olarak önemli bir feminist eleştiri ortaya konmuştur: Kadınlar ev içi mekânla, ev içi mekânlar da kadınlarla tanımlanmaktadır.

Bu hiyerarşik bölünmeyi, en azından bir iki kuşak önce, Doğu Akdeniz bölgesinin her yerinde, Museviler, Hristiyanlar ve Müslümanlar ara-

27 H. Moore, “Epilogue”, *Carved Flesh, Cast Selves: Gendered Symbols and Social Practices*, Vigdis Broch-Due ve diğerleri (ed.), Londra, 1993, s. 279.

sında aynı şekilde görebilmek mümkündü. Bununla birlikte, cinsiyet ile mekân arasındaki ilişkiye yönelik tartışma, sadece bu gözleme dayanarak sonuçlandırılmaz; çünkü, günümüz İslami söyleminde, uygun biçimde cinsiyetlere göre bölünmüş mekân kavrayışı yeni bir vurguyla gündeme getirilmektedir. Kadınların, İslamcı gruplar içinde etkili olmak ve güç kazanmak istedikleri zaman, kamusal görünümü nasıl dengeleyecekleri ve kadın-erkek bölünmesini nasıl koruyacakları konusunda dikkatli tercihler yapmaları ve sağlam stratejiler seçmeleri gerekmektedir. Ancak politika, yapısı itibarıyla başka insanlarla uğraşmak demektir ve tanımı gereği kamusal bir etkinliktir. Yeni ortaya çıkan dini kadın grupları, yerel mntıkalarında birbirleriyle etkileşmekte, iletişim kurmakta ve kendi bölgelerini oluşturarak, sadece kadın etkinlikleri için ayrılacak mekân talebinde bulunmaktadırlar. Kentsel yaşam tarzı, eski yerlere yeni anlamlar kazandırma sürecini hızlandırmaktadır.

Bazı kent planlamacıları, yalnızca kontrol altına alınamayan nüfus artışı açısından değil, işlevlerin tecrit edilip birbirinden ayrılması yoluyla tarihi şehrin tahrip edilmesi açısından da, İstanbul'da ortaya çıkan büyük değişiklikleri vurgulamaktadır. Başka kent planlamacıları ise, postmodern kentin kadınların dini aklar kurma olanakları üzerindeki olumlu etkisini vurgular.²⁸

Kentsel ritüeller konusundaki makalelerinde Heidi de Mare ve Anna Vos, "kentin önem topolojisi" ve bu topolojinin anlam üretmesi konusunu ele alırlar; kentin sakinleri ziyaretçileri tarafından nasıl okunduğunu incelerler: "Kentin toponomisi"²⁹, caddelerin ve meydanların terminolojisi, kentin belli semtlerinin ürünleri, kentteki tesisler, dinsel ve dinsel olmayan değerlerin atfedilmesi"³⁰. Kendi alan çalışmamı yürüttüğüm Fatih semti, bu tür bir yerel yapının önemini gösteren bir örnek sayılabilir. Fatih gibi eski İstanbul'daki bir semtin toplumsal ve kültürel yapılanması, İstanbul'un sakinleri arasında, bu bölgede yaşayan erkeklerin ve kadınların hayatlarıyla ilgili çok farklı

28 K. Robins, "İstanbul between civilization and discontent", *City* 5-6 (1996), s. 6-33.

29 Topoloji: Aralarında belirli bir ilişki bulunan fiziksel ya da soyut öğelerden oluşmuş kümelerin belirli özelliklerini, özellikle de deformasyon altında değişmeden kalan özelliklerini inceleyen matematik dalı.

Toponomi: yer adlarının etimolojik, tarihsel ve coğrafi verilere göre sınıflandırılarak incelenmesi. -y.n.

30 H. de Mare ve A. Vos, "Urban rituals in Italy and the Netherlands", *Urban Rituals in Italy and the Netherlands*, H. de Mare ve A. Vos (ed.), Assen, 1993, s. 11.

bir fikrin oluşmasına neden olmuştur.³¹ Fatih Camii'nin çevresindeki alan, yüzyıllardan beri, erkeklerin kamusal dini faaliyetlerini yürüttükleri, camiler, tekkeler, medreseler ve Kuran kursları gibi kurumlar arasında güçlü ağırlar barındıran bir yer olmayı sürdürürken, kadınların etkinlikleriye geleneksel olarak *haremlük* alanın içinde tutuluyordu. Bu nedenle, yakın zamanda ortaya çıkan dini yaşam biçimlerinin meydan okuması, büyük ölçüde, kentsel alanın meydan okuması anlamına da gelmektedir. Fatih'in tarihi, şehrin ve şehir sakinlerinin Müslüman kimliğinin önemli bir kısmını barındırmaktadır ve bu semt adını Fatih Sultan Mehmet'ten almıştır. Fatih Camii, 1453 yılından sonra, Konstantinopolis'in, merkezinde Ayasofya'nın yer aldığı Bizans'a ait unsurlarına bir karşılık kurmak üzere inşa edilmiştir. Günümüzde laik insanlar arasında İslamcılığın simgesi olarak bilinen bu semt, caddelerinde kendi simgeler ve işaretler sistemini geliştirmiştir. Dini çevreler, miladi takvime göre 29 Mayıs'a rastlayan İstanbul'un fethinin yıldönümünü, Fatih'i anan özel bir marşla kutlamaktadır. Refah Partisi geçtiğimiz yıllarda, fetih kahramanını anmak için stadyumlarda büyük mitingler düzenlemiştir. Parti güncel projelerini efsaneleşmiş tarihle birleştirmektedir. Kirsten Hastrup'un *Other Histories* adlı eserinde yazdığı gibi:

Olayların hatırlanması da, toplumsal önem mantığını takip eder. Bundan dolayı, kültür konusundaki anlatılar gibi, geçmişin hikâyesi de olayların gerçek sıralamasından seçilerek oluşturulmuş bir dökümdür; fakat bu seçim asla rasgele yapılmaz.³²

Geçmişin Otoritesi: *Yurt* Modeline Karşı *Medine* Modeli

Kozmopolit Osmanlı İstanbul imgesiyle, rakibi ulusal Türk Ankara imgesi arasında yetmiş yılı aşkın bir süredir ideolojik bir çatışma yaşanmaktadır. 1920'lerin sonlarında Anadolu'nun ortasında, Cumhuriyet'in yeni başkenti kuruldu ve bunun sonucunda da İstanbul'un itibarı azaldı. Bu çatışma yıllar boyunca, hem politik hem de edebi söylemle körüklendi. İstanbul kısa bir süre içinde yabancı sömürüsünün ve mahrumiyetin simgesi haline gelirken, Ankara, ulusal çağdaşlaşmanın üzerinde kurulacağı Türk mirasının sağlam temelini temsil ediyordu.

31 T. J. Barnes ve J. S. Duncan, "Introduction: writing worlds", *Writing Worlds. Discourse, Text and Metaphor in the Representation of Landscape*, T. J. Barnes ve J. S. Duncan (ed.), Londra, 1992.

32 "Introduction", *Other Histories*, K. Hastrup (ed.), Londra, 1992.

Ziya Gökalp'in eserlerinde, bu yüzyılın ilk yıllarından başlayarak, hem doğudan hem de batıdan gelen etkilere karşı direniş düşüncesi çerçevesinde ideolojik bir ağ örülmüştü. Gökalp'in eserlerindeki ülküler, Türklerin göçebe atalarının kavranışına uygun olarak resmedilmmişti:

Eski Türklerde hükümlerlik *il'e* (aşirete) aitti. (...) Eşitlik de çok kuvvetli bir suretle yerleşmişti.³³

Kemalist retorikte, bozkırlarda dolaşan bu ataların bağımsızlığı ve serbest fikirliliği, dargörüşlü Müslüman ortodoksluğu ile kozmopolitizmin ve bunun cisimleşmesi olan İstanbul'un karşısına konulmuştur. Modernleşme projelerine rağmen, eski Türkler hakkındaki temel görüş, kentsel değil pastoral bir modele dayanıyordu. Dolayısıyla, Kuran'da ve hadislerde anlatılan ideal toplum Medine hakkında, günümüz İslami görüşünün çelişkilerini incelemek de ilginç olacaktır. İslamiyet'in modern toplumun sorunlarının çözümü için ürettiği yanıtlar, bu efsanevi ütopyanın görselleştirilmesi aracılığıyla meşrulaştırılmaktadır. Sami Zubaida'nın yazdığı gibi kutsal tarih, "Peygamberin, ilahi iradeye uygun olarak İslami cemaati yönettiği ve bu cemaatin işlerini düzenlediği, İslamiyet'in ilk dönemidir."³⁴ Böylece, dün, bugün ve yarın arasındaki sınırlar iç içe geçmektedir. İslamiyet'in tarihsel ütopyasının vizyonu, *dârü'l-hicret*, yani hicret şehri olan Medine'nin artık kaybolmuş uyumu etrafında oluşturulmaktadır. Bu ütopya, büyük ölçüde, kentsel bir vizyondur. Analoji kurularak, 20. yüzyılın yaşam koşulları da Asr-ı Saadet'teki *ümme*t yaşamının ışığında yorumlanabilir. Zamanın altüst oluşu, tarihsel ütopyalar doğurmaktadır.

Refah Partisi'nin geleceğin toplumu görüşünün retorik örneğini oluşturan Medine modeli, şehir hakkında kutsal metinlerde anlatılanlar kadar muğlaktır. Kuran ve hadislerde belli konular üzerinde büyük bir ayrıntıyla durulur ama tam anlamıyla bir toplumsal bağlam çizilmez. Andrew Rippin'in ifade ettiği gibi, elle tutulur argümanların oluşturulması için gereken şey, geçmişin otoritesidir.³⁵ Bugün, somut çözümler getirmek yerine, *hicret*,

33 Z. Gökalp, *The Principles of Turkism*, Leiden, 1968, s. 103 ve devamı; ilk basım: Türkçülüğün Esasları, İstanbul, 1923.

34 S. Zubaida, "The city and its 'other' in Islamic political ideas and movements", *Middle East Cities in Comparative Perspective*, Kenneth Brown ve diğerleri (ed.), Londra, 1986, s. 333.

35 A. Rippin, *Muslims, Their Religious Beliefs and Practices, The Formative Period*, Londra, 1993, s. 65 ve devamı.

cihad gibi kavramlar ve Hz.Muhammed'in ve sahabenin ilk zamanlarda verdikleri mücadeleler etrafında canlı bir imgeler dünyası oluşturulmaktadır. İlk Müslüman kuşaklar olan *selef*'in efsaneleri, pratik ve rehberlik açısından yetkin bir kaynak olarak görülmektedir. Tarihi karakterlerin karşılaşmaları engellere rağmen, bu metinlerdeki hicret metaforu, nihai zaferi vaat etmektedir. Canlandırılan sahneler yeni dinin gelişmekte olan kent merkezlerinde yayıldığı İslam'ın ilk yıllarına ait olsa da, bu imgeler modern yaşantılara kolaylıkla uygulanabilir bir yapıdadır. Tarihsel anlatılarda olduğu kadar güncel argümanlarda da merkezi bir önemi olan bir diğer kavram da, *câhiliyye*'dir. Bu İslam öncesi dönem hakkındaki fikirler, her açıdan ütopyik İslami toplumun karşıtıdır. Câhiliyye, hem bu tarihsel dönemi anlatmak için, hem de soyut anlamda kullanılan teknik bir terimdir. En önemli İslam felsefecilerinden biri olan ve Türk İslamcılar arasında geniş bir okur kitlesine sahip Seyyid Kutub'un *Kuran'ın Gölgesinde* adlı eserinde şöyle yazar:

Avrupa'nın ve Amerika'nın sanayileşmiş toplumlarındaki modern tarzdaki câhiliyye, putperest ve göçebe Arabistan'daki eski zaman câhiliyyesiyle esas itibarıyla benzerlikler taşımaktadır. Çünkü her iki sistemde de insanlar, Allah'a değil, kula kulluk etmektedir.³⁶

Hz.Muhammed bir insan olsa da, doğru ve güvenilir davranışlarıyla, insanlık için örnek teşkil etmektedir. Hz.Muhammed'in, Mekkeliler kendisine sırt çevirince Medine'ye hicret etmesinin amacı, Allah'ın kitabına uygun bir cemaat kurmaktır. Bu yeni din ilgi, inanç ve bilgi gerektiriyordu ve *hudutlar* da Hz.Muhammed'e gelen vahiylerle göre belirleniyordu. Kuran ve hadislerde insan ilişkileri konusunda kullanılan çok kesin dil, eski Arap tüccarlarının dilidir. Kurallar neredeyse Allah ile insanlar arasında bir sözleşme özelliğini taşımaktadır. Toplum imgesinin oldukça karmaşık toplumsal ilişkiler varsayımı üzerine kurulduğu açıktır. Bu imge, toplumsal ve ekonomik farklılıklar, cinsiyetler arası ilişkiler ve başka dinlerin varlıklarının yanı sıra, yabancı güçlerin önemini de göz önüne almaktadır.

Hudut o kadar mekânsal bir kavramdır ki, bir birey bir hududun ya içinde ya da dışında yer alır; ayrıca, hudut, hem soyut metafiziksel bir anlamda, hem de daha somut ve hukuksal bir anlamda kullanılmaktadır. Hudut kavramının, başka bir mekânsal kavram olan *haram* la karşılaştırılması da göz önünde tutulmalıdır.

36 Şu eserden alınmıştır: E.Sirvan, *Radical Islam*, New Haven, 1985, s. 24.

Mekke dinsel yaşamın coğrafi ve ritüel merkeziyse, Kuran'da ve hadislerde anlatıldığına göre, Medine de erdemli bir dinsel ve toplumsal yaşamın merkezini temsil etmektedir. Buhari'den aktarılan bir hadiste, Medine'nin insanları mükemmellik derecesine kadar arındırdığı söylenir; "Medine bir ocak gibidir, murdarları (kötü insanları) atar, iyi insanları seçer ve onları mükemmelleştirir."³⁷ Teolojide ve dinsel argümanda, Medine modeli, Allah'ın yarattıklarıyla ilgili niyetine uygun düşmektedir. Hz. Muhammed'in imanlı Medine'ye duyduğu sevgi tekrar edilmekte ve şehir kutsal bir mabet olarak adlandırılmaktadır. Bu kutsal metinleri okurken, burada ifade edilen vizyonun, büyük ölçüde kentsel yaşama ait imgeler oluşturduğu açıkça görülmektedir. Anlatılan toplum, yoğun dış temasları olan, içinde tüccarların, seyyahların ve farklı inançlara sahip insanların bulunduğu bir toplumdur. Kuran'da Yahudiliğe ve Hristiyanlığa karşı ateşli eleştiriler yöneltilse de, bu eleştiri ve reddiye'nin üslubu, güncel İslami söylemde önemli rol oynayan 19. ve 20. yüzyılın aşırı saldırgan anti-semitizminden çok farklıdır.

Medine'nin normları insanları hudutların içinde tutar. Hudutların içinde düzen ve adalet daim iken; dışarısı kargaşa ve itaatsizlik anlamına gelen *fitne* ile tanımlanır. Bu ikili karşıtlık ve terminoloji, çağdaş İslami retorikte de sık sık kullanılmaktadır. Ahiret teolojisinde, fitne, Kıyamet Günü'nün yaklaştığını gösteren kesin işaretlerden biridir. Câhiliyye devrinin putları, günümüzün insanları Allah'tan uzaklaştıran materyalizmiyle karşılaştırılmaktadır. İslamiyet'in uyumlu ve türdeş Medine kavramının tam karşıtı olarak, hadislere göre lanetli bir şehir olan Babil'in günümüzdeki izdüşümü olan İstanbul yer almaktadır.

Babil, bir kent metaforu olarak, toplumun hastalıklarını, mahrumiyet içindeki insan bedenini temsil etmektedir. Refah'ın adil düzen vaadi, faziletli ve sağlıklı bir toplum oluşturulmasını sağlayacak toplumsal reformlar içermektedir. Gelenek paradigmasına riayet ederek, muğlak bir şekilde, Refah'ın Türkiye için alternatif ekonomik planı olarak sunulan adil düzen, ulusal ekonomi konusunda çok az -o da varsa- öneri içermektedir. Organik (beden ve aile) imgeler, hem reddetme hem de övgü açısından çok çarpıcıdır. Aile metaforu, Refah'ın retorğinde az çok açık bir şekilde yer almaktadır. Bu metaforunda, herkesin kendi yerini ve kendisine bahşedilmiş konumunu bildiği, Osmanlıların *millet* sistemine bir gönderme bulunmaktadır ve bu söylemde parti başkanı Necmettin Erbakan, terbiye eden ve koruyan aile reisi rolündedir.

37 el-Buhari, *Sah(hü'l-Buh(r)*, Beyrut, cilt 3:30, s. 107, 1989.

Medyanın ilgisi büyük oranda Refah'ın karizmatik liderine yönelmiştir. Necmettin Erbakan'ın kişisel geçmişi, kentsel bir bakış açısından, kayda değer bir önem taşımaktadır: Küçük bir Anadolu şehrinin yerlisidir ve sınıf atlamış bir kişidir; retorğinde kendisinin çağdaş bir Babil evladı olmadığını belli eder. Erbakan, Nilüfer Gölü'nün yükselen Müslüman orta sınıf ve yeni İslamcı elitin toplumsal hareketliliği modeline uymaktadır. Kendisi de mühendis olan Erbakan, 1960'ların sonlarından beri, Anadolu'lu işadamlarının ve girişimcilerin sözcüsü olmuştur. Erbakan'ın ajitasyonunun büyük bir kısmı, uluslararası ağları barındıran Batılılaşmış bir şehir olan kozmopolit İstanbul'a yönelmiştir. Necmettin Erbakan temel olarak korumacıdır ve bu korumacılığı, milliyetçi dünya görüşü ve şiddetli Batı karşıtı retorikleriyle aynı çizgidedir. Türkiye'nin dünyadaki Müslüman ülkelerin lideri olduğunu farz eden görüşü, şehir merkezlerinin dışında yaşayan küçük insanlara verilen oldukça şovenist bir mesajdır. Bu insanlar gecekondu mahallelerinde ya da kırsal kesimde yaşıyor olsalar da, İslamcı retorik onlara şehir kapılarını, Yeni Medine'ye giden yolu açmayı vaat etmektedir.

Sonuç: Kentsel Yaşamın Gereklileriyle Baş Edebilme

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: İslamcı akımlar arasındaki hegemonyacı eğilimler, daha bağımsız ve serbest düşünceli dini gruplara ne kadar boş alan bırakıldığı yönünde bazı soru işaretleri yaratmaktadır. Bu grupların, postmodern Medine tasarımlarında yer almasına fırsat verilecek midir? Alevilerin efsanevi tarihinde, yukarıda anlatıldığı gibi kentsel bir modelin değil, eşitlikçi, pastoral bir modelin bulunduğu da göz önüne alınmalıdır. Bu nedenle, hem İslamcı Medine modeliyle hem de Türk toplumunun hâkim görüşü paylaşan çoğunluğuyla çatışmaların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Aleviler Türklerin Anadolu'yu fethi konusunda Kemalistlerle aynı düşüncüyü paylaşıyor olsalar da, başka bir "tarihötesi"nde kurgulanan bozkırların özgür insanların geriye bıraktığı miras konusuna gelindiğinde, yorumlar farklılaşmaktadır. Benedict Anderson'ın *Imagined Communities* (Hayali Cemaatler) kitabında yazdığı gibi, "Bilinçte yaşanan bütün köklü değişimler, doğaları itibarıyla, beraberinde karakteristik bellek yitimlerini de getirir. Belli tarihsel koşullarda, bu tür unutkanlıklardan anlatılar doğar."³⁸ Hacı Bektaş Veli'nin efsanevi tarihinin aktarılması, geçmişle bugünü birbirine bağlar ve Alevi söy-

38 B. Anderson, *Imagined Communities*, New York, 1991, s. 204.

leminin temel bir unsurunu oluşturur. Hacı Bektaş'ın kasabasına yapılan ziyaretler ve oradaki şenlikler belirgin bir canlanma sürecine girmiştir.

Anadolu kırsal kesiminin bakış açısından, Alevi cemaatlerini çevrelerindeki Türk Anadolu köylerinden ayıran nokta, aykırı dini inançları ve belki daha da önemlisi ibadet şekilleriydi. Alevilerin birçoğu, kendilerini İslamiyet'ten daha eskiye dayanan hatırı sayılır bir kültürel ve dinsel mirasın sahibi olarak görmektedir ve bu görüş Alevilere, otoriter modernleşmeci projenin dışında kalan bir kimlik kazandırmaktadır. Günümüz perspektifinden, Alevi toplulukları muhalif bir konumu paylaşmaktadır: Bu muhalefet, Sünni ümmete ve genel olarak egemen siyasi düzene karşıdır. Alevilerin, terimin herhangi bir formal anlamıyla, etnik bir grup olarak kabul edilip edilemeyecekleri çok tartışmalı bir konudur ve 'Alevi toplumu'nun gerçekte ne olduğu konusunda farklı birçok *emic* ("içeriden" bakılarak yapılmış) tanımlama vardır. Bazı gruplar için dinsel kimlik asli bir unsurken, radikal politik tercihlerde bulunan diğerlerinin ('toplumcular'ın) dine karşı oldukça olumsuz bir yaklaşımı vardır. Almanya ve Hollanda'da diasporada gelişen Alevi cemaatlerine bakarsak, bu gruplar arasındaki karşıtlığın çok daha keskin olduğunu görürüz.

Bütün Alevileri tek bir birleştirici tanım altında toplamaya çalışmaktansa, her türlü dinsel grubun paylaştığı seçenekler ve modern kenti fethetmeleri üzerinde durmak daha ilginç olacaktır. Kent koşulları, dinsel yaşam koşullarını, hem erişim hem de görünürlük açısından derinden etkilemiştir. Alevi topluluklarının ritüel mekânı için sürdürdükleri mücadele, bağımsız olan İslamcı kadınların eylemleriyle bazı önemli ortak noktalar taşımaktadır. STK'lar ise, özellikle yeni kentsel çevrelerde çalışmak ve etkinliklerini yürütmek için mekânsal platformları elde etmeye uğraşmaktadır. "Kent, keşifler ve sürprizlerle dolu bir yerdir."³⁹ Kent, kimliklerin ve tarihlerin keşfedildiği, geleneklerin kurgulandığı, ayrıca, bu yeni geleneksel konumların gücü hakkında şaşırtıcı keşiflerin yapıldığı yerdir. Bu nedenle, İstanbul gibi bir mega-kentteki kentsel modernleşme deneyimleri, başlıca üç açıdan önem taşımaktadır.

İlk olarak, bireysel düzeyde pek çok göçmen, şehirdeki hayatı olumsuz anlamda radikal bir "köksüzleşme" olarak tanımlamaktadır. Kolayca benimsenebilecek bir kimliğin artık mevcut olmadığı sık sık ifade edilmektedir. Ekonomi ve iktidar açısından ailede yeni düzenlemeler ortaya çıkmıştır ve

39 Ulf Hannerz, *Cultural Complexity*, 1992, s. 173.

bu değişiklikler geleneksel cinsiyet sistemini ve dolaylı olarak ritüel hayatını etkilemektedir. Bunun sonucu ise hem bir belirsizlik hem de ortaya çıkan kişisel tercih fırsatlarıdır. Mevcut durum çok muğlaktır, bir yandan kişisel projelere vurgu yapılmakta, diğer yandan da kitle iletişiminin gerekleri kabul edilmektedir.

İkinci olarak, cemaat düzeyinde, yeni ortaya çıkan zor yaşam koşulları genellikle yerel bir cemaatin üyeleri tarafından paylaşılmaktadır. Gecekondu mahallelerinin inşa edilmesi, birden fazla anlamda istikrarsızlık konusudur. Sonuç olarak, bir yandan mega-kent bağlamında parçalara ayrılan büyük aileden gelen desteğin yerini tutacak yeni kurumlara ihtiyaç duyulmakta, diğer yandan da yeni söylemlere, yeni işaret ve sembol gruplarına da hâkim olmak gerekmektedir.

Üçüncü olarak, devlet düzeyinde ise laik hegemonya artık, egemen siyasi düzenin dışında yer alan ve sayıları gittikçe artan gruplar tarafından açıkça sorgulanmaktadır. Pek çok farklı nedenlerle de olsa, 1990'ların anahtar sözcükleri bugüne kadar farklılık, muğlaklık, bireysellik ve yeni bir öznellik anlayışı olmuştur. Son on yılın siyasal ve dinsel yaşamı, siyasi söylemleri ve gruplar arasındaki altyapıyı geliştiren çok sayıda yeni eylemlilik biçimleri sunmuştur.

Bununla birlikte, temel anlamda olumlu olan bu değişimlerle ilgili başka soruların da sorulması gerekmektedir. Bu fırsatları elde etme olanağına kimler sahiptir? Bu fırsatların elde edilebileceği toplumsal alanlara kimler erişebilmektedir? Günümüzde görülen siyasi harmanlanma, çoğunlukla postmodern fikirlerden etkilenen entelektüel elit tabaka tarafından esas olarak olumlu değerlendirilmektedir. Bu elitlerin birçoğu, kendilerini modernitenin ve pozitivizmin sabit kategorilerini reddeden dünya vatandaşları olarak görmektedir. Bu postmodern iyimserlik ile İslamcılık, Alevilik ve milliyetçilik gibi birleştirici ideolojik sistemler yaratma girişimleri arasındaki karşıtlık çok çarpıcıdır.

Görünürlük konusuna gelince, Alevi azınlığın DİB tarafından tanınması, birçok Alevi grubunun gündeminde yer almaktadır. Alevi varlığının mekânsal ve sembolik bir göstergesi olarak, cemevlerinin statüsü, İslamcı kadın çevreleri için vakıfların kurulmasıyla karşılaştırılabilir; Aleviler, geleneksel ortodoksluğa karşı kendi İslam anlayışlarını vurgularken, kadınlar yeni yorumlar getirmeye çalışmaktadır.

Son olarak, görünürlük konusu, parlamenter sistem dışındaki politik etkenlerle de ilgili bir sorundur. Alevilerin yaşadığı bölgelerde çıkan karga-

şalar, üniversite kampüslerinde son zamanlarda yaşanan çatışmalar, anlaşmazlıkların odak noktasında önemli bir kayma olduğunu göstermektedir. Anlaşıldığına göre, sorun artık yalnızca İslamcılık - laiklik çatışması olmaktan çıkmış ve 1970'lerde yaşanan çatışmalara benzer politik mücadelelere bir geri dönüş olmuştur.

Sophie Watson ve Katherine Gibson postmodern şehirlerdeki kentsel bağlamı ve yaşam koşullarını özetlerken, günümüzdeki kentleşme konusunda iyimser bir tutum sergilerler:

Evrensel düzeyde adil olacak hiçbir siyasi çözüm ortaya çıkmayacaktır. İktidar için sürekli bir mücadele yürütülecek ve direnişin her noktasında yeni ve farklı stratejik ittifaklar ortaya çıkacaktır. Ancak, postmodern siyaset iyimserliğe ve olasılıklara fırsat verir; çünkü, hem marjinal hem de merkezi pek çok alanda verilen mücadeleleri ve yeni olasılıkları olumlu bulur, çünkü zaferlerin yalnızca kısmi, geçici ve çekişmeye açık olduğunu bilir.⁴⁰

40 S. Watson ve K. Gibson, "Postmodern politics and planning. A postscript", *Postmodern Cities and Spaces*, S. Watson ve K. Gibson (ed.), Oxford, 1993, s. 262.

SONSÖZ: ALİ ODAKLI MEZHEPLERDE YAZIYA GEÇİRME

TORD OLSSON

Din, modernleşme koşulları altında sönüp gitmez ya da ortadan kaybolmaz; fakat, genellikle köklü bir dönüşüm geçirir. Bu kitapta yer alan tebliğlerin konusu olan Ali odaklı mezheplerde bu durum açıkça görülmektedir. Batını öğretilerini ve gizli ritüellerini geleneksel olarak yalnızca yola kabul edilmiş kişilerin öğrenebildiği, geçmişin tecrit edilmiş cemaatleri yeni bir görünürlük kazanmıştır. Eskiden Alevi cemaati, Osmanlı toplumunun politik ve toplumsal merkezleriyle ve daha sonraları da Türkiye Cumhuriyeti'nin kurumlarıyla çok sınırlı bir etkileşimi olan kapalı bir dünyaydı. Örneğin, evlenmeyle ilgili kurallar, yalnızca normatif açıdan değil, pratikte de endogamiyi (yalnızca Alevi cemaati içinden eş seçmeyi) gerektiriyordu; dini gelenekler Batınıydı ve gizli ritüellerle sözlü olarak aktarılırdı. Bu ve diğer tarihsel, toplumsal ve dinsel koşullar, Türk Alevilerin, ayrı bir cemaat olarak, kendileri ve başkaları tarafından tanımlanırken kullanılan kavramların şekillenmesinde etkili oldu.¹ Benzer koşullar, daha çok İranlı olan Ehl-i Hak'ların ve Suriye Alevilerinin/Nusayrilerin tanımlanmasında kullanılan ve bu grupların hem kendilerini hem de devletle ve egemen İslam akımıyla ilişkilerini tanımladığı kavramları oluşturmuştur.

Yakındoğu'daki muhtelif Ali odaklı dini cemaatlere yönelik yeni uyanan ilgi, esas olarak bu topluluklar üzerinde yoğunlaşmıştır. Ayrıca, bugünkü tar-

1 Kehl-Bodrogi ve diğ., 1997, xii. 1990 yılında, *Cumhuriyet*'te yayımlanan (15 Mayıs, s. 15; bkz. Vorhoff'un bu kitaptaki yazısı) "Alevilik Bildirgesi"nin, Alevilerin "görünmezliğinin" sonunu ifade ettiği kabul edilmektedir. (Kehl-Bodrogi ve diğ., 1997, xvi)

tışmaların büyük bir bölümü, bu toplulukların egemen İslam biçimleriyle ve kültürel, toplumsal ve politik hegemonyaların diğer ifade biçimleriyle sürdürdükleri tartışmalı ilişkiyle ilgilidir. Mevcut söylemde, dinsel ve toplumsal açıdan tanımlanabilen bu topluluklardaki farklı konumları temsil edenler, kendi bakış açılarını, politik, toplumsal, kültürel ve dinsel terimler kullanarak, karışık terminolojilerle ifade etmektedir. Genellikle, Ali odaklı konumların savunucularının kullandığı terminoloji, egemen toplumun gizli hegemonyacı yapısını, büyük anlatılarını teşhir etme ve bunların en görünür olanlarını reddetme iddiasındadır. Egemen İslami görüşün veya toplumun çoğunluğuna uyan milli politikaların sözcüklerinin benimsediği konumlar, Ali odaklı cemaatlere, dinsel açıdan mezhepçi, senkretik ve zındık, politik açıdan ayrılıkçı, toplumsal açıdan sapkın ve kültürel açıdan ise yabancı damgası vurmaktadır. Aslında, bu kitapta-ki makalelerin birçoğunun sunulduğu konferans sırasındaki sözlü söylemlerin büyük bir bölümü, daha geniş bir Ortadoğu bağlamında sürüp gitmekte olan tartışmaları çok güzel ortaya koyuyordu.

Türkiye’de, 1980’li yılların sonunda geçmişin tecrit edilmiş Alevi cemaatini, geleneksel olarak yalnızca sâliklerin ulaşabildiği Batını öğretileri ve gizli ritüelleriyle gözler önüne seren çok sayıda yazılı yayın, azınlıkların statüsünün ve haklarının çoğunlukla radikal değişimlere uğradığı daha geniş çaplı, küresel bir sürecin bir parçası olarak görülebilir. Aleviler gibi azınlıkların talep ettikleri haklardan birisi de tarihi kendi yorumlarına göre yazabilmektir. Gerçek ya da hayali baskılar nedeniyle ortaya çıkan göç ve diasporadaki cemaatlerin gelişimi de dahil olmak üzere, ulusal sınırları aşkın süreçler, “önemli ötekiler”le² karşılaştırma içinde kurulan toplumsal, kültürel ve dini kimlik üzerinde düşünülmesini teşvik etmektedir. Ortak bir geçmiş üzerine düşünme, “tarih” adını verdiğimiz sonradan oluşturulan bir yorumlar toplamı şeklini alır. Bir topluluğun kendi tarihi yazılarak ya da anlatılarak, içine günümüzün ihtiyaçlarının ve isteklerinin yansıtıldığı idealize edilmiş bir geçmişe ait bir hayali cemaat³ yaratılmakta, hatta uydurulmaktadır. Seç-

-
- 2 Hylland Eriksen, 1992. Ayrıca bkz. Mills 1998, bölüm 5, “ötekileştirme” ve sömürgecilik sırasındaki ve sömürgecilik sonrası söylem kuramı üzerine. Michael Pecheux ve Renée Balibar gibi Marksist kuramcılardan esinlenen Sara Mills, “diğer konumlarla sürekli diyalog ve çatışma halinde olan söylemin ihtilaflı yapısı”na Foucault’dan bile daha fazla vurgu yapmaktadır (age., s. 14).
 - 3 Anderson, 1991. Ronald Robertson, 1992, “‘The search for fundamentals’ in global perspective” başlıklı 11. bölümde (s. 169) “nostaljik paradigma” üzerinde durmaktadır.

reler ve köken efsaneleri gibi, tarihin de anlatılması anlam, kimlik deneyimi ve görünürlük kazandırmaktadır. Bundan dolayı, tarih yazıcılığı, toprak ve bağımsızlıkla ilgili talepler gibi politik açıdan tartışmalı konuları haklı göstermek amacıyla kullanılan ve suiistimal edilen, çelişkili tarihler yaratmaktadır. Aslında, geçmişin tanımlama hakkı konusunda verilen kavga, günümüzün en büyük politik anlaşmazlıklarından biridir. Ortadoğu'daki Ali odaklı cemaatlerin ve benzeri toplulukların yeni görünürlüğü de bu tür ulusal sınırları aşkın bir perspektiften değerlendirilmelidir.

Alevilerin dinsel ve toplumsal yaşamının geleneksel tanımlaması, ritüel yoluyla kişiden kişiye aktarılan Batını dinsel öğretiler de dahil olmak üzere, bilgilerin sözlü olarak aktarılmasına dayanıyordu. Eğitim, hem ikrar ayini gibi farklı ritüel ortamlarda, hem de ritüel özelliği daha az olan bağlamlarda veriliyor; bilgi ve becerilerin dededen talibe kişisel aktarımından oluşuyordu. Batını eğitim, dedeyle yakın ve sürekli bir kişisel ilişki içinde, yıllarca ve hatta ömür boyu sürebilecek bir aktarım sürecinde, dini mirasın elde edilmesinden ibarettir. Aynı şekilde, Suriyeli Alevilerin tanıklıkları, yaşamı yönlendiren modeller olarak temel anlamdaki dini bilgilerin, sözlü dersler yoluyla miras bırakıldığını ve ustadan (*üstad*, *şeyh*, *akıl*, *mürşid*, *seyyid*) talebeye (*talip*) aktarıldığını göstermektedir.

İkrar ve daha sonraki dinsel eğitim sırasında verilen talimatlar, talibin ömür boyu süren bir ilişkiyle dini babası (*vâlid dinî*) olarak kabul ettiği ve kendi biyolojik babasından daha çok saygı gösterdiği mürşit aracılığıyla aktarılmaktadır.⁴ Ali odaklı cemaatlerde dini bilgilerin sözlü aktarımının, kendine özgü bir toplumsal pratik türünün hayati bir öğesini oluşturduğu açıkça görülmektedir ve nakil yoluyla verilen bu özel eğitim, tedrici olarak içselleştirilmesi yıllar süren bir dinsel yaşam tarzına geçişi, buna yönelik derin bir sosyalleşmeyi sağlamaktadır.

Hem Aleviler hem de Nusayriler arasında, yüz yüze aktarılan bu bilgiler, ilmiyeler ve benzeri metinlerle yazıya geçirilmiş ve nesnelleştirilmiştir.⁵ Sözlü geleneğin yazıya aktarılması erken dönemlerde başlamıştır. Bununla

4 Başlıksız yazma arab.⁷ta anlatıldığı şekilde, Berlin, 4291, bkz. Strothmann 1952, s. 177 (Arapça metin), 183 (Almanca çevirisi). Foucault'nun eserlerinden ilham alan ve Fas üzerinde yoğunlaşan Abdellah Hammoudi (1977), Sufi dedeyle talip arasındaki temel diyalektiğin toplumsal yaşamın içine nasıl girdiğini ve otoriter iktidar yapısında politik düzeye nasıl yansıdığını parlak bir şekilde göstermiştir.

5 Bu kitaptaki makaleme bakınız

birlikte, günümüze ulaşan en eski metinler, hem 16. yüzyıldan kalan, Türkçe yazılmış *Buyruk* ilmiyhalleri, hem de 18. yüzyıldan kalan Arapça yazılmış Nusayri ilmiyhalleri, kişisel eğitimdeki diyalog biçimini ve konuşma dilinin özelliklerinden birçoğunu korumaktadır. Bu özellikler, 19. yüzyılın sonlarından kalma Nusayri yazmalarında hâlâ göze çarpmaktadır. Aslında, bu ilmiyhallerin pek çoğu, sözlü metinle yazılı metin arasında yer alan bir biçim olarak tanımlanabilir. Nusayrilerin yola giriş metinleri, her bir şeyhin yazarak talibine verdiği, şeyh ile talip arasındaki diyaloglardan oluşuyordu. Talip bu metni kendi başına çalışıyor ve şeyh talibin metni ezberlediğinden emin olunca, gizliliğin korunması amacıyla metin yakılıyordu. 1980'lerin ortalarında Suriye'de yaptığım son alan çalışması sırasında, Alevi arkadaşlarım bana, bu yöntemin yola kabul ritüellerinde hâlâ uygulandığını söylemişlerdi. Bununla birlikte, bu yazmalardan bir kısmı yakılmaktan kurtulmuştur; kütüphanelerde ve özel koleksiyonlarda korunmaktadır.⁶ Genel olarak bakıldığında, Türk Alevileri ve Suriye Nusayrilerinde dini metinlerin bu ilk yazıya geçirilmiş biçimleri, dini aktarımın sözlü yapısını esas itibarıyla değiştirmemiştir; çünkü, ilmiyhaller hâlâ dedelerin ve şeyhlerin elindeydi ve yazmalar, dedeler ve şeyhler tarafından yalnızca tam anlamıyla kişisel olarak yürütülen eğitim sırasında kullanılıyordu.

Aynı şekilde, Ehl-i Hak'lar arasında, 19. yüzyıla kadar yazıya geçirilmeyen zengin sözlü gelenekleri oluşturan kelimalar yazıya aktarıldıktan sonra da sözlü niteliklerini korumuşlardır. Kelam yazmaları, seyyidler ve *kelam-hanlar* tarafından dikkatle korunmuştur. Artık Ehl-i Hak sırlarının açıklanması zamanının geldiğine inanan Hacı Nimetullah'ın (1873-1920) bu otoritelere başkaldırdığı bir gerçektir; yine de, Hacı Nimetullah'ın kendi yazdığı *Şahnâme-i Hakikat*'in edebi üslup ve tür özellikleri, esas olarak kelam anlatılmasına bağlı kalmıştır. Hacı Nimetullah'ın eseri, yazarın açıkladığı sırları argümanlar kullanarak savunmaya çalışmadığı, bir iman metnidir. Ayrıca, eserde ortaya koyduğu hakikatlerin genel bir Şii arka planıyla ilişkilerini belli belirsiz bir biçimde kurar. Miras kalan hikmetin mürşitten talibe aktarılması, bilginin esas itibarıyla kişiden kişiye aktarım özelliği 1960'lı yılların başlarına kadar korunmuş gibi görünmektedir; bu yıllara gelindiğindeyse, Ehl-i Hak öğretilerini Şii ortodoksluğu ile uzlaştırmaya yönelik ilk ciddi çabalarla karşılaşırız.

6 *Buyruk* metinleri için, bkz. Otter-Beajean 1997; ayrıca Almanca çevirisi ve yorumlar için bkz. Bozkurt 1988. Nusayri yazmaları için, bu kitaptaki makaleme bakınız.

Bu tarihten sonra, metinlerin özelliği gitgide nesnellğe ve dönemin dini söyleminin toplumsal olarak koşullandırılmış pratiklerine uyum sağlamaya yönelik bir değişim göstermiştir.

Hacı Nîmetullah'ın oğlu Nur Ali İlâhî (1896 - 1974), *Burhânü'l-Hak* (1963) ve *Ma'rîfetü'l-Ruh* (1969) adlı kitaplarında, Ehl-i Hak'ı, mensuplarının şeriatı takip ettiği bir Şii tarikâtı olarak tanıtmaktadır. Bu kitaplardaki yaklaşım ve yöntem, genel olarak, Şii ulemanın çizgisine uygundur; yalnızca Kuran ve hadis referanslarıyla standart türde bir gerekçelendirme yapılmaz; ayrıca Ehl-i Hak tören ve öğretilerinin yeni yorumları da eklenerek söz konusu çizgi benimsenir. Sonuçta ortaya çıkan, "sapkın" olduğu söylenen öğelerin hasır altı edildiği, Ehl-i Hak gelenekleriyle egemen Şiilik anlayışının büyük ölçüde yoruma dayanan bir sentezidir. Zîba Mir-Hüseynî, Ehl-i Hak cemaatinin modern dönüşümünü anlattığı önemli makalesinde, şunları yazmaktadır:

Mezhebin eğitim görmüş üyeleri aracılığıyla, teolojik açıdan İslami görüşleri daha gelişkin olan kentli dinsel elitlerle ve dine daha kişisel bir zeminde bağlanmış olan modern, eğitimli elitlerle kurduğu temasın artması, mezhebin geleneksel otorite sahasını zaten bir dönüşüme uğratmış bulunuyordu. Artık, Ehl-i Hak inancının yeni bağlamlarda anlamlı hale gelebilmesi için değişikliklere uğratılması gerekiyordu. Öncelikle dogmanın, Ehl-i Hak inancını resmi İslamiyet sınırları dışına iten öğelerden arındırılması için, yeniden yorumlanması gerekiyordu. İkinci olaraksa, mezhebin, Şii ulemayı kızdırmadan onların Şii İslam'ıyla rekabet etmesi gerekiyordu.⁷

Nur Ali İlâhî'nin 1974 yılında vefat etmesinden sonra gelenek, İlâhî'nin ikinci oğlu Behram İlâhî (doğumu 1931) tarafından devam ettirilmiştir. Fransa'da tıp eğitimi aldıktan sonra İran'a geri dönen Behram İlâhî şu anda Tahran Üniversitesi'nde profesördür. Behram İlâhî, İran'a dönüşünde, manevi bir dönüşüm geçirmiş ve müşşidinin geleneklerine göre başka insanlara rehberlik etme misyonu ona emanet edilmiştir.⁸ Bu durum pratikte, Behram İlâhî'nin müritlerinin artık babası Nur Ali'nin yazdığı *Burhânü'l-Hak* gibi kitapların ve aynı zamanda *Güftâr* adı verilen "özdeyişleri"nin basılmış metinlerini okuduğu anlamına gelmektedir. *Güftâr*, Nur Ali İlâhî'nin yaşa-

7 Mir-Hosseini, 1997, s. 186. Benim Ehl-i Hak konusunda anlattıklarım, Mir-Hosseini'nin çok bilgilendirici makalesinden alınmıştır.

8 *age.*, s. 188.

mının son on yılı boyunca kaydedilmiş ve Behram İlahi tarafından derlenip basılarak, iki ciltlik *Âsârü'l-Hak* (Cilt I, Tahran 1978; Cilt II, Tahran, 1991) ortaya çıkmıştır.⁹

Behram, babasının öğretilerinin yayımlanmasını sağlamasının yanı sıra, Fransızca iki kitabın da yazarıdır: *La voie de la perfection: l'enseignement secret d'un maître kurde en Iran*, Paris, 1976 (İngilizce çevirileri: 1987 ve 1993) ve *Le chemin de la lumière: la voie de Nur* 'Ali Elahi, Paris, 1985 (İngilizce çevirisi: 1993). Bu kitaplar Ehl-i Hak öğretisini dinleri aşan bir bakış açısıyla yeniden yorumlayarak, "kemale erme yolundaki" herhangi bir yolcunun yararlanabileceği bir hale getirmeyi denemiştir. Ziba Mir-Hüsey-ni'nin de haklı olarak dikkati çektiği gibi, bu kitapların ilkinde bile görülen yaklaşım ve üslup, "hem geleneksel Sufi eserlerinin hem de Batı'daki çağdaş kendi bilincine varma konulu yapıtların etkisini taşımaktadır. Kitabın odak noktası bireydir ve kitap, kendini tanıma ve kendini geliştirmenin aşamaları üzerinde dururken, Ehl-i Hak öğretilerini evrensel Batınlık bağlamına yerleştirmektedir."¹⁰ Mir-Hüsey-ni, son olarak, bu kitabın 1993 basımında "artık Ehl-i Hak'tan herhangi bir biçimde bahsedilmemekte; reformcuların artık bu tanımlamayı tamamen reddettikleri görülmektedir. Gelenekçilerden ayrılma süreci artık tamamlanmıştır"¹¹ sonucuna varmaktadır.

Ehl-i Hak sözlü nakillerinin ve metinlerinin öyküsü özellikle önem taşımaktadır; çünkü söz konusu olan, Türkiyeli Aleviler ve Suriyeli Nusayrilerle aynı aileden gelen, büyük çoğunluğu İranlı olan bir cemaatin yazıya geçme sürecinin pek bilinmeyen öyküsüdür; bu sürecin birbirini izleyen aşamaları net bir şekilde görülmektedir. Ehl-i Hak'ın yazıya geçişte izlediği ilerlemeci yol, sözlü gelenek sonrası Ortadoğu toplumlarında ve özellikle büyük şehirlerde, düzenli olarak ortaya çıkan bir süreci gözler önüne sermektedir. Kentsel mekânın değişken, kararsız koşulları ve içine eski geleneklerle yaşam biçimleri yerleştirilen belirgin kültürel farklılıkları, artık hiçbir varoluş biçiminin kendi varoluş nedeni olmadığını ifade etmektedir. Her belirsizliğin tanımlanması, tartışılıp benimsenmesi ya da reddedilmesi gerekmektedir. Burada, matbu metinlerin kendine özgü gücü kendini gösterir; öyle ki sözün matbu metin haline gelmesiyle, bir dinsel sözlü gelenek biçimi, ritüel yoluyla aktarılan, hayatı yönlendiren bir model olmaktan çıkar, standartlaş-

9 *age.*, s. 189.

10 *age.*, s. 190

11 *age.*, s. 192.

tırılmış bir doktrine dönüşür. Dini öğretilerin yazıya dökülmesi, yaşanan bir dini, sistematik ve nesnelleştirilmiş basılı metinler topluluğuna dönüştürebilir. Artık bilgi miras olarak kuşaktan kuşağa devredilmez, bu metinler kullanılarak edinilir, öğrenilir. Dini bilgi aktarımı artık farklı bir araçla ve farklı bir konumu olan bir toplumsal pratikle gerçekleşmektedir. Dini bilgi artık yeni dini taşıyıcıların elinde bir söylemin parçası haline gelmiş ve burada ele alınan örnekteki gibi, Yeni Çağ ve İslam'ın güçlü biçimleri tarafından temsil edilen başka dini konumlarla rekabete girmiştir.

Türkiye’de, kamusal söylemin söz dağarı 1960’lar ve 1970’lerden beri köklü değişikliklere uğrayan koşullardan, 1980 askeri darbesinden ve özellikle İslamcı hareketin başarısından etkilenmiş, yeniden kurulmuştur. Bu olaylar Aleviliğin son zamanlardaki gelişimini ve Alevilerin kendilerini ifade ediş biçimlerini derinden etkilemiştir. Alevi kimliği ve Alevilerin Sünni İslam’ın karşısındaki konumuyla ilgili söylemde, dinsel ve kültürel kavramlar yeniden kullanılmaktadır. Bu gelişmede, Alevilerin ve Ortadoğu’da Alevilerle ilişkili toplulukların yeni görünürlüğü, yalnızca küresel modelin yerel bir örneği ya da İslamiyet’in Sünni biçimlerine karşıtlık içinde değil, aynı zamanda ve daha dar anlamda içsel süreçler olarak görülmelidir. Bu süreçler, politik, toplumsal, kültürel ve dinsel yaşamın değişik yönleri Alevilerin kendi arasında bilinçli bir düşünme ve tartışma nesnesi haline gelmiştir. 1960’ların ve 1970’lerin radikal siyasi ortamında, Alevilerin, yüzyıllardır bağlı oldukları isyankâr ideolojinin solcu kavramlarla biçimlendirilmiş yeni bir varyantını benimsedikleri görülmüyordu. O yıllarda ve 1980’lerin ortalarına kadar, Alevi kimliği, kamuoyunda dini değil, siyasi terimlerle tanımlanıyordu. Aslında, o zamanlar pek çok kişi, Alevilerin laikleştirilmiş Türk toplumuna asimile olacağına ve artık dinsel bir topluluk olarak varlığını sürdürmeyeceğine inanıyordu. Aleviliğin geleceğine ilişkin bu beklentiler, büyük olasılıkla, politikanın sadece “çıkarlar” ve iktidar ilişkileri etrafında geliştiğini varsayan ve politikayı kültür, ahlak ve din konusundaki kavramlar da dahil, “halkın hayalleriyle ilgili bir mücadele”¹² olarak tanımlamayan yaygın bir kaniya dayanıyordu. Bununla birlikte, Ortadoğu siyaseti uzmanlarının sık sık belirttiği gibi sadece siyasi konuların dini dille ifade edilmesi söz konusu değildir; bu durumun tam tersi de ortaya çıkmakta ve temel kültürel, ahlaki ve dini değerler “genel kabul görmüş” siyasi terminolojilerle ifade edilmektedir. Böylece, döneme ve ortama göre farklı terminoloji-

12 Eickelman ve Piscatori, 1996, 9, Kyösti Pekonen’den alıntı.

ler kullanılmakta; fakat, kültürel, ahlaki ve dini değerlerin kendileri, terminolojiler gibi duruma bağlı olarak değişmemektedir. Kültürel süreçler, ahlak ve din; “reel politikanın kenarda köşede kalmış bir boyutu” ve daha da kötüsü, “gerçek sorunların solgun ve edilgen bir biçimde üzerine yansıtıldığı hayali bir ekran”¹³ olarak değil de, siyasal yaşamın can alıcı bileşenleri olarak görülürse, bu farklı ifadelerin anlaşılır sonuçlar doğuracağını düşünüyorum.

Metinlerin kendilerine özgü bir yaşamları vardır. *Yazmak* kavramının kendisi bile, yazılı metnin içkin yapısıyla sınırlandırılmış bir anlam fikrine karşı bir meydan okumadır; ortaya çıkarılabilecek bir yapı kavramı kendiliğinden, başka yapılar, esaslar ya da anlam hiyerarşileri olduğunu farz eder; yazma eyleminin bitmez tükenmez farklılaştırma ve ertelemeleri tam da bu tür kavramları sorgular. Bu uzamsal ve zamansal farklılaştırma ve erteleme süreci ve yazılı söylemin sürekli taşmaya yönelen eğilimi, Jacques Derrida’nın ilk eserlerinde *différence* ve *dissémination* sözcükleriyle özetlenmiştir.¹⁴ Kül-

13 Eickelman ve Piscatori, 1996, 10, Clive Kessler’den alıntı.

14 Derrida 1972a; 1972b; 1972c; Eagleton 1995, s. 134. Art arda gelen tefsirlerin birikmesi, kesinlikle sadece sözlü olarak aktarılan metinlerle sınırlı değildir; aynı zamanda, okurların yazılı metinlerle ilişkisinin hayati önem taşıyan bir ögesidir. Aslında bu durum, özellikle anlamın herhangi bir nihai tanımına olanak vermeyen bolluk eğilimi nedeniyle, yazma ediminin evrensel bir özelliği gibi görünmektedir. Jacques Derrida’nın pek çok eserinde belirttiği gibi, yazılı söylemin bütün türlerinde, *dissémination* adını verdiği, metnin yapısını ve sınırlarını kırar gibi görünen sürekli bir taşkınlık, titreşme ve kesin anlama karşı bir meydan okuma görülür. *Dissémination* sözcüğü, Derrida tarafından, metinlerin işlenmesini, metinlerdeki yer değiştirmeler ve indirgenemez değişkenlik özelliği de dahil, metinlerin “hareketini” anlatmak üzere kapsayıcı bir terim olarak kullanılmıştır (Derrida 1972a; Derrida 1972b, s. 61, 107 ve devamı). Bu durumun en açık bir biçimde görüldüğü yer, doğal olarak “edebi” söylemdir; fakat bu durum, bütün yazı türleri için eşit oranda geçerlidir. Aslında Derrida, edebi metinlerle edebi olmayan metinler arasında kesin bir ayırım yapmayı reddeder. Arşiv metinleri bile ek anlam eğilimi gösterir ve bu tür belgelerin, tamamen geçmişe ait belirli nesneler olduğunu varsayan bilimsel önyargıyı da anlamsız hale getirir. Derrida, “bilimsel topluluğun bütününde egemen olan klasik bilgi, *akademik düşünce* ve epistemoloji normları” hakkında ironik bir yaklaşımla, şunları söyler: “Tarihçinin, arşivcinin, toplumbilimcinin, dilbilimcinin nesnelliği; istikrarlı konulara ve kavramlara atfı; konu karşısında göreceli dışsallık; özellikle de *verili, geçmişe ait* veya yalnızca *eksik* olarak tanımlanmış bir arşiv karşısında göreceli dışsallık (yalnızca *eksik* olma bile belirlenebilirliğe ve dolayısıyla kendisi de yakın gelecek olarak belirlenebilen bir gelecekte bitirilebilirliğe gönderme yapmaktadır); görülebilenin edimsele üstünlüğü, vb.” (Derrida 1995, s. 83).

tür araştırmaları ve yazın kuramı konularında çalışan ve Derrida'nın düşünceleriyle beslenen melezleşmiş eklektik yaklaşımlarda bu durum, "metnin dışında hiçbir şey yoktur"¹⁵ gibi modaya uygun, küstah ve kısır fikirlere indirgenmiştir. Bununla birlikte, Derrida'nın kendi fikirleri ciddi olarak ele alınırsa ve özellikle, eskiden esas itibarıyla sözlü olarak aktarılan pek çok dinde günümüzde ortaya çıkan yazıya geçirme süreçlerinin değerlendirilmesi ve anlaşılması için bir araç olarak din alanına uygulanırsa, bu fikirler çok ufuk açıcı gözükmektedir. Bu, antropologların ve din tarihçilerinin hemen hemen hiç girmediği geniş bir alandır. Bugün gözlerimizin önünde meydana gelen Alevi sözlü geleneklerinin yazıya geçirilmesi süreci, azınlıklar arasında dünya çapında görülen olgunun bir örneğidir. Azınlıklar, yaşam biçimlerine anlam yükleyecek kendi tarih yazıcılıklarını (daha iyi bir terim bulamadığım için *Meinungsgeschichte* diyeceğim) yaratma; kendi kültürel ve dinsel hayatlarını yazıya geçirme hakkını talep ediyorlar.

Yanlış anlaşılmayı önlemek için, bu makalede özel olarak, üzerinde pek çok araştırma yapılan, fakat daha sınırlı bir kapsamı olan, ayrı ayrı sözlü geleneklerin, sözlü metinlerin ya da hitabet örneklerinin yazıya geçirilme süreçleriyle ilgilenmediğimi belirtmek isterim.¹⁶ Ayrıca, genel anlamda yazının gelişimi so-

Arşiv metinleri bile, belgelerde içkin olmayan özellikler taşımaktadır: "İlk arşivci, arşivi olması gerektiği gibi, yani sadece belgeyi sergileyerek değil, fakat aynı zamanda onu *çerçevesine yerleştirerek* kurar. Belgeyi okur, yorumlar ve sınıflandırır." (Derrida 1995, s. 89) Bu tür bir yer saptama ve müdahale, belgelere ek bir anlam kazandırmakta ve belgenin bir metin olarak özelliklerini ve gelecekte nasıl algılanacağını belirlemektedir.

- 15 Farklı metinselci konumların yakın zamandaki sömürgecilik-sonrası eleştirileri hakkında bir inceleme için, bkz. Loomba 1998, s. 94-103.
- 16 Bu süreçlere örnek olarak, artık klasikleşmiş araştırmalar alanında Albert B. Lord, Milman Parry, Jan Vansina, Walter J. Ong, Jack Goody, Ruth Finnegan, Lauri Honko, Dennis Tedlock'un yaptığı incelemelere bakınız; Ong 1982; Vansina 1985; Goody 1993 ve özellikle Finnegan 1992, s. 234-269'daki esas olarak halkbilimcilerin ve antropologların adlarını içeren kapsamlı kaynakçalara bakınız; ayrıca karşı. *Oral Tradition* [Sözlü Gelenek] dergisi. Hermann Gunkel ve daha sonraki din tarihçileri, Egyptologlar, Hintologlar, İslam araştırmacıları ve Yahudilik ve İncil konularında incelemeler yapan araştırmacıların eserleri için, bkz. Honko 1979, s. 3-34. Eski Ahit konusundaki araştırmaların ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Jeppesen ve Otzen 1984 ve Yeni Ahit için bkz. Wansbrough 1991; Kelber'in sözlü/yazılı İncil geleneği arasında yaptığı radikal ayrımı bir eleştirisi için, bkz. Halverson 1994, bu eleştiri Kelber'in kitabının 1997'deki yeni basımında da yer almaktadır (Kelber'in ilk

rununu da ele almıyorum.¹⁷ Benim sözünü ettiğim sözlü, pratik ve kurumsal gelenekleriyle bir yaşam biçimi olarak varolan dinlerin bir bütün halinde yazıya geçirilmesidir. Belirli sözlü metinlerin yazıya aktarılması, daha geniş bir din sahasında ortaya çıkan yer değiştirmelerin sadece bir parçasıyken, dinin daha kapsamlı olan sözlü ifadesinin, pratiğinin ve kurumlarının yazıya geçirilmesi ise, hem dindeki dönüşümün belirtisidir, hem de dinin dönüşmesini hızlandırır. Bu durum, bu tür değişimlerin nasıl incelenmesi gerektiği konusunda önemli metodolojik sorunları gündeme getirmektedir. Alevi literatüründeki yeni yükselişe nasıl yaklaşmalı ve bu yükselişi nasıl “okumalıyız”?

Karşılaştırmalı din açısından bakıldığında, sayısı gitgide çoğalan Alevi metinleri, artık dünya çapında görülen ve sürekli gelişen *emic* din tarihi yazıcılığı adını verebileceğimiz türün özel bir örneğidir. Bu türe ait betimleyici metnin tipik bir özelliği, metnin kendisinin de betimlemek iddiasında olduğu dinin bir parçası hatta bir ritüeli olması ve betimlemenin içeriğinin de dini inancın bir parçasını oluşturmasıdır. Bu yazı kategorisine ait tipik örneklerle, Yahudilik, Mandayya dini, İslam ve Bahailik’te rastlanabilir. Dinle ilgili yeni Alevi metinlerinin büyük bir kısmı bu türdendir ve tarihçilerle sosyal bilimciler tarafından buna göre değerlendirilmelidir; yani, Alevi inancının, akademik türlerin biçimsel özelliklerinden ve akademik terminolojiden yararlanan, yazılı ifadeleri olarak ele alınmalıdır. Üslupları bazen bilimselci bir teknik taşısa da, din konusundaki Alevi metinleri ampirik olarak desteklenen ve kuramsal olarak temellendirilmiş karşılaştırmalı boyuttan yoksundur ve bu açıdan, karşılaştırmalı din alanında yapılan akademik çalışmalardan esas itibarıyla farklıdır. Din alanında yapılan akademik çalışmalar, kimi zaman tam anlamıyla *idiographic*, araştırmacı denemeler gibi görünseler bile, bu çalışmalarda, örtük bir biçimde, nomotetik araştırmayı yönlendiren ilgi alanları hâkimdir. Bunlar, akademik çalışmalar yapan tarihçinin ya da din antropologunun, üzerinde çalıştığı konu karşısında bir tür üst-konum almasını sağlayan önemli ilkelerdir. Böyle bir konumlanma, akademik çalışmaların aksine, din konusundaki Alevi metinlerinin bir özelliği değildir. Tam tersine,

basını, 1983 yılında çıkmıştır.) Sözlü gelenekle yazılı gelenek arasındaki karşılıklı ilişki ve Yeni Ahit araştırmalarının son durumu hakkındaki en son inceleme için bkz. Gerhardsson 1998.

17 Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* (1955, bölüm xxviii) adlı eserindeki “*leçon d’écriture*” [yazım dersi] yazısıyla bu soruyu ortaya atmış ve daha sonra bu soru, Derrida tarafından ayrıntılarıyla tartışılmıştır: bkz. Derrida (1974, Bölüm II).

betimlemeye çalıştıkları ve devam eden bir sürecin parçası olan din konusundaki Alevi eserleri, esas yapıları itibarıyla dini eserlerdir ve bu nedenle de bu eserlerin taşıdığı büyük önem göz ardı edilmemelidir. Bu eserler, büyük olasılıkla, günümüzdeki kent Aleviliğinin en önemli dini öğelerinden birini oluşturmaktadır. Köy yaşamından ayrılış, Alevi kimliğinin devam ettirilmesi amacıyla yazılı biçimlerin kullanılmasını kuşkusuz teşvik etmiştir.

Yeni Alevi eserlerinde, Alevilerin bugünkü dini dünyalarının mistik bir kırsal geçmişe göre hayali olarak kurulması çok sık rastlanan bir özelliktir.¹⁸

18 Yeni ortaya çıkan Alevi kitaplarından farklı olarak, *Buyruk* bu kutsal yazıların içinde oluşturulduğu, yukarıda belirtilen sözlü aktarılan bilginin ve yaşam modellerinin hâkim olduğu, ikrar töreninde ya da diğer ritüelleştirilmiş durumlarda yüzyüze ilişkilerle miras olarak aktarılan bir Anadolu *Gemeinschaft*'ı (Cemaati) senaryosu çağrıştırmaktadır. Bu genelleştirilmiş senaryoda bulmayı umacağımız bilgi türü, Foucault'nun tasarladığı *pouvoir/savoir* (iktidar/bilgi) terimlerindeki gündelik bilgiler ve bilgeliktir (Foucault 1972; bu kitap, özgün Fransızca başlığından da anlaşılabilir gibi, *savoir* [bilgi] hakkındadır: *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969. Foucault, *Archéologie du pouvoir* konusunda hiçbir kitap yazmamıştır; karş. Spivak 1993, s. 36). Ayrıca söz konusu olan, sistematik betimlemelerin kolay kolay yakalayamayacağı, esas itibarıyla sözle ifade edilmeyen, kişisel yakınlık ve ilgi, temel değerler ve deneyimlerden oluşan "aşağı" dünyadır ve Gayatri Spivak bu dünyaya "*ontic*" [*gerçek bir varlığı olan*] *bilme* adını verir (Spivak 1993, s. 37 ve devamı; Spivak, "*ontic bilme*" ile "*ontological bilgi*"yi birbirinin karşıtı olarak sunar, *age.*, s. 39; Spivak, Foucault'nun terimlerini daha ayrıntılı bir biçimde işler, *age.*, s. 34 ve devamı; tabii ki bu terminolojinin arkasında Heidegger'in varoluşçu analizi yatmaktadır). İslamcılığın yeniden canlanmasının yanı sıra, kitle iletişimi ve yaygın eğitim olguları da Aleviler arasındaki dini bilgilerin düzenlenmesini tamamen yeniden biçimlendirmiş ve Alevilerin dindarlıklarında kapsamlı bir dönüşüm yaratmıştır. (İslamcı entelektüeller, medya kültürü ve Türkiye'de İslamın yeniden canlanması konusunda bkz. Meeker 1994; Meeker 1991). En son senaryo, dünyanın nasıl tasvir edileceğine ve nasıl yönetileceğine karar veren, kurumsallaşmış iktidar rejimleri ve bilgisiyse büyük şehir *Gesellschaft*'ıdır (toplum). Foucault'nun *puissance/connaissance* dediği ve Spivak'ın *ontolojik bilgi* adını verdiği (Foucault 1969 ve 1972; Spivak 1993, s. 39) bu büyük bilgi aygıtları, gazetecilik, akademi ve siyaset dünyasının tipik öğeleridir. Son moda düşünceleri takip eden tabaka arasında, bu tür bir bilginin nesnel bir dünya tasviri aktardığı ve günlük deneyimle uyduğu ve uyuşması gerektiği yaygın bir varsayımdır. Türkiye'de son zamanlarda ortaya çıkan ve İslamcılıkları, tasavvuf akımlarını ve Aleviliği de kapsayan derinlemesine dinsel dönüşüm, kurumsallaştırılmış bilgi biçimlerine doğru bir sürüklenmeyle belirleniyor gibi görünmektedir. Bu durum, dini bilgilerin, artan bir şekilde, yazılı kaynaklar ve kitle iletişim araçları aracılığıyla elde edilebileceğini, dinlerin kendi kendilerini

Günümüzde bu kurgular, basılmış kitaplarda, broşürlerde ve dergilerde dile getirilen anlatılar olarak varlıklarını sürdürmektedir ve bunların kendilerine özgü bir cazibesi vardır. Geleneklere göre kalıplaşmış ve dışa kapalı ritüel ortamlarında yapılan ilk yazıya geçirme işlemlerinin aksine, günümüzdeki yazıya geçirme işlemi açık bir arenada yürütülmektedir. Bu arenada İslamcılar ve laikler gibi rakip aktörler de saldırgan sözde-entelektüel tutumlarıyla kendi performanslarını sergilemektedir. Bu koşullar metinlere de yansımaktadır: Dini öğretiler ve ibadetler nesnelleştirilmekte ve dogmatik sistemler halinde düzenlenmekte; ayrıca, sürüp giden kültürel ve dinsel söylem içinde tayıp göstergesi olacak bir tarzda ifade edilmektedirler. Bu metinler, dini duyguların ifadesi olmaktan çok, açığa çıkmış konumları savunmayı amaçlayan argümanlar halini almıştır. Sonuç olarak, ilkel dini metinler popüler ve “uzmanlaşmış” bir literatüre dahil edildiğinde ya da dönüştürüldüğünde hep olduğu gibi, bu metinlerin çarpıcı imgeleri ve çağrışımlar açısından zengin olan yönleri, mantık ve sözde-bilimsel bölümlerle arka plana itilmekte. Okuyucunun, bir yığın çağrışımla ve açıklanmamış metaforla karşılaşmaması gerektiği düşünülür. Bu nedenle de metinler, tartışmacı ve söylemsel bir niteliğe bürünür. Alevilikle ilgili yeni çıkan dini kitaplar, gerçekten kentlerde yaşayan Alevilerin dinsel yaşamlarını yansıtan ve harekete geçiren önemli dinsel nesnelerse, o zaman Alevi inancının derin bir dönüşüm geçirdiği sonucuna varmamız gerekir.

Türkiye’deki durumu göz önüne alarak, Alevi eserlerini, sadece geçmişteki, günümüzdeki ya da gelecekteki başka ve daha “gerçek” bir Alevi realitesine açılan bir pencere olarak değil, bir yazım olarak değerlendirmemiz gerektiğinin altını çizeceğim. Alevilerin günümüzdeki yeni ifade alanı, “uzmanlaşmış” edebiyatın popüler bir biçimidir. 1980’lerdeki durumla tam bir tezat oluşturan, günümüzdeki dinsel konulu Alevi literatürünün açık bolluğu, bu literatürün sürekli birikime ve tekrara dayanan niteliği ve hem Türk hem de Avrupalı bilim adamlarının işaret ettiği vasat bilimsel kalitesi nedeniyle,¹⁹ bu

kurumsallaştırılmış bilgi sistemleri haline dönüştürdüğünü, *Gesellschaft* (toplum) içinde varlıklarını bu biçimde sürdürdüklerini ve dinsel yaşamın büyük oranda dini örgütlenmelere üyelik olarak yeniden programlandığını ifade etmektedir.

- 19 Örneğin, İzmir’deki ilahiyat fakültesinde profesör olan Ethem Ruhi Fiğlalı, *Türkiye’de Alevilik-Bektaşilik* başlıklı kitabının giriş bölümünde, bu yayınların büyük bir kısmının “bilimsel” bir bakış açısından yoksun olduğundan yakınmakta ve bunların olsa olsa ideolojik bir perspektiften değerlendirilebileceğini söylemektedir

eserleri yazım olarak ciddiye almamızı öneriyorum. Böyle yapıldığı takdirde, bilim adamlarının izleyecekleri okuma yöntemi, gerçeğin bütün saflığıyla ortaya çıkmasını sağlamak amacıyla anlam aktarma aracını silmeyi deneyen naif bir temsili dil kuramına dayalı felsefenin ana paradigmasından ayrılacaktır.²⁰ Ayrıca bu yöntem, tarihçilerin, kaynakların yanlı söylemleri arkasındaki tarihsel gerçeği bulmaya çalışan eleştirel yaklaşımından da ayrılacaktır. Benim önereceğim okuma yöntemi, metinleri bir toplumsal bağlamın sergilenmesine, bir ahlak dersine, bir inanca, biyografik ya da tarihsel bir kökene ya da olaylar dizisine veya politik bir gündeme indirgemeyecektir. Alevilerin yeni yazdığı kitaplar Alevilerin dinsel yaşamını doğru bir biçimde yansıtmaya iddiasında olsalar da, bu kitapların değeri sözünü ettiğimiz mimetik işlevlere indirgenirse, araştırmacılar bu eserlerden çok az yararlanabileceklerdir. Bunun yanında, yazılı metinler, saf sözlü geleneklerin ve tertemiz inançların kirlenmiş biçimleri olarak düşünülürse, bu eserlerden yine çok az yararlanılabilir. Aksine, kirlenmeleri de dahil olmak üzere, belirli yazılı metin biçimleri, süregiden dinsel değişim sürecinin parçaları olarak ele alındıklarında, kendi başlarına, Alevi inancının güçlü ifadelerini oluşturur ve değerli bir kanıt haline gelir.

Alevilerin yeni bir dinsel kimlik oluşturmada ve mezheplerinin varlığını belirtmesinde, yazma ve okumanın günümüzde önemli aşamalar olduğu

(Fırlıklı 1991, s. 1-6). Ne var ki, Bilici'nin de (1996, s. 294) haklı olarak işaret ettiği gibi, Fırlıklı'nın yaklaşımında da ideolojik bir renk sezilmektedir: "Sonuç olarak, bu yazara göre Aleviler, *Sünni Türkmenler*'den başka bir şey değildir; ama bu terim, hiçbir tarihsel ve doktriner gerçeğe uymamaktadır." Karin Vorhoff elinizdeki kitapta yer alan makalesinde, buna benzer bir görüşü dile getirir, fakat, "son zamanlarda Türkiye'de ortaya çıkan eserler toplumsal ve politik bir sürecin daha da doğrudan bir parçasıdır... ve bu eserler, toplumsal gerçekliğin kendisinin oluşturulmasını ve algılanmasını etkilemektedir" diyerek bir adım daha ileri gider. Vorhoff'un bu görüşlerine katılıyor ve kendi mezhepleri hakkında yazı yazan Aleviler örneğinde bu argümanın daha da ileri götürülebileceğini söylüyorum.

- 20 Eagleton 1995, s. 143; Derrida (1992) içinde Atkinson s. 76. Bu konudaki görüşlerim, Kenya'daki Maasai göçebeleri arasında görülen dinsel konuşma-durumları konusunda yaptığım ilk alan çalışmalarımdan ve dinsel dilin *mimesis* kuramları konusundaki eleştirimden kaynaklanmaktadır. Din, ritüel ve ikonografi konusundaki naif *mimesis* kavramları, din alanındaki karşılaştırmalı araştırmaların büyük bir bölümünü, gayet tahrip edici bir biçimde yönlendirmiştir; bkz. Olsson 1982, s. 13-68. Ne yazık ki, o zamanlar Derrida'yı ve onun mantık merkezli konum hakkındaki eleştirisini ve yazma konusundaki fikirlerini bilmiyordum; ancak daha sonraları, onun çalışmalarından çok yararlandım; örneğin, Derrida 1972a; 1972b; 1972c; 1974; 1992; 1995.

görülyor. Konuşma-eylem (*speech-act*) teorisini yazıma uygularsak, Alevi kitaplarının ortaya çıkışının kendisinin, bir okur kitlesine Alevilerin inançlarını ve âdetlerini anlatmayı amaçlaması, yani yalnızca “deyişsel” (*locutionary*) bir yönü değil; aynı zamanda, daha geniş bir Türk toplumu içinde Alevilerin varlığını göstermesiyle de, bu sürecin ayrı bir “deyişdişi” (*illocutionary*) gücü de vardır. Böylelikle, bu süreç insanları durumun böyle olduğuna ikna edebilir; insanlar da bu gerçeği kabul ederler ya da bundan üzüntü duyarlar. Yazma eylemi, bu tür sonuçlara yol açtığına göre, “tam deyişsel” (*perlocutionary*) bir gücü de vardır. Gelgelelim, Alevi literatürünün amaçları ve sonuçları hakkında ve Aleviler arasındaki gerçek okuma alışkanlıkları konusunda çok az ampirik bilgi sahibiyiz. Bu alanda Aleviler üzerine antropolojik araştırma yapılmamıştır, diğer gruplar üzerine yapılanlar da çok yetersizdir.²¹ Yazar ve okur odaklı araştırmalar, son yirmi yıl boyunca karşılaştırmalı edebiyat ve din araştırmacılarının geliştirdiği ve uyguladığı metin-pragmatik yöntemlerden ve okur tepkisi eleştireliliğinden kapsamlı bir biçimde yararlanabilir.²²

Dinsel metinler, son derece dünyevidir. Dinle ilgili söylenen ve yazılan şeyler, bu makalede ele alınan *emic* tarih yazıcılığı da dahil, bazen soyut olsalar, bazen olay niteliği taşısalar da, dünyevi nesnelerdir. Böyle oldukları için de, içinde yaratıldıkları, konumlandıkları ve kullanıldıkları toplumsal yaşamın bir parçasıdır.²³ Bu nedenle, din konusunda yeni ortaya çıkan Alevi

21 Archetti 1994, s.23; Pélsson 1995; Lambek 1993, bölüm 5: “*Educating Citizens: The Reproduction of Textual Knowledge*” (Vatandaşların Eğitilmesi: Metinsel Bilgilerin Yeniden Üretilmesi) bölümündeki kısa fakat ilginç değerlendirmeye bakınız.

22 Foucault ve Derrida’nın yazarlık üzerine söyledikleri hakkında, bkz. During 1992, s. 120 ve devamı; yazının sonuç bölümünü yazarken ben de bu eserden ilham aldım. Okur odaklı kuramların ve yöntemlerin bir özeti için, bkz. Selden ve Widdowson 1993, bölüm 3. Güncel makalelerin bir antolojisi, Bennett 1995’te sunulmaktadır. Antropologların yazılı metinlere yakın zamanda duymaya başladıkları ilgi konusunda, bkz. Archetti 1994 ve Pélsson 1995.

23 Bu noktada, metinlerin konumları ve yaşamları konusundaki görüşüm, Edward Said’in görüşüne uymaktadır. Said, şöyle demektedir: “İddiam şudur: Metinler dünyevidir; metinler, bir dereceye kadar birer olaydır ve bunu inkâr ediyor gibi göründükleri zaman bile, toplumsal dünyanın, insan yaşamının ve tabii ki bulundukları ve yorumlandıkları tarihsel anların bir parçasıdır.” (Said 1984, s.4) Metinlerin yaşamı açısından, yukarıda ana hatları verilen Derrida’nın yapıbozumcu (*deconstruction*) yaklaşımı, Said’in bir örneğini verdiği “yeni tarihsellik”le uyumsuz değildir. Kendi adıma ben, yapıbozumculuğun kendi içinde, tarihsellik karşıtı ya da sosyoloji karşıtı olmadığı kanaatini taşıyorum.

literatürünün büyük bir kısmı, günümüzdeki kentsel Alevi inancının nesneleri, belli açılardan da ritüel nesneleri olarak ele alınmalıdır. Kitapların satın alınması ve saklanması bile, epigrafik, hatta belli formül ve ikon bileşenleri olan “tılsımlı” bir olgu gibi görünmektedir. Kıtıpçıdaki ya da evdeki kitaplıktaki bir kitap adı ya da masanın üstüne bırakılmış bir Alevi dergisinin bir sayısı, bir kimliğin varlığını göstermekte ve tanımlamaktadır. Yazma ve yazılı şeyleri saklama ölümün inkârı gibi görünmektedir; hepsi de ölümün izini taşıyan anıların, ünün, kimliğin ve aslında yokluğun yazılması ölümün inkârı anlamına gelmektedir. Bu böyle olmasaydı, büyük bir olasılıkla hiçbir yazım ve yazılı şeyleri saklama gibi bir olgu olmazdı. Bununla birlikte, yazılı olan, yok olan nesnenin boşluğunu gerçekten doldurmaz; daha çok, bu nesnenin yokluğunu *metonymic** biçimde kendine dahil etmeye çalışır.

* *metonymy*. Bir şeyi belirli bir özelliği ile isimlendirme usulü.-y.n.

Kaynakça

- Anderson, Benedict 1991: *Imagined Communities*, 2. baskı, Verso, Londra.
- Archetti, Eduardo P. (ed.) 1994: *Exploring the Written. Anthropology and the Multiplicity of Writing*, Scandinavian University Press, Oslo, Stockholm, Kopenhagen.
- Bennett, Andrew (ed.) 1995: *Readers and Reading*, Longman Publishing, New York.
- Bilici, Faruk 1996: "Alévisme et Bektachisme, alliés naturels de la laïcité en Turquie?", in Bozdémir 1996, pp. 281-298.
- Bozdémir, Michel (ed.) 1996: *Islam et la Laïcité. Approches globales et régionales*, L'Harmattan, Paris.
- Bozkurt, Mehmet F. 1988: *Das Gebot. Mystischer Weg mit einem Freund*, E.B.-Verlag Rissen, Hamburg (*Buyruk*, yorumlu Almanca çeviri).
- Derrida, Jacques 1995: *Mal d'Archive*, Ed. Galilée, Paris.
- Derrida, Jacques 1992: *Acts of Literature*, (ed. Derek Attridge), Routledge, New York, Londra.
- Derrida, Jaques 1974: *Of Grammatology*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore ve Londra.
- Derrida, Jacques 1972a: *La dissémination*, Editions du Seuil, Paris.
- Derrida, Jacques 1972b: *Positions*, Editions de Minuit, Paris.
- Derrida, Jacques 1972c: *Marges de la philosophie*, Editions de Minuit, Paris.
- During, Simon 1992: *Foucault and Literature. Towards a Genealogy of Writing*, Routledge, Londra ve New York.
- Eagleton, Terry 1995 (1983): *Literary Theory. An Introduction*, Blackwell, Oxford.
- Eickelman, Dale F. ve James Piscatori 1996: *Muslim Politics*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Fiğlalı, Ruhi 1991: *Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik* (2. baskı), Ankara.
- Finnegan, Ruth 1992: *Oral Traditions and the Verbal Arts. A Guide to Research Practices*, Routledge, Londra ve New York.
- Foucault, Michel 1969: *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris.
- Foucault, Michel 1972: *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, Pantheon Books, New York.
- Gerhardsson, Birger 1998: *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity with Tradition and Transmission in Early Christianity*, Eermans, Grand Rapids.

- Goody, Jack 1993 (1987): *The Interface between the Written and the Oral*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Halverson, John 1994: "Oral and Written Gospel: A Critique of Werner Kelber", *New Testament Studies* 40 (1994), 180-195.
- Hammoudi, Abdellah 1997: *Master and Disciple: The Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Honko, Lauri (ed.) 1979: *Science of Religion. Studies in Methodology, Proceedings of the Study Conference of the International Association for the History of Religions, held in Turku, Finland, August 27-31, 1973*, Mouton Publishers, Den Haag, Paris, New York.
- Hylland Eriksen, Thomas 1992: *Us and Them in Modern Societies*, Scandinavian University Press, Oslo.
- Jeppesen, Knud ve Benedict Otzen (ed.) 1984: *The Production of Time: Tradition History in Old Testament Scholarship*, Almond Press, Sheffield.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina ve diğ. (ed.) 1997: *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" Berlin, 14-17 April 1995*, Studies in the History of Religions (Numen Book Series), c. LXXVI, Brill, Londra, New York, Köln.
- Kelber, Werner H. 1997: *The Oral and the Written Gospel*, Indiana University Press, Bloomington/Indianapolis.
- Lambek, Michael 1993: *Knowledge and Practice in Mayotte. Local Discourses of Islam, Sorcery, and Spirit Possession*, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, Londra.
- Lévi-Strauss, Claude 1955: *Tristes Tropiques*, Plon, Paris.
- Loomba, Ania 1998: *Colonialism/Postcolonialism*, Routledge, Londra, New York.
- Meeker, Michael E. 1994: "Oral Culture, Media Culture, and the Islamic Resurgence in Turkey", Archetti 1994 içinde, s. 31-64.
- Meeker, Michael E. 1991: "The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey", Tapper 1991 içinde, s. 189-219.
- Mills, Sara 1998: *Discourse*, Routledge, Londra ve New York.
- Mir-Hosseini, Ziba 1997: "Breaking the Seal: The New Face of the Ahl-e Haqq", Kehl-Bodrogi ve diğ. 1997 içinde, s. 175-194.
- Olsson, Tord 1982: *Religious Documents of the Maasai. Part III. The Oral Expression of Religion*, Lund.
- Ong, Walter J. 1982: *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, Methuen, Londra ve New York.

Oral Tradition (Amerikan dergisi).

Otter-Beaujean, Anke 1997: "Schriftliche Überlieferung versus mündliche Tradition: Zum Stellenwert der Buyruk-Handschriften in Alevitum", Kehl-Bodrogi ve diğ. 1997 içinde, s. 213-226.

Pálsson, Gísli 1995: *The Textual Life of Savants. Ethnography, Iceland, and the Linguistic Turn*, Harwood Academic Publishers, Singapur.

Robertson, Ronald 1992: *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Sage Publications, Londra, Thousand Oaks, Yeni Delhi.

Said, Edward 1984: *The World, the Text, and the Critic*, Faber and Faber, Londra.

Selden, Raman ve Widdowson, Peter 1993: *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory*, Harvester Wheatsheaf, New York, Londra, Toronto, Sydney, Tokyo, Singapur.

Spivak, Gayatri Chakravorty 1993: *Outside in the Teaching Machine*, Routledge, Londra, New York.

Strothmann, Rudolf 1952: "Die Nusairi nach Ms arab. Berlin 4291", *Documenta Islamica Inedita*, Berlin, s. 173-187.

Tapper, Richard (ed.) 1991: *Islam in Modern Turkey. Religion, Politics and Literature in a Secular State*, I. B. Tauris & Co. Ltd. Publishers, Londra, New York.

Vansina, Jan 1985: *Oral Tradition as History*, The University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin.

Wansbrough, Henry (ed.) 1991: *Jesus and the Oral Gospel Tradition*, Sheffield Academic Press, Sheffield.

KATILIMCILARIN LİSTESİ

Editörler

Prof. Tord Olsson, Dinler Tarihi Bölümü, Lund Üniversitesi, İsveç.

Prof. Elisabeth Özdalga, Sosyoloji Bölümü, Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Ankara.

Yrd. Prof. Catharina Raudvere, Dinler Tarihi Bölümü, Lund Üniversitesi, İsveç.

Katılımcılar

Prof. Faruk Bilici, Doğu Dilleri ve Uygarlıkları Ulusal Enstitüsü, Paris, Fransa.

Prof. Fuat Bozkurt, Tarih Bölümü, Akdeniz Üniversitesi, Antalya.

Büyükelçi Eric Cornell, Dışişleri Bakanlığı, Stockholm, İsveç.

Ruşen Çakır, Gazeteci, İstanbul.

Reha Çamuroğlu, İstanbul.

Prof. İzzettin Doğan, Siyasal ve İdari Bilimler Fakültesi, Galatasaray Üniversitesi, İstanbul.

Prof. Altan Gökalp, Bilimsel Araştırma Ulusal Merkezi (CNRS), Paris.

Prof. Bengt Knutsson, İstanbul İsveç Araştırma Enstitüsü Müdürü.

Dr. Marianne Laanatz, Asya ve Afrika Dilleri Bölümü, Uppsala Üniversitesi, İsveç.

Prof. Aharon Layish, İslam ve Ortadoğu İncelemeleri Bölümü, Kudüs İbrani Üniversitesi, İsrail.

Prof. Irène Mélikoff, Strasbourg, Fransa.

Prof. İlber Ortaylı, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Ankara Üniversitesi.

Dr. Helga Rittersberger-Tılıç, Sosyoloji Bölümü, Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Ankara.

Dr. David Shankland, Antropoloji Birimi, Galler Üniversitesi, Lampeter, Galler.

Dr. Jakob Skovgaard-Petersen, The Carsten Niebuhr Yakındoğu Araştırmaları Enstitüsü, Kopenhag Üniversitesi.

M. A. Karim Vorhoff, Orient Institut der DMG, İstanbul.

Prof. Ahmet Yürür, Mimar Sinan Üniversitesi, İstanbul.