

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

ÇAMIÇI BELDESİNDE DİNİ HAYAT ; ALEVİLİK  
ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR ARAŞTIRMA

DOKTORA TEZİ

102026

Tezi Yöneten  
Prof. Dr. Mahmut ATAY

Tezi Hazırlayan  
Recep CENGİZ

102026

ELAZIĞ-2000

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU  
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

**ÖZET**

Doktora Tezi

**Çamiçi Beldesinde Dini Hayat; Alevilik Üzerine  
Sosyolojik Bir Araştırma**

Recep CENGİZ

Fırat Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Sosyoloji Anabilim Dalı

Bu araştırma için, Alevi kültür sahası diyebileceğimiz bir bölge ele alınmış, anket, gözlem ve mülakat adı verilen tekniklerle bu bölgedeki araştırma bizzat tarafımızca, yürütülmüştür. Toplam 300 kişiye anket uygulanarak Aleviliğin grup içi ve grup dışı nitelikleri, bakış açıları değerlendirilmiştir. Bu bağlamda Alevi inanç sisteminin sosyolojik açıdan tarafsız bir yorumu için önce bu tür cemaatlerin, grupların genel sosyoloji içinde teorik açıklamasını yapmak amacıyla kuramsal çerçeve içinde sosyolojik açıdan din ele alınarak incelenmiştir. Yine kuramsal çerçeve içinde ele alınan Alevilik bir Türk heteroksisi olarak hem kendi kimliksel açılımıyla, hem de sosyolojik bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Bir tür heterodoks inanç sistemi oluşturan ve kendisini ortodoksiye göre mukayese eden Aleviliği açıklamak amacıyla Sünnilik ile ilgili açıklamalara yer verilmiş, bu karşılaştırmadan doğan farklılıklar ve bakış açısı önce teorik, sonra da ampirik olarak tespit edilmiştir. Gerek Aleviliğin gerekse Sünniliğin bu tür teorik açıklamalarını daha iyi anlaşılır hale getirmeye yönelik olarak Aleviliğin tarihi gelişimi içinde önce Hz. Peygamber döneminden başlayarak Anadolu ya gelinceye kadar olan gelişmeler teorik çerçeve içinde kısaca özetlenmiştir. Özel bir konuma sahip olan Anadolu Aleviliği ise, Türk-İslam etkileşimi içinde ayrıca ele alınarak kısaca değerlendirilmeye çalışılmıştır. Hacı Bektaşî Veli'nin, tarihi bir dinsel grup lideri olarak, sahip olduğu misyon Anadolu yönü ağırlıklı olarak açıklanmıştır. Sözü edilen bu kuramsal ve kavramsal açıklamalardan sonra, anket mülakat, ve gözlem sonuçlarından elde ettiğimiz veriler ışığında;

1) Alevi-Bektaşîliğin sosyo-kültürel referans kaynakları (grup içi dinamikler) çerçevesinde; Alevi-Bektaşîliği belirleyen temel kriterler olarak, Aleviliğin bilgi

temelinde, başta aile olmak üzere dedelik kurumunun geleneksel sözlü anlatımda önemli bir işleve sahip olduğu belirlenmiştir. Dini ve sosyal törenlerin cinsiyet ayırımına dayanmaksızın performe edildiği, cem törenlerinin bir ritüel ortam olarak önemini koruduğu, araştırmanın ampirik bulgularından anlaşılmaktadır.

Söz konusu dini cemaatin, kimliği kurma ve korumaya ilişkin tutumlarında ise; özellikle kendilerini tanımlarken, Bektaşî olmaktan çok Alevî ya da hem Alevî hem de Bektaşî olduklarını ifade ettikleri belirlenmiştir. Kızılbaşlık ifadesi ise, kimliğin belirlenmesinde kullanılmamaktadır. Toplumda kendileri için oluşturdukları kimliği rahatça ortaya koyabilme yeterliliğine sahip oldukları görülmektedir. Eş seçiminde gösterilen hassasiyetin gittikçe bir tabu olmaktan çıkarıldığı ve sivil toplum kuruluşlarına ihtiyatla yaklaşıldığı burada yapılan tespitlerden yine bazıları olmuştur.

Alevîlerin temel dinsel kurumlarını, müshâplikten düşkünlüğe hatta dedeliğe kadar sorguladıkları görülmektedir. Alevîliğin temel dinsel motifleri; Kur'an'a bakış, mitolojik unsurlara inanç, cami-cemevi, namaz-niyaz benzeştirilmeleri tarzında tipik göstergelere yaslanmaktadır.

2)-Alevîliğin kendini ayırıştırması (grup dışı dinamikler) ise; Sünniliğin algılanmasına bağlı olarak gerçekleşmektedir. Tarihsel ve dinsel ayrışma, birbirini tamamlayarak rasyonalize edilmektedir. Sünniliğe getirilen tanımlardan, Sünnilik için oluşturulan ön yargılardan, Sünnîlerle ilişkilerin sosyal etkileşim yoğunluğuna kadar pek çok bakış, Alevî inanç sisteminin geleneksel izleriyle doludur. Alevî-Bektaşîliğin hukuki-siyasi yelpazesinde ise; merkezi otoritenin, dinsel bir beklenti olarak tarihi söylemlerle yadsındığı, ülke sorunlarına bakışta, geleceğe ilişkin kaygılarda, tüm toplumla uyduğu, kendine özgü bir siyasi yapılanma arzusu içinde bulunduğu, kadın-erkek eşitliğinin miras bölüşümü ile bir kez daha onaylandığı görülmektedir.

Anadolu Alevîliğinin temel hareket noktası, gerek tarihsel gerekse yaşanan boyutu ile Hz. Ali taraftarlığı ve büyük üstad Hacı Bektaşî Veli ve onun takipçilerinin görüş ve düşünceleri üzerine inşa edilmiştir. Alevîler bu anlamda bizim tarihimizin, kültürümüzün, soyumuzun ve toplum değerlerimizin oluşturduğu tarihi kültürel dokumuzun bir tonudur. Bu nedenle Alevî inanç sistemine, kendi inanç sistemimiz gibi yaklaşmamız gerektiği unutulmamalıdır.

## ABSTRACT

PhD Thesis

**Religious Life at Çamiçi A Sociological Research On Alewiism**

Recep CENGİZ

Fırat University

Institute of Social Sciences

Department of Sociology

For this research, we carried out our studies in an area that may be called Alewi culture zone. We did our study by going there and using questionnaires and participant observation and interview techniques. We applied our questionnaire totally to 300 people and internal and external group values and points of view belonging to Alewiism were evaluated. For neutral evaluation of Alewi belief system in a sociological point of view first of all for conceptual explanation of this kind of communities, first religion was studied in of general sociology. As a Turkish heterodoxy again Alewiism which was placed in conceptual frame was explained both in its identity expansion and sociological point of view. Since Ortodoxy islam consists such a heterodox belief system and comparing itself to ortodoxy, some explanations were done about Ortodoxy İslam, and the differences resulting from this comparison and point of view were first theoretically and then empirically determined For making better explanation of theoretical expansion of both Alewiism and Ortodoxy İslam, in historical development of Alewiism starting since the period of Prophet Mohammed were considered.

Anatolian Alewiism which has an specific condition was considered in Turk-İslam interaction as well. As a leader of religious social group Anatolian front of, Hacı Bektaşî Veli's mission was significantly explained. After these theoretical and conceptual explanations we cited above, generally in the light of the data we obtained from questionnaires and in frame of Alewiism social-cultures references (group internal dynamic) we indicated that religious leadership foundations and family values which are in the base of Alewiism are the basic criteria determining how to be Alewi and has



an important role in traditional oral expression. Through empiric data we obtained from our studies, we saw that the meeting ceremonies which have ritual characteristics and are performed without sex discrimination still preserve its value.

In attitudes about establishing and preserving the identity; rather than being Bektashi they expressed that they were Alewi or/both Alewi and Bektashi. The term Kızılbaşlık (Alewiism) is not used in determining of this identity. It is clearly seen that they can express the identity they determined for themselves in society. Some of other findings obtained, showed that; the sensitivity about choosing the partner in marriage has no more taboos and civil society foundations are precociously evaluated.

It was seen that from religious brotherhood to informal law forms and even to religious leadership internal evaluation of social-religious foundations are being interrogated by Alewiism, Consideration of Koran, the belief about mythological components, the comparison of Mosque and Meeting Place, ritual pray and ritual obedience and respect are some of typical characteristics chosen from Alewiism religious pattern.

The differentiating of Alewiism and group external dynamics are realising according to perception of Sunnism. The historic and religious differentiations are being rationalised by completing each other. Many ideas such as the explanations, prejudices and social interaction density with Sunnism are full with traditional traces of Alewi belief system.

In law and political aspects; as a social and religious expectation central authority of Alewiism is not giving significant importance to the historical facts, in evaluation of national problems and worries about future they are in accordance with whole community and trying to have a peculiar political construction. All those facts cited here are approved by equal inheritance sharing system between man and woman.

In whole research, the ideas of St. Ali and the big Master Hacı Bektaşî Veli who is accepted as the main centre of Alewiism and his followers are considered as the main reference. In this sense, Alewis are just a colour tone of our history, culture, race, and social values. So It must not be forgotten that we must approach to Alewi belief system as we approach to our own belief system.

**İÇİNDEKİLER**

	<b><u>Sayfa No</u></b>
ÖZET	I
ABSTRACT	III
İÇİNDEKİLER	V
TABLolar LİSTESİ	VIII
KISALTMALAR	XII
ÖNSÖZ	XIII
<b>1.GİRİŞ</b>	<b>1</b>
1.1. Araştırmanın Konusu Sınırlılıkları ve Yöntemi	3
1.1.1. Araştırmanın Konusu	3
1.1.2. Araştırmanın Amacı	6
1.1.3. Araştırmanın Sınırlılıkları	6
1.2. Araştırmanın Yöntemi ve Tekniği	7
1.2.1 Araştırmanın Evreni	8
1.2.2 Araştırmanın Örnekleme	9
1.2.3 Bilgi Toplama Araçları ve Analiz Teknikleri	12
<b>2. ARAŞTIRMANIN KURAMSAL TEMELLERİ</b>	<b>14</b>
2.1. Sosyolojik Açıdan Din	14
2.1.1. Dinin Topluma Etkisi	17
2.1.2. Toplumun Dine Etkisi	25
2.1.3. Din Sosyolojisinin Konusu İle İlgili Görüşler	28
2.1.4. Dinin Sosyolojide Tanım Sorunu	31
2.2. Türk Heteroksisi Alevi-Bektaşilik Üzerine	34
2.2.1. Mezhep	38
2.2.2. Tarikat	44
2.2.3. Sünnilik ve Alevi-Bektaşilik	47
2.2.4. Alevi-Bektaşilikle İlgili Bazı Temel Kavramlar	51
2.2.4.1. Kızılbaş, Kızılbaşlık	51
2.2.4.2. Alevilik ve Bektaşilik	52
2.2.4.3. Musahiplik	57
2.2.4.4. Ayin-i Cem	62

2.2.4.5. Düşkünlük	67
2.2.4.6. Dede-Baba	70
2.2.4.7. Talip (Mürit)	74
2.3. Aleviliğin Tarihi Gelişimi ve Anadolu'da Alevilik	76
2.3.1. Peygamberin Ölümü ve Hilafet	76
2.3.2. Emeviler Dönemi	79
2.3.3. Abbasiler Dönemi	80
2.3.4. Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması	83
2.3.4.1. Selçuklu Alevi İlişkileri	85
2.3.4.2. Osmanlı Alevi İlişkileri	86
2.3.4.3. Hacı Bektaş Veli ve Tarihsel Misyonu	88
<b>3. ARAŞTIRMA BULGULARININ DEĞERLENDİRİLMESİ</b>	93
3.1. Araştırma Kapsamına Alınanların Genel Özellikleri	93
3.1.1. Cinsiyet Durumu	95
3.1.2. Medeni Durum	96
3.1.3. Yaş Durumu	97
3.1.4. Öğrenim Durumu	97
3.1.5. Ekonomik Düzey	98
3.2. Alevi-Bektaşiliğin Sosyo-Kültürel Referans Kaynakları (Grup İçi Dinamikler)	99
3.2.1. Alevi-Bektaş Olabilmeyi Belirleyen Temel Kriterler	99
3.2.1.1. Alevi-Bektaşiliğin Bilgi Temelleri	100
3.2.1.2. Alevi-Bektaşiliği Özsel ve Fonksiyonel Tanımlama	105
3.2.1.3. Törenlerin Cinsiyet Ayırımına Dayanmadan Performe Edilmesi	116
3.2.1.4. Cem Törenine Yüklenen Anlam	120
3.2.2. Kimliği Kurma ve Korumaya İlişkin Tutumlar	124
3.2.2.1. Toplumda Kimliği Ortaya Koyabilme Yeterliliği	124
3.2.2.2. Kendini İfade Etme Ayrıcalığı	129
3.2.2.3. Eş Seçiminde Alevi-Bektaş Olmaya Gösterilen Hassasiyet	132
3.2.2.4. Sivil Toplum Kuruluşlarına Üyelik ve Beklentiler	136
3.2.3. Temel Dinsel-Sosyal Kurumlar	141
3.2.3.1. Musahiplik Kurumu	141

3.2.3.2. Düşkünlük Kurumu	145
3.2.3.3. Dedelik Kurumu	149
3.2.4. Dinsel Desenden Seçilenler	163
3.2.4.1. İslam'ın Kutsal Kitabı Kur'an'a Bakış	164
3.2.4.2. Mitsel Unsurlar	167
3.2.4.3. Cami-Cemevi Benzeştirilmesi	174
3.2.4.4. Namaz ile Niyaz Benzeştirilmesi	178
3.2.4.5. Dindarlığın Derecelendirilmesi	182
3.2. Alevi-Bektaşilerin Kendinilerini Ayırıştırması-Farklılıklarını Onama- (Grup Dışı Dinamikler)	186
3.3.1. Alevi-Bektaşiliğin Sünniliği Algılama Biçimi	186
3.3.1.1. Alevi-Bektaşiliğin Tarihsel Açıdan Bir Siyasi Muhalefet Olarak Kabulü ve Ayırışmayı Temelden Onama	187
3.3.1.2. Alevi-Bektaşilik ile Sünniliğin Farklılığını Onama	192
3.3.1.3. Sünnileri Grup Dışı -Yezidi- Olarak Tanımlama ve Ayırışmayı Onama	195
3.3.1.4. Sünniler Hakkında Oluşan Önyargısal Düşünceler	199
3.3.1.5. Sünniliğe İlişkin Özsel ve Fonksiyonel Tanımlama	204
3.3.1.6. Alevi-Bektaşilerin Sünnilerle Sosyal Etkileşim Boyutu	212
3.3.2. Alevi-Bektaşiliğin Hukuki-Siyasi Yelpazesi	217
3.3.2.1. Merkezi Otoriteye (Resmi Kurumlara) Vaziyet Alış	220
3.3.2.2. Ülkenin Genel Gidişatına Bakış	225
3.3.2.3. Alevi-Bektaşilik ve Siyaset	229
3.3.2.4. Alevi-Bektaşiliğin Diyanette Temsil Sorunu	239
3.3.2.5. Miras Bölüşümünden, Kadın-Erkek Eşitliğine	243
<b>SONUÇ ve DEĞERLENDİRME</b>	248
<b>BİBLİYOGRAFYA</b>	260
<b>ANKET FORMU</b>	270
<b>ÖZGEÇMİŞ</b>	281

## TABLOLAR LİSTESİ

<b><u>Tablo No</u></b>	<b><u>Sayfa No</u></b>
1: Ankete Katılanların Cinsiyet Değişkenine Göre Dağılımı	96
2: Ankete Katılanların Medeni Durumlarına Göre Dağılımı	96
3: Ankete Katılanların Yaş Gruplarına Göre Dağılımı	97
4: Ankete Katılanların Öğrenim Durumlarına Göre Dağılımı	98
5: Ankete Katılanların Ekonomik Düzeylerine Göre Dağılımı	99
6: Alevi-Bektaşilikle İlgili Bilgilerin Edinilmesinin Öğrenim Durumu Değişkenine Göre Dağılımı	102
7: Alevi-Bektaşilik ile İlgili Bilgilerin Edinilmesinin Yaş Durumu Değişkenine Göre Dağılımı	104
8: Alevi-Bektaşiliği Özsel Tanımlamanın Eğitim Durumu Değişkenine Göre Dağılımı	106
9: Alevi-Bektaşiliğin Fonksiyonel Tanımının Eğitim Durumu Değişkenine Göre Dağılımı	108
10: Cem Törenine Katılımla İlgili Değerlendirmenin Medeni Durumu Değişkenine Göre Dağılımı	117
11: Cem Törenine Katılımla İlgili Değerlendirmenin Yaş Değişkenine Göre Dağılımı	119
12: Ceme Katılma Sıklığının Cinsiyet Değişkenine Göre Dağılımı	121
13: Ceme Katılma Sıklığının Yaş Değişkenine Göre Dağılımı	122
14: Ceme Katılma Sıklığı	123
15: Toplumda Kimliği Ortaya Koyabilmenin Ekonomik Düzey Değişkenine Göre Dağılımı	126
16: Toplumda Kimliği Açıklayabilmenin Eğitim Düzeyi Değişkenine Göre Dağılımı	128
17: Kendini İfade Etme Ayrıcalığının Yaş Değişkenine Göre Dağılımı	130
18: Eş Seçiminde Alevî-Bektaşî Olmasına Gösterilen Hassasiyetin Yaş Değişkenine Göre Dağılımı	133
19: Eş Seçiminde Alevî-Bektaşî Olmasına Gösterilen Hassasiyetin Cinsiyet Değişkenine Göre Dağılımı	134
20: Sivil Toplum Örgütlerine Üyeliğin Eğitim Değişkenine Göre Dağılımı	138

21: Sivil Toplum Kuruluşlarına Üyeliğin Ekonomik Düzey Değişkenine Göre Dağılımı	139
22: Sivil Örgütlenmelere Güven Düzeyinin Medenî Durum Değişkenine Göre Dağılımı	140
23: Musahip Edinme Davranışının Medeni Durum Değişkenine Göre Dağılımı	142
24: Musahip Edinme Davranışının Eğitim Değişkenine Göre Dağılımı	144
25: Düşünlük Nedenlerinin Oransal Dağılımı	146
26: Sunnilerle Evlenme Tercihinin Oransal Dağılımı	147
27: Dede Olabilme Yeterliliğinin Yaş Değişkenine Göre Dağılımı	150
28: Dede Olabilme Yeterliliğinin Eğitim Değişkenine Göre Dağılımı	152
29: Bir Dedeye (Pire) Bağlı Olma Davranışının Yaş Değişkenine Göre Dağılımı	154
30: Bir Dedeye (Pire) Bağlı Olma İsteğinin Öğrenim Düzeyi Değişkenine Göre Dağılımı	155
31: Dedelerin Dinsel-Sosyal Bilgilendirme Yeterliliğinin Yaş Değişkenine Göre Dağılımı	157
32: Dedelerin Dinsel-Toplumsal Bilgilendirme Yeterliliğinin Ekonomik Düzey Değişkenine Göre Dağılımı	159
33: Dedelik Kurumunu Kaldırılması İsteğinin Eğitim-Öğretim Değişkenine Göre Dağılımı	161
34: Dedelik Kurumunun Kaldırılması İsteğinin Yaş Değişkenine Göre Dağılımı	162
35: Kuran Hükümlerine İncanın Eğitim Düzeyi Değişkenine Göre Dağılımı	165
36: Kuran Hükümlerine İncanın Yaş Değişkenine Göre Dağılımı	166
37: “Hak-Muhammed-Ali Bir Bütün ve Nurdurlar” İncasına Katılımın Eğitim Düzeyi Değişkenine Göre Dağılımı	169
38: İnsanın Yüzünde Yedi Hat Olduğuna ve Ali Yazdığına İncanın Eğitim Düzeyi Değişkenine Göre Dağılımı	171
39: Hacı Bektaş Veli'nin Hz. Ali'nin Donunda Geldiğine İncanın Yaş Değişkenine Göre Dağılımı	173
40: Cami ile Cemevinin Benzer Fonksiyonu İfa Ettiğine İlişkin Düşüncenin Yaş Değişkenine Göre Dağılımı	176

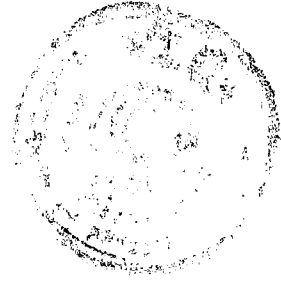
41: Namaz İle Niyazın Benzer İbadet Olduğuna İlişkin Tutumun Yaş Değişkenine Göre Dağılımı	179
42: Namaz ile Niyazın Benzer İbadet Olduğuna İlişkin Tutumun Öğrenim Değişkenine Göre Dağılımı	181
43: Dindarlığın Yaş Değişkenine Göre Dağılımı	183
44: Dindarlığın Eğitim Düzeyi Değişkenine Göre Dağılımı	185
45: Aleviliğin Tarihsel Açıdan Bir Siyasi Muhalefet (Mücadele) Olarak Değerlendirmenin Yaş Değişkene Göre Dağılımı	188
46: Aleviliğin Tarihsel Açıdan Bir Siyasi Muhalefet (Mücadele) Olarak Değerlendirmenin Öğrenim Düzeyi Değişkenine Göre Dağılımı	191
47: Alevi-Sünni Farklılığını Onamanın Öğrenim Düzeyi Değerşkenine Göre Dağılımı	194
48: Sünnileri Grup Dışı-Yezidi-Olarak Tanımlamanın Cinsiyet Değerşkenine Göre Dağılımı	196
49: Sünnilerin Grup Dışı -Yezidi- Olarak Tanımlamanın Medeni Durum Değerşkenine Göre Dağılımı	198
50: Sünniler Hakkında Oluşturulan Ön Yargıların Cinsiyet Değerşkenine Göre Dağılımı	200
51: Sünniler Hakkında Oluşturulan Ön Yargı Sıklığının Ekonomik Düzey Değerşkenine Göre Dağılımı	202
52: Sünniler Hakkında Olumsuz Ön Yargı Sıklığının Yaş Değerşkenine Göre Dağılımı	203
53: Sünniliğe İlişkin Özsel Tanımlamanın Yaş Değerşkenine Göre Dağılımı	205
54: Sünniliğe İlişkin Özsel Tanımlamanın Cinsiyet Değerşkenine Göre Dağılımı	206
55: Sünniliğe İlişkin Özsel Tanımlamanın Öğrenim Düzeyi Değerşkenine Göre Dağılımı	208
56: Sünniliğin Fonksiyonel Tanımlarının Oransal Dağılımı	209
57: Sünnilerle Olan Sosyal Etkileşimin Yaş Değerşkenine Göre Dağılımı	214
58: Sünnilerle Olan Sosyal Etkileşimin Eğitim Düzeyi Değerşkenine Göre Dağılımı	215
59: Sorunların Çözümünde Kişi ve Kurumlara Başvurunun Öğrenim Düzeyi Değerşkenine Göre Dağılımı	222



60: Ülkenin Genel Gidişatının Değerlendirilmesinin Yaş Değişkenine Göre Dağılımı	226
61: Ülkenin Genel Gidişatına Bakışın Öğrenim Düzeyi Değişkenine Göre Dağılımı	228
62: Alevi-Bektaşiliğin Siyasallaşmasının Aleviliğe Zarar Verdiğine İlişkin İnancın Yaş Değişkenine Göre Dağılımı	231
63: Alevi-Bektaşiliğin Siyasallaşmasının Aleviliğe Zarar Verdiğine İlişkin İnancın Öğrenim Düzeyi Değişkenine Göre	232
64: Siyasi Partilere Yönelimin Yaş Değişkenine Göre Dağılımı	236
65: Siyasi Partilere Yönelimin Öğrenim Düzeyi Değişkenine Göre Dağılımı	237
66: Alevi-Bektaşiliğin Diyanette Temsiline İlişkin Tutumların Cinsiyet Değişkenine Göre Dağılımı	240
67: Alevi-Bektaşiliğin Diyanette Temsilini İsteme Tutumunun Öğrenim Düzeyi Değişkenine Göre Dağılımı	242
68: Mirasın Cinsiyetler Arasında Eşit Paylaşımının Ekonomik Düzey Değişkenine Göre Dağılımı	246
69: Mirasın Cinsiyetler Arasında Eşit Paylaşımının Cinsiyet Değişkenine Göre Dağılımı	247

**KISALTMALAR**

age.:	:adı geçen eser
agm.	:adı geçen makale
Ank.	:Ankara
AÜ	:Ankara Üniversitesi
Bkz	:bakınız
C	:cilt
EÜ	: Erciyes Üniversitesi
FÜ	:Fırat Üniversitesi
DİB.	:Diyanet İşleri Başkanlığı
İÜ	:İstanbul Üniversitesi
İst	:İstanbul
MÜ	:Marmara Üniversitesi
S	:sayı
s	:sayfa
SBE	:Sosyal Bilimler Enstitüsü
SBF	:Siyasal Bilgiler Fakültesi
STK	:Sivil Toplum Kuruluşları
TAK	:Türkiye Araştırmalar Kurumu
TDV	:Türkiye Diyanet Vakfı
Üniv.	:üniversite, üniversitesi
vb.	:ve benzeri
vd	:ve diğerleri
vs.	: ve saire
Yay.	::yayın, yayınları, yayınevi



## ÖNSÖZ

Kültürel ve yapısal bir dönüşüm sürecine giren Türk toplumunun dinsel-sosyal tutum ve davranışlarının ne durumda olduğunu, dinin insan hayatındaki yerini ve nasıl algılanmakta olduğunu, modern Türk toplumunu anlama ve açıklamada dinden hangi oranda yararlanılabileceğini tesbit edebilmek, bu tür araştırmalarla mümkündür. Aksi halde çağdaş Türk toplumunun dayandığı dinamikleri ve günümüz insanını anlamak mümkün değildir. Bu ve benzeri düşüncelerle planlanan bu araştırma, değişen ve gelişen Türk toplumsal hayatında dinin yerini tespit etme ve böylece Türk toplumunu anlama çalışmalarına katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

Özellikle ülkemizde üzerinde pek çok spekülasyonların yapıldığı, gerek iç ve gerekse dış kaynaklı güç odaklarının kullanımına açık olduğu söylenen bu konunun, ampirik tekniklerle araştırılarak sorunları örtme yerine çözmeye yönelik açıklamalar yapmaya gayret gösterilmiştir. Dünyanın her yerinde gelişen olaylar, kitle iletişim araçlarıyla küçülen dünya içinde, Türk toplum yapısında da yeni oluşumların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Endüstriyel gelişme ve teknolojinin baş döndürücü bir şekilde ilerlemesi, hızla yayılan ideolojik kuramlar, ilkeler vb. eski dayanışmacı ve cemaatçi toplum yapılarını, bireyci, özgürlükçü, bir toplum biçimine doğru yönlendirmektedir. Genellikle sosyal bağların çözüldüğü bu tür toplumlarda, kalabalıklar içinde yalnız kalan bireyi, köklerine bağlayan unsur, kültürel değerler olmaktadır. Bireyler çoğu zaman, tüm toplum içinde söz konusu değerler aracılığıyla, yerini ve kimliğini koruyabilmektedir. Bu anlamda kimlik sorunu, dayanışmacı-bütünleştirici bir toplumda kültür olgusuna yönelik yeni bir oluşum ortaya çıkarmaktadır. Ülkemizde dinsel-sosyal ayrımcılığı ailede, komşuluk ilişkilerinde, kırsal alanda, kentte, camide, cemevinde oluşturmamak, olanları ortadan kaldırmak, İslam şemsiyesi altında toplamakla olanaklıdır. Mezhep ve tarikat düşüncesine dayalı Alevi-Sünni kökenli diyebileceğimiz sosyal gerginlikleri, yine İslami değerleri anlayarak ve paylaşarak ortadan kaldırmak mümkündür. Din konusuyla ilgili olarak yapılmış alan araştırmaları, batı sosyoloji literatüründe önemli yer edindiği halde din konusu, ülkemiz sosyal bilimcilerinin ilgi alanının dışında kalmıştır. İnsanı ve toplumu tanımayı amaçlayan her

araştırma, toplumsal yapıya etki eden, insanın tutum ve davranışlarını Őekillendiren temel fenomenlerden biri olan dini, vazgeçilmez bir araştırma objesi olarak kabul etmektedir.

Toplum ve birey hayatında farklı boyutlarda kendini gösteren dini hayat, toplumlarda veya bir toplumun tarihsel geçmişi içinde aynı Şekilde ortaya çıkmamaktadır. Bunun tespit ve tahlili ise, konunun bilimsel yöntem ve tekniklerle dikkatli bir biçimde incelenmesini gerektirmektedir.

Bu esaslar üzerine inşa edilen, büyük emek ve özveriyle yapılan bu araştırmada, hiçbir yardımını esirgemeyen danışman hocam, Prof. Dr. Mahmut Atay ve hocam Prof. Dr. Halil Narman'a, Dicle Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi öğretim üyesi (Dekanı), Prof. Dr. Davut Başaran'a ve aynı Üniversitenin Hukuk Fakültesi öğretim üyelerinden Yrd. Doc. Dr. İlyas Doğan ve Mustafa Avcı'ya, çeşitli kaynak kitapların temin edilmesinde yardımcı olan, kısa adıyla İstanbul Şahkulu Sultan vakfı adına Ali Aktaş'a ve anket çalışması sırasında, araştırma alanını iyi tanıyıp anket uygulaması sırasında uzun süre yardımcı olan Niksar Orman İşletmesi adına Hüseyin Kaplan'a ve manevi desteğini hiç esirgemeyen eşim Zehra Cengiz'e teşekkür ederim.

Elazığ-1999

Recep CENGİZ

## 1.Giriş

Toplumsal gerçekliğin önemli unsurlarından biri olan din, en azından “kutsal olan” şeyler, modernleşme koşulları altında sönüp gitmez ya da ortadan kaybolmazlar; fakat genellikle köklü bir dönüşüm geçirirler. Her inanç sisteminde olduğu gibi Alevi inanç sisteminde de bu durum açıkça görülmektedir. Batını öğretilerini ve gizli ritüellerini geleneksel olarak yalnızca dini lider konumundaki kişilerin öğrenebildiği, bu tür cemaatler, bu liderler sayesinde yeni bir görünürlük kazanmıştır. Türk tarihi içinde Alevi cemaatinin genel karakteristik özelliğine baktığımızda Selçuklu ve Osmanlı toplumunun siyasi-idari yapısıyla, politik ve toplumsal merkezleriyle ve daha sonraları da Türkiye Cumhuriyeti'nin kurumlarıyla sınırlı bir etkileşimi olan kapalı bir dinsel-cemaat niteliğinde bulunmaktadır. Örneğin, evlenme ile ilgili kurallar, yalnızca normatif açıdan değil, pratikte de endogamiyi ön plana çıkarmaktadır. Alevi- Bektaşilikte, dini gelenekler, batını bir özellik taşımakta ve gizli ritüeller sözlü olarak aktarılmaktadır. Bu ve diğer tarihsel, toplumsal ve dinsel koşullar, Türk Alevilerinin ayrı bir cemaat olarak, hem kendi kendilerini tanımlamalarında hem de başkaları tarafından tanımlanmasında ve şekillenmesinde etkili olmuştur.

İslam dünyasında çeşitli Alevi cemaatlere yönelik olarak uyanan yeni ilgi, siyasi eğilimlerinin yanısıra, genel olarak bu grupların dinsel yaşamı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bugünkü tartışmaların büyük bir bölümü, bu toplulukların algıladığı ve yaşadığı dinsel inanç ve ritüeller ile İslam'ın temaları arasındaki toplumsal, kültürel ve siyasal farklılaşmaların gündelik hayata yansıyan tartışmalı yönleriyle ilgilidir. Mevcut söylemde dinsel ve toplumsal açıdan tanımlanabilen bu gruplardaki farklı statüleri temsil edenler de; kendi bakış açılarını toplumsal, kültürel, politik ve dinsel terimler kullanarak karşı terminolojilerle ifade etmektedirler.

Genellikle, Hz. Ali merkezli inanç sistemlerinin savunucularının kullandığı terminoloji, egemen kültürün ortaya koyduğu inanç ve ritüelleri yadsıma ve bunların görünür olanlarını reddetme yönünde bir gelişme göstermiştir. Bu görünürlük nedeniyle, egemen İslam-i görüşün veya toplumun çoğunluğuna uyan milli ve dini politikaların temsilcilerinin benimsediği anlamda, Hz. Ali odaklı cemaatlere; dinsel açıdan mezhepçi, senkretik ve zındık, politik açıdan ayrılıkçı, toplumsal açıdan sapkın, kültürel açıdan da yabancı gözüyle bakılmaktadır (Olsson, 1999; 261). Oysa Aleviler, öğretilerini daha

geniş İslam çerçevesi içerisine oturtmaya çalışarak, ortodoks Sünni ibadet biçimlerini reddetmek yerine, bunlara saygı gösterme yolunu tercih etmektedirler. Hz. Ali merkezli inanç sisteminin bir ögesini oluşturan Anadolu Aleviliğinin; farklı inanç ve ibadet türleri olabileceğini kabul etmek, zaten mezheplerin ve tarikatlerin doğasında bulunduğu görüşüyle hareket edildiği anlamına gelmektedir. Bu hoşgörüyü açıklamak için şu sosyolojik argümanlar öne sürülebilir. Bu yaklaşımın sonuçlarından biri, yabancıların kendi yerleşmelerinde kalabilmesi, diğeri ise, inananların, Alevi cemaati içinde farklı bireysel konumlar alabilmesine imkan sağlanmasıdır. Sosyal bir sorun oluşturmama gayreti; Alevilerin Sünniler tarafından ayıplanmaya maruz kalmaksızın veya herhangi bir yaptırıma uğramaksızın duruma göre, Sünni inanç biçimine eklenebilmesine veya tamamen ondan uzaklaşabilmesine neden olabilmektedir. Diğer insanların görüşlerine duyulan bu geleneksel yerleşik saygı, dış dünya açısından ve aslında günümüzdeki duruşu açısından Aleviliğe, dış görünüm itibarıyla bir çekicilik kazandırmaktadır.

Olsson'un da belirttiği gibi, yaşanan Alevi kültürünün ve mirasının yeniden değerlendirilmesi sürecinde, Hz. Ali merkezli inanç biçimlerinin, her birinin kendine ait kutsal metinleri, ahlaki değerleri, inanç ve ritüelleri bulunduğu gözden kaçırılmamalıdır. Bu farklı düşünce alanlarının yaratılması, kaçınılmaz olarak, Alevi inancının gerçek ve nihai biçiminin hangisi olduğuna dair spekülasyonların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu nedenle, gerçek Alevilik iddiasındaki hiçbir varsayım pratikte, ampirik açıdan doğru olmamaktadır. Çünkü, yüzyıllar boyunca değişik dini inanç ve geleneklere uyum sağlamak için Alevilik çok karmaşık biçimler almıştır. Daha da önemlisi, egemen kültürle birlikte iç içe yaşamayı sürdürme durumu, tasavvufî bir felsefeyle barış içinde, cinsiyetler arasındaki eşitliğe dayanan bir öğreti bileşiminin ortaya çıkmasına yol açmış ve bu özelliği Aleviliğe kayda değer bir farklılık kazandırmıştır. Aleviler üzerinde araştırmalar yapan sosyal bilimciler, Alevi cemaatlerinin temel yapısında mevcut olan bu esnekliğin; kültürel yeniden canlanma sürecinde yok olmasına göz yumarak, yararlı olabilecekleri bir alanda başarısızlığa uğramaktadırlar. Konu ile ilgili yapılan araştırmalar, Aleviliği tek bir yorumla sunmak yerine, değişik biçimlerde yeniden yorumlayabilir nitelikte olmalıdır. Şüphesiz, karmaşık bir arka plana sahip olması ve bunun araştırılması, açıklanması bu inanç sistemine müdahale etmeyi, haklı gösterecek bir neden olabilmektedir (Olsson, 1999; 262).

Bir grup, mutlak gerçeği bildiğini ve bütün doğruların kendisinde saklı bulunduğunu iddia ederse, farklı dini düşünüş biçimlerini hoşgörüle karşılayamaz. Öte yandan, diğer grup da kendisini her zaman ezilen, zulüm gören ve ayrımcılığa uğrayan bir grup olarak algılasa, karşı tarafla ilgili ön yargılardan hareket etme yolunu seçmiş demektir. Gerçek diyalog ve birbirini karşılıklı olarak kabul ediş, bu sosyolojik argümanların bilinmesiyle ve göz önüne alınmasıyla mümkündür.

Temelde İslam dünyasının, özel anlamda Aleviliğin ve bizi daha çok ilgilendiren yönüyle Türk-İslam tarihindeki ve bugün modern Türkiye'nin tarihindeki dini ve politik vb. tüm önemli sorunlar, günümüz Aleviliğinin araştırılmasıyla daha da netlik kazanma imkanı bulabilecektir. Genel olarak toplumu etkileyen sorunlar, artan oranda, öncelikli olarak Alevi cemaatinin kendi sorunları, daha sonrada ülke sorunları haline gelmiştir. Bu sorunların çözümü oldukça karmaşık bir alanda aranmaktadır. Zira söz konusu cemaat Anadolu'da, Anadolu tarihi kadar eskidir Aleviliğin açıklanması, onun hem iç grup ve hem de dış gruplar ile olan ilişkilerindeki karmaşıklıkta gözükmektedir. Alevi-Bektaşiliğin hem ulusal hem de uluslararası siyasi, dini vb. sorunlara yol açmadan, konu daha fazla karmaşaya götürülmeden çözümlenmesi gerekmektedir. Alevi-Bektaşiler her ne kadar ortak bir kökene dayansalar da tarih boyunca inanç ve ritüeller açısından farklı bir yol izlemişlerdir. Alevilik daha çok kırsal bir inanç sistemi olarak kalmış ve bu nedenle içinde bulunduğu geleneksel yapıyı muhafaza ederek, önceki yapısından fazla uzaklaşmamıştır. Buna karşılık, Bektaşilik kentli, özellikle son yüzyıllarda kentlere özgü nitelik taşımış, 18. yy. ikinci yarısında diğer kentli tarikatlarla pek çok yönden ortak bir eğilime katılarak bir tür seçkinler grubuna dönüşmüştür.

Günümüzde Alevi kültürüne karşı uyanan yoğun ilginin bir yansıması olan araştırmalar, Türk kültür tarihine ilişkin kayıp halkalardan birini bularak yerine oturtma ve tarihi gerçek bütünlüğüne yaklaştırma açısından bir fırsat olarak değerlendirilmelidir.

## **1.1.Araştırmanın Konusu, Sınırlılıkları ve Yöntemi**

### **1.1.1. Araştırmanın Konusu**

Din, sadece felsefenin, ilahiyatın vb. konusu olmakla kalmayıp aynı zamanda sosyolojinin de konuları arasında yer almaktadır. Sosyolojinin bir alt dalı olan din sosyolojisi de bu anlamda dinin, sosyolojik bir perspektifle araştırılması amacını



taşımaktadır. Dini konuda yapılan sosyolojik çalışmaların, özellikle 20.yy'ın başından bu yana ciddiye alınması, din sosyolojisinin genç bir bilim dalı olduğunu göstermektedir. Din sosyolojinin konusunu; kısaca; "toplumun ortaklaşa dini hayatı, din ve toplum ilişkileri ve bu ilişkilerden doğan etki ve tepkilerin ve dini grupların incelenmesi şeklinde tarif edilse de, pek çok soru ve sorunun, din sosyolojisinin konusu olduğunu unutmamak gerekir. Örneğin, kutsal bir kaynağa dayanan, öte yandan sosyal hayatın vazgeçilmez bir unsuru, temel bir kurumu olan dinin, toplumla olan kesişme noktaları nelerdir.? Dinin toplum hayatındaki rolü ve fonksiyonları nelerdir.? Herhangi bir dinin veya dini grubun ortaya çıktığı toplumsal şartlar nelerdir.? Bunlarla din ve dini olaylar arasında ne gibi ilişkiler bulunmaktadır.? Toplumun tabakalaşması, hareketliliği ve farklılaşmasının, yani yaş, cinsiyet, ekonomik güç, sosyal statü ve prestije göre bölünmesinin din üzerinde veya herhangi bir grubun dine duyduğu ilgi üzerindeki etkileri nelerdir.? Çeşitli toplumlarda din hangi formlar altında gözükmektedir.? Sosyal grubun birleşip bütünleşmesi veya parçalanıp bölünmesi ve dağılmasında dinin rolü var mıdır? varsa nasıl gerçekleşmektedir.?" (Günay, 1998; 52-53).

Din sosyolojisi, dini liderlerin ve grupların, nüfuzları ve özellikle dini grupların doğma, yükselme, gelişme, niteliklerini, sosyal yapı ve değişmelerini de incelemektedir hatta onların tiplerini de tespit etmeye çalışmaktadır. Dini grupların doğuşu, gelişimi ve çöküşünü incelemek dinler tarihi kadar sosyolojinin de ilgi alanına girmektedir. Tarih bütün bunları yer, zaman ve ad belirterek açıklarken sosyoloji ise, yer, zaman ve ad belirtmeksizin açıklamaktadır. Tarih bu süreçleri yatay bir şekilde ele alırken sosyoloji, dikey bir şekilde ele almaktadır. Bir dini grubu karakterize eden, üyelerinin devam ettirdikleri ilişkilerin içerik ve düzenidir. Her üye önce kutsalla sonrada diğerleriyle etkileşim içine girmektedir; Din sosyolojisi, her özel din grubunda rastlanan bu ikili ilişkiyi yapı ve biçim bakımından açıklamak zorundadır. Dini grupların karakteri, şiddeti, süresi ve örgütlenmesi; geniş ölçüde üyelerinin, gerek kutsalı ve gerekse birbirlerini anlama ve onlarla etkileşimde bulunma tarzlarına bağlı olarak gerçekleşmektedir. Dini birlik için gerekli olan inanç ve aksiyon birbirini tamamlayarak din birliğini pekiştirmektedir. Böylece iman ve ibadetin sosyal etkileri ve grup üyelerini yönlendirmesi, cemaatin inanç ve ritüelleri ve bunların grup hayatındaki işlevinin araştırılması yine din sosyolojisinin inceleme alanına girmektedir. Dini grubu ayakta tutan, bu grubun temelinde yatan mukaddes bağdır. İşte bütün bunları ortaya koymakta din sosyolojisinin alanına girmektedir. Dini cemaatin yapısı, teşkilatı ve dini gruplardaki

otorite tiplerinin araştırılması da din sosyolojisine düşmektedir. Din ve toplum ilişkileri alanında dinin; ekonomi, ahlak, siyaset, aile, hukuk, devlet, sanat, teknik vb. ile olan etkileşiminin araştırılması da din sosyolojisinin konuları arasında yer almaktadır. Genel sosyoloji ve onun özel bir alt dalı olan din sosyolojisi ile ilgili bu açıklamaların da bize gösterdiği gibi, din sosyolojisinin bir kesitini oluşturan bu araştırmada, dini bir grup olan Alevi-Bektaşiliğin tarihsel süreç içindeki gelişim ve değişim aşamaları dikkate alınarak, yaşanmakta olan Alevi-Bektaşilik bir araştırma evreni çerçevesinde konu edinilmiştir (Günay, 1998; 54-55).

Bu araştırma, yaşanan dini hayatı temel almak koşuluyla, Alevi-Bektaşilik üzerine sosyolojik açıdan bakışı ve değerlendirmeyi kapsamaktadır. Araştırma için böyle bir konunun seçilmesi, özellikle ülkemizin Cumhuriyetle birlikte yeni bir sosyo-kültürel değişim içine girdiği gerçeğine dayanmaktadır. Bu değişimin, Türk insanının dini hayatı üzerinde ne tür etkiler yaptığı veya bu değişim sonrası, Türk toplumunda dinin ne durumda olduğunu ortaya koyan müstakil ampirik araştırmaların azlığı, Türk sosyoloji literatüründe din sosyolojisi alınındaki çalışmaların yetersizliği, hatta laik cumhuriyetin kuruluşundan bu yana bireylerin ve dini cemaatlerin kişilik ve kimlik krizlerinin çözülmesinde zorluk çekilmesi, bu çalışmanın konusunu ve önemini belirleyici hatta artırıcı nedenler olarak görülmelidir. Değer boşluğunun, gözleri kamaştıracak kadar belirgin olduğu toplumumuzda, İslam-i inançların; yeniden gözden geçirilerek kritize edilmesi, halk katında söz konusu boşluğun doldurulması yönündeki girişimler, İslam-i olarak bilinen inançların, ritüellerin açıklığa kavuşturulmasını gerekli hale getirmektedir. Dahası, bütün bunların, tarihi olaylar göz önünde bulundurularak çözümlenmeye çalışılmasını da gerektirmektedir. Bu da şüphesiz Türk kültür tarihinde dinin her zaman önemli bir faktör olarak yer almasından kaynaklanmaktadır.

Araştırmaya konu olan Alevi-Bektaşilik, Anadolu medeniyetlerinin ortaya çıkardığı uzunca bir geçmişe sahip İslam-i referanslı dini bir kültür örneğini oluşturmaktadır. Her dini cemaatin sahip olduğu normlar, değerler, sosyal kontrol mekanizmaları, meşrulaştırdığı hukûki, siyasi, alevi, vb. kurumlar burada da zorunlu sosyolojik gerçekler olarak kendini göstermektedir. Bu sosyolojik argümanlara dayanan araştırma; Alevi-Bektaşiliğin kurumsal, kavramsal, ampirik ve çeşitli pratikler açısından açıklanmasına dayanmaktadır.

### 1.1.2. Araştırmanın Amacı

Bir araştırma, aranan bilginin türüne göre üç ayrı amaca yönelik olabilmektedir. Bunlardan birincisi, bir durum tespiti (betimleme), ikincisi, bir ilişkiyi arama (açıklama) üçüncüsü ise, bir varsayımı sınama (genelleme) amacıyla yapılmasıdır (Sencer ve İrmak, 1984; 25). Bu araştırmada; ilişki kurucu (açıklama) çerçevesinde, çeşitli teknikler kullanılarak olaylar ya da değişkenler arasında bir neden sonuç ilişkisi kurularak ortaya çıkan verilerin değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Değişkenler arasındaki ilişkiden ortaya çıkan sonuçların kavramlarla ifade edilmesine gayret edilmiştir. Araştırmanın amacının, sosyal olaylar olarak din olaylarını ele almak yoluyla, toplumun kolektif dini hayatını, din ve toplumun karşılıklı ilişkilerini ve dini grupları; vasıflandırmak, karşılaştırmak ve açıklamak olduğu bilinmektedir. Böylece dinin toplum hayatındaki yeri ve önemini ortaya koymak, yani onun sosyolojik anlamını tespit etmek olduğunu ifade etmek gerekir. Modernleşme sürecinde ortaya çıkan yeni oluşumlar ve özellikle yeni kimlikler nedeniyle hızla değişen ya da yüksek derecede coğrafi hareketliğe sahip bir toplumda, bir yerlere bağlı veya ait olma duygusu, bireyler ve gruplar için çok önemli psikolojik ve sosyolojik ihtiyaçlar haline gelmektedir. Ancak bugün gelinen noktada modernliğin bazı sonuçları toplumun hayatını kendi kendine sürdürmesinde birtakım sorunlarla karşılaşmasına neden olmaktadır.

Bugün, Müslüman toplumlar üzerinde araştırma yapan bazı sosyal bilimcilerin, İslam dünyası ile ilgili birçok yüzeysel tespitlerde bulunduğu bilinen bir gerçekliktir. Yakın geçmişte mezhepsel farklılıklardan dolayı meydana gelen pek çok toplumsal çatışmanın temelinde de karşılıklı yetersiz ve yanlış bilgilendirme ve anlama veya çeşitli önyargıların yer aldığı açıktır. Yapılan araştırmalar, toplumumuzun devamına ve barış içinde bir arada hayatını sürdürebilmesine katkı sağlayacaksa, bu ancak sorun yaratan konuların objektif ve bilimsel incelemesinin yapılmasıyla mümkün olacaktır. Çünkü, araştırma olmadan bilme olmaz, bilmek ise, problemlerin çözümünün başlangıç noktasını teşkil etmektedir.

### 1.1.3. Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu araştırma, bir dini cemaat olan Alevi-Bektaşiliğin kurumsal ve kavramsal düzeyde bilinen teorik boyutunun, araştırma bulguları ile karşılaştırma ve bu

mukayeseden doğan yorumların sosyolojik analizine dayanmaktadır. Daha doğrusu, sosyolojik bir perspektifle araştırmaya konu olan sorunun, olduğu gibi tespit edilmesine, teorik bilgiler ışığında, ampirik bulguların desteklenmesine dayanmaktadır.

Konuyla ilgili olarak ele alınan bütün kurumsal, kavramsal ve ilkesel açıklamalar; araştırmada kullanılan yöntem ve tekniklerden edinilen teorik ve ampirik bulgu ve bilgilere dayanmaktadır. Bu çerçevede, gerek grup içi ve gerekse grup dışı dinamiklerin belirlenmesi; hem ele alınan kurumsal ve kavramsal ifadelerle sınırlı tutulmuştur ve hem de anket mülakat ve gözlem gibi araştırma teknikleri vasıtasıyla derlenen bulguların sosyolojik yorumuna dayanmaktadır. Yine bu araştırmada elde edilen sonuçlar, bütün Anadolu ya da dünya Alevi-Bektaşilerine genellenemez. Alevi-Bektaşilikle ilgili dini bir tutum geliştirme de hedeflenmemiştir. Kullanılan kavramların, söz konusu alanda varolan Alevi-Bektaşiliği ortaya koyacağı varsayılmıştır. Ayrıca, araştırma belli zaman diliminde yapıldığından, zamanla tutum ve davranışların değişebileceği düşünöldüğünden, araştırma, gerçekleştirildiği zaman dilimiyle sınırlı kabul edilmiştir.

## 1.2. Araştırmanın Yöntemi ve Tekniği

Yöntem, temel olarak bir amaca ulaşmak için izlenen yol anlamına gelmektedir. Bilimsel anlamda ise, yöntem; olaylar karşısında harcanacak zihinsel etkinlikleri önceden tespit eden bir çalışma programı, inceleme yapmak için gerekli kurallar manzumesi olarak tanımlanmaktadır. Genel anlamda, sosyolojide yöntem konusu ele alınırken, izlenen zihinsel tutum ve yaklaşım, bu amaçla oluşturulan araştırma planına atıfta bulunmaktadır. Yöntemler soyut, araştırma teknikleri ise, soyut yöntemlerin somut gerçeekliğe uygulanışında başvurulan araçları ifade etmektedir. Böylece, sosyolojik araştırma tekniklerinin belirlenmesi ve geliştirilmesi, hem metodun hem de diğer bilimlerden yararlanma girişiminin bulunması, yöntem ve tekniklerin iç içe geçmiş bir biçimde görünümünü sağlamaktadır (Erkul, 1999; 87). Bu çalışmada dini davranış, temelde kuramsal olarak, sosyolojik boyutlarda ele alınarak incelenmiştir. Bilindiği gibi bu tür çalışmalarda; genellikle gözlem, görüşme, anket, ve belgesel kaynak tarama olmak üzere, dört çeşit veri toplama tekniği kullanılmaktadır. Bu çalışmada da elde edilen bilgiler, yaygın olarak anket tekniği kullanımından ortaya çıkan verilerden

oluşmaktadır. Bu nedenle konu, gözlem tekniği yanında, davranışsal yaklaşımla ve alan araştırması kapsamında yüz yüze anket uygulama tekniği ile ele alınmıştır.

Alan çalışmasına dayanan bir dini davranış incelemesi olan bu çalışmada, yüz yüze anket uygulaması tekniğinin bazı eksikleri bulunmasına karşın (görüşülenlerden doğru bilgi alınamaması ihtimali) mevcut alanda, daha iyi bir teknik ya da yol (zamana ve diğer imkanlara bağlı olarak) da bulunamamıştır.

Bu çalışmada, kavramsal olarak din ve dini sistem, öncelikli olarak ele alınmış, daha sonra bir davranış olarak dini katılımın niteliği ve sınırları çizilmiş, toplumsal ilişkilerin belirleyicisi olan ve kuşaktan kuşağa değer ve davranışların aktarımını sağlayan kültürel yapının davranışlara olan etkisi söz konusu olduğu için bireyin toplumsallaşması ve dini değerleri kazanma süreci ve bu süreçte etkin olan öğelerin incelenmesi yapılmış, katılmanın gerçekleştiği ortamın çevresel öğeleri ve bu öğelerin dini inanç ve ritüellere katılma davranışı üzerindeki ilişkileri ve etkileri ele alınmıştır.

Sosyoloji, özelde din sosyolojisi, çeşitli toplumların dini inançları, mitosları, doğmaları ve pratiklerini toplumsal birer olgu ve gerçeklik olarak ele alır. Onların kıymet hükümlerine normatif olarak doğruluk ve yanlışlıklarına, haklılık veya haksızlıklarıyla uğraşmaz. Bir sosyolog, o dinin mensubu olabileceği gibi, dinin dışında ya da ona karşı bile olsa, objektif olmayı başarabilmelidir. Din, bireylerin hayatlarına erken dönemden itibaren nüfuz eden, içten yaşayışıyla katıldığı bir düşünce sistemi olması nedeniyle, araştırmacının dine karşı tutumlarında çok hassas hareket etmesini gerektirmektedir. Aksi halde, araştırmacının sahip olduğu kendine has düşünceler, objektif olmayı engelleyebilir. Din sosyolojisinde, din ile toplum arasındaki karşılıklı ilişkiyi, tek nedenli değil, çok nedenli bir tarzda yorumlamak gerektiği, öncelikli olarak yapılması gereken önemli hususlardandır. (Günay, 1988; 79). Dini inançlar pratikler ve teşkilatlanma ile sosyal şartlar arasındaki ilişki, sosyolojik olarak incelenirse, din daha da temellendirilmiş ve toplumsal işlevi rasyonel bir biçimde açıklanmış olacaktır.

### **1.2.1. Araştırmanın Evreni**

Araştırmanın konusu ve amacı belirledikten sonra, araştırma evreninin belirlenmesi gerekmektedir. Şüphesiz araştırma evreni, bilgi elde etmek üzere, üzerinde gözlem yapılacak sosyal hayat alanları üzerinde yaşayanlar olmaktadır. Başka bir ifade ile, sorunun taşıyıcısı olan, kişi ya da kişilerdir. Sosyolojide genellikle araştırma alanı



ifadesi, alan araştırması ile özdeşleştirilmiştir. Araştırma evreninin belirlenmesi, sorunun taşıyıcısı olan birimlerin, yani gözlem konularının kesin çizgilerle sınırlandırılmasını da gerektirmektedir. Araştırma evrenini tespit ederken, konuya olduğuna kadar, araştırmanın tipine de bakmak gerekir. Daha doğrusu, evren, araştırmanın konusuna ve tipine göre belirlenmektedir (Sencer ve Irmak,1984; 23-25). Alevi-Bektaşılık konulu bu araştırmada; Tokat ili, Niksar ilçesine bağlı, genel adıyla Çamiçi bölgesi olarak bilinen yerleşim birimleri olan, yaygın olarak, Cer (35), Güvenli (40), Özdemir (10), Kaşıkçı (25), Yelmuk (10), Sele (30), Çatak (25), Enağzı (15), Bozcaarmut (5), Irmak Kıyısı (15), Özalan (90) (Çakmak-Özven-Olukalan), isimleriyle anılan, yerleşmelerinin bulunduğu bölge, araştırma evrenini olarak seçilmiştir. Söz konusu yerleşim birimlerindeki hane sayısı göz önüne alınarak, parantez içlerinde ifade edilen sayısal değerler kadar örneklem grubu tespit edilmiştir. Uygulanan anket sayısı, her yerleşim birimi için belirtilen sayısal değerler oranında gerçekleştirilmiştir.

### 1.2.2. Araştırmanın Örnekleme

Bilimsel araştırmalarda evrenin bütünü (bir gözlem alanına giren obje ya da bireylerin tamamı) ele alınması, parasal ve zaman açısından çoğu kez mümkün olmadığı gibi araştırmacı için de pek çok güçlükler neden olmaktadır. Böylesi durumlarda, örneklem seçilmesi yoluna gidilmektedir. Kütleden örnek seçilmesi ve seçilen örnekte bulunan değerlerden yararlanarak, kütlenin tamamı (değişken nicelik) hakkında genellemede bulunma işlemi örneklem olarak adlandırılmaktadır (Korum, 1981; 129-131).

Çalışma, aynı zamanda alan araştırmasına dayandığından, bir anket formu geliştirilmiştir. Anketin sorularının hazırlanmasında konuyla ilgili yerli ve yabancı çalışmalardan yararlanılmıştır (Bkz. Ekler Bölümleri; Bal, 1997a-Bal, 1997b-Taşkın, 1998- Türkdoğan, 1995). Uygulama alanının, kırsal bir bölge olduğu düşünülerek, anket soruları sade bir dille hazırlanmıştır. Anket sorularının gerçekten anlaşılır olup olmadığını, sıkıcı, ürkütücü, yanlış anlamalara yol açıp-açmadığını tespit etmek amacıyla, 30 kişilik bir ön araştırma gerçekleştirilmiştir. Bu ön denemeden sonra, anketteki soru sayısı 65 ile sınırlandırılıp, sorular üzerinde anlamlılık ve anlaşılabilirlik açısından çeşitli düzenlemeler yapılarak esastan uygulamaya geçilmiştir.

Bu çalışmada, Ankete 15 yaş üzerinde her yaş, cinsiyet, medeni durum, eğitim, meslek, sosyo-ekonomik düzey ve toplumsal statüden bireylerin katılımını sağlamaya gayret gösterilmiştir. Duverger'in de işaret ettiği gibi, din konusu, bir araştırma deseni olarak oldukça hassas konulardan biri olmaktadır (Duvaerger, 1993; 94). Anketin uygulanmasında, bilinen bu hassasiyetten dolayı, bir takım güçlüklerle karşılaşmıştır. İnsanın mahrem konularından biri olan dinsel inanç ve tutumları, özellikle insan hakları ve özgürlükler konusunda yeterli aşamaya gelememiş olan toplumlarda, günlük yayın organlarında, siyasi alanda, hatta sanatsal vb. alanlarda sürekli olarak istismar edildiğinden, bazı çekincelerin oluştuğu gözlemlenmiştir. Bu nedenle, öncelikli olarak onların güvenini kazanmak, büyük önem taşıdığından bu konuda; araştırmanın bir üniversite tarafından yapılmakta olduğuna dair resmi izin belgesi bulunduğu vurgulanarak ve bizatihi, özellikle, soranlara gösterilmek suretiyle, resmi araçlar kullanılmıştır. Resmi olmayan araçlar olarakta, araştırmacının daha önce söz konusu bölgede, öğretmen olarak çalışması, referans olarak yerli bir çok kişinin ismi kullanılması ve bölgede brokrat olarak çalışanların desteği kullanılmıştır. Örneğin, orman muhafaza memurları, bu çalışmada oldukça faydalı olmuşlardır. resmi ve resmi olmayan bütün araçlar kullanılarak kaygıların giderilmesine büyük özen gösterilmiştir.

Örneklem seçiminde “basit tesadüfi örneklem”, özellikle başvuru tekniklerinden biri olmaktadır. Basit tesadüfi örneklem, kütledeki her birimin örnekleme girme şansının eşit olduğu ve örneklemin tek aşamada seçildiği karmaşık olmayan bir tekniktir (Korum, 1981; 132). Bir örneklem tekniği seçileceği zaman, evrenin homojen olmasına dikkat edilmesi gerekmektedir. Evrende birkaç tabaka bulunması halinde “tabakalı örneklem tekniği” kullanılır ve bu sayede, her tabakanın, örnekleme temsil edilmesi sağlanmış olur (Gökçe, 1988; 80).

Öncelikli olarak, araştırma evreninde anket uygulanması için yapılan ön araştırma esnasında, resmi belgelerin göstergelerinden ziyade, başta yerel yöneticiler ve yerleşmenin ileri gelenleri aracılığı ile yapılan, genel nüfus ve hane sayısına dayanılarak, örnekleme toplam 300 kişinin katılacağı belirlenmiştir. Ayrıca, araştırma evreninin farklı yerleşmelerden oluşması nedeniyle söz konusu örneklem sayısı araştırma evrenini oluşturan her yerleşim biriminin hane sayısı ve nüfusuna göre araştırma evreninde belirtildiği oranlarda yeniden anketin sayısal dağılımı yapılmıştır. Her yerleşim birimine karşılık gelen örneklem grupları, tabakalı örneklem diyebileceğimiz bir usul ile her değişken kategorisine göre; kadınların katılımı,



araştırmacıya karşı mahremiyet anlayışı içinde bulunmaları, erkeklere (eş ve büyük erkek kardeşlerine) karşı saygısızlık olarak algılamaları ve bu nedenle katılımın düşük olması sayının kadınlarda 100, erkeklerde 200; yerleşmelerde tespit edilen yaş gruplarının dağılımına göre, 15-20 yaşları için 40, 21-30, 31-40, 41-50 yaş grupları için 50'şer örneklem, 51-60 ve yukarı yaşlar için 55'er örneklem planlanmıştır. Bu planlamanın temel amacı, mevcut olan yaş ve cinsiyete göre örneklemin homojen dağılımını yapmaktan ibarettir. Yapılan anket çalışması sırasında, tüm dikkat ve özene rağmen, bu sayılar, aynen tutturulmasa da ilgili bağımsız değişkenleri gösteren basit yüzdeler tablolardan da anlaşılacağı gibi, çok az bir sapmayla hedefe ulaşılmıştır. (bu sapmaların çoğu % 5'lik bir dilimin altında bulunmaktadır.) Eğitim-öğretim ve ekonomik düzey değişkeni ise tabakalı örneklem içinde değerlendirilmemiştir. Bireylerin hangi eğitim düzeyinde, ne işle uğraştığı ve ne kadar gelire sahip olduğunu belirlemeye yönelik ön girişim, gereğinden fazla ayrıntıyı getireceğinden ve ankete katılanların niceliğini azaltacağı kaygısından dolayı gerçekleştirilmemiştir. Anket çalışması sırasında, anket sorularını cevaplandıran bireylerin, bazılarının, böylesi çalışmaları, bir yarayı kaşımak olarak algıladığı, bazılarının ise, bölücülük ve illegal bir faaliyete dönüştürüleceği endişesi taşıdıkları gözlemlenmiştir. Bütün bu olumsuz eleştirilere karşılık, ankete katılan bir çok kişi de bunun iyi zamanlanmış bir çalışma olduğunu, biran önce bitirilerek sorunların çözümüne katkı sağlayacağını umarak, destek vermişlerdir.

Hiçbir kimse, ankete katılmaya zorlanmamış, anketin amacı, muhtevası anlatıldıktan sonra, katılıp katılmamakta serbest oldukları belirtilmiştir. Ankete katılanlara, istedikleri kadar süre verilmiştir. Hatta, çoğunun soruların tarafımızdan okunarak cevaplandırılmasını istemeleri üzerine bire bir ilgilenme olanağı sağlanarak yüz yüze anket uygulaması yapılmıştır. Hedeflenen 300 anket formu, 3 ay içinde bizzat araştırmacı tarafından sıkı bir çalışma ile tamamlanmıştır. Tamamlanan anket çalışmasındaki soruların, samimiyetle ve objektif olarak cevaplandırıldığı inancından hareketle, araştırmada kullanılabilir olduğu düşüncesi, araştırmacı tarafından tüm yönleriyle kabul görmüştür.

### 1.2.3. Bilgi Toplama Araçları ve Analiz Teknikleri

Araştırma; 1) metodoloji, 2) kuramsal çerçeve ve 3) bulguların yorumlanması olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde; araştırmanın genel görünürlüğünü belirlemeye yönelik olarak bir giriş denemesinde bulunmuş ve bu açıklamalarla birlikte, araştırmada kullanılan metot ve tekniklere, kısa bilgiler halinde yer verilmiştir. İkinci kısım olan kuramsal bölümde ise, konu ile ilgili yazılı, yerli ve yabancı kaynaklar, büyük ölçüde, taranarak konu ile ilgili teorik bilgilere ulaşılmaya çalışılmıştır. Üçüncü bölüm olan uygulamalı kısımda ise, saha araştırması sırasında Alevi-Bektaşî cemaat üyelerinin, grup içi ve grup dışı ilişkiler ağını belirlemeye yönelik olarak uygulanan anket sorularına verilen cevaplar ve bunun yanında enformel görüşmelerden elde edilen bilgiler kullanılmıştır. Bu bölümde, bilgi toplama araçları olarak kullanılan anket ve mülakatlardan elde edilen bilgilerden faydalanılarak değerlendirme yoluna gidilmiştir. Kısaca, bu araştırma; gözlem, anket ve mülakat gibi tekniklerden yararlanılarak elde edilen bulguların teorik bilgilerle birleştirilmesine, karşılaştırılmasına dayanan yorumlamadan oluşmaktadır.

Araştırma bulgularının değerlendirilmesinde, planlanan analiz teknikleri, öncelikli olarak, anket formu hazırlanırken, uygulamaya konulan söz konusu anketin bilgisayar formatında olmasına dikkat edilerek, işe başlanılmıştır. Bu çerçevede, toplanan anket formlarındaki veriler, Excel uygulama programı kullanılmak suretiyle bilgisayara işlenmiştir. Daha sonra Excel'e işlenen verilerin dağılımı, SPSS istatistik programı kullanılmak suretiyle ortaya konulmuştur. Öncelikli olarak basit dağılım tabloları oluşturulmuştur. Bu tablolardan yararlanmak suretiyle, bağımsız değişkenlerin, hangi bağımlı değişkenlerle ilişkisinin olabileceği ve korelasyon kurulabileceği tespit edilmiştir. Anlamli ilişkilerin olabileceği, beş bağımsız değişken ele alınmış ve bununla diğer değişkenler arasında korelasyon kurulmuştur. Toplam altmış iki çapraz (cross, contingency veya birlikte değişim tablosu) tablo oluşturulmuş ve bunlardan özellikle anlamlı olanlar tespit edilerek, bu tablolar yorumlanmaya çalışılmıştır.

Çapraz tablolar oluşturulurken, tablolardaki serbestlik derecesi (SD), ki-kare ( $\chi^2$ ) ve güven düzeyini (p) gösteren değerler bilgisayardan alınmış, ancak, bu değerler yorumlanan tablolarda kullanılmamıştır. Zira bu değerlerin geçerli olabilmesi için, birtakım koşulların bulunması gerekmektedir. Çapraz tablolarda bu değerlerin anlamlı olabilmesi için, tabloda herhangi bir kutucuğun boş ya da kutucuğa düşen frekans

sayısının 3'den az olmaması gerekmektedir. Elde edilen bir çok tabloda "fikrim yok", "başka" seçeneği de yer almış olduğundan bu tür tabloların çoğunda ya boş ya da frekans değeri 3'den az olan kutucuklar yer almıştır.

Sosyal bilim alanlarındaki çalışmalarda, elde edilen bulguların, sistematik bir biçimde ele alınması –güvenirlilik ve geçerlilik ölçülerine uygun olarak- gerçekleştirmek istenen amaçlar çerçevesinde çözümlenmesi ve belli değişkenler arasındaki ilişkilerin yakalanması, büyük bir aşama olarak değerlendirilmektedir. Bu düşünceye uygun olarak, elde edilen verilerin oluşturduğu tablolar yorumlanırken, bağımsız değişkenlerin yüzdeleri esas alınmış ve buna göre oransal açıdan bir azalma ya da artışın olup-olmadığı öğrenilmeye çalışılmıştır. Basit dağılım tabloları, bir sistem dahilinde verilmiş ve belli alanlarda yoğunlaşmaların sebepleri ve sonuçları dikkate alınarak birtakım çıkarımlara ulaşılmıştır.

Tablolar ele alınırken, sayısal büyüklüklerin (%) verilmesi yanında, gerektiği zamanda " genel olarak", "çok büyük bir kısım", "büyük çoğunluk", "çoğunluk", "yarısı", " yaklaşık yarısı", "hemen hemen yarısı", "yarıdan fazlası", "yarıya yakın", "bazıları", daha ziyade gibi belli kavramların kullanılması yoluna gidilmiştir. Anket formunda yer alan dokuz açık uçlu soruya verilen cevaplar, bilgisayara işlenmemiş bunlar daha sonra tablo haline getirilmiştir. Yorumlamada kullanılan açık uçlu sorulara verilen cevaplar aynen alınmış, sadece anlam düşüklüğü olan cümleler araştırmacı tarafından düzeltilerek kayda geçirilmiştir.

## 2. ARAŞTIRMANIN KURAMSAL TEMELLERİ

### 2.1. Sosyolojik Açıdan Din

Bireyin düşünce ve davranışlarında, diğerleriyle olan ilişkilerinde belirleyici rol oynayan, toplumsal hayatın diğer kurumlarını etkileyen ve bu kurumlardan etkilenen din, insan ve toplum hayatında önemli bir kurum oluşundan dolayı tarihin her döneminde sosyal bilimcilerin ilgi merkezi olmuştur. Özellikle hızla sanayileşen batı toplumlarında meydana gelen yüksek ivmeli değişme, başta sanayi ve dinin, sosyolojinin önemli konuları arasında yer almasına yol açmıştır. Durkheim'den Weber'e kadar uzanan sistem sahibi bütüncü görüşe sahip sosyologlar, din konusunda kendi teorilerini geliştirerek konuyu açıklamaya çalışmışlardır. Din sosyolojisinin, gelişmesi ve din teorisi, ancak spesifik araştırma amaçlarına göre mümkün olabilmektedir. Sosyoloji tarihi ve bununla birlikte din sosyolojisi tarihi, din sosyolojisinin ayrı bir alan haline gelmesi, sosyolojik araştırmalara gösterilen ilgiye bağlı olarak gerçekleşmektedir.

Sosyologların, 19. yy. ortalarından itibaren dini olayların incelemesine verdikleri önem ve 19. yy sonları ile 20. yy. başlarından itibaren bilimsel metotlarla bir din sosyolojisinin, bilim alanında kendini kabul ettirerek ortaya koyduğu başarılı çalışmalar, dinin, toplumsal ve objektif yönünü açıkça ortaya koymuş bulunmaktadır. Gerçekte din, psikolojik olması dolayısıyla bireyi, sosyal bir olay olması dolayısıyla da sosyolojiyi ilgilendirmektedir. Sosyal bir olay olarak dini ele alan bilim dalı, Din Sosyolojisidir. Aslında, “bireysel din” ve “kollektif din” ya da “sübjektif din”, “objektif din” ayrımı, analitik bir ayırımdan ibarettir. Din, toplumla birey arasında gelip giden, bir madalyonun iki yüzü gibi ayrılmaz bir bütün teşkil etmektedir. Toplumların dini tarihine baktığımız zaman bireysel (sübjektif) din anlayışından çok, kollektif (objektif) din anlayışının kültür ve medeniyetlerin oluşmasında etkili olduğu görülmektedir. İslam ve Hıristiyan medeniyetlerinin kurulmasına baktığımızda başta, dinin; objektif sonra da sübjektif anlayışının etkisinin ortaya çıktığı görülmektedir. Bunun örneklerini tarihi belgelerle göstermek de olanaklıdır. Dinin objektifleşip sosyalleştirici araç olması, bir cemaati ortaya çıkarması, dini olayların belli ölçülerde ve karşılıklı olarak öteki sosyal kurumsal ve kavramsal yapılara ve çeşitli değişkenlere bağlı bulunduğunu göstermektedir. Bu da bizi, din ve toplum ilişkisinin kaçınılmazlığını göstermektedir (Günay, 1998; 207-212).

Wach'a göre, din, ile toplum ilişkisi, genel olarak karşılıklı etki esasına dayanmaktadır. Ona göre, her din, başlangıçta içinden çıktığı sosyolojik çevrenin etkisi altındadır. Hatta kültürel gelişmenin ileri aşamalarında bile, dinin kurucusu ve ilk taraftarları, sosyolojik kökenlerine uygun olarak, determinizm prensibine bağlılıklarını sürdürmektedirler (Wach, 1997; 7). Toplum hayatının henüz farklılaşmadığı şartlarda, mitolojik unsurların, açık bir şekilde toplumsal yapının özelliklerini taşıması, sosyolojik yapının, dinin biçimlenmesinde etkili olduğunu açıkça göstermektedir. Buna karşılık, söz konusu dinin geliştirdiği normlar da, topluma nüfuz ederek, toplumsal ilişkileri sistemleştirmekte ve hatta yeniden düzenlemektedirler. Din ile toplum arasındaki etkileşim, bu yönüyle, dinin topluma etkisinde görülmektedir. Her ne kadar bu etki, sistematik araştırmalara rağmen, tam manasıyla tespit edilmemiş ise de oldukça önemli olduğu anlaşılmaktadır.

Din ile toplum ilişkilerini, daha yakından tanıyabilmek için bu iki gücün, niteliklerine ve yapılarına ilişkin köklü bilgiye sahip olmak gerekir. Aslında, insanlık tarihi bunun örnekleriyle doludur. Kendilerine sayfa ve kitap indirilen Hz.Davud'un, Hz.İsmail'in, Hz.Yusuf'un, Hz.Musa'nın, Hz.İsa'nın, Hz.Muhammed'in kabilesel ve evrensel dinlerinden, mitlerden, mitolojilerden ortaya çıkan Konfüçyanizm,<sup>1</sup> Budizm<sup>2</sup> Hinduizm<sup>3</sup> gibi dinlere kadar bütün dinler, karşılıklı etkileşimin birer ürünüdürler.

İlahî vahye dayansın veya dayanmasın, bütün dinler, insan varlığının temel ihtiyaçlarından biri olarak ortaya çıksa da, söz konusu dinin kabulü ve reddi, o toplumun yapısı ile yakından ilişkilidir. Hatta dinî tebliğ, tebliğde izlenen metotlar da yine toplumsal özelliklere göre gerçekleşmektedir. Her büyük düşünce gibi, dinî tebliğ de sosyolojik açıdan olumlu ve olumsuz olmak üzere iki türlü etki yapmaktadır: Her

<sup>1</sup> Konfüçyüsçülük (Konfüçyanizm) M.Ö. 551-479 yılları arasında yaşamış ve insan davranışlarıyla ilgili bir dizi kural geliştirmeye çalışmış olan, Çin bilgisi olan Konfüçyus ve izleyicilerinin öğretilerine verilen bir isimdir. İnsana ve günlük yaşama dönük bir felsefe olan ve insanları bolluk içinde iyi bir yaşam sürmelerini amaçlayan Konfüçyüçülükte, tutarlı genel geçer bir metafizik ve mantık ortaya konmamıştır (Cevizci, 1996; 316).

<sup>2</sup> Budizm: Hindistan'da M.Ö. 5. yy. da Buda (Aydınlanmış kişi) tarafından kurulmuş olan dini-felsefi bir düşünceye verilen addır. Her şeyin geçici ve boşluktan ibaret olduğuna inanan kötümser ve Panteist bir dindir. Budizmin iki ayrı türü vardır: 1. Hinayana; eski olan bireyleri bu dünyanın sıkıntılarından kurtarmayı amaçlayan birey yazgısını esas alan bir ahlak yetkinliğidir. 2. olan Mahayana ise, bireyden ziyade insanlığın bütününe dikkate alan tüm insanlığa hizmet etmeyi temel etik kabul eden bir inançtır (Cevizci,1996; 100)

<sup>3</sup> Hinduizm: İlahlarının çok olması dolayısıyla ayrıştırılması ve anlaşılması oldukça zor bir dindir. Hinduizme göre, dünya üçlü bir tarzda tecelli etmektedir: Yaratıcı Brahma, muhafaza edici Vişnu ve tahrir edici Şiva adını almaktadır. Bunlar üç ilahdır. İlahlar ezeli tanrının tecellisi olarak kabul edilmektedir. Bu üç tecellinin gerçekleşmesi için önce Brahma tarafından "maya" yani olayların ve ferdi



dinî tebliğ, mevcut olanları az-çok, ya onaylar ya da reddeder niteliktedir. Çünkü yeni inanç kendini temellendirmeye ve toplumda kendini kabullendirmeye muhtaçtır (Wach, 1997; 9). Şüphesiz her yeni din az çok değişmiş, yeni bir toplum modeli sunmaktadır. Sunulan bu değişim projesi, toplumsal hayatın hatta bireysel davranışların, yeniden şekillenmesini gerektirmektedir. Bu da, din-toplum ilişkisinin ilkinin göstermesi açısından önem taşımaktadır. Bu çerçevede, Durkheim'den Weber'e kadar pek çok din sosyoloğu, dinin toplumsal ilişkilere olan etkisini örneklerle açıklamaya çalışmaktadır. Durkheim'e göre din, bütün insan topluluklarında karşılaştığımız evrensel ve sosyal bir fenomendir. Weber'e göre ise din, toplumsal ilişkileri belirlemede, iktisattan hukuka kadar uzanan geniş bir yelpazede etkili olan kuramsal bir yapıdır. "Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu Üzerine" adlı çalışmasında Weber, konuya genişçe açıklık getirmektedir. O, dini; sadece, ana dini cemaatin, kuramsal ve kavramsal ilişkilerinin belirlenmesiyle sınırlı kalmayan ve dinsel alt grupların oluşmasında da etkili olan bir sosyal olgu olarak görmektedir (Weber, 1995; 27-35). Dini birlik veya cemaatler, dini düşüncenin teorik ve pratik anlatımlarının sosyolojik görünümüdür.

Özellikle semavi dinlerin inanç esaslarını oluşturan, kutsal kitapların muhtevasının, daha sonraki devirlerde açıklanması, yani tefsiri onların asli (gerçek) anlamlarının verilmesine yönelik olarak bir ilahiyatın doğmasına neden olmuştur. Nitekim İslam'da yazılı metinlerin açıklanması için Tefsir, Fıkıh, Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi gibi bilimlerin oluşturulduğu ve geliştirildiği bilinmektedir. İşte dinin kutsal metinleri üzerinde yapılan bu tür çalışmalar bazı görüş ayrılıkları ve hatta çözümlenme ve çatışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Diğer bir ifadeyle dinî bütünlüğün bozulmasına, yani ana gövdeden ayrılmaya varan, hemen hemen her dinde görülen ve bilinen bu gerçeklik aynı dinin mensupları arasında ortaya çıkan alt grupların yani mezheplerin ve tarikat gruplarının doğmasında etkili bir faktör olmaktadır. Dinî metinlerin teorik anlatımı, muhteva bakımından genellikle üç konu etrafında yoğunlaşmaktadır. Bunlar; 1)-tanrı, 2)-insan, ve 3)-dünya ile ilgili bilgilerin tartışılmasına dayanmaktadır. Bu bağlamda Allah'ın varlığı, sıfatları ve bunların ispatı, peygamberlik, yaratılış ve sonla yani öbür dünya tasarımı ilgili konular tartışılan belli başlı sorunları oluşturmaktadır. Bilindiği gibi, İslam'da bu konularla ilgilenen bilim dalı kelimadır olmaktadır.

---

özelliklerin kaynağı olan "madde"nin yaratılmış olması gerektiği için, ilk önce o yaratılmıştır. Brahmaye göre, her şey gelip geçicidir ve rüyadan ibarettir (Bolay, 1996; 177)

Günay'ın da ifade ettiği gibi, teorik bilgilere ve inançlara dayalı olan ritüellerin, zamanla karmaşıklaşması, olağanüstü şartlar, toplumsal değişme ve dönüşüm içinde meydana gelen ihtiyaç ve istekler, bu konularda hem eleştirilerin ortaya çıkmasını ve aynı zamanda, uzlaşma gereğini ortaya çıkarmıştır. Bu durumun çözümlenmesine yönelik olarak da, ibadet ve din işlerini yürütmek üzere bir uzmanlar grubunun oluşturulması zorunlu hale gelmiştir. Böylece bir "din adamları" ya da "din görevlileri" sınıfı oluşmuştur. Bu sınıfların temel amacı, ibadetin bütünleştirici fonksiyonunu sağlamaya yönelik çalışmalar yapmaktan ibarettir. Bütün bu araştırmalara rağmen, dinsel pratiklerin (ritüellerin), zamanla çeşitli yorumlara dayalı olarak, bireyler arasında farklı algılanması farklı dinsel alt grupların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Dinin sosyolojik anlatımında, önemli konulardan biri de, dini grupların oluşumu, gelişmesi, yapısı, değişimi ve farklılaşmasının incelenmesidir. Şüphesiz, bireyler, sadece tüm toplum içinde yaşamakla kalmayıp, aynı zamanda özel anlamda, pek çok toplumsal kategoriler, gruplar ve alt gruplar içinde de yer almaktadırlar (Günay, 1998; 230-286).

### 2.1.1. Dinin Topluma Etkisi

Wach, din ile toplum ve gruplar arasındaki etkileşimin, yakından ve sistematik bir şekilde incelenmesi halinde bu etkinin birinci derecede, dinin toplum ve grup üzerindeki etkisi biçiminde varolduğunun görüleceğini ileri sürmektedir. Ona göre toplumsal örgütlenme, birey ve grup davranışlarının şekli ve karakteristiği bu etkiyle oluşmaktadır. Roma, Hint, ve Çin aile dindarlığında, aile reisi olan babanın görevinin, kralın görevine benzetilmesi, ana ve ata erkil kurallara göre oluşturulan kadın-erkek ilişkisi, yine yerleşim birimlerine yüklenen kutsallık (Delhi, Roma ve Mekke), bilinen etkinin örneklerindedir (Wach, 1987; 17-19). Benzer yaklaşımları, değişik bir perspektifle, Berger'de de görmekteyiz. Ona göre, dinin muhatabı insandır. Din, hayata anlam ve gaye kazandırmakta, böylece insan hayatı, büyük ve küçük sorunlar karşısında, manen güçlenmektedir. Bu anlamda dindarlık, insanın hem maddi hem de manevi güvenliği için koşul olmaktadır. Din, sadece bu dünyaya atıfta bulunmakla kalmaz, öbür dünyaya da atıfta bulunur (Berger, 1962; 12 ).

Din toplum ilişkisine bir değerlendirme de, Wach'dan gelmektedir. Onun hareket noktası, pozitivizmin reddine dayanır. Ona göre dinin, toplumsal açıdan, salt fonksiyon ilişkisi içinde ele alınıp açıklanması mümkün değildir. Çünkü din, pozitivist varsayımın



aksine, yalnız bilinen zamana (bu dünya tasarımına) bağlı olmayıp, aynı zamanda insanın bilinmeyen zaman (ebedi-öbür dünya tasarımına), planına da uygundur. Dinin varlık karakteri, belli bir toplumsal yapı, ekonomik düzen vb. ile de sınırlı değildir (Wach, 1997; 97).

Pozitivizmin kurucusu olan Comte, toplumsal gelişme için, manevi fenomenlerin önemine işaret ettiği gibi, teolojik sistemlerin, sınıfsal yapıyla, mülkiyetle ve politik egemenlikle ilişkili olduğuna da dikkat çekmiştir. "Aldatma Teorisi"ni (rahiplerin ve egemenlerin aldatması olarak din) kabul etmeyerek, dinin toplumsal önemini, önyargısız araştırma yolunu açmıştır. Dinden doğan grupların ve kurumların açıklanması gayreti, Comte'un din araştırmalarına getirdiği objektiflik, nesnellik ilkesi ile gelişme göstermiştir. Çağdaşları ve kendisinden sonra gelenler, onu rehber edinmişlerdir. Din, her zaman toplumda iç bütünlüğü sağlamakla kalmayıp, aynı toplumda bir birinden farklı sosyal sınıfların, tabakaların ve grupların doğuşuna da neden olmaktadır (Kehrer vd., 1996; 17).

Freyer, doğrudan dinden doğan gruplara, ilk defa tek Tanrılı dinler zemininde rastlandığını ve bu dinî grupların, kendilerini önceleyen sosyal yapılarla az çok çatışma içine girdiklerini belirtmektedir. Ona göre, bu durum bireylerin mutlaka önceki sosyal etkileşimlerini bütünü ile tasfiye etmeleri anlamına gelmemektedir. Onlar, aynı zamanda aile ve soylarına, beldelerine şehirlerine, milletlerine bağlı olmaya devam etmektedirler (Freyer, 1967; 47). İlahi vahye dayanan dinlerin ortaya çıkışı ile belirginlik kazanan en önemli ve ilk yenilik, dini kuran bir önderin ortaya çıkması, yani bir "din kurucusunun" bulunması ve bu kurucunun merkezde olduğu bir grubun oluşmasıdır. Uzak Doğu dinlerinde, Konfiçyus, La otse, Buda, İslam'da Hz. Muhammed, Hıristiyanlık'ta ise, Hz. İsa bu din kurucusu tanımlamalarının örneklerini oluşturmaktadırlar. Konu sosyolojik olarak analiz edilirse, bu dinlerin hepsindeki ortak özellik, dini kuranla birlikte, onun kişiliği etrafında, çok dar, çok küçük de olsa, bir grubun ortaya çıkmasıdır ve bu tür gruplar, dinden doğan grupların ilk aslî şeklini oluşturmaktadırlar. Hatta söz konusu olan bu grupların, kutsal metinlerde, dini kuranın etrafında nasıl örgütlendikleri, hangi coğrafi bölgelerden geldikleri, özellikleri ve bu grupları oluşturan bireylerin nitelikleri birbirleriyle karşılaştırmalı olarak anlatılmaktadır (Freyer, 1967; 51).

Weber, bu tür grupların özelliklerini, "karizma" kavramı ile açıklamaya çalışmaktadır. O, sosyal grupları, 1) geleneksel gruplar yani örf ve âdete dayanan

gruplar, 2) resmi gruplar, yani sözleşme veya formel kurallara dayanan gruplar ve nihayet 3) karizmatik gruplar, olarak üçe ayırmaktadır. Ona göre, karizmatik grubun oluşumu, tümüyle bu dini önderlerin sahip olduğu dinî güce dayanmaktadır; yoksa, onun şahsına munhasır olan bir makama veya herhangi bir statüye bağlı değildir. Taraftarlarla din kurucusu arasındaki böyle bir etkileşimde, herhangi bir statünün rol oynamadığı bilinmektedir. Diğer yandan, böyle bir karizmatik ilişki içinde tasavvur olunabilecek en kuvvetli, en sıkı bağların oluştuğu görülmektedir. Karizmanın oluşturduğu bu güçlü ilişkinin, dinin gittikçe daha geniş, çok farklı sahalara, çeşitli dilleri ve kültürleri olan coğrafyalara yayılması, özellikle dini ritüellerin örneğin, dinî bayram ve törenlerin farklı bir yönde gelişmelerinde etkili olabilmektedir. Buna karşılık, farklı yapıdaki sosyal çevrenin baskısı ile tam bir hayat birliğine de dönüşebilmektedir. Örneğin, toplumda yoksullara ve hastalara bakmak, çocukların eğitilmesi, hatta iktisadî, sosyal ve siyasi sorumlulukların yerine getirilmesinde tam bir uyum bulunmaktadır. Buna karşılık, kurulan bir dinin zaman içerisinde ehliyetli olsun yada olmasın herkes tarafından bilimsel bir yoruma tabi tutulması, dini öğretilerin temsiline yönelik güvensizliği arttırmıştır. Bu güvensizlik süreci, dinde önderlik statüsünü zorunlu hale getirmiştir. Dinin; İslam'da imamların Hıristiyanlıkta rahiplerin kontrolü altında olmasının başlıca sebeplerinden birisi bu olmuştur. Dolayısıyla, dinî inanç ve ritüel birliğin bozulma endişesi, bir din adamları sınıfının oluşmasına yol açmıştır. Buna karşılık, bu oluşum bazı dinlerde daha serbest yahut siyasi bir deyimle "demokratik" bir tercihle gerçekleşmektedir. Örneğin, İslam'da ibadete davet, sadece din adamlarının kontrolünde olmayıp her Müslüman'ın dindaşlarını ibadete çağırabilme yetkisi bulunmaktadır. Hıristiyanlıkta olduğu gibi, İslam'da bir ruhban sınıfı bulunmamaktadır. Her Müslüman, eşit derecede ayin ve ibadet yapmada dini ritüellere öncülük etmede, eşit haklara sahiptir (Freyer, 1967; 55-58). Dinlerin bu tür benzer ve ayrı özelliklerinin yanında, bazı dinsel ritüellerin yapısı ya da yorum farklılığı, yeni dini gruplar ve reorganize edilmiş kurumların oluşmasına neden olmaktadır. Böylece, dinden kaynaklanan yapıya, öncekilerden tümü ile farklı olmasa da yeni kuramsal, kavramsal ve kurumsal nitelikler katılmış olmaktadır.

Günay'ın da ifade ettiği gibi, dini cemiyetlerde; söz konusu yorum farklılığının ortaya çıkardığı mezhepler, tarikatlar vb., bir "uyarı" yı ifade etmekte ve karşı bir kuvvetin doğmasına neden olmaktadır. Bu karşı duruşu gerçekleştirenlerin, her zaman samimi bireyler olmadıkları bilinse de genellikle bu tür bir uyarının savunucuları,

dindar olan cemaat üyelerinden oluşmaktadırlar. Söz konusu ikazlar ve uyarılar, genellikle şu hususlarda yoğunlaşmaktadır.

1) Dinsel öğeler, halen yetkili dini otoritelerin onu yorumladıkları şekli ile dini kuranın söylemine uygun mudur? Bu tür yorumlar, temeli sorgulayıcı nitelik taşımakta mıdır? Bu ikaz, dini sonradan yapılan ek ve tahriflerden temizleyerek, saf ve aslî şekline dönüştürmek amacını taşımaktadır.

2) Mevcut yorumlarla, dini ritüeller asli şekillerinden önemli ölçüde farklılaşmış mıdır? Dini ritüellerin, çok zengin bir tarzda gerçekleştirilmesi, mabetlerin emsalsiz bir ihtişamlı inşa edilmesi, merasimlerin yapılmasında bütün sanatsal etkinliklerden faydalanılmasına yönelik eleştiriler gibi .

3) Dinin emrettiği bazı ahlaksal değerlerin, hala geçerli olup olmadıkları, geleneksel toplumdan sanayî toplumuna geçilirken, söz konusu bu değerlerin nasıl tanımlanması gerektiği sorunu.

4) Teşkilatlanma ve siyasallaşmaya yönelik "uyarı" ise, dördüncü problem alanını oluşturmaktadır. Dini önder statüsüne sahip olanların, toplum içerisinde maddi bir otorite elde etmeleri veya siyasi konulara fazlasıyla girip giremeyecekleriyle ilgili sorunlar bunun örneklerindedir (Günay,1998; 272).

Dinî ikazların bu temel nedenleri ile beraber ortaya çıkan dini gruplar, sosyal grupların özel bir türünü oluşturmaktadırlar. Din sosyolojisinde, bu tür dini gruplar konusu, dinin hangi sosyal gruplarda yaşadığı ve hangi sosyal grupların doğuşuna neden olduğu sorununa bağlıdır. Zaten, her dinin, bizatihi bir sosyal grupla birlikte ortaya çıktığı ve yayıldığı; iki ana sosyal grup türünde yaşama olanağı bulduğu bilinmektedir. Bunlardan birincisi, "tabii dini gruplar", ikincisi ise, "sırf dini gruplar" dır. Organik bağlarla dini bağların birbirine yaklaştırdığı bu tür gruplara, "özdeş dini gruplar" veya "tabii dini gruplar" adı verilmektedir. Temel bağın, saf bir biçimde dini olduğu gruplara da, "dinden doğan gruplar" veya "sırf dini gruplar" adı verilmektedir. Bu bağlamda ve sosyolojik anlamda, Alevî- Bektaşîlik, evrensel dinler seviyesinde ortaya çıkan, "sırf dini grup", başka bir ifadeyle, "dinden doğan grup" kategorisinde yer almaktadır.

Tabii dini gruplar, 1) Aile, 2) Klan, 3) Mahalli birlikler (köyler ve şehirler), 4) Kabile ve millet, 5) Cinsiyet ve yaş üzerine kurulmuş cemiyetler olarak bilinmektedir. Buna karşılık, sırf dini gruplar ise, 1) gizli dini cemiyetler, 2) sır cemiyetleri, 3) ihvan birlikleri, 4) tarikatlar ve 5) mezhepler olarak bilinmektedir.

Alevi- Bektaşiliğin de dahil olduğu, dinden doğan gruplardan, “sırf dini gruplar”ı, ayrı ayrı açıklayacak olursak:

1) Gizli dini cemiyetler; karmaşık olmayan toplumlarda görüldüğü gibi, karmaşık toplumlar ve medeniyetler içerisinde hatta, günümüz modern toplumlarında da görülen dini gruplardır. İslam’da, Batınlık<sup>4</sup> ve bu düşünceye dayanan İsmaililik<sup>5</sup> hareketleri, aynı şekilde Dürzi<sup>6</sup> ve Nusayri<sup>7</sup> cemaatleri, temelde gizli dini cemiyetler görünümündedirler. Gizli cemiyetler, özel bir tecrübeden geçirilen ve belli şartlara haiz oldukları anlaşılan kişilerin alındıkları dini gruplardır. Üyelik, tabii dini gruplarda olduğu gibi, normatif yolla olmaz, ancak bir tercih ve seçme sonucu cemiyete girilir. Oradaki gelenek ve görenekler, cemiyete kabul edilenler için geçerli ve onların tekellindedirler. Gizlilik o kadar sıkıdır ki, içlerine giren yabancı ve araştırmacıların cemiyetin gerçek amaç, yapı ve niteliklerine nüfuz etmeleri, neredeyse imkansızdır. Cemiyetin bütün özellikleri ve çalışma tarzını öğrenmek için, şiddeti gittikçe artan sert bir takım sınav ve tecrübelerden geçmek gerekir. İlke ve geleneklerin korunması için inanç, ritüel ve teşkilatlanma, üyelerce statüler hiyerarşisi içinde gerçekleşmektedir.

<sup>4</sup> Batınlık: Şii karakterli diğer mezheplerle birlikte bu isimle anılmaktadır. 8.yy. da İsmailiye hareketi ile özdeşleşen, kur’an ayetlerinden gizli anlamlar çıkarmaya çalışan önceleri Hurufilik adı altında hareket eden sonra da Bektaşilik içerisinde yayılma eğilimi gösteren bir inanç sistemidir. Irak’ta ve İran’da hala etkinliği bulunan; Dürziye, Halefiye, Hurufilik, İsmailiye, Karmatilik, Nuseyriye gibi tarikatleri bulunan bir inanç biçimidir. Batınlılar halifelik yerine imamlığı teklif etmektedirler. İmam, onlara göre Hz. Ali’nin soyundan gelmektedir. Allah, ruhu önce Hz. Adem’e, sonra Hz. Muhammed’e, daha sonrada Hz. Ali’ye hulul etmiştir. Hulul Hz. Ali’nin soyundan devam edecektir. Böylece Hıristiyanlığın Baba-Ruhu’l Kudus-Oğul üçlüsü, Batınlılarda Allah-Muhammed-Ali şekline girmiştir. Bu görüş Bektaşilikte rahatlıkla gözlenmektedir. Tarihi bilgilere göre Batınlılar, İslamiyeti yıkabilmek için İslam düşmanlarıyla iş birliği yapmışlardır. Örneğin Fransızlar Dürzilik ve Nusayriliği Lübnan ve Suriye’nin birliğini bozmak için kullanmışlardır. Masonlukta Batınlılığın diğer bir şekli olarak kabul edilmektedir (Kıkkılıç, 1996; 264-266).

<sup>5</sup> İsmaililik: (İsmailiye); 8.yy. da Abdullah b. Meymun tarafından kurulmuştur. Behreyn, Yemen, ve Asha’da hükümet kuran Karmatiler, Mısır’da hükümet kuran Fatimiler, Cebel-i Dürüz’de yerleşen Dürziler bu inançtır. Hatta Nusayriye de ismailiyeden türeyen bir koldur. İmamiyeden ayrılan, şiiğin en yaygın kollarındandır. Şam’dan Fas’a kadar uzanan ve 270 yıllık bir iktidar süresi olan bir devlet kurabilmeyi başarmış bir inanç sistemidir (Kıkkılıç, 1996; 292).

<sup>6</sup> Dürzi: (Dürzilik); 11.yy.’da Anuşigin Derezi (Dürzi) tarafından Suriye’de kurulmuştur. Tanrının tekrar yer yüzüne inerek başka görüşte olanları cezalandıracağına inanırlar. Günümüzde Lübnan’da Müslüman ve Hıristiyanlardan sonra üçüncü güç durumundadırlar. Dışa kapalı bir yaşayışları vardır. Namuslarına düşkünlüdürler. Lükse önem vermezler. İçki ve sigara içmemek, kimsenin malını gasp etmemek esastır. Cahiller ve akıllılar diye kendilerini ikiye ayırmaktadırlar (Kıkkılıç, 1996; 274).

<sup>7</sup> Nusayri: (Nusayriye); 9.yy.’da Muhammed b. Nusayr tarafından kurulmuştur. Bunlara göre Ali tanrıdır ve Muhammedi yaratmıştır, o da Selman’ı yaratmıştır. Bunlar baba, oğul, ve Ruhul Kudüstür. Ali tanrıdır ve her yerde hazır ve nazırdır. Hz. Ebubekir, Ömer, Osman şeytanın simgeleridir. Nusayriliğe avam ve havas tabakaları bulunmaktadır. Kadınlara değer verilmez. Sırları deşifre edenler öldürülür. Yerine göre, Müslüman, Hıristiyan, ve Yahudi olduklarını söylerler. Kur’an yerine kendi kitapları olan “Kitabü-l Mecma”yı okumaktadırlar. Dini törenlerde şarap içmek zorunludur. Daha çok Suriye, Filistin, ve Güney Anadolu’da yaşamaktadırlar (Kıkkılıç, 1996; 321).

2) Sır cemiyetleri; nitelik olarak gizli dini cemiyetlerden ayrılması güç olan ikinci tür sır dini gruptur. Günay'a göre, bu tür dini gruplar, genellikle geleneksel ve yerleşik dine karşı bir tepki hareketi olarak başlayan, sağlam ve istikrarlı bir şekilde oluşan, yerine göre uzun yıllar, yerine göre de kısa ömürlü olan dini gruplardandır. Ona göre, "gizli dini cemiyetlerde, kurucuların, genellikle bilinmemesine rağmen sır cemiyetlerde biraz bulanık da olsa, cemiyetin efsanevi veya tarihi bir kurucusunun bulunduğu görülmektedir. Sır cemiyetleriyle ilgili önemli bir nokta da, onların doğrudan doğruya fertlerin vicdan ve ruhlarına hitap etmeleridir" (Günay, 1998; 277).

3) İhvan birlikleri; ana cemaatten kopmadan, dini esasları daha samimi düşünsellik içinde pratik hayata uygulamayı amaçlamaktadırlar. Günay'a göre, bu dini gruplarda temel bağlılık, teşkilatlanmadan ziyade zihniyet esasına dayanmaktadır. İhvan birlikleri Cemaat içinde gerçekleştirilen sıkı kardeşlik bağı ile ortak mülkiyet edinmeye kadar uzanan, sıkı bir sosyal etkileşimi gerçekleştirebilen dini alt gruplardır. Budizm ve Teoizm<sup>8</sup>'in ihvan birlikleri, İslamîyet'te Ahilik,<sup>9</sup> bu tür dini grupların tipik örneklerini oluşturmaktadır (Günay, 1998; 277). Aynı konuda görüşlerini açıklayan Freyer, 17. ve 18. yy. Almanya'sında ve diğer bazı Avrupa ülkelerinde bu tür grupların "ülkenin zahitleri" tabiriyle anıldıklarını, bu durumda oluşan ihvan birliklerinin, bütün yüksek dinlerde dün olduğu gibi, bugün de varlıklarını sürdürmekte olduğunu belirtmektedir. Ona göre, gerçekte, bu gruplarda büyük dini cemaatten ayrılma amacı bulunmamaktadır. Grup üyelerinin hedefi, tamamen dinî esaslara uygun bir hayat yaşayabilmektir. İhvan birliklerinden sonra, dinî grupların çok önemli bir türünü, hemen bütün yüksek dinlerde (İslam, Hıristiyanlık, Budizm ve Taoizm gibi) görülen tarikatlar oluşturmaktadırlar (Freyer, 1967; 72).

<sup>8</sup> Teoizm: Çin'de M.Ö. 600'lü yıllarda doğmuş olduğu kabul edilen Lao Tse tarafından kurulmuş olan bir felsefe öğretisinin adıdır. Daha doğrusu Çin'de bu öğretilen yola çıkılarak geliştirilen dine verilen bir isimdir. Varlık ve ahlak açısından, mutlak doğalcılığın savunucusu olarak, yapmacık davranışların, kendini beğenmişliğin, kurnazlıkların, hayaller, istekler ve kazanç peşinde koşmanın yerinin olmadığını savunmaktadır. Tao'ya uyan kimsenin yüce amaca ulaşacağını, ölümsüzlüğe kavuşacağını söyleyen Lao Tse siyaset alanında her türlü yönetim modelini reddetmiştir. Tao'nun egemen olduğu yerlerde barışın olacağı, zira bilge kişilerin yönetiminde savaşın olmayacağı anlatılmaktadır. Mutlak bireyciliğin savunuculuğunu da yapan Leo Tse kötülüklerin kaynağı olarak gördüğü uygarlık ve bilgiden vazgeçilmesini istemektedir (Cevizci, 1997; 648).

<sup>9</sup> Ahilik: Kelime olarak kardeşim anlamına gelmektedir. 13.yy.'da Ahi Evran tarafından kurulmuştur. Yüzyıllar boyu esnaf ve sanatkarlar birliği anlamında kullanılmıştır. Bu ekonomik örgütlenme sayesinde Anadolu sanatkarları din istismarından ve çıkar çatışmalarından uzak kalarak yaşama şansına sahip olmuşlardır. Kurulan örgüt savaş ve barış zamanlarında devletin ve halkın yanında yer almıştır. Genç kuşaklar bu örgüt sayesinde, yabancı akımların ve kötü alışkanlıkların etkisinden korunmuştur. Ahilik Bektaşilikle birlikte önceki işlevini kaybetmiştir. Ahiliği eski fonksiyonuna döndürme çalışmaları



4)-Tarikatlar; tarikat, Türk Dil Kurumu sözlüğünde, Arapça; aynı dinin içinde, tasavvufa dayanan vekimi ilkelerle birbirinden ayrılan, Tanrıya ulaşma yollarından her biri biçiminde tanımlanmaktadır (TDK Sözlüğü, 1983; 1146). Tarikatlar, ana bünye içinde, dini daha içten, daha sıkı bir şekilde yaşamak isteyen her dini grup gibi ikaz, itiraz ve protestoların sonucunda ortaya çıkmaktadırlar. Tarikatlar, genellikle bireysel bir girişimle ortaya çıkan, zaman içinde cemaatçi bir karaktere bürünen, ana bünyeden ayrılmak yerine, üyelerini daha merkezi olmaya yönlendiren dini gruplardır. İslamîyet'te tarikatlar, "silsile" adı verilen ruhani bir otorite zinciriyle kendilerini Hz. Peygambere dayandırıyorlarsa da, hemen hemen her tarikatın bir kurucusunun bulunduğu bilinmektedir.

Freyer'in de belirttiği gibi, genellikle tarikatlar, belli bir birey tarafından kurulsa da, birden fazla kişinin ihtiyarı olarak birleşmeleri ile ve zamanla oluştukları da gözden kaçırılmamalıdır. Tarikat üyelerinden istenen düşünce ve eylemler belirgindir. Bunlar kısaca, hayat boyunca tarikata bağlılık, tarikat üyeleri için bilinen sorumluluklara kesinlikle uymak vs. gibi hususlardır. Freyer'e göre, tarikat üyelerinin sorumlulukları, dine mensup olan sıradan kimselerin sorumluluklarından daima daha ağırdır. Büyük vaizler, dinî hayatın büyük ıslahat ve yenilikçileri, bu ağır sorumlulukla yetişmişlerdir. Tarikatlar, cemaat içersinde belli bazı görevlerin yerine getirilmesini üstlenmişlerdir. Örneğin, hastalara bakmak, yoksulları gözetmek, üyelerini ekonomik bakımdan güçlendirmek, öğrenim seviyelerini yükseltmek vb. gibi (Freyer, 1967; 63).

5) Mezhep ise; Günay'a göre, dinsel ikaz, itiraz ve protesto ile ana cemaatten büyük ölçüde ayrılarak kendine özgü düşünce, pratik ve teşkilatlanmaya bağlı olarak ortaya çıkan dini gruplar olarak tanımlanmaktadır. Bu tür hareketlerin temelinde, dinsel olduğu kadar, tarihsel, sosyal, siyasal faktörler de etkili olmaktadır. Ona göre, mezhep cemaatlerinin veya bağımsız dini grupların, siyasi iktidarların ani değişikliğe uğraması, yerleşik düzenin devrimsel bir karakterle yıkılmaya yüz tuttuğu bir zamanda, toplumsal çatışmayı artırıcı olmak yerine, bütünleşmeyi sağlamaya yönelik olarak ortaya çıkmaktadır. Hıristiyanlıkta; Katolik, Protestan, Ortodoks mezhepleri, İslamîyet'te daha sonra çeşitli kollara ayrılan Şia ve Hariciler, Anadolu'da egemen olduğu kadar İslam dünyasının değişik coğrafi bölgelerinde de etkili olan Hanefi ve Maliki mezhepleri, bunların tipik örnekleridir (Günay, 1988; 280). Din, ana bünyeden

---

sürmektedir. Her yıl Ekimin ikinci haftasında yapılan Ahilik etkinlikleri, bunun göstergesidir (Kırkkılıç, 1996; 254).



ayrılan çeşitli grupların oluşmasına neden olurken, grup içi ve gruplar arası sosyal ilişkileri de belirleyici, değerler ve normlar getirmektedir. Bu nedenle, toplumsal örgütlenme, grup yapıları, grupların birbirine vaziyet alışları, tümüyle dinin etkisi altında bulunmaktadır.

Dini grupların; örgütlenme, yapısal özellikleri, birbiriyle etkileşimleri gibi temel nitelikleri üzerinde etkili olan faktörleri ele alan Wach, din sosyolojisi açısından önemli bir fenomen teşkil eden ve bütün dinlerin, hemen hemen her aşamasında örnekleri ve benzerleri olan “tabulaştırma“ olayının, toplumda belirgin bir işleve sahip olduğunu, tabunun toplumsal tabaka ve sınıf oluşumuna etki ettiğini ya da bunları koruma açısından (kişilerin, mekanların, etkinliklerin vb.) son derece etkili ve belirleyici olduğunu belirtmektedir (Wach, 1987; 18). İslam öğretisi içinde de önemli bir fenomen olan bu tabulaştırma, hem Ortodoks İslam hem de Heteredoks İslam anlayışı içinde yerini almaktadır. Örneğin, ikinci halife Hz. Ömer, Ortodoksinin (Sünniliğin), dördüncü halife Hz. Ali Heteredoksinin (Aleviliğin) tabulaştırdığı kişilerin başında yer alırken; Mekke ve Kerbela da aynı şekilde tabulaştırılan mekanlardandır. Yine Wach’a göre, dinin topluma etkisi, tabulaştırma ile sınırlı kalmayıp, dinin doğal birlikler üzerindeki etkisi ile devam etmektedir. Bunun için din; aile, oymak, boy ve ulus gibi doğal birliklerle yakın ilişki içinde bulunmaktadır (Wach, 1987; 18).

Hatta Wach, bu geleneksel, dinsel anlayışların, Amerika’da, Avustralya’da ve Afrika’da bir çok örneklerine rastlandığını belirtmektedir. Gruba kabul edilmenin bir işareti olarak kutsananların birer dişlerinin çekilmesi, sünnet edilmeleri, vücuda dövme yapılması şeklinde icra edilen damgalama olayını, akran gruplarının kendi içlerinde alt sınıflara, bu alt sınıfların da mahrem gruplara ayrılmasını ilginç bulmaktadır. İslam öğretilerinde de benzer onaylama ve kutsama örneklerine rastlandığını, özellikle erkeklerin sünnet edilmesini, akrabalar arasındaki sınıflaşmayı ve mahrem gruplarını buna örnek göstermektedir (Wach, 1987; 19).

Sosyal hayat alanları da sosyal grup-kurumlar gibi daima dini etki altındadırlar. köyler, kasabalar, şehirler ve bölgeler bir merkez etrafında toplanırlar. Bu “kutsal merkezlerin“ (Delhi, Mekke, Roma vb.) bağımsız, kendilerine özgü kültü olan bölgelerden meydana gelmeleri ve buna paralel olarak bir “devlet dininin“ oluşması, bunu göstermektedir. Bu anlamda, Din Sosyolojisi açısından önem taşıyan bir diğer husus da, dinin, toplumsal örgütlenmenin gelişmiş bir biçimi olan devlet üzerindeki etkisidir. Bunun en tipik örneğini, Osmanlı devlet yapısında görmek mümkündür.

Mardin'in de belirttiği gibi, Osmanlı devlet yapısı içinde toplumla siyasi iktidar arasında "zimni" (örtülü-gizli) bir sözleşme bulunmaktadır (Mardin, 1991;113-114). Bu sözleşme temelde Kur'an'daki "iyiliği emretme, kötülüğü menetme" anlamındaki ayetin hükmüne dayanmaktadır. Burada iyilik, İslam'ın doğru, faydalı ve güzel olarak belirledikleri; kötü ise, İslam'ın koyduğu değer ve normlara aykırı olan düşünce ve eylemler olarak tanımlanmaktadır (Eryılmaz, 1996; 71)

Sosyal hayat alanları, sosyal gruplar, kurumlar ve devlet gibi, topluma dayanan ve onun içinden çıkan ve farklılaşmasını teşvik eden, bugün genellikle sivil toplum kuruluşları olarak nitelendirilen dernek, klüp ve meslekî kuruluşlar da dinin yoğun etkisi altında bulunmaktadır. Bunlar, ekonomik sebeplerle de kurulmuş olsalar, yani ortaya çıkışlarını dine borçlu olmasalar bile, yine de çok defa dinin yönlendirici etkisi altındadırlar. Nasıl ki batı tarihinde, Ortaçağda görülen, Yunan ve Roma örneğine göre kurulan loncalardan, dini motiflerle kurulan modern "hayır kurumlarına" kadar bir çok kuruluş, dinî kaynaklı olmamasına rağmen, dinin etkisi altındadır. Bugün ülkemizde faaliyet gösteren çok sayıda sivil toplum kuruluşları da, benzer şekilde dinin etkisi altında bulunmaktadır. Yasal engellemelerin etkisiyle, çok açık bir biçimde belirtilmemiş olsa da özellikle Alevî- Bektaşî inanç sisteminin korunması amacına yönelik olarak çalışan dernek ve vakıflar, bu kategoriye girmektedirler. Şüphesiz toplumda hemen hemen her birey, kurum, kavram, ilke vb. öğeler az ya da çok dinin etkisi altındadırlar. Şeriatî'ye göre, bir toplumda, tarih, kültür ve gelenek din ruhuyla sağlamlaşmaktadır. Hatta bunların toplumda biçimlenişi, hayata uygulanması, hareket ve çekiciliğe kavuşması da, dini gücün etkisi altındadır (Şeriatî, 1986; 9).

### **2.1.2. Toplumun Dine Etkisi**

Din ve toplum arasındaki ilişki, ikinci olarak, topluluğun dine etkisinde görülmektedir. Toplumun dine etkisi, hem içerik hem de biçim açısından kendini göstermektedir. Her din, belli sosyal şartlarda ortaya çıkmakta ve belli sosyal gruplar tarafından yaşatılmaktadır. Dini grupların ciddi anlamda analizi yapıldığında, öncelikli olarak dinlerin tarihi ve ortaya çıkışındaki kaynaklara göre, birbirlerinden nasıl farklılaştıkları ve daha sonra gelişim ve biçimlenme süreci içinde, sosyolojik etkilerle köklü, kısmi yahut tümüyle değişikliklere nasıl uğradıklarını görmek mümkündür. Önemli olan, sosyolojik bakımdan farklı olan bir çevrede, dini grupta karakteristik bir

değişikliğin meydana gelmesidir. Toplumun din üzerindeki etkisi, dinin ilk ortaya çıkışı ile değil, daha çok var olan dinin inanç ve ritüelleri üzerinde kendini göstermektedir. Geçmişten günümüze tarihi süreç içinde, bunun örneklerine rastlamak mümkündür. Farklı kültür alanlarında, özellikle köylü dindarlığında, dini inanç ve ritüellerin, belli sosyolojik şartlarda çok daha farklı şekillendikleri ve yerleştikleri görülmektedir. Hatta buralarda her türden inançlar bile sosyolojik önem taşımaktadırlar. Weber, çeşitli düşünce ve pratiklerden hareketle toplumsal sınıfların dindarlık anlayışlarını, kent ve taşra dindarlığına dayanarak, ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaktadır. Onun tespitine göre, nasıl ki, Ortaçağın şövalye kültürü, kendine özgü bir dindarlığı doğuracak şekilde genel dindarlığı etkilemişse, aynı şekilde Hıristiyanlık da kendisine yönelen şövalye sınıfını etkilemiş ve onu yeniden biçimlendirmiştir. Dinler tarihi, devletin din üzerindeki etkisinin içeriği hakkında tipolojik açıdan her türlü bilgiyi vermektedir. Örneğin, Bizans'ta ve Çarlık Rusya'sında devlet, dini resmi ideoloji doğrultusunda şekillendirilmiştir. Ortaçağ başlarındaki Alman Kilisesi de buna bir örnek teşkil etmektedir (Wach, 1997; 33-39, Weber, 1985; 30-31).

Gerçekten de dünden bugüne, toplumların var olan bir din üzerindeki etkisine paralel olarak, pek çok yeni dinin ortaya çıkarılışının örneklerine de rastlamak mümkündür. Bunların başında, özellikle çevre faktörüne dayanan tanrıların çıkarılışı gelir Örneğin, tarıma dayalı toplumların tanrılarına "Toprak Ana", akarsu yataklarında yaşayanların "Bereket Tanrısı", denize yakın toplumların "Koruyucu Mabut" adını vermiş olmaları bundandır (Freyer, 1967; 67). Ayrıca coğrafi şartların çetin olduğu yerlerde, natürist<sup>10</sup> düz yerlerde, animist<sup>11</sup> inançlar ağırlık kazanmıştır. Yine toplumsal etkinlik, mülkiyet tarzları, grup yapıları dini anlayışlarda önemli şekillenmelere sebep olmuşlardır. Hatta, siyasal yapının, dini pratik ve şekilleniş üzerinde önemli etkilerinin olduğu söylenebilir. Bir dönemin Roma'sında, dinin bir devlet işlevi haline gelmiş olması sadece bunun bir örneğidir. Açık bir biçimde devlet hakimiyeti, dinin ulusal yada resmi ideoloji etrafında kurumsallaşmasına etki etmektedir. Devlet, dini homojenliğin

<sup>10</sup> Naturist (Naturalizm-Doğacılık); Davranış, beslenme ve yaşam biçiminde tek yol gösterici olarak doğayı kabul etme eğilimine verilen bir isimdir. Doğayı aşan, yaratıcı bir nedenin varlığını inkar eden, doğanın kendinde var olduğunu öne sürerek doğayı kutsayan ve her türlü ölçüyü doğada bulan öğretilerin genel adıdır (Cevizci, 1996; 155).

<sup>11</sup> Animist (Animizm-Canlılık); Zihinsel, hatta fiziki varoluşun kaynağını, cisim yada bedenden bağımsız veya en azından ayrı olan bir enerji ya da güçte bulduğuna inanılmasıdır. Yalnızca insan varlığının değil hayvanların, bitkilerin ve canlı olarak görmediğimiz varlıkların ruhları olduğunu savunan görüş olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca, bir bütünün içindeki parçaların, bütünün amacına

olmadığı durumlarda, mevcut inanç biçimlerinden biri ile bütünleşebilmektedir. Diğer inanç biçimleriyle ise, ilişkilerinde ya hoşgörüyü dayanan yada az-çok katı bir biçimde karşı duruş içinde olmaktadır. Emevilerden Osmanlılara kadar pek çok devletin idari-siyasi yapısının, Sünnî inanç biçimine bağlanması, buna karşılık, başta Şiilik ve onun başka bir versiyonu olan Alevî- Bektaşîliğe karşı vaziyet alış, bunun İslam öğretisi içindeki tipik örneklerini oluşturmaktadır (Wach, 1987; 38).

İlahi vahye dayanan dinlerin algılanışında bile, toplumsal özelliklerin etkili olduğuna dair daha pek çok bilgi vardır. Örneğin, Hint Hıristiyanları arasında, Hindulardan alınmış kastlar bulunduğu gibi, aynı bölgede yaşayan Müslümanların da söz konusu kastları meşrulaştırdıkları durumlar vardır. Weber'e göre, mutlak dini kökenli olan "iktisat ahlakı" bile, sonuç olarak, o dini temsil eden sosyal tabakaların bir algılayış biçimidir (Weber, 1985; 27-28). Öte yandan Marx, üretim ilişkilerinin, sınıflı toplum yapısını, onun da, bir üst yapı kurumu olan dini belirlediğini söylemektedir. Durkheim'e göre de din, toplumun kendisinden (kolektif bilinçten) başka bir şey değildir.

Berger, toplumun dine etkisi konusuna Weber ve Durkheim'e 'ın görüşlerine yakın bir biçimde, farklı bir bakış açısıyla, açıklık getirmektedir. Ona göre her toplum, bir dünya-kurma, dünya-koruma girişimidir. Şüphesiz bu girişimlerde din, öznel bir yer işgal etmektedir. Ona göre, dünya-kurma ve dünya-koruma girişimi, yeni bir dünya inşa etmektir. Bu çerçevede toplum, bir kültür bilincine hakim olmaktadır. Kültür, bir toplumun yaşam biçimi olarak tanımlandığında, onun bir kısmının maddi, bir kısmı manevi olduğu düşünülürse, bireyin, dolayısıyla toplumun, fiziki çevreye biçim verdiği ve doğayı kendi iradesine boyun eğdirmekte olduğu, her türlü araç ve gereci geliştirerek, ayrıca dili ve ondan hareketle ve onun vasıtasıyla hayatının her alanına nüfuz eden yüksek semboller binasını da kurmaktadır. Toplumsal olarak inşa edilen dünya, "her şeyden önce davranışların bir düzene konmasıdır" biçiminde ifade edilirse, toplumsal yaşamın, düzen ve yasaları, bireylerin tek tek eylem ve düşüncelerine empoze edilerek, bunların içselleştirilmesi sağlanır. Bireyin toplumsallığı, bu sosyalleştirici faaliyetin kollektif niteliğini öngörmektedir. Davranışları düzene koymak, her türlü sosyal etkileşim için temel bir faktördür. Bireyin düşünce ve eylemleri tümü ile diğerlerine doğru yöneltilmiştir. Devam etmekte olan sosyal etkileşim ise, eylemde

---

ulaşabilmesi için, amacı koyan bütün tarafından diğer parçalara uydurulduğunu savunan görüş ise, teolojik animizm adını almaktadır (Cevizci, 1996; 104).

bulunanın düşüncesinin, toplumla ortak bir düşünce düzeni içerisinde bütünleştiğini gösterir. Bu nedenle toplumsal hayattan köklü bir uzaklaşma ve düzensizlik (anomi-kargaşa) birey için oldukça güçlü bir tehdit oluşturmaktadır. Birey bu gibi durumlarda yalnızca duygusal tatmin bağlarını kaybetmekle kalmaz, toplum içindeki yerini de kaybeder. Aşırı durumlarda o, gerçek bireysel ve toplumsal kimlik duygusunu bile yitirebilir. Nasıl ki birey, düzenin anlamlılığını, başkalarıyla girdiği etkileşim içerisinde oluşturuyor ve koruyorsa, aynı şekilde bu etkileşimi tamamen kopardığında, anomiyeye sapanması mümkündür. İşte bu karşılıklı ilişki, dünya kurmayı-korumayı düzenleyen toplumsal bir girişimi öngörmektedir. Bu anlamda din, kendisiyle kutsal bir kozmosun kurulduğu insanî bir girişim örneği olarak ele alınabilir. Farklı bir deyişle din, kutsal bir üslup içerisinde kozmikleşmektir. Burada kutsaldan kasıt, tecrübe çerçevesinde farklı objelere yerleştiğine inanılan, insanın dışında fakat yine de onunla ilişki halinde olan esrareniz ve korkutucu bir güçtür. Bu güç, tabii ve sunî nesnelere olduğu kadar, hayvanlara, insanlara veya insan kültürünün nesnelleşmelerine de atfedilmektedir. Bu durumda din, insanın dünya kurma ve koruma girişiminde stratejik bir rol oynamaktadır. Başka bir deyişle din, evrenin tamamını insan açısından anlamlı bir varlık olarak kavramanın yığıtçe bir girişimi olmaktadır.

Kısaca, kültürün her aşamasında ve yasallaştırma sürecinde dinin, tarihi bakımdan önemli olan rolünü ve onun, insanı evrensel bir referans çerçevesine nasıl yerleştirdiği dikkate alınmadan anlaşılabilir. Tüm yasallaştırmalar, realiteyi korumaya yardım etmekte ve doğuştan istikrarsız ve geçici olan insan aktivitesinin yapılarına, böylece nihai güvence ve kalıcılık görünümü vermektedir. Meşrulaştırma ve yasallaştırma, sadece toplumsal ilişkilerin, teorik niteliğini belirlemekle kalmaz, aynı zamanda, dini aktivite ile dinî düşünce arasındaki karşılıklı ilişkiye, yani dinin günlük hayatın pratik ilgilerinde kökleşmiş olan gerçeklere de işaret etmektedir. Dolayısıyla din, toplumsal olarak kurulu bu dünyanın gerçekliğini ve günlük hayatlarını yaşamakta olan insanların içerisinde varlığını devam ettirmektedir (Berger, 1993; 48-60).

### **2.1.3. Din Sosyolojisinin Konusu ile İlgili Görüşler**

Bir dinin, çok sayıda insan tarafından paylaşılması, her zaman, dine dayalı sosyal bir davranışın olduğu anlamına gelmese de, çoğu zaman, karşılıklı ilişkilerin temel belirleyicisi olmaktadır. Bu bağlamda din sosyolojisi, din tarafından belirlenen



sosyal davranışları konu edinmektedir. Daha açıkçası din, ya topluma ait bir oluşumdur veya en azından sosyal bir öneme sahip bulunmaktadır. Berger'in de ifade ettiği gibi, doğrusu din sosyolojisinin objesi, bireylerin dine dayalı sosyal davranışları olmaktadır. Herkes için geçerli bir din tanımlamasının yapılamamasını, din konusunda oluşturulan, farklı sosyolojik teorilerden kaynaklanan bir zorluk olduğunu burada ifade etmek gerekmektedir. Berger'e göre, sosyolojik teoriler, dine, her zaman sıradan toplumsal kurumlardan biri olarak bakmışlardır. Böylece dinin, sonradan, zorunlu olarak, kalıcı-kurumsal yapılar olarak görülüp görülmeyeceği veya görülecekse, nasıl görüleceği sorusunu, cevapsız bırakmıştır. Dolayısıyla, sosyolojik teori, kendi mantığı gereği, dine, bir insan yansıması olarak bakmaktadır. Aynı mantıkla bu yansımanın, onu yansıtan varlıktan başka bir şeyi de gösterme olasılığının bulunup-bulunmadığına dair, hiçbir görüş de bildirmemektedir (Berger, 1993; 225).

Weber, dini davranışların temellerini açıklayan din sosyolojisinin; temelde dinin mahiyeti ile değil, toplumsal davranış üzerindeki etkiler ve bu etkinin şartları ile ilgilenmesi gerektiği görüşünü savunmaktadır. Sosyolojik Düşüncenin Evreleri adlı eserinde, Weber'in görüşlerine açıklık getiren Aron, toplum hayatında çeşitlilik gösteren dini davranışın, ancak bireyin öznel yaşantı, düşünce ve amaçlarından hareketle "anlam" lı hale geldiğini, dini olarak motive olmuş davranışın, kendine özgü varlığında, bu dünyaya yönelmiş bir davranış olduğunu ifade etmektedir. (Aron, 1998; 367-368). Wach'a göre de, din sosyolojisinin konusu, din ve toplum arasındaki karşılıklı ilişkiler, etkiler, dini gruplaşma, dini cemaat ve dini birlikler ve bunların bireysel, tipolojik ve karşılaştırmalı olarak araştırılmasıdır (Wach, 1987; 1-6).

Batının toplumsal hayatında ve özellikle dinsel düşünüş ve anlayışında meydana gelen değişmeler, Doğu toplumlarında ortaya çıkan dinsel yeni anlayışlar; 1979 İran devrimi sonrasında Ortadoğu ülkelerindeki ve bağımsızlık mücadelesi veren Çeçenistan, Tacikistan gibi Kafkasya ve Orta Asya ülkelerinde güçlenen İslamcı akımlar ve nihayet 1980'li yılların ikinci yarısından itibaren ülkemizde hız kazanan dini oluşumlar, bu görüşleri temsil eden gruplar ve bu görüşlerin karşıtı olarak nitelendirilebilecek dini gruplar, bunlar arasındaki ilişkiler, bugünkü din sosyolojisinin konusunu oluşturmaktadırlar.

Sekülerleşme sürecine, batıya nazaran çok daha geç dönemde giren İslam toplumlarında, ortaya çıkan dinsel yeni anlayışlar, bugün din sosyolojisinin konusu hakkında bize yeni bilgiler aktarmaktadır. Özellikle, Karl Mannheim'in



öğrencilerinden Avrupa’da eğitim gören Ali Şeriatî gibi sosyologlar, sosyolojiyi, kuramsal ve uygulamalı olarak ikiye ayırmaktadırlar. Kuramsal sosyoloji, İslam’ı teorik olarak anlamaya ve kavramaya yönelik bir alan olarak kabul edilmektedir. Bu amaç doğrultusunda Şeriatî, tevhit, şirk ve nas gibi kavramların sosyolojik anlamlarını açıklamaya çalışmış, insan ve ümmetin doğası üzerinde önemli çalışmalar yapmıştır. Şeriatî, karşılaştırma metodunu kullanarak, İslam’ın önde gelen kişileri ile diğer din ve düşünce ekollerinin ünlü kişilerini mukayese etmiş ve din sosyolojisinde, tarihsel, ekonomik, siyasal, hukuki vb. alanlarda İslam-î literatürün gelişmesine önemli ölçüde katkıda bulunmuştur. Örneğin; Allah’ı, diğer dinlerde, kendisine ibadet edilen varlıklarla karşılaştırmış, İslam peygamberinin kişiliğini, tarih boyunca yaşamış olan büyük reformistlerle mukayese etmiştir (Şeriatî ve Ahmet, 1985; 67-73). İslam öğretisinin, yukarıda belirtilen sosyolojik gerçeklerine ilaveten, İslam’ın getirdiği inanç ve ritüellerin, toplumsal ilişkilerde, grup içi ve gruplar arası etkileşimde, hangi esaslar içinde belirleyici olduğu da, din sosyolojisinin konusu olmaktadır. Din, sadece sosyolojik anlamda, insan-insan ilişkilerini belirlemekle kalmayıp, aynı zamanda, psikolojik olarak, insanın kendisiyle ve insanın içinde yaşadığı ekolojik çevre ile de ilişkilerini şekillendirmektedir. Bu anlamda din, psikolojinin ve ekolojinin de konusu olmaktadır. Genel olarak bütün dinler; doğanın korunmasını, dünyanın imar ve mamur edilmesini, sosyal hayat alanlarının; köy, kasaba, kent yerleşmelerinin fiziki yapıları, üzerinde de belirleyici olmaktadır. Özellikle İslam öğretilerinde, çevrenin korunması, hassasiyetle belirtilmiş, dini bir etki ile fiziki mekanlar, mahremiyete uygun olarak inşa edilmiştir. Bu anlamda dinin, yerleşme biçimlerine olan etkisi de sosyolojinin konusu olma durumunda kalmıştır. Ancak, dinin, birey ve doğa katındaki fonksiyonu, konumuz dışında kaldığı için, burada ayrıntılı olarak üzerinde durulmamıştır.

Dursun’a göre, dinin, önemli işlevlerinden birisi de, toplumsal örgütlenmedeki belirleyiciliğidir. Her dinin kendine özgü, düşünce ve değerler sistemine sahip olması, söz konusu dine tabi bireylere, belli bir düşünce yapısı ve değerler sistemi kazandırmaktadır. Örneğin; Hinduizmin belgeleri olan “Veda”<sup>12</sup> larda, dünyanın iyi bir şey olduğu bildirilmiş, Budizm’de ise, dünya yadsınmıştır. İslam dini ise, dünyayı ince bir denge noktasına oturtmuştur. Böylece, her dini toplum, bu inanç, ritüel ve değerler sisteminin öngördüğü tarzda bir örgütlenme gerçekleştirmiştir. Fakat, dinin

<sup>12</sup> Veda; Hint felsefesinin, M. Ö.1500-500 yıllarındaki ilk döneminde Tanrı bilgisi, din bilgisi, anlamına gelen ve kurban töreni bilgisini, ilahileri, gizemli sözleri içeren yazılı kaynaklardır (Cevizci, 1997;706).

toplumu, her zaman uzlaşmacı, bütünleştirici ve özgürlükçü bir anlayışta örgütlediğini ve cemaatleşmeyi sağladığını söylemek mümkün değildir. Özellikle, din, ilk ortaya çıktığı dönemde ve hatta sonraki dini ikaz ve uyarının yoğunlaştığı dönemlerde, toplumu, inananlar ve inanmayanlar şeklinde ikiye ayırması dinin “ayırıcı“ bir işleve sahip olduğunu da göstermektedir. Dinin, toplumu düzenleyici, toplumsal yapıyı değiştiren, koruyucu ve sürdürücü nitelikte normlara sahip olması, siyasette, hukukta, ailede vb. de meşrulaştırıcı ve reddedici işleve sahip olması gibi sosyal nitelikler, dinin, sosyolojinin konusu olmasını zorunlu kılmaktadır (Dursun, 1992; 25-26).

Din sosyolojisi için dinin, sosyal gerçekliği aracılığıyla ulaşılabilen ve kavranabilen olması, Durkheim’ın “Sosyal olgu, sosyal olguyu doğurur“ ilkesine uygun düşmektedir. Ona göre din, toplumdaki diğer sosyal olgularla ilişkili ve onların bir sonucu olan sosyal bir olgudur. Daha özele indirgenirse, din, insanların kendi toplumlarını simgeleştirmek ve hatta toplumlarına tapmak için ürettikleri bir olgu olarak görülmektedir. Durkheim’da olduğu gibi Weber’de de din, insanın sosyo-kültürel varoluşunun merkezi boyutunu oluşturmaktadır.

#### 2.1.4. Dinin Sosyolojide Tanım Sorunu

Dini, sosyolojik açıdan tanımlama denemesine geçmeden önce, tanımlamayı hem kolaylaştırmak hem de daha anlaşılır hale getirebilmek için kelimenin etimolojisine bakmak gerekmektedir. Eski Yunancada din sözü korku ile karışık sevgi ve saygı, anlamlarına gelmektedir. Bu konuda, Günay şu açıklamaları yapmaktadır: Arapçada din, “de-ye-ne” veya “dâne” kökünden gelmektedir. Usul, âdet, tutulan yol ve huy gibi anlamlara gelmektedir. Arami-İbrani dillerinde ise, mülk, idare etmek, hükmetmek, ceza, yargı, hesap, muhasebe ve mükâfat anlamlarında kullanılmaktadır. Farşça, Zend-Avesta’daki “daena” sözünden geldiği öne sürülen din kelimesi, din ve mezhep edinmek, inanmak, âdet edinmek manalarını ifade etmektedir. Buna göre din, kişinin bağlandığı ve uyduğu düşünsel ve pratik yol anlamında da kullanılmaktadır (Günay, 1998; 192-193). İslam’ın kutsal kitabı Kur-ân da ise, din, muhtelif ayetlerde ( Zümer 11, Al-î imran 19,73 vb. gibi ) itaât, teslimiyet, ibadet, millet vb. çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır.

Din Sosyolojisi literatüründe, din tanımları, genel olarak iki kategoride toplanmaktadır. Birinci kategoride din; muhteva olarak, teolojik ve felsefi bir

yaklaşımından hareketle tanımlanmaktadır. Bu tanımlara substansiyel (asli-özel) tanımlar denilmektedir. İkinci gruba giren tanımlamalarda ise, din, birey ve toplum hayatında hangi fonksiyonları yerine getirdiğine bağlı olarak tanımlandığından, bunlara da fonksiyonel tanımlar adı verilmektedir. Fonksiyonel anlayış tarzına göre din; bir toplumda, belli ölçüde bireysel inancın ve toplumsal varoluşun fonksiyonel düzeni ile ilgili bütün normatif fikirler ve pratiklerin modeli olarak görülmektedir. Fonksiyonel anlayış, dinin mahiyeti konusunu bir yana bırakarak, onun dünyevîleşmesine yönelerek, evrensel bir tanımını yapma girişimidir.

Substansiyel (asli-özel) tanımlar ise, dinin mahiyeti ile ilgili tanımlama denemelerinden ibarettir. Ancak, bu tanım, sosyolojik olmaktan çok, teolojik nitelik taşıdığından burada üzerinde ayrıca durulmamıştır. Kısaca, yaptığımız bu genel tanım denemelerinden sonra, tekrar özel din tanımlarına dönecek olursak, yapılan tanımlamaların her biri, ayrı bakışı kapsadığından, bunları, “tam “ya da “eksik“ olarak nitelendirmek yerine, az ya da çok faydalı olabilmeleri açısından, ele almak gerekmektedir. Bu bakımdan, tanımlar üzerinde fazlaca ayrıntıya girmenin, doğrusu bir önemi bulunmamaktadır. Ancak, bu alandaki tanımlar arasında farklılıklar olsa da, her birinin sağlayacağı faydalar üzerinde durmak gerekmektedir. Gerçekten de açıkça, ön-kabullere dayanan tanımların bile, bir yararlılık düzeyine sahip olduklarını kabul etmek gerekmektedir. Bunların açıklanmasından, bir çok faydalar da elde edilebilir. Örneğin Müller’in dini, “bir dil sürçmesi” olarak tanımlaması, aslında oldukça anlamsız gibi görünse de, en azından bu tanım, dilin, insanın dünya kurma ve bir kültür aktarma aracı olarak, önemli olduğunu göstermesi açısından değer taşımaktadır. Din, insan tarafından fonksiyonelleştirilen bir mana alemidir ve bu alemin kurulmasında, dil, fevkalade öneme sahiptir. Buna başka bir örnek de Tylor’ın animizm teorisidir ve o dini, bu teori üzerine kurarken ilkel insanı, “bir çeşit noksan düşünce” sahibi olarak kabul etmektedir. Bu tanımlama da, insanı gerçekten kendisine akraba olacak bir dünya tasarımı oluşturması gerekliliğini hatırlatması açısından, halâ faydalıdır. Kısacası, tanım konusundaki tek geçerli tutum, geniş bir hoşgörüyeye sahip olan tutum olmaktadır.

Kösemihal, “Durkheim Sosyolojisi” adlı eserinde, dini fenomene özellikle kutsal-kutsal dışı ikilemi açısından, özel bir tanımlama ile başlamakta ve dinin, genel toplumsal işlevselliği açısından yaptığı bir tanımlamayla bitirmektedir. Durkheim için dinin özü, yukarıda belirtildiği gibi, dünyanın kutsal ve kutsal olmayan olgulara bölünmesidir. Yüce bir Tanrıya inanmak değildir. Tanımsız dinler, hatta üstün dinler

vardır. Örneğin, Budizm'in pek çok öğretisi kişiseldir. Yüce bir Tanrıya inanmayı öğretmez. Bu durumda din, artık gizem ya da doğaüstü kavramlarla tanımlanamaz. Dinsel kategori, dünyanın kutsal ve kutsal olmayan ikili ayırımı ile oluşturulmuştur. Dini inanç sistemi, nesnelere, inançlar ve ritüeller bütününden oluşmaktadır. Demek ki din önce kutsalı, sonra kutsalla ilgili inançların örgütlenmesini, son olarak da inançlardan, az çok mantıklı biçimde çıkan ritüelleri gerektirmektedir. Bir din, kutsal nesnelere ilgili inanç ve ritüellere bağlı bir sistemdir. Hıristiyanlığı, katılanların kilise adı verilen tek bir ahlaki toplulukta bir araya getiren, ayrı yasaklanmış inançlar ve ritüellerden oluştuğunu belirten Durkheim, totemciliğin en sade din olduğu görüşünü benimser görünmektedir. Durkheim'in incelediği Avustralya kabilelerinde, her totemin, bir amblemi veya arması bulunmaktadır. Hemen hemen her klanda, totemin şekilli bir tasvirini taşıyan tahta parçaları ya da parlatılmış taşlar gibi nesnelere bulunmaktadır. Şüphesiz bunlar, kendilerine bağlanılan kutsala benzemektedirler. Sonuç olarak din, Durkheim'de olduğu gibi sadece bir toplumsal fenomen olmakla kalmaz aynı zamanda antropolojik bir fenomen de olur. Böylece asıl itibarıyla beşeri olan her şey doğrudan inanç ve pratik haline dönüşür (Kösemeihal, 1993; 103-105).

Din, Marksist öğretilere göre " Dini sefalet gerçek sefaletin bir ifadesidir ve aynı zamanda gerçek sefaletle karşı bir protestodur. Din baskı altındaki yaratıkların iniltisi, kalpsiz bir dünyanın kalbi, ruhsuz olayların ruhudur. Din halkın afyonudur". Yine Marx'a göre sosyolojik bir tez olarak kabul edebileceğimiz din anlayışında din, kavranamayan , yanlışlığı görülemeyen bir dünyanın bilincini ifade ederek ve ezilen sınıfları hayata bağlayarak, yanlış dünyanın gerçek sefaletine karşı mümkün protestoları yatıştırılmaktadır. Nötrleştirerek ve öbür dünyaya havale ederek, egemen ve ezilen sınıflar arasındaki ilişkilerin istikrarında kendini göstermektedir (Şeriat, 1985a; 75).

Yapısal fonksiyonel kurama göre din, Durkheim'den başlayarak, Merton'a kadar uzanan sosyologlara göre; hiyerarşik bir sistem içinde, değerleri düzene koyan ve herkes tarafından gerçekleştirilebilecek yüksek amaçlar sunandır. Böylece din, insanın hayal kırıklıklarını ve haksızlıklarını rölatifletirmekte ve toplumsal sapma eğilimlerini, birey ve toplum arasındaki gerginlikleri engellemektedir (Göktaş, 1993; 36).

Luckmann'ın, öncülüğünü yaptığı genel sistem kuramına göre ise din, geniş ölçüde diğer sistemlerle fonksiyonel eş değerde olan bir sosyal sistemdir. Fakat o, mevcut fonksiyonel farklılaşmalarla baş edebilmek için özel önemi olan asli niteliklere sahiptir. Din dünya anlayışını belirlediği için genel toplumsal sisteme bağlı kalır. Dinin

kendine özgü, özünü araştıran teoloji geleneği ile dinin özel fonksiyonunu araştıran sosyoloji geleneği bu tanım denemesinde hassasiyetle birbirine bağlanmaktadır. Din, diğer sosyal sistemlerde öz olarak farklı olduğu için özel bir sosyal fonksiyon ifa etmektedir (Göktaş, 1993; 45-46).

## 2.2. Türk Heteredoksisi, Alevîlik- Bektaşîlik Üzerine

Tarihi süreç içinde, çeşitli zaman dilimlerinde kurulan ve yıkılan Türk devletlerinin ve bunların idarecilerinin Sünnî inanç sistemine bağlılıklarına bakarak, bu devletlerin halklarının tümüyle ortadoksideen yana olduklarını düşünmek doğru değildir. Özellikle Gazneliler, Karahanlılar, Selçuklular, Osmanlılar Sünnî temelli ve bunu korumakta oldukça dikkatli davranan devletler olmalarına karşılık, hiçbir zaman diğer inanç sistemlerinin baskısından kendilerini kurtaramamışlardır. Çoğu zaman bu durum, karşı siyasi oluşumlar ve menfaatler açısından kullanılabilir ve rasyonel özellikler taşısa da, burada asıl önemli olan, hükümdarların ve devlet bürokrasisinin duruşuna karşın, halkın İslam dinini nasıl algıladığı ve hangi tarzda örgütlendiğidir. İnan ve Anadolu'da bulunan Türkler arasında 7. ve 10. yy.'da taraftar bulan Batınî ve Şîlik hareketleri, yine Türkler arasında oluşturulan Sünnî inanca aykırı olan tarikatlar, bugün dahi Anadolu'da bulunan aynı inanca sahip Alevî- Bektaşî toplulukların varlığı, Türklerin, İslam heterodoksisi tarihinde, önemli bir yere sahip olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Türklerin, İslam'a girişlerinin daha ilk yıllarından itibaren, Sünnî (Ortodoks) anlayışla birlikte oluşan diğer dini cemaatlerin (heterodoks dini gruplar) Horasan ve Maveraünnehir bölgesinde etkin oldukları, hem Ahmet Yesevî ve hem de ona bağlı, daha sonra Anadolu'ya gelen bir çok misyonerden biri olan Hacı Bektaşî Veli'nin dini anlayış ve uygulamalarından anlaşılmaktadır. Türklerin de bu hareketlere eylemsel olarak katıldıkları göz önünde tutulacak olursa, İslamîyet'i yavaş yavaş kabul eden Oğuz aşiretlerinin görünüşte İslamîyet cilası altında, eski inançlarını devam ettirerek, bu inançlarını oluşturdukları söylenebilir. Muhtelif unsurların karışarak oluşturduğu bu inançların, "tasavvuf" hareketinin mekanı olan "tarikatlarda" örgütlenmesi ile inanç ve ritüeller yeni bir boyut kazanmıştır. Hatta bu örgütlenmeden doğan güç ve toplumsal nüfuz aracılığı ile yeni ve etkin dini önderler ortaya çıkmıştır. Başta, Selçuklu, Osmanlı hükümdarlarının Sünnî eğilimli tebaalara (halka) sahip olmalarına rağmen, Heterodoks inançlara sahip Türkmen aşiretlerin ayaklanmaları, bilinen tarihi gerçeklerdendir. Bu



inançların kaynakları ve ayaklanmaları nasıl motive ettiği ve ortaya konulan söylemlerin hangi toplumsal koşullarla beslendiği, birer birer araştırılmaya muhtaçtır. Ancak, bölgede hakim olan dinlerin etkileri, Heterodoks kitlelerin inanç ve ibadetlerinde görülmektedir. Öz'ün de belirttiği gibi, kendi ulusal kimlikleri içinde gelenek ve göreneklerini İslamîyet'in bir bölümüyle birleştiren Türkler, kendi inançlarına yakın gördükleri inanç ve ritüelleri İslam ve Şamanist düşünce içinde birleştirerek yeni düşünce ve ritüel biçimleri geliştirmişlerdir (Öz, 1996; 13). Bu doğrultuda Alevî-Bektaşîlik, eski Hint, Çin, Türk inanç ve ananeleri, Budizm, Zerdüştlük,<sup>13</sup> Manilik,<sup>14</sup> Batınîlik, İran ve Anadolu'daki yerli inançlar, Hıristiyanlık, Felsefe ve Sûfilik fikirlerinin harmanından oluşmaktadır (Çamuroğlu, 1992; 83-88). Benzer bir yaklaşımla, Alevî-Bektaşîlik yukarıda izah edildiği gibi çok geniş coğrafya ve farklı dinlerle karşılaşması sonucunda, Yesevîlik<sup>15</sup> ve Horasan Melamiyesinden,<sup>16</sup> eski Anadolu inançlarından, Neoplatonizmden,<sup>17</sup> Hıristiyanlık dininden, Hurufilikten,<sup>18</sup>

<sup>13</sup> Zerdüştlük: M.Ö.7. yy. da ortaya çıkmış olan İran ve çevresinde yaşayan halkların bağlandığı eski bir din. İyi ve kötü arasındaki kavga dinin kozmolojisine de yansıtıldığı ve ışıkla karanlık arasındaki bir savaşla sembolize edildiği için ahlaki bir karaktere sahip ikici bir dindir. Aydınlık iyiliği, karanlık da kötülüğü temsil etmektedir. İnsan ruhu işte bu iki gücün, iyilikle kötülüğün çatışma alanıdır. İnsanda hangi taraf üstün gelirse Zerdüştlüğe göre, insan o tarafa yönelir (Cevizci; 1996 ; 562).

<sup>14</sup> Mani : (Maniheizm); M.S. 3.yy. da İran'da mani tarafından kurulmuş olan dualist dinsel harekete verilen ad. Zerdüştin inançlarıyla eski Mezopotam'ya dinlerinin bir sentezinden meydana gelen Maniheizm, hem evrenin kendisini ve hem de insan varlığını, iyilikle kötülüğün savaş alanı olarak görür. İnsan varlığının mutluluğu da söz konusu iki karşıt güç arasındaki dengeye bağlıdır.

<sup>15</sup> Yesevilik (Yeseviye); 12.yy'da Hoca Ahmet Yesevi tarafından kurulmuş olan Sünnî bir tarikatın adıdır. 15.yy.'da Anadolu'da yaygınlaşmış olan, özellikle Bektaşîler tarafından benimsenen bir tarikat olmuştur. Ahmet Yesevi'nin Babai, Haydari ve Bektaşîliğe benzer tarzda Horasan melamiyesini oluşturduğu söylenirse de bu ihtimal güçlü değildir. Yesevilik Nakşibendi görüşlerine daha yakın bir tarikattir. Yesevilere göre, Yesevi müridi zeki, vefalı, misafirperver olmalı, dini önderine (şeyhine) kayıtsız şartsız itaat etmelidir (Kırkkılıç, 1996; 336-337).

<sup>16</sup> Melamiye (melamilik); Hem kendilerinin, hem de başkalarının kınanmasını, böylece kendisini üstün görmek gibi kötü davranışların giderilmesini gaye edenlere verilen bir isimdir. Melamilere göre tasavvuf, iyilik etmekten ibarettir. Kur'an'da'ki şu hükme dayanmaktadır. "Ey insanlar, içinizden kendi dinlerinden dönen olursa Allah ona karşılık bir kavim getirecek ki onları sever, onlarda onu sever. Onlar inananlara karşı alçak gönüllü, inkarcılara karşı güçlü olurlar. Onlar Allah yolunda savaşır, hiçbir kınayanın kınamasından çekinmezler. Bu Allah'ın lütuf ve keremidir ki kimi ister ise ona verir. Allah her şeyi kaplar ve bilir (Kırkkılıç, 1996; 300-301)

<sup>17</sup> Neoplatonizm (Yeni Patonculuk); M.S, 205-270 yılları arasında yaşamış ve Platon'un metafiziğini biraz daha farklı bir versiyon içinde yeniden öne sürmüş olan Plotinos'un felsefesine verilen addır. Plotinos'a göre şeyler Tanrıdan, ışık kaynağı olan güneşten nasıl çıkıp yayılıyorsa , öyle çıkıp yayılır, sudur eder. Nasıl ki ışık ışınları güneşe eşitlenemezse, aynı şekilde var olan şeyler de Tanrıya eşitlenemez, Tanrıya bir ve aynı olan şeyler olarak görülemezler. Tanrı var olan her şeyin asıl kaynağıdır (Cevizci, 1996; 550). İskenderiye (Mısır) okulunun ürünüdür. Çeşitli felsefi görüşlerin eleştirilmesi özellikle Platon'un felsefi düşüncesinin değişik bakış açısıyla değerlendirilmesidir (İz, 1997; 49).

<sup>18</sup> Hurufilik: 14.yy. da Fazlullah Hurufî tarafından kurulmuştur. O, Kur'an'daki sayı ve harflere dayandırarak yeni bir dini yorumlama biçimi ortaya çıkarmıştır. Fazlullah dinin ve devletin varlığını tehlikeye soktuğundan Timur'un oğlu Miran Şah tarafından 1405 yılında idam edilmiştir. Zamanın en



ve Safevi Şîliğinden etkilenerak günümüze kadar gelmeyi başarmıştır (Ocak, 1991, 92; Türkdogan, 1995, 377).

Batılı literatürde, herhangi bir dinin, çoğunlukça kabul edilmiş yerleşik doğmalarından ve doktrinlerinden uzaklaşmayı ifade eden üç kavram bulunmaktadır. Bunlar, heresy (grekçe :seçme), heterodoxy (grekçe: diğer ) ve senkretik (grekçe: iç içe geçmiş) kavramlarıdır. Heresy kavramı, “ana gruba bağlı olanlardan uzakta kalan azınlıklar” anlamındadır. Ortodoks (doğru yol) kavramının zıddı olarak kullanılan ikinci terim olan heterodoxy kavramı ise, heresy kavramının içerdiği niteliksel anlamdan farklı olarak, daha ziyade kabul edilen doğmaların bir kısmının atılması, değiştirilmesi veya yerine yenilerinin ilave edilmesini ve böylece bir “başka yorum” a ulaşılmasını ifade etmek için kullanılmaktadır. Senkretik kavramı ise, iki ya da daha fazla dinin bir çok inanç ve ritüelinin birbirine karşıarak yeni bir din sistemi oluşturmasını anlatmak için kullanılır (Demirci, 1995; 25-26; Türkdogan, 1995; 377). Kara’ya göre ise, Ortodoks-heterodoxy (hak-batıl) kavramları; “mukaddes metinlerin bireyler tarafından farklı bir şekilde yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Bu farklı yorumlardan biri, dini otorite tarafından doğru kabul edilince, diğer yorumu saf dışı etmek için o yorum batıl, din dışı, dine aykırı olarak gösterilmektedir. İnsanın algılama ve yorumlama gücü devam ettiği sürece bu tartışmayı bitirmek mümkün olmayacaktır. O, bu tasnifin yapılmasında şu hususların göz önünde bulundurulmasını gerekli görmektedir: Zira, 1) Bir görüş ve yorumu ileri süren de, onu batıl ilan eden de aynı dine mensup insanlardır. 2) Her iki görüşün de doğru ve yanlış olma ihtimali bulunmaktadır. 3) Bu tasnifler zaman içinde farklı gerekçelerle değiştirilebilmektedirler. 4) İlgili tasnifler, dün olmuş bitmiş şeyler değildirler. Bugün de bir şekilde devam etmektedir. Örneğin, bugün de kendine göre Müslüman olan, Müslüman’ım diyen, bir çok insan, başkaları tarafından kabul edilmemekte, çizginin dışına itilmektedir. Unutmamak gerekir ki bugünün heterodoxy tarihi de yarın yazılacaktır” (Kara, 1999; 70-71). Genel anlamda heterodoxy, siyasi, sosyal ve teolojik yönleri ile başka yoruma açık bir kavram olarak da kullanılabilir. Bu yorumlar ise şunlardır:

1) Siyasi Cephe: Bu yönüyle heterodoxy, siyasi iktidarın desteğinden yoksundur. Ortodoksi (resmi din) ise, siyasi iktidarın koruması altındadır.

---

lirik şairi olan Nesimi de Hurufiliği yaydığı gerekçesiyle Halep’te derisi yüzölere öldürülmüştür (Kırkkılıç, 1996; 286-288).

2) Sosyal Cephe: Ortodoksinin sosyal tabanı, tepede siyasi iktidar olmak üzere, bürokrasi ve şehirli yerleşik halktır. Oysa heterodoksinin sosyal tabanı, özellikle Türk tarihi söz konusu olduğunda, köylüler ve göçebe yaşayan halktır. Sosyolojik bir ifadeyle, genelde ortodoksi, merkezin; heteredoksi, çevrenin din anlayışını temsil etmektedir.

Ancak, bu her zaman böyle gerçekleşmemektedir. Türk tarihinde, çevrede Heterodoksiye mensup grupların yer aldığı görülmektedir. Örneğin, Osmanlı Devleti'nde Sünnilik (Ortodoks) egemen iken, Safevi Devleti'nde, On İki İmam Şiîliği (Ortodoksi) düşüncesi egemen olmuştur.

3) Teolojik Cephe: Ortodoksi, daha baştan belirlenmiş, sınırları tespit edilmiş bir teolojiye dayanmaktadır. Oysa heteredoksi, daha ziyade senkretik, yani çok çeşitli inançların bağdaştırılmasından oluşan bir yapı sergilemektedir. Türk İslam tarihi içinde heteredoksi, yani heteredoks sözlü kültüre dayalı mitolojik öğeler içeren, İslam öncesi sosyal gelenekler tarafından örüntülenmiş olan inanç sistemini oluşturmaktadır. Siyasi, sosyal, teolojik yönleriyle belirtilen heteredoks din anlayışının, Türkler arasında Şamanist uygulamalar ve özellikle Budizm, Zerdüştilik, Maniheizm ve Mandeizm<sup>19</sup> gibi dinlerin kalıntılarının zaman ve mekan içinde bağdaşmasından Alevilik, Bektaşilik ve bu tür dinsel-sosyal cemaatler oluşmuşlardır (Ocak, 1996;77).

Anadolu'da bulunan heteredoks grupların, senkretik özelliği, Türklerin, Müslüman olmadan önceki inançları ve daha sonraki dönemlerde tasavvufi çeşitli tarikatların varlığı, Moğolların gelişi (totemist ve şamanist dine mensuptular) ve diğer siyasal eğilimli dinî hareketler, Alevî- Bektaşiliğin oluşmasına imkan sağlamıştır. Türklerin 10 yy. itibaren İslam ile tanışmaları, Hz. Ali ve Onun soyuna tabi olduklarını, daha da önemlisi, Şiânın görüşleriyle temelde çakışan düşüncelere sahip olduklarını iddia etmeleri, (ör. imamet, mehdi vb. konular), değişik dini yorum örnekleri ile karşılaşmış olmaları sonucunda, homojen bir düşünce yerine, daha heterojen bir dinsel grup örneği oluşturdukları anlaşılmaktadır. Türklerin, Şii (tarafar) Türklerden sayılması, onların Hz. Ali odaklı inanç sistemlerini benimsemelerine bağlı olmalarından kaynaklanmaktadır. Böylece, önceleri Kızılbaşlar, sonra da Alevî- Bektaşiler olarak nitelendirilen bu dini cemaat üyelerinin, Şiî Türkler oldukları doğrulanmaktadır. Fakat Şaman gelenekleriyle Orta Asya anılarına bağlı, Türk ve Türkmen boylarından olmaları, Anadolu Alevî- Bektaşiliğin üstadı Hacı Bektaşî Veli'nin Horasanlı olması, Anadolu

<sup>19</sup> Mandeizm (Sabiyye); Hz. İbrahimden önce Mezopotamya da yıldızlara tapan topluluğa verilen ad.

Alevî- Bektaşîlerin Şiîliğin arkasına gizlenmiş Türkler olduğunu bir kez daha doğrulamaktadır (Roux, 1995; 243).

Özellikle, İslam'ın evrensel gücünü, bütün sıcaklığı ve canlılığı ile elinde bulundurduğu bir sırada, Hz. Ali ve Muaviye arasındaki ihtilafa dayanan, Emevi devlet zulmünün ortaya çıkışı, sahabeler de dahil olmak üzere, tüm Müslüman halkı şaşkına çevirdiği tarihi kaynaklarda belirtilmektedir. İşte bu zulüm ve şaşkınlığın ortaya koyduğu, İslam-ı yozlaştırma ve azgınlık; kendilerini korumaya ve ispatlamaya çalışan ve halk nezninde kurtarıcı edasıyla kabul gören dini önderlerin ve bunlara ait din sistemlerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Bunlardan birisi olan ve söz konusu dini önderler aracılığıyla Anadolu'ya kadar uzanan Alevî- Bektaşî inanç sistemi de, zulüm, şaşkınlık, yozlaştırma ve azgınlığın bir yansıması olarak algılanan veya en azından böyle iddia edilen Sünnî inanç sistemine paralel olarak günümüze kadar gelmiştir.

Daha önceden, kendine özgü belirli bir inanç ve ritüel birikimine sahip olan Alevî- Bektaşîlik, özellikle Selçuklu ve Osmanlı devlet sistemi içinde, medresenin sıkı kaidelerine, bir karşı hareket olan bazı tasavvuf hareketleri ile birlikte, çok kısa bir zamanda geniş alanda güçlenmiştir. Siyasi, ekonomik ve toplumsal hayattan bunalan, yabancılaşmaya karşı kendini korumayı düşünen, dünyadan beklentilerini kesip, beklentilerini ahiretten uman, serbest felsefi düşüncelerini sufilik<sup>20</sup> kılıfı altında saklamak isteyen bireyler, tekkeye sığınarak, alternatif görüş ve yorumlamalarla heteredoks İslam anlayışının güçlenmesine, devamına imkan sağlamışlardır (Köprülü, 1980; 127-129). Böylelikle İslam peygamberinin ölümüyle başlayan bu süreç, Müslüman toplumlar içinde varlığını koruyarak Anadolu'da dahil olmak üzere, dünyanın çeşitli bölgelerinde varolmuşlardır ve her zaman var olmaya da devam edeceklerdir.

### 2.2.1. Mezhep

Mezhep; kelime olarak 1) gidilen, tutulan yol, 2) Felsefe çığırı, 3) din 4) bir dinin şubelerinden herbiri gibi anlamlarda kullanılan, Arapça, "zehab" kökünden

<sup>20</sup> Sufi, Sufilik: Sufi, İslam mistisizminin liderlerine verilen addır. Mesleklerine de tasavvuf denilmektedir. Sufilik ise, tasavvufi düşünce çerçevesinde dini önderler için kullanılan genel bir kavramdır. Menevi (tinsel) bir nurlanma ile ulaşılan, Allah'ın gerçek bilgisine Sufiler "hakikat" adını verirler. Hakikate ulaşmak için Sufilerin izledikleri yöntem (yaşam ve ayinleri oluşturan inançlar manzumesine), tarikat adı verilmektedir. Bir tarikati izleyenler, devrin şeyhine manen bağlı ve onun emri altındadır. İlk Sufilerin,

gelmektedir (Devellioğlu, 1993; 640). Daha çok dinsel, ahlaksal içerik taşıyan bir kavram olarak kullanılmaktadır. Dinsel anlamda kullanıldığında birbirlerinden az çok farklı “inanç” ve “ibadet” boyutu olan sistem ya da sistemler olarak anlaşılmaktadır. Daha önce aynı dini gövdeden ayrılarak ortaya çıkan mezheplerin, dinsel uyarı itiraz ve protestolara bağlı olarak belirginleştiği, ortaya çıktığı, gelişmesinde; dini, siyasi, ekonomik, ahlaki vb. bir çok faktörün doğrudan ya da dolaylı şekilde etkili oldukları belirtilmiştir. Aynı şekilde, bu tür toplumsal iç sebeplerin yanında mezheplerin oluşmasında yerine göre dış nedenler de etkili olmaktadır. Mezhepler sadece teolojik tartışmalardan, ihtilaflardan ortaya çıkmamış; aynı zamanda harici nedenlerle desteklenmiştir. Özellikle siyasi ve etnik farklılıkların, yeni dini düşünce ekolleri ve mezheplerin doğuşunda etkili oldukları bilinmektedir. Hz. Ali döneminde ortaya çıkan İbn-i Sebe hareketi, İslam tarihi içinde, genellikle bu yönde bir girişim olarak değerlendirilmektedir. 16.yy.da Avrupa’da, reformun başarıya ulaşmasında etkili olan siyasi oluşumlar, İsveç kilisesinin ortaya çıkışına neden olmuştur. Bunun gibi, ister iç isterse dış kaynaklı olsun bütün mezheplerin, inanç, ibadet ve teşkilatla ilgili çeşitli konularda ihtilafa dayanan ayrılıkları, hemen hemen bütün dinler için geçerli olmaktadır. Bunları ayrı ayrı ele alırsak;

1) İnanç Konusundaki Farklılıklar: Başta Allah inancı, sıfatları ve dünya ile münasebetleri, Peygamberlik (Hz. İsa, Muhammet’in şahsiyeti) ile ilgili ihtilaflar, Hıristiyanlık ve Müslümanlıkta mezheplerin doğuşunu etkilerken benzer nitelikte; kader, büyük günah işleyenlerin durumu ile ilgili ihtilaflar çerçevesinde ortaya çıkan İslam mezhepleri bu husustaki tipik örnekleri oluşturmaktadırlar. Hatta Budizmde, Buda’nın kişilik algılanışı, bir çok ihtilaflara ve mezhepleşmelere neden olmuştur. İslam’da inanç konusunda iki temel mezhep bulunmaktadır. Bunlardan biri Maturidi<sup>21</sup>, öteki ise, Eş’ari mezhepleridir. Genellikle Arap dünyası Eş’ari,<sup>22</sup> Türk dünyası da,

---

Küfe’de 9.yy başlarında Sofu Abdak isimli, bir şeyhin etrafında toplanan bir şii topluluğu olduğu söylenmektedir (Bkz. İslam Ansiklopedisi, x-xxı).

<sup>21</sup> Maturidi (maturidiye) : İtikadi, Sünnî üç mezhepten biridir. (itikatta mezhep) Diğer ikisi Eş’ariye ve Selefiyedir. Hanefilerin itikattaki mezhebidir. Eş’ariyeye göre Allah bir şeyin yapılmasını buyurmuşsa o şey iyidir, yasaklanmamışsa kötüdür. Maturidiyeye göre bir şey iyi ise Allah onun yapılmasını emretmiş, kötüyse yasaklanmıştır. Allah’a inanmak ilahi bir emirdir. Akla göre de bu gereklidir. Öyle ise akıl imanın kaynağı değil, vasıtasıdır. Cüz’i irade kula (bireye) aittir ve kul bundan sorumludur. Eş’ariyeye göre ise, sadece insanın kudreti değil, cüzi iradede Allah’a aittir. Fiilin kazanılması kaderin oluşumudur. Maturidiyede ise, fiil bireyin bir şeye azm ve niyet etmesiyle gerçekleşmektedir. Allah’ı tanımak aklen vaciptir Eş’ariler ise, insanın aklıyla Allah’ı bilebileceğini, şeriat hümlerinin ise, tebliğ olmadan bilebileceğine dikkat çekerek Allah’ı tanımının dinen vacip olduğunu savunmaktadır (Kırkkılıç, 1996; 298).

<sup>22</sup> Eş’ariye: bk. Maturidiye (karşılaştırmalı olarak verilmiştir).

Maturidi mezhebine mensupturlar. İman (inanç) hususunda, bütün mezhepler Allah'ın birliğine, ezeli ve ebedi oluşuna inanmaktadırlar. Fakat peygamberlik konusunda farklılıklar vardır. Maturidi mezhebine göre, Allah'ın peygamberler gönderdiği ve bu peygamberlere inanmanın şart olduğunu ifade edilmektedir. Buna karşılık, Eş'ariler Hz. Muhammed'in kendisinden sonra gelecek olan "İmam"ın kim olduğunu bildirmek üzere geldiği kanaatinden hareket etmektedirler (Sezgin, 1998; 76).

2) İbadet Konusundaki Ayrılıklar: Bu konudaki itiraz ve ihtilaflar da mezheplerin doğuşunda etkili olmuştur. Dinin geniş sahalara, farklı sosyo-kültürel çevrelere yayılması, söz konusu dini cemaat bünyesinde, ayin ve ibadet konularında bir zenginleşme ve çeşitlenmeye imkan vermiştir. Dolayısıyla ilk dini cemaat döneminde var olan; inanç, ritüeller ve dini mekanlar, önceki yapısına göre, değişik ve ihtişamlı bir görünüme büründürülmüştür. Bu gelişmeler karşısında yapılan ikaz ve itirazlar, hem ibadet usullerinin ve hem de yerlerinin asli, sade ve basit şekillerine dönüştürülmesi istenmiştir. Örneğin, Hıristiyanlıktaki Püritanizm<sup>23</sup> hareketi, İslamîyette saflaştırıcı ve asli şekillere dönüşü savunan Vehhabilik<sup>24</sup> ve Selefilik<sup>25</sup> hareketleri bunun örnekleridir.

3) Teşkilat ve Yönetim Konusundaki Farklılıklar : Bu konudaki ihtilaf ve itirazlar, teşkilatlanmış bir dinin temel yapısına yönelik girişimlerdir. İslam'da, hilafet ve imamet tartışmaları, Hz. Peygamberin vefatından sonra görülen önemli bir yönetim ve teşkilat sorunu olarak ortaya çıkmıştır. Doğrusu bu konu, İslam ümmetinin yapısı ve kaderi üzerinde mutlak suretle etkili olmuş, Haricilik,<sup>26</sup> Şiilik, bu itirazlar üzerine inşa edilmiş zaman içinde şekillenmiştir. Nitekim Sünniliğin ortaya çıkışı ve şekillenmesi de bu gelişmelere paralel olarak doğmuş ve gelişmiştir.

Bunların dışında, ahlaki ve sosyal davranış kurallarına yapılan itiraz ve muhalefetler de, ayrılığa neden olmaktadır. Özellikle sanayileşme ve kentleşmenin ortaya çıkardığı, dinden uzaklaşma gibi algılanan, sosyal ilişkiler, yeniden gözden

<sup>23</sup> Püritanizm; Katı kuralcılık, Bir dini inanç sisteminin dini kurallarına sıkı sıkıya bağlı olma

<sup>24</sup> Vehhabilik; Arabistan'da 1787'de kurulmuştur. Fıkıhta Hanbeli, itikatta İbn-i Teymiye'ye bağlıdırlar. Bunlara göre akıl değil, kitap delildir. Ruhanelerden yardım dilemek, kabirleri ziyaret etmek, minare ve kubbe yapmak dinden çıkmak anlamına gelir (Kırkılıç, 1996; 335).

<sup>25</sup> Selefiye: Nakli aklın önüne geçirir. Akıl hüküm veremez, ancak şahit olabilir. Ayetlerin yorumunda Batını anlamlara karşı çıkan, bu anlamda Batını anlamları bırakıp zahirine göre davranmayı uygun bulur (Kırkılıç 1996; 326).

<sup>26</sup> Haricilik (hariciler): Hz. Ali ile Muaviye arasındaki hilafet sorununun hakem aracılığıyla çözülmesine karşı çıktıklarından kendilerine dışarıda kalanlar anlamında Hariciler denilmiştir. Önceleri Hz. Ali'ye dost olan daha sonra tarihi hakem olayı ile Hz. Ali'ye düşmanca tavır takınan siyasi bir hareket olarak ortaya çıkan daha sonrada mezhep hüviyeti kazanan dini bir gruptur. (Kırkılıç, 1998; 283).



geçirilerek, müdahale etme arzusu değişik görüşlerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Bunların başında; Cemalettin Afgani, Muhammet Abduh, Cezayir Ulema Heyeti, Türkiye'deki paraleli Mehmet Akif ve diğerlerinin, eleştiri ve protestoları bilinmektedir.

Günay'ın belirttiği gibi, modernistlerin, geleneksel dini anlayışlara yönelttikleri eleştirilerden bilimcilik<sup>27</sup> (scientizm) ve akılcılığın<sup>28</sup> (rasyonalizm) önemli bir yer tuttuğu da görülmektedir. Akılcı hareketin İslamîyet'teki tipik örneği mutezile<sup>29</sup> hareketidir. Aynı şekilde, Hıristiyanlıkta nominalist<sup>30</sup> ve deist<sup>31</sup> hareketlerinde akılcılığı temsil ettiği bilinmektedir. Değişime tepkisel davranış çerçevesinde; İslamîyet'te Hanbeli ve Vahhabiliğin kitabiliğe, Şiiliğin ise hayal gücüne dayalı mitolojik eğilime yöneldikleri görülmektedir (Günay, 1988; 269-275).

Ana dini cemaat içinde, yeni alt grupların veya ondan tamamen ayrılan yeni dini cemaatlerin oluşması, dini ikaz, itiraz ve protestoların grup oluşturucu özelliğinden kaynaklanan sosyolojik sonuçlardır. Bu tür yeni cemaatler, gruplar ve alt gruplar, gevşek bir sosyal yapı içinde olacağı gibi, nispeten daha düzenli bir sosyal yapı ve teşkilatlanmaya sahip olduğu da bilinmektedir. Örneğin, ana dini cemaatten hiçbir

<sup>27</sup> Bilimcilik (Scientizm): Bilimi, bilgi elde etmenin tek yolu ya da yöntemi olarak gören anlayış. 19.yy.sonralarında ortaya çıkan pozitivist akımı belirleyen ve bilimin bize nesnelere iç yapısı üzerinde bilgi verdiğini insan zihninin tüm ihtiyaçlarını karşılamak için yeterli olduğunu savunan güvенеbileceğimiz tek gerçek bilgi kaynağı olduğunu ileri sürmek başka bilgi türlerini yok sayarak mutlaklaştırmaktır. Bu görüşe göre felsefi akıl yürütme yada argümanların öncülleri bilimsel önermelerden oluşur. Söz konusu görüş tüm yargı ve önermelerin ya ampirik yada analitik olduğu kabulüyle hareket etmektedir (Cevizci, 1997; 108).

<sup>28</sup> Akılcılık (Rasyonalizm): Evreni bir bütün olarak düşünce yoluyla yorumlamayı, bireysel ve toplumsal yaşamı aklın ilkelerine göre amaçlayan tavrı. Akla deneye dayanmayan bir bilgi olamayacağını savunur. Vahyin ve duyguların bilgi kaynağı olamayacağını öne sürdüğü için, irrasyonalizme, gizemciliğe ve romantizme karşıt olan bir görüştür. Ahlak alanında, neyin iyi ve doğru, neyin kötü ve yanlış olduğuna karar verirken duygu, gelenek, otorite yada arzuların değil de akla baş vurmamız gerektiğini öne süren görüşe, din alanında ise, inancın doğrularına vahiy yada başka doğa üstü yollarla değil de salt akıl ve diğer doğal yetiler aracılığıyla ulaşılması gerektiğini dile getiren görüşe karşılık gelir.

<sup>29</sup> Mutezile: Bu mezhebe göre insan yeryüzünde iyiyi ve kötüyü seçmede özgürdür. Dolayısıyla Allah yaptırın değil, bilendir. Allah'ın söz, emir ve yasaklarını yaratılmış kabul etmelerinden ve Allah'ın ahirette görünmeyeceği konularında farklı düşündükleri için ehli sünnet yolundan ayrı kabul edilmektedir. Ebubekr'in halifeliğini meşru kabul etmelerine karşılık, onun Hz. Ali'ye üstünlüğü konusunda tarafsız kalırlar (kırkkılıç, 1998; 311-312).

<sup>30</sup> Nominalist: (Adcılık): Şeylerin özlerinin bulunmadığını savunan kuram. Tanımların ve genel olarak ta dillerin, şeylere işaret etmekten çok bizim şeylere verdiğimiz isimlerle ilgili olduklarını ileri süren görüş. Genel kavramların nesnel bir gerçekliği olmadığını ve dolayısıyla bilimsel araştırmaya konu olamayacaklarını, gerçekliğin yalnızca nesnel, bireysel somut varlıktan meydana geldiğini, zihin, toplum, kişilik gibi genel kavramların bilimsel bir değeri olmadığını savunan nominalizm empirizmin aşırı yada radikal bir versiyonuna karşılık gelmektedir (Cevizci, 1997; 507).

<sup>31</sup> Deist (Deizm): İngiltere ve Fransa'da 16.yy. ikinci yarısında ortaya çıkan ve dini yaşantının romantik hareket tarafından önemli bir dönüşüme uğratıldığı 19.yy.'a kadar süren eleştirel din hareketine akıl çağında anlaşıldığı şekli ile, doğal ve rasyonel bir ahlakın, dinin olanaklı ve tek içeriğini meydana getirdiği görüşüne; vahiy, vahiyinin bildirdiği tanrıyı ve dini inkar ederek yalnızca akıl yoluyla kavranan bir tanrının var oluşuna inanan akıma verilen addır (Cevizci, 1997; 172).



şekilde ayrılmayı düşünmeyen cemaat üyelerinin tamamını, bu harekete dahil etmeyi arzulayan gevşek bir sosyal yapı sergileyen züht ve takva hareketleri, bu tür dini oluşumlardır. Mezhepler ise, halk katında düzenli bir şekilde teşkilatlanmışlardır. Bunlar, ana dinin bünyesindeki bir çok gelişmelere kapalı durarak, hayatiyetini devam ettiren dini gruplar olmaktadır. Benzer durum, Hz. Peygamberin ölümü ile ortaya çıkan Hz. Ebubekir'in Halife seçilmesi ile çözümlendiği sanılan, dini liderlik ve yönetim sorunu, Hz. Ali ile Muaviye arasında yeniden alevlenen ikaz itiraz ve protestolar üzerinde dış faktörlerin tazyiki ile çözülmenin ve çatışmanın içine itilmiştir. 657 yılında, Sıffin savaşıyla kanlı bir şekilde çatışma ortamına sürüklenen hilafet, diğer ifade ile imamet kurumu, hakem olayıyla birlikte, ümmetin daha başlangıçta, üç ayrı gruba ayrılmasına neden olmuştur. Bunlar, Muaviye taraftarları, bugünkü ifade biçimiyle ve diğerlerinin tanımlamasıyla Sünnîlik, Hz. Ali'nin hakeme baş vurarak, büyük günah işlediğini ifade eden Hz. Ali'den ayrılan "hariciler" ve Hz. Ali'yi destekleyen Alevîlerdir. Hariciler, dini fanatizmleri, radikal tutumları ile dikkati çeken, iman ile ameli bir bütün olarak gören, hilafet konusunda, herkesin halife olabileceğini öne sürmeleri ile tanımlanmaktadır. Başlangıçta, sadece siyasi sebeplerle ayrılan, İslam'da ilk oluşan gruptur. İlk zamanlarda, Şia-i Ali diye adlandırılan, yine İslam'da, temelde siyasi sebeplerle, ana gövdeden ayrılan bir çok alt dinsel grupların oluşmasına imkan veren, bugünkü genel adıyla, Şiilik olarak bilinen ikinci dinsel grup, Alevîliğin başka bir versiyonudur. Böylece, Şiilik, sosyal ve siyasal olayların etkisiyle, İslam'da, ana dini kitle içinde farklı, kendine özgü ayrı bir cemaat olma yolunu tutmuş ve bu cemaatleşmenin doktriner bir plan çerçevesinde imamet, mehdilik, takiyye, velayet, rücu vb. kavramlarını geliştirerek örgütlenmişlerdir (Günay, 1998; 284).

Yukarıda ifade edilen inanç, ibadet, teşkilatlanma vb. farklılıklar, aynı din içinde birbirinden farklı sistemlerin oluşmasına sebep olmuştur. Özellikle nüfuz sahibi, bilgili etkileyici din adamları, getirdikleri yorumlamalarda değişik teorileri geliştirip sistemleştirmişlerdir. Çeşitli mezheplerin kurucularının, Hz. Peygamberin uygulamalarını ve Kur'an'ı esas alarak fıkıh ilmi çerçevesinde İslam-ı yaşama gayreti içinde bulunmaları bunu doğrulamaktadır (El müceddidi, 1997; 130).

Öztürk mezhepleri, 1) İtikadî, 2) Fıkhî (Amelî) mezhepler 3) Mistik-Tasavvufî, ve 4) Felsefî mezhepler olmak üzere dört grupta ifade etmektedir (Öztürk, 1992; 36). Benzer nitelikte, Ebu Zehra'da, İslam'da Mezhepleri: 1) Siyasi, 2) İtikadî, ve 3) Fıkhî Mezhepler olmak üzere üç grupta ele alınmaktadır. O, mezheplerin ortaya çıkışını da

şu nedenlere bağlamaktadır. “1) Arap ırkçılığı, 2) Hilafet münakaşaları, 3) Felsefe eserlerinin tercümesi, 4) Asırlardan beri kesin bir sonuca ulaştırılmayan meselelerle uğraşmak (Allah’ın sıfatlarının ispatı, kulun kudreti, Allah’ın kudreti vs.), 5) Asılsız hikâyeler (Gerçeklerle ilgisi olmayan dini hikayelerin dini toplantılarda anlatılması), 6) Kur’an’da müteşabih (herkesin anlayamayacağı) türden ayetlerin bulunması, 7) Yeni birtakım dinî hükümler çıkarma gayretleri (Kur’an ve sünnetten farklı yorumlar çıkarmaya çalışmak)” (Ebu Zehra, 1976; 60-70).

Öztürk’ün tespitlerine göre, “İtikadî mezhepler, amelî (dinsel pratik) imandan sayan Hariciler ve iman ile dinsel pratiği ayıran Mürcie olarak iki kola ayrılmaktadır. Hariciler Hz. Muaviye ile Hz. Ali çatışmasında, Hz. Ali’nin barış sağlamak için hakem tayin etmesini “ büyük günah “ sayarak Ondan ayrılanlardır.” Büyük günah” işleyenlerin dinden çıktığına inandıklarından toplumda önemli olaylara neden olmuşlardır. Hz. Ali’yi öldürmeleri yeni büyük olayların başlangıcını teşkil eder. Mürcie’ye göre dinsel pratik ile iman ayrı ayrı değerlendirilmelidir. Dinsel pratiği eksik olan kişi imandan çıkmış olmaz. Onların bir eksiği kusuru varsa bunun değerlendirilmesi Allah’a aittir. Bunlara ,bu sorunu Allah’a havale ettikleri için “ havaleci” anlamında Mürcii, mezheplerine de Mürcie denmiştir. Ebu Hanife bu mezhebin odaklandığı imamdır. İnsanın işlerini, eylemlerini, hukuki, siyasi , sosyal bakımdan Kur’an ve sünnet ilkelerine dayanarak, yorumlayan bir bilim olan fıkıhın açtığı yolda oluşan mezhepler fıkıh mezhepleridir. Caferi,<sup>32</sup> Hanefi,<sup>33</sup> Maliki, Hanbeli<sup>34</sup> mezhepleri bu gruptadır. Felsefi derinliği olan tasavvufi mezhepler ise, İslam filozoflarının geliştirdiği düşünce sistemlerinin etkisiyle ortaya çıkmışlardır” (Öztürk, 1995; 37). Bu araştırmacılar mezhepleri “dinî alt kültür” olarak kabul etmektedir. Mezhepler “İslam üst kültürü” altında buldukları sürece ve bu farklılaşma derinleşmedikçe, temeli paradigmayı sorgulamadıkça doğal görülmektedir.

<sup>32</sup> Caferiye: Şiiğin kollarından biridir. Altıncı imam Cafer-i Sadık’a dayandırılmaktadır. Bkz. İmamiye ve Şiiilik.

<sup>33</sup> Hanefiye (Hanefilik): Hanbeli, Maliki, Şafilikle beraber amelî (dini ritüelleri biçim ve içerik açısından tanımlamaya çalışan), dört büyük mezhepten biridir. Kur’an ve sünnete sıkı sıkıya bağlı bir fıkıh ve kelim mezhebidir. Bir meselede önce Kur’a’na sonra hadise başvurulmasını esas alır. Şayet bunlar çözüm için yeterli olmazsa kıyasa müracaat eder. Sünnî inanç biçiminin temel kaynağını oluşturmaktadır (Kırkılıç,1996; 282).

<sup>34</sup> Hanbeli: Amelî (dini ritüelleri tanımlama yönünden), Sünnî dört büyük mezhepten ilkidir. Kur’an hadis yoluyla çözümlenemeyen meselelerde son çare olarak kıyasa baş vurmaya ön görmektedir (Kırkılıç, 1996; 281).

İslam dininde, ritüellere getirilen farklı yorumlama ve algılama peygamber dönemi de dahil olmak üzere ölümünden sonra da devam etmiştir. Geniş bir coğrafyaya yayılan İslamîyet karşılaştığı bu coğrafyalar üzerindeki kültürlerle karışmıştır. Bunun sonucu olarak da kutsal metinler (Kur'an ve Sünnet) temeli sorgulamadan değişik düşünce üzerine yorumlanmıştır. Aslında bu farklılaşma gerçekçi olmayan sahte bir çatışma modelini de ifade etmektedir.

Ocak'a göre, dinin algılanış, yorumlanış ve görüntüleniş biçimleri coğrafyalar üzerinde farklılaştığı gibi aynı coğrafya üzerinde, aynı toplumda da farklılıklar göstermektedir. Ona göre, Müslüman bir toplumda, devletin siyaset aracı olarak kullandığı bir "Devlet İslam'ı", din adamlarının anlayışını yansıtan bir "Kitabî İslam", çeşitli tarikat kesimlerinin görüntülediği "Mistik İslam", sıradan halkın anlayışını yansıtan ve genellikle mitolojik hurafelerle karışık bir "Halk İslam'ı" ya da "Halk Müslümanlığı", " yani "Popüler İslam" anlayışı bulunmaktadır (Ocak, 1995; 36-37). Bunun gibi derin tarihe sahip, pek çok medeniyetin beşiği olan Anadolu coğrafyası kendi Müslümanlığını oluştururken başlangıçtan itibaren "Sünnî (Ortodoks) İslam" ve "Gayri Sünnî (Heteredoks) İslam" olmak üzere, birbirine paralel iki ayrı sistem halinde gelişme göstermiştir.

### 2.2.2. Tarikat

İnsanlık düşüncesinin ana unsurlarından biri mistisizm olduğu gibi, İslam dünyasının asli renklerinden biri de tasavvuf ve tarikatlar tarihidir. Kara'nın da belirttiği gibi, nasıl ki kelim ekolleri, kelam tartışmalarından sonra, fıkıh mezhepleri fıkıh tartışmalardan sonra ortaya çıkmışsa, tarikatlar de tasavvufi düşüncenin olgunlaşmasından sonra ortaya çıkmıştır. Anadolu'da ortaya çıkan ve yaygın olarak görülen tarikatlar Mevlevî ve Bektaşî tarikatleridir. Türkistan menşeyli olan ve çokca taraftar bulan tarikatlar ise, başta Yesevî ve Nakşibendi tarikatleridir. Tarikatlerin oluşumunu doğru tespit edebilmek için, dönemin dini, siyasi, iktisadi, idari, hukuki vb. özelliklerine dikkat etmek gerekmektedir. Hatta ilk dikkate alınması gereken husus, tarikat kurucusu olan aktörün durumudur. Mezhepler tarihinde görüldüğü gibi, tarikatlerin tarihinde de hiçbir tarikat piri tarikat kurmak amacıyla ortaya çıkmamıştır. Hemen hemen bütün tarikatler organize güce sahip olan, daha sonra yetişmiş olan

bireyler tarafından kurulmuş ve kurumsallaştırılmıştır (Kara, 1999; 69-70). Tarikatlar; Mezheplerin yanı sıra değişik görüş ve uygulamalardan, alt gruplar şeklinde ortaya çıkan inanç, ibadet, teşkilatlanma, ahlaki ve sosyal davranış kuralları açısından kendine özgü, kuvvetli sayılabilecek sosyal yapıya, mezhepler kadar geniş bir tarihe sahip dinsel cemaatları oluşturmaktadır.

Tarikat, şeriat çerçevesinde kişiyi Hakka götüren nefsin terbiye edilmesi ve ruhun temizlenmesini ön plana çıkaran daha hassas özel yollardır (El Müceddidi, 1997; 130-Sezgin, 1996; 134). Bunlardan birincisi, bütün tarikatların temel unsuru olan dinsel yakarıştır. Tarikat, kelime olarak, Allah'a ulaşmak arzusuyla tutulan yol, tasavvufi meslek anlamında kullanılmaktadır (Devellioğlu, 1993; 1034). İstilah olarak Allah'ın isimlerini, belli duaları, çeşitli zamanda belli miktarda sesli veya sessiz söylemek, tekrar etmektir. İkinci unsuru ise, tarikat üyelerinin tarikatın uygulamalarını öze bağlı kalarak ifa etmeleridir. "Seyir ve sülük" temel tanımının ötesinde yürümek, gitmek, girmek anlamlarını içeren bu tasavvufi deyim, müridin (talibin) dervişliğe başlayışından vuslatını, tasavvufi yolculuğunu tamamladığı noktaya kadar yaptığı, manevî ve kalbî yolculuğun adıdır. Tarikatların üçüncü ögesi olan insanî unsurlar, Pir ve Pir-i Sâni kelimeleri ile tanımlanmaktadır. Tarikatlar tarihinde tarikatların kurucusu kabul edilen mutasavvıflara verilen isim pirdir. Örneğin, Hacı Bektaşî Veli Bektaşîliğin piri, Abdülkadir Geylanî, Kadiri tarikatının kurucusu olarak kabul edilmektedir. Pir-i Sani, ikinci pir demektir. Bu terim ise, tarikata yeni bir yön ve hayatîyet kazandıran suflere verilen isimdir. Örneğin Bektaşîliğin Pir-i Sani'si Balım Sultan, Kadiriyenin ise, İsmail Rumî kabul edilmektedir (Öz, 1996; 225).

Şeyh, halife, talip, mürid statüleri, yine tarikatların insanî unsurları içinde hiyerarşik yapıda önemli yere sahiptir. Şeyh, tarikata mensup bireyleri tarikatın esasları üzerine yetiştiren ve denetleyen mutasavvıfın adıdır. Şeyh yerine, mürşit kelimesi de aynı anlamda kullanılmaktadır. Halife ise, pirin veya şeyhin irşatla görevlendirdiği kişiye verilen addır. Tarikatın insan unsuru içinde yer alan üçüncü öge ise, üveysiliktir. Piri, şeyhi hiç görmeden ona tabî olanlar için verilen bir addır. Görmediği bir şeyh tarafından terbiye edilen sufiye üveysi denilmektedir. Dördüncü insan ögesi ise, dervişliktir. Bu, herhangi bir tarikata girmiş olan kişiye verilen addır. Örneğin Bektaşî dervişleri (talipleri), Nakşibendi dervişleri vb. gibi. Derviş, tasavvufi bilgi ve becerisini, şeyhinin sohbetleriyle, ikaz ve uyarılarıyla, diğer derviş arkadaşlarının tavır ve davranışlarını değerlendirmesiyle kazanır (Öz, 1996; 229).

Tarikatların dördüncü boyutu ise, fikrî ve manevî unsurlardan oluşur. Her tarikat, kendine özgü yorumlama, algılama, kavrama ve tasavvur özelliklerine sahiptir. Felsefi, dogmatik düşünce biçimleri, tarikatlar içinde bir ayrışma, farklılaşma kriteri olmaktadır.

Tarikatlar, kurucularının milliyetleri açısından da iki grupta ele alınabilmektedir: Bunlar, Arap ve Türk menşeli tarikatlardır. Bunlardan Kadiri,<sup>35</sup> Rufai<sup>36</sup> tarikatı gibi tarikatlar, Araplar tarafından kurulmuş, önceleri Araplar tarafından tutulmuş, daha sonra diğer Türklerin yaşadığı coğrafyalar üzerinde taraftar bulan tarikatlardır. Bunun dışında, kurucuları Türk olan tarikatlar vardır ki bunlar; Nakşî, Bektaşî, Mevlevî<sup>37</sup> tarikatları gibi tarikatlardır. Bunlar, tümüyle Horasan merkezlidir (Sezgin, 1996; 22).

İslam toplumlarının hepsinde, bütün dönemlerde, dinin oluşturduğu düşünce yapısının aynı çizgide kaldığını söylemek zordur. “Zaman içinde, dini değerler ve semboller, yerleştiği toplumun mahalli geleneksel kültür değerleriyle karışarak, yeni biçimlerin ortaya çıkmasında etken olmuşlardır. Özellikle X. ve XI. yy.dan itibaren, İslam dünyasında görülen tasavvuf hareketlerinin hızla yayılması, bir yandan, dini, toplumun tavan kesiminden (elit) tabana doğru indirip, halk katlarında yerleşerek kökleşmesini, diğer yandan ise, “bir tevekkül ve teslimiyet felsefesi içinde, her an hizmete hazır, kadercî bir kitleyi eğitip yoğur”masını sağlamıştır. Bütün tasavvuf akımlarının (tarikatlarn), dünya karşısındaki tavırları, aynı çizgide seyretmemiş ve genel olarak iki kutup arasında belli bir noktaya oturmuşlardır; ya dünya karşısında olumsuz tavır içinde yer alıp dünyayı önemsememe, içe kapanma yönünde gerçekleşmiş, ya da dünya karşısında olumlu ve aktif tavır takınıp dünya ile mücadele,

<sup>35</sup> Nakşî (Nakşibendiye): Silsile itibarıyla Hz. Ali’ye dayandırılan bir tarikattır. Zikirleri gizli olan, tarikata girişte beş bin tesbih çekmekle girilmektedir. Nefes alıp verirken gaflette olmamak, yürürken ayağına bakmak, ahlaki olgunluğa kavuşmak yani halktan hakka sefer etmek toplulukta insani, İslam-i ölçü içinde bulunmak gibi prensiplere sahiptir. Yeseviye tarikatından etkilendiği söylenmektedir. Ahrariye, Camiye, Halidiye, Kasaniye, Mazhariye, Muradiye, Müceddidiye, Naciye gibi bir çok tarikat türemiştir (Kırkkılıç, 1996; 316).

<sup>36</sup> Kadiri (Kadiriye): 12. yy.da Hz. Ali’den sonra velayet makamının temsilcisi olarak kabul edilen, Abdulkadir Geylani tarafından kurulmuş olan bir tarikattır. Zikirleri iki yana salınarak, yüksek sesle yapılmaktadır (Kırkkılıç, 1996; 294).

<sup>37</sup> Mevlevilik (Mevleviye): 13. yy.da silsile yoluyla Hz. Ali’ye dayandırılan Mevlana Celalettin Rumi tarafından kurulmuş olan bir tarikattır. Mevlevilikte diğer tarikatlerin aksine şeyhlik babadan oğula geçmektedir. Dervişlik için, ikrar verip bin bir günlük çile çekmek gerekmektedir. Sünnî bir tarikat olmasına karşılık, vahdet-i vücud anlayışındadır. Bunun dışında müzikli (neyli) ve rakslı (semah) ayinler yapmaları nedeniyle Sünnî inançtan ayrılmaktadırlar. Bilindiği gibi “semah”, Batınî inançlarda yıldızların ve kainatın dönme sonucu oluşmasının sembolüdür. Mevleviliğin tepki görmemesinin en büyük sebebi bu tarikata zamanın padişah ve devlet büyüklerinin mensup olmalarıdır. Mevleviliği her türlü suçlamalara karşı korumasıdır. Mevlevilikte bir taraftan Bektaşî, Kalenderî, ve Melami unsurları diğer taraftan da eski Anadolu inançlarından izler görülmektedir (Kırkkılıç, 1996; 304).



ondan yararlanma yönünde bir düşünce dünyasının oluşmasında etkili olmuştur” (Dursun, 1992; 28).

Tarikatların bu genel özelliklerini belirttikten sonra, tarikatın ruhani liderlerinin niteliklerine baktığımızda, hemen bütün büyük dinlerde, tarikatların uluları, cemaatlar üzerinde olduğu kadar, genel olarak dinin gelişmesinde, yorumlamasında da etkili olmuş; güçlü şahsiyetlerin ortaya çıkmasına da imkan sağlamışlardır. Liderlerden bazıları, mevcut tarikatların reformcuları olmuşlar, yeni ve daha sıkı kurallar ortaya koymuşlardır. Bazıları da, yeni tarikat kolları ve cemaatları oluşturmuşlardır. Böylece tarikatlar, birçok alt gruplara ve cemaatlara ayrılmışlardır. Özellikle İslam’da tarikatların kurucuları, mezheplerin kurucularında olduğu gibi, “silsile” adı verilen ruhani bir otorite zinciri ile kendilerini Hz. Peygambere dayandırmaktadırlar. Örneğin, Bektaşî tarikatının ruhani lideri olan Hacı Bektaşî Veli, Arabistan’dan Horasana göç eden Hz. Ali soyuna mensup birisi olarak, Hz. Peygambere dayanan bir soya mensup olarak kabul edilmektedir (Günay, 1998; 279).

Bütün dinlerde, olağanüstü hikayeler ve menkıbeler için oldukça uygun bir zemin oluşturan tarikatların, cemaat üyeleri üzerinde ve genel olarak Müslüman toplumlarda birçok ekonomik, siyasi, dini, ahlaki ve kültürel işlevleri yerine getirdiği de bilinmektedir. Aslında, tarikatların yayılmaları ve yerleşip kök salmalarında, sırf dini saiklerin yanı sıra, sosyo-ekonomik, politik ve kültürel sebeplerin de önemli ölçüde etkili olduğu bilinmektedir. Örneğin, Anadolu’da 12. yy.da tarikatların bir ağ gibi örülmesinde, Moğol istilasına uğrayan halkın içine düştüğü korkunç kargaşa, yokluk ve sefaletten kurtuluş amacıyla, tarikat ulularına güven ve bağlılıkların etkili olduğu bir gerçektir. Dünyanın çeşitli bölgelerinde ve Anadolu topraklarında, dinlerle birlikte, her zaman varlığını sürdüren tarikatlar, mezheplerde olduğu gibi, doktriner yönü ağır basan, ideal yöntemle dinsel sosyal gereksinimlerini karşılamış, pratik psikolojiye sahip olarak, herkesi kendi ihtiyaç ve kabiliyetlerine göre eğitmeyi; zaviye, ribat, hankah, tekke veya dergah adı verilen fiziki mekanlarda, şeyhin sevk ve idaresinde hep varolmayı başarmıştır.

### **2.2.3. Sünnilik ve Alevî- Bektaşîlik**

Bir şeyi tanımlarken, karşılaştırma yapabilecek bir kriterin bulunması gerekmektedir. Mukayeseye imkan veren kriterler bulunmadıkça, sosyal değerleri ve



normları hatta çeşitli nicelikleri açıklamak imkansızdır. Alevilik ile Sünnilik tanımlaması da karşılıklı mukayese esasına dayanmaktadır. Çoğu zaman bu karşılaştırma, birbirini küçümseyici nitelik taşısa da, bir çeşit etnosantrizm olan kendi kültürünü başkasının kültüründen üstün görme eğilimi, bu mukayeseyi, sosyolojik açıdan meşrulaştırmaktadır. Burada, kısaca Alevî- Bektaşîlik ve Sünnilik karşılaştırması yaptığımızda şu görünürlükte bir tablo ile karşılaşırız: Tarihi arka plan da dahil olmak üzere, bugün de, Sünnî gruplar ile Alevî- Bektaşî grupları, karşılıklı olarak birbirlerini kötüleyici bazı nitelendirmelerde bulunmaktadırlar. Sünnîler yaygın olarak “Kızılbaş” kavramını, tarihi arka planda bu anlamda kullanırken, Alevî- Bektaşîler de Sünnîler için “yezidi”, “yabancı”, “muaviye” kavramlarını, karşıt grubu nitellemek amacıyla geliştirmişlerdir. Bal, tarihsel olayların getirdiği (Haricilerin Hz. Ali’yi, ikinci Emevi halifesi Yezid’in Hz. Hüseyin’i öldürmeleri ve Anadolu’daki Alevî ayaklanmalarının bastırılışı), itiraz ve protestoları, daha kışkırtıcı bir takım kavramlarla, günlük kullanım alanlarına sokulmasını, “hain yezit” ifadesiyle, öfkenin canlı tutulmaya çalışıldığını belirtmektedir. Her iki tarafın, Sünnî ve Alevî tanımlamalarının geçerliliğine ve kendi içinde tutarlılığına inandıklarını ifade etmektedir (Bal, 1997b; 100-101).

Sezgin’e göre, Sünnî kelimesi, “sünnet” kelimesinden türemiştir, “yol” demektir. “Peygamberin yolu” anlamında kısaltılmış bir öğretinin adıdır. Alevîlik kelimesi ise, iki anlamda kullanılmaktadır. Birincisi, Hz. Ali ve Onun soyuna mensup olanlar, Hz. Ali’nin çocukları, ev halkı. Bu anlamda, sadece Hz. Ali’nin soyundan gelenler Alevîdir. İkincisi ise, Hz. Ali’nin yolundan gidenler anlamında da kullanılmaktadır (Sezgin, 1996; 14). Şüphesiz iki kavramdan her biri, birbirleriyle ilişki içinde bulunmaktadır. Aynı tarihsel misyona, benzer, dinsel içeriğe, ahlaksal kurallara, değerlere, normlara, ritlere, ritüellere sahiptir. Eyüpoğlu’na göre ise, bu tür ortak özelliklere ilaveten, bu kurumlardan Alevîliğin geliştirdiği düşüncenin genellikle tasavvuf, Sünnîliğin ise, daha çok Aristoteles mantığına dayalı bir felsefe olduğu iddia edilmektedir. Ona göre, günümüzde “İslam Felsefesi” adıyla anılan bu inanç ve düşünce sisteminin konuları, sorunları, yöntemi, çözüm biçimi belli belirsizdir. Bütün bölümleriyle bir “Ortaçağ ürünü” olan “İslam Felsefesi,” İslam dini ile felsefeyi bağdaştırmaya çalışan, Tanrının varlığını, niteliklerini, yaratılış olayını, tin, ölüm-ölümsüzlük vb. konuları içeren bir felsefe sistemi olarak kabul edilmektedir. Ona göre, birinde, felsefenin (Sünnîlik), ötekinde, tasavvufun (Alevîlik) önem kazanması da bundan kaynaklanmaktadır. Buna karşılık, tasavvufu, Alevîliğin, felsefeyi, Sünnîliğin tekelinde görmek doğru değildir.

Nitekim, Alevîliğin temelde bağlı olduğu Şiiiliği savunan bilge kişiler, Sünnî tasavvufçular da vardır. Ancak, genel tutum göz önüne alınırsa, tasavvufun Alevîliğin, felsefenin de Sünnîliğin egemen olduğu ortamda gelişme olanağı bulduğu görülür. Bu iki inanç akımının ayrıştığı, ikinci önemli konu da, “insan” a bakıştan kaynaklanmaktadır. İnsan varlığının açıklanışında, anlaşılmasında, yorumunda ortaya atılan görüşler, birbirinden farklıdır. Alevîlik, insanı bir “düşünce varlığı”, Sünnîlik ise, insanı nasların koyduğu kurallar altında bir “eylem varlığı” olarak anlamaktadır. Bu yüzden Alevîliğin ardından “tasavvuf”, Sünnîliğin arkasından “şeriat” doğmuştur. (Eyüpoğlu, 1989; 19-24).

Alevîlik ve Sünnîlik ayrışmasına Gallner, İslam dini ve siyasal meşruluk açısından, merkezî önemi olan üç ilkenin saptanabileceğini belirtir. Bunlar; ayet yani Allah'ın sözünün fıkıh açısından işleniş, ümmetin oydaşması ve kutsal önderliktir. Ona göre, mezhepleri birbirinden ayıran temel kriter, bu üç ilkeden hangisinin öncelikli olarak vurgulandığıdır. Bu anlamda Şîiler, İslam-i önderleri (imamları) merkeze alır. Haricilik en eşitlikçi ve en puriten (katı kuralları yeğleyen, dinî kurallar açısından arınamacı) olandır. Sünnîlik ise, merkezî bir oydaşmayı temsil eden, sünneti yani özgün açılımla birlikte ulemanın katkılarından oluşan külliyatı vurgular. Öte yandan Hz. Muhammed ailesinin siyasal ayrıcalıklarını, daha az önemsemektedir (Gallner, 1994; 24).

Eyüpoğlu'nun da belirttiği gibi, asırlarca dışlanmışlık ve itilmişlik düşüncesine giren Alevî cemaatleri, merkezi otoriteden uzaklaşarak, kendilerine özgü bir görünürlük kazanmışlardır. Yasal hakların tanınmadığı ve verilmediği gerekçe gösterilerek, tüm toplumda, her alt grup gibi, Alevî- Bektaşîler de bir mücadele başlatmışlardır. Bir anlamda, sosyal seferberlik denilebilen, kendi kendini koruma ve güçlü odak noktalarına karşı vaziyet alma süreci, gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. İşte Alevî topluluklarında rastladığımız görgü ayinleri; haftalık cem evi toplantıları, musahiplik, düşkünlük mekanizması gibi kurum ve kavramların köklerinde, merkezi idareden uzaklaşmanın izlerini görmek mümkündür. Böylece, Alevî toplumu, bir yanda tüm toplumun tepkilerine karşı vaziyet alırken, öte yandan, bir niteliği ve toplumsal dayanışmayı da güçlendirmiş olmaktadır. Bir toplum ya da grup, ne kadar çok baskı altında tutulursa, o oranda kendine savunma mekanizmaları geliştirmekte ve yasallık çizgisinden sapma eğilimi göstermektedir. Böyle durumlarda sosyal gruplar, kendilerine özgü ilişkiler ağını oluşturarak, grup yaşantısını sürdürmek için geleneksel

örf ve töreye dayalı bu kuralları işletmek zorunda kalmaktadırlar. Doğal olarak bu kurallar, tüm toplumla diyalogu engelleyici, ayrımcı bir niteliğe dönüşmektedirler. Böylece, dini bir grup olan Alevilik, yalnız bir inanç kurumu oluşturmakla kalmamış, ayrıca din kurumu dışında, diğer toplumsal kurumlarını da oluşturmuştur. Kendine özgü; ahlak, aile, hukuk, siyaset, ekonomi, eğitim-öğretim vb. kurumlarını da gerçekleştirmiştir. Şüphesiz bu kurumların oluşmasında, Anadolu Alevî-Bektaşîliğinde, Sünnilikde olduğu gibi, önceki Anadolu dinlerinin inanç ve ritüelleri az çok etkili olmuştur. Özellikle, Alevîliğin bir kolu olan Bektaşîlikte, kimi törenler, giyim biçimi, sayılarla ilgili inançlar, öyküler ve masallar Anadolu kökenlidir. (Eyüpoğlu, 1989; 65).

Eyüpoğlu, Alevîliğin üç büyük kolu bulunduğunu, Bunların: 1) Şiilik 2) Kızılbaşlık 3) Bektaşîlik olduğunu, bunların da kendi aralarında yan kollara ayrıldığını belirtmektedir. O, Şiilerin kendine özgü namaz anlayışı bir yana bırakılırsa, Anadolu Alevîlerinin genellikle namaz kılmadıklarını, namaz yerine, niyaz yaptıkları belirtmektedir. Niyaz “pir” adı verilen ululara yapılan bir yalvarış-yakarış niteliğindedir. Ona göre, Alevîliğin, yazılı alanda verdiği en başarılı örnek şiidir. Şiirler; toplantılarda, özel törenlerde söylenmektedir. Sünnîler bu şiirlerin söylendiği toplantılara alınmamakta, alınması da suç sayılmaktadır. Bu yüzden, Alevîlerle Sünnîler arasında, bütün Müslümanların din kardeşliğine dayanan temel paradigma, tartışmalı bir görünürlük kazanmış olmaktadır. Sünnîlerle olan sosyal ilişki, inanç saygısından kaynaklanan bir ilişkiden başka bir şey değildir. Bu nedenle, Anadolu’da biri Sünnî diğeri Alevî olmak üzere, iki büyük inanç kurumu, farklı inanç ve ritüellerle varlığını sürdürmektedir (Eyüpoğlu, 1989; 66). Bal, toplumsal bütünleşmenin sağlanabilmesi için her iki kesim de bu iki kavramı tanımlamak ve kendilerini öteki ile birlikte bir yere koymak durumunda olduğunun belirterek, sorunun öncelikle her iki tarafın önderleri, aydınları tarafından çözümlenebileceğini belirtmektedir. Zaten aydın olmanın sorumluluğu da, bunu gerektirmektedir (Bal, 1997; 100-101).

## 2.2.4. Alevî- Bektaşîlik ile İlgili Bazı Temel Kavramlar

### 2.2.4.1. Kızılbaş – Kızılbaşlık

Tarihi bir arka plana sahip olan bu kavramların, bugün Alevîliği tümüyle tanımlamak ve bir kimlik ifadesi olarak, Alevî- Bektaşî anlamında, yaygın bir biçimde kullanılan kavramlar olmasa da, hemen hemen aynı anlam taşıdığı bilinmektedir. Hatta, Kızılbaş, Kızılbaşlık gibi kavramların, 19. yy. da Alevî, Alevîlik anlamlarında kullanılan eş anlamlı kavramlar olduğu bilinmektedir. Aslında Kızılbaş, Kızılbaşlık kavramı, sosyal ve etimolojik bakımdan oldukça yenidir. Doğrusu Anadolu'da ortaya çıkışı 19. yy.'a doğrudur. Alevî sözcüğünün, yalnız 19. ve 20 yy. şairlerini adlandırmak için kullanıldığını da bilinmektedir. Günümüz Türkiye'sinde eskiden Kızılbaşlığa yüklenen olumsuzlayıcı anlam bugün Alevî deyimine yönelen bir anlam aktarılışı olgusu olarak da görülmektedir (Melikoff, 1994; 54).

Yaman'a göre, Kızılbaşlık şu rivayetlere dayanmaktadır:

- 1) Uhud savaşında, Hz. Muhammed'i korumak için, kendini siper eden Ebu Düccane'nin başındaki sarıgın kana boyanmış renginden dolayı.
- 2) Hayber savaşında, Hz. Ali, başına kırmızı başlık sarmıştır.
- 3) Sıffin savaşında, Muaviye'nin askerlerinden farklı olmak için, Hz. Ali askerlerinin başına kırmızı sarık sardırması, kendisi de bağlamıştır.
- 4) Hz. Ali, Küfe'de İbn-i Mülcem'in vurduğu kılıçla başından yaralanmıştı, başındaki bez, akan kanlarla kızıl taca benzemiştir.
- 5) Safevi soyunun atası sayılan Şah Füzûz, bazen başına kırmızı külâh giyerdi
- 6) Şah İsmail'in ordusu (Kızılbaş ordusu), kızıl sarıklı idi (Yaman, 1994; 47).

Kızılbaş kavramı, Şah İsmail'in divanında geçtiği, taraftarlarını ve kendisini adlandırırken kullandığı, "yüreği dağ, bağı kızıl yakut gibi kan olmadan, Kızılbaş olmak kimsenin haddi değildir"sözü, Kızılbaş kavramının Şah İsmail'in babası Şeyh Haydar (1460-1488) tarafından ortaya atıldığını doğrular niteliktedir (Dierl, 1991; 60-62, Eröz, 1990; 80-81).

Burada, önceden Anadolu'da Alevîlik anlamında kullanılan Kızılbaşlık ile Bektaşîliği de, birbirinden ayırmayı unutmamak gerekmektedir. Her ne kadar, Kızılbaşların dini uygulamalarında Bektaşî etkileri kendini gösterse de, Bektaşîlik bir tarikat olarak kabul edilmekte ve her isteyen bu tarikata girebilmektedir. Oysa,

Kızılbaşlığa girememektedir. Kızılbaşlık, soy zincirini esas alan ve dini ritüeller bakımından, Bektaşîliğin izlerini taşıdığından, bu anlamda Kızılbaşlığı tümüyle ayrı bir inanç sistemi olarak kabul etmek mümkün değildir. Yaman, tarihi kaynaklarda, Safevî idaresindeki İran'dan, Kızılbaş diye bahsedildiğini, Anadolu ve Rumeli'deki Türkmen oymaklarına ve Alevî köyleri halklarına da bu isim verildiğini, özellikle Osmanlı devri elyazmalarında, İranlılardan Kızılbaş olarak, Anadolu ve Türkmen oymaklarından da, "Kızılbaş taifesi" olarak bahsedildiğini belirtmektedir. O çağlarda, Bektaşîlere nispeten saygılı davranıldığı halde, Kızılbaş ve Rafizî denilen Türkmen aşiretlerinin sürgünle cezalandırıldığını, Örneğin II. Beyazıt'ın, Bektaşîlere yakınlık gösterip himaye ederken, onlarla hiçbir inanç farkı olmayan Türkmenleri Kızılbaş diye adlandırarak, Bulgaristan, Yunanistan ve Arnavutluğa sürgüne gönderdiğini nakletmektedir (Yaman, 1994; 49).

Başka bir tarihi bilgiye göre ise, Kızılbaşlık, giyime dayalı dış görünüm açısından verilen mesajların değerlendirilmesi yönünde de yapılmaktadır. İran Safevî Devleti'nin kurucusu olan Şeyh Haydarın, derviş hırkası giydiği, başına sofu takkesi taktığı bilinmektedir. Taraftarları da aynı şekilde derviş entarisi giyer, başlarına sürahi şeklinde haydarî adı verilen bir külah takarlardı. Kırmızı renkli olan bu külah on iki dilimliydi ve bu on iki dilim on iki imamı temsil etmekteydi, kırmızı renk ise, Ehl-i Beyt ile kan kardeşliği anlamına geliyordu. Bu kızıl renk, aynı zamanda, Hz. Ali'ye bağlılığı da simgelemektedir (Şener, 1995; 81). Kızılbaşlar, heteredoks Türkmen aşiretleri ve üyeleridir. Kendilerine Alevî de diyen Kızılbaşların inançları ve ayinleri, bilgi ve görgüye dayanan ayrılıklar dışında hemen hemen aynıdır.

#### **2.2.4.2. Alevîlik ve Bektaşîlik**

Alevî, kelime olarak Arapça'da "Ali'ye mensup", "Ali'ye ait" Hz. Ali'ye bağlılığı olan kimse anlamlarına gelmektedir (Devellioğlu, 1998; 28). Mezhepler tarihi ve tasavvuf edebiyatında ise, " Hz. Ali'yi sevmek, saymak ve ona bağlı olmak anlamlarında kullanılmıştır. Bu bakımdan, Hz. Ali'yi seven, ona bağlı olan bireylere, Alevî denilmektedir. Alevî- Bektaşîlik; İslam öğretisinde temellendirilen, tarihin derinliklerine götürülüp-getirilen, daha birçok dinsel öğretilerle ilişkilendirilen, çeşitli sosyal kurumlardan etkilendiği ve etkilediği belirlenen; felsefî, sosyolojik, psikolojik ve hatta biyolojik boyutları bulunan anlaşılması zor, zor olduğu kadar da gerekli olan temel



kavramlardandır. Alevîlik ve Bektaşîlik kavramlarını, yukarıda söylediğimiz boyutlar çerçevesinde anlamak, eklektik bir açıklama yapmak gerekmektedir.

Alevilik; Kâmûs-ı Türki adlı sözlükte; Şemsettin Sami , Ebu Talip oğlu Hz. Ali ile Rasulullah kızı Fatimatü'z-Zehra'nın soyundan olan, Hz. Hasan ve Hüseyin'in soyundan gelenlerin Alevî vasfıyla anıldığını belirtmektedir. Ayrıca, Hz. Ali'ye bağlanıp, onun tarafını tutan ve onu Peygamberin öteki sahabelerinden üstün tutanlarla, Hz. Ali'nin yoluna tabî olup, ona bağlanmakla övünçlenere de Alevî denildiğini, Hz. Peygamberin ölümünden sonra Hz. Ali'nin halife olmasını isteyen, onu imam kabul eden, daha sonra ise, Şîî-Batınî inançlara bağlananların tümüne de Alevî denildiği bilinmektedir (Türkçe Sözlük, Komisyon, 1998 C. 1; 49).

İster evrensel, bölgesel, ister çok tanrılı veya tek tanrılı dinler olsun, hemen hemen bütün dinlerde, Tanrının emirlerini, buyruklarını; yorumlama, algılama farklılığından dolayı, bir din öğretisi, kendi içinde, bazen yüzeysel, bazen de derin görüş ayrılıklarına düşebilmektedir. Örneğin, Hıristiyanlıkta, Ortodoks-Protestan düşüncelerde olduğu gibi, zaman içerisinde söz konusu algılama, yorum farklılığına, dışarıdan katılan geleneksel değer hükümleri de eklenince, orijinal yapı daha da çetrefilleşmekte, anlaşılması güç hale gelmektedir.

Aleviliğin, İslam öğretisinden ve onun Peygamberi olan Hz. Muhammed'ten geldiğini ifade eden özsel ve fonksiyonel tanım denemelerine baktığımızda; 1)Alevilik, Muhammed-Ali'nin aydınlık yolu, 2) Alevîlik, dinli-dinsiz, yobaz, gerici, şeriatçı, hak düşmanı, halk düşmanı zavallılara da acıyan Allah'tan onların bile affedilmesini dileyen ince bir yoldur, tanımlamaları oldukça ilginçtir (Cem Dergisi, Ekim 93; 29-31). Alevîlik, Hz. Ali'nin şahsına yönelik sevgi ve bağlılığın ötesinde, onun soyu adına ayrı bir farklılaşma hareketinin siyasi temsilciliğini de üstlenmiş olmaktadır. Hz. Ali ve ona sevgi, bağlılık adına ortaya çıkıp da siyasi bir gruplaşma hareketini tercih eden Şîî gruplara, ileri sürdükleri görüşlere dayalı olarak Zeydiye,<sup>38</sup> İsmailiyye, İmamiyye, Nusayriyye vb. isimler verilmiş ve bunlar da öylece tanınmışlardır. Bu türde, Hz. Ali odaklı inanç sistemleri, Sünnilikten çok Alevîliğe ve Bektaşîliğe daha yakın hatta iç içe olan dini cemaatlerdir.

Bektaşîlik ise; geleneğe göre, Hacı Bektaşî Veliye kadar çıkan bir dervişler tarikatının adıdır. Bu tarikatlar, temelde bir halk hareketidir. Bu uygulamada Müslüman



Ortodoksluğa (Sünnîliğe) her zaman uymasa da başlangıçta, sonraları ve bugünkü cemaat dışı özellikleri, onların dinsel bir alt grup olduğunu göstermektedir.

Geçmişte ve günümüzde Hz. Ali sevgisini kötüye kullanarak, kendi çıkarlarına alet edenler, Hz. Ali'yi tanrısallığa kadar götürmüş, aşırılığa saplanmışlardır. Hz. Ali sevgisi, bu anlamda İslam toplumlarında birbirinden farklılıklar arz etmektedir. Örneğin, Iraklı, Suriyeli, Lübnanlı, Yemenli, İranlı, Pakistanlı ve özellikle Türk Alevîliği arasında, bu ve bu tür nedenlere bağlı olarak, kıyaslanamayacak farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılıkların nedenleri hem önceki dini inanışların bir çok ögesinin, hala varlığını sürdürmesi ve hem de gidilen coğrafyalardaki dini inançlarla karşılaşmış olmalarıdır. Bu anlamda Alevîlik; önceki, sonraki ve karşılaşılan (tanışılan) inançların harmanından oluşmuş gözükmemektedir (Olsson,1999;219).

Fığlalı'ya göre, Anadolu Alevîliğinin kaynağını oluşturan Horasan merkezli Ahmet Yesevî ocağı ve bu ocağa mensup Türkmenlerin, gerçekte samimi Müslümanlar olmalarına rağmen, dinin düşünsel ve pratikle ilgili bütün konularını incelikleriyle anlayabilecek öğrenim düzeyine sahip olmadıklarından, onların Müslümanlıklarının, eski geleneklerinin zahiren İslamlaştırılmış biçimiyle devam etmekte olduğunu ifade etmektedir. Daha başlangıçtan itibaren, şehir merkezlerinde, bütün şartları ile benimsenip yerine getirilen İslam dini, eski gelenek ve göreneklerin, henüz canlılığını kaybetmediği kırsal göçebe Türk topluluklarında, önceki ve sonraki dinsel inanışların bir arada yoğrulmuş kabul edildiğini belirtmesi bu görüşü doğrulamaktadır (Fığlalı, 1986; 106-107).

Anadolu Alevi-Bektaşiliğinde, göz önünde tutulması gereken bir başka nokta da, karşılaşılan dinlerle olan etkileşimdir. Türklerin, Orta Asya'dan Anadolu'ya göçler yoluyla geldikleri ve yerleştikleri yerlerin, çoğunlukla sapkın mezheplerin merkezi olan bölgeler olması ve bu bölgelerdeki inançların bir çok özelliğinin kabul görmesidir. Örneğin, Erzincan, Divriği, Sivas, Alevîlerin merkezi haline gelmeden önce "Paulusculuk"<sup>39</sup> mezhebinin (katı bir düalizmi savunan bir mezhep) merkezi olduğu

<sup>38</sup> Zeydiye: Kendilerini Hz. Ali'nin torunu Zeynel Abidin oğlu Zeyd'e bağlı kabul eden tarikattır. 8.yy.'da kurulmuştur. Sünnîliğe en yakın Şii mezhebidir. Daha az layık olanın da imam olabileceği düşüncesinden hareketle Hz. Ebu Bekr'in halifelliğini kabul etmektedirler (Kırkkılıç, 1996; 338).

<sup>40</sup> Paulusculuk: (Paulucien); Doğu Roma'da özellikle Anadolu topraklarında ortaya çıkan ve 9. yy.'da önemli bir gelişme gösteren 872 yılında Doğu Roma komutanı Khristophoros tarafından binlercesi öldürülen radikal bir dinsel akımın taraftarları. Paulucienler Hıristiyanlığın ileri sürdüğü bütün biçimsel ibadet tarzlarını reddediyorlar, kurumlara karşı çıkıyorlar ve dolayısıyla da sık sık devlet ve kiliseye karşı ayaklanıyorlardı. Bir çok açıdan daha sonra Anadolu'da yayılacak Müslüman dervişlere benzeyen bir yaşam tarzı sürdüren Paulucienler, birçok katliama karşın Türk'lerin Anadolu'ya girdikleri yıllarda hala

bilinmektedir. Melikoff'a göre, Anadolu, yüzyıllar boyunca halkların ve inançların sürekli iç içe geçtiği, eriyip kaynaştığı bir pota görevi görmüştür. Bu şekilde eriyip kaynaşan inançları birbirinden ayırştırmak, her zaman mümkün olmamıştır. Yüzyıllar boyunca, Anadolu'da Türkler, yeryüzü, dini inanç ve ritüellerinin, birçoğunu tanıma olanağı bulmuşlardır. Manicilik, Budacılık, Ortodoks veya Katolik Hıristiyanlık hatta Musevîlik bunun örneklerindedir. Kısacası, Türkler Anadolu'ya gelmeden önce, Orta Asya'da yaşayan Budizm, Hıristiyanlık ve Musevîlik dinleriyle de tanışmış olmaları, örneğin Sarı Uygurlar, Moldavyalı Gagavuzlar hatta Karamanlılar Ortodoks'tular. Karainler de Musevi idiler. Fakat başlangıçta Türkler, Şamanistiler. Bugün de Sibirya'da ve Orta Asya'da Şamanist Türkler hala yaşamaktadırlar (Melikoff, 1994; 31).

Anadolu Alevîliğinin, bugünkü şekline bürünmesi, hemen ve kolay olmamıştır. Melikoff'un da değindiği gibi, Bektaşîlik, tek bir günde doğmamıştır. Oluşumunda, birçok evreler vardır. Gelişimi, yüzyıllar boyu sürmüştür. Kaynakları farklı birçok ögenin bileşiminden oluşmuştur. Bu bakımdan, Alevî- Bektaşîlik bir senkretizmdir. Günümüz Türkiye'sinde, her ne kadar aynı adla anılsalar da, Bektaşîler ve Alevîler olmak üzere, iki ayrı dini cemaatin varlığı muhakkaktır. Zaten bu iki cemaat arasındaki fark, öncelikle sosyal niteliklidir. İnançlar önemli ölçüde benzerlik göstermektedir. Bugün, bu iki kavram, bütün bu ayrılıklara rağmen, aynı anlamda kullanılmaktadır.

Yaman'ın da ifade ettiği gibi, Alevîler, Ebul-Vefa'nın 12. yy. da ölümünden sonra, baba İlyas'ın etrafında toplanmışlardır. Sonradan, 13. yy. Moğol saldırısı üzerine, Horasandan geçerek, Amasya'ya yerleşen baba İlyas'ın halifesi, baba İshak'a bağlanmışlardır. Şii Batınî Türkmenler, Anadolu halkına özgürlük eşitlik ve mutluluk sağlayacakları, toprakları eşit olarak paylaşacakları ve vergileri hafifletmek umutlarıyla; Selçuklu devletine karşı baş kaldırmışlar, sonuçta yenilgiye uğramışlar ve baba İshak da öldürülmüştür. Babailerin yenilmesi üzerine, Hacı Bektaşî Veli, Karacahöyük'e yerleşerek tekkesini kurmuş ve dağılmış olan Babaileri,<sup>40</sup> Bektaşîlik adı

---

çeşitli şekillerde varlıklarını sürdürüyorlardı Daha sonra Doğu Roma'da ortaya çıkan Gogomiller'de büyük ölçüde Paulucienlerden etkilenmişlerdi ve her iki akım üzerinde de Maniheizm etkileri görülüyordu (Çamuroğlu, 1992;45).

<sup>40</sup> Babailik (Babailer). Baba İshak tarafından kurulmuş olan bir tarikat olmasına karşılık, gerçekte ise, bütün dinleri birleştirme iddiasıyla ortaya atılan bir dindir. Bir kısım Anadolu Türklerinin, İslamiyet'i iyice sindirememesi sonucu Şamanizimden izler taşıyan bu mezhebin sapık görüşlerine kapılmıştır. Bunlar, Baba Resul olarak andıkları Baba İshak'ın peygamber olduğuna inanırlar. Bektaşîliğin bu

altında bir araya toplamıştır. Yani Alevî gruplarının başına geçmiştir (Yaman, 1994; 107). Bütün bu tarihsel ve sosyal ayrışmaya rağmen Bektaşîlik asli (orijinal) bir tarikat olmayıp, birçok tarikat ve mezhebin düşüncesinin karışımında oluşmuş bir sentezdir. Bu karışımında az çok tasavvuf, büyük ölçüde Hurufîlik, Babailik, Batınîlik, Hulul ve Tenasüh,<sup>41</sup> Caferilik, Şiilik, İmamîlik, Şamanîlik, Teslis vs. gibi eski ve yeni birçok unsur bir araya gelmiş, ayrı bir şekil almıştır.

Birge'ye göre, 13. yüzyıldan başlayarak, Anadolu'da egemen olan çeşitli dinlerden karışan unsurlar yeni bir inanç sisteminin oluşmasına zemin hazırlamışlardır. Ona göre, Hacı Bektaş Veli'nin, bu harekete yardımcı olan gezginci ruhani önderlerden biri olarak kabul edilmesi, giderek üstünlüğünün tanınması, onu, bu inanç sisteminin önderi yapmıştır. Yalnızca, Nevşehir yakınındaki köy, adını ondan almakla kalmamış, Anadolu'da, pek çok köyde, onun adı pir olarak ünlenmiştir. Hatta, İkinci önder, Balım Sultan'la, kent içi ve yakınlarındaki tekkelerde daha yetkinleştirilmiş bir ritüel ve örgütlenme başlatılmıştır. Bu örgütlenme, Bektaşî tarikatı haline gelmiştir. Sonraki dönemde ise, Hacı Bektaşî köyünde iki dini önder ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi, Hacı Bektaşî Veli'nin soyundan geldiklerini iddia eden, Kızılbaş köy grupları tarafından ruhani otorite olarak tanınan Çelebiler; öte yandan mücerret olan, Hacı Bektaş'ın yol evladından başka çocuğu olmadığını ileri süren ( bel evladı değil, yol evladıdır ) ve Balım Sultan tarafından kurulan, sistemin ruhani ve örgütsel başı olan babalar (babağanlar) ortaya çıkmıştır (Birge, 1991; 66-67, Şener, 1996; 94). Bu anlarında Bektaşîlikte tekkenin ruhani lideri, babadır. Baba olabilmek için, tarikata kabul edilmiş olmak ve böyle bir onuru elde etmek için gereken mükemmellik derecesine ulaşmış olmak gerekir. Buna karşılık, Alevîler arasında, cemaatin ruhani lideri olan "dedelerin" soyunun, Hz. Ali 'ye dayanan bir ocaktan gelmesi gerekmektedir. Her Alevî yerleşim birimi, bir ocağa bağlıdır ve bu ocakların dedeleri,

---

mezhepten türediği söylenebilir. Abdallık, Alevîlik, Çepnilik, Hayderilik, Kalenderilik, Kızılbaşlık, Tahtacılık üzerinde de tesirleri görülen Babailik sonunda Bektaşîlik içinde erimiştir (Kırkkılıç, 1996; 262).

<sup>41</sup> Hulul ve Tenasüh: Hulul; İslam düşüncesinde, özellikle de tasavvufta tanrının insan biçiminde ortaya çıkması için kullanılan terim. Bu anlayışa göre evrenin biricik yaratıcısı olan tanrı, gücünün sınırsızlığı dolayısıyla bütün bir varlık alanını kuşatır ve kendisini mutlak iradesinin ürünü olan her varlık türünde gösterir. Başka bir deyişle tanrının iradesi her görüldüğü ve varlık türleri içinde en yüce varlık insan olduğu için tanrı insanda ortaya çıkar, dile gelir (Cevizci, 1997; 339). Tenasüh: (Ruh göçü); İnsan ruhunun ölümsüz olduğunu, dolayısıyla beden ölünce başka bir varlığa geçtiğini, bireysel ruhun bir dizi bedene can vereceğini savunan öğretisi. Bireysel ruhun mutlak bir ölümsüzlüğe erişmezden, ebediyete yükselmezden önce, tam olarak arınıncaya kadar bir dizi ruh göçüne tabi olduğunu başka bedenlerde yeniden ortaya çıktığını dile getiren görüş (Cevizci, 1997; 588).

“talip” yerleşmeleri, yılda en az bir defa ziyaret etmek dini ritüelleri yerine getirmek zorundadır. Yol bir süre binbir anlayışına dayanan Alevi, Bektaşî ayırımı görünürde bazı ritüellerdeki biçim farklılığından başka bir şey değildir. Örneğin, Hacı Bektaşî Velinin, Bektaşîlikte ad değiştirmiş Hz. Ali olduğuna inanılması ve her iki kolda, erkek ve kadınların toplumsal eşitlik içinde bir arada bulunmaları yolun bir olduğuna karşılık gelmektedir. Çelebilerde, dinsel hiyerarşide dini önderlik babadan oğula geçerken, babağanlarda ise, en üst makam olan dedebabalık, halife babalar tarafından seçimle belirlenmektedir (Şener, 1996;96, Fırlı, 1990; 196). Bu da sürak farklılığını ifade etmek için bir örneği oluşturmaktadır. Aslında, eski Türk ulusal törenlerinin bir devamı olan, Alevî- Bektaşî cem ritüelinin, Ortodoks Sünnî dinsel otoritenin egemen olduğu dönemlerde yerleşim yerlerinden ayrı olarak inşa edilmiş tekkelerde, gizli toplantılarla yapılageldiği bilinmektedir. Bektaşîlik “Alevi yada Kızılbaz” adı verilenlerce temsil edilen, halka dayalı biçimlenişi içinde olduğu gibi Anadolu’ya, Romanya’dan Arnavutluk’a kadar Balkan Dünyasına ve değişik adla İran Azarbeycan’ının bir bölümünü içeren alanlara kadar yayılması da Alevi ve Bektaşîliğin ayrılmaz bir bütün oluşturduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir (Melikoff, 1994; 22).

#### 2.2.4.3. Musahiplik

Alevi topluluklarının, dikkat çekici ritüellerinden biri, şüphesiz musahiplik olgusudur. Bu olgu, dinsel bir içerik taşımaya karşılık, aynı zamanda sosyal bir gerçekliği de ifade etmektedir. İlerde sözü edildiği gibi, nasıl ayin-i cem, kırkların cemi olan Arş’da yapılmış bir merasimin, yerde tekrarlanması ise, Musahiplik de, bu mitolojiye dayanan, Hz. Muhammet ile Hz. Ali’nin ahret kardeşliğini esas alan, zaman ve mekan ötesinde yapılan bir merasimin yeryüzündeki izdüşümüdür Bu mitolojik espri içinde, Musahiplik merasiminin, bir Alevî cemaatinde yürütülüşü ise şöyle gerçekleşmektedir:

Melikoff’un tespitlerine göre, iki erkek çocuk, on veya on bir yaşlarına geldikleri ve arkadaşlık bağları ile birbirlerine bağlandıkları zaman, musahip olmaya karar verirler ve bunu önce ailelerine bildirirler. Eğer bir engel bulunmuyorsa, aileler, izin verirler. Bu aile onayına rağmen, bazı koşullar taşınmadıkça, musahip olunamaz. Bu koşullar şunlardır:

- 1- İki musahip adayı, aynı dili konuşuyor olmalıdırlar.

2- Aynı yaşta, aynı dinde, aynı sosyal durumda olmak gerekmektedir. Bekar olan, evli olanla; yaşlı bir kimse, genç biriyle; cahil olan, bilgili bir bireyle; bir şeyh, bir dervişle musahip olamazlar.

3- İki musahip, aynı köy, aynı şehir ya da aynı semtten olmalıdırlar.

Eğer bu ön koşullar gerçekleşmiş ve aileler birbirleriyle anlaşmışlarsa, cem merasimi ilan edilir. Dede, iki musahip adayını getirir. “ Bism’i Şah, Allah Allah...” alışılmış sözleriyle başlayan, bir dua okur. Kurban için bir koyun getirilir. Bu görev yaşça büyük olan çocuğun ailesine düşmektedir. Bununla birlikte, eğer bu ailenin ekonomik durumu iyi değilse, kurbanı, daha iyi olan aile sunmaktadır. Musahip adayları, dedenin önüne getirilmişlerdir ve onun önünde, ayakları içe çevrili parmak üstünde durmaktadırlar. Dede, bilinen sözleri söyler. İki musahip birbirine, şekli olarak el-ense çekerek, üç kez güçlerini deneyerek, birbirlerini devirmeye çalışırlar. Sonra dede, “Allah Muhammedî Ya Ali” diyerek, sırtlarına, üç kez vurarak ve kalıplaşmış olan “Allah kardeşliğinizi daim etsin!” sözleri ile bu ritüelin şekli kısmı gerçekleştirilmiş olur (Melikoff, 1995; 95). Bu şekli dinsel törenin, taraflara yüklediği sosyal sorumluluk gerçekte bu aşamadan sonra başlamaktadır.

Musahipleri birleştiren bağlar, salt dinsel nitelikli olmayıp, aynı zamanda diğer sosyal alanlardaki ilişkili olduğundan, bütün yaşamları boyunca, aile olarak iktisattan hukuka kadar geniş bir yelpazede birbirlerine yardımcı olmak zorundadırlar. İmam-ı Cafer buyruğuna göre, musahiplerin taşınması gereken davranış kuralları ve birbirlerine karşı sorumluluklarının bazı örnekleri şunlardır: Bir musahip, musahibinin evine davetsiz girebilir, teklifsiz sofrasına oturabilir. Elinde bulunan her şeyi, “namus dışında” musahibi ile paylaşması gerekir. Onun derdine derman olmalı, mallarını, acılarını onunla paylaşmalıdır. Bir musahip, kardeşine karşı hiçbir kötülükte bulunmamalıdır. Musahiplerin çocukları, kardeş çocukları sayıldıklarından, aralarında evlenemezler. (Melikoff, 1995; :97).

Başka bir anlatıma göre ise, musahipliğin temel dini dayanağı, Hz. Muhammed’in Hudeybiye’de altı yüz kadar sahabe ile el sıkışıp sözleştikleri, İslam için mücadeleden dönmeyeceklerine dair sözleşmelerine ve bu sözleşmeye atıfta bulunan fetih suresinin 18. Ayet<sup>42</sup>inin yorumuna ve Musahipliğin İslam-i temelli bir başka

<sup>42</sup> Allah şu müminlerden razı olmuştur ki onlar, ağacın altında sana biat ediyorlardı, Allah onların gönüllerindeki doğruluk ve vefayı bildiği için onların üzerine huzur ve güven indirdi ve onlara yakın bir fetih verdi.



yorum biçimi olan, Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin, Seb'e süresinin 46. ayetine<sup>43</sup> dayandırılmaktadır. Bu yoruma göre de, Hicret'in yedinci ayında Medine'de, Mescid-i Nebevî'de, Hz. Muhammed ile Hz. Ali musahip olmuşlardır. Alevî inanç sistemine göre, musahiplik, Muhammedî Ali'nin kurduğu, İslam dininin korunması amacıyla, yine İmam Cafer buyruğuna dayanan biçimiyle, Hudeybiye sözleşmesini esas alan yorumlama ile günümüze kadar getirilmiştir. Bu anlamda, temel espirisi İslamî unsurlara dayalı olan musahiplik ritüelinin uygulanma biçimi, bu yoruma göre, şöyle gerçekleşmektedir:

Musahip olmak isteyen talipler, önce kendi aralarında, sonra ebeveynleri arasında karşılıklı anlaşarak, bir rehber baş vururlar. Bu talebe istinaden, rehber de, pirine baş vurarak, cem evinde, topluluğun hazır bulunduğu ortamda, pirin önderliğinde bir tören başlatılır. Pir, musahip olacıklara daha baştan itibaren, "Hak yoluna giriyorsunuz, bu yolda gazi de olunur şehit de" sözleriyle, karşılıklı sorumluluk mesajını iletir. Musahip adaylarının boyunlarına takılan, tığbent adı verilen ikrar bağı ile rehber öncülüğünde musahip adayları, dört kapı öğretisine karşılık gelmek üzere, sembolik olarak, kapıya götürülüp, "Ya Rab, bu kapıyı bize hayırlı kıl", dinsel söylemi ile kapıya niyaz ederler. Şeriatta Ahmet, tarikatta sofu, marifette Müslüman, hakikatte teslim isimleri, musahip adaylarına öğretildikten sonra, pirin karşısına getirilirler. Pir, birbirlerinden razı olduklarını onaylattıktan, ceme katılanlardan musahip olabileceklerin, doğru yolda oldukları, sorumluluklarını yerine getireceklerine dair güvence alındıktan sonra, musahip adaylarına, kapı isimlerini sorarak, söylemelerini ister. Bütün kapılara (şeriat, tarikat, hakikat ve marifet kapıları) niyaz ettirildikten sonra, ceme katılanlar, hep birlikte musahip adaylarının Muhammedî-Ali yoluna girmeyi kabul ettiklerini, pire ayrıca bildirirler. Bunun üzerine, pir, karşılıklı sosyal sorumluluklar içeren şu uyarıları taliplere aktarır: "Birbirinizi hayatın sonuna kadar seveceksiniz. Birbirinize her işte danışman olacaksınız, birbirinizi koruyacaksınız. Halkın, toplumun çıkarlarını gözeteceksiniz. Samimiyetiniz, Muhammedî-Ali sözleşmesi gibi olacak." Pir, bu uyarıları yaptıktan sonra musahip adaylarına yemin de ettirmektedir. Pir, "bu yoldan dönmeyeceğinize; Allah, ceme katılanlar, ay, gün, adına yemin eder misiniz" diye sorduktan sonra, bunu, sözlü ve kalbi olarak onaylattırır. Bu onaydan sonra, pir önüne gelen musahip adayları, evli iseler, eşleri, erkekler önde, kadınlar arkada, pirin

<sup>43</sup> De ki: Size bir tek öğüt vereyim: "Allah için ikişer ikişer ve teker teker kalkar, huzurunda divan durursunuz, sonra düşünürsünüz! Arkadaşınızda delilikten eser yoktur. O ancak şiddetli bir azabın önünde

(dedenin) önüne gelip, dizinden ve elinden tutarlar. Buna, “el ele El-Hakka bağlanma” denilir. Benzer bir uygulama ile üzerlerine üç metre bez atarak, “ölümünden evvel ölmek, nefsi yenmek” mesajı verilir. Musahip adaylarından erkekler, pir elinden, kadınlar ise, kocalarının elinden tutarak, eşlerine bağlanırlar. Bu, “erkeğin yardımcısı pir, kadının yardımcısı ise, eşi olacaktır” anlamındadır. Pir önünde, musahip adaylarına Fetih suresinin 10. Ayeti<sup>44</sup> okunduktan ve yorumlaması yapıldıktan sonra, pir, “kubbe” adı verilen dualarını okur. Kubbeler;

1) Benim Kâbem, kainatın sahibi Allah’tır 2) Benim Kâbem, Hz. Muhammed’tir. 3) Benim Kâbem, Muhammed vekili Hz. Ali’dir, şeklinde, Hz. Hasan’la devam eden Mehdi ile biten, 12 imamları kapsayan bir yönelim ve anma ifadelerinden ibarettir. Bunu müteakip pir, on iki tarık<sup>45</sup> çalar ve “Hak Muhammed Ali ikrarınızı kabul ede” duasıyla adayları son kez, ikrardan dönmemeleri, toplum içinde uyumlu bireyler olması hususunda uyarır. Bu işlemden sonra, kurban kesilerek pişirilen ciğeri, musahip adaylarına getirilerek birbirlerine yedirmeleri istenir. Bunun anlamı, “can baş” lokması olup, “senin evin benim evim, benim evim senin evin” mesajı vermektir. Her şeyde samimiyet, Muhammed’i Ali’nin sözüdür. Onların karakteriyle karakterlenmek zorunluluğumuzdur denilerek, musahip adaylarına, törenin bittiği bildirilir. Böylece, iki birey, evli ise, iki aile, birbirlerini musahip edinmiş olmaktadır (Çelik, 1997; 52-53 ).

Musahiplik konusunda, yukarıda yapılan tespitler çerçevesinde, Bender’in bu meseleye ilişkin değişik açıklamalarına rastlanmaktadır. Melikof’un, ikinci madde olarak belirlediği koşul, şöyle geçmektedir: “Adaylardan her ikisinin de zengin ve yoksul olmamaları gerekmektedir. Adaylardan biri zengin ise, diğeri, maddi bakımdan musahip olacağı adaydan fakir olmalıdır. İki yoksul kişinin de musahip olmaları genel kurala aykırıdır. Ancak, adayların kesin olarak anlaştıkları söz konusu olursa, karşı çıkılmaz” (Bender, 1975; 250). Çelik ise, musahip edinmenin, yukarıda bahsedildiği gibi, ön koşullarının bulunmadığını söylemektedir. Ona göre, musahip olmak isteyen taliplerin, önce birbirlerinin gönlünü kazanmalarını, sonra da ana ve babalarının rızasını alarak, rehberine başvurmalarının yeterli olduğunu, ifade etmektedir (Çelik, 1997; 336). Musahiplikle ilgili uygulamaların, Alevî- Bektaşî gruplar arasında, birbirinden farklı

sizi uyaran bir peygamberdir.

<sup>44</sup> Sana biat edenler –İslam uğrunda ölünceye kadar savaşmak üzere sana söz verenler-, gerçekte Allah’a biat etmektedirler. Allah’ın eli, onların ellerinin üzerindedir. Kim ahdini bozarsa kendi aleyhine bozmuş olur. Ve kim Allah’a verdiği sözü tutarsa Allah ona büyük bir mükafat verecektir.



biçimde gerçekleştirildiği görülmektedir. Örneğin, tahtacı Alevîlerinde, iki bireyin musahip olma şartı, şeriat makamında karşılık kabul edilir. Tarikat makamına geçerken, başka bir çift ile musahip olunur, buna, “aşına” denir. Marifet basamağında, bir başka aşinalı çiftle musahip olunarak, “peşine” olunur. Peşine olan çiftler arasında ise, “çığıldaşlık” kurulur, bu marifet aşamasına karşılık kabul edilir (Küçük, 1995: 7).

Musahipliğin, sosyal etkileşim boyutuna bakıldığında, içe dönük, birincil ilişkilerin yoğunluğu göze çarpmaktadır. Musahip olanların, bekarsa iki, evli ise, dört bireyin birbirlerine karşı, ölüme kadar süren karşılıklı her türlü sorumluluğu paylaşmalarını gerektirmektedir. Dini söylem çerçevesinde, hem dünya ve hem de ahiret için biyolojik olmayan bir kardeşlik içinde, birincil bir grup oluşturmaktadırlar. Musahiplerden birisinin suç işlemesi halinde, doğrudan diğer musahip sorumlu tutularak, tam bir amaç birlikteliği sağlanmaya çalışılmaktadır. Gerçek kardeşler arasında anlaşmazlık çıksa bile, musahip kardeşler arasında, kesinlikle anlaşmazlık çıkmaması, temel bir beklenti olarak idealize edilmektedir. Görüldüğü gibi, musahiplik, dini, sosyal etkileşime dayalı, toplumsal dayanışmanın, birliğin ve dirliğin bir örneğini oluşturmaktadır. Bu anlamda, Alevî- Bektaşî inanç sisteminde, dayanışmayı sağlayan yapıcı unsur, musahiplik olgusu olarak görünmektedir. Musahiplik sözleşmesi yapan bireyler, aynı zamanda, “Muhammedî-Ali“ tarikatına veya yoluna girmiş sayılmaktadırlar. Musahiplik sözleşmesi, bir bireyin hayatında yalnızca bir kez yapılmaktadır. Ölüm ya da dargınlık gibi nedenlerle bu sözleşme bozulursa, bir daha tekrarı mümkün değildir. Musahiplik, bu bakımdan, bir tür gruba giriş (initiation) ritüelidir. “İki talibin kardeşliği” olan musahipliğin, Alevîlikle benzerlikler taşıyan Yezidîlerde de görülmesi, bu ritüelin, Hz. Ali odaklı inanç sistemlerinin bir özelliği olduğunu doğrular niteliktedir (Birge, 1991; 76). Özetle, önemli bir kültür kodu olarak musahiplik, ahiret kardeşi olunan erkekle kardeş, eşleriyle bacı durumuna gelmek demektir. Birbirine musahip olanların çocukları da birbirleriyle evlenemezler. Aynı zamanda musahiplik, grup içi evliliklere sınır getiren bir uygulama olmaktadır.

Musahip, talip vb. gibi önemli dini inanç ve ritüel içeren kurum ve kavramlar, Alevî- Bektaşî gruplarının, gizlilik-saklılık özelliklerini belirleyerek, dıştan ve içten evlenme (exogamy, endogamy) olgusu üzerinde de belirleyici olmaktadır. Bu açıdan, musahip ve talip gibi, dinsel içerikli kavramlar, Alevî- Bektaşî inanç sisteminin, zorunlu kültür öğelerini de belirlemiş olmaktadır. Burada, unutulmaması gereken önemli bir

<sup>45</sup> Tank: Pirin eliyle taliplerine dokunması anlamındadır.

nokta da, Alevî- Bektaşî inanç sisteminde, bu ve bu tür temel prensiplerde meydana gelen sapmaları önlemeye yönelik olarak getirilen, düşkünlük kurumu, musahipliğin işlevselliğini devam ettirmesinde, belirleyici sosyal kontrol mekanizması niteliğini korumasıdır.

Musahiplik, dedelik ve düşkünlük, Alevî- Bektaşî inanç sisteminin, üç önemli sosyal kurumu olma niteliğini, bir takım sorunlarla birlikte halen devam ettirmektedir. Bunlar, bir yandan toplumsal dayanışmayı sağlarken, öte yandan grup dışı açılımlara set çekerek, grubu dış gruplara karşı korumaktadırlar. Alevî- Bektaşî bireylerini birbirine bağlayan ve onları birbirinin vazgeçilmez unsuru haline getiren, bu kurumlar olmaktadır.

Sonuç olarak, musahiplik ritüelinin kökeninin çok eski olduğu bilinmektedir. Öyle görünüyor ki, önceki İran-Hind felsefi,<sup>46</sup> dinsel inanç ve ritüelleriyle benzer özellikler bile taşımaktadır. Karahanlılar döneminde, Orta Asya'da belli biçimler altında uygulanagelmıştır. Hatta musahiplik, göçebe, yarı-göçebe ya da toprağa yeni yerleştirilmiş cemiyetlere has, sosyal nitelikli bir kurum olarak da anılmaktadır (Türkdoğan, 1995; 80-98).

#### 2.2.4.4. Ayin-i Cem,

Toplanmak anlamına gelen cem, cem ayini veya ayin-i cem ile aynı anlamda dostça tarikat erbabınca toplanıp eğlenme anlamında kullanılmaktadır (Devellioğlu, 1993; 55). Alevî- Bektaşîliğin inanç düzenini, bir bütünlük içinde toplayan, devamını sağlayan dinsel ayinlerin (ritüellerin) organizasyonu, önemli törenlerin gerçekleştirilmesi, "ayin-i cem" olarak nitelendirilir. Bu ritüel ortamın düzenlenmesinde, önceden belirlenmiş dinsel içerik taşıyan kurallar bulunmaktadır. Bunlara inanmak, fiili olarak yerine getirmek bir inanç gereğidir. Bu törenin, daha ziyade uzun kış gecelerinde çalgılı, şiirli ve içkili olarak düzenlendiği Alevilerin içkili sohbetleri olarak bilinmektedir (Devellioğlu, 1993; 55). Bu haliyle ayin-i cem, bir gönül ergenliği, ruh olgunluğu toplantısı olarak yorumlanmaktadır. Bu çerçevede, Alevî- Bektaşîlikte belli sınav ve tecrübeden geçmemiş olanlar ve belirli aşamaya

<sup>46</sup> İran ve Hint felsefesi: İran Felsefesi; Maniheizm, Zerdüştlük, İyi, Kötü, Çilecilik gibi felsefi ve dini nitelikli düşünüş ve görüşlere sahip olan düşünce biçimlerine verilen genel addır. Hint Felsefesi; M. Ö. 2000 yılında başlayıp, Hint maddeciliği, Budizm ve Caynacılık gibi heteredoks sistemler dışta

ulaşamayanlar, hatta özel sorumluluklarını yerine getirmeyip düşkün olanlar, bu toplantılara girememektedirler (Eyüboğlu, 1990; 193). Alevîler, yüzyıllarca dini bir ritüel olan cem törenlerini, köyün veya yerleşim kesiminin en büyük evinde yapmışlardır. Yasaklı olmayan zamanlarda ise, tekke ve dergahlarda bu ibadetlerini gerçekleştirmişlerdir. Alevî-Bektaşiler, son yıllarda cem törenlerini cem evlerinde ifa etmektedirler.

Bugün, Alevî- Bektaşiler, cem'in kaynağını, Hz. Muhammet'in, Mirac'tan dönüşte uğradığı dergahtaki topluluğun, birlikte yaptığı ve adına "Kırklar Cemi" denilen ibadetten geldiğine inanırlar (Fırlı,1994; 246-248). Cem töreninin bir ritüel olarak, Miraçla ilgili dinsel (İslam-î) bir dayanağa sahip olduğuna inanılması, Alevî- Bektaşî inancının, İslam-î bir yoruma dayandığını göstermektedir. Her ne kadar İslam-dışı (heterodoks) öğeler, cem ayinlerine karışmış olsa da , gerçekte bu ritüel ortam, İslam-î bir espiyeye dayanmaktadır ve mitsel bir şekilde şöyle ifade edilmektedir: "Bizim küçüğümüz, büyüğümüz yoktur, küçüğümüz de, büyüğümüz de uludur. Birimiz kırkımız, kırkımız birimizdir." Bu anlayıştan kaynaklandığı kabul edilen Alevî ceminde, kapıdan içeri giren her kadın ve erkek, eşit kabul edilmektedir. Dışarıda, toplumsal statüsü ne olursa olsun, her kişi, cem töreninde birbirine eşittir (Eyüboğlu,1990; 196-197). Haremlik-selamlık yapılmaz. Cem evinin kapısından giren her birey, cinselliğinden arınmış sayıldığından, yalnızca insan, "can" olarak kabul edilir. Alevî-Bektaşî cemlerinin hizmetleri, on iki imamlar adına görüldüğü için, on iki hizmet adıyla anılmaktadır. Dolayısıyla dinsel bir içerik taşıdığı açıkça görülmektedir. Cem törenlerinin, kendine özgü hukuki yapısı, oluşan dinsel bürokrasi; mevcut siyasi-idarî yapıya alternatif oluşturma ve kendine özgü dinsel-siyasal-hukuki bir görünürlük kazanmasına imkan sağlamıştır. Cem töreninin, dinsel bir uygulama olarak kabul görmesi, daha önce sözünü ettiğimiz gibi, İslam-i bazı hükümlerin çeşitli içerikte yorumlanması nedeniyle.

Siyasi bir takım sebeplerle, iktidar-muhalefet ilişkisi içerisinde, uzun süre birbirlerine eleştiriler getiren taraflar, tarihi süreç içerisinde, hemen hemen her alanda olduğu gibi, dini inanç ve ritüellerin yerine getirilmesi konusunda da, gittikçe birbirlerinden uzaklaşmış, görüş ayrılıkları, suni bir biçimde derinleştirilmiştir. Emeviler döneminde başlayan, Osmanlı döneminde son bulan siyasi mücadeleler, dinsel

---

birakıldığında, Vedacılık ve Brahmanizm gibi geleneğe bağlı sistemlerle temsil edilen düşünce sistemlerine verilen genel ad (Cevizci, 1997; 333).



düşünce üzerinde etkili olmuş, sürekli zorlama ve asılmalarla ipler inceltilmiş, düşünceler birbirinden uzaklara taşınmıştır. Siyasi mücadeleler, iktidarı ele geçirmek ve iktidarda kalmak için her türlü yolu meşru saydığından, toplumsal değerlerle oynamayı olağan kabul etmişlerdir ve bugün de olağan kabul edilmektedir. Bu da telafisi mümkün olmayan hataların yapılmasına, imarı mümkün olmayan eserlerin yıkılmasına, çok ciddi insan hakları ihlalleri yaşanmasına sebep olmaktadır.

Hilafetin, ihtilafa dönüşen siyasi boyutu, iktidar olma mücadelesi, bu mücadelede yürütülen dinsel motiflerin düşünsel ve eylemsel boyutu, başta dinsel olmak üzere, siyasal hukuki vb. bütün kurumsal alanlarda, Sünnî olarak kabul gören inanç ilkelerine karşı gerçekçi olmayan bir çatışmanın ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Buna karşılık, merkezî yönetimi elinde bulunduran, Sünnî olarak nitelendirilen dinsel, siyasal, hukuksal inanç sistemi de, iktidarını korumak amacıyla, Alevî- Bektaşî düşünce sistemine karşı sahte bir çatışma oluşturma gayretine girmiştir. Kabilecilik anlayışının bir ürünü olarak başlayan, toplumsal çözülme ve çatışmaya dönüşen ayrılıklar, sonuçta, “cami” yerine, “cem evini,” “kadı” yerine, “dede ve veya babayı”, “mahkeme” yerine, “darı” vb. oluşturmuş, bu unsurlar, zamanla derinleşerek, farklılığını arttırmıştır. Bu siyasi ayrışmanın ötesinde, tarihi kültürel nedenler de bunda etkili olmuştur. Nitekim, ayin-i cem törenleri, eski Türk kültürünün değişik bir versiyonu olarak da kendini göstermektedir. Dolayısıyla eski Türk kültürünün ve “Kamlık” dininin toplantıları ile Alevî- Bektaşî cemleri arasında bir bağ kurulabilmektedir. Buna örnek olarak da, Türklerin kurultay toplantıları ve şölenleri gösterilmektedir. Ayin-i Cem törenine benzeyen uygulamaların, Gazneliler, Danişmendliler, Büyük Selçuklular, Selçuklular ve Osmanlılar döneminde de görülmesi, bunun, bir Türk töresi olduğuna işaret etmektedir Eröz, bunun bir Türk töresi olduğunu açıklarken, Osman Gazi'nin, Beyliğini kurduktan sonra yaptığı bir töreni örnek göstermektedir. İbn-i Batuta, Kırım sarayında, beyler ve hatunlar tarafından ağırlandığında, en çok at etinden yapılmış yemeklerin, kırmızı ve bozadan yapılmış olan içeceklerin ikram edildiğini, yemekten sonra da, güzel sesli hafızların Kur'an ve bir hatibin de hutbe okuduğunu belirtmektedir (Eröz, 1994; 54).

Alevî- Bektaşî cem ritüelinin, bu siyasal ve tarihsel kültür öğeleri içinde, önce iki ayrı sınıfsal yapıda icra edildiği görülmektedir. Birincisi; dede ve babalar tarafından yapılan ayin-i cemdir ki, dede ve babalardan başka kimse girememektedir. Diğer ise, herkesin katılımı ile yapılan ayin-i cemlerdir ki, erkek-kadın, karışık olarak yapılmaktadır (Atalay, 1991; 48). Buna karşılık, bu ritüel ayrıca, üç ayrı amaç için farklı

biçimde gerçekleştirilmektedir. Bunlar, 1) Görgü 2) İkrar 3) Musahip cemleridir. Tümü, gizlilik içinde yapılmaktadır. Her ne kadar bazı yorumcular, bu kapalılığı; sadece tarihi dönemlerin merkezi otoriteye dayalı baskılarına bağlamakta iseler de, böyle bir yorum tarzı, tümüyle rasyonel kabul edilemez. Bu tür dini gruplarda, genellikle gizlilik esastır. Alevî inanç sistemi, sadece kendi içinde bir dönüşüm değil, diğerlerini de esas alan bir değişimle, bu günkü görünümünü kazanmıştır. Sünnî inanç sistemini protesto esasına dayandığı için, kendine yeni bir form ve biçim vermek zorunda kalmıştır. Üyelerini yarına hazırlamada, ortadoks unsurlara karşı sistemlerine uygun düşebilecek yeni kalıplar oluşturmak durumunda kalmışlardır. Sosyolojik anlamda, hemen hemen tüm gizli dini gruplarda (secret society) benzeri oluşumlara rastlamak mümkündür. Yol kardeşliği, ikrar ve görgü ilkelerini hedefleyen cem merasimindeki tüm pratikler, normlar, geleneksel hukuk diyebileceğimiz örf ve törelerin oluşturduğu kurallara göre yürütülmektedir (Metin, 1999; 82). Cem törenleri, belirli amaçların gerçekleştirilmesine yönelik olarak bir dizi kurallar çerçevesinde ifa edilmektedir.

Ayini cem, ritüel ortamında uygulanan görgü cemi, Alevî-Bektaşî köy yerleşmelerinde, köy halkının hatta çevreden de gelebileceklerin katılımıyla, genellikle cuma geceleri yapılan bir toplantıdır. Görgü cemi diğerlerinden farklı olarak günahların itirafı ve dedeye görülme amacını taşımaktadır. Genellikle görgü cemine daha önce görülmüş olanlar, görülmeyi isteyenler ve musahipliler girebilirler. Cem evine girmeden önce, herkes abdest alır. Cem içinde, erkekler önde, kadınlar arkada halkalar halinde otururlar. Şekli olarak yapılan bu harici uygulamalardan sonra, dini lider, cemde görevlilere, hizmetin başlaması için izin verir. Muhtelif merasimlerin yanı sıra, “düvaz” adı verilen ve on iki imamı öven methiyeler okunur, zikir getirilir, nefesler söylenir, miraçname okunur. Bu arada, bir erkek ve kadın semah yapar. Semahın bitmesi ve dedenin duasından sonra kırklar semahı başlar. Altı erkek ve altı kadın olmak üzere, on iki kişi, meydana çıkarak, semah yapar. Bu merasimden sonra da dualar okunur ve diğer merasimlerle son bulur. Bu dahili, şekli uygulamalar dışında, asıl önemli olan, dini ve sosyal içerikli hizmetlerin yerine getirilmesidir. Cemde, yerleşim mahallinde bulunan herkes, görgüden geçirilerek, birbirleriyle ihtilafı olanların sorunlarına çözüm getirilir. Görgüden geçenler, işledikleri suçları, dini önderin ve grup üyelerinin nezdinde itiraf ettikten sonra, Tanrının affına yönelerek tövbe edip, kurban kesmektedirler (Sofuoğlu, 1997; 116).

Alevî- Bektaşîlik inanç sisteminin temel taşlarından biri de grubun üyesi olabilmek ve gruba katılmak anlamına gelen ikrar ayinidir. İkrar ayini, dini normlardan oluşan, bireyi geleceğe hazırlayıcı, sosyalleştirici nitelikler taşımaktadır. Alevî- Bektaşîlik üyelerini gruba katarken özel bir ayin (tören) düzenleyerek işe başlamaktadır. Bu anlamda İkrar, grup normlarına uyma kararlılığı, Alevî- Bektaşîliğe giriş olarak kabul edilmektedir. Diğer tarikatlar, ikrar-ı, “el almak” veya “inabe almak” biçiminde tanımlamaktadırlar. Bu ritüelin işlenişi şöyle gerçekleşmektedir:

Tarikata girecek olan kişi önce bir rehber başvurur ve bu rehber tarafından bir süre sınavdan geçirilerek denenir. Sonuçta belli bir gün tekkede ya da bir evde toplanılır. Tarikata girecek kişiye önceden bir rehber, bir de “sahip” veya “musahip” adıyla iki yardımcı bulunur. Bu iki kişiyi bulup görevlendirmeye de “nasip almak” denilir. Rehber, tarikata girecek “can”a (bireye), bir tarikat abdesti aldırır. Sonra boynuna, “tiğ-ı bend” adı verilen beyaz bir mendil takılarak, meydana (ortaya) getirilir. Meydanda, ayin-i cem’de olduğu gibi, on iki postu temsilen, on iki kişi oturmaktadır. Bu postlarda oturanlar, eğer bu toplantı pir evinde ise, dede ya da babalardır. Başka yerde ise dede veya babaların görevlendirdiği kimselerdir. Tarikata girmek isteyen “talip”, içeri girer girmez, dört kapıya selam verir. Bu kapılar şeriat, tarikat, hakikat ve marifet kapılarıdır. Verdiği selamı, tekrar kendisi alır (Sezgin, 1991; 124). İkrar verecek kişi ya da kişiler, baba veya dedenin önüne getirilir. Pirin organize ettiği dini özellik taşıyan söz ve eylemlerden oluşan “Girme! girme! dönme! dönme! eline, beline, diline sahip ol! Mürşidin Muhammet, rehberin Ali” sözlü ifadelerinden sonra talip, postlarda oturan dedelerin ellerini öptükten sonra, her ayini cemde yapılan diğer işlemler de yapıldıktan sonra, ikrar verilmiş, el ve nasip alınmış, tarikata girilmiş olur.

Yukarıda bahsedilen ikrar, tarikata giriş töreni, sosyolojik bir argüman olarak dinî grupların, dinsel ritüellerle beslenerek, daha homojen bir yapı oluşmasına imkan sağlamaktadır. Kendi içinde güçlü sosyal ilişkiler ağını oluşturan ikrar ayini, dini statülerin oluşturduğu (dede-talip) hiyerarşik yapının korunmasına, rollerin ifasına yönelik olduğu gibi, normlardan ve değerlerden sapmayı önleyici, ön uyarı ve ikazlardan oluşmaktadır. Hatta değer ve normların içselleştirilmesi, iç (vicdani) muhasebeyi gerektirdiğinden, grubun dayanışmasını arttırmakta, grup içi çatışmayı ve çözülmeyle engellemektedir. Bu anlamda, ikrar ayininden geçmeyen bir kimsenin, gerçek bir Alevî- Bektaşî olamayacağı görüşü, bunu doğrular niteliktedir.

Metin'in de belirttiği gibi, ayin-i cemde ibadet bir zorunluluktan çok, bireysel istek ve arzuya bağlıdır. Ayin-i cem Alevî- Bektaşî inanç sistemine göre bireysel tercihlere rağmen, yılda en az bir kez yapılması zorunlu olan bir ritüel ortamdır. Bu nedenle, törene katılan herkes, bir Hıristiyan'ın rahibe itirafı gibi gerçeği söylemek zorundadır. Bu, içten bir itiraftır. Bu hususta hiçbir birey, pirin huzurunda, bugüne değin işlemiş olduğu günahı gizlememekte, bir vicdan muhasebesi, bir iç hesaplaşma yaşamaktadır. Burada en önemli husus, Alevî olmayanların, bu ritüel ortama alınmamasıdır. Bu durum da, Alevî kültürünün, dışa açılmasına, dış gruplarla ilişkilerine ve objektivikasyonuna en önemli engeli oluşturmaktadır. Seküler ortamda bile ele alınacak tüm sorunlar, kendi grup-içi normlarına göre çözümlenmeye çalışılmaktadır. Bu nedenle, Alevî gruplarının yaşamından, cem ayininin varlığını silmek mümkün gözükmemektedir (Metin, 1999; 105). Özetle verilen ikrar ve görgü cemi ile birlikte, daha önce sözü edilen musahip cemi ve sınırlı, ayrıca üzerinde durulmayan, bölgesel Abdal Musa cemleri kısaca bir kez daha hatırlanacak olursa:

- 1) Görgü Ayini (Cemi) : Taliplerin kontrolüne, ikrarların tazelenmesine yönelik yıllık olarak yapılmaktadır.
- 2) İkrar Verme Ayini (Cemi) : Bir kişinin Alevî- Bektaşî yoluna alınması için yapılan ayindir.
- 3) Musahip Ayini (Cemi) : İki bireyin veya evli iki çiftin yol kardeşliği için yapılan cemdir.
- 4) Abdal Musa Cemi: Her hafta bazı bölgelerde Abdal Musa Kurbanı kesmeye yönelik geleneksel bir cem törenidir.

#### 2.2.4.5. Düşkünlük

Alevi- Bektaşilikte, grup içi bütünleşmeyi sağlamaya yönelik informel hukuki uygulamalardan olan düşkünlük, şüphesiz dedelik, cem ayin-i ve musahiplik vb. kavramlarla iç içe geçmiş durumdadır. Düşkünlük, kabaca, Alevî- Bektaşî inanç sisteminin istenen kurallarına uymayan kişilere verilen cezayı ifade eden, grup içi değer ve normlar toplamıdır. Bir çeşit sosyal kontrol mekanizması niteliği taşıyan düşkünlük, grup içi sapmaları, grup içi çözülme ve çatışmayı önlemeye yönelik bir sosyal olgudur.

Alevi- Bektaşilerde suç işleyen kimseye düşkün, suçluluk haline de düşkünlük denir. Düşkün, toplum dışına çıkarılmış olan, hemen hemen bütün sosyal ilişkilerden

soyutlanmış, dokunulması yasak birisi haline getirilerek, adeta tecrit edilmiş olan bireyi ifade etmektedir (Atalay, 1991; 34). Genel anlamda; tarikatın sırrını açıklayan, dini önderler olan dede ve babaların hakkını vermeyip, itaatsizlik eden, çevrede ve aile içinde geçimsizliğe neden olan vb. hataları işleyen bireylere, baba ve dedeler tarafından düşkünlük cezası verilir. Kural gereği, dede veya babanın, ölüm dahil, her türlü cezayı vermeye yetkisi bulunmaktadır. Bu cezaya kimsenin itiraz etme hakkı bulunmamaktadır (Sezgin, 1991; 119). Atalay, İçel’de böyle bir cezanın verildiğini ve bu cezanın, cezaya çarptırılan bireyin iki oğlu tarafından, babaları çam ağacına bağlanarak, yakılmak suretiyle yerine getirildiğini ifade etmektedir. Ancak, bu tür müeyyidelerin, dönüşen toplumsal yapı içinde önemli ölçüde azaldığını, Alevî cemaatinde sosyal kontrolü sağlayan “düşkünlük” kurumunun, bazı yörelerde işlevini hemen hemen yitirmiş durumda olduğunu da burada belirtmek gerekir. Buna karşılık, özellikle kültür sahası Sünnî inanç sistemiyle çevrilmiş, yerleşmelerde ise, İçel örneğinde görüldüğü gibi, Alevîliğin yaşaması için, radikal diyebileceğimiz görünümeler yaratılmaktadır. “Yoldan çıkan; dilden, belden, halden düşkün olur” ilkesine dayalı olarak, bu tür cezalar, doğrudan dede ve babalar tarafından verilmekte ve grup üyelerince onaylanmaktadır.

Kendini bilmeyecek derecede içki içmek, zina etmek, adam öldürmek, kumar oynamak, yol kesmek ve hırsızlık yapmak vb. gibi suçları işleyenler, düşkünlüğe maruz kalmaktadırlar. Bu söz ve fiilleri, dini bir ifade ile günah sayan bu inanç sistemi, aynı zamanda günahları üç grupta yorumlamaktadır: “Bunlar küçük, orta ve büyük günahlardır. Yabancı birinin yanında konuşmak, dini önderinden ve rehberinden izinsiz iş yapmak, küçük günah; halkın gözüne batacak suç işlemek, yabancıya el kaldırmak, kibir, kin, garaz etmek ve görmediği bir şeyi görmüş gibi anlatıp yaymak, orta günahlara girer. Musahibinin evine veya malına zarar vermek, el uzunluğu yapmak ve gönlünü kırmak ise, büyük günahlar arasındadır. Bu günahların her birinin, derecesine göre cezaları vardır. Ancak, bir talip, mürebbisinin gönlünden düşmüş olursa, onun çaresi bulunmaz; Pirden düşen, on iki imamı inkar etmiş ve Hak’tan ayrılmış olur. Düşkünün, düşkünlükten kurtulması için, düşkün meydanı denilen bir tören düzenlenir ve merasimden sonra affedilmiş olur” (Sofuoğlu, 1997; 120-121).

Birdoğan’ın naklettiğine göre, Malatya Bölgesi Alevî- Bektaşîlerinin, kimi suçlar için dedeler bir araya gelerek, bir “suç ve ceza” yönetmeliği düzenlemişlerdir. On iki bölüm altında toplanan bu maddeler, “burç” sözcüğü kullanılarak açıklanmaktadır. Her madde (burç), suçu ve bu suça verilmesi gereken cezayı belirtmektedir. Örneğin,



birinci burçta, mürşid-i kâmilin (mürşidin, pirin), rehberin sözünü dinlemeyen suçlarda, pirin huzurunda toplanan cemaatin önünde, on beş dakika ayakta bekletilerek, hafif ısıtılmış demirle dilin dağlanması cezası verilmektedir. On ikinci burçta (maddede), mürşidini, rehberini, musahibini öldürenler, erkeklerle livata yapanlar ve bunlara yardım edenler, en büyük suçludur. Cezaları ise, hiçbir din ve mezhebe, tarikata girememeleri, hiç yardım almamaları, toplumdan tümüyle tecrit edilmeleridir (Birdoğan, 1995; 167-172).

Fığlalı, üç sünnet yedi farz ya da on iki farz olarak bilinen kurallara uymayanların da yukarıdaki anlamda suç ve ceza yönetmeliği çerçevesinde yargılandıklarını ifade etmektedir (Fığlalı, 1994; 374). Düşkünlük kurumu, Alevî-Bektaşî topluluklarının bir iç hukuk düzenidir. Kişi, işlediği suçun ölçüsüne göre geçici, ya da sürekli olmak üzere, iki şekilde düşkün sayılmaktadır. Geçici düşkünlükte, ceza süresi içinde birey, toplumsal ilişkilerden mahrum edilmektedir. Bu dışlama, sürenin tamamlanmasından sonra, tekrar ikrar verip, yola girmesiyle son bulur. Sürekli düşkün olanlar ise, “yol düşkünü” kabul edildiğinden, ömür boyu toplumsal ilişkilerden mahrum edilmektedirler. bu müeyyide “burç”larda belirtilen ağır suçları işleyenleri kapsamaktadır.

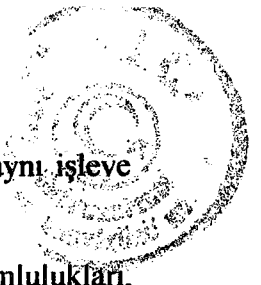
Alevî- Bektaşîliğin hukuk sisteminin kaynağını oluşturan, İmam Cafer buyruğunda konular sistemli ve ayrıntılı olarak verilmemiş, konulara bağlı olarak, yer yer genel bilgiler verilmiştir. Bu nedenle, düşkünlük yörelere, cemaatlere göre farklılıklar oluşmuştur. Bu nedenle yazılı metinler arasında farklılıklar bulunmaktadır. Bal’ın da ifade ettiği gibi, Battal Gazi Dergahı’na bağlı, Alevî-Bektaşî cemaatlerinin (Eskişehir, Seyit Gazi, Uluğbey, Nazilli ), düşkünlük esaslarını belirleyen “Ahitname“ de, suç ve cezalar, yirmi dört madde olarak belirtilmektedir. Örneğin, üçüncü madde, hırsızlık yapanın üç yıl ceme alınmayacağını, altıncı madde, kasıtlı adam öldürenin, kesinlikle ceme alınmayacağını ve selam verilmeyeceğini, on ikinci madde ise, bir sorunun cemde çözüldükten sonra, mahkemeye başvuranın bir yıl ceme alınmayacağını, yirmi dördüncü madde ise, rehberler bu kurallarla ilgili konuları tartışmak üzere, ayda bir toplantıyı kabul ederler, hükmünü ifade etmektedir. “Bu ahitnameyi, erenler yolunun selameti bakımından olduğu gibi uygulamayı kabul ediyoruz. Mürşidimizin katında kabul ettik, uyguladık biçimindedir” Dede düşkün olursa, onu, üstündeki mürşit yargılar. Cezalar; caydırmaya, bireyi ıslah etmeye, tekrar

topluluğun onurlu bir üyesi yapmaya yönelik olarak verilmekte ve uygulanmaktadır (Bal, 1997; 99-100).

Metin, düşkünlüğün, güncelleştirilerek zamanın ihtiyaçları göz önüne alınarak yeniden şekillendirilmeye çalışılsa da yaptırımının ve niteliğinin genelde hep aynı biçimde kaldığını, kalması gerektiğini belirtmektedir. Örneğin, keyfi olarak çşini boşayan, haksız kazanç sağlayan, adam öldüren, vergi vermeyen, askerlik görevini kasten yapmayan, ebeveynlerine karşı evlatlık görevini ifa etmeyenler, insanlara zarar verenler, vb. suçları işleyenlerin ceme alınmadıklarını, böylece de ceme katılanların suçlulardan arınmış olacağını belirtmektedir. O, düşkünlüğü, Alevî gelenek ve göreneklerine göre hareket etmeyen kişinin, toplumdan dışlanması, suç işleyen bir kişinin Alevî halk mahkemesi tarafından yargılanıp geçici veya sürekli Alevîlikten çıkarılması olarak tanımlanmakta ve düşkün olan kişinin düşkünlüğü müddetince Alevî olamayacağı belirtilmektedir (Metin, 1999; 76).

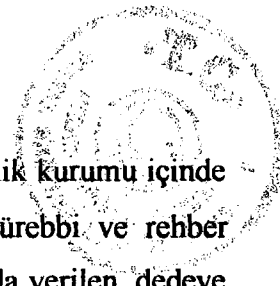
#### 2.2.4.6. Dede-Baba

Dedelik kurumunun, Alevî- Bektaşî inanç sisteminde önemli bir işleve sahip olduğu muhakkaktır. Dede ve babalığın kurumsal bir niteliğe bürünmesi, örgütlü olarak ortaya çıkışı, dinsel, tarihsel ve sosyolojik özellikler taşımaktadır. Tarihi açıdan; dede sözcüğünün, Orta Asya'da yaşayan eski Türk toplumlarında, halka yol gösteren, bilgili, tecrübeli kişiler için kullanılan, "ata", "baba" sözcükleriyle aynı anlamda kullanıldığı ileri sürülmektedir. Hoca Ahmet Yesevî'nin yaşadığı zaman dilimi de dahil olmak üzere, Türkler arasında Mansur Ata, Çoban Ata, Baba Tahir, Baba Merendi ve Barak Baba gibi tanınmış bireylerden söz edilmektedir (Eröz, 1992; 14). Anadolu'da ise, ata ünvanından ziyade, baba ünvanının, bunlara ilaveten, "ahi, şeyh, dede" gibi ünvanların daha çok kullanıldığı bilinmektedir. "Dede" ünvanının Anadolu'da ulusal efsane kahramanları ve din uluları için kullanıldığı anlaşılmaktadır. 13. yy.dan itibaren de, dede ünvanının, "ahi, baba, şeyh, abdal" gibi ünvanlarla birlikte, karışık olarak kullanıldığı, çeşitli tarihi kaynaklarda belirtilmektedir. Dede ünvanı, esas olarak, Bektaşî ve Mevlevî, tarikatlarında çile doldurmuş dervişlere verilen bir ünvardır. Hacı Bektaşî Veli tekkesinde dini liderlik makamında oturan Bektaşî babalarına, Dede-baba ünvanı verilmektedir (Yaman, 1992; 42). Bu ünvanlarla anılan dini önderler, Alevî-



Bektaşî cemaatlerinde, yöresel olarak farklı kavramlarla ifade edilseler de, aynı işleve sahiptirler.

Dini önderlerin, inanç sistemi içinde meşruluk kazanması ve sorumlulukları, bireysel başarı, emek ve bilgi ölçütünden çok, geleneksel, soya ait formlarla belirtilmektedir. Birdoğan'a göre, dedelik kurumu, dayanışmaya, birlikteliğe ve her çeşit dağılmaya karşı, cemaat bilincini güçlendirmeyi hedeflemektedirler. Ona göre, dedelerin, bu toplumsal gücünü belirleyen etkenlerin başında, öncelikli olarak, "ocak" kavramı ile dile getirilen olgu yer almaktadır. Alevî- Bektaşî inanç sisteminde, ocak adeta bir soy zincirinin halkalarını ifade eden bir kavram olarak karşımıza çıkmakta, dini liderlerin soyunu, statü ve rolünü belirlemede önemli bir sosyal yönü oluşturmaktadır. Kimin, Hz. Muhammet'in soyundan, kimin, Hacı Bektaşî Veli'den geldiğini, ancak bu kavram belirlemektedir. Dini liderlik, ocak kültü olmadan, varlığını sürdürememekte ve bu kimliği taşımadan yöneticilik statüsünü elde edememektedir. Bu nedenle, cemaati sevk ve idare eden ocakzade grubu olmaktadır. Sadece dini liderlik değil, grubun üyesi olmak da, ocakzade normlarını kazanmadan geçerliliğini sürdürememektedir. Ocak geleneği, soyun belirlenmesinde etkili olduğu kadar, cem töreninin niteliği üzerinde de etkili olmaktadır. Örneğin, Alevî- Bektaşîliğin bir kolu olan Çelebilerde, dedelerinin yönettikleri cemlerde, alkol içildiği halde, Babağan kolu adı verilen yoldan gelen dedelerin cemlerinde, alkol yerine şerbet verildiği görülmektedir. Hatta Alevîlerin, Zeynel Abidin ocağında ise, cem törenlerinde içki yasaklanmakta, cem töreni dışında ise, serbest bırakıldığı bilinmektedir (Birdoğan, 1995; 482-483). Alevî- Bektaşî dini önderleri, Türkiye'nin çeşitli yerlerinde bulunan ocaklara bağlıdırlar. Bundan dolayı kendilerine, "Ocakzade" adı verilmektedir. Bunlardan, Sivas'da Ali Baba ocağı, Tokat (Erbaa)'da Keçeci Baba ocağı ve (Niksar) Cer ocağı, bunun bazı örneklerindedir. Dedeler, belirli zamanlarda, kendilerine bağlı yerlerdeki ocak üyelerini (taliplerini) ziyaret ederek, dinsel törenler düzenlemek, kendilerine tabi olan cemaat üyelerini bilgilendirmek ve anlaşmazlıkları giderme sorumluluğu taşımaktadırlar. Alevîler, zaman zaman, dede ile aynı anlama gelen, diğer bir çok dini grupların önderleri için de kullanılan, "pir, serçem, seyyid, mürşit" sözcüklerini de kullanmaktadırlar (Birdoğan, 1995; 43). Özellikle Nakşibendî ve Kadiri tarikat önderleri için kullanılan, mürşit ve seyyid sıfatları, Anadolu'da oldukça yaygındır. Her ne kadar, dini önderler için kullanılan bu nitelendirmeler farklı olsa da, dini cemaatlerde, benzer fonksiyonu ifa ettikleri unutulmamalıdır.



Alevî- Bektaşî inanç sisteminde, dini önderliği kapsayan, dedelik kurumu içinde yer alan, öncelikli öneme sahip ve yakın ilişki içinde bulunan mürebbi ve rehber kavramlarını, burada açıklamak gerekirse; Mürebbi; Dikme dede adı da verilen, dedeye vekalet edebilen, dede tarafından görevlendirilen, sınırlı yetkiye sahip, dini önder olarak kabul görmektedir. Rehber ise; ayinlerde belli görevleri bulunan, talip ile dede arasında dinsel sosyal istek, sorun ve beklentilerde aracı görev üstlenmiş bulunan kimselerdir.

Alevilikte, dinsel uygulamalar (ritüeller), sözlü kültür ve geleneğe dayandığı için, her şey dedelerin tecrübelerine, söylediklerine, yaptıklarına göre düzenlenmektedir. Cemaatte dede, en üst makamda yer almaktadır (Sofuoğlu ve İlhan,1997; 113-115). Dedelik kurum ve kavramının, din uluları için kullanılan bir nitelendirme oluşu bu kavramlarda Türklerin önceki ve sonraki dinlerinin bir sentezinin ürünü olduğu da, açık bir biçimde görülmektedir. Her yeni din ve benzeri kurumlar, önceki din ve benzeri kurumların mutlaka az-çok izlerini taşımaktadır. Alevî- Bektaşîlik de, bütün diğer dinsel öğeler gibi eski ile yeninin bir harmanı görünümündedir. Örneğin, dedeliği, eski bir Türk geleneği olan "Kam"lığa<sup>47</sup> benzetmek, çok zor olmayan, benzemesinde bir sakınca ya da çekince aranması gerekmeyen bir olgudur. Kamların seçiminin, giyim ve kuşamlarının, kullandıkları araç-gereçlerin dedeliğe benzemesi, bir bakıma böyle bir harmanlamayı ve benzetmeyi haklılaştırmaktadır (Eröz, 1992; 13).

Doğrusu; her ideoloji, her felsefi düşünce, her bilimsel ekol, bir baş temsilciye, kurucuya, bunları benimseyen ekol mensuplarına sahiptir. Bunun gibi, her din, mezhep, tarikat da, bir kurucuya, onu temsil eden yaşatan, taşıyan üyelere sahiptir. Sadece adlar, tarihler, yerler farklıdır. Oluşum, süreç ise, hep aynıdır. Örneğin, "Kam"ların seçimi ile dedelerin seçimi karşılaştırılabilir. Erol'un da belirttiği gibi, her ikisinde, soy zinciri şartına rağmen, şekli bir seçimin oluşu, gözden uzak tutulmamalıdır. Gerçekten, Türkiye'deki ocak adı verilen dede soylarının, nispeten kabiliyetli ve becerikli üyesi, dini önder olurken, burada benzer bir seçim yapıldığı varsayılmaktadır. Alevîlikteki dedeliğe, Bektaşîlikteki babalığa ve dedebabalığa seçilişi, buna benzetebiliriz. (Eröz, 1992; 14).

<sup>47</sup> Kam (kam): Şamanistlerin inançlarına göre, tanrılar ve ruhlarla insanlar arasında aracılık yapma kudretine sahip olan kişidir. Kamlar gerek erkek gerek kadın olsunlar bir kast halinde bulunmazlar. Mensup oldukları boy, oymak, ve köyün üyesi olarak halk içinde yaşarlar. Onların başka fani insanlardan üstünlüğü ancak ayin yaptıkları, tanrılar dünyasına karıştıkları, ekstaz haline geldikleri anlarda olur (İnan, 1986: 76).

Alevi- Bektaşî inanç sistemindeki dinî önderlerin genel özelliklerini, eski Türk din önderleriyle benzerliklerini kısaca açıkladıktan sonra, Alevîlikteki dedelik ve Bektaşîlikteki dedebabalık kurumlarının oluşumuna bakılacak olursa, dede statüsü ile dedebabalık statüsü, dinsel işlevsellik açısından hemen hemen aynıdır, öz olarak bir farklılaşma göstermez. Ancak, dede kurumu soydan gelen, kan bağına dayanan bir yapıya, dedebabalık ise, yoldan gelen, kaynağını entelektüel bilgi birikiminden, halkta yaratmış olduğu saygılıktan ve nüfuzdan almaktadır. Dedebabalık, yoldan gelme dedelik olarak adlandırdığımız bir nitelendirme değildir. Bu unvanın, Hacı Bektaşî Veli'den 200 yıl sonra dini liderliğe oturan Balım Sultan tarafından kurumsallaştırıldığı unutulmamalıdır (Gürtaş, 1992; 100-101).

Bu kurumsal yapılar (Dedelik ve dedebabalık), Alevî- Bektaşîliğin temel sistematiği çerçevesinde, dinsel hiyerarşi içinde, bürokratik bir yapı oluşumuna imkan sağlamıştır. Fakat bu yönetsel yapı, önceki orjini içinde kalamayarak, siyasi-kültürel vb. sebepler ve kendi iç dinamikleriyle reorganizasyona tabi tutulmuş ve dönüşüme uğramıştır. Zamanla nüfus çoğaldıkça, bu önderlerin kontrollerindeki yerlere, her zaman gidebilme, cem düzenleyip görgü yapma, cemaat üyelerinin sorunlarını çözme işlemleri zorlaşmıştır. Bu ihtiyaca binaen, yeni yetki ocakları kurularak, bazı yetenekli üyeler, bu coğrafyalara gönderilerek, kendilerine bağlı cemaat üyelerinin (taliplerinin), başta dini ve diğer sosyal gereksinimlerini karşılamaya yönelik olarak, yetkili ocaklar oluşturulmuştur (Birdoğan, 1992; 183-190). Görüldüğü gibi dedelik kurumunun, topraklar ve nüfus genişledikçe, kendi içinde yeniden yapılanmaya gittiği görülmektedir. Bu yeniden yapılanma ile birlikte oluşturulan yetki ocaklarını, hem idare etmek hem de sürekli kontrol altında tutmak amacıyla, ocaklar arasında, yetki ve sorumluluklarda farklılaşmalar olduğu bilinmektedir. Bunun en tipik örneği, düşkünlük ritüelinin uygulanmasında görülmektedir.

Bilinen ocaklardan birinin, eski ve yetkin olmasına bakılarak, "Düşkün Ocağı" olarak belirlenmesi, bunu doğrulamaktadır. Herhangi bir nedenle suç işleyen bir birey, yani yoldan düşkün olan bir talip, aldığı cezaların belli bir bölümünü çektikten sonra, geri kalan cezasının affi için, önce kendi ocağına başvurur. Ancak, bu ocağın, bu ağır cezayı bağışlama ve kaldırma yetkisi yoksa, onu, rehberiyle ve musahibiyle birlikte başka bir ocağa (düşkün ocağına) göndermek gerekmektedir (Eröz, 1992; 88). Görüldüğü gibi, bazı ocaklar, uyulması gereken normların uygulanmasında, hukuki değerlendirmelerde bulunmada, diğerleriyle, eş değerde yetkilere sahip değildir.



Aralarında, sadece soydan gelme yerine, yoldan gelme farklılığı olan Bektaşilik geleneğinde, dede ile eş anlamlı babalar da benzer fonksiyonu ifa etmektedirler. Nihai anlamda, teori ve pratikte bütün dinsel ritüeller, Hacı Bektaşî Veli adına, dini lider tarafından yürütülmektedir. Birge'ye göre, Alevî- Bektaşî inanç sisteminde dini lider bir çok ayırıcı özelliklere de sahip bulunan, bütün sırları bilen, dinsel ritüelleri yaşayan bir yorumcu, mürşit-i kamil olmadıkça, Hacı Bektaşî Veli'yi anlayamaz. Hatat, dedenin yardımı olmadıkça, teorik ve pratik hiçbir dinsel bilgi edinilemez. Onun yorumundan ayrı anlaşılabilir olan hiçbir şey yoktur. Bu nedenle, dede ve babalara, Alevî-Bektaşilikte, mutlak itaat gösterilmesi gerekmektedir. Bu dinsel üstünlük ve sorumluluk içinde, dini lider, üç nitelendirme içinde tanımlanabilir. Bunlar: 1) mürebbi; öğretmen ve eğitici olmaları 2) halife; Hacı Bektaşî Veli'nin halefi ve temsilcisi olması, 3) üstad; dinsel yaşamda izlenecek örnek insan olarak kabul görmeleridir (Birge, 1991; 112-115).

Zelyut'a göre, dini lider olarak dedenin asli görevi, Alevî-Bektaşî inanç sistemini yaşamak ve kendine bağlı (taliplerine) bireyler tarafından yaşanmasını ve yaşatılmasını sağlamaya yönelik olarak, kültürel norm ve değerleri, canlı tutarak, sosyal yapıya dayanıklılık kazandırmaktır. Oysa bugün, bu dini önderler, kendilerine tabi olanlara yeterli bilgiyi vermekte, yetersiz kalmaktadırlar. Ona göre, özellikle, dedelik kurumunun cumhuriyetle birlikte geçirdiği zafiyet, dedelerle, Alevî cemaat üyeleri arasında boşluk doğurmuştur. Kendi sorunları ile uğraşmak zorunda kalan dedeler, taliplerinin dini sorumlulukları ile ilgilenememişlerdir. Bu da, geleneksel Alevî- Bektaşî kurallarından bazılarının uygulamadan kalkmasına ya da değişik şekillerde ifa edilmesine neden olmuştur (Zelyut, 1993; 193).

#### **2.2.4.7. Talip (Mürit)**

Her sosyal grup, bütünlüğünü korumak ve çözülmeyi engellemek için, üyelerini psikolojik ve sosyal bakımdan, gruba bağlayıcı nitelikte değerler ve normlar geliştirir. Grup, bu değer ve normlara bağlı statüler ve bunların gereği olan rolleri de belirleyerek, üyelerine gelecek ve güven vaat ederek, varlığını sürdürmeye özen göstermektedir. Belli amaçların gerçekleştirilmesi gayesiyle, aralarında nispeten devamlı, anlamlı ilişkiler bulunan bütün gruplar, kendilerine özgü bir sosyal yapıya sahiptirler. Dini gruplar da bu çerçevede, kendilerine özgü sosyal yapı özellikleriyle grup üyeleri arasındaki ilişkiler ağını kurarak varlıklarını sürdürmektedirler.

Alevî- Bektaşî dini grupları da, her dini sosyal grup gibi, grup-içi ilişkiler ağını kurarken, dini lider (dede) ve gruba bağlı üye ilişkisini hatta, taliplerin birbirleriyle olan etkileşimlerini, belirleyici, normatif kurallar koymaktadır. Bu kurallar, grubun genel yapısına uygun olarak, hem dinsel hem de hukuki, siyasi, ahlaki, vb. özellikler taşımaktadır.

Alevî- Bektaşî dini grup hiyerarşi modelinde, dedelikten sonra, ilk aşama, talip kademesidir. Talip; musahip (yol kardeşliği) olmak için tüm hazırlığını yapan veya musahibi olan, görgü ayininde gereken pratiklerin yürütülmesini yapmış olan veya yapmak için talepte bulunan kişidir. Başka bir anlamda ise, talip, her türlü sosyal etkileşimde bulunabileceği kişiyi seçip, dini lider huzurunda söz (ikrar) vermiş veya vermeye hazır bireydir. Talip, aynı zamanda dinde derinliğe inmeyi isteyendir. Talibin yol göstericileri ise, tabi olduğu dededen sonra, dini sorumluluğu olan rehber veya mürebbidir. Talip, yol göstericileri olan bu üçlüden habersiz, hiçbir şey yapamaz. Bu yüzden talip, dini ve sosyal bağlarla bağlı olduğu önderlerini kendi gibi görmelidir (Kara, 1998; 230). Buna ilaveten, dini önderlerine karşı sorumlulukları kadar, talibin aile içi ilişkilerindeki, bireysel rolü de önemli bir husustur. Bir Alevînin kızı ile evlenen erkek, geleneksel olarak, eşinin babasının talibi sayılmaktadır. Daha makro düzeyde ise, taliplik derecelenmesine, dedelik konusunda açıklanan ocaklar arası ilişkilerde de rastlanmaktadır. Alevî ocakları, birbirleriyle talip durumunda olduklarından, grup içi (endogami) evliliği yasaklar niteliktedir. Alevî geleneğinde buna, talib ocaklar adı verilmektedir.

Alevî- Bektaşî inanç sisteminin başka bir bakış açısına göre talib, Muhammed-i Ali'nin ocağına, doğuştan itibaren dahil olan, mürebbi ve musahibe sahip, ikrar verip Alevî- Bektaşî yolunu peşinen kabullenen demektir (Türkdoğan, 1995; 490-491). Şüphesiz, talibin dinsel temelli bu sosyal nitelikleri, sorumlulukları, Alevî- Bektaşîliğin temel dinsel öğretilerinden olan dört kapı ile doğrudan ilişkilidir. Talip olan grup üyesinden, öncelikli olarak dört şey istenmektedir: Birincisi, önce şeriatı, ikincisi, tarikati bilmektir. Üçüncüsü, marifetten bilgi sahibi olmak, dördüncüsü ise, sırrı hakikat ehli olmaktır. Bu aşamalar, aynı zamanda talibin, pirini ziyareti ile ilgili eylemlerinde de Batınî (gizli) belirleyici faktörler olmaktadır. Bunlar; 1) Talip "dar"a geçip durursa, Hallac-ı Mansur olur. 2) Talib "dar"a geçip durursa, Nesimi olur. 3) Tarik altından (dedenin övgüsünden) geçip zülfikar çalınır, Fazlı olunur. 4) Gülbenk alıp gidince günahlarından kurtulmuş, tertemiz olur. O zaman, taliplerin yaptıklarını, Allah'tan

başka bilen olmaz. Burada taliplerin, dini önderlere mutlak itaat etmeleri gerektiği, ünlü Alevî- Bektaşî uluları ile birlikte anlatılmaya çalışılmaktadır. Dinsel olduğu kadar, tarihsel anlatımlarla itaat desteklenmektedir.

Talip (mürît), dini önderine tümüyle teslimiyet içinde bulunandır. Biyolojik babası bile, dini babasından önde değildir. Mürît, zeki ve anlayışlı, dini önderin (şeyhin) jest ve mimiklerini anlayabilen, her türlü söz ve eylemlerine razı olan ve itaat eden, hizmette çabuk ve hızlı olandır. Talip, sözünde sadık, vaadinde sağlam olan, dini önderin tutum ve davranışı değişse bile, samimiyetinden ve söylediklerinden emin olunandır. Bütün şartlarda güven verici, sözünden dönmeyendir. Talip, bütün mal ve mülkünü dini babası için dağıtmaya hazır olan, dini önderin sırlarını tutarak, bunların deşifre olmasından özenle sakınandır. Talip, dini önderin, bütün önerilerini ve emirlerini göz önüne alıp, ihmal etmemeli, kaçamak yoluna sapmamalıdır. Allah için, Allah'a ulaşmak için canını ve başını dini önderine vermeye hazır olmalı, dini önderinin dostuna dost, düşmanına düşman olmalıdır. Gerekirse, bağlı olduğu dini önderin ihtiyacını yerine getirmek için, kendisini bir köle gibi görebilmelidir (Birge, 1991; 117).

### **2.3. Alevîliğin Tarihi Gelişimi ve Anadolu'da Alevîlik**

#### **2.3.1. Peygamberin Ölümü ve Hilafet**

Yaşamı boyunca karizmatik, geleneksel ve sonuçta yasal olan bütün liderlik vasıflarını elinde bulunduran İslam peygamberi, güçlü bir otoriteye sahipti. Getirdiği yeni din, mevcut bütün siyasi, hukuki, ahlaki, dini vb. toplumsal kurumlara alternatif bir güç oluşturmaktaydı. Devrimci, köklü bir değişimin adını taşımaktaydı. Peygamber hayatta olduğu süre içerisinde, bu köklü değişimin uygulayıcısı olmuştur. Fakat, 632 miladi yılında vefat ettiğinde, dini önderden yoksun kalan ümmetin liderlik gereksiniminin acilen giderilmesi gerekmektedir. Kendisinden sonra, yerine geçecek birini de tayin etmemiştir. Bunun için Hz. Peygamberin arkadaşlarının, Onun vefatından sonra, karşı karşıya kaldıkları ilk mesele, hilafet meselesi olmuştur (Hitti, 1995; 210).

Hz. Peygamberin ölümüyle birlikte sahabe, öncelikli olarak, halife seçimine geçti. İslam öncesi kabileler arası çatışmalar göz önüne alınarak, kabile, çatışmalarına imkan verilmeyeceği hususunda anlaşarak, ikinci halife Hz. Ömer'in gayretiyle, birinci

halife olarak Hz. Ebu Bekir seçildi. Birinci halifenin meşruluğunu, Hz. Ali ve yakınları ile Haşimoğulları kabilesinden bazıları kabul etmemiştir. Zaten Hz. Ali, peygamberin ölüm, defin işleriyle uğraştığından, seçimde bulunamamıştır. Bu seçim sonucuna, Hz. Ali, statüsünün ve hakkının göz ardı edildiğini söyleyerek, kırıncılığını dile getirmiş, altı ay sonra da, Hz Ebu Bekir'in hilafetinin meşruluğunu, istemeyerek de olsa kabul etmiştir. Bütün bunlara rağmen, Ebu Bekir dönemi, (632-634) daha çok iç bütünlüğün ve hakimiyetin güçlendirilmesi, yalancı peygamber ve zekat vermeyi reddeden, "ridde" hareketini bastırmakla geçmiştir (Hasan, 1987; 268). Hz. Ali ile Ebubekir arasındaki bütün bu politik iç hesaplaşmalara rağmen, konuya matuf olması nedeniyle, iktidar-muhalefet ilişkisini belirleme açısından, Hz. Ebu Bekir'in ölümü üzerine, Hz. Ali'nin, Hz. Ebu Bekir için söylediği şu sözleri dikkat çekicidir."...Sen fırtınaların ve şiddetli kasırgaların oynatamadığı bir dağ idin. Hz. Peygamberin dediği gibi sen bedeninde zayıf, Allah'ın dininde kuvvetli, gönlünde mütevazı, Allah katında ve yer yüzünde makamı yüce, müminlerin nazarında büyük idin. Sende hiç kimsenin kini, hiç kimsenin değersiz bulduğu bir taraf yoktu. Senin katında kuvvetli, ondan hakkını alıncaya kadar zayıf, zayıfta hakkını alıncaya kadar kuvvetli idin..."(Komisyon, Doğuştan Günümüze İslam Tarihi, C. 2, 1992; 62).

Hz. Ali ile Ebubekir arasındaki bu diplomatik ilişkiye rağmen, birinci halife olan Hz. Ebu Bekir'in vasiyeti üzerine, Hz. Ömer ikinci halife seçildi. Hz. Ömer'in hilafeti sırasında, İslam devleti, Arap Yarımadası'ndan çıkarak İran, Filistin, Suriye ve Mısır gibi geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Bu dönem, Arap ve Müslüman olmayan değişik dinî öğretilerin ve milliyetlerin, İslam devleti içine alınmasını beraberinde getirmiştir. Böylece, ortaya çıkan karşı tutumlar ve bunların bilinmesi, zorunlu hale gelmiş, bu konuda çalışmalar başlatılmıştır. Henüz bu çalışmaların başlatıldığı dönemde, Hz. Ömer'in, Müslüman olmayan bir köle tarafından öldürülmesi sonucunda, Hz. Ömer'in vasiyeti üzerine Hz. Ali'ye yönelik müzakerelerle birlikte, Hz. Osman, üçüncü halife seçilmiştir. Hz. Osman, halife seçildikten sonra, Kureyşlilere uygulanan göç yasağı kaldırılmıştır. Hz. Ömer zamanında uygulanmaya konulan bu yasağın, İslam tarihi içinde, oldukça ince bir siyasi dengeyi ihtiva ettiği, Kureyşlilerin Mekke'den ayrılmamalarının, ümmetin birliği için faydalı olacağı anlaşılmış ve bu nedenle göçe izin verilmemiştir. Yasağın kaldırılması, Kureyşlilerin dünyayı ve insanları tanmasıyla birlikte, ihtilaflar başlamış, gruplaşmalar, tarikatlar, mezhepler ortaya çıkmış, ümmetin birliği sarsılmıştır. İslam toprakları üzerinde meydana gelen olaylar zincirinde,

Müslümanların ihtilafları, görüşme zemininde çözüme kavuşturulamamıştır. Gereksiz ve yersiz iç savaşlar ile İslam dünyası, daha ilk dönemde kaosa sürüklenmiştir. Hz. Osman dönemi, İslam tarihinde Kureyşlilerin, hilafetin kendilerinin hakkı olduğunu iddia etmeleriyle, ihtilaflar daha da artmış, Müslümanlar arasında anomi yaygınlaşmıştır. Kısacası, Hz. Osman'ın göç serbestisi İslam'da ilk dönem anominin başlangıcı olmuştur (Komisyon, Doğuştan Günümüze İslam Tarihi, C. 2, 1992; 200-213).

Hz. Osman dönemi, halifeler dönemindeki iç çatışmaların açıkça eylemsel olarak ortaya çıktığı, dönemi kapsamaktadır. İç muhalefetin etkinliğini arttırdığı, icraatlara karşı çıkmaya ve kötüleme eylemlerinin yoğunlaştığı, başta Medine olmak üzere büyük kentlerde, halifenin aleyhine direnişlerin gerçekleştirildiği görülmektedir. Bu durumun, Abdullah İbn-i Sebe muhalefetini ortaya çıkardığını, geniş taraftarlar toplayarak hilafete ciddi bir tehdit oluşturduğunu da unutmamak gerekir. Hz. Osman'ın, kendi soyuna mensup olanları (Emevi soyundan olduğu için) bürokrasiye yerleştirmesiyle, karşı muhalefet daha da güçlenmiş, iç karışıklık artma eğilimi göstermiştir. Bu gelişmeler, artarak büyük bir kargaşa ortamı doğurmuş ve Hz. Osman, Medine'de öldürülmüştür.(656) Böylece, ilk anomik durum, kendisini eylemsel olarak göstermiştir (Hasan, 1984; 328-338, Fığlalı, 1984; 52-56).

Hz. Ali'nin halife seçilmesi, diğer halifelerin seçilişinden farklı olmuştur. (656-661) İç karışıklıkların ciddi boyutlara ulaşması, hatta devlet başkanının (halifenin) sarayında öldürülmesi, dönemin ne kadar vahim olduğunu, şartların ne kadar ağırlaştığını göstermektedir. Merkezden-taşraya doğru, bütün idarî-sosyal yapı, anomik bir durum içindedir. Bütün bu siyasi çalkantı içinde, Hz. Ali halife olmuş ve ağır bir sorumluluğun altına girmiştir. Hz. Ali, bu iç çatışmayı önlemek için radikal kararlar alarak, önce isyan ve fitnenin kaynağı olarak gördüğü valileri görevlerinden alarak işe başlamıştır. Hz. Osman'ın, yakınları ve kendi çocukları için vermiş olduğu iktidazleri, derhal devlet hazinesine devredilmiştir.

Bu uygulama, Hz. Osman zamanında büyük servetler edinmiş, nüfuzunu güçlendirmiş bir otorite haline gelen valilerin öfkelerini arttırmıştır. Suriye bölgesinin serveti sayesinde kuvvetli bir askerî güce sahip olan, siyasi nüfuzuna erişen Muaviye, Hz. Ali'nin halifeliğini kabul etmemiştir. Böylece, merkezî otorite ile merkez dışı Suriye bölgesi arasında, önce "Cemel Vakası", ardından "Sıffin Savaşı" adıyla bilinen iç savaşlar yaşanmıştır. Bu arada meydana gelen "Hakem Olayı" ile Hz. Ali, "Haricîler"



adı verilen, kendi ordusundan ayrılan bir grup tarafından öldürülmüştür. Sonuç olarak, Hz. Ömer'in Müslüman olmayan bir köle tarafından , Hz. Osman'ın iç hesaplaşma ile sarayda bir grup tarafından, yine Hz. Ali'nin kendi ordusundan ayrılan Hariciler tarafından, öldürülmesi, İslam devletinin içinde bulunduğu çıkmazı, ifade etme açısından önem taşımaktadır. Bu durum, Hudgson'un, 'İslamın serüveni' adlı eserinde, şöyle ifade edilmektedir; "Hz. Muhammet'ten sonraki ilk kuşağın yaşadığı olaylar, hemen hemen Hz. Muhammet'in kendi zamanındakiler kadar belirleyici olmuştur. Daha sonraki Müslümanların, kendi kimliklerini bu olaylara ve bu olayların sonucunda ortaya çıkan hiziplere göre saptamaları, tesadüfî değildir. Tarihsel İslam süreci, zamanla bu olaylardan türetilen semboller içinde yorumlanmış, önde gelen şahsiyetlerin yorumu, dinî bağlılığın esas ölçüsü olarak kabul edilmiştir. Bu durum, gerçek tarihi tabloyu tahrif etmiştir. Ama aynı zamanda, Müslümanların dinî inançlarının gelişmesinde çok önemli olarak görmemiz gereken olaylara, ilgili noktalara da ışık tutmuştur" (Hodgson , 1995; 160 ).

### 2.3.2. Emeviler Dönemi

Hz. Ali'nin ölümü üzerine, hilafeti tümüyle ele geçiren Muaviye, Suriye bölgesindeki nüfuzunu, otoritesini iyice arttırmıştır. Böylelikle İslam dünyası, Iraklılar ve Suriyeliler olmak üzere, ikiye bölünmüştür.

Muaviye'nin hilafete geçtiği dönemde İslam dünyası ;

- a) Suriye ve diğer bölgelerdeki Muaviye taraftarları,
- b) Küfe (Irak) civarında Hz .Ali taraftarları,

c) Haricîler olmak üzere üç gruba ayrılmıştı. Bu ayrışmanın içinde, Hz. Ali taraftarları, Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hasan'ı halife seçtiklerini ifade ederek, mücadelenin devamını talep etmişlerdir. Fakat, Şam orduları karşısında direnme gücü bulamadıklarından, hilafetten vazgeçilmiştir. Böylece, Muaviye kendisi ve çocukları adına yeni bir monarşinin başlamasına imkan sağlamış, sonuçta Emevîler adı verilecek olan krallığını kurmuştur. Böylece, halife devleti, artık doğrudan İslam'a dayanmayan daha dünyevî bir sömürgeci güç haline dönüşmüştür. Dahası, İslam-î inancın kısmî desteğine sahip özel bir askerî ve fizikî güce sahip olan Muaviye, başta Suriye olmak üzere, Irak ve Arabistan'ın bir bölümü tarafından da destek görmüştür (Hudgson, 1995; 161). Her ne kadar Emevîler krallığı, bu coğrafyalar üzerinde kurulmuş olsa da, bu

coğrafyalardaki iç muhalefet, mücadeleye devam etmiştir. Hz. Hüseyin'in, ikinci Emevî halifesi Yezid'i tanımayarak, Irak'a (Küfe) gitmesi, tarihte kararsızlıklarıyla bilinen Küfe halkının çağırıldığı aday önderini korumayarak, Kerbela'da Yezid güçleri tarafından öldürülmesi, iç muhalefetin bir başka devam eden çatışma örneğini oluşturmuştur (680).

Hz. Hüseyin'in öldürülmesi sonucunda, Şiîlik ona akrabalık bağı ile bağlı olan (Hz. Hüseyin, Sasani Devletinin son temsilcisi olan Yezdicerd'in kızı Şehribanu ile evlidir) İranlılar arasında hızla yayılır. Çünkü, Hz. Hüseyin'in soyunun, Arap ve Farsların en şerefli kanlarından oluştuğuna inanılmaktadır. Bu millî şuur, bir yönden Hz. Ali ve Farsların ilişkisini, diğer yönden de Şia mezhebinin İran'da ortaya çıkmasının sebebi olarak açıklanmaktadır.

Fendoğlu'na göre, iç toplumsal yaşamda Emeviler devleti; halkın gerçek istemlerinden uzaklaşmış, siyasi hayatı çalkantıya dönüşmüş, yargının çoğu zaman bağımsızlığını kaybettiği bir devlettir. Ona göre, dört Halife döneminde görülen şura meclisi kurumsallaşamamış, din ve onun hukuku, adaletin değil, devletin emrine sokulmuştur. Emevîler, devam eden karşı muhalefet ve zamanla oluşan iç muhalefetle de karşılaşınca, Kuzey ve Güney Arapları veya diğer bir tabirle "Mudarîler" ve "Yemenliler" arasında kabilecilik anlayışı yeniden alevlenmiştir. Halife, tarafsız davranmak yerine, Yemenlilere karşı Mudarîler'i destekleyince, Yemenli ileri gelenler öldürülmüştür. Bu olay, Yemen Araplarının kalplerindeki kabilecilik ateşini alevlendirdi ve Emevî Hanedanına olan kinlerini körükledi. Böylece, Yemenli Araplar, Emevî Devletinin durumunu tehdit eden büyük bir tehlike haline geldi (Fendoğlu, 1996; 100-101).

Horasan bölgesindeki Araplar, kısmî olarak İranlılara uymuş, İranlılar da şekilsel olarak onlara benzemişlerdi. Ayrıca İranlılar, Türklere karşı, Araplar için zararlarından emin olmak adına, tampon oluşturuyorlardı. Valinin itibarının olmayışı ve vergilerin, Müslüman oluşuna rağmen alınışı, Arapların da, "asabiyet" düşüncesinin iyice su yüzüne çıkması, Emevîlerin yıkılmasını sağlamıştır.

### 2.3.3. Abbasiler Dönemi

Abbasi hilafeti, 750 yılından 1258 yılına kadar tam beş asır devam etmiştir. 1258 yılında, Moğolların, İslam dünyasına saldırarak, halifeyi ve ailesinden pek çek kimseyi

öldürmesiyle, Abbasi hilafeti tarihe karışmıştır .Bu hükümlerlik süresini, Abbasi hilafetini, halifelerin elinde bulundurdukları güce göre, üç döneme ayırabiliriz.

1. Dönem: ( 750-847 ): Halifelerin gücü elinde bulundurdukları, Endülüs hariç, bütün İslam ülkelerinde egemen oldukları dönemdir. Halife; askeri, siyasi, hukuki, dini vb. bütün alanlarda yetkili ve etkilidir.

2. Dönem:( 847-1194 ): Bu tarihler arasında iktidar gücü, halifenin elinden çıkmıştır.

a) Türkler ( 847-945 ) siyasi iktidarı eline geçiren birinci güç olmuştur.

b) Büveyliler ( 945-1055 ) iktidarı

c) Selçuklular ( 1055-1194 ) tarafından paylaşılmıştır.

3. Dönem: Bu devrede ancak, Bağdat ve civarında güç tekrar halifelerin eline geçmiştir. Abbasi Devletinin çözülme nedenleri, birkaç sebebe bağlıdır. Özellikle Abbasi halifelerinin, devletinin kurucusu ve İslam'ın asli unsurlarından biri olan Arapları ihmal ederek, önce İranlıları, daha sonra da Türkleri ön plana çıkarmaları, devletin mülki ve askeri makamlarını, bu unsurlara tahsis etmeleri, Emevi hanedanını şiddetle cezalandırmaları ve onları işkenceye tabi tutmalarıdır. Abbasi hilafeti, Hz. Ali ve taraftarlarınca kurulmuş olmasına rağmen, halifeliğin, daha sonra Abbasi oğullarına ait olduğu fikri benimsenmiştir (Komisyon, Doğuştan Günümüze İslam Tarihi, C. 3, 1992; 16).

Abbasiler, Emevilerden iktidarı alırken, Hz. Ali'nin, hilafete daha layık olduğunu belirtiyorlardı. Ama iktidarı ele geçirince, Abbasilerin daha ehil olduğunu söylediler 749 yılının başlarına kadar, tarih sahnesinde Abbasiler ve Alevîler kelimeleri açıkça görülmemiştir. Bunların yerine, her ikisini de ihtiva eden başka ifadeler kullanılmaktaydı: Ben-i Haşim, Haşimiler, Ehl-i Beyt gibi. Abbasilerin ilk döneminde devleti ele geçiren kişiler, halkla bütünleşmekten kaçınmış, halkın beklediği hoşgörü ve düşünce özgürlüğü sağlanamamış, ihtilal çocuklarını yemiş (Ebu Müslim Horasani öldürülmüş), jakoben anlayış zaman zaman uygulanmış, devlet dine ve onun hukukuna tam anlamıyla saygılı bir tutum içinde bulunmamıştır (Komisyon, Doğuştan Günümüze İslam Tarihi, C. 3, 1992; 25-26).

Devlet içinde beliren heteredoks gruplar da, devletin zayıflamasına neden olmuşlardır. Bu hareketler, Müslümanların hiziplere bölünmesine, biri diğerine saldıran, hatta bir kısmı doğrudan devleti yıkmayı hedef alan, gruplara ayrılmasına sebep olmuştur. Emeviler döneminde filizlenen, Abbasiler döneminde büyüyen Şiilik ve

Şiiliğin siyasete ilişkin tutumlarına baktığımızda, yaşanan olayların düz bir çizgi üzerinde, bugüne değin nasıl geldiğini rahatlıkla görebilmekteyiz. Gerek Emevi gerek Abbasi monarşilerinin, devlet düzeni içinde yaşadığı, bu tür açmazların Müslüman ümmet üzerinde bazı farklılaşmalara yol açtığı ve bu farklılaşmaların, değişik dinsel grupların oluşmasına ve kök salmasına zemin hazırladığı görülmektedir. Gerek milliyetlere dayalı iç rahatsızlıklar gerekse iç dinsel reaksiyonlar, Abbasi Devletinin alabildiğince zayıflamasına sebep olmuştur. Abbasiler dönemi, ilk heteredoks grup olarak kabul edilen Haricilerin, en güçlü olduğu dönem olarak bilinmektedir. Haricilerle yapılan mücadelenin yine Abbasiler döneminde gerçekleştirildiği görülmektedir (Komisyon, Doğuştan Günümüze İslam Tarihi, C. 3, 1992; 360).

Peygamberin bıraktığı boşluk, üç tip arayış tarafından doldurulmaya çalışılmıştır: Bunlardan birincisi, harici siyaset; ikincisi, erken dönem diyebileceğimiz, dört halife döneminin uygulamalarına dayanan Sünnî hilafet; üçüncüsü de, Şii imamet görüşleridir. Harici, Sünnî ve imamet görüşlerinin hilafet ya da siyasete ilişkin teorilerinin özelliği: Kureyşten birinin halife olması gerektiğidir. Oysa Kur'an hükmüne göre, insanlar arasında, yegane mukayese kriteri, iman ve ilim sahibi olmaktır. İşte Sünnî anlayışın zaaf noktalarından birisi, Dört Halife dönemindeki bu anlayışın meşru kılıflar ile teorik bir temele oturtma gayretidir. Diğer taraftan, Şii siyaset teorisinde de benzer bir anlayış görülmektedir. Sünnî anlayıştaki, halifenin Kureyşlerden olması anlayışının, başka bir versiyonu olan daha dar çerçevede Ehl-i Bey'ten olması, idealize edilmektedir. (Fendoğlu, 1996; 101-105). İmamîyeye'nin iddialarına göre, siyaset ile din arasındaki farklılık, analitik bir ayrım görünümündedir. Zira, siyasi arayışlar için oluşturulan teoriler ve kavramlar, dinsel aksesuarlarla sürekli süslenmektedir. Zaten, siyasetin dini bir karakter oluşturması, Şiiliğin ana gövdesini oluşturmaktadır. Örneğin, Hz. Ali'nin, peygamberden sonra Kur'an emriyle halife olması gerektiği iddiaları, daha sonra, on iki imamlara yüklenen olağan üstü özellikler, imamların günahsız, hatasız insanlar olarak kabul edilmesi, imamların, peygamber ilminin varisleri sayılması vb. siyasal eyilimlerin dini inanç ve ritüellerle özdeşleştirilmeye çalışılmasını doğrulama açısından dikkat çekicidir.



### 2.3.4. Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması

Selçuklu Devleti'nin kurularak, özellikle batı yönünde fetihlerin başlatılması ve dolayısıyla Anadolu'nun tamamen fethedilip, bir Türk yurdu haline getirilmesinden çok önceki zamanlarda (Miladi 4. yy'ın sonlarına doğru), Anadolu'ya ilk Türk girişi Hun Türkleri tarafından gerçekleştirilmiştir. Batı Hunları (Avrupa Hunları), kalabalık ordularla, Karadeniz'in kuzeyindeki Alan, Ostrogot ve Vizigotları ilk saldırılarla yenilgiye uğratmış, M.S. 378 yılında, Tuna ırmağını geçerek, Batı Roma ve Bizans topraklarını istilaya başlamışlardı. Yayılmalara devam eden Hunlar, Roma İmparatoru I. Theodosios'un ölümünden sonra (395), bir yandan Balkan üzerinden Trakya'ya yürürken, öbür yandan da, Kafkas Dağları'nı aşarak Anadolu'yu istilaya giriştiler. Ancak, bu istila hareketi, Suriye'ye kadar ilerlemiş, buralarda pek fazla kalmayan Hunlar, Karadeniz'in kuzeyine geri çekilmişlerdir (396) (Sevim ve Yücel, 1990; C. 1, 25-30).

Hun Türklerinin istilasından sonra, Bizans hakimiyetindeki Anadolu'ya ikinci Türk istilasını, Sabarlar tarafından gerçekleştirilmiştir. Sabarlar, İtil, Don ve Kuban ırmakları arasındaki topraklara yerleşerek, bağımsız bir devlet oldular. Coğrafi konumları nedeniyle, Bizans ve Sasanî devletleriyle ilişki kurdular. Sasanîlerle bir ittifak yaparak, Bizans ile mücadeleye başladılar. Sabarlar, ileri harekete devam ederek, Kayseri, Konya, Ankara şehir ve yörelerine şiddetli akınlar yaparak pek çok ganimet elde ettiler. Hunlar ve Sabarlardan sonra, Anadolu'ya üçüncü Türk girişi, 8. yy'dan itibaren Müslüman Türkler tarafından gerçekleştirilmiştir. Özellikle Abbasiler devrinde, Türkistan ve Horasan'dan Anadolu'ya getirilerek, Bizans'a karşı gazalarda bulunan gönüllü gaziler arasında, çok sayıda Müslüman Türk de vardı. Bizans'ın elinde bulunan Suriye, Elcezire ve daha sonraları, Doğu Anadolu ve Azerbaycan'ın İslam ordusu tarafından fethinden sonra İslam-Bizans mücadelesi, Tarsus-Malatya-Erzurum hattı boyunca devam ettirilmiştir. Bu askeri mücadele bölgesi, Suriye, Elcezire ve Doğu Anadolu ucu olmak üzere üçe ayrılır. Bu mücadelede Türkler, aktif rol almışlardı. Bizans'ta, Makedon sülalesinin işbaşına geçmesinden sonra, İslam mücahitleri saldırıları bırakıp, savunmaya geçmek zorunda bırakıldılar. 10. yy'ın ikinci yarısında, İslam kuvvetleri, buralardan çekilmek zorunda kaldılar. Böylece, Müslüman Türk gazilerinin Anadolu'da Bizans'a karşı sürdürdükleri gaza hareketleri sona ermiş oldu. Aşağı yukarı 300 yıl boyunca, Anadolu'da Bizans'a karşı girişilen bu gaza hareketleri,



bu ülkedeki şehir ve kalelerin, geniş çapta harap olmasına sebep olmuş ve dolayısıyla buradaki Bizans savunmasına ağır darbeler indirilmiştir. Böylece, Selçuklu Türklerinin 11. yy.'da, Anadolu'nun bir Türk yurdu haline getirilmesini sağlayan büyük fetih hareketlerinin oluşundan çok önce, yine kendi soydaşları tarafından, aynı ülkede, aynı düşmana karşı sürekli mücadeleler yapılmış olduğu ve dolayısıyla söz konusu fetihlere öncülük etmiş bulunduğu, önemli bir olay olarak tarih sayfalarına geçmiştir (Sevim ve Yücel, 1991; C. 1, 15-30).

Ancak, Anadolu'nun Türkler tarafından fethedilmesi, 11. yy'ın başlarından Malazgirt Meydan Savaşına kadar, keşif hareketleri ve bu savaştan sonra da artık yerleşme politikası olarak göze çarpmaktadır. Bu döneme kısaca bakacak olursak:

Henüz Selçuklu Devletinin kurulmasından önce, Selçuklu ailesi Maverâünnehir'de, Karahanlı ve Gazneli Devletlerinin şiddetli takip ve baskıları altında, çok güç şartların içinde hayatlarını sürdürmekteydiler. Bu yüzden Selçuklular, yeni bir yurt arayışına başladılar. Anadolu Türkler tarafından biliniyordu. Bu yüzden, bir keşif hareketi yapılması kararlaştırıldı. Bu keşif hareketine, komutan olarak Tuğrul Beyin kardeşi ve Sultan Alparslan'ın babası, Davut Çağrı Bey atandı. Bu, Çağrı Bey'in ilk Anadolu seferiydi. 1021'de Çağrı Bey Tuğrul Bey'e keşif hakkında geniş bilgi verdi ve "Biz buradaki güçlü devletlerle, yani Karahanlı ve Gazneli devletleriyle mücadele edemeyiz, ancak Horasan, Azerbaycan ve Doğu Anadolu'ya gidip, oralarda hükümran olabiliriz. Zira, oralarda bize karşı koyabilecek hiçbir kuvvete rastlamadım." diyerek Sultan Tuğrul Bey'i, batı yönünde harekete teşvik etti. Ve gerçekten Selçuklu Devleti, olayların, Çağrı Bey'in düşündüğü şekilde gelişmesi sonucunda, Horasan'da kurulmuş (Dandanakan Savaşından sonra 1040), fetihler, batı yönünde yapılmış ve dolayısıyla Anadolu'nun bir Türk yurdu haline getirilmesi gibi mutlu bir tarihi sonuç hasıl olmuştur. İşte bütün bu siyasi olaylar sonucunda, Anadolu'yu Türkler vatanlaştırmaya başlamışlardı. Bu süreç, Malazgirt Savaşında resmileşmiş ve sanki Anadolu'nun tapusunu almışlardı. Bu olaydan sonra, Anadolu'nun kapıları ardına kadar Türklere açılmıştı. Burada konuya, siyasi açıdan değil, dini ve kültürel açıdan yaklaşmayı amaçladığımız için, fetih hareketleri konusu üzerinde fazlaca durmayacağız. İslam dünyasına hakim olan Büyük Selçuklular için Anadolu, göçebe Türk kitlelerinin yerleşmesine yarayan ve Bizans İmparatorluğuna karşı İslam sınırlarını koruyan bir uç beyliği konumundaydı. Hatta bu ülke bazen, asi şehzade, bey ve boyların da bir sürgün

yurdu sayılır. Anadolu'da oluşan bu uç beyliği, Türk milletinin tarihinde yeni bir sayfa açmıştır (Sevim ve Yücel, 1990; C. 2, 75-100).

#### 2.3.4.1. Selçuklu Alevî İlişkileri

Selçuklular, 1040 yılında Karahanlıların yerine geçerek, Büyük Türk hakanlığını, Akdeniz'e çıkartmak, suretiyle tamamen Yakın Doğu devleti haline dönüştürdüler. Anadolu'yu fethederek, bu toprakları ikinci ve ebedi Türk yurdu haline getirdiler. Selçuklular, 1040'da Gaznelilere karşı kazandıkları Dandanakan Meydan Savaşı'ndan sonra, Merv kentinde topladıkları büyük kurultayda, Türklerin, İslamîyetten önceki devirlerden beri sahip oldukları dünya hakimiyeti ülküsü uyarınca gerek doğuda gerekse batıda fetihlere girişmeyi kararlaştırdılar (Komisyon, Doğuştan Günümüze İslam Tarihi, C. 7, 1992; 107-116).

Oğuz Türklerinden bir oymak olan Selçuklular, 11 yy da Anadolu'ya yurt kurmak amacıyla, göçe başladıkları zaman, bu ülke, Türk nüfusundan tamamen boş değildi. Anadolu nüfusunun bir kısmı, Türk aslındandı. Fakat Hıristiyanlaşmışlardı; ancak, bunların önemli bir kısmı, Türkçe'yi unutmamışlardı. Anadolu'da ilk Müslümanlığı kabul eden, bu Türkler olmuştur. Çoğu zaman anlatılan Müslümanlaşma olayı, bundan ibarettir. Anadolu'nun Müslümanlaşmasından kastedilen de aslında budur (Dikici,1998; 183). Diğer taraftan, doğrudan doğruya Rum ve Ermeni aslından olan halk, Türklerin ve Müslümanların siyasi tutumu yüzünden son derece önemsiz bir sayıda Müslüman oldular. Zaten Türk fetihleri karşısında, Hıristiyanlar Anadolu'yu kitleler halinde boşaltarak, Balkanlara çekilmişlerdir.

Arap-İslam unsurunun, Şaman-Türk unsuruyla karşılaşması, Halife Osman'ın o zaman Türk illeri olan, Çin-Bizans ticaret yolları üzerine yaptığı seferlerle başlamaktadır. Üçüncü halife Hz. Osman'dan sonra kurulan Emevî Devleti de Türk memleketlerine akınlar yaparak, ganimet ve esir almayı temel politika edinmişlerdi. 716 yılında Emevîler, Türkler barış istedikleri halde, 14.000 Türk'ün kasten öldürülmesine sebep olmuşlardır. Bütün bunlar, Emevî iktidarına karşı, Türklerin kin ve husumet içine girmelerine sebep olmuştur. Emevîlere karşı kin ve husumet duyan ikinci ve önemli bir unsur da Halife Ali yandaşlarının (Alevilerin) olduğu bilinmektedir. Özellikle Emevî zulmünden kaçmaya mecbur kalan Alevîler, Irak kıtasıyla Türkistan ve İran yaylalarına yayılmışlardır (Doğan ,1987; 13-14 ).

Selçuklu devletinin kurulduğu yerler olan Horasan, Bağdat, Küfe gibi bölgeler, zaten önceden aşına olduğu felsefesinin etkisinde kalmıştır. Hindistan'dan gelen fikir hareketlerinin de geçiş bölgesi olması ve birçok İslam düşünürünün de kendi dünya görüşleriyle ve bölgenin geleneksel yapısına uygun olan biçimlenişle örtüşmesi neticesinde, tasavvuf hareketleri, en canlı dönemini yaşamıştır. Bir çok tasavvufi ekol yaygın hale gelmiştir. Öyleki; tekke ve zaviyelerde müritleri ve dervişleri ile birlikte yaşayan ve his yoluyla idrakin mümkün olduğunu iddia eden, bu nedenle de medreseye cephe alan, dinin hiç de hoş görmediği, raks ve musikiyi ön planda tutan, şeyhler ortaya çıkmıştır. Bunlar, Kuzey bozkırlarından gelen ve Şamani inançlara sahip olan Türkmen kitleleri üzerinde etkili olmuşlardır. O dönemde, çığ gibi büyüyen bu düşünceler, Anadolu'nun her tarafına kısa zamanda yayılmıştır. Zamanın eski Türkmen babaları ve halk velileri, düşüncelerini halk arasında ustalıkla ve kısa zamanda yaygınlaştırmışlardır. Hatta bazı Selçuklu sultanlarının, bu düşüncelerin etkisi altında kaldıkları bilinmektedir (Komisyon, Doğuştan Günümüze İslam Tarihi, C. 7 1992; 212).

Çamuroğlu'na göre, Anadolu Selçuklu sultanları devlet sisteminin bütün kurumlarıyla gerçekleşmesi konusunda, iki büyük dinamik gücün etkisi altında kalmışlardır. Bunlardan biri, Anadolu'yu kendilerine açan göçebe dinamizmi, ikincisi ise, Bizans'ın idari-siyasi geleneğidir. Selçuklu saltanat geleneğine, tek ve genel muhalif düşünce ve eylem göçebe dinamizminden gelmekte olduğundan çoğu zaman yerleşik nüfuz ile çatışma halinde bulunmak zorunda kalmıştır. Aynı zamanda, Anadolu'da heteredoks İslam'ın temsilcileri olan ve "baba", "şeyh", "dede" gibi adlar taşıyan önderleri ve bu önderlerin, bir çok Şii etkiye maruz kalmış olması, Selçuklularda belirli bir din-devlet ilişkisi modeli ve bir din bürokrasisi oluşturma imkanı vermemiştir (Çamuroğlu, 1996; 132).

#### 2.3.4.2. Osmanlı-Alevi İlişkileri

Anadolu Selçuklularının çöküşüyle birlikte, Anadolu'da bulunan beyliklerden Osmanlı beyliği, kuzey batı Anadolu'da, 1299 yılında Osman bey tarafından kurumsallaştırılarak devlete dönüştürülmüştür. Böylece de Osmanlı devleti, devlet-i Ali olarak kurulmuştur. İlke olarak, İslam-i inançları benimseyen, inançları yönünden zorlamayı yasaklayan Osmanlılar, başta Hıristiyanlar olmak üzere, bütün gayri-

müslümler, devlet koruması altında tutulmuştur. Bütün bu nedenlerle Osmanlılar, ortaçağın zulmünden ve zalim derebeylerden bıkmış olan toplumlara, güvenlik ve düzen getirdikleri için, sevinçle karşılanmışlardır. Osmanlıların toplumsal iç dinamikleri (siyasi –idari yapısı), dış gruplar tarafından bir cazibe oluşturmuştur (Uzunçarşılı, 1972; 181-186 ). Bazı tarihçiler tarafından, iktisadi bir esnaf örgütü, bazı tarihçiler tarafından da, dinsel bir kült oluşturan Ahi örgütünün, Osmanlı İmparatorluğunun kuruluşunda, birinci derecede rol oynadığı konusunda, tam bir görüş birliği bulunmaktadır. Aslında ahilerin, Osmanlılara karşı tutumlarını, bir destekleme olarak görmek yerine, ahilerden oluşmaktadır demek bile yanlış olmayacaktır. Ahiler Osmanlı toplumunun bizzat içinde ve çok güçlü durumda gözükmektedirler (Ateş, 1991; 152-153). Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşunda yatan asıl gerçek, Asya'dan, Horasan'dan gelen gazi-dervişlerin inançları ve uygulamaları olmaktadır (Tunaya, 1970; 213).

Osmanlı beyliğinin, yukarda sözünü ettiğimiz bir ortamda ortaya çıkışı, ilk dönemde, benzer dini cemaatlerin ve önderlerin etkisi altında bulunduğunu, hatta bir çatışma potansiyelini içinde taşıdığını göstermektedir. Osmanlı devletinin dini yapısında, en fazla dikkati çeken özellik, bu dini yapının fıkıh ve kelam temelli değil, fakat gaza ruhuna daha uygun ve göçebe asabiyetine daha rahat cevap verebilen, ahlaki ve tasavvufi bir ağırlık temelli olmasıdır. Bu dönemde, önde gelen hukuki ve öğretici kurum, medrese ve kadı mahkemesi değil tekke, zaviye ve dergah gibi dinsel-sosyal kurumlardır (Ateş, 1991; 150-151).

Osmanlı toplumunun dinamizmi her toplumda görüldüğü gibi, egemenlik üzerinde etkili olanlarla, bu egemenliği ele geçirmek isteyenler arasındaki çatışmanın, çeşitli görünürlülüğünden oluşmaktadır. Çatışma, bir birikimin sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bir toplumdaki dinamizmi anlamak için bu unsurların canlılığına bakmak gerekmektedir. Bir toplum, bu unsurları yitirdiği zaman, gelişme gücünü kaybetmiş yok olmaya yüz tutmuş demektir. Kuruluş ve yükseliş dönemleri itibarıyla, Osmanlı devleti, dinamizm açısından ele alınırsa, son derece hareketli bir toplum olduğu görülmektedir. Bir toplumdaki çatışma, ya o toplumdaki egemen güçlerin egemenliğine son verir, ya da egemen gücün egemenlik ve baskısının artmasına neden olur. Osmanlı toplumundaki bu tür çatışmalar, kimi zaman taht için, kimi zaman da saray entrikaları, kimi zaman çeşitli isyanlar şeklinde vuku bulmuştur (Ateş, 1992; 166-167). Bu isyanların başında, 1420 Şeyh Bedrettin, 1444 Edirne Hurufi olayları

gelmektedir. İşte bu tarihten sonra, yerleşik Türk heteredoks inançları, Osmanlı dinamizmi açısından, devletin kontrolüne alınmıştır 1453'de İstanbul'un fethi ile imparatorluk iddiasını ispatlamış olan Osmanlı devleti, Bizans devlet geleneğinin de etkisiyle, dinde ortodoksiye geçmiştir. Böylece devletin, aynı bir din içindeki çeşitliliğe gösterdiği esneklik hemen hemen sona erdirilmiştir. Bu nedenle, bu yüzyıllarda, bugünkü Anadolu Alevîlerinin öncüleri ve ataları olan gruplar, mümkün olduğunca devlet kurumlarıyla az ilişkiye girme yolunu seçmişlerdir. Bu nedenle, dinsel cemaat farklılığı, gittikçe derinleşmeye yüz tutmuştur (Çamuroğlu, 1996; 133). 15-16.yy da belirginleşen iç muhalefeti, Erdebil Ocağından Şah İsmail önderliğinde bir grup, "şaha gidelim" sloganıyla, Osmanlı devletine başkaldırmıştır. Bu tür eylemlerin çoğaldığı devir, şehzadeler arasındaki rekabetin meydana çıktığı bir zamana denk düşmüş olmasıdır. Nitekim, tımarları ellerinden alınıp, başkalarına devredilen bazı sipahilerin, Şah İsmail'in vaatlerine inanarak, İran'a göç ettikleri bilinmektedir. Hatta birbirini takip eden, Şah Kulu ve Baba Tekeli isyanlarının arkasında da bu sipahilerin büyük rol oynadıkları, tarihi gerçeklerdendir. Öte yandan, 1512'de Şah İsmail'in halifelerinden Nur Ali'nin, Tokat'ı zapt etmesi ve Şah adına hutbe okutması, oldukça ilginçtir. Ortaya çıkan dinsel görünümlü siyasal alternatif, Osmanlı devletinde köklü değişikliklerin yapılmasına sebep olmuştur (Komisyon, Doğuştan Günümüze İslam Tarihi, C. 10, 1992; 291-292).

Çamuroğlu'nun da belirttiği gibi, 19.yy'ı Anadolu Alevî-Bektaşılığının, Osmanlıyla barıştığı, "öteki" yabancı niteliğini yitirmeye başladığı, Osmanlı'nın, artık yeniden ortak bir kavram olduğu dönem olarak nitelendirilebilir. Bu yüzyıl Alevîliğin bir devlet sorunu olduğunun kavradığı, sorunun barışçı yoldan çözümlenmesi gereğine inanıldığı bir dönem olmuştur. Vatan sevgisi, Alevîlerle, Sünnîleri bir kez daha aynı safta bir araya getirmeyi başarmıştır. Kurtuluş savaşı birlikte kazanılarak, Anadolu, başta, Fransız ve Ermeniler olmak üzere işgal kuvvetlerinden, Alevîlerin de büyük desteği ile kurtarılmıştır (Çamuroğlu, 1996 ; 134-136).

### **2.3.4.3. Hacı Bektaşî Veli ve Tarihsel Misyonu**

Hacı Bektaşî Veli; soyu İbrahim Sani, Musa Sani, İbrahim Mükerrerem el-Mucab, Musa Kazım Cafer-i Sadık, Muhammed Bakır, Zeynel Abidin, Hüseyin, Ali hazretlerine dayandırılan, atalarının misyonunu Anadolu'da temsil eden bir din



ulusudur. “Eline, beline, diline sahip ol” ilkesini kendinden sonrakilere ahlak mirası olarak bırakan dini bir önderdir (Birge, 1991; 38-39).

Melikoff’un tespitlerine göre, Moğol istilasıyla, taş üzerinde taş kalmamış ve tamamen psikolojik çöküntüye düşmüş olan Anadolu Türk-Oğuz boylarını, yeni baştan ayağa kaldırarak, dini inançları ve pratikleri yeniden tesis etmek için, Anadolu’nun kurtuluşunda en büyük rolü oynayan ve bu görevini 40 yıl boyunca samimiyetle yerine getiren, Hacı Bektaşî Veli’dir. Bireysel statüsüne bakıldığında, sadece, sıradan bir Müslüman kimliği ile değil, dini önder olma özelliği ile hem Allah’ın emirlerini yerine getirmede (namazın kılınmasını, orucun tutulmasını, haccın yapılmasını) Allah’a erişip dost olabilmek için dört kapı kırk makamın hepsinin şariat kapısına bağlı olduğunu, bunlardan birinin eksik olması halinde hepsinin hükümsüz olacağını ifade eden düşünce ve eyleme sahip bir şahsiyet olarak gözükmektedir. (Melikoff, 1999; 5-8).

Süreyya, Hacı Bektaşî Veli’nin, Üstadı Şeyh Lokman-i Parende’den icazet aldıktan sonra, uzun bir süre, sofi hayatı yaşadığını, daha sonra Necef’e (Irak) giderek, dedeleri, Hz. Ali’nin mezarını ziyaret ettiğini, orada kırk gün kaldıktan sonra, Mekke’ye geldiğini, üç yıl burada ikamet ettikten sonra Medine’ye gittiğini, burada Hz. Peygamberin kabrini ziyaret ettiğini ve kırk gün burada kaldığını, oradan Halep’e geçtiğini belirtmektedir. Daha sonra, Halep’ten bugünkü Anadolu toprakları içinde Elbistan’a geldiği, Hicri 680 yılında “Karacaöyük” adı verilen, bugün kendi adıyla anılan, Nevşehir’in Hacı Bektaşî ilçesine gelip yerleştiği ve burada, Hicri 738 yılında öldüğü bildirilmektedir. Böylece, Hacı Bektaşî Veli’nin, 58 yıllık bir ömür sürdüğü ve bu zaman süreci içinde, Anadolu’da bir misyonun temsilcisi olarak günümüze kadar dini bir önder olarak, varlığını muhafaza ettiği, şüphe götürmez bir gerçektir (Süreyya, 1995; 12-13).

Geçmiş ile ilgili kısaca bu açıklamaları yaptıktan sonra, Anadolu’da onun düşüncesinin nasıl yer ve yön bulduğuna dönecek olursak; Hacı Bektaşî Veli, Dierl’in de belirttiği gibi, Anadolu’da Şii-Alevi göçebe çiftçilerden oluşan, kendi öğretisine yabancı olmayan ve geliştirdiği felsefenin büyüklüğünü anlayabilecek hazır bir kitle bulmuştur. Hacı Bektaşî Velinin İran, Irak, Arap yarımadası ve Suriye üzerinden Anadolu’ya yaptığı yolculuk, Bektaşîliğin, eski Türk Şamanizm’i, Zerdüşti dini ile Anadolu dışında ve içindeki İslam ülkelerinin inançlarının bir bileşimi olduğunun sembolik bir ifadesi gibidir. Gerçekten de Alevî-Bektaşîlik, İran, Arap, Helen ve eski

Türk dinlerinin karışımı ve İslam'ın bir yansıması olarak görülmektedir. Örneğin, İran'da'ki Kamil insan teorisi, Arabistan'daki dinsel figürler, Helenizm'de Sudur teorisi ile, Hacı Bektaşî Veli, İslam Peygamberinin zahiri düşünce ve eylemlerini ve İslam'ın kutsal kitabı Kur'an'ın zahiri hükümleri ile birlikte, Batınî; dinsel düşünce ve pratiklerini ve bunlara dayanan, sosyal kurallar getirerek İslam temelli bir akültürasyon hareketi başlatmış gözükmektedir. Türklerin ve diğer önceki halkların toplumsal kurallarını ve dinsel pratiklerini yeni dinsel düşüncelerle uzlaştırma yoluna giderek başarılı olmuş bir önderdir. O dönemdeki sıradan bir Alevî için, üç şey, her şeyden daha önemli olarak algılanmaktadır: 1) İbadet dili olarak Türkçe'nin kullanılması, 2) Cemin yapılması, 3) Şeriatsız yaşam.(zorunlu ibadet; oruç, hac ibadetleri , cinsiyet ayrımı , içki yasağının bulunmaması) (Dierl, 1991; 46-47).

Tarikatın, 1250'ler de kurulmasından, 1500 yıllarındaki Balım Sultan zamanına kadar, birinci dönem olarak ele alındığında, öncelikli olarak, Anadolu'da sadece Bektaşîliğin değil, başta Mevlevilik olmak üzere, diğer tarikatların da önemli ölçüde etkisinin olduğu görülmektedir. Bektaşî tarikatının tarihi, doğal olarak onun ananevi kurucusu, Hacı Bektaşî Veli'nin yaşamıyla başlatılmaktadır. Onun tarihsel misyonu; Müslüman ve Hıristiyan halkların iç içe geçtiği, bazen birbiriyle zıtlığı, ortak düşmana karşı birleştiği, güç koşullar ve savaşlardan ötürü doğan düşünsel ve manevi yapılanmayı ve politik huzursuzlukları yaşayan Anadolu insanların sorunlarını, iki dünya tasarımıyla gidermeye yönelik olarak yetişmiş bir bilgi ve üne kavuşmuş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu dönem de, Hacı Bektaşî Veli'nin, olağan üstü güçlerle donatılmış bir kişiliğe, peygamber ailesine Hz. Ali ve On iki İmama, güçlü bir sevgi duyduğuna inanılmaktadır. Hacı Bektaşî Veli'nin tarihi misyonu sadece askeri, idari, hukuki, ailevi vb. kurumsal yapıların yönlendirmesiyle sınırlı olmayıp, onun adından da anlaşıldığı gibi, veli<sup>48</sup> kültürüne sahip dini bir misyon ile yüklü olmasından da kaynaklanmaktadır.

Bugün geçerliliğini hala koruyan inançlar ve öğretiler, 1400'lü yıllarda oluşturulan, Hacı Bektaşî Veli kaynaklı bilgilerden oluşmaktadır. Olağan üstü özellikleri vurgulanan, Hacı Bektaşî Veli, öyküleriyle birlikte, binlerce, birey

<sup>48</sup> Veli; fevkalade kuvvet ve kudrete sahip olan ve Allah'a yakın kabul edilen bir kimsenin herhangi bir konuda -sağ veya ölü iken- yardımının dokunulacağına inanılması anlamında kullanılmaktadır. Bu güç ve kudretin gizemliliğe bürünerek, kerametlerden oluşan bir menkıbeler sistemi oluşturmakta ve bu çığ gibi büyüyerek bireysel ve toplumsal davranışlar üzerinde etkileyici izler bırakarak varlığını devam ettirmektedir. Veli, her iki dünya tasarımıyla da kötülüklerin giderilmesine, iyiliklerin oluşmasına etki

tarafından tümüyle, dini bir önder olarak kabul edilmiştir. Ancak, günümüzün modern birçok eğitilmiş Alevi-Bektaşîsi, bu tarihselciliği yalanlamakta, öyküleri, mitolojik unsurlara dayanan ve bilinen folklorikler olarak kabul etmektedirler.

10-12. yy.'larda, İslâmîyet, Orta Asya ve Anadolu'da yayılırken, tekkelerin çoğu eski budist manastırların yerine yahut yakınlarına inşa edilmekteydi. Hatta, bu manastırlar çevresinde, mevcut din adamlarına ait menkıbeler, İslâmîleştiriliyordu. Böylece, o bölgedeki, önceki dini öğretilerin, İslâm'a mal edilmesi yoluyla, önceki din ile sonraki din arasında, bir bağ kurularak İslâm lehine bir dönüşüm, değişim yapılmaya çalışılmaktaydı. Hacı Bektaşî Veli'nin 13.yy.'da Sulucakarahöyük'de kurduğu, bugün, Alevî-Bektaşîlerin kutsal mekanlarından olan, tekke, bilge Hıristiyanların takdis edildiği Saint Charulambus'un dini öğretilerini, İslâmlaştırılmaya yönelik bir girişim olarak gerçekleştirilmiştir. Hatta Türkmen Babası Sarı Saltık tekkesi, Saint Nicolas, Elvan Çelebi tekkesi, Saint Theodore ve Saint Georges'in, dini öğretilerini İslâmlaştırma amacına yönelik olarak birbirine yakın yerleşmelere kurulmuştur. Bunlar içinde Hacı Bektaşî Veli, Anadolu'da, veli kültürüne sahip takipçilerini, iki dünya tasarımıyla, etkileyici niteliklere sahip birisi olarak, varlığını günümüze kadar canlılıkla devam ettirmeyi başarmıştır. Bugün, Hacı Bektaşî Veli'nin sandukasını (mezar taşını), öperek ve örtüsüne yüz sürerek, ondan yardım uman, kutsal olduğuna inandıkları saatine secde ederek, Hacı Bektaşî Veli'ye olan saygılarını göstermeye çalışan Alevîlerin, bu tür inanç ve uygulamaları, bunun bazı örnekleridir. (Sözengil, 1991; 113-114).

Anadolu, Alevi-Bektaşî tarihinin, ikinci dönemi olarak nitelendirilebileceğimiz dönem, Hacı Bektaşî Veli'nin düşünce ve pratiklerine sürekli ve yeni biçim ve içerik kazandıran, Pir-i Sani (İkinci Pir) olan Balım Sultan ile başlamaktadır. Balım Sultan, bir rivayete göre, bakire bir kızıdan doğduğuna, bir rivayete göre de, Mürsel Baba adında bir Bulgar kızı ile evlenen Bektaşî babalarından birinin oğlu olarak bilinmektedir. Bu ihtilafli duruşa karşılık, burada gerçek olan, Balım Sultan'ın Hıristiyan asıllı bir ananın çocuğu olduğudur. İkinci Beyazıt zamanında (1501), Pir evinin başına getirildiği, bu nedenle de bir Bektaşînin yola giriş törenine bazı bölgelerde "Balım Sultan erkanı" denilmesi buradan gelmektedir (Birge, 1991; 65).

---

etmektedir. Velinin bu olağan üstü nitelikleri onun yüzyıllar boyu halk katlarında yaşamasına imkan sağlamaktadır (El Müceddidi, 1997;161).

13. yy.'dan başlayarak, Anadolu'da halkların tabi oldukları, çeşitli dinlerden karışmış unsurlar içeren bir tür halk dini gelişmiştir. Hacı Bektaşî Veli'nin, bu harekete kaynaklık eden, gezginci ruhani önderlerden biri olduğu, giderek artan bir biçimde üstünlüğünün tanınması, yalnızca Kırşehir'in küçük bir yerleşmesiyle sınırlı kalmamış, Anadolu'da sayısız yerleşmede, pir olarak ünlenmiştir. Balım Sultan'la özellikle kentlerde yetkinleştirilmiş bir ritüel ve örgütlenme ile din adamları sınıfı oluşturulmuş, buna karşılık, kırsal yerleşmelerde, daha biçimsel bir şekilde tarikat haline gelmiştir.

Osmanlıda, ikinci dönem olarak nitelendirebilen, Hacı Bektaşî Veli'nin nispeten basit öğretilerine, dışardan yeni inançların eklendiği bu dönemin başında bulunan Balım Sultan'ın, dini düşünce ve törenlerinin sabit biçimde izleri görülmektedir. Bektaşî tarihinin üçüncü dönemi, 1826 ve 1925'e kadar olan tarih ile sınırlı tutulmaktadır. Bu dönemde, İkinci Mahmut'un, sert uygulamaları ile gizliliğin iyice arttığı Ortodoks (Sünnî) inanç sistemi karşısında gizlendiklerini, baştan beri devam eden geleneksel sözlü aktarımlarla ve sınırlı yazılı kaynaklar aracılığıyla varlıklarını devam ettirmişlerdir. Anadolu'da Balkanlarda, geniş kitleler üzerinde etkili olan Bektaşî öğretisi, merkez-taşra ilişkisi çerçevesinde örgütlenmiştir. Merkez; Hacı Bektaşî köyünde, babalar ve dedelerden oluşan temsilciler meclisinin bulunduğu, tekkeye bağlı yerleşmelerin sevk ve idaresinin yapıldığı, ekonomik gelirlerin organize edildiği üst yönetim birimidir. Merkezin yetkileri, sadece bu tür uygulamalarla sınırlı olmayıp, din adamları yetiştirme, hiyerarşik yapıyı belirleme yetkilerine de sahip bulunmaktadır (Birge, 1991; 96-97).

Cumhuriyet dönemine gelindiğinde, 20 Kasım 1925'te, tekke ve zaviyeleri kapatan 677 sayılı yasa onaylanarak, Hacı Bektaşî Veli'nin misyonu ile kurulu olan tekkeler kaldırılarak, bir dönem böylece kapatılmış ve yerine yeni bir süreç başlatılmıştır. Bugünkü Alevi-Bektaşîlik, görünür bir etkinlik içinde bulunamayan, devletle ve hükümetlerle mümkün olduğunca barışık olmaya özen gösteren bir yapılanma sürecine girmiştir.



### 3. ARAŞTIRMA BULGULARININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Araştırma konusunu oluşturan, Alevî-Bektaşîlik, dinî bir içerik taşımasına rağmen, zaman içerisinde siyasallaşmış; tarihi açıdan, bölgedeki bir güç odağı tarafından, diğer güç odağına karşı kullanılmış bir muhalefet hareketi olarak, bu güne değin varlığını sürdürmeyi başarmıştır. Bu muhalif hareket giderek mevcut iktidarın kavram ve kurumlarına karşı, kendi kavram ve kurumlarını oluşturmuş ve geliştirmiştir. Halifeye karşı, imam; şeyhe karşı, dede ya da baba; camiye karşı, cemevi; namaza karşı, niyaz gibi. Bu anlamda, Anadolu Alevî-Bektaşîliği de; bu düşüncenin etkisi altında, Türklerin, İslam öncesi dinleri ile İslam-ı uzlaştırmaya yönelik bir akültürasyon hareketi olarak değerlendirilebilir.

Dinî grupların araştırılmasında, sosyo-ekonomik düzey, yaş, cinsiyet ve öğrenim durumu gibi değişkenler, dinî değerlerin algılanmasında, dinî inançların ve dinî grupların değerlendirilmesinde etkili faktörler arasında yer alırlar.

#### 3.1.Araştırma Kapsamına Alınanların Genel Özellikleri

Oldukça hassas ve mahremiyet içeren grupların bir örneğini oluşturan dini gruplar (cemaatler) üzerinde çalışılırken, araştırmacının; hem emik (yerli görüş açısından), hem de etik (gözlemci), görüş açısından hareketle iki farklı rolü ifa etmek zorunluluğu bulunmaktadır.

Grubun; gerçek iç yapısını örtterek ve saptırarak, araştırmacıyı hoşnut edecek bir tarzda hareket etmesi, karşılaşılan başlıca zorluk olması nedeniyle, araştırma grubu üzerindeki örtülerin kaldırılması, emik bakış açısının kullanılmasını gerektirir. Zira, emik strateji, araştırma grubunun düşündüklerini, dünyayı nasıl algıladıklarını ve nasıl sınıflandırdıklarını, ortak davranış kurallarını nasıl takip ettiklerini ve yönelttiklerini anlamaya çalışır. Araştırmacı böylece "yerli görüş noktalarını" belirlemeye çalışır.

Etik yaklaşım ise, bu hususta araştırma grubunun niteliklerinden daha çok, eğitilmiş bilim adamının önem taşıyan özelliklerine dikkat çekmek anlamına gelir. Böylece emik-etik ikilemesinden elde edilen sonuç, bilim adamı için hayati önem taşır. Çünkü, araştırmacının, herhangi bir kültürü araştırırken, konuyu kendisinin anladığı gibi değil, o kültüre mensup olanların algıladığı biçimde yorumlaması gerekir. Başka



ifadeyle, gözlemci, olguları incelerken, azami ölçüde kendi kültürel düşüncesinden (paradigmasından) uzaklaşmasını becerebilmelidir (Türkdoğan, 1995; 47-48).

Emik ve etik bakış açılarının üzerinde özenle durulmasına rağmen araştırmada bir takım değer yargılarının işin içine hiç karışmadığını söylemek mümkün değildir. Bu anlamda, Poloma, değer yargılarının araştırmalara yansımaları, araştırmacıların farklı perspektifler ve farklı varsayımlar kullanmalarına bağlamaktadır. Hatta, O, değer yargılarından arınmış bir sosyoloji düşüncesini, aldatmaca olarak nitelendirmektedir (Poloma, 1993; 14). Gerçekte, her bilim adamının sahip olduğu paradigma, onun çalışmalarına az-çok yansımaktadır.

Bu paradigma ve konuya bakıştan kaynaklanan değer hükümlerinin olumsuzlayıcı etkileri, özellikle dikkate alınarak, araştırma bulgularının değerlendirilmesinde, objektif olmaya özen gösterilmiştir. Umulan, bu araştırmanın ortaya koyduğu sonuçların, başta dinî cemaatler konusunda ve özelde, Alevî-Bektaşî inanç sistemi hakkında yeni bir takım bilgilerin belirlenmesine katkı sağlamasıdır. Araştırmada, belirli bir bölgede anket, gözlem, ve mülakat tekniklerinden elde edilen bilgilerle; araştırmaya esas olan Alevî-Bektaşî inanç sisteminin açıklanmasına yönelik olarak; gelişim, etkinlik ve açmazların sistematik bir şekilde ortaya konulması temel amaç edinilmiştir.

Bu bölümde, araştırma sonuçlarından elde edilen verilerin belli kurallar dahilinde tablolaştırılmasına gayret edilmiş ve belli kategoride yoğunlaşmanın sebepleri ve sonuçları üzerinde durulmuştur. Gerekli olan durumlarda, konuyla ilgili kısa kavramsal çerçeve sunulmuş ve bu doğrultuda bir takım yorumlarda bulunma imkanı doğmuştur. Elde edilen tablolardaki eğilimler ele alınarak, bu konuda benzer bir takım araştırma sonuçlarıyla karşılaştırma yoluna da gidilmiştir.

Bulgular, basit tablo halinde verildiğinde, sayısal rakam yanında bu rakama karşılık gelen yüzde de belirtilmiştir. Bir soru içinde, birden fazla seçeneğe cevap verilmiş olan tablolarda ise, bir kategorideki ilgili frekansın, toplam içindeki oranı esas alınmış ve bu rakamın yüzdesi verilmiştir. Yine bu tür tablolarda, birbirinden farklı cevapların ne kadar sapma gösterdiğini kabaca belirlemek amacıyla, toplam sayı ve yüzde de verilmiştir. Çapraz ilişki (cross) tablolarında ise, kutucuklara isabet eden rakam yanında, bağımsız değişken esas alınmak suretiyle, yüzdeler de verilmiştir. Bilgisayardan alınan çıktılarda, her kutucukta satır yüzdesi, sütun yüzdesi ve toplam

yüzde yer alırken: sütun ve satır yüzdelerinin kullanılmayacağı kanaatine varılmış ve bu değerler tablolardan çıkarılmıştır.

Cevaplar arasında sık olmasa da, “fikrim yok” şeklinde cevaplara rastlanmaktadır. Bazı konularda (özellikle Sünnilik, ülke sorunlarını değerlendirme, siyaset, Dedelik, vs.) sorulara, araştırmaya katılanların çekinceli cevaplar verdikleri görülmüştür. Bu çekincenin görünür olan yanı, ilgili soruların, ankete katılanların kendi kişisel yönlerinden çok, diğer bireyleri, dahası bir çok kurumları hedef alan açıklamaları kapsamı olarak tespit ve kabul edilmiştir.

Bireyler; genellikle yaş, cinsiyet, öğrenim ve medeni durum, meslek, mensup olunan grup, doğum yeri, çocuk sayısı vb. gibi belli ve ayırt edici birtakım niteliklere göre kategorileştirilmektedirler. Araştırmada, örneklem grubunun belirleyici genel özellikleri olan; 1) Cinsiyet, 2) Medeni Durum, 3) Yaş, 4) Öğrenim Düzeyi ve 5) Ekonomik durum, bağımsız değişkenler olarak ele alınarak, bağımlı değişkenlerle ilişkilendirilmiş, gözlem ve mülakatlardan elde edilen bilgilerin de desteğiyle, konunun değerlendirilmesi yoluna gidilmiştir. Değerlendirmeye geçmeden önce, araştırmaya katılanların genel durumlarını kısaca açıklamak gerektiğinden, bu nitelikler tek tek ele alınarak yorumlanmıştır.

### 3.1.1. Cinsiyet Durumu

Cinsiyet, bireylerin toplumdaki konumlarını belirleyen ve buna göre birtakım rollerin gereklerinin yerine getirilmesini sağlayan faktörlerden biri olarak kabul edilmektedir. Doğuştan kazanılan değiştirilmesi imkansız olan bir statü olması bunu doğrular niteliktedir. Rollerin bu farklılığı, her bir cinsiyetin, toplumsal kurumlar içinde tanımlanmasını ve duruşunu da belirlemektedir. Örneğin, kadının aile içindeki duruşu, din kurumu içindeki tanımlanması, erkeğe getirilen tanım ve duruştan farklılık göstermektedir. Kadın-erkek eşitliğini sağladıklarını iddia eden toplumlar veya gruplarda dahi, özellikle sosyal hayatın pratik alanında bu eşitliğin istenilen düzeye gelmediği görülmektedir. Kadın-erkek eşitliğini her seferinde ön plana çıkaran, Alevî-Bektaşî inanç sisteminde de, başlangıçta araştırmaya katılanların, hiç olmazsa yarıya yakını, kadınlardan oluşması hedeflendiği halde, istenilen sayısal değere, cinsiyetlerin tutumundan dolayı ulaşılamamıştır. Örneklem dahil edilen Alevî-Bektaşîlerin, cinsiyete göre dağılımları Tablo 1’de görülmektedir.

Tablo 1: Araştırmaya Katılanların Cinsiyet Değişkenine Göre Dağılımı

Cinsiyet	S	%
Kadın	91	30,3
Erkek	209	69,7
<b>Toplam</b>	<b>300</b>	<b>100,0</b>

Tablo 1’de görüldüğü gibi, araştırma alanında ankete katılanların, % 30.3’ü kadınlardan, % 69.7’si erkeklerden oluşmaktadır. Kadınların ankete katılımlarının erkeklere oranla hemen hemen üçte bir oranında düşük olması, hem anket uygulama esnasında kadınlara ulaşmada mahremiyetin etkisi, hem de pek çok etkinliğe kadının katılımının yetersiz kalması, belirleyici nedenler olarak görülmektedir.

### 3.1.2. Medeni Durum

Her ne kadar, dinî tutumların, tümüyle bireylere, aynı ölçüde sorumluluk yüklediği bilirse de, bazı özel durum ve şartların, bu sorumlulukları farklılaştırdığı unutulmamalıdır. Bireysel ve toplumsal birtakım rollerin ifa edilmesi, medeni durum ölçütüne göre belirlenmektedir. Alevî-Bektaşî inanç sisteminde musahiplik, ceme katılım vb. gibi bir dizi ritüellerin yerine getirilmesi, her zaman olmasa da, bazı geleneksel dinî yapı içinde, medeni durumu ön plana çıkarmaktadır. Bu anlamda medeni durum, birçok dinî ritüellerin ifa edilmesinde belirleyici olabilmektedir. Örneklem grubunun, medeni durum dağılımları aşağıdaki tablodaki gibi gerçekleşmiştir.

Tablo 2: Araştırmaya Katılanların Medeni Durumlarına Göre Dağılımı

Medeni Durum	S	%
Evli	234	78,0
Bekar	59	19,7
Dul	7	2,3
<b>Toplam</b>	<b>300</b>	<b>100,0</b>

Tablo 2’de araştırma bölgesinde örnekleme dahil edilen, Alevîlerin büyük bir çoğunluğunun (% 78) evli olduğu, çok az sayıda (%2.3) bireyin ise, dul olduğu görülmektedir. Bekarların oranı ise, % 19.7 olarak görülmektedir. Araştırma alanının, kırsal bir bölge olması göz önüne alınırsa, evlenme yaşının, burada da erken olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla bu rakamların, veri açısından doğruyu yansıttığı kabul edilebilir niteliktedir.

### 3.1.3.Yaş Durumu

Yaş, kişilerin toplumdaki konumlarını belirleyen ve buna göre bir takım rollerin ifa edilmesini sağlayan önemli faktörlerden biri olarak kabul edilmektedir. Yaş durumu ele alınırken, 30 yaşa kadar olanlar “genç” kategorisine, 31-40 yaşları arasındakiiler “yetişkin” kategorisine sokulmuştur. 41-50 yaşları arasında olanlar, “orta yaş” grubunda, 51 yaşın üzerinde olanlar da “yaşlı” kategorisinde ele alınmıştır. Örneklemeye dahil edilen Alevîlerin, yaş durumlarına göre dağılımları Tablo 3’te görülmektedir.

Tablo 3: Deneklerin Yaş Gruplarına Göre Dağılımı

Yaşlar	S	%
20 yaş ve altı	43	14,3
21-30	45	15,0
31-40	52	17,3
41-50	56	16,7
51-60	38	12,7
61 ve üstü	66	22,0
<b>Toplam</b>	<b>300</b>	<b>100,0</b>

Tablo 3’de, Çamiçi bölgesinde araştırmada ankete katılanların, % 14.3’ünü 20 yaşın altındakiler, % 15’ini 21-30 yaşları arasındakiiler oluşturmaktadır. 31-40 yaş grubundakiler % 17,3, buna karşılık 41-50 yaş grubu ise, % 16.7 oranındadır. 51-60 yaş grubu ise en düşük oran olan % 12.7’dir. 61 yaşın üstündekiler ise, % 22 ile en yüksek oranı oluşturmaktadır. Yaş gruplarının dağılımında, 51-60 yaş grubundakilerin oransal düşüklüğü, 1960’lı yıllarda başta Almanya olmak üzere çeşitli Avrupa ülkesine yoğun olarak yaşanan işçi göçüne katılmış olmalarından kaynaklanmaktadır denilebilir.

### 3.1.4. Öğrenim Durumu

Günümüzün “bilgi çağı” olması, eğitim-öğretim ve bilgilenmenin önemini ortaya koymasından anlamalıdır. Bugün toplumların ve devletlerin gücü, askeri ve ekonomik olmaktan çok, sahip olunan bilgi gücüyle sıralamaya tabi tutulmaktadır. Bilgiyi elinde bulunduranların, bir çok alanda liderliği elinde tutmayı başardıkları görülmektedir. Bugün dünyanın en zengin kuruluşu, bilgisayar CD si üretim sektörünü elinde bulundurandır. Bireyler ve toplumların gelişmelerini sağlayabilme ve gelişmişliğini koruyabilmesi için, yeni bilgileri nasıl oluşturacaklarını düşünmekte ve

bu konuda projeler geliştirmektedirler. Bilginin bu derece değerli olması, insanlara sağlamış olduğu kolaylıklardan da anlaşılmaktadır.

Dinî inanç ve imanda, ritüellerin ve rollerin icra edilmesinde, bilgi düzeyinin önemli bir etkiye sahip olduğu gerçeğinden hareketle, öğrenim düzeyi ile ilgili dağılımın verilmesi uygun görülmüştür.

Tablo 4: Araştırmaya Katılanların Öğrenim Durumlarına Göre Dağılımı

Öğrenim Durumu	S	%
Okuma-yazma bilmiyor	65	21,7
Okuma-yazma biliyor	55	18,3
İlkokul mezunu	112	37,3
Ortaokul mezunu	26	8,7
Lise mezunu	24	8,0
Üniversite mezunu	18	6,0
<b>Toplam</b>	<b>300</b>	<b>100,0</b>

Tablo 4'deki verilerden anlaşıldığına göre, eğitim öğretim düzeyi açısından en büyük kategori (%37.3) oluşturanlar, ilkokul öğrenimi görenlerdir. Bunu, % 21.7 ile okuma yazma bilmeyenler takip etmektedir. Okuma yazma bilenler ise, % 18.3 oranındadır. Ortaokul ve lise düzeyinde öğrenim görenlerse, benzer oranda yer almaktadırlar (% 8.7 ve % 8). Üniversite öğrenimi görenler de % 6.0 oranındadır. Görüldüğü gibi, örneklem grubunun ancak % 14'ü ilköğretim üstü öğrenim yapabilmıştır. Bundan okuma-yazma bilmeyenler (21.7) çıkarılırsa, % 64.3'ü okuma-yazma bilmekte ve ilkokul düzeyindedir.

### 3.1.5. Ekonomik Düzey

Bilindiği gibi, kültürün maddî unsurlarına ulaşmak kadar, doğrudan olmasa da, manevî kültür unsurlarına ulaşmak da, ekonomik güç ve bağımsızlığa dayanmaktadır. Özellikle günümüz toplumlarında, toplumsal tabaka ve sınıfların belirlenmesinde temel belirleyici kriter, ekonomi olmaktadır. Gerek bireysel dinî tutumlar, gerekse dinî önderlikle ilgili başarılarında, tek başına olmamakla beraber, ekonomik gücün etkisini belirtmek gerekmektedir. Her ne kadar, Marx'ın teorisinde din, sermayenin, proletaryayı güdümünde tutmak amacıyla oluşturduğu bir uyuşturucu olarak nitelendirilse de, bunun doğru olmadığı bilinmektedir. Şüphesiz, din, bir sosyal kurum olmak açısından, diğer kurumlarla olduğu gibi, ekonomi kurumuyla da etkileşim



halindedir. Bu etkileşim, birinin diğeri üzerindeki egemenliği ile değil, birbiriyle olan ilişkilerindeki karşılıklı etkinin niteliğine bağlıdır. Bu çerçevede, bireylerin tutum ve davranışlarında ekonomik gücün belirleyici bir faktör olduğu düşünüldüğünden, Tablo 5 oluşturulmuştur.

Tablo 5: Araştırmaya Katılanların Ekonomik Durumlarına Göre Dağılımı

Ekonomik Düzey	S	%
Zengin	10	3,3
Orta Halli	200	66,7
Yoksul	90	30,0
<b>Toplam</b>	<b>300</b>	<b>100,0</b>

Çalışma alanında, ankete katılan grubun yalnızca % 3.3 zengin kategorisine, % 66.7'si orta düzeyde ekonomik güç sahipleri, % 30 ise, yoksul kategorisine yerleştirilmiştir. Tabloda da kolaylıkla görüldüğü gibi, genel olarak grubun % 70'i, ekonomik düzeylerini iyi olarak görmekte, geriye kalanlar ise, kendilerini yoksul olarak değerlendirmektedirler. Zenginlik ve yoksulluk için kesin bir sınır koymak oldukça zordur. Genellikle birey, grup ve toplumların kendi zenginlik ve yoksulluklarını, başka kişi, grup ve toplumlara göre mukayese ederek belirledikleri bilinmektedir.

### 3.2. Alevî-Bektaşîliğin Sosyo-Kültürel Referans Kaynakları (Grup İçi Dinamikler)

#### 3.2.1. Alevî-Bektaşî Olabilmeyi Belirleyen Temel Kriterler

Her toplum ve grupta olduğu gibi, Alevî-Bektaşî ve benzer diğer dinî cemaatlerde de, toplumsal kültürün kazanılması, sosyalleşme süreci içinde gerçekleşmektedir. Toplumsal yaşamın korunmasına ve sürdürülebilmesine yönelik bu kültürel aktarım, aile, okul ve çevre (yaygın eğitim kurumları, süreli yayınlar televizyon, arkadaş grupları vb.) gibi kurumlar aracılığıyla ve bireyin içselleştirilmesiyle birlikte gerçekleşmektedir.

Dönmezer, sosyalleşmeyi, bireyi sosyal sistemin katılımcı ve aktif üyesi haline getiren bir süreç olarak tanımlamaktadır. Ona göre, insan, böylece toplumun ortaya koyduğu tavır ve hareket modellerini, örnekleri ve düşünme biçimlerini öğrenmektedir. Sosyalleştirme, esasında bir öğretim süreci olduğundan, öğretici ve öğrenen ilişkisini

ortaya koymaktadır. Her ne kadar, bu öğrenim toplum içinde çok sayıda gruplar tarafından gerçekleştirilse de, bunların en başta geleni, aile grubu olmaktadır. Gerçekten asıl normatif değerlendirmeler, özellikle aile içinde şekillenmekte ve gerçekleşmektedir (Dönmezer, 1982; 150). Aileden sonra okul (eğitim-öğretim kurumları), sosyalleştirici bir başka kurumu oluşturmaktadır. Örgün eğitimin bireye sundukları, birey tarafından belli oranda içselleştirilerek özümsemekte ve böylece toplumsal kültür unsurları hayata uyarlanmaktadır. Bu çerçevede, dinî rollerin ve eylemlerin öğretilmesi, tutum ve davranış kazandırılması da başta aile olmak üzere, okul gibi kurumların temel işlevlerindedir biri olmaktadır (Aydın, 1997; 132). Aile ve okul kurumlarının dışında, bireyin diğer sosyal çevresi de, onun bilgi edinmesinde önemli rol oynamaktadır. Mensubu bulunduğu bir dinî grup, oyun, arkadaş grubu gibi grupları da bireye sosyalleştirici etki yapmaktadırlar. Böylece gruplar, bireyin doğumundan ölümüne kadar, onun toplumda neleri yapıp-yapmayacağı hususunda belirleyici olmaktadır.

Toplumsal kültürün kazanılması esnasında birey; aile, okul, çevre (sürekli yayınlar, arkadaş, dinî gruplar vb.) tarafından sürekli kontrol altında tutulmakla, kültürün hem özel, hem de genel unsurları bireye aktarılmaktadır. Bu aktarım sürecinde, bir gruba, özelde bir dinî gruba mensup olmak, söz konusu grubun, sosyo-kültürel değerleri ve normlarının grup üyelerince özümsemesine bağlı olmaktadır. Bireysel ve grupsal kimlik kazanma; öncelikli olarak grubun kendine özgü, kişiliğin ve kimliğin oluşmasına imkan sağlayan, kültürel değerlerin bulunmasına ve bunların bireye aktarılmasına bağlıdır.

Bu bağlamda burada, Alevî-Bektaşîlikle ilgili bilgilerin kazanılmasında kullanılan araçlar, Alevî-Bektaşîliğe yüklenen özsel ve fonksiyonel tanımlama, dinsel-sosyal törenlerin, cinsiyet ayırımına dayanmaksızın, performe edilmesi, cem törenlerinin dinsel bir ritüel ve dinsel bir ritüel ortam olarak gördüğü işlev, sosyalleştirici unsurlar olarak açıklanmaya çalışılmıştır.

### 3.2.1.1 Alevî-Bektaşîliğin İnanç Sisteminin Bilgi Temelleri

Alevî-Bektaşî dinî grupları, her dinî grupta hatta diğer grup örneklerinde olduğu gibi, kültürel aktarımda ve üyelerinin kimlik kazanımlarında, bilgi edinmede, sosyalleşme sürecini aynen takip etmektedirler. Söz konusu grupta, gerek dinî, gerekse toplumsal yaşamın geleneksel tanımlamaları, ritüel yoluyla, başta aile ve dinî grup

tarafından, bireye aktarılarak devam ettirilmektedir. Sosyalleştirici bir araç olması açısından, dinî gruplara sadece geleneksel toplumlarda değil, daha karmaşık toplumlar ve medeniyetlerde ve hatta günümüzün modern toplumlarında da rastlanmaktadır. Örneğin, İslam'ın ilk dönemlerinde ortaya çıkan Batınîler, Karmatiler,<sup>1</sup> aynı şekilde Dürzi ve Nusayri cemaatleri, Hıristiyanlığın ilk yıllarında gelişmiş bulunan Gnostisistler<sup>2</sup> geleneksel toplumların oluşturduğu dinî grupların bazılarıdır. Bu tür dinî grupların, bugün tümü ile aynı içerikte olmasa da, hala varlıklarını devam ettirdikleri bilinmektedir. Şüphesiz, Alevî-Bektaşî grupları da, bunun en tipik örneğini oluşturmaktadır. Sırf dinî gruplar olarak nitelendirilebilen, gizli dinî cemiyetler ve sır cemiyetlerinde, üyelerin seçimi ve üyelerin sosyalleştirilmesi, belli bir süreç içinde gerçekleştirilmektedir. Cemaatin bütün özelliklerini ve çalışma tarzını öğrenmek için, şiddeti gittikçe artan sert birtakım sınav ve tecrübelerden geçmenin gerekliliği, dinî grupların kendine özgü kültürel değerleri ve normları oluşturmalarına bir örnek teşkil etmektedir (Olsson, 1999; 262). Alevî-Bektaşî cemaati de, bu anlamda gizli dinî cemiyetleri ile sır cemiyetlerinin bazı özelliklerini taşımaktadır.

Alevî-Bektaşî inancının öğrenilmesi sürecinde kullanılan sosyalleştirici araçların, sosyolojik açıdan değerlendirilebilmesi için, bu araçların öncelikli olarak kullanılmasının, farklılık gösterip göstermediğine bakmak gerekmektedir. Çünkü, farklı değişkenler, bu araçların kullanımını öncelik ve sonralık açısından zorlayabilmektedir.

<sup>1</sup> Karmatiler (karmatilik): Bir tarikat olarak Meymun Kaddahoğlu Abdullah tarafından 889 yılında kurulmuş olan, daha sonra 891'den itibaren Hamdan Karmat tarafından geliştirilip yaygınlaştırılan adını kurucusundan çok geliştirenden aldığı anlaşılan bir dinî düşüncüdür. Küfe ve Ahsa dolaylarında devlet kurmuşlardır. Abbasilerin aleyhine olmalarından dolayı Fatımilerin desteğini kazandıkları bir ara Mezopotamya ve Mekke'yi işgal ettikleri tarihi kaynaklarda belirtilmektedir.

Güneş doğmadan ve güneş battıktan sonra iki rekat namaz kıldıkları, Kudüs'ü kible tuttıkları pazar günlerini tatil yaptıkları, Yalnızca Nevruzda (21 Martta) ve Mihrican (16 Eylül) da oruç tuttıkları bilinmektedir. Zengin malını yoksula dağıtma iddia ve söylemleri kısa zamanda yayılmalarına imkan sağlamıştır. Cennet ve cehennem tasarımı bu dünya için geçerli kabul etmektedirler. Batınîliğin en etkin Siyasî dinî bir akımı olarak kabul edilmektedir (Kırkkılıç, 1996; 295).

<sup>2</sup> Gnostisistler (Gnostisizm): Bir din çerçevesi içinde, özellikle de Hıristiyanlıkta ortaya çıkan ve inanç yerine bilgiyi (gnosis) geçiren öğreti. İnanç yerine geçirdiği bilgide, araştırmaya dayalı bir bilgelik yerine, hakikate yönelik doğrudan ve aracısız bir iç görüyle şekillenen bir bilgeliğin savunucusu olan, Gizemli bir aydınlanmanın sonucu olarak Tanrının tam anlamıyla bilinebileceğini savunan ve dolayısıyla kiliseden ayrılan, kişisel ve gizemsel bir bilgiyi resmi dinin doğmalarından üstün sayan anlayıştır. Hıristiyanlıkta, sapkın bir öğreti olarak ortaya çıkan gnostisizm, Hıristiyan inancıyla ilgili öğeleri, Yunan felsefesinin öğelerini ve doğu kökenli öğeleri birleştirerek, bir Tanrı, yaratılış ve kötülük öğretisi geliştirmiştir.

Gnostikler; Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde söz konusu olan ve özü itibarıyla, kadın ve erkeklerin kendilerinde tanrısal bir kıvılcım taşıdıklarını, doğum ve ölümün hüküm sürdüğü bu dünyaya düşmüş olduklarını, insanlardaki bu kıvılcımın ezoterik bir bilgi sayesinde yeniden canlandırılacağını ve böylelikle de insanın Tanrıya yeniden ulaşacağını savunan tarikatların üyelerine verilen addır (Cevizci, 1997; 306).

Bu nedenle, öğrenim düzeyi, bilgi edinme kaynağını tercih etmede, belirleyici nedenler içinde bulunabileceğinden, bu konuda ortaya çıkan dağılımın görülebilmesi için Tablo 6 oluşturulmuştur.

Tablo 6: Alevî-Bektaşîliğin Bilgi Temellerinin Öğrenim Durumu Değişkenine Göre Dağılımı

Öğrenim Durumu	Alevî-Bektaşîliğin Bilgi Temelleri				Toplam
		Ailemden	Dede ve Rehberden	Bunların Dışında	
Okuma-yazma Bilmiyor	S	44	18	3	65
	%	67,7	27,7	4,6	21,7
Okur-yazar	S	43	10	2	55
	%	78,2	18,2	3,6	18,3
İlkokul	S	63	30	19	112
	%	56,3	26,8	17,0	37,3
Ortaokul	S	13	6	7	26
	%	50,0	23,1	27,8	8,7
Lise	S	11	3	10	24
	%	45,8	12,5	41,7	8,0
Üniversite	S	9	1	7	17
	%	47,1	5,9	47,1	5,7
Toplam	S	183	68	49	300
	%	61,0	22,7	16,4	100,0

Olsson, Alevîliğin, geleneksel olarak yalnızca salıkların ulaşabildiği, Batını öğretileri ve gizli ritüelleri olan, bir dinî cemaat olduğunu görüşündedir. Tartışmalı da olsa, çok sayıda yazılı yayının, özellikle ülkemizde, 1980'li yılların sonunda ortaya çıktığını hatta bu yazılı yayınların "önemli ötekiler" ile karşılaştırma içinde kurulan toplumsal, kültürel ve dinî kimlik üzerinde düşünülmesini teşvik edici nitelikte olduğunu belirtmektedirler. Bu yayınlar aracılığı ile bir anlamda, bu topluluğun kendi tarihi yazılarak ya da anlatılarak, günümüzün ihtiyaçlarının ve isteklerinin de yansıtıldığı, idealize edilmiş, geçmişe ait bir hayali cemaat yaratılmaya, hatta uydurulmaya çalışıldığını, şecereler ve köken efsaneleri ile, bireysel varoluşa anlam, kimlik deneyimi ve görünürlük kazandırılmak istendiğini ifade etmektedir (Olsson, 1999; 261).

Gerek sözlü gerekse yazılı anlatımların ortaya koyduğu bilgilere dayanan, Alevî-Bektaşî inanç sisteminin kendine özgü değer ve normlarının, grup üyeleri tarafından içselleştirilmesi ve nesnelleştirilmesi, dün olduğu gibi günümüzde de, yaşayan bütün ritüellerde, geleneksel canlılığını ve geçerliliğini korumaktadır. Alevîlik, her ne kadar, sözlü geleneğe dayansa da, onun yazılı belgelere sahip olmadığı veya olmaması gerektiği, şeklinde anlaşılması gerekmektedir. Doğrusu, yazılı belgelere hiç

dayanmayan bir dinsel, ahlaksal, politik vb. öğretilerden söz etmek mümkün değildir. Ancak, bunların nicelik ve nitelikleri hakkında çok şey söylemek mümkündür.

Tablo 6'da görüldüğü gibi, dede-rehber ve yazılı kaynakların niteliksel yapısı ve gördüğü itibar, göz önüne alınsın ya da alınmasın, bu inanç sisteminin taşıyıcıları, bütün eğitim düzeylerinde, sözlü-ailevî geleneği kullanarak, dinî, ahlaki, politik vb. toplumsal tecrübeleri kazanmakta, sosyalleşme sürecinde yine ağırlıklı olarak sözlü grup içi dinamizmden etkilenmektedir.

Alevî-Bektaşîlikte, dede-talip ilişkisi çerçevesinde kazanılan grup üyeliği, grup normlarını ve değerlerini benimseme, toplumsal bakış kazanmanın zorunlu referans kaynağı olan bu etkileşimin bir ürünüdür. Buna karşılık, eğitim seviyesi yükseldikçe, söz konusu etkileşim ciddi bir şekilde sorgulanmaktadır. Eğitim düzeyi yükseldikçe, dede-talip ilişkisi zaafa uğramaktadır. Bu zaafiyetin, hangi taraftan kaynaklandığı, burada belirgin olmamakla beraber, bir kopukluğun olduğu şüphe götürmemektedir.

Alevî-Bektaşîliği öğrenme aracı olarak, önemli bir işleve sahip olan dede ve rehber bütün öğretim düzeylerinin aksine, lise düzeyinde ciddi bir gerileme ile %12.5'e, üniversite düzeyinde %5.9'a düşmektedir. Dedelerin dinsel, toplumsal, politik işlevi, söz konusu bu eğitim düzeylerinde itibar görmemektedir. Böylelikle dedelere atfedilen önemli eleştirel yaklaşım olan "bilgisizlik" (Bkz. Tablo 31, 32), bu bakış tarzında, daha açık bir şekilde görülmektedir ve veriler arasındaki tutarlılığı göstermesi açısından da önem taşımaktadır. Alevî-Bektaşî kimliğinin taşıyıcılarının, sahip oldukları bilgi ve becerileri, bütün öğrenim düzeylerinde az-çok yazılı kaynakları kullanarak edindikleri görülmektedir. Öğrenim düzeyi yükseldikçe, okullardan, kitaplardan, süreli yayınlardan daha çok yararlanma imkanı olduğundan, Alevî-Bektaşîliği, aile ve dede-rehber dışında, yazılı kaynaklardan ve görsel yayınlardan öğrenebilmektedirler ve bu süreç, eğitim düzeyi yükseldikçe, tedrici olarak artmaktadır. Bu oransal dağılım, ilkokul düzeyinde %17 iken, ortaokulda %27.8, lise düzeyinde %41.7, üniversite düzeyinde %47.1'e ulaşmaktadır. Öğrenim düzeyinin yükselmesi, sadece yazılı kaynaklara ulaşmakla sınırlı olmayıp, bunları kullanma ve değerlendirme, rasyonalize edebilme imkanı da sağlamaktadır. Yazılı ve görsel araçların, araştırma, tartışma ve sorgulamaya imkan vermesi, dinsel, sosyal aktivitelere karşı pasif ya da aktif katılım üzerinde de etkili olmaktadır. Dolayısıyla aile, dede ve rehber dışı öğrenme kaynakları, öğrenim düzeyi yükseldikçe, daha çok itibar görmektedir.



Alevî-Bektaşîlikle ilgili bilgilerin edinilmesinde, baş vurulan kaynakların, öğrenim değişkeninin kullanılarak açıklanması, tek başına yeterli görülmediğinden, ayrıca, bir nüfus bileşeni olan yaş faktörünün etkisini tespit etmek düşüncesinden hareketle, Tablo 7 oluşturulmuştur.

Tablo 7: Alevî-Bektaşîliğin Bilgi Temellerinin (Edinilmesinin) Yaş Durumu Değişkenine Göre Dağılımı

Yaşlar	Alevî-Bektaşîliğin Bilgi Temelleri				Toplam
		Ailemden	Dede ve Rehberden	Bunların dışında	
20 yaş ve altı	S	25	9	9	43
	%	58,1	20,9	20,9	14,3
21-30 yaş arası	S	25	7	13	45
	%	55,6	15,6	28,8	15,0
31-40 yaş arası	S	29	14	9	52
	%	55,8	26,9	17,3	17,3
41-50 yaş arası	S	33	16	7	56
	%	58,9	28,6	12,6	18,7
51-60 yaş arası	S	28	8	2	38
	%	73,7	21,1	3,2	12,7
60 yaş ve üstü	S	43	14	9	66
	%	65,2	21,2	13,5	22,0
<b>Toplam</b>	S	<b>183</b>	<b>68</b>	<b>49</b>	<b>300</b>
	%	<b>61,0</b>	<b>27,7</b>	<b>16,4</b>	<b>100,0</b>

Olsson'a göre, Alevî-Bektaşîlerin, dinsel ve toplumsal yaşamının geleneksel tanımlaması, genellikle ritüel yoluyla, kişiden kişiye aktarılan batınî dinsel öğretiler de dahil olmak üzere, bilgilerin, sözlü olarak aktarılmasına dayanmaktadır. Onlara göre, eğitim, hem ikrar ayini gibi ritüel ortamlarda hem de ritüel özelliği daha az olarak kabul edilebilecek bağlamlarda verilebilmektedir. Diğer bir deyişle, burada söz konusu olan bilgi ve beceriler, dededen talibe, kişisel aktarımdan ibarettir. Batınî eğitim, dedeyle yakın ve sürekli bir kişisel ilişki içinde, yıllarca ve hatta ömür boyu sürebilecek bir aktarım sürecinde, dinî mirasın elde edilmesinden ibaret olarak kabul edilmektedir.

İkrar ve daha sonraki dinsel eğitim sırasındaki emirler ve talimatlar, talibin ömür boyu süren bir ilişkiyle, dinî babası (vâlid dinî) olarak kabul ettiği ve kendi biyolojik babasından daha çok saygı gösterdiği mürşit aracılığı ile gerçekleşmektedir. Hz. Ali odaklı cemaatlerde, dinî bilgilerin, sözlü aktarımının, kendine özgü bir toplumsal pratik türünün hayati bir ögesini oluşturduğu açıkça görülmektedir. Nakil yoluyla verilen bu özel eğitimin, tedrici olarak içselleştirilmesi, yıllar süren bir dinsel yaşam tarzına uyum sağlamayı ve buna yönelik bir sosyalleşme sürecini ifade etmektedir (Olsson, 1999; 262).

Tablo 7'deki veriler, göz önüne alındığında, bilgilerin sözlü olarak aktarıldığı, dinî mirasın, aile aracılığıyla ve dede-talip ilişkisi çerçevesinde kazanıldığı görülmektedir. Böyle bir ilişki çerçevesinde, sözlü aktarımın, kendine özgü pratik türünün hayatî önem taşıdığı anlaşılmaktadır. Okullardan, kitaplardan ve süreli yayınlardan elde edilen bilgi ve beceriler, bu bağlamda, yeterli görülmemektedir. Ülkemizde, dinsel konulu Alevî literatüründeki bolluğa rağmen, yazılı kaynaklar, yine de gerçek bir Alevî realitesine açılan bir pencere olamamıştır. Böyle bir gerçekten hareket edecek olursak, Alevîlerin, günümüzdeki yeni ifade alanını, “uzmanlaşmış” edebiyatın popüler bir biçimi olarak kabul etmek mümkündür.

Sözlü aktarımın kaynağı olan aile ve dede kurumu, Alevî-Bektaşîliğin öğrenilmesinde, yegane unsur olma özelliğini hala korumaktadır. Burada özellikle aile, bütün yaş gruplarında, bilginin kaynağı olarak, ortalama % 60, dede (rehber) ise, % 22 oranında bir ağırlık teşkil etmektedir. Diğer öğrenme kaynakları (okul-kitap-süreli yayınlar, vb.) ise, % 16'lık bir oranı oluşturmaktadır. Bilgi edinme kaynağı olarak ailenin, dedelikten daha baskın olması, söz konusu Alevî-Bektaşîlerin, bir dede ya da pîre sahip olmamasıyla ve dolayısıyla dedelerin, dinsel görevlerini yerine getirmemesiyle de bağlantılı bulunmaktadır. İleride, bahsedilen dedelik kurumu ile ilgili tablolar (Bkz. Tablo, 27, 28, 29, 30, 31, 32) incelendiğinde, bilgi edinme kaynağı olan dede-talip ilişkisi, daha açık bir biçimde muhakeme edilebilir niteliktedir.

### 3.2.1.2. Alevî-Bektaşîliği Özsel ve Fonksiyonel Tanımlama

#### 1) Özsel Tanımlama

Göktaş, dinin, din sosyolojisi literatüründe tanım sorununu, genel olarak iki kategoride ele alındığını belirtmektedir. Birinci kategoride din, muhteva olarak sahip olduğu kutsal, aşkın, ilahi ve tabiat üstü gibi anlam ve değer muhtevasına bağlı olarak tanımlanmaktadır ki, bu tür tanımlamalara, substansiyel (asli-özel) tanımlar denilmektedir. İkinci kategoride ise, din, birey ve toplum hayatında, hangi fonksiyonu yerine getirdiğine bağlı olarak tanımlandığından, bunlara da, fonksiyonel tanımlar denildiğini belirtmektedir (Göktaş, 1993; 24).

Bu araştırmada, bir din tanımı yapmak, ya da yapılmış bir din tanımlamasını doğrulamak ya da yanlışlamak iddiasında bulunulmamıştır. Hatta, tanımı istenen daha

açıkçası yapılmış tanımlardan hangisinin, daha yaygın kabulünü tespit etmek de, soruna nihai çözüm olarak kabul edilmemiştir. Bu araştırmada, bir dinî gruba ad olan Alevî-Bektaşîliğin, sosyolojik açıdan tahlilini yapmak, teorik bilgilerle pratik olanlarını karşılaştırmak, temel amaç kabul edilmiştir.

Alevî-Bektaşîliğin özsel tanımlamasının, söz konusu cemaat tarafından, beş ayrı kategoride yapıldığı ve her bir tanımın azımsanmayacak derecede taraftar toplamaları oldukça dikkat çekicidir. Bu farklı tanım denemelerinin, öğrenim değişkeninden etkilendiği düşünüldüğünden, ortaya çıkan dağılımın görülebilmesi için Tablo 8 oluşturulmuş ve şu sonuçlara ulaşılmıştır.

Tablo 8 : Alevî-Bektaşîliği Özsel Tanımlamanın Eğitim Durumu Değişkenine Göre Dağılımı

Öğrenim Durumu	Özsel Tanım Denemeleri					Toplam
		İslamî bir Mezheb	İslamî bir Tarikat	Bir düşünce Biçimi	İslam'ın Özü	
Okuma-yazma Bilmiyor	S	5	37	7	16	65
	%	7,7	56,9	10,8	24,6	21,7
Okur-yazar	S	3	22	13	17	55
	%	5,5	40,0	23,6	30,9	18,3
İlkokul	S	15	47	24	26	112
	%	13,4	42,0	21,4	23,2	37,3
Ortaokul	S	7	9	6	4	26
	%	26,9	34,6	23,1	15,4	8,7
Lise	S	3	8	9	4	24
	%	12,5	33,3	37,6	16,9	8,0
Üniversite	S	4	2	10	2	17
	%	23,5	5,9	58,8	11,8	5,7
Toplam	S	37	125	69	69	300
	%	12,3	41,7	23,0	23,0	100,0

Alevî-Bektaşîlik, içerik (özsel) olarak, takipçileri tarafından öğrenim düzeyleri bakımından, birbirinden farklı anlamda tanımlanmaktadır. Okuma yazma bilmeyenlerin, çoğunlukla tarikat olarak niteledikleri Alevîliği, aynı zamanda İslam'ın özü tanımıyla, daha da merkeze yaklaştırmaktadırlar. Okuma yazma bilenler yine ağırlıklı bir biçimde Alevîliği, birinci derecede tarikat olarak tanımlamakta, ikinci derecede ise, İslam'ın özü olarak nitelendirmektedirler. İlkokul düzeyinde olanlar da, benzer tanımlamalar yapmaktadırlar.

Burada dikkat çekici olan en önemli tanımlama değişimi, üniversite öğrenimi görenlerde rastlanmaktadır. Diğer düzeylerde fazla dikkate alınmayan bu tanım denemesi (yaşam biçimi), burada önemli referans çerçevesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Öğrenim düzeyi çerçevesinde, okuma yazma bilmeyenler, Alevî-Bektaşîliği, % 56.9 ile İslam-i bir tarikat, % 24.6'sı İslam'ın özü, % 10.8'ide bir

düşünce, yaşam biçimi olarak tanımlamaktadır. Mezhepsel yaklaşım ise, sadece % 6.2 oranındadır. Okuma yazma bilenlerin tanımlaması da, okuma yazma bilmeyenlerin tanımlaması gibi, İslam-i bir tarikat (% 40) ve İslam'ın özü (% 30.9) ile yüksek oranda bulunmaktadır. Bir düşünce, yaşam tarzı diyenler ise, % 23.6 nispetindedir. İlkokul ve ortaokul öğrenim düzeyine baktığımızda, tanımlama denemesi, aynı tedrici yükseliş ile önceki düzeylerle paralellik göstermektedir.

Lise ve üniversite öğrenim düzeylerinde, İslam-i bir tarikat ile bir düşünce, yaşam biçimi yer değiştirerek, birinci sıraya, bir düşünce, yaşam biçimi geçmekte, ikinci sırada ise, İslam-i bir tarikat tanımı görülmektedir. Lise eğitimi alanların, % 33.3 ile üniversite eğitimi alanların, % 5.9'u, İslam-i bir tarikat tanımlaması yaparken, lise öğrenimliler, % 37.6 ve üniversite eğitimi alanlar % 58.8 ile bir düşünce, yaşam biçimi tanımına ağırlık vermektedirler. İslam'ın özü ve mezhepsel tanım denemesi de yine, % 16.9-12.5 ve % 11.8-% 17.6 biçiminde görülmektedir. Zira, yaşam biçimi tanımı, Alevî-Bektaşî dinî değerler ve normlar manzumesinin, birey ve toplum hayatında, politik, ahlaki, hukuki, ailevi vb. alanlarda da kurumsal ilişkiler ağını belirlediğini, dinin, sosyal ilişkileri, her alanda kuşattığını anlamlı hale getirmektedir.

Özel tanımlamadan hareketle, fonksiyonel tanımlamayı belirleyecek ve önemli kılacak bir geçişi görmek de mümkün olmaktadır. Yaşam biçimi tanım denemesine olan ilgi, öğrenim düzeyi yükseldikçe artmakta, düştükçe ise, İslam-i bir tarikat tanımında yoğunlaşmaktadır. Burada, Alevî-Bektaşîliğin temel dinsel bir öğretisi olarak algılanmasından ziyade, heteredoksi bir inancın kalıplaşmış toplumsal, tümüyle dünyevi yargılardan oluştuğu ve hatta gittikçe dinsel olmaktan çok popüler bir edebiyat, folklorik, geleneksel dünyevi yaşam biçimi, şeklinde algılandığı anlaşılmaktadır. Özellikle 1970'lerden sonra siyasallaşan, bir anlamda da dünyevileşen Alevî-Bektaşîlik, fonksiyonel tanım denemelerinden de anlaşılacağı gibi, kendi içinden kendini sorgulama ve iki dünya tasarımıyla hangisine karar vereceği konusunda bir çatışma yaşar gözükmektedir.

## 2) Alevî-Bektaşîliğin Fonksiyonel Tanımı

Alevî-Bektaşîliğin sahip olduğu inanç ve ritüellerin, toplumsal işlevini ölçmek, anlayabilmek ve değerlendirebilmek amacıyla, alan araştırması esnasında, "aşağıdaki tanım ya da tanımlamalardan hangisi, Alevî-Bektaşîliğin tanımlamasına daha

uygundur?” şeklinde bir soru yöneltilmiş, bu soruya verilen cevaplardan yola çıkılarak, Tablo 9 oluşturulmuş ve bir değerlendirme yoluna gidilmiştir. Her tanım denemesi, ayrı başlık altında ele alınarak, aşağıda açıklanmaya çalışılmıştır.

Tablo 9: Alevî-Bektaşliğin Fonksiyonel Tanımının Eğitim Durumu Değişkenine Göre Dağılımı

Öğrenim Durumu	Alevî-Bektaşliğin Fonksiyonel Tanım Denemeleri						
		Ezilen Halk Kitlelerinin Mücadelesi	Demokrasi ve Laikliğin Mücadelesi	İnsan,Kadın Haklarına Dayalı İnsancıl Hareketler	İslamın ve Diğer Dinlerin Özüdür	Bir İnanç ve Düşünce Sistemidir	Toplam
Okuma-yazma Bilmiyor	S	27	27	35	32	37	158
	%	41,5	41,5	53,8	49,2	56,9	52,5
Okur-yazar	S	22	24	36	31	26	145
	%	40,0	43,6	65,5	56,4	47,3	47,8
İlkokul	S	41	47	74	47	53	262
	%	36,6	42,0	66,1	42,0	47,3	86,4
Ortaokul	S	10	13	16	14	18	71
	%	38,5	50,0	61,5	53,8	69,2	23,4
Lise	S	8	9	15	3	13	48
	%	33,3	37,5	62,5	12,5	54,2	15,8
Üniversite	S	2	6	8	5	11	32
	%	11,8	35,3	47,1	23,5	64,7	10,5
Toplam	S	110	126	184	132	158	710
	%	36,7	42,0	61,3	44,0	52,7	236,7

Not:Birden fazla seçeneğe cevap verilmiştir.

#### a) “Alevî-Bektaşlık Ezilen Halk Kitlelerinin Mücadelesidir” Tanım Denemesi

Bu tanım denemesinin, hem tarihi hem de bir çok sosyolojik argümanları olduğu bir gerçektir. Tarihin hiçbir döneminde, gerçek anlamda iktidar olamamanın ve iktidarlar karşısında ağır yenilgiye uğramanın getirdiği kompleksin, tümüyle içe döndürülmesi yerine, toplumsal savunma mekanizması içinde ezilen ve ezilenleri koruma söylemi ve bunu dinî ve diğer toplumsal olaylara bağlama gayreti, bu tanım denemesinin temelini oluşturmaktadır. Erol’un yaklaşımına bakılırsa, bu tanım denemesi, tarihi süreç, içinde siyasî bir muhalefetin öncüsü olarak ve ezilen halk kitlelerinin bir mücadele örneği oluşturması açısından, Hz. Hüseyin’in uzlaşmacı değil, aksine, inandığı konuda mücadelecî bir kişiliğe sahip olduğu, görüşüne dayandırılmaktadır (Erol, 1993; 14). Her ne kadar birey ve toplumlar, kendi geleceğini kendi idealleri ve beklentileri doğrultusunda kurmak istediklerinde, hem geçmişin



birikiminden yararlanmak, hem de tarihsel geleneğin olumsuz yöndeki manipülasyonundan kurtulabilmek için geçmişî doğru anlamak zorunda olsalar da, çoğu zaman bunu başaramamaktadırlar. Sözü edildiği gibi, bir Kerbela olayı, bugün aynı toplumun bireylerini birbirinden ayırma, ezilenle ezeni birbiri ile karıştırmaya yeter bir neden olarak gösterilebilir ve kullanılabilir niteliktedir. Bu da sadece, Alevî-Bektaşî inanç sisteminin "ezilen halk kitlelerinin mücadelesi" olarak algılanmasına, diğer inanç sistemlerinin de sanki ezen halk kitlelerini koruyan bir inanç sistemi olarak, algılanması yanlılığına neden olabilmektedir.

Tablo 9'daki verilere bakıldığında sözü edilen tanım denemesinin, genel içinde % 36.7'lik bir oranı oluşturduğu görülmektedir. Değişkenler arasında, her ne kadar anlamlı bir ilişki görülme de, ortaokul eğitimlilerin oluşturduğu (% 38.5) yükselen kırılma dışında, eğitim düzeyinin yükselmesi ile birlikte, tedrici olarak düşüş görülmektedir. Buna göre, okuma-yazma bilmeyen ve bilenlerde % 41.5, % 40 ilkokul öğrenimi alanlarda, % 36.6 lise öğrenimlilerde, % 33.3 üniversite öğrenimi görenlerde % 11.8'e kadar düşüşün olduğu görülmektedir. Bu tanım denemesine verilen cevaplar ile eğitim düzeylerinde oluşan oranlar, Alevî-Bektaşîliğin, bilinen tarihsel ve güncel misyonu ile aslında örtüşmekte olduğu, sosyal bakış açısını, az-çok yansıttığı görülmektedir. Kendilerini, "İslamın hümanist yüzü" olarak nitelendiren Alevî-Bektaşî gruplar, böyle bir nitelendirmeden destek alarak, aynı zamanda kendilerini, çağdaş, modernist, ilerici ve insancıl olarak da betimlemektedirler. Kültürel dokunun sık örüntülendiği bu coğrafyada, nüfusların iç içe geçtiği, İç ve Doğu Anadolu bölgesinde, tarihsel olaylar gözönüne alındığında, söz konusu tanımlamanın, diğer tanımlamalara göre daha az benimsendiği de gözden kaçırılmamalıdır.

Sözlü geleneğe, çoğu zaman tarihi efsanelere, anlatımlarında özel önem veren Alevîlik, Türk-İslam tarihi içinde, Selçuklularda Baba İshak'la (1240), Osmanlı'da Şah Kulu (1511) ile başlayan (Burdur-Kütahya bölgesi), Şah Kulu'nun halifesi Nur Ali ile devam eden (1512 Çorum, Amasya, Yozgat, Tokat bölgesi), Şeyh Celal'in "Celali" adıyla anılan neredeyse Anadolu'nun tamamına yayılan 1519'da başlayıp ve aralıklarla Osmanlı'nın yıkılışına kadar ulaşan, 1659 yılına kadar devam ettiği bilinen ayaklanması ve yeniçerilerin ortadan kaldırılmasıyla biten uzun bir istikrarsız döneme ait tarihi bilgiler, söz konusu anlatım tarzlarıyla, özellikle okuma-yazma bilen ve bilmeyenler tarafından, hatta ilkokul düzeyinde kendileri için, kendileri adına gerçekçi bilgiler olarak kabul görmektedir. Bu öğrenim düzeyindekilerin, bu anlatım dahilindeki tarihe,

tarihsel olaylara, geleneksel yapı içinde, daha bağımlı oldukları anlaşılmaktadır. Lise ve üniversite düzeyinde ise, tarihi bilgilerin arka planının ve genelliğinin göz önüne alınabilir olduğu düşünülürse, sözü edilen kitlesel mücadelenin, sadece Alevîlik için sınırlı olmadığı bilinir görülmektedir. Elde edilen verilere bakıldığında, bu eğitim düzeyinin şu bilgilere sahip olduğu anlaşılır niteliktedir. Çamuroğlu'nun da ifade ettiği gibi, 16. yy.dan itibaren, Avrupa'da yaşanan iç çatışmalar, hemen hemen tümüyle dinî parolalarla yürütülmekteydi. Avrupa savaşları ve 1789 Fransız İhtilalinin; aslında toplumsal taleplerle, din arasında gelişen ihtilafın ve karşılıklı protestonun bir ürünü olduğu düşünülürse, tarih, inançlar arası mücadelenin bir yansıması olarak kabul edilebilir görülmektedir. Dinî inanç ve ritüellerin, ön plana çıktığı pek çok iç ve dış çatışmanın gerekçesi, öncelikli olarak maddi, toplumsal, sınıfsal ya da kişisel çıkarlara dayandırılmaktadır. Her ayaklanmada olduğu gibi, Alevî-Bektaşî ayaklanmalarının temelinde de yoksul ve az topraklı köylülerin bulunduğu, bunlara düşünsel ve eylemsel olarak önderlik edenlerin, çoğu zaman, düzene muhalif din adamlarından oluştuğu ve mücadelenin bu din önderleri tarafından yürütüldüğü bilinmektedir. Özellikle Türk-İslam tarihinde, bu din adamlarının, aynı zamanda hilafeti temsil eden padişaha karşı, farklı mezhep veya tarikat temsilcilerinden oluştuğu şüphe götürmez bir gerçektir (Çamuroğlu, 1992; 153-159).

Alevî-Bektaşî inanç sisteminde egemen olan, "eline-beline-diline sahip ol" ilkesi, ezilenleri korumaya, ezenlere karşı koymaya yönelik bir girişim olarak değerlendirilmektedir. Bu nedenle, ezilen halk kitlelerinin mücadelesi, tanımlaması, yaşanan Alevî-Bektaşî inanç sisteminde, Hacı Bektaşî Veli'nin misyonu ile de beslenmekte olduğunu göstermesi açısından, önem taşımaktadır. Hem tarihsel hem de dinsel tecrübeler, bu mücadelenin, kendileriyle sınırlı olmadığına, hatta kendilerini bununla sınırlandırmadıklarına karşılık gelmektedir.

#### **b) "Demokrasinin ve Laikliğin Mücadelesidir" Tanım Denemesi**

Tablo 9'da verilen birinci tanım denemesi, toplam içinde % 36.7 iken, ikinci tanım denemesi olan, "Alevîlik Laikliğin ve demokrasinin mücadelesidir" tanımı toplam içinde % 42'dir. Bu tanım denemesinde geçen laiklik ve demokrasi kavramlarının hem evrensel, hem de ulusal alanda, hemen hemen her zaman ve her yerde birinci sırada güncelliğini koruması, bu tanıma olan ilgiyi daha da artırdığına bir gerekçe olarak

gösterilip gösterilmeyeceği, tam olarak belirli değilse de, bu tanımın, diğer tanımlara göre, daha çok kabul gördüğü, araştırma bulgularından anlaşılmaktadır.

Bu tanım denemesi, her ne kadar, öğrenim durumu ile anlamlı bir ilişki oluşturmasa da, eğitim düzeylerine ayrı ayrı bakıldığında, bu tanım denemesinin, % 50 ile ortaokul mezunlarında en yüksek oranı, üniversite eğitimi alanlarda ise, % 35.3 ile en düşük oranı oluşturması, dikkat çekicidir. Hatta, lise öğrenimi alanlar, % 37.5 ile üniversite mezunlarıyla yakın bir orandadır. Benzer oransal yakınlık, ayrı bir kategori olarak ele alınırsa, okuma-yazma bilmeyenler, bilenler ve ilkökul öğrenimi yapanlarda da görülmektedir. Bu tanım denemesi, ortaokul ve ilkökul öğrenim düzeyinde, hatta okuma yazma bilen ve bilmeyenlerde, daha çok kabul görürken, lise ve üniversite eğitimi alanlar, bu tanımı, daha az ciddiye almaktadırlar. Bu da bizi, çeşitli iletişim (güç) araçlarıyla demokrasi ve laiklik kavramlarına vurgu yapan, Türk siyasetinin ikna edici ya da az-çok yanıltıcı bir biçimde, bu kavramları siyasî rant için kullanıldığına götürmektedir. Özellikle lise öğreniminin altında bulunanların, bu tanımlamaya gösterdikleri, ilgi, buna karşılık, lise ve üniversite eğitimi alanların ilgisizliği, bu yaklaşımı doğrular niteliktedir. Ayrıca, öğrenim düzeyinin, siyasî tercihler içinde belirleyici olduğu sonucunu, bu tespitten çıkarmak mümkün gözükmektedir. Siyasî anlamda partiler, bu kesimleri, kendileri için daha kolay seçmenler olarak görebilmektedirler. Alevîlerin geçmişte, daha radikal sosyal demokrat, sol siyaset içinde bulunmaları, bugün ise, daha rasyonel bir siyasî tercihe yönelimleri, söz konusu gelişmeler ve değişmeler, tek faktör olmasa da öğrenim düzeyinin etkisi altında bulunduğunu göstermektedir.

Alevî-Bektaşî inanç ve düşünce sisteminin, katılımcı bir inanç sistemi oluşturması; bir ritüel ortam olan cem törenlerinde, isteyen her grup üyesinin hazır bulunması ve dedenin önderliğinde, cemaatle ilgili pek çok kararın, yine grup üyelerince doğrudan alınması, kısaca, cem törenlerindeki demokratik katılım ve oluşumun da, bu görüşlere kaynaklık etmekte olduğu belirtilmektedir (Sofuoğlu ve İlhan, 1997; 144). Bugün söz konusu bu dinsel grubta, başta demokrasinin, "*yetmiş iki millete aynı gözle bakma*" anlayışından hareketle, laikliğin korunması ve savunulması güdüleyici bir faktör olarak kabul görmektedir.

Dierl'in de belirttiği gibi, dinsel-siyasal bakış içeren bu tanım denemesi, daha çok cumhuriyet döneminin anlatıldığı, dinsel ve siyasal değerlerin, ön plana çıkarıldığını göstermesi bakımından dikkat çekici olduğunu belirtmektedir. Bir bakıma

bu değerlerin, bu gruplarda, seküler anlayışın benimsenmesi (ibadet görevinde zorunlu olunmadığı, kendi kişisel tanrı ve doğru anlayışını benimseme özgürlüğüne sahip olduğu) anlamına gelmektedir. Temel dinî değerler açısından da Hz. Ali sevgisini, hürmanist ve demokratik bir toplum için verilen mücadele, Hz. Ali düşmanlarına karşı beslenen kinin ise, bireyin baskı görmesine, aşağılanmasına ve hakir görülmesine karşı mücadelenin anahtar kavramları olarak değerlendirilmektedir (Dierl, 1991; 118-121).

Özellikle lise ve üniversite öğrenimlilerin, bu tanım denemesinde, Alevî-Bektaşiliğin, laiklik ve demokrasi mücadelesindeki var sayılan yerini, diğer eğitim-öğretim düzeylerine oranla, daha az onaylanması, bu yaklaşımın, hem Sünnî inanç sistemine karşı bir mücadele gibi algılanmasını hem de dinsel inançların özgürce yaşanmasına engel olan baskıya dönüştürülüşünü, bunun da laiklik ve demokrasiyle çeliştiğine vurgu yapması açısından önemlidir. Tekrar hatırlatacak olursak, tüm içinde ortalama % 36.4 olan bu oran, bu tanımlamada önemsiz olarak kabul edilse bile, diğer öğrenim düzeylerine göre, tanımlamaya farklı bir boyut ve değerlendirme katmaktadır denilebilir.

### **c) “İnsan Haklarına Kadın Haklarına Eşitlik ve Hürriyete Dayalı İnsancıl Bir Harektir” Tanım Denemesi**

Tablo 9’deki verilere bakıldığında, "insan haklarına, kadın haklarına, eşitlik ve hürriyete dayalı insancıl bir harektir" tanımlaması, söz konusu tanım denemelerinin en çok ilgi gördüğü tanımdır. Tanımın, çok sayıda evrensel, dinsel, felsefi ilkeyi kapsamaması, buna ilaveten, çoğu zaman bu kavramların laiklik ve demokrasi kavramları ile birlikte, yanyana kullanılan kavramlar olmaları ve onlar kadar güncel olması, bu tanım denemesinde, Alevî-Bektaşî cemaat üyelerinin, hem daha dikkatli hem de daha kapsamlı üzerinde durmalarına neden olduğu, verilerden ve elde edilen sonuçlardan anlaşılmaktadır.

İslam tarihi ve özellikle Türk-İslam tarihi içinde (Emevilerden Abbasilere, Selçuklulardan Osmanlılara), bütün isyan ve ayaklanmalar, en son yeniçeri ayaklanması da dahil, bu espriye (insan hakları, kadın hakları, eşitlik ve hürriyeti önemseyen ve temelde insancıl bir harekete) dayanmakta ve Alevî kökenli toplumsal başkaldırıları olmaktadır.

Alevî-Bektaşîlerin bu tanım denemesine gösterdiği ilgi, öğrenim düzeylerine bakıldığında, dört ayrı kategori içinde değerlendirilebilir. Bunlardan birinci kategori, okuma-yazması olmayanların oluşturduğu % 53.5'lik ikincisini okuma-yazma bilen ve ilkokul mezunlarının oluşturduğu (% 65.5-66.1) kategori, üçüncüsü, ortaokul ve lise eğitimi alanların oluşturduğu (% 61.5-62.5), dördüncüsü ise, Üniversite öğrenimi alanların oluşturduğu % 47.1'lik kategori olmaktadır. Bu öğrenim düzeyleri arasındaki bu tanıma ilişkin oranın üniversite düzeyinde düşük olması anlamlıdır. Öyle görünüyor ki, bu doktriner görüşün, bu eğitim düzeyinde, sadece Alevî-Bektaşîlik düşüncesine has olmadığı, özellikle küçülen dünyada, bütün din ve düşüncelerin ortak görüşü olarak algılanmaktadır.

Alevî-Bektaşî inanç ve düşünce sisteminin temelinde yer aldığı sık sık vurgulanan ırk, dil, din, ulus ayrımını reddeden dünya görüşü, egemen bir değer olarak kabul edilmektedir. Bu düşüncenin, tüm ırklara, uluslara, farklı dilleri konuşan insanlara, eşit yaklaşma gayreti, yetmiş iki milleti bir görmesi ve özünde dünya insanlığını bütün olarak kabul etmesi, düşünsel, doktriner bir yapı oluşturmaktadır. (Sofuoğlu ve İlhan, 1997; 145). Bu temel düşünce, Hz. Ali'den, Hacı Bektaşî Veli'ye uzanan dinsel-tarihsel yelpaze içinde, bugün, Alevî-Bektaşî cemaat üyelerinin bu tanım denemesinin kabulünü kolaylaştırmaktadır. Bu tanımın, hemen hemen bütün öğrenim düzeylerinde, önemli bir farklılık oluşturmadan kabul görmesi, bu temel değerın onaylandığını göstermektedir.

Alevî-Bektaşîliğin, başta dinsel mekanlardaki ve yerleşim birimlerindeki üretim ve tüketime ilişkin ritüel içerikli uygulamaların imece usulüne yatkın işleyişi, eşitlikçi oluşuma zemin hazırlaması, söz konusu tanım denemesinin önemini artırıcı etkiye sahip olduğunu gözden uzak tutmamak gerekir. Bu işleyişte önemli payı olan, yardımlaşmayı esas alan cemaatin her üyesinin, musahipli olması, daha da önemlisi herkesin musahibini kendi özgür iradesi ile seçmesi, eşitlikçi ve hürriyetçi düşünceye sahip olmalarını ve davranmalarını zorunlu hale getirmektedir. Temel dinsel inanç ve ritüellerin, önce bireysel düşünceyi, beraberinde grup içi ve grup dışı ilişkileri belirlediği göz önüne alınırsa, Alevî-Bektaşîliğe getirilen özsel tanımlama dışında, ama ona bağlı olarak, fonksiyonel bir tanım getirmenin de mümkün olduğu, buradan anlaşılmaktadır.



#### d) “Alevîlik İslam’ın ve Diğer Bütün Dinlerin Özüdür” Tanım Denemesi

Alevî-Bektaşîliğin, fonksiyonel tanım denemelerinin bir başka versiyonu ise, “Alevîlik İslam’ın ve diğer bütün dinlerin özüdür” tanım denemesidir. Bu tanım denemesi, Alevî-Bektaşîliğin, başta İslam olmak üzere; Şamanizm, Hıristiyanlık, Budizm, Mani dini vb. gibi dinlerin, az-çok izlerini taşıyan bir inanç sistemi olmasının kabul görmesinden kaynaklanmaktadır. Aslında, böyle bir karışımın, sadece Alevî-Bektaşî inanç sistemine has olamayacağını, bütün dinlerin inanç ve ritüellerinde, başta kendinden önceki ve sonraki dinsel inançların bir çok ögesini aynen, kısmen ya da değiştirilmiş bir biçimde barındırabileceği bilinen bir gerçekliktir. Örneğin, insan varlığına saygı asli değerinin bulunmadığı ve insan öldürmenin yasak olmadığı bir din bulmak imkansızdır. Bu itibarla, Alevî-Bektaşîliğin, böyle bir tanım içine yerleştirilmiş olması, kendi yapısal, fonksiyonel özelliğine uygun düşen bir nitelik olarak kabul edilmektedir.

Tablo 9'daki veriler incelendiğinde, söz konusu tanım denemesi ile eğitim durumu değişkeni arasında, anlamlı bir ilişkinin olduğu görülmektedir. Bu tanım denemesinin, bütün eğitim düzeylerindeki ortalama oranı % 44'dür. Bunun en yüksek temsili ise, % 56.4 ile okuma-yazma bilenlerde görülmektedir. Ortaokul düzeyinde, bu oran, % 53.8 olarak gerçekleşmektedir. Okuma-yazma bilmeyenlerde ise, % 49.2'dir. İlkokul eğitimi alanlarda da, % 42.0 oranındadır. Lise ve üniversite eğitimi alanlarda ise bu oran, daha düşük gerçekleşmektedir (% 13.5-% 23.5). Ortaokul eğitimi alanlarda dahil olmak üzere, aşağı bütün öğrenim düzeylerinde, heterodoksi; mistik İslam Alevîliğinin izleri görülmektedir. Onlara göre, “gizli bir hazine” olan Tanrı bilinmeyi sevdiği için “alem” i var etmiştir. Yani sevgi, başta insan olmak üzere, her şeyin varoluşunun nedeni ve kökeni olarak kabul görmektedir. Bu anlamda, İslam’ın dışında, başka bir din ortamında doğmuş, o inanç ve ritüel ortamında yetişmiş olan bir birey bir Müslüman’dan daha kötü veya Tanrıya daha uzak olarak algılanamaz ve tanımlanamaz. “Bu çerçevede, Gandhi, Timurlenk’den daha mümin; Aziz Francesco, Yezid’den daha müslüman sayılabilirler. Kişinin değeri ortadoks öğretisinde olduğu gibi “takva” ile değil, taşıdığı “aşk” la ölçülür, prensibi kabul görür niteliktedir” (Çamuroğlu, 1994; 22-34).

Lise ve üniversite düzeyinde, bu tanım denemesinin, diğer öğrenim düzeylerine göre ve daha önce sözü edilen tanım denemelerine oranla, daha az kabul görmesi, bu

eğitim düzeylerinde, Alevî-Bektaşîliğin dinsel olmaktan çok, siyasal (ideolojik) yönüne, ağırlık verildiğini göstermesi açısından, dikkat çekicidir. Özellikle, 1980'li yıllardan itibaren, başta ülkemiz olmak üzere, bütün İslam ülkelerinde ve hatta dünyada artma eğilimi gösteren dinsel içerikli siyasalleşme eğilimleri, bütün dinler ve mezhepler ve tarikatlar düzeyinde gerçekleşme gösterince, daha önceki tarihsel olaylar da işin içine karışınca, siyasal bakış, daha da ağırlık kazanmıştır. İster Sünnî isterse Alevî olsun, bütün dinî cemaatler, belirli siyasal düşüncenin dümen suyuna girdiğinden, öz, gölgede kalmıştır; dolayısıyla diğer inanç sistemleri gibi, Alevî-Bektaşîliğin temel inanç, iman ilkeleri olan Allah'ın varlığı ve birliği, Hz. Muhammed'in peygamberliği ve Kur'an'a inanç ve imamların önderliği, ikinci plana itilerek, yeni bir sürece, oluşuma itilmiş bir görünürlük kazanmaya başlamıştır. Bu görünürlük, eğitim düzeyinin yükselmesiyle birlikte, yeni bir boyut kazanarak bugün temel olgusundan farklı bir alana yönlendirilmiştir.

**e) "Alevî-Bektaşîliğin Bir İnanç ve Düşünce Sistemi" Olduğu Tanım Denemesi**

Bu tanım denemesi, Alevî-Bektaşîliği dünyevileştirme açısından, en anlamlı kılan bir tanımlama olarak görünmektedir. Onu, sanki bütünü ile ayrı, başta İslam öğretisi olmak üzere, hiçbir dinle ilişkisi yokmuş gibi gösterme veya böyle bir algılama olarak gözükmektedir. Alevî-Bektaşîliğin, bu tür bir tanım denemesine götürülüşünü, Sofuoğlu ve İlhan, Alevîliğin doğrudan doğruya materyalist ve sosyalist bir anlayışa sahip çıkmak, bazı dinsel ritüellerin, özellikle sosyal dayanışma ile ilgili öğretilerin, sosyalist ideoloji doğrultusunda yorumlanmakta olduğu anlamına geldiğini belirtmektedir. Ona göre, bazı iç ve dış çevreler, ülkemizde bir takım ideolojileri, Alevî-Bektaşîliğin sırtından pazarlayarak, Alevî kitleleri, yanlış yönlendirerek, taraftar bulacaklarını hesap etmektedirler (Sofuoğlu ve İlhan, 1997; 141). Bu hesapların, Alevîliğin, "bir inanç ve düşünce sistemi" olarak kabul görmesi ile olanaklı olduğu düşünülürse, bu durum, Alevîliğin orijinal yapısının örtülerek, farklı mecralara çekilmek istendiğini göstermesi açısından önem taşımaktadır.

Tablo 9'da görüldüğü gibi, söz konusu tanım örneğinin, değişkenler arasında anlamlı olmadığı, eğitim öğretim düzeylerinin artışı ya da azalışının bu tanım denemesinde, belirleyici nitelikte olmadığı görülmektedir. Tanım örneklerinden bütün

eğitim düzeylerinde, genel içinde, en yüksek oranı (% 52.7) oluşturmaktadır. Tek tek eğitim düzeylerine bakıldığında, ortaokul düzeyinde eğitim alanlarda, % 69.2, üniversite eğitimi alanların, % 64.7, okuma-yazma bilmeyenler ile lise eğitimi alanların, % 54.2-% 56.9 yakın oranlarda benzerlik gösterdiği, okuma-yazma bilen ve ilkökul eğitimi düzeyindekilerde, % 47.3 ile aynı oranı oluşturdukları gözükmektedir.

Bütün olarak bakıldığında, Anadolu Alevî-Bektaşîliği mezhepler ve tarikatlar üstü bir inanç sistemi olarak anlaşılmaktadır. Yalnız teorik dinsel yaşamı değil, pratik toplumsal yaşamı da belirleyen bir inanç sistemi olarak varlığını sürdürmektedir. Alevî-Bektaşî cemaat üyelerinin, bu tanımlamayı ikinci derecede öncelmesi, kendi bağlamında ve özgün koşullarında bir düşünce, inanç ve yaşam biçimi olarak uygulanmasına bağlı olmaktadır.

Özellikle üniversite eğitimi alanların, bu tanımlamada, diğer eğitim düzeylerine göre, en yüksek düzeyde bulunması, Alevî-Bektaşî inanç sisteminin, başta dinsel olmak üzere, sosyal niteliklerini, öteki (Sünnî) inanç sisteminden, tümüyle farklı bir yorum olduğu fikrini, bunun da, tümüyle ayrı bir dinî grubu oluşturduğu düşüncesini vurgulamaya yöneliktir. Ayrı bir kimlik, etnik yapı, dinsel inanç içerdiği bu kapsama dahil edilmektedir. Doğrusu Alevîliği, ayrı bir inanç ve düşünce sistemi olarak algılamak, böyle bir çerçeveye yerleştirmek, ayırışmayı, temelden onama anlamına da geleceği gözden uzak tutulmamalıdır.

### **3.2.1.3 Törenlerin Cinsiyet Ayrımına Dayanmadan Performe Edilmesi**

Sünnî inanca tarihsel bir muhalefet örneği sergileyen, gelişme çizgisi içinde, karşı dinî yükselişleri kendi gelişme çizgisiyle örtüştürmeye çalışan Alevî-Bektaşîlik, cinsiyetlerle ilgili tutumlarında Ortodoks İslam'ı yadsıyan bir yapı oluşturmuş gözükmektedir. Kadın-erkek ilişkilerini sınırlayan, haremlik-selamlık gibi, Sünnî inanca alternatif bir inanç geliştirerek, hem dinî etkinlikler içinde, hem de sosyal hayatın diğer alanlarında, uygulamada istenilen düzeyde gerçekleşmese de daha özgürlükçü bir hareket noktası belirlemiştir. Bu anlamda, cinsiyet ayrımına gitmeden performe edilen sosyal ilişkiler, heteredoks İslam anlayışının bir başka örneğini oluşturmaktadır. Bu süreç içinde, Alevî-Bektaşîlik, kadın-erkek ilişkilerinde, grup içi ve grup dışı sosyal ilişkiler ağını belirleyerek, toplumsal hayatın bütün alanlarında eşitliği, uygulama gayreti içinde bulunmaktadır.

Başta, dinî ve diğer toplumsal törenlerin cinsiyet ayırımına gitmeden performe edilmesinde belirleyici olan temel dinsel değerlere dayanarak, bugün yaşanan Alevî-Bektaşîliğin, bu ana ritüeli yerine getirmede gösterdiği hassasiyeti belirleyebilmek amacıyla, etkili bir faktör olduğu düşüncesinden hareketle, medeni durum değişkeni kullanılarak, Tablo 10'un oluşturulması yoluna gidilmiş ve şu sonuçlara ulaşılmıştır.

Tablo 10: Cem Törenine Katılımla İlgili Değerlendirmenin Medeni Duruma Göre Dağılımı

Medeni Durum	Cinsiyet Ayırımına gitmeksizin Cem Törenine Katılımın Değerlendirilmesi			
		Olumlu	Olumsuz	Toplam
Evli	S	199	35	234
	%	85,0	15,0	78,0
Bekâr	S	47	12	59
	%	79,7	20,3	19,7
Dul	S	7	--	7
	%	100,0	--	2,3
Toplam	S	253	47	300
	%	84,3	15,7	100,0

Dinî toplumsal törenlerin, cinsiyet ayırımına gitmeden performe edilmesi, Alevî-Bektaşî inancının, temel taşlarından birini oluşturmaktadır. Cem törenlerine katılmak için eşlerin aynı derece sorumlulukları, daha da önemlisi Ceme katılan taliplerin, cinselliklerinden soyutlanarak, dinî bir vazifeyi ifa etmeleri, kadın-erkek ayırımını dinsel olarak yasaklar mahiyettedir. Alevî-Bektaşîlik inancının gerek senkretik gerekse heteredoks ve gerekse seküler oluşu, cinsiyetlere bakışa da kendine özgü, sosyal bir boyut getirmiştir.

Alevî-Bektaşîliğin senkretik özelliğinin bir yansıması olan ahlaki özelliklerine baktığımızda, çok sayıda eski Türk kültür unsurlarına rastlamak mümkündür. İbn-i Fazlan'ın, Oğuz Türkleri kadınlarının yerli ve yabancı erkeklerden kaçmadıklarını söylemesi, Alevî cemaatlerinin, eski Türk dinlerinden etkilendiğini gösterdiğine bir kanıt teşkil etmesi açısından önemlidir (Eröz, 1992; 37).

Cinsiyet ayırımına gitmeden, dinsel törenlerin performe edilmesini, Tablo 10'daki verilerle destekleyerek açıklamaya girişildiğinden de, daha objektif ve rasyonel sonuçlara ulaşmak olanaklıdır. Alevî-Bektaşî ritüel örneklerinden önemli bir tören olan cem ayini, ayırma gitilmeksizin yapılan hatta ayırımı günah sayan yapısı ile oldukça etkili bir uygulamadır. Medeni durum ile cemde, kadın-erkek bir arada bulunmanın, dinsel açıdan sorun teşkil etmeyeceğini söyleyenlerin oranı, % 84.3 iken, problem

oluşturur, diyenler ise, % 15.7'dir. Evli olanların % 85'i, bekar olanların % 79.7'si, dul olanların tamamı, cemde kadın-erkek birlikteliğinde sakınca görmemektedir. Buna karşılık, bekarların % 15'i, evlilerin % 20.3'ü cemde birlikte olmayı olumsuz karşılamaktadır. Cinsiyet ayrımını, koşul olarak getirenler, her ne kadar cem töreninin bir ibadet olsa da kadın-erkek bir arada olmanın, yüz yüze bulunmanın, cinselliği çağrıştıracığını, kötü niyetlerin olacağını, göz ardı etmemek gerektiğini vurgulamaktadırlar.

Aslında, her ortodoks din anlayışı, cinselliği ve kadın ile erkek arasındaki ilişkiyi, katı kurullarla belirlemektedir. Cinsellikle ilgili pek çok norm bulunmaktadır. Seks ve beden ortodoks dinler tarafından belirlenen kurulların dışına çıkılması halinde, günah ve ahlaksızlık olarak kabul görmektedir. Hatta, kadının erkekten farklı görüldüğü bütün toplumlarda, onun cinselliği ve bedeni, başından itibaren olumsuzlanmaktadır. Buna karşılık, teoride ve pratikte kadını erkekle eşit haklara sahip bir varlık olarak gören bir anlayışın temellerini, Alevî-Bektaşî inanç sisteminde kolayca görmek mümkündür (Dierl, 1991; 75).

Alevî-Bektaşîliğin heteredoksi yapısı, cinsiyet ayrımını hem teoride hem de pratikte kaldırma gayreti içinde olmuştur. Özellikle cem törenlerinde, bir arada olma, Alevî-Bektaşî gruplarca onaylanmaktadır. Cinsiyet ayrımına gitmeksizin, dinî törenlerin performe edilmesinde belirleyici bir faktör olan medeni durum değişkenine ilaveten, konunun daha iyi anlaşılması amacıyla, yaş değişkeninin de etkisini anlayabilmek için Tablo 11 oluşturulmuştur.



Tablo 11: Cem Törenine Katılımla İlgili Değerlendirmenin Yaş Durumuna Göre Dağılımı

Yaşlar	Cinsiyet Ayırımına Gitmeksizin Cem Törenine Katılımın Değerlendirilmesi			
		Olumlu	Olumsuz	Toplam
20 yaş ve altı	S %	36 83,7	7 16,3	43 14,3
21-30 yaş arası	S %	40 88,9	5 11,1	45 15,0
31-40 yaş arası	S %	43 82,7	9 17,3	52 17,3
41-50 yaş arası	S %	45 80,4	11 19,6	56 18,7
51-60 yaş arası	S %	31 81,6	7 18,4	38 12,7
60 yaş ve üstü	S %	58 87,9	8 12,1	66 22,0
Toplam	S %	253 84,3	47 15,7	300 100,0

Tablo11'deki veriler incelendiğinde, bütün yaş gruplarında, kadın-erkek ayrımına gidilmeden, dinsel törenlerin yapılabileceği, % 84.3 oranında onaylanmaktadır. Bir dinî ritüel ortam olan cem törenlerinin, dinsel içerikli, hukuki, ahlaki, vb. sosyal yapı özelliğinin bulunması, cinsiyet ayrımını engelleyici nitelikte olmasına gerekçeler oluşturmaktadır. Dinî cemaatin bütün sosyal sorunlarının ele alındığı, yola giriş (grupun üyesi olma), yoldan çıkış (grup dışına atılma) ve bu iki yol arasında bulunan bütün inanç ve ritüeller yelpazesi içinde, kadının bulunması, zorunlu hale gelmektedir. Şüphesiz, sosyal yaşamın bir tarafını kadınlar ve bunlara bağlı sorunlar, aktiviteler, ritüeller vb., diğer tarafını da benzer niteliklere sahip erkekler oluşturmaktadır.

Cem törenlerindeki cinsiyet ayrımını reddeden temel inanç, "cinsellikten arınma" olgusuyla açıklanmaktadır. Cem törenine katılan, kadın-erkek, bütün bireyler, bu dinî ritüeli yerine getireceklerinde, cinselliklerinden tümüyle arınmış olarak, ceme gelmektedirler. Her ne kadar cem töreninde "gözcü", muhtemel cinsel tacizleri önlemek gibi bir sorumluluğun taşıyıcısı olsa da, cinsiyet ayrımını engelleyen başlıca faktörün, heteredoksi bir inanç ögesi olduğu, açıkça görülmektedir.

Tablodaki verilere bakıldığında, bütün ritüel ortamlarda, cinsiyet ayrımına gidilmemesi, yani kadın ve erkeklerin birlikte bulunmaları, 20 yaşın altındakiler tarafından, % 16.3, 60 yaşın üstündekiler tarafından ise, % 12.1 oranında

olumsuzlanmaktadır. En çok olumsuz nitelendirme, 41-50 yaş kategorisinde yer alanlar arasında, en az olumsuzlama ise, % 11.1 ile 21-30 yaş kategorisinde görülmektedir. Görüldüğü gibi, yaş gruplarına göre, olumsuzlama nispetleri, ciddi farklılıklar içermemektedir. Gençlerin ve yaşlıların, farklı yaklaşımı, sadece % 4.2 oranındadır. Bu da, Alevî-Bektaşî olabilmeyi belirleyen, temel kriterlerden olan, cinsiyet ayrımının reddinde, bir çatışmanın yaşanmadığı biçiminde değerlendirilebilir.

### 3.2.1.4 Cem Törenlerine Yüklenen Anlam

Cem sözcüğünün etimolojik anlamı; bir olmak, bütünleşmek, birlikte olmak, düşünüş olarak bütünleşip “biz” olmak demektir. Cem ayininin, hangi dinsel kültürden alınıp, Alevî-Bektaşî kültürüne geçtiği, tartışmalı da olsa, bugün hala yaşanmakta olduğundan, dinî bir fonksiyonu ifa etmesi bakımından önem taşımaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi, her toplum ve din, birbirine benzer öğeler içermektedir, içerebilir. Sosyolojik anlamda önemli olan, bunun toplumda hangi fonksiyonu yerine getirdiğidir.

Cem töreninin, İslam-î merkezli olduğu, Hz. Muhammed’in Miraca çıkışının yeryüzündeki iz düşümü olarak kabul edildiği, genel kabul gören bir dinî ritüel olduğu, esasen bilinmektedir. Alevî-Bektaşîlerde, önemli bir dinsel ritüel olan cem töreni, grup içi değerler ve normlardan hareketle performe edilmekte, aynı zamanda Sünnî cemaatlerle, kendilerini bir dizi konuda karşılaştırma amacı da taşımaktadır. Alevîlerin bu önemli dinsel töreni, daha önce de belirtildiği gibi, erkeklerle kadınların birlikte ibadet ettikleri bir ritüel ortam olmakla dikkat çekicidir. Hatta cem ayininde aynı anda pek çok olay birlikte kutlanmaktadır. Cem ayininin ana ritüeli, Hz. Hüseyin’in Kerbela’da şehit düşmesinin simgelenmesidir. Alevî doktrininin kilit temaları üzerinde yapılan sohbetler ve müzik de törende yer almaktadır. Bütün bu uygulamalar, Alevî-Bektaşî ahlak değerleri üzerine kurulmuştur. Saatler süren ayinin özelliklerinden birisi de ibadete başlamadan önce, katılan herkesin birbiriyle barışık olması zorunluluğudur. Birbirleriyle kavgalı olan kişiler varsa, olayın aktörleri ya aralarındaki görüş ayrılıklarını gidererek barışmak ya da toplantıyı terk etmek zorundadırlar. Bu son nokta da, camide ibadet eden Sünnîlerle olan farklarını da karşılaştıran Alevîler açısından çok önemli bir görünüm ve anlayış oluşturmaktadır. Çünkü, Alevîlere göre, camide ibadet etmenin, en önemli sorunu, insanın hiç farkında olmadan, bir katille veya benzer bir suçlu ile yan yana durabileceğidir. Fakat Alevîlerin ibadetlerine, yabancıların



katılmasına izin vermemesi ve cem ayını başlamadan önce, orada bulunan herkesin, birbiriyle barışık olması, böyle bir durumu engeller niteliktedir (Shankland, 1999, 27).

Cem töreninin, karı-koca, kadın-erkek bütün cemaat üyelerinin birlikte olmasının gerektiren bir ritüel ortam olması ve medeni durum değişkenini doğrudan ilgilendirmesi nedeniyle, Tablo 12'nin oluşturulmasına ihtiyaç duyulmuştur.

Tablo 12: Ceme Katılma Sıklığının Cinsiyet Değişkinine Göre Dağılımı

Cinsiyet	Ceme Katılma Sıklığı				Toplam
	S	Devamlı	Ara sıra	Hiç katılmaz	
Kadın	S	27	41	23	91
	%	29,7	45,1	25,3	30,3
Erkek	S	67	96	46	209
	%	32,1	45,9	22,0	69,7
Toplam	S	94	137	69	300
	%	31,3	45,7	23,0	100,0

Alevî-Bektaşîlikte, kadın-erkek eşitliği, kimi Alevî cemaatlerinde karı ve kocanın, birlikte ikrar verip yola girişleriyle başlamaktadır. Başta cem töreni olmak üzere, hemen hemen bütün ibadetlerde, kadın-erkek bir arada bulunmaktadır. Tablo 12'de görüldüğü gibi, bu ritüelin yerine getirilmesinde, cinsiyet ayrımı olmaksızın, katılım oranı oldukça yüksektir. Ancak bu törene katılımın genellikle ara sıra performe edilmesi, dikkat çekicidir. Dinî törenlere, devamlı katılanların bulunması, bir cemaatte söz konusu törenin, periyodik olarak yapıldığını doğrulamaktadır. Yaklaşık olarak her dört Alevî'den biri ceme katılmamaktadır. Bunlar da şüphesiz, düşkün sayılanlar ile ikrar vermemiş olanlardan ve bu ritüeli ihmal edenlerden oluşmaktadır. Alevî-Bektaşîlerin, ister kadın, ister erkek olsun, ortalama % 24'ü, cem törenlerine hiç katılmamaktadır. Ara sıra katılanlar, % 45, devamlı katılanlar ise, ortalama % 30 civarındadır. Doğrusu, Ceme katılma sıklığı açısından, kadın-erkek arasında, önemli bir fark bulunmadığı görülmektedir. Alevî ayin-i cemlerinin, en az iki bin yıllık geçmişe sahip ve İslam-i renege bürünmüş olan toplantılar olduğu, tarihi kaynaklarca belirtilmektedir. Fığlalı'nın da belirttiği gibi, büyük bir gizlilik ve kapalılık içinde gerçekleştirilen bu toplantılarda, kolektif şuur ve aidiyet duygusunun çok güçlü ve sağlam hale geldiği anlaşılmaktadır. Ayin-i cemler, bugünkü görünürlülüğü ve iddia edilenlerin aksine, ilahi hakikatin doğduğuna, katılanların manevî açıdan yüceldiğine inanılan bir ibadet, zikir ve niyaz meclisi hüviyetindedir. Aynı zamanda, din ve dünya işlerinin çözüme kavuşturulduğu bir dinî ritüel ortam olmaktadır (Fığlalı, 1991; 371).

Kadın-erkek, bütün cemaat üyeleri, toplumsal sorunların çözümü olarak kabul ettikleri bu toplantılara, doğrudan katılmakta ve önerilen çözüm örneklerini, aynı oranda benimseme eğiliminde görülmektedirler.

Cem törenlerine, erkeğin eşiyle birlikte katılma hassasiyeti, katılım sıklığındaki cinsiyet ayrımını ortadan kaldırmasına karşılık, cem törenlerinin, dinî (ruhani) lideri olan dedelerin, talipleriyle olan ilişkisi de cem törenine katılma sıklığında, etkili olmaktadır (Bkz. Tablo 29-30). Özellikle, dinsel otorite olmaktan uzak kaldığı ifade edilen dedelerle ilgili eleştirel olumsuz tutum ve yargıların da ceme katılma sıklığında belirleyici olduğu gözlemlenmektedir. Dinî bir ritüel ortam oluşturan cem törenine katılımın, bir nüfus bileşeni olan yaş değişkeninden etkilendiği muhakkaktır. Bu maksatla, ortaya çıkan dağılımın görülebilmesi için, Tablo 13 oluşturulmuştur.

Tablo 13: Ceme Katılma Sıklığının Yaş Değişkenine Göre Dağılımı

Yaşlar	Ceme Katılma Sıklığı				Toplam
		Devamlı	Ara sıra	Hiç katılmaz	
20 yaş ve altı	S	4	22	17	43
	%	9,3	51,2	39,5	14,3
21-30 yaş arası	S	9	17	19	49
	%	20,0	37,8	42,2	15,3
31-40 yaş arası	S	15	27	10	52
	%	28,8	51,9	19,2	17,3
41-50 yaş arası	S	13	33	10	56
	%	23,2	58,9	17,9	18,7
51-60 yaş arası	S	18	17	3	38
	%	47,4	44,7	7,9	12,7
60 yaş ve üstü	S	35	21	10	66
	%	53,0	31,8	15,2	22,0
<b>Toplam</b>	<b>S</b>	<b>94</b>	<b>137</b>	<b>69</b>	<b>300</b>
	<b>%</b>	<b>31,3</b>	<b>45,7</b>	<b>23,0</b>	<b>100,0</b>

Tablo 13'e baktığımızda, yapılan bu araştırmada, yaş gruplarına göre ceme katılma sıklığı, cem törenlerinin dinsel açıdan önemini belirlemede, bize bazı ipuçları vermektedir. Özellikle, 40 yaşın üstündekilerde ceme devamlı katılım artmaktadır. Dolayısıyla bu yaş grubunda, "ara sıra" ve "hiç katılmama" durumu azalmaktadır. Bireylerin, ilerleyen yaşlarda, daha çok dinî sorumluluklarını yerine getirme eğiliminde oldukları göz önüne alınırsa, bu yaş kategorisinin durumu, daha doğru açıklanmış olacaktır. Bu, önemli bir sosyolojik gerçeği göstermesi açısından da dikkat çekmektedir. Hatta 60 yaşın üzerinde görülen ceme katılmama (% 15.2) keyfi değil, yaşlılığın getirdiği zorlanmadan kaynaklandığını belirtmek gerekmektedir (Göktaş,1993; 124-126). 15-30 yaş grubunda ise, ceme katılanların oranı ister devamlı,

isterse ara sıra olsun, hiç katılmama oranına göre, yüksek olmakla beraber, hiç katılmayanların önemli bölümünü, bu yaştakiler oluşturmaktadır. 30-40 yaş arası ise, genelde ceme ara sıra katılmaktadır. Ceme hiç katılmayanların oranı da, yadsınamayacak kadar yüksektir.

Ceme katılımın, dinî önder kimliğini ön plana çıkarması, değerlendirmeye dedelerin de alınmasını gerektirmektedir. Verilere göre, Alevî-Bektaşî dinî önderleri, genç kuşağın hemen hemen yarısına ulaşmakta zorlanmakta, gençlerin grup-içi normları ve değerleri içselleştirmelerinde yetersiz kalmaktadır. Alevî-Bektaşî genç kuşağının, bu boşluk içinde nereye koştuğu ve koşacağı belirsizleşmektedir. Özellikle, kentlerle ilişkisi artmış olan ya da kentleşmiş olan bireylerin, ideolojilerin etkisi altında kalanların, bu ve bu tür ritüelleri ifa etmeleri gevşemiştir (Fığlalı, 1991; 327). Söz konusu kaygı, görüşülen bütün ehliyetli ve yeterli bireyler tarafından da paylaşılmaktadır. Yaş gruplarını, 40'ın üstündekiler ve altındakiler olarak genel bakış içinde değerlendirmek daha kolay ve çarpıcı nitelikte olduğundan, iki kategori halinde ele alınmıştır. Görüldüğü gibi, iki grup arasında, pozitif bir korelasyon ilişkisi bulunmaktadır. Yaş küçüldükçe, ceme katılım azalmakta; büyüdükçe, artmaktadır.

Ceme katılımın, hem cinsiyet hem de yaş değişkenine göre seyrini açıkladıktan sonra, sorunu daha iyi değerlendirebilmek amacıyla, genel olarak katılımı tespit etmek için, Tablo 14'ün oluşturulması gerekli görülmüştür.

Tablo 14: Alevîlerin Ceme Katılma Sıklığına Göre Dağılımı

	Sayı	Yüzde
<b>Devamlı</b>	94	31,3
<b>Ara sıra</b>	137	45,7
<b>Hiç</b>	69	23,0
<b>Toplam</b>	<b>300</b>	<b>100,0</b>

Tablo 14'de görüldüğü gibi, ankete katılanların % 31.3'ü, cem törenlerine sürekli, % 45.7'si ara sıra, % 23'de hiç katılmamaktadır. Daha önce değinildiği gibi, önemli bir dinsel ritüel olan cem ayininin hukukî, ahlakî, dinî, ailevî vb. kurumsal özelliklerine rağmen, Alevî-Bektaşî cemaat üyeleri tarafından özellikle sekülerleşme, modernleşme içinde bir dönüşüme sürüklendiği görülmektedir. Ceme katılma sıklığının, hem dinî önderlerin (dedelerin), dinsel ve kişisel tutumlarından, hem de taliplerin (cemaat üyelerinden), temel ve tali inanç ve ritüeller üzerindeki tereddütlerinden etkilendiği görülmektedir. Ayrıca, ocakzâde dedelerin yerine bırakılan vekil (dikme)



dedelerin, dinî-sosyal aktiviteleri, yeterince yerine getirememesi, topluma nüfuz edememeleri, kısacası, dinî önder statüsünde bulunanların (dedelerin) yetersizliği ya da yetersizliğinin kabulü, bu husustaki eleştirel bakış, cem törenlerine katılma sıklığını belirleyici olmaktadır.

### 3.2.2. Kimliği Kurma ve Korumaya İlişkin Tutumlar

Toplumda kimliği kurma ve koruma, dinî bir grup (cemaat) bilinci çerçevesinde, tüm toplum ve egemen kültür içinde varlığın korunmasını, kültürün sosyalleşme süreci içinde nesillere aktarılmasını hedefler. Bütün bunları gerçekleştirebilmek de tüm toplumdan kendini ayırtırmayı ve bu ayırtırmayı değerlendirmeyi, kendi içinde güçlü olmayı gerektirmektedir. Bu doğrultuda grup, sosyal bütünlüğünü koruma amacıyla, grup-içi evliliği dayatmakta, sosyal aktivitelerin gerçekleştirilmesi amacıyla sivil toplum örgütlenmelerine gitmekte, bir alt kültür anlayışı içinde kendini rasyonalize etmek istemektedir.

Alevî-Bektaşî dinsel yaşam biçiminin, kendine has olarak oluşturduğu sosyal kimlik, merkez-çevre diyagramı çevresinde, kendine has sosyal-yapı özellikleriyle varlığını korumaktadır. Kimliği kurma ve koruma, grup-içi ve grup dışı temelde dinî inanç ve aktiviteler tarafından belirlenmektedir. Bu çerçevede, Alevî-Bektaşîlerin, kimliği ortaya koyabilme yeterliliği; kendini ifade etme ayrıcalığı, eş seçimine gösterilen hassasiyet ve sivil toplum kuruluşlarına katılım ve bunların faaliyetlerine onay verip vermemekle, belirginlik kazanmaktadır.

#### 3.2.2.1 Toplumda Kimliği Ortaya Koyabilme Yeterliliği

Toplumun sahip olduğu maddî ve manevî kültür unsurları, hiçbir zaman homojen bir yapı oluşturmazlar. Gerçekten, her kültür içinde, her alanda, alt kültür örneklerine rastlanmaktadır. Bunlar dilde, dinde, siyasette, ekonomide vb. bütün alanlarda görülmektedirler. Dil içindeki çeşitli lehçeler, din içindeki tarikat, ve mezhepler, siyasette, birbirinden farklı ideolojiler vb. bunun örneklerindedir ve bütün bunlar arasında, hiçbir zaman tam bir ahenk bulunmamaktadır. Gerçekten de alt kültür grupları, kendilerine özgü olarak oluşturdukları değerler, normlar, tutumlar, özetle yapısal değişkenler biçiminde, kendilerini gösterirler (Dönmezer, 1982; 134). Alevî-

Bektaşılık de bu anlamda egemen İslam kültürü içinde, bir alt kültürü oluşturmaktadır. Alevî-Bektaşılık, her alt kültür örneğinde olduğu gibi, kendine özgü bir sosyal kimlik oluşturmakta ve tüm kültür içinde heterojen özellikler içermektedir. Alt kültürlerin, egemen kültür içinde bir resmin renk tonları gibi kabul edilip, her zaman gerekli ve faydalı olacağı vurgulansa da, alt kültürlerin, gittikçe derinleşen, egemen kültürü temelde sorgulayıcı niteliğe bürünmesi bölücülük ve bölgecilik gibi toplumsal çatışma nedeni olarak ortaya çıkması gözden kaçırılmamalıdır.

Alevîlerin, inanç ve ritüele ilişkin, Batınî sözlü geleneklerinden alınmış belli anahtar kelimeler ve jestlere sahip olması, cemaat üyelerinin kendi aralarında birbirini tanımaya yarayan şifreler gibi kullanılması, hem bir alt kültür örneğini ifade etme ve hem de dil sosyolojisi yönünden, topluluğun kültürel kimliğinin ifadeleri olarak düşünülmelidir. Bütün bu özellikler, geleneğin korunması ve aktarılması açısından kesinlikle önem taşımaktadır (Olsson, 1999; 218). Hz. Ali'nin adının geçtiği bir sözlü aktarımda yapılan jestler, selamlama ile ilgili mimikler, kimliği kurma ve korumada kullanılan belli anahtar kelime ve cümleleri oluşturmaktadır. Örneğin, Hz. Ali'nin söylenmesi sırasında, sağ elin baş parmağının, dudaklara dokundurulması, böylece, grup-içi kimlik kurma ve bu kimliği koruma açısından, dil sosyolojisi yönünden önemli bir anlatımdır. Alevî-Bektaşiler, yüzyılların getirdiği bu tür birbirlerini tanımaya yarayan, şifre gibi kullandıkları kelimeler ve cümlelerle, sadece grup-içi iletişimi sağlamakla kalmayıp, grup-dışı sosyal etkileşimlerinde de, kendilerini tüm toplum içinde belli bir yere koyma gayreti içinde olmuşlardır. Bütün bu sosyal hareketlerin alt yapısında, tatmin edilemeyen emeller, idealler ve ileriye dönük Alevî ütopyasının izlerini bulmak mümkündür.

Tüm toplum içinde, bir dinsel alt kültür olan Alevî-Bektaşî inanç sistemi, her alt kültür örneğinde olduğu gibi, kendi varlığını devam ettirebilmek için, kimliğini kurma ve bu kurulan kimliğin korunmasını her zaman ve her koşulda muhafaza etme gayreti içinde olmuştur. Şüphesiz kimliğin kurulması ve korunması, salt dinsel öğelerin kurulması ve korunması tarafından belirlenmekle kalmayıp, aynı zamanda, farklı değişkenlerin de etkisi altındadır. Örneğin, ekonomik düzey, kimliğin korunması ve kurulmasında etkili bir faktör olarak ele alınarak, bu konuda ortaya çıkan dağılımın görülebilmesi için Tablo 15 oluşturulmuştur.

Tablo 15: Toplumda Kimliği Ortaya Koyabilmenin Ekonomik Düzey Değişkenine Göre Dağılımı

Ekonomik Düzey	Toplumda Kimliği Açıklayabilme Yeterliliği				
		Açıklayabiliyor	Açıklayamıyor	Kısmen Açıklıyor	Toplam
Zengin	S	8	--	2	10
	%	80,0	--	20,0	3,3
Orta halli	S	174	11	15	200
	%	87,0	5,5	7,5	66,7
Yoksul	S	70	13	7	90
	%	77,8	14,4	7,8	30,0
Toplam	S	252	24	24	300
	%	84,0	8,0	8,0	100,0

Tablo 15’de görüldüğü gibi, ekonomik güç ile tüm toplum içinde kimliği açıklayabilme arasında, çok derin olmasa da, bir ilişkinin varolduğu görülmektedir. Ekonomik düzey yükseldikçe, kimliği ortaya koyabilme yeterliliği artmaktadır. Kendisini zengin olarak görenlerin tamamı, kimliğini açıklayabilirken , orta halli olanların % 94.5’i, yoksul olanların % 85.6’sı kimliklerini kısmen ve tamamen deşifre edebilmektedir. Dolayısıyla fakirlerin % 14.4’ü, orta halli olanların % 5.5’i, kimliklerini gizli tutmayı yeğlemektedirler.

Kimliğin gizliliği, çoğu zaman muhafaza edilemez, hatta muhafaza edilmeye çalışıldığı zaman, sosyal bir sorun da ortaya çıkarabilir. Bir bölgede, hangi yerleşim alanlarının, Alevî-Bektaşîlere ait olduğu, kentlerin bazı semtleri de dahil olmak üzere karşı dinsel gruplar tarafından az-çok bilinmektedir. Bu nedenle, kimliğin açıklığı ve hatta açıklanması, sağlıklı sosyal ilişkiler için gerekli de olmaktadır. Kaldı ki, kimliği gizlemeyi gerektirecek ciddi nedenlerin bulunmadığı, Alevî-Bektaşî cemaat üyeleri tarafından da, bütün ekonomik düzeylerde kabul görmektedir.

Araştırma kapsamına alınan bölgenin, ekonomik gücünü belirleyen, tarım ve tarımsal faaliyetlere dayalı girişimler, toprağın coğrafi yapısı, göz önüne alınırsa, ciddiye alınabilir olmadığı görülmektedir. Daha çok, başta Almanya olmak üzere, Avrupa ülkelerine yaşanan işçi göçü ile bölgenin ekonomisi, az-çok hayatiyet kazanmaktadır. Yerli ailelerin birçoğu, bu nevi işçilerle olan ailevi bağlantılarıyla, ekonomik düzeylerini yükseltmeye çalışmaktadırlar. Orta halli olarak kendilerini niteleyen bireylerin çoğunluğunu, memur ve işçi statüsünde çalışanlar oluşturmaktadır. Öte yandan, tüzel ve kamusal bürokrasi içinde buldukları statüyü korumak için, öteki dinsel gruba karşı antipati oluşturmaması gayesiyle, kimliklerini gizleme ihtiyacı duydukları bilinmektedir. Fakir olarak niteleyebileceğimiz gruplarda, nispi kimlik

gizleme nedeni ise, grup-dışı etkileşimin yetersizliğinden kaynaklanan, keyfiyete bağlı bir süreci ifade etmektedir.

Onaylanır nitelikte bulunan, Olsson'un tespitlerine göre, Türkiye'de kamusal söylemin söz dağarcığı, 1960 ve 1970'lerden beri, köklü değişikliklere uğrayan koşullardan, 1980 Askeri darbesinden ve özellikle İslamcı hareketin başarısından etkilenmiş, yeniden kurulmuştur. Bu olaylar, Alevî-Bektaşîliğin son zamanlardaki gelişimini ve Alevîlerin kendilerini ifade ediş biçimlerini derinden etkilemiştir. Alevî kimliği ve Alevîlerin Sünnî İslam'ın karşısındaki konumuyla ilgili söylemde, dinsel ve kültürel kavramlar, yeniden kullanılmaya başlanmıştır. Bu gelişmede, Alevîlerin ve Ortadoğu'da Alevîlerle ilişkili toplulukların yeni görünürlüğü, yalnızca küresel modelin yerel bir örneği ya da İslam'ın, Sünnî biçimlerine karşıtlık içinde değil, aynı zamanda ve daha dar anlamda, içsel süreçler olarak görülmelidir. Bu süreçler, politik, toplumsal, kültürel ve dinsel yaşamın değişik yönleri Alevîler, arasında bilinçli bir düşünce ve tartışma nesnesi haline gelmiştir. 1960-1970'lerin radikal siyasî ortamında, Alevîlerin yüzyıllardır bağlı oldukları isyankâr ideolojiyi, solcu kavramlarla biçimlendirdikleri ve bunun yeni bir varyantını benimsedikleri görülmektedir. O yıllarda ve 1980'lerin ortalarına kadar, Alevî kimliği, kamuoyunda dinî değil, siyasî terimlerle tanımlanıyordu. Hatta o zaman pek çok kişi, Alevîlerin laikleştirilmiş Türk toplumuna asimile olacağına ve artık dinsel bir topluluk olarak varlığını sürdürmeyeceğine inanıyordu. Alevîliğin geleceğine ilişkin bu beklentiler, büyük olasılıkla, politikanın sadece "çıkarlar" ve iktidar ilişkileri etrafında geliştiğini varsayan politikayı; kültür, ahlak ve din konusundaki kavramlar da dahil "halkın hayalleriyle ilgili bir mücadele" olarak tanımlayan yaygın bir kanıya dayanmaktadır (Olsson, 1999; 266)

Toplumda, kimliği açıklayabilme ve gizli tutulmasının, dinsel olduğu kadar, siyasî, ahlaki, örfi vb. nedenlere bağlı olacağı da gözden uzak tutulmamalıdır. Hangi nedene bağlı kalınırsa kalınsın, kimliğin ortaya konulması farkı değişkenlere bağlı olarak gerçekleşebilmektedir. Bunlardan biri de şüphesiz öğrenim düzeyi olmaktadır. Bu nedenle, Tablo 16 oluşturulmuştur.

Tablo 16 Toplumda Kimliği Açıklayabilmenin Eğitim Düzeyi Değişkenine Göre Dağılımı

Öğrenim Düzeyi	Toplumda Kimliği Açıklayabilme Yeterliliği				Toplam
		Açıklayabiliyor	Açıklayamıyor	Kısmen Açıklıyor	
Okuma-yazma Bilmiyor	S	56	5	4	65
	%	86,2	7,7	6,2	21,7
Okur-yazar	S	47	5	3	55
	%	85,5	9,1	5,5	18,3
İlkokul	S	96	10	6	112
	%	85,7	8,9	5,4	37,3
Ortaokul	S	23	2	1	26
	%	88,5	7,7	3,8	8,7
Lise ve dengi	S	17	1	6	24
	%	70,8	4,2	25,0	8,0
Üniversite	S	13	1	4	18
	%	70,9	5,9	23,5	6,0
Toplam	S	252	24	24	300
	%	84,0	8,0	8,0	100,0

Tablo 16'da görüldüğü gibi, toplumda kimliği ortaya koyabilme yeterliliği, bütün eğitim düzeylerinde oldukça yüksektir. Dinî anlamda, kimliği ortaya koyabilmenin koşullu olduğu bu cemaatlerde içsel süreçler, yani Alevî-Bektaşî olmanın, hem dinsel hem de toplumsal bir çekince doğurmadığı görüşü ağırlıktadır. Kendilerini toplumun, devletin ve ülkenin bir parçası olarak gördüklerinden, sorumluluklarının herkes kadar olduğunun bilincinden hareketle, Alevî-Bektaşî olduklarını, her yerde ve her şartta, söyleyebileceklerini ve söylediklerini ifade etmektedirler.

Ortaokul ve aşağı eğitim düzeylerinde kimliği açıklayabilme, ortalama % 86.5'lik oran ile oldukça yüksek düzeydedir. Buna karşılık, lise ve üniversite düzeyinde ise, bu oran %70 civarındadır, hatta kısmen kimliği açıklama oranı olan % 24 de buna eklenirse, bu eğitim düzeylerinde bulunanların, kimliklerini açıklamada, diğer öğrenim düzeylerine göre, çekinceli davrandıkları görülmektedir.

Egemen kültürün içinde yer alan bir alt kültür oluşturan Alevî-Bektaşîlik, bölgesel ve konjonktürel nedenlere bağlı kalarak, kimliğini açıklama-gizleme gereksinimini, her zaman, az-çok saklı tutmuştur. Hem inançsal olarak kimliğin gizlenmesi gereği, hem de baskıların tazyikiyle, açık bir toplumsal grup özelliği oluşturamamıştır. Özellikle kendilerini çevreleyen; diğer dinsel inançların baskısı, ideolojik yaklaşımlar, bürokrasi içinde bulunma, amaçların gerçekleştirilmesi için gizliliği esas alma, olası tepkiler ve dışlanma kaygısı, bu eğitim düzeylerinin, kimliklerini açıklamalarını sınırlandırmaktadır. İslamcı akımların yoğunlukta olduğu bu



bölgede daha güvenli olma, kimliği gizli tutma eğiliminde olmalarını, gerekli hale getirmiş gözükmektedir.

Kimliği ortaya koyabilme özellikle, lise ve üniversite düzeylerinde, yukarıda söylenen nedenlere bağlı olarak, ürkek bir görünüm arz etmektedir. Üniversitelilerin % 23.5' i, lise eğitimi alanların % 25'i, kimliklerini, durum ve şarta bağlı olarak, açığa vurmakta ya da gizlemektedirler. Diğer bir deyişle, her şeye rağmen açık-seçik bir biçim ve içerikte kimlik ve kimliksel bilgilerini açıklayamamaktadırlar.

### 3.2.2.2 Kendini İfade Etme Ayrıcalığı

Daha önce de değinildiği gibi, aynı olguya dayanan, kendilerini, sahip oldukları farklı bir takım inanç ve ritüellerinden dolayı, değişik bir biçimde sunan, bazı Alevî gruplar, "Köy Bektaşileri" olarak nitelendirilmektedir. Örneğin, Bektaşilerin tarikata kabul ritüelleri, herhangi gizli bir topluluğun kabul ritüelleriyle aynıyken, Kızılbaş-Alevîlerin, yola kabul töreni, aşiret toplumlarının göreneklerine daha yakın görünmektedir. Bektaşî olmak isteyen ve buna layık görülen herkes, Bektaşî olabilirken, Alevî olarak doğmamış olan birisi ise, sonradan Alevî olamaz. Daha doğrusu, Alevîlik, doğumla kazanılmaktadır. Bektaşîlik ise, bu dinî cemaatin inanç ve ritüellerini kabul etmekle kazanılmaktadır. Bektaşîlikte, tekkenin lideri, "baba"dır. Baba olabilmek için, tarikata kabul edilmiş olmak ve böyle bir onuru elde etmek için gereken mükemmellik derecesine ulaşmış olmak yeterlidir. Ancak, Alevîlerde, cemaatin dinî lideri olan dedelerin soy zinciri, Hz. Ali'ye kadar uzanan ve ona dayanan bir ocaktan gelmesi gerekmektedir (Melikoff, 1999; 10).

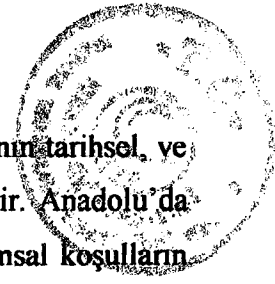
Celâlî isyanları (1550-1603), genellikle önceki adıyla, Kızılbaşlara, bugünkü adıyla, Alevîlere atfedilmektedir. Oysa, manevî ve entelektüel etkileri nedeniyle bu isyanlara destek ve güç veren, Bektaşîler olmuştur. Daha sonraları, Osmanlı tarihinde Bektaşîlik kavramı, dinî konularda, yerleşik dinî kurallara uymayı reddeden anlamında kullanılmıştır. 1826 yılında Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması ve Bektaşî tekkelerinin kapatılmasından sonra, yerleşik dinî kurallara uymayı reddeden Bektaşîler, 19 yy. da liberal fikirleri savunmuşlar, daha sonra 20 yy. da ise, ilerici, çağdaş fikir ve düşünceleri benimsemişlerdir. Bu düşünüş ve yaşam biçimi içinde, pek çok Bektaşî, masonluğu seçerek, buralarda etkin olmaya çalışmışlar ve Jön Türklere de katılmışlardır (Melikoff, 1999; 11). Bu tarihi söylemlerin, Alevî ve Bektaşî olayının, hem bir dinî cemaate ad

olması, hem de dinî ve sosyal aktivitelerinin birbirinden tamamen olmasa da, önemli sayılabilecek farklılıklarının olduğunu göstermesi açısından, önem taşımaktadır. Her ne kadar, bu iki isim birlikte ve aynı anlamda kullanılsa da, bu iki dinî grup arasında temel değerler ve tarih sahnesindeki görünürlük açısından, farklılıklar bulunduğu anlaşılmaktadır. Bugün, Anadolu'da yaşayan kendilerini Kızılbaş, Alevî, Bektaşî ve hem Alevî hem de Bektaşî olarak nitelendirdiklerini söyleyen söz konusu dinî cemaat üyeleri, aynı ya da farklı coğrafyalar üzerinde varlıklarını sürdürmektedirler. Bu itibarla bu konuda ortaya çıkan, kendilerini ifade etme ayrıcalığının, yaş değişkeninden etkilenip etkilenmediğini belirlemeye yönelik olarak, bu kimliksele adların tespiti için, Tablo 17'nin oluşturulması gereği duyulmuştur.

Tablo 17: Kendini İfade Etme Ayrıcalığının Yaş Değişkenine Göre Dağılımı

Yaşlar	Kendini İfade Etme Ayrıcalığı					Toplam
		Alevî	Bektaşî	Hem Alevî Hem Bektaşî	Bunların Dışında	
20 yaş ve altı	S	22	3	11	7	43
	%	51,2	7,0	25,6	16,3	14,3
21-30 yaş arası	S	24	4	16	1	45
	%	53,3	8,9	35,6	2,2	15,0
31-40 yaş arası	S	27	4	17	4	52
	%	51,9	7,7	32,7	7,7	17,3
41-50 yaş arası	S	34	2	18	2	56
	%	60,7	3,6	32,1	3,6	18,7
51-60 yaş arası	S	17	2	18	1	38
	%	44,7	5,3	47,4	2,6	12,7
60yaş ve üstü	S	32	4	28	2	66
	%	48,5	6,1	42,4	3,0	22,0
<b>Toplam</b>	<b>S</b>	<b>156</b>	<b>19</b>	<b>108</b>	<b>17</b>	<b>300</b>
	<b>%</b>	<b>52,0</b>	<b>6,3</b>	<b>36,0</b>	<b>5,7</b>	<b>100,0</b>

Tarihi ve sosyal görünürlüklerinden anlaşıldığı gibi, Alevîlik ve Bektaşîlik, aynı kaynaklara dayanmasalar da, pek çok inanç ve ritüel benzerliğinden dolayı birbirine paralel, iki ayrı isimde dinî cemaat özelliği oluşturmuşlardır. Araştırma alanından elde edilen bilgilerde, bir nüfus bileşeni olan yaş faktörüne bakıldığında, kimliği kurma ile ilgili tanımlamalarda, bütün yaş gruplarının yaklaşık yarısı (% 52) Alevî kimlikle, kendini ifade etmekte, ortalama % 36'sı da hem Alevî hem Bektaşî olduğunu söylemektedir. Bu oran, 50 yaşın üzerindekielerde ortalama % 45 olarak görülmektedir. Yalnızca, Bektaşî olduğunu söyleyenlerin oranı ise, ortalama % 6.3'tür. Bunların dışında bir kimlik kurma biçimi olan Kızılbaş tanımlaması ise, ortalama % 5.7 ile en düşük yüzdeyi oluşturmaktadır.



Kimliği kurmaya ilişkin bu tutumlarda; Alevî ve Bektaşî olgularının tarihsel, ve toplumsal özelliklerin tümünün, Anadolu referanslı olduğu görülmektedir. Anadolu'da ortaya çıkan Alevî-Bektaşîliğin ise, yine farklı tarihsel, dinsel ve toplumsal koşulların bir ürünü olarak doğduğu bilinmektedir. Kimliği kurmaya ilişkin bu tanımlamalar, tümüyle aynı olmasa da, aslında eş anlamda kullanıldığından, benzer kimlik tanımlamaları olarak kabul edilmektedir. Bunun en çarpıcı eş anlamlısı ise, hangi kimliksel tanım olursa olsun, hepsinin, Hz. Ali merkezli inanç sistemleri olduğudur. Anadolu Alevî-Bektaşîliği, Türklerin İslam'a farklı bir yaklaşımı, başka bir deyişle, İslam'ı kendi perspektifi açısından algılayış tarzı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu oluşumda, tarihî Oğuz-Türkmen toplumsal şartlarının etkisi kadar, Arap milliyetçiliğine (Emevî politikasına) duyulan tepkinin izleri bulunmaktadır. Kimliğin belirlenmesinde, belirleyici bir unsur olarak kullanılan soy zinciri (doğuştan) Oğuz-Türkmen anlayışının, bunun yanında Emevi politikalarına duyulan tepki sonucunda ortaya çıkan, İslam mistisizminin derin izlerini bir arada görmek mümkündür.

Alevî-Bektaşî inanç sisteminin takipçileri, bütün yaş düzeylerinde yaklaşık % 16 oranında bir sapma ile Alevî, % 5.3'lük bir sapma ile Bektaşî, % 21'lik bir sapma ile hem Alevî hem de Bektaşî olduklarını ifade etmektedirler. % 9'luk bir sapma ile de bu kimlikleri dışında bulduklarını belirtmişlerdir.

Araştırma kapsamına alınan Alevî-Bektaşîler, Alevî ve Bektaşî farklılığının, tarihsel ve ritüel açıdan sabit olmasına rağmen, benzer olduklarını vurgulamaktadırlar. Her ikisinin de Hz. Ali sevgisinde birleştiğini, bu nedenle aralarında bir farklılık olmadığı kabul edilmektedir. Alevî, Bektaşî, hem Alevî hem Bektaşî ve Kızılbaşlık gibi, dinsel kimlik kurma, geleneksel tanımlamalardan ibaret kalmaktadır. Dinî önderler için birlikte kullanılan dede, baba ve dedebaba tanımlaması da bunu doğrulamaktadır. Tablo 17'de 20 yaşın altındakilerin, % 51'nin kendisini Alevî, % 25.6'sının hem Alevî hem Bektaşî olarak tanımlamasına karşılık, 60 yaşın üstündekiler ise, % 48.5 ile Alevî, % 42.4 ile hem Alevî hem Bektaşî olduklarını söylemektedirler. Yine, 21-30 yaş grubu, % 53.3, 51-60 yaş grubu da % 44.7 ile Alevî kimliğini üstlenmektedir. Hem Alevî hem Bektaşî kimliği ise, 21-30 yaşlarda % 35.6, 51-60 yaş grubunda ise % 47.4 olarak görülmektedir. Bu anlamda gençler yaşlılardan daha çok Alevî kimliğini benimsemektedirler. Burada, 41-50 yaş grubunun, % 60.7 ile Alevî kimliğini, diğer yaş gruplarından daha çok kullanması dikkat çekicidir. Cumhuriyet Türkiye'sinin bir kuşağı olarak, siyasî çatışmaların içinde yer alan bu yaş grubu, kendilerini siyasallaşan Sünnî

İslamcılığın karşısında, devrimci Alevîliğin savunucuları olarak görmüşlerdir. Kimliklerini, merkez-çevre diyagramında siyasallaşan dinî atmosfer içinde değerlendirilmektedirler. 31-40 yaş grubu ise, % 51.9 ile Alevî , % 32.7 ile hem Alevî hem Bektaşî kimliği ile kendilerini ifade etmektedirler. Alt yaş grupları, biyolojik dede ve babalarıyla benzer kimlik oluşturmaktadırlar.

### 3.2.2.3. Eş Seçiminde Alevî-Bektaşî Olmaya Gösterilen Hassasiyet

Aydın'a göre, eş seçimi, aile kurumunun bir önkoşulu olarak ele alınmalıdır. Bütün toplumlarda bireyler ister, kadın ister erkek olsun, belirli normlar çerçevesinde eşlerini seçmek zorundadırlar. Bu normlar, genelde grup-içi (endogami) ve grup-dışı (egzogami) evlilik biçimlerini oluşturmaktadırlar. Ancak, bu iç ve dış sınırlar, bir hayli değişkendir. Bir toplumda aile grubu anne, baba, çocuklar ve yakın akrabalar sayılırken, bir başka toplulukta klan ya da kabileyi kapsayabilmektedir. Dıştan evliliğin aksine, bireyi kendi grubunda bir bireyle evlenme zorunda bırakan kurala, içten evlenme adı verilmektedir. İçten evlenme, toplumsal farklılaşmanın birinci planda önem kazandığı yerlerde görülmektedir. Hindistan kastı ve Avrupa aristokrasisi, bunun en açık örneğidir. Çünkü tabakaların özelliklerinin ancak böyle korunabildiğine inanılmaktadır (Aydın, 1997; 56). Alevî-Bektaşî gruplarında da, inancın ve grubun homojen yapısının böyle korunacağı ilkesinden hareketle, grup-içi evlilik öngörülmektedir. Grup-dışı evlilikler, dinî açıdan yasaklanmıştır ve bir dizi müeyyideyi öngörmektedir. Buna karşılık, bu iki evlenme ilkesi, birbirinden bütünüyle uzak değildir. Bu ilkelerin, aynı toplumda bile birlikte uygulandıklarını (grubun ikiye ayrıldığını veya her kesitin farklı ilkelere bağlı olduğunu) görmek mümkündür. Hatta cinsiyete göre de değişiklik gösterebilmektedir. Alevî-Bektaşî gruplarında, kadınların grup-içi evliliği dinsel bir zorunluluk iken, erkeklerde, keyfiyete bağlı bir serbestliği ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle erkekler için grup-dışı evlilik serbesttir.

Sosyal grupların, yapısal ve fonksiyonel özellikleri, sosyal grup üyelerinin, ortak bir kültürün içinde karşılıklı ilişki içinde olmalarını ifade etmektedir. Gerçekte, sosyal grubun ayakta kalması, birtakım normlar ve kurumların oluşumunu gerektirir (Günay, 1998;235) Bir sosyal grup olan aile de müşterek bir kültürün içinde faaliyet gösteren, kendine özgü normları ve değerleri olan bir müessesedir. O, sahip olduğu yapısal

özelliklerini korumak ve devamını sağlamak için normlara, değerlere ve sosyal kontrole önem vermek zorundadır.

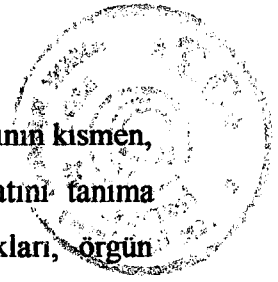
Alevî-Bektaşî inanç değerlerinin oluşturduğu kendine özgü kurallar manzumesi, dinî normlar, geleneksel yapı içinde, grup üyelerine sosyalleştirme yoluyla empoze edilmektedir. Her dinî grup gibi, Alevî-Bektaşî gruplar da ailenin kurulmasında tercih kriterlerini kullanarak işe başlamaktadırlar. Yerleşik geleneksel grup içi normlardan hareketle, eş seçimini gerçekleştirmektedir. Hem dinî grubun homojen yapısını korumak, hem de aile içi ilişkiler ağında muhtemel bir çatışmayı önlemek amacıyla, grup-içi (endogami) evliliği öngörmektedir. Ailenin oluşmasındaki ilk belirleyici olan eş seçiminde, ailenin devam etmesi hususunda ve korunmasına yönelik bu vb. sosyal nedenlerin ötesinde, yaş değişkeninin belirleyici bir faktör olduğu düşüncesinden hareketle, Tablo 18 oluşturulmuş, şu sonuçlara ulaşılmıştır.

Tablo 18: Eş Seçiminde Alevî-Bektaşî Olmasına Gösterilen Hassasiyetin Yaş Değişkenine Göre Dağılımı

Öğrenim Durumu	Hassasiyetin Onanması			Toplam
		Evet	Hayır	
Okuma-yazma Bilmiyor	S	52	13	65
	%	80,0	20,0	21,7
Okur-yazar	S	40	15	55
	%	72,7	27,3	18,3
İlkokul	S	73	39	112
	%	65,2	34,8	37,3
Ortaokul	S	11	15	26
	%	42,3	57,7	8,7
Lise ve dengi	S	11	13	24
	%	45,8	54,2	8,0
Üniversite	S	7	11	17
	%	35,0	64,7	5,7
Toplam	S	194	106	300
	%	64,7	35,3	100,0

Alan araştırmasından elde edilen verilere göre, eğitim düzeylerine göre, eş seçiminde, Alevî-Bektaşî olma şartı ortaokul ve sonrası eğitim gruplarında yadsınmakta, buna karşılık ilkokul öğrenimi yapanlar ile okuma-yazma bilenler ve bilmeyenler tarafından önemsenmektedir. Tablo 18'de görüldüğü gibi, okuma-yazma bilmeyenlerin eş seçiminde % 80'i, grup-içi evliliği tercih etmektedir. Buna karşılık, en yüksek eğitim düzeyinde ise, bu tercih % 35,8 olarak gözükmektedir. Uçlar arasındaki fark ise, yaklaşık % 45 oranındadır.





Araştırma alanının, kırsal bölge olması nedeniyle, ortaokul mezunlarının kısmen, lise ve üniversite öğrenimi yapanların da tamamının, az-çok kent hayatını tanıma imkanına sahip oldukları, farklı dinsel grupları tanıma olanağı buldukları, örgün eğitimin kendilerine sağladığı tecrübe ve bilgilerden faydalandıkları göz önüne alınırsa, bu dinsel kültür kodunu reddetmeleri, olağan karşılanmalıdır. Bu anlamda, ortaokul ve sonrası eğitim düzeylerindeki bu yüzdesel kırılma da anlamlılık ifade etmektedir. Alevî-Bektaşilikte, evlenme ile ilgili kurallar, yalnızca normatif açıdan değil, pratikte de endogamiyi ( cemaat içinden eş seçmeyi ) gerektirmektedir.

Aile, organik cemaat bağları ile dinî bağların çakıştığı tabii dinî grupların karakteristik bir örneğidir. Aile, biyolojik, psikolojik, hukuki, ahlaki, ekonomik, kültürel ve dinî bağlara dayalı temel bir sosyal kurumdur. Ancak, aile birliğini sağlayan bu bağlardan bazıları, zamanla daha da güçlenmiş veya duruma göre zayıflamış olarak aile ve toplum hayatında varlığını sürdürebilir (Günay, 1998; 233). Özellikle günümüz modern toplumlarının sekülerleşme sürecinde, din bağı zayıflamış görülse de, varlığını devam ettirmektedir. Evlenme tercihinde kullanılan kriterler, dinî olmakla sınırlı değilse de bazı sosyal gruplarda önemli bir tercih nedeni olarak, dinî normlar, bugün hala varlığını devam ettirmektedirler. Yapılan tüm pratik ve teorik araştırmalarda, bunun örneklerine rastlamak mümkündür. Eş seçiminde, taraf olması açısından ve Alevî-Bektaşî inanç sistemi içinde farklı bir konuma yerleştirilen cinsiyet unsuru, eş seçiminde diğer değişkenlere oranla, daha çok belirleyici olacağı düşüncesinden hareketle, Tablo 19'un da oluşturulması yoluna gidilmiştir.

Tablo 19: Eş Seçiminde Alevî-Bektaşî Olmasına Gösterilen Hassasiyetin Cinsiyet Değişkenine Göre Dağılımı

Cinsiyet		Hassasiyetin Onanması		
		Evet	Hayır	Toplam
Kadın	S	65	26	91
	%	71,4	28,6	30,3
Erkek	S	129	80	209
	%	61,7	38,3	69,7
Toplam	S	194	106	300
	%	64,7	35,3	100,0

Alan araştırmasından elde edilen sonuçlara bakıldığında, grubun hem niteliğini ve hem de niceliğini koruma amacına yönelik olarak, dinî bir inanç özelliği taşıyan eş seçimi öngörüsü çerçevesinde, kadınlar, erkeklere göre, daha çok endogamiyi tercih

etmektedirler. Daha doğrusu, bu inanç ögesinin, bu şekli ile devam ettiği görülmektedir ve erkeklerde çoğunlukla grup içi evlilikten (endogami) yanadır. Yapılan mülakatlarda, cemaat üyelerinin bazıları, grup dışı (Exzogami) evlenme tercihinde bulunmalarını, Alevî-Bektaşî olmanın, olmazsa olmaz şartı olmadığını, beklentilerine uygun olması halinde, grup-dışı evlilik yapabileceklerini, hatta bunun, Alevî, Sünnî ayrılığını kaldırması açısından, faydalı olacağını belirtmektedirler.

Alevî-Bektaşî inanç değer ve normları açısından, erkeklerin grup-dışı evliliği ilke olarak yasaklanmamaktadır. Bunun mantığı ise, evlenme yoluyla gruba gelecek kadının, “yola” cemaate girmesini sağlayarak, grubun gücünün artmış olarak algılanmasıdır. Bütün bu düşünce, uygulama ve beklentilere rağmen, Alevî-Sünnî farklılaşmasını en belirgin biçimde sağlayan, Alevî-Sünnî evliliklerinde rastladığımız trajik sahnelerdir. Bir Alevînin bir Sünnî’den, bir Sünnî’nin bir Alevî’den kız istemesi, neredeyse eşyanın tabiatına aykırı gibidir. “Gönül bağı” ile evlilikler bile çoğunlukla büyük protesto ile karşılanmaktadır. Grup-içi evliliğe özellikle hassasiyet gösterilmektedir.

Grup-içi evliliğin, cinsiyetler düzeyinde aynı ağırlıkta olmaması, erkeklerin, dinî bir yasak olmaksızın, grup-dışı evlilik yapabiliyor olması, kadınların ise, grup-içi evliliğinin hiçbir esneklik olmaksızın, dinsel bir zorunluluk oluşu, kadın-erkek eşitliğine bakışı tekrar gözden geçirmeyi gerektirmektedir. Cinsiyetler arası ayrımın, hak ve sorumlulukların, şüphesiz sadece dinsel öğretilerle donatıldığını söylemek, yeterli değildir. Söz konusu donanımda, din-dışı, kültür örneklerinin etkisi de bulunmaktadır. Alevî-Sünnî farklılaşmasının ortadan kaldırılması, öncelikli olarak bu ve bu tür inanç değer ve normlarının, dinsel kültür öğeleri içinden çıkarılması ile mümkündür. Birbiri ile akrabalık bağlarını geliştiremeyen, komşuluk ve dostlukların içtenliği, öz güveni, samimiyeti ve güvenilirliği temellendirilememiş düşünceler gibidir.

Yüzyıllardır süren bu iki grup arasındaki önyargıların, gerek Osmanlı, gerekse Osmanlı sonrası dönemlerde, akademik ve dinî kurumların, ciddi girişimleriyle kaldırılmaya çalışılmamış, üzeri küllenerek bir kenara atılması tercih edilmiştir. Ne Sünnî ne de Alevî elitistlerin, hiç birinin bu sorunları şimdiye kadar ele almadıklarını görmekteyiz. Anadolu’da egemen olan her siyasî-idari otorite, ortadoks inancı merkeze alarak, heteredoks inançlarla ilgilenmemiş, onları sürekli çevreye itmiştir. Oysa, bu iki inanç sistemi, bir çok ortak yönlerinden hareketle, şimdiye kadar çözümlenebilir ya da kutuplaşmalar asgariye indirgenebilirdi.

### 3.2.2.4. Sivil Toplum Kuruluşlarına Üyelik ve Beklentiler

Sivil toplumun, devlet alanı dışında ayrı bir alan olarak kabul görmesi, 18.yy.'dan sonra olmuştur. Bu döneme kadar, batı siyasal literatüründe sivil toplum, bireyi kurumların denetimine alan ve barışçıl ideal bir yönetimi içeren politik toplumla eş zamanlı olarak kullanılmıştır. Kavramın, bu anlamdaki kullanımının tarihçesini, Aristo'ya kadar götürmek mümkündür. 18.yy.'daki sözleşmeci düşünürlerin, konu ile ilgili argümanlarıyla, sivil toplum kavramı, özel-kamusal alan ayrımına dayanarak şekillenmiştir. Sivil toplum, özel alandan ayrı kural, işleyiş ve sorumlulukları olan kamusal alan anlamında kullanılmaktadır. Kamusal alanın temel toplumsal profilini sivil toplum oluşturmaktadır. Sözleşmeci düşünürlerden, T. Hobbes, J. Locke, J. J. Rausseau'ya kadar düşünürlerin hepsi, sivil toplumu, politik toplum biçiminde gelişme gösteren, toplumsal her alanı kuşatan, bir kurum olarak gelişme gösterdiği düşüncesinde birleşmektedirler. Onlara göre, sivil toplum, doğal olarak hareket eden bireylerin, kendi istekleri ile gerçekleştirdikleri politik bir toplum modeline ulaşılmasıdır. Sivil toplum, bireylerin özgürlük ve mülkiyetlerini teminat altında tutmaya yönelik bir girişimdir. Tanrı, insanları toplumsal bir varlık olarak yaratmıştır. Tarihsel bir olay olarak sivil toplum, bu anlamda, aileden sonra gelen bir toplumsal yaşam örneğidir. Locke, Hobbes'dan farklı olarak, bireyin hak ve özgürlüklerinin, resmi otorite dışında ve aynı zamanda bireyin ait olduğu sosyal gruplar aracılığı ile de korunabileceği kanaatindedir. Bu kurumlar, bireylerin rasyonel tercihlerinin bir ürünü, uzantısı olarak gelişmektedirler. Bireylerin etik tercihlerinin bir sonucu olarak kamusal alanda politik bir boyut kazanmaktadır (Çuha, 1996; 21-28). Türkiye'de, 1983 sonrası kurulan çıkar grupları, çoğu durumda, sivil toplum kuruluşları gibi işlev görmektedirler. Bugün, Alevî-Bektaşî dernek ve vakıfları da dahil olmak üzere, bütün benzer örgütlenmelerin, daha serbest örgütlenme biçimleri içinde, devletle ve onun bazı kurumlarıyla ilişkileri (örneğin diyanet İşleri Başkanlığıyla olan ilişkileri), her zaman kesin çizgilerle belirlenmiş değildir. Alevî-Bektaşîler, hiçbir zaman dinî cemaat olarak resmen tanınmamıştır. 1980'lere kadar Alevîler genellikle marjinalize edilmişti ve gerek laikler, gerekse DİB'da devlet İslam anlayışını temsil edenler tarafından, taşralı olarak görülmüşler ve böyle görülmeye devam edilmektedirler. Kentleşmenin, Alevî, kültürü üzerindeki etkisi de büyük olmuştur. Son on yılda özellikle kentsel alanda görünürlük elde eden Alevîler, bu duruma tipik bir örnektirler.

Raudver'e göre, görünür ve bazen de çığırkan da olsalar, bu tür grupların elinde bulunan siyasî güç, çoğu zaman sınırlıdır. Bu sınırlılıktan dolayı bu tür cemaatler, ilgi ve dikkatlerini daha çok, parti politikalarına alternatif olarak, yerel cemaatlerdeki somut sorunları çözmeyi amaçlayan etkinlikler ve eylemler üstünde toplamaktadırlar. Yani STK'ların oluşumunu, yalnızca devlete karşı bir protesto olarak görmek yanlış olur. Yeni bir görünürlük kazanan bu gruplar, devlete karşı protesto ile bağımlılığın iç içe geçtiği karmaşık bir tutum sergilerler. 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 bulunmaktadır. Bu yönelimlerin her iki tarafı da dinin kişiselleşmesiyle ilgilidir (Raudvere, 1999; 249-250).

Çeşitli adlar altında etkinliklerini sürdüren STK'ları, ülkenin hemen hemen bütün kentlerinde örgütlenmişlerdir. Özellikle son yıllarda Alevî-Bektaşî dernek ve vakıfları da, bu çerçevede, bireysel özgürlükleri, daha da önemlisi, modern toplumun karmaşıklığından simgesel, özgün inançları koruma amacıyla örgütlenmektedirler. Henüz benzer STK gibi etkinlikler ve koruyuculuk görevini aktif hale getiremediği söylene de zaman içinde başarılar elde edeceği beklenmektedir. Hacı Bektaşî Veli, Ehl-i Beyt , Cem Vakfı, Şahkulu Vakfı, Pîr Sultan Abdal Derneği, vb. STK'ları, Alevî-Bektaşî düşüncesinin marjine edilmesini engelleyerek, kentleşmenin Alevî kültürü üzerindeki etkisini rasyonalize, realize etmeyi amaçlamaktadırlar. Ancak, henüz kırsal alanla işbirliğini sağlayamadığı, bu araştırma sonuçlarından anlaşılmaktadır.

Alevî-Bektaşî cemaatinin STK.'larına üyeliğinin kent dışında yeterince sağlanıp-sağlanmadığını, hem genel anlamda, hem de farklı değişkenlerin etkisi bakımından belirleyebilmek amacıyla, önce öğrenim değişkeni kullanılarak, Tablo 20 oluşturulmuştur.

Tablo 20: Sivil Toplum Örgütlerine Üyeliğin Eğitim Değişkenine Göre Dağılımı

Öğrenim Düzeyi	Sivil Toplum Örgütlerine Üyelik			
		Üye olanlar	Üye olmayanlar	Toplam
Okuma-yazma Bilmiyor	S	6	59	65
	%	9,2	90,8	21,7
Okur-yazar	S	8	47	55
	%s	14,5	85,5	18,3
İlkokul	S	12	100	112
	%	10,7	89,3	37,3
Ortaokul	S	1	25	26
	%	3,8	96,2	8,7
Lise ve dengi	S	3	21	24
	%	12,5	87,5	8,0
Üniversite	S	3	15	17
	%	17,6	82,4	5,7
Toplam	S	33	267	300
	%	11,0	89,0	100,0

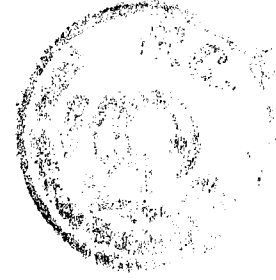
Sivil toplum kuruluşları, zamanla birtakım haklar elde etme gayretine bağlı, demokratik yapı içinde, devletin kurumlarından bağımsız olarak tanımlanan ve çalışan örgütlenmelerdir. Alevî-Bektaşî dernek ve vakıfları da, bu çerçevede faaliyet gösteren, az bir geçmişe sahip, amaçlarını henüz yeterince anlatamamış ve Alevî-Bektaşîler arasında ciddi bir örgütlenme gerçekleştirememiş olan kurumsal yapılardır.

Tablo 20'de görüldüğü gibi, bu tür STK'na üyelik, doğrusal bir trend göstermemekle beraber, en yüksek üyelik, % 17,6 ile üniversite öğrenimi alanlarda görülmektedir. Diğer öğrenim düzeylerinde ise, STK'larına üyelik, okuma-yazma bilenlerde, % 14,5 iken, lise düzeyinde bu oran, % 12,5'e düşmektedir. İlkokul düzeyinde, % 10,7 iken, ortaokul düzeyinde, % 3,8'e gerilemektedir. Genel olarak, STK'lara üyelik, % 11 ile oldukça sınırlı gözükmemektedir. Her ne kadar STK'lara üyeliğin üniversite eğitimi alanlarda en yüksek oranda olduğu görülse de, diğer eğitim düzeylerindeki kırılmalar, değişkenler arasındaki ilişkiyi anlamsızlaştırmaktadır. Doğrusu, öğrenim düzeyi ile STK'lara üyelik arasında, belirgin bir ilişki bulunmadığı görülmektedir. Bu nedenle, sivil toplum kuruluşlarına üyeliğin, ekonomik düzey değişkeni tarafından daha doğru belirlenebilir olacağı varsayımından hareketle, Tablo 21'in oluşturulması yoluna gidilmiştir.



Tablo 21: Sivil Toplum Kuruluşlarına Üyelik Ekonomik Düzey Değişkenine Göre Dağılımı

Ekonomik Durum	Sivil Toplum Kuruluşlarına Üyelik			
		Üye Olanlar	Üye Olmayanlar	Toplam
Zengin	S	—	10	10
	%	—	100,0	3,3
Orta halli	S	28	172	200
	%	14,0	86,0	66,7
Fakir	S	5	85	90
	%	5,6	94,4	30,0
Toplam	S	33	267	300
	%	11,0	89,0	100,0



Görmez'e göre, bu tür sivil nitelikli örgütlenmeler, çoğu zaman, yasal düzenlemelerin tazyikinden, devlet otoritesinin yetersizliğinden ya da modernizmin getirdiği hızlı dönüşümden kaynaklanan, toplumsal tepkiler olarak faaliyet göstermektedirler. Modernizm çerçevesinde oluşan modernist ideolojinin etkileri, dünya için son derece tartışmalı sonuçlar doğurmuştur. Çünkü, modernist ideoloji, bütün toplumsal ve geleneksel kurumları reddederek, geçmişi tasfiye etmeyi amaçlayan bir ideoloji konumuna bürünmüştür. Eski toplumlarda varolan bütünleşmiş ve kaynaşmış yapının kırıldığı, buna karşılık sınıflı, devletin egemen olduğu, bireyin kaybolduğu bir yapı ortaya çıkarmıştır (Görmez, 1997;29). İşte, modernizmin getirdiği iktisat, devlet, insan ve toplum anlayışındaki dönüşümler, sivil örgütlenmeleri zorunlu hale getirmiştir.

Alevî-Bektaşî cemaati de, 1980 sonrası, çeşitli adlar altında sivil örgütlenmeler yoluna giderek, söz konusu değişme ve dönüşümlerin etkisinden korunmak, geçmiş ile olan bağını yeniden kurmak amacına yönelik olarak, kendini kurumsallaştırma girişiminde bulunmuştur. Geçmişle gelecek arasında, bir köprü olma iddiasını da isimlendirirken, çoğunlukla üstadların, uluların adını taşıyan sivil toplum kurumlarında örgütlenmiştir. Alevî-Bektaşîlerin diğer dinî, ideolojik, çevresel vb. sivil örgütlenmeler gibi, kentlerde faaliyete giriştiği ve yapılanmasını daha ziyade, dinsel doğrultuda gerçekleştirdiği görülmektedir. Hatta, kentten kırsal kesime doğru bir yönelimin, açılımın gerçekleşmesi amacıyla, şubeler oluşturarak, faaliyetine devam etmekte olduğu bilinmektedir.

Araştırma alanının kırsal bir bölge olması, Alevî-Bektaşî STK' ların, pek çok sivil toplum kuruluşu gibi kırsal alanlarda örgütlenememesi nedeniyle, üyeliğe ilişkin tutumların, düşük olduğu görülmektedir. Zenginlerin, hiçbir örgütlenmeye katılmadığı, orta halli olanların ise % 14 oranında, yoksulların da % 5.6 oranında katıldığı

görülmektedir. Daha çok orta halli ekonomik güç sahiplerinin aktivitesi, bu tür örgütlenmelerde belirgin olarak gözükmemektedir. Alevî-Bektaşî cemaatinin kendisini koruma idealinden yola çıkan bu sivil örgütlenmelere yönelik bakış ve değerlendirmeler, aynı zamanda, kurumların faaliyetleri, gerçekten grup üyelerinin idealleriyle çakışmakta mı yoksa çatışmakta mıdır? Sivil toplum örgütlerine üyelik, hem maddi hem de manevî beklentilerin örtüşmesiyle ilişkili midir gibi? Sorularının cevaplarını da vermektedir.

Yapılan söyleşilerde, bir çok cemaat üyesi, bu nevî örgütlenmelere üyeliğin, sadece maddi nedenlerden kaynaklanan bir çekince içinde olmayıp, esasen manevî nedenlere dayalı çekincelerden bahsetmektedirler. Özellikle, 1980 sonrası gelenekselleşen Alevîliğin, tekrar dinsel boyutta ele alındığı vurgulansa da örgütlenmelerin altında, siyasallaşmanın yeni bir versiyonu bulunduğu kaygıları yaşanmaktadır. Ülkemizde, değişen siyasal dengeler ve tercihler içinde Alevî-Bektaşîlerin devrimci (sol örgütlenme) nitelik taşıdığı izlenimi veren bu örgütlenmelerden uzak durma eğiliminde olduklarını göstermektedir. STK'lara olan üyeliğin ve beklentilerin bu tespitlerden sonra, sivil örgütlenmelere olan güven düzeyini ampirik olarak belirlemek amacıyla, medenî durum değişkeninin etkisi göz önüne alınarak, Tablo 22 oluşturulmuştur.

Tablo 22 : Sivil Örgütlenmeler Güven Düzeyinin Medenî Durum Değişkenine Göre Dağılımı

Medeni Durum	Sivil Toplum Örgütlerine Güven Düzeyi				Toplam
		Güveniyor	Güvenmiyor	Kısmen Güveniyor	
Evli	S	70	99	65	234
	%	29,9	42,3	27,8	78,0
Bekâr	S	18	27	14	59
	%	30,5	45,8	23,7	19,7
Dul	S	3	4	--	7
	%	42,9	57,1	--	2,3
Toplam	S	91	130	79	300
	%	30,3	43,3	26,3	100,0

Hegel'de sivil toplum, aile ile devletin siyasî ilişkileri arasında yer alan, bir ara kurum olarak tanımlanır. Marks'ta ise, sivil toplum, sosyo-ekonomik ilişkilerde üretim güçlerinin bütününe gösterir. Onun gözünde temel karşıtlık, bu şekilde tanımlanan sivil toplumla, sivil toplum içindeki sınıf ilişkilerinin, üst-yapısal tezahürü olan devlet arasındadır. Toplumdaki siyasî, hukuki, ailevi vb. kurumlardaki değişimler, sivil toplumun yapısındaki gelişmelerin etkisi altında bulunmaktadır (Cevizci, 1996; 617).

Bunun ülkemizdeki yansıması ise, devleti küçültme ideolojisi yerine, günlük pratikleri öne çıkararak, kişi ve grupların devlet müdahalesi olmadan, taleplerini daha güçlü olarak ifade etmelerine imkan sağlamaktır. Sivil toplum kuruluşları, toplumun yeni bir anlayış içinde ve temelden yeniden örgütlenmesi olarak ifade edilmektedir (Yılmaz, 1996; 170).

Tablo 22’de, gibi medenî durum ile bu tür örgütlenmelere olan güvenin, evli bireylerde, % 29.9, bekârlarda, % 30.5 ile birbirlerine çok yakın olduğu görülmektedir. Toplam içinde, % 2.3 kadar olan dulların, güven düzeyi ise, % 42.9 ile daha yüksektir. Dul olanların güven düzeyindeki bu artış şüphesiz bu tür sosyal örgütlerin, yardım ve korumasından faydalanma, ya da faydalanma beklentisinden kaynaklandığı düşünülebilir. Kısmen ya da tamamen güvensizlik evlilerde % 70.1, bekârlarda % 69.5, dul olanlarda ise, % 57.1 olarak gerçekleşmektedir. Sivil örgütlere karşı güvenin birinci şartı, bu tür örgütlerin faaliyet alanları hakkında bilgi sahibi olmaktır. Bunun, ikinci koşulu ise, başta bireysel taleplere sonra da toplumsal taleplere cevap verebilmesine bağlıdır. Bu itibarla, başta, ülkemizde bulunan sivil toplum kuruluşlarının genel yapısal niteliklerine ve özelde söz konusu sivil toplum kuruluşlarının Alevî-Bektaşîlerin taleplerine cevap verip vermediklerine bakmak ve bilmek gerekmektedir. Bugün ülkemizde, yeni oluşum sürecine giren Alevî-Bektaşî dernek ve vakıfları ve hatta cem evleri; kültürel etkinlikler, çeşitli yayınlar ve sosyal yardımlar gibi faaliyetler içinde bulunmaktadır.

### **3.2.3. Temel Dinsel Sosyal Kurumlar**

#### **3.2.3.1. Musahiplik Kurumu**

Alevî-Bektaşî inanç sisteminde, önemli işleve sahip kurumların başında yer alan musahiplik, eski Türk töresinin, Orta ve Uzak Doğu dinlerinin ve İslam’ın, Hz. Muhammed ile Hz. Ali arasındaki akrabalık ve bunun da ötesinde, dinî sahada birlikte verdikleri mücadelenin izlerine ve görünürlülüğüne dayanmaktadır. Musahiplik, bir Alevî-Bektaşî inanç ve ritüeli olarak, aynı zamanda onun senkretik oluşunun da bir göstergesidir. Bal’a göre, Alevî-Bektaşî kültürüne özgü bir sosyal dayanışma kurumu olan musahiplik, Bektaşîlerin babağan kolu dışındaki tüm Bektaşî ve Alevî topluluklarında bulunmaktadır. Babağan kolu Bektaşîlerinde, ikrar verme (gruba

katılım) töreninde, birlikte nasip (gruba tam katılım) alanlar birbirleriyle “yol kardeşi”, yani musahip olmuş sayılmaktadırlar. İkrar ceminde meydana çıkanlar (ceme katılanlar), kardeş kabul edildiği için eşler ayrı ayrı ikrar vermemektedirler. Aynı anda ikrar verenler, yol kardeşi sayılırsalar da, bunlar, asıl musahiplikte olduğu gibi özel sorumlulukları yüklenmiş olmamaktadırlar. Oysa musahiplik, iki birey ya da ailenin, sosyolojik anlamda toplumsal ve grupsal sözleşmeye dayanan, dinî bir ritüelin yerine getirilişi ve dayanışma birliği olmaktadır (Bal, 1997; 185). Kimlerin musahip olacağı, musahip olanların yüklendiği sorumluluklar, daha önce ikinci bölümde açıklandığı için burada ayrıca üzerinde durulmayacaktır.

Musahip edinme ritüelinin, başlangıçta olmasa bile sonuçta, karşılıklı güven ve sözleşme ile iki ailenin karşılıklı maddi ve manevî dayanışmalarına yaslanmaktadır. Alevî-Bektaşilerde bu ritüelin işlenişi ve uygulama alanı bulması, medeni durumla tümüyle ilişkili olmamakla beraber, önemli ölçüde belirleyici niteliktedir. Musahip edinme ritüelinin, eşleri bağlayıcı nitelikte olması, bizi, musahiplik ile medeni durum ilişkisinin, önemli ölçüde belirleyici olduğu görüşüne götürdüğünden, söz konusu değişkenin etkisini tespit edilebilmek amacıyla, Tablo 23 oluşturulmuştur.

Tablo 23: Musahip Edinme Davranışının Medeni Durum Değişkenine Göre Dağılımı

Medeni Durum	Musahip Edinme Davranışı			Toplam
	S	Musahipli	Musahipsiz	
Evli	S	76	158	234
	%	32,5	67,5	78,0
Bekar	S	11	48	59
	%	18,6	81,4	19,7
Dul	S	4	3	7
	%	57,1	42,9	2,3
Toplam	S	91	209	300
	%	30,3	69,7	100,0

Tablo 23’de görüldüğü gibi bütün medeni konumlarda, Alevî-Bektaşilerin ortalama % 70’i musahipsizdir. İki ailenin dayanışma birliğini oluşturmasına karşılık, özellikle evli oldukları halde, musahibe sahip olmayanlar, % 67.5 ile önemli bir oranı oluşturmaktadırlar. Bu veriler, bireylere özel sorumluluklar yükleyen musahipliğin; dinî bir ritüel olarak ve sosyal işlevsellik açısından kaybolmasına yüz tuttuğunu göstermektedir. Hatta grup içi dayanışmayı güçlendiren bu dinî ritüelin, eleştirel anlamda ortadan kalkmakta olduğuna işaret etmektedir. İlke olarak, sadece evli olanların değil, bekar olanların da musahip tutabildikleri göz önüne alınırsa, benzer



durum burada da görülmektedir. Bekarların %18.6'sının musahipli, % 81.4'ünün musahipsizliği bunu doğrulamaktadır.

Musahipliğin, evliler kadar bekarları ivedi olarak bağlayıcı olmaması, musahip tutmak için en azından evlenmenin gerçekleşeceği zamana kadar bir süreye sahip olunmasına bağlanabilir. Bu nedenle de bekarlar için şimdilik, yani evleninceye kadar, bir sorun teşkil etmemekte, başta dinî olmak üzere herhangi bir sosyal sorun içermemektedir. Dulların % 57.1'i bir musahibe sahipken, % 42.9'u musahipsiz görünmektedir. Özellikle modernizmin ve gittikçe artan sekülerizmin inançlar üzerinde oluşturduğu dönüşüm, söz konusu kurumda da değişmeye neden olmuştur. Sorumlulukların yerine getirilmesinde artan iktisadi, hukuki, kentleşme, göç vb. sosyal baskılar da bu kurumdaki dönüşümü hızlandırmış gözükmektedir.

Bal'ın, Alevî-Bektaşî Köylerinde Toplumsal Kurumlar adlı çalışmasında, musahiplilerin mallarını canlarını ve hallerini birbirlerinden gizlememeleri gerektiğine vurgu yaparak, "birbirlerinin derdini derman, küfrünü iman bileceklerdir" ölçüsüne varan sadakati, musahipliğin ön koşulu olarak ifade edilmektedir. Ona göre, bunları yerine getirmeyen musahip, düşkün sayılmaktadır (Bal, 1997; 185) Her ne kadar bu tespit, musahipliğin grup içi etkileşimde önemli bir faktör olduğunu göstermesi açısından önemli olsa da, tarihsel, siyasal ayrışma sürecinde oluşturulan, Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin kardeşliği ile dinselendirilmiş, siyasal anlamda, "Bütün Müslümanlar kardeştir", İslamî temel ilkesine alternatif olarak oluşturulmuş bir kurumsal inanç ögesi olarak görünüm kazanmaktadır.

İster İkrar vermiş olanların hepsinin kardeş sayılmasına, bunların dayanışma içinde olmasına, isterse iki birey ya da ailenin dayanışmasını esas alan bir kardeşlik bağı olsun, sadece Alevî-Bektaşî cemaatini kapsamı ve Alevî-Bektaşîliğin şahsına münhasır olarak kabul edilmesi, bu kurumsal yapıyı bir seçenek olarak sunmaktadır. Sünnîler ve diğer dinî grupların kardeşliği ise, ayrıca genel anlamda din, dil, soy vb. kriterlerle karakterize edilmektedir. Bal'ın da ifade ettiği gibi, musahipliğin gücü, dış gruplarla olan ilişkileri düzenlemekle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda grup içi ilişkiler çerçevesinde, musahipli aileleri, biyolojik kardeşlik gibi bir bağla da birbirine bağlamaktadır. Bu aileler arasında endogami (grup-içi) evlilik yasaklanmakta, onların bu yakınlıkları birbirlerinden kız alıp vermelerine engel olmaktadır (Bal, 1997; 185).

Musahip edinme ritüelinin, genel dinî zorunluluk olmasına karşılık, tüm toplumda meydana gelen değişmelerden, resmi ideolojinin getirdiği uygulamalardan,



hatta bir takım değişkenlerden etkilenmektedir. Bu itibarla, bir değişken örneği olan öğrenim düzeyi ile musahip edinme davranışı arasındaki ilişkiyi belirlemek amacıyla, Tablo 24 oluşturulmuştur.

Tablo 24: Musahip Edinme Davranışının Eğitim Düzeyi Değişkenine Göre Dağılımı

Öğrenim Düzeyi	Musahip Edinme Davranışı			
		Musahipli	Musahipsiz	Toplam
Okuma-yazma Bilmiyor	S	26	39	65
	%	40,0	60,0	21,7
Okur-yazar	S	31	24	55
	%	56,4	43,6	18,3
İlkokul	S	24	88	112
	%	21,4	78,6	37,3
Ortaokul	S	1	25	26
	%	3,8	96,2	8,7
Lise ve dengi	S	3	21	24
	%	12,5	87,5	8,0
Üniversite	S	6	12	17
	%	29,4	70,6	5,7
Toplam	S	91	209	300
	%	30,3	69,7	100,0

Tablo 24’de ki veriler incelendiğinde, eğitim-öğretim düzeyinin, musahip edinmede, doğrusal bir trend takip etmediği görölmektedir. Okuma-yazma bilmeyenlerin % 40’ı, okuma yazma bilenlerin % 56.4’ünün musahipli olduğu görölmektedir. Hatta üniversite eğitimi alanların % 29.4’ü musahipli iken, lise düzeyinde bu oran, % 12.5’e gerilemektedir. Söz konusu ritüelin yerine getirilmesinde, öğrenim düzeyi daha çok gelişen, dönüşen aile, ekonomi, hukuk, ahlak, siyaset vb. çeşitli toplumsal yapılar arasındaki karmaşık ilişkilerin bulunduğunu akla getirmektedir.

Musahiplik ritüelinin yerine getirilmesinde, birinci sırayı okuma-yazma bilenlerin, ikinci sırayı, okuma-yazma bilmeyenlerin, üçüncü sırayı ise, üniversite mezunlarının oluşturması, dinsel tutumların oluşmasında, öğrenim dışında başka faktörlerin de etkili olduğunu açıkça göstermektedir. Taşkın’ın Ereğli ve Çevresindeki Alevîlerde Sosyal ve Dinî Hayat başlıklı araştırmasında da özellikle ortaokul düzeyinde musahip edinme % 5.9 ile lise ve yüksek öğrenim düzeylerinden (% 33.3-% 14.3) daha düşük görölmektedir (Taşkın, 1988; 167). Bu durum, eğitim düzeyinin yükselmesi ile Alevî-Bektaşîlik inanç ve uygulamalarına gösterilen ilgi arasında bir bağ olmadığını düşündürmektedir. Alevî-Bektaşîlerin, yüksek öğrenimli olanlarının ilk, orta ve lise eğitimi alanlara oranla, bu dinî inanç ve ibadete bağlılıklarının daha yüksek olduğu,

dolayısıyla eğitimin dinî aktivitelere katılımı azaltmak ya da yükseltmek anlamında, tek başına etkili bir faktör olmadığını doğrulanmaktadır.

### 3.2.3.2. Düşkünlük Kurumu



Düşkünlük; Alevî-Bektaşî dinsel gruplarında, iç hukuku düzenleyen, tümüyle bu ad altında söz konusu gruplara mahsus, önemli toplumsal işleve sahip bir kurumdur. İkinci bölümde, kavramsal olarak ifade edildiği gibi, önemli bir sosyal kontrol mekanizmasıdır. Düşkün ise, cemaatin temel ve tali ilkelerine uymayan, uymamakta ısrar eden, birey ve bireyler olarak tanımlanmaktadır. Düşkünlük, Şeyh Safî, İmam Cafer buyruklarına dayandırılan, genellikle on iki burç ya da emir olarak ifade edilen suçları ve bu suçlara verilecek cezaları açıklayan, uygulanmasında geleneksel ve örfî özellikler taşıyan informel düzenlemelerden oluşmaktadır.

Malatya bölgesi Alevîlerinin işledikleri suçlar için, dedeler bir araya gelerek, bir "suç ve ceza" yönetmenliği hazırlamışlardır. Alevî-Bektaşîliğin yol ve erkanın doğal ve kutsal sayısı on ikiden esinlenerek, on iki bölüm altında toplanan "on iki burç (madde)" bulunmaktadır. Bunlardan sekizinci burcun kapsadığı suç ve cezasının bir bölümünü burada verecek olursak;

Burç 8: "Kur'an ayetlerini değiştirenler veya anlamını değiştirerek yanlış okuyanlar, yanlış yorum yapanlar, peygamber ve ehli beyte dil uzatanlar, onların emirlerini inkar edenler, büyük günah işlemiş olurlar. Bunlar, en büyük suçlardır. Böylesi suç işleyenler, on iki yıl pîr huzuruna çıkarılmazlar. Akrabalık ve komşuluktan çıkarılırlar. Ölürse cenazesine gidilmez ve cenaze namazı kılınmaz, evine gidilmez, selamı alınmaz, hiç bir yardım yapılmaz .." Bu suçun cezası, 12 yıl boyunca devam eder. Bu süreden sonra, bu cezanın kaldırılması, ayrıca maddi, bedensel bir müeyyide ile gerçekleştirilmektedir (Sezgin, 1991; 171).

Bu ve diğer burçlarda belirlenen suç ve cezaların, halen uygulanıp uygulanmadığını sınınamak ve anlamak amacıyla, araştırma sırasında Alevî-Bektaşî cemaat üyelerine, aşağıda sözünü ettiğimiz düşkünlük nedenlerini tespit etmeye yönelik olarak, "aşağıdaki hangi hallerde düşkün olunur?" sorusu sorulmuş, bunlara verilen cevaplardan yola çıkılarak, Tablo'25 oluşturulmuş, ampirik olarak düşkünlüğün içeriği hakkında bazı değerlendirmelerde bulunma yoluna gidilmiş, aşağıda belirtilen bilgilere, sonuçlara ulaşılmıştır.

Tablo 25: Düşkünlük Nedenlerinin Oransal Dağılımı

Düşkünlük Nedenleri	Sayı	Yüzde
Sünnîlerle evlenmek	68	22,7
Görgüden geçmeyip musahip tutmamak	85	28,3
Hacca gidip alkol içmemek	5	1,7
Namaz kılıp Ramazan orucu tutmak	8	2,7
Örtünmeyi vazgeçilmez dinî emir görmek	11	3,7
Hiçbiri	142	47,3
Hepsi	6	2,0
Bunların dışında	8	2,7
<b>Toplam</b>	<b>333</b>	<b>109,2</b>

Not:Birden fazla seçeneğe cevap verilmiştir.

#### a) Sünnîlerle Evlenenlerin Düşkünlüğü

Gerek İmam Cafer, Şeyh Safî buyruklarında, bu buyruklara dayandırılarak oluşturulan Malatya bölgesi Alevî-Bektaşî dedelerinin hazırladığı "suç ve ceza" yönetmenliğinde, gerekse araştırmaya tabi tutulan bölgede, Alevî-Bektaşîlerin Sünnîlerle evlenmelerinin, düşkünlüğü gerektirecek bir suç olduğuna ilişkin yazılı bir belgeye ulaşılamamıştır. Ancak, sözlü geleneğe dayalı olarak, Sünnî ve Alevî cemaatleri arasında, kız alıp verme, dinî bir inanç olarak yasak kapsamına alınmıştır (Sezgin, 1991; 510). Buna karşılık, özellikle büyük şehirlerde Sünnî ve Alevî kız ve erkekleri karşılıklı olarak birbirlerine gönül vererek, töreleri giderek çığnemekte ve yer yer de terk etmekte oldukları da bilinmektedir. Her ne kadar Battal Gazi Dergahına bağlı (Eskişehir, Seyid Gazi, Uluğbey, Nazilli) Alevî topluluklarının mürşitlerinin düşkünlük esaslarını belirleyen "Ahitname"de yirmi dört maddeden oluşan, düşkünlük sayılacak suçları ve verilecek cezaları kapsayan, dinsel kurallardan on üçüncü maddede "zorunlu olmamasına karşın, çıkarı için kızını yabancıya (Sünnîye) veren, beş yıl düşkün sayılır. Kızı alan Bektaşî olursa, ceza kaldırılır" hükmü, Sünnîlerle evliliğin, düşkünlük gerektirdiğini gösteriyor olsa da, burada evliliği gerçekleştiren değil, buna zorunlu olarak sebep olan ebeveynler uyarılmaktadır. Normal evliliği engelleyici, yasaklayıcı bir madde olmaktan ziyade, zoraki ve çıkara dayalı anormal evlendirmeleri yasaklayan bir hüküm olma özelliği yansıtmaktadır.

Tablo 25'de görüldüğü gibi, Alevî-Sünnî evliliği, % 77.3 oranında yasak kapsamı dışında tutulmaktadır. Geriye kalan % 22.7'lik oran ise, bu yasağı onaylayarak, Alevî ve Sünnî evliliğini düşkünlük nedeni olarak görmektedir. Temel ilke olarak, Alevî erkeklerin, Sünnîlerle evliliğini kesin bir yasak olarak ifade etmemektedir. Oysa, Alevî kızların, Sünnî erkeklerle evlilikleri, daha ciddi bir yasak olarak kabul görmektedir.

Benzer uygulama, dinsel anlamda, grup dışı evlilikleri sınırladığı kadar, grup içi evlilikleri de sınırlandırmaktadır. Bilindiği gibi, dinî önderlere (dede veya baba) sahip olmayan yerleşim birimlerinin, dinî lidere sahip olan yerleşmelerin sorumlu olduğu dedeler tarafından dinî ihtiyaçları karşılanmaktadır. Bu durumda, bu yerleşmelerin, kardeşlik bağı ile bağlı kabul edilmeleri nedeniyle, "talip yerleşmelerden" kız-alıp verememektedir. Aynı durum, talip ocaklar arasında da gerçekleşmektedir. Bu uygulamanın ihlali halinde de düşkünlük görülmektedir. Sezgin'in de belirttiği gibi, evlenme ile ilgili uygulamalarda gösterilen hassasiyet, dinî önderlerin statüsü göz önüne alınarak da belirlenmektedir. Önderlerin kızları-oğulları, ancak, mürşit kız ve oğullarıyla evlenebilirler. Talipler de ancak aynı statüde iseler, birbirleriyle evlenebilirler. Tipik bir aristokrasi geleneğini ve bir kast sistemini çağrıştıran bu uygulamalar, ancak, dede çocuklarının, dede olabilmesiyle pekiştirilmektedir. Evlenmelerdeki bu statü farklılaşmasının nedeni, yine, dedelerin aristokrat bir görünürlük kazanmasından ileri gelmektedir (Sezgin, 1991; 515).

Grup içi ve grup dışı evliliklerin, belli bir düzen içinde yasaklanması ve bu yasağın kabul görmesi, bu tür gruplar için hayati önem taşıyan bir ritüel olmaktadır. Özellikle grup dışı evliliğin yasaklanmasının, burada temel mantığının, grup sınırlarının deşifre edilmesini engellemeye yönelik bir tedbir olarak anlaşılması gerektiği, bir kez daha belirtilmiş olmaktadır. Oysa bu evlilik biçiminin, bugün bu mantığı zorlaması, dolayısıyla, fazlaca anlamlı olmadığı Alevî-Bektaşî inanç sisteminin, gizliliklerinin neredeyse kalmadığı, artık kabul görmektedir. Grup dışı evliliğe karşı çıkanların, dinsel olmaktan çok, gelenek ve kültür farklılığını, anlaşabilme zemininde değerlendirdikleri gözlenmektedir. Bu iki olgu arasındaki farklılığı göstermek amacıyla, Tablo 26 oluşturulmuştur.

Tablo 26: Sünnîlerle Evlenme Tercihinin Oransal Dağılımı

Evlenme Tercihleri	Sayı	Yüzde
Evlenmeyi İsteyenler	167	55,7
Evlenmeyi İstemeyenler	133	44,3
<b>Toplam</b>	<b>300</b>	<b>100,0</b>

Anket çalışması esnasında, Alevî-Bektaşî cemaat üyelerine sorduğumuz "bir Sünnî ile evlenir misiniz?, evlenmek ister miydiniz?" sorusuna verilen cevapları, Tablo 26'dan incelediğimizde, ankete katılanların % 55.7'sinin, Alevî ve Sünnî evliliğini onayladığını, % 44.3'ünün de reddettiğini görmekteyiz. Burada, Sünnî ile evlenme isteği oranının,

Sünnîlerle evlenmede düşkünlük sayılmasıyla ilgili (% 22.7) orandan yüksek olması, düşkün olma kaygısından ziyade, başka nedenlerin olduğunu göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Bu nedenlerin başında, erkeklerin bir Sünnî ile evlenmesinin düşkünlük gerektirmemesi ve farklı sosyo-kültürel özelliklerin başarısız bir evliliğe götüreceği kaygısı, oluşan ön yargıların aşılammaması endişesi bulunmaktadır. Yaklaşık % 22 olan oransal fark da bunu doğrular mahiyettedir.

### **b) Görgüden Geçmeyen ve Musahip Tutmayanların Düşkünlüğü**

Alevî-Bektaşî cemaatlerin, temel dinsel ritüellerinden olan görgü cemi ve musahiplik, cemaatin bütün üyelerini ilgilendiren, toplumsal işleve sahip kavramsal ve kurumsal nitelikli ana ilkelerdir. Bu itibarla, bunların yerine getirilmesi, bireylerin grup içinde sorunsuz bir biçimde yaşamasına imkan sağlamak amacını taşımaktadır. Görgü cemi ve musahipliğin toplumsal işlevi, ikinci bölümde açıklandığı şekliyle hatırlanırsa, bu dinsel-sosyal sorumlulukların önemi, grubun hem iç yapısını muhafaza etmek hem de grubu dış grupların etkisinden korumaya yönelik tedbirler olduğu anlaşılacaktır.

Görgü cemi, görülmek (hesap vermek, hesap almak) amacını taşıdığından, grup üyelerinin ihtilaflarını, çözülme ve çatışmaya dönüşmeden çözmek, merkezi otoriteye bağımlılıktan kurtarmaktır. Böylece, büyük üstat Hacı Bektaşî Veli'nin söylediği gibi, "bir olmayı, diri olmayı ve iri olmayı" hedeflemektedir. Musahip edinmenin temel esprisi ise, bireyi grup içinde yalnızlıktan kurtarıp yabancılaşmayı önlemek, bireyler arası işbirliğini sağlayarak, toplumsal ilişkileri kuvvetlendirmektir. "Bütün Müslümanlar kardeşdir" düsturunun özel bir örneği olarak musahiplik; kardeşlik, yardımlaşma, üzüntü ve sevinci birlikte yaşama ve paylaşma, erdemliliği elde tutma, gönülde tutma becerisi olarak algılanmaktadır.

Alevî-Bektaşî cemaatleri için özel bir öneme sahip olan bu kavramsal ve kurumsal ritüellerin, yerine getirilmemesinin, suçluluk oluşturup oluşturmadığını tespit etmek amacıyla oluşturulan Tablo 25'e baktığımızda, söz konusu bu normların yerine getirilmemesinin, düşkünlük nedeni olması, % 28.3 oranında kabul görmektedir. Alevî-Bektaşî dinî inanç sistemi içinde, cemaate bağlılığın ve sadakatin bir ölçüsü olan görgüden geçme ve musahip edinme" nin, genel kabul gören dinî bir ritüel olma yerine, kısmi kabul gören bir ritüel olma özelliği taşıdığı anlaşılmaktadır.



Sözü edilen bu pratik, normatif uygulamalara ilaveten, söz konusu soru içinde adı geçen ve Tablo 25’de ifade edilen, ihlali halinde düşkünlük gerektirdiğini varsaydığımız, söz konusu eylemlerin, bunların “hiçbirinin” (% 47.3), düşkünlük için geçerli olmayan gerekçeler olarak nitelendirilmiş olması, açıklamaya çalıştığımız suçları da esasen ciddiye almamak biçiminde değerlendirilebilir. Doğrusu, hangilerinin daha çok suç sayılan eylemler olduğu belirtilmemişse de oranın, % 47.3 gibi hiç de azımsanamayacak olması, bugün, düşkünlüğün kurumsal olarak sorgulandığını göstermesi açısından, önem taşımaktadır. Diğer dinî düşünce ve eylemlerin önemli bir oran ve anlam ifade etmemesi nedeniyle, burada, ayrıca ayrıntılı olarak üzerinde durulmamıştır. Bunlar, "namaz kıлып oruç tutanların" % 2.7, "hacca gidip dolu (alkol) içmeyenler" in % 1.7, "örtünmeyi vazgeçilmez sorumluluk sayanlar" ın % 3.7, "bunların hepsinin" % 2.0 ve "başka" seçeneği % 2.7 oranında düşkünlük gerektirdiğini göstermektedir. Oransal dağılımların, değerlendirmeye alınacak nispette olmaması nedeniyle, bu seçenekler üzerinde ayrıca açıklama yapma gereği duyulmamıştır.

### 3.2.3.3. Dedelik Kurumu

Bu başlık altında; Alevî-Bektaşîliğin önemli kurumlarından biri olan dedeliğin ve dinî bir statü olarak, “dede”nin ifa ettiği rollerin, grup üyeleri tarafından bir çok yönleriyle, nasıl değerlendirildiği açıklanmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede,

- a). Alevî-Bektaşî cemaatinin, dede olabilme yeterliliğine bakışı,
- b). Alevî-Bektaşîlerin, dedelerin dinsel-sosyal bilgilendirme yeterliliğine bakışı,
- c). Dedeye (pire) bağlı olma (sahip olma) davranışı ve beklentiler,
- d). Dedelerin, Alevî-Bektaşî cemaatleri için faydalı olup-olmadığı, konuları

üzerinde durulmaktadır.

#### a) Alevî-Bektaşî Cemaatinin Dede Olabilme Yeterliliğine Bakışı

Birdoğan’ın da belirttiği gibi, Alevîlik, Mandanya<sup>3</sup> dini dışında, yüzyıllar boyunca, sözlü geleneğe bağlı dinsel bir miras olarak aktarılmıştır. Mitolojik bir irfana<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Mandanya: (Mandanya dini), Irak ve İran’ın güney batısındaki Kuzistan da bugün dahi varlığını sürdüren eski Ortadoğu dinlerinden biridir. Genellikle Gnostik bir mezhep sayılan Mandanya akımı Maniciliğe benzer. M.S. ilk üç yüz yıllarında doğduğu belirtilir, ancak kökeni belirsizdir. Hıristiyanlık ve Yahudilikle ilişkisi kurulur (Bkz. Ana Britannica 15-272). Gnostik; M.S. 2.yy.’da Yunan ve Roma dünyasında geçerli olan felsefi ve dinsel bir akımın çağdaş adı. Gnostik mezheplerin öğrenme ya da deneysel gözlem yerine, Tanrısal vahiyle edinilen içrek bilginin kurtarıcı gücünü vurgulama konusunda birleştikleri görülür. Gnostik dünya görüşünün temellerinin, İran Maniheizmi’nin dualizmine,

bağlı olarak yaşayan Alevilik, bir dini cemaat olma özelliğini, dedelik kurumuna borçludur. Dinî liderlik (dedelik, babalık, mürebbilik ve mürşitlik gibi), geleneksel Alevîliğin sürekliliğini sağlamada etkin rol oynamaktadır. Ona göre, Alevî inanc sisteminin dayanıklılığı da bu gücün elindedir. Bu güç; cem törenlerini, musahiplik gibi fertleri birbirine bağlayan dinî törenleri, düşkünlüğün konulması ve kalkması tarzındaki kolektif kararların uygulanmasını gerçekleştirmektedir. Böylece, Alevîliğin tüm toplum karşısında ayakta kalmasını sağlayan dedelik kurumu olmaktadır. O, bu informel yapıların pratiğe aktarılmaması durumunda, Alevîliğin yaşanmakta olan yerleşmelerde; kentleşme ve okullaşma süreci sonucunda ortadan kalkacağını, hatta bugün genç kuşakların, Alevîliği, sadece bir sembol olarak taşıdığını ve temsil ettiğini ifade etmektedir (Birdoğan, 1995; 529). Gerek mevcut dedelerin, gerekse dede olma istek ve arzusunda bulunanların taşıdığı benzer bu kaygı, hemen hemen bütün Alevî-Bektaşilerce paylaşılmaktadır. Alevîliğin bugünü ve geleceği için fevkalade önem taşıyan dedelik, hiç de rasyonel olmayan bir yolla elde edilebilmektedir. Oysa, ciddi anlamda ehliyet ve yeterlilik gerektiren bu kurum, temelden sorgulanarak ele alınmaktadır. Bu ve buna benzer nedenlere bağlı olarak dedeliğin, grup üyelerince tartışılmasını sağlama amacıyla ve kuşaklar arası farkı belirlemeye yönelik olarak, yaş faktörü esas alınarak, açıklama gereği doğmuştur ve bu amaçla Tablo 27 oluşturulmuştur.

Tablo 27: Dede Olabilme Yeterliliğinin Yaş Değişkenine Göre Dağılımı

Yaşlar	Dede Olabilme Yeterliliği				Toplam
		Kendini yetiştiren Herkes dede olur	Dedelik soydan gelir	Kendini yetiştirmeli ve soydan gelmeli	
20 yaş ve altı	S %	17 39,5	-15 34,9	11 25,6	43 14,3
21-30 yaş arası	S %	16 35,6	19 42,2	10 22,2	45 15,0
31-40 yaş arası	S %	12 23,1	35 67,3	5 9,6	52 17,3
41-50 yaş arası	S %	15 26,8	37 66,1	4 7,1	56 18,7
51-60 yaş arası	S %	6 15,8	32 84,2	-- --	38 12,7
61 yaş ve üstü	S %	11 16,7	50 75,8	5 7,6	66 22,0
Toplam	S %	77 25,7	188 62,7	35 11,7	300 100,0

Platonculuğun idealizmine ve bazı Yahudi mistiklerinin vahiy öğretilerine dayandığı belirtilmektedir. (Bkz. Ana Britannica 9-502)

<sup>4</sup> İrfan; Her tarikatın metafizik, felsefe ve düşünce anlayışına "irfan" adı verilmektedir.

Tablo 27'de görüldüğü gibi, 30 yaşın altında bulunup ankete katılanların % 37,5'i, 31-50 yaş grubundakilerin % 25'i ve 50 yaşın üzerindeki % 15,5'i dedeliğin kendini yetiştirmeye bağlı olarak gerçekleşmesini istemektedir. Dedelerin soydan gelme (ocakzâde) olması talebi ise, bütün yaş gruplarında % 62,7'dir. Özellikle 51-60 yaş grubu % 84, 60 yaşın üstündekiler ise, % 75 ile soy üzerinde ısrar etmektedirler. Oysa, 30 yaşın altındakilerde bu oran % 38'e düşmektedir. Yaş faktörünün, bir nüfus bileşeni olarak dedeliği sorgulaması, değişen değer hükümlerinin yaş gruplarında farklı algılanmasından kaynaklandığını göstermektedir. Bir Saltanat görünümü veren bu oluşuma karşı duruş içinde oldukları görülmektedir. Oysa, hiçbir şekilde ne dinî ne de siyasî liderliğin kan bağına dayanarak devam ettirilmesi mantıklı ve insani değildir. Geleneksellik ve irrasyonellik ihtiva eden bu yetki devri, Alevî-Bektaşî genç kuşağınca, şiddeti gittikçe artan bir şekilde eleştirilmektedir.

Dedeliği, soydan gelme ve kendini yetiştirme ilkesi ile açıklama, yine genç kuşakta dinî bir istek olarak kendini göstermektedir. 30 yaşın altındakiler % 23,5 ile bu hususta diğer yaş gruplarından daha farklı düşünmektedir. Genç kuşağın % 60'ı dedeliğin kendini ehliyetli ve yeterli hale getiren Alevî-Bektaşîlerden olması yönünde görüş bildirmektedir. Ankete katılanlarla yapılan mülakatlarda, hemen hepsi Alevî asıllı olmayan bir kimsenin de ne kadar ehliyetli, bilgili, yeterli olursa olsun, dede (dinî lider) olamayacağını ısrarla vurgulamaktadırlar. Bu da, Alevî-Bektaşîliğin, soya bağlı olduğunun bir göstergesi olarak kabul edilmelidir. Yaş değişkenine ilaveten, dede olabilme yeterliliğini belirleyen değişkenlerden birinin de öğrenim düzeyi olabileceğinden, Tablo 28 oluşturulmuş ve aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır.

Tablo 28 : Dede Olabilme Yeterliliğinin Eğitim Değişkenine Göre Dağılımı

Öğrenim Durumu	Dede Olabilme Yeterliliği				Toplam
		Kendisi yetiştiren Herkes dede olur	Dedelik soydan Gelir	Kendini yetiştirmeli ve soydan gelmeli	
Okuma-yazma Bilmiyor	S	11	53	1	65
	%	16,9	81,5	1,5	21,7
Okur-yazar	S	12	41	2	55
	%	21,8	74,5	3,6	18,3
İlkokul	S	28	70	14	112
	%	25,0	62,5	12,5	37,3
Ortaokul	S	10	13	3	26
	%	38,5	50,0	11,5	8,7
Lise ve dengi	S	10	4	10	24
	%	41,7	16,7	41,7	8,0
Üniversite	S	6	7	5	17
	%	35,3	41,2	23,5	5,7
Toplam	S	77	188	35	300
	%	25,7	62,7	11,7	100,0

Daha önce de değinildiği gibi, dedelik, Anadolu'ya göçler sonrasında heteredoks şeyh ve dervişler (dinî önderler) öncülüğünde getirilmiş ve kurumsallaştırılmıştır. Kendilerine bağlı taraftarları ve aile çevresi ile Anadolu'nun çeşitli yerlerine yerleşen, buralarda zaviyeler ve tekkeler kuran, nüfuz ve ekonomik bakımdan buraları zenginleştiren, savaşçı niteliklere de sahip bu heteredoks din öncüleri, hem maddi, hem manevî güce sahiptiler. Bugünkü dedelerin sahip oldukları ocaklar, 12. yy. Anadolu'suna göçlerle gelip çeşitli yerlere yerleşen, Şah İsmail'in organize ettiği Alevî inanç sistemi, Hz. Muhammed'in soyuna (seyyidliğe) bağlı olduğu iddiasında olan ve bu hususta ellerinde belgeleri de bulunan Safevî'lerin propagandası sonrasında gelişmiştir. Safevî'lerin bu inanç sistemi içinde ve buna paralel olarak kurumsallaştırdıkları başka bir müessese ise, dedelik kurumu olmuştur (Yaman, 1996; 51-52). Dedelerin soyları ile ilgili bilgilerin, tarihi bakımdan bir çok tutarsızlığı kapsadığı iddia edilse de bugün, geline noktada dedelerin, ocakların hatta bütün Alevî-Bektaşîlerin, Hz. Ali soyundan geldiğine inanılmaktadır. Bu inanç içinde dede olabilme yeterliliği, yaşanan Alevî-Bektaşîlik bağlamında, değişik görüşleri de beraberinde getirmektedir.

Bütün eğitim düzeylerinde, dede olabilme yeterliliği, temel inanç hükmü içinde soya atfedilerek açıklanmaktadır. Yani, ocakzâde olmaya ve söz konusu ocaktan gelme şartına bağlanmaktadır. Kendini yetiştiren herkesin, dede olabilmesi istemi, ocakzâde olma şartını yadsısa da bu düşünce, yine de dedelerin mutlak Alevî-Bektaşî soyundan olma şartını gerektiren bir düşüncenin etkisi altındadır. Lise ve üniversite eğitimi

alanların, hem soydan gelmeyi, hem de ehliyetli ve yeterli olmayı, dedelik için koşul kabul etmeleri, daha rasyonel olması açısından, dikkate değer görünse de, onların da mevcut statükoyu aşamadıkları görülmektedir.

Dedelik kurumunun, dinî ve sosyo-kültürel işlevi, cemaatin üyeleri tarafından çok açık olmamakla beraber, bu anlamda eleştirilmektedir. Yapılan söyleşilerde ocakzâde olmayan Alevî-Bektaşî asıllı bir kimsenin, ne kadar ehliyetli ve yeterli olursa olsun, Alevî-Bektaşî dedesi olmasına imkan tanınmaması da dahil olmak üzere, dedelik kurumu, üstü örtülü bir biçimde eleştirilmektedir.

Tablo 28'de görüldüğü gibi, üniversite düzeyinde bulunanların dedelikle ilgili tutumları dikkat çekicidir. Kendini yetiştiren herkesin, dede olabileceği görüşü, bu grupta ( % 35.3) lise düzeyine göre daha düşüktür ( % 41.7). Lise düzeyi, konuya yaklaşımında bu itirazını da yine sadece soydan gelmeye karşı olurcasına, hem kendini yetiştirmiş hem de soydan olmalı görüşüyle desteklemektedir. Bu oran, % 41.7 ile en yüksek yüzdendir. Lise öncesi bütün eğitim düzeylerinde ise, aynı beklenti, en yüksek oranla, % 12.5'tir. Üniversite düzeyinde meseleye bakış, daha ürkek ve istikrarsız görünmektedir. Yapılan mülakat çalışmalarından anlaşıldığı kadarıyla, üniversite düzeyinde görülen bu ürkek tutum ve istikrarsızlık, gerçekte meseleye kayıtsız kalmaktan değil, nasıl gelirse gelsin, dinsel-toplumsal bir öneme sahip olduklarını yadsıdıklarından ileri gelmektedir denilebilir.

#### **b) Alevî-Bektaşîlerin, Dedelerin Dinî Bilgilendirme Yeterliliğine Bakışı**

Alevî-Bektaşîliğin, dinî ritüellerini yerine getirme sorumluluğunun taşıyıcısı lider, önder, üstad vb. kavramlarla da anılan dedelerin, bu sorumluluklarını yerine getirebilmeleri için öncelikle bir dizi niteliklere sahip olmaları gerekmektedir. Bu nitelikler şunlardır:

- 1) Hz. Muhammedin soyundan (ocakzâde) olmaları,
- 2) Eğitici, öğretici ve terbiye edici (mürebbi) olmaları,
- 3) Bilgili ve örnek insani özelliklere sahip (mürşit-i kamil) olmaları,
- 4) Buyruklarda yazılı esaslara ve yerleşmiş geleneksel Alevîlik esaslarına uymaları (Yaman, 1996; 65).

Ankete katılanların, yukarıda değinilen genel niteliklerin, dedelerde bulunmadığı hususundaki açıklamaları, dedelik kurumunun, bozulmaya yüz tuttuğu iddialarını



güçlendirmektedir. Yöneltilen en önemli eleştirel bakış ( 54. Anket sorusuna verilen cevaplara dayanmaktadır.), dedelerin, bilgili ve örnek insan olmadıkları, eğitici ve terbiye edici özelliklerinin kalmadığı biçimindedir. Dahası, dedelerin en önemli eksiklikleri hususunda, oldukça çarpıcı cevaplar verilmiştir. Dedelerin, cem evlerine gelip, düzenli cem yapmadıkları, talibi gözetmedikleri, çıkarıcı hareket ettikleri, güçlüden yana olup, ayırım yaptıkları, kendilerini yetiştirmedikleri, Alevî soydan gelmediklerine varıncaya kadar, pek çok yönden eleştirilmektedir.

Dedelerin, dini bilgilendirmede gittikçe yetersizliğinin artışına ilişkin değerlendirmeyi, ampirik olarak açıklayabilmek amacıyla, belirleyici bir etken olan yaş değişkeni kullanılarak, dedeliğin bozulmakta olduğuna ilişkin görüşleri tespit etmek için Tablo 29 oluşturulmuştur.

Tablo 29: Dedelerin Dinsel-Sosyal Bilgilendirme Yeterliliğinin Yaş Değişkenine Göre Dağılımı

Yaşlar	Dede Olabilme Yeterliliği				Toplam
		Yeterli	Yetersiz	Kısmen Yeterli	
20 yaş ve altı	S %	22 51,2	10 23,3	11 25,6	43 14,3
21-30 yaş arası	S %	24 53,3	13 28,9	8 17,8	45 15,0
31-40 yaş arası	S %	27 51,9	13 25	12 23,1	52 17,3
41-50 yaş arası	S %	30 53,6	15 26,8	11 19,6	56 18,7
51-60 yaş arası	S %	27 71,1	8 21,1	3 7,9	38 12,7
61 yaş ve üstü	S %	46 69,7	16 24,2	4 6,1	66 22,0
Toplam	S %	176 58,7	75 25	49 16,3	300 100,0

Tablo 29'a bakıldığında, bu konudaki eleştirileri doğrulayıcı nitelikte, yaş düzeylerinde de dedelerin gittikçe bozulduğuna ilişkin tutumları, rahatlıkla görmek mümkündür. Bütün yaş düzeyleri, kısmen ya da tamamen bu kurumdaki yozlaşmayı büyük oranda onaylar gözükmektedir. Geriye kalan küçük bir oranın ise, dinî veya başka sosyal birtakım endişeler nedeniyle, bu kurumu yıpratmamak amacıyla, eleştirel bir tavır takınmamış olabileceklerini düşünmek gerekir. Dedelerin bütün nitelikleri, kısmen ya da tamamen sorgulansa da, bu eleştirel bakış, Alevî-Bektaşîlerin inançlarına bir başkaldırı olarak algılanmamalı, aksine inançlarını koruma, yaşama ve nesillerini sosyalleştirmeye yönelik eleştiri olarak değerlendirilmelidir.

Alevî-Bektaşî inancının önemli kurumlarından olan dedeliğin, dinsel açıdan bozulmakta olduğuna ilişkin düşünceleri, 50 yaşın üstündekilerin onaylaması, geleneksel Alevî-Bektaşî dinî liderliğinin, ciddi bir biçimde sorgulanmakta olduğunu göstermesi açısından düşündürücüdür. Dedeliğin, tümüyle dejenere olduğunu söyleyenlerin, 51-60 yaş grubunda % 71.1, 60 ve daha yukarı yaşlarda olanların, % 69.7 gibi bir oranda bulunması, dedeliğin itibar ve prestij yönünden önemli ölçüde erozyona uğradığını göstermektedir.

Dedelerin, Alevî-Bektaşîlerin dinsel, hukuksal, siyasal, ahlaksal vb. alanlardaki ihtiyaç ve hizmetlerini artık karşılayamaz bir konuma düşmeleri, bir anlamda, modern toplumsal yaşamda konularını muhafaza edememelerine, itibar kaybına uğramalarına neden olmuştur. Özellikle, bu kurumun işlevini yerine getirebilecek başka araçların (Bkz. Merkezi otoriteye Güven Düzeyi) devreye girmesi de dedelerin itibar kaybında etkili olmuştur. Bu itibar kaybının, sadece dinsel-sosyal bilgi-beceri eksikliğinden değil, aynı zamanda, sekülerleşen toplum içindeki yeni rollerini tam anlamıyla ve topluma doyum sağlayıcı bir tarzda ifa edememelerinden kaynaklanmaktadır denilebilir. Bu ilişkinin tek taraflı olmadığını belirtmek gerekir. Öncelikle, sekülerleşen toplumun, dedelik müessesesinden yüz çevirdiğini, diğer taraftan dedelerin modernleşen Alevî toplumunun gerisine düşmesi ve kendilerini yenileyememeleri bu sonucun doğmasında etkili olmuştur.

Dedelerin dinî bilgilendirme yeterliliklerinin, gittikçe ehliyetsiz ve yetersiz hale geldiğine ilişkin tutumlarda, gelir düzeyinin de etkili olduğu varsayılarak Tablo 30 oluşturulmuştur.

Tablo 30: Dedelerin Dinsel-Toplumsal Bilgilendirme Yeterliliğinin Ekonomik Düzey Değişkenine Göre Dağılımı

Ekonomik Düzey	Dedelerin Toplumsal Bilgilendirme Yeterliliği				
		Yetersiz	Yeterli	Kısmen Yeterli	Toplam
Zengin	S	6	3	1	10
	%	60	30	10	3,3
Orta halli	S	121	45	34	200
	%	60,5	22,5	17	66,7
Yoksul	S	49	27	14	90
	%	54,4	50	15,6	30,0
Toplam	S	176	75	49	300
	%	58,7	25	16,3	100,0

Dedelik kurumunun fonksiyonel olarak zayıflaması, Cumhuriyet öncesi ve sonrası yaşanan tarihi olaylarla yakından ilişkilidir. Özellikle, Cumhuriyetin kuruluş sürecinde yaşanan siyasal ve sosyo-ekonomik dönüşüm, köklü değişikliklere yol açmıştır. Özellikle, 1950'lerden sonra giderek hızlanan kırdan kente göç, demografik hareketliliği arttırmış, eski toplumsal yapı, yerini modernize olmuş kentli, yarı kentli seküler yapıya dönüştürmüştür. Bu dönüşüm, geleneksel ve sözlü ritüellere dayanan dedelik kurumunu, işlevsel olarak zaafa uğratmıştır. Bunların tabii sonucu olarak da dede-talip ilişkisi gevşemiştir. Alevî-Bektaşî grup üyelerinin, dedelerin yetersizliğine ilişkin tutumlarında; söz konusu dönüşümler, değişimler, farklılaşan beklentiler, dedelerin yetersizliği, yetersizliğinin anlaşılması vb. etkili olmuştur.

Araştırmada, ekonomik düzeyleri yüksek ve düşük olanların % 70'i, tamamen ve kısmen dedelik müessesesinin bozulmakta olduğunu, dedelerin dinsel-sosyal aktiviteleri yerine getiremediklerini, zaman içinde gittikçe artan bir ehliyetsizlik ve yetersizlik yaşandığını ifade etmektedirler. Bu durum, orta halli ekonomik düzeyde, % 77 ile biraz daha yüksek görünmektedir. Dedelerin, gittikçe tamamen ve kısmen, sorumluluklarını yerine getiremediği görüşü ağırlıktadır. Ankete katılanların % 66.7 'sinin orta halli, % 30'unun yoksul, % 3.3'ünün zenginlerden oluştuğu, göz önüne alınırsa, burada, aslında bir zenginlik kriterinden söz etmek, gerçekte mümkün değildir.

### **c) Bir Dedeye (Pire) Bağlı Olma (Sahip Olma) Davranışı Ve Beklentiler**

Alevî-Bektaşîliğin, bilgi temelleri başlığı altında ifade edildiği gibi, Alevî-Bektaşîlerin dinsel ve toplumsal yaşamının geleneksel yapısı, ritüel yoluyla kişiden kişiye aktarılmaktadır. Batinî dinsel öğretiler de dahil olmak üzere, bilgi ve becerilerin sözlü olarak aktarılması, bir dini öndere bağlı olmaya dayanmaktadır. Zaten, öğrenim, ikrar ayini ile başlamakta, farklı ritüel ortamlarda devam etmektedir. Bilgi ve beceriler, dedenin talibe kişisel, doğrudan aktarımından oluşmaktadır. Dinî eğitim, dedeyle yakın ve sürekli bir kişisel ilişki içinde, yıllarca ve hatta ömür boyu sürebilecek bir aktarım sürecinden oluşmaktadır. Yaşamı yönlendiren kurallar, temel anlamdaki dinî bilgiler, sözlü olarak ustadan çırağa, aktarıldığı gibi öğretilmektedir (Olsson, 1999; 262 ) Dede-talip ilişkisini, zorunlu kılan temel dinî öğreti, sosyal ilişkiler ağını oluşturan sürecin toplumsal olmasında da belirleyici rol oynamaktadır. Her Alevî-Bektaşî, biyolojik

babasından daha çok önem verdiği, dinî babasına (vâlid dinî) bağlılığını, ömür boyu devam ettirmektedir.

Bir pîre (dedeye) tabi olmak, bir ritüeli yerine getirmek ve hatta ritüel ortamlarda bulunabilmek amacına yönelik olarak gerçekleşmektedir. Alevî-Bektaşilerin bir dedeye sahip olup-olmadığını bu ampirik araştırmadan yola çıkarak tespit etmek ve dede-talip ilişkisinin toplumsal dönüşümün bir sonucu olarak değişip değişmediğini göstermeye yönelik olarak bir dedeye (pire) sahip olmanın, talip için ne anlama geldiğini açıklamak amacıyla, yaş değişkeni göz önüne alınarak Tablo 31 oluşturulmuştur.

Tablo 31: Bir Dedeye (Pire) Bağlı Olma Davranışının Yaş Değişkenine Göre Dağılımı

Yaşlar	Bir Dedeye (Pire) Bağlılık			
		Bir pîre Sahip	Bir pîre Sahip Değil	Toplam
20 yaş ve altı	S	24	19	43
	%	55,8	44,2	14,3
21-30 yaş arası	S	25	20	45
	%	55,6	44,4	15,0
31-40 yaş arası	S	27	25	52
	%	51,9	48,1	17,3
41-50 yaş arası	S	34	22	56
	%	60,7	39,3	18,7
51-60 yaş arası	S	30	8	38
	%	78,9	21,1	12,7
61 yaş ve üstü	S	47	19	66
	%	71,2	28,8	22,0
Toplam	S	187	113	300
	%	62,3	37,7	100,0

“Bir dedeye sahip olmamanın gerçek nedeni, dinî bir önderin bulunmamasından mı yoksa, taliplerin bir dedeye gereksinim duymamasından mı kaynaklanmaktadır?” Sorusu, dedelerin, bilgilendirme yeterliliğine bakış ile birlikte değerlendirildiğinde daha doğru anlaşılacaktır. Daha önce belirtildiği gibi, dedelerin, taliplerini yeterince gözetmemeleri, sorunlarına rasyonel çözümler önerememeleri, diğer taraftan, taliplerin de dedelerin haklarını yeterince iade edememeleri, ilişkilerin pragmatikleşmesi vb. nedenler, bir dedeye (pire) sahip olmayı (bağlı olmayı) önemsizleştirmektedir denilebilir.

Tablo 31’de görüldüğü gibi, bütün yaş gruplarında, bir dede ya da pîre sahip olmama, yaş küçüldükçe artmakta, sahip olma ise, yaş büyüdükçe artmaktadır. 20 yaşın altındakilerde, bir pîre (dedeye) bağlı olma, % 55.8 iken, 51-60 yaş grubunda, % 78.9’a yükselmektedir. Özellikle, 60 yaşın üstünde bulunan Alevî-Bektaşilerin, dedeye bağlı olma davranışı, burada dikkat çekicidir. Bu yaş grubu, yüzde olarak bir önceki yaş

grubundan daha düşük bir orana sahiptir. Yapılan bir mülakattan elde edilen bilgilere göre, bu daha çok, bu yaş grubunda bulunan bireylerin kendilerini ehliyetli, yeterli, bilgili görerek, dedeleri ise, bilgi ve görgü açısından yadsımalarından kaynaklanmaktadır. Hatta, bu yaş grubunda bulunanların, mevcut Alevî-Bektaşî görünürlülüğünü anlamada güçlük çektiklerini ifade ederek, dedeleri suçlayıcı açıklamalarda bulunmaları, bir dedeye tabi olmalarını da belirleyici olmaktadır.

Yaman'a göre, Türkiye'de yaşanan (1980'ler öncesi) sol içerikli deneme, "ideolojinin ağır bastığı" bir eylem dönemi olarak nitelendirilmektedir. Ona göre, bu dönemin etkisiyle, din ve mezhep benzeri inanç sistemleri yerlerini ideolojiye terk etmek durumunda kalmıştır. Bu oluşumun gelişmesinde, "dinin gündemden çıkarılması" batılılaşma, modernleşme ve sekülerleşme önemli rol oynamıştır (Yaman, 1994; 572). Özellikle 30-40 yaş grubunda görülen bir dinî öndere bağlılıktaki düşme oranı, hatta 40-50 yaş grubuna da yansıyan bu oluşum, Alevî-Bektaşî inanç sahiplerinde de rahatlıkla görülmektedir. Bir dedeye (pire) sahip olmama yüzdesinin, diğer yaş gruplarına göre % 48.1 ile yüksek oranı oluşturması, bu tarihi olayları doğrular niteliktedir. Dinî lider, yerini siyasî lidere, talip, yerini militanist eyleme terk edince, istenmeyen ve beklenmeyen olaylar yaşanmış, bunun üzerine, başta Alevî elitistler olmak üzere herkes, her şeyi yeniden gözden geçirerek, önceki istikrarlı döneme geçiş sağlanmaya çalışılmıştır.

Bütün bu olup bitenleri, daha akılcı algılamaya imkan sağladığı düşüncesinden ve dinî bir öndere bağlı olmamanın kendine güveni arttırıcı bir nedeni olarak kabul edilen, öğrenim düzeyinin etkisini anlayabilmek amacıyla hareketle, Tablo 32 oluşturulmuş ve değişkenin önemine dikkat çekilmek istenmiştir.



Tablo 32 : Bir Dedeye (Pire) Bağlı Olma İsteğinin  
Öğrenim Düzeyi Değişkenine Göre Dağılımı

Öğrenim Düzeyi	Bir Dedeye (Pire) Bağlılık			
		Bir Pire Sahip	Bir Pire Sahip Değil	Toplam
Okuma-yazma Bilmiyor	S	46	19	65
	%	70,8	29,2	21,7
Okur-yazar	S	44	11	55
	%	80,0	20,0	18,3
İlkokul	S	62	50	112
	%	55,4	44,6	37,3
Ortaokul	S	12	14	26
	%	46,2	53,8	8,7
Lise ve dengi	S	14	10	24
	%	58,3	41,7	8,0
Üniversite	S	9	9	17
	%	47,1	52,9	5,7
Toplam	S	187	113	300
	%	62,3	37,7	100,0

Osmanlı devleti içinde, 1826'dan beri, çeşitli nedenlerden dolayı, maddi ve manevî örgütlenmesine sınırlama getirilen Alevî-Bektaşî inanç sistemi, 1924'den sonra da Sünnî inanç sistemiyle birlikte anayasal olarak, bütün kurum ve kavramlarıyla tümüyle sekülerleşme çerçevesinde yasaklanmıştır. Böylece, bugün yaklaşık 175 yıl yasaklanmış bir Alevî-Bektaşî gerçeği ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, seyyid, dede, baba, rehber, talip gibi dinî temsilcilerin nesli, adeta tükenmeye yüz tutmuştur. Alevî-Bektaşî pratikleri, genç nesle aktarılamamış, geleneksel inanç sistemleri, popüler Alevîliğin ayakta kalmasını sağlamıştır. Aynı görüşler, Sünnî yapı içinde de geçerli olmuştur. Bu önemli boşluk, demokratikleşme sürecinin başlamasıyla, her iki grupta siyasallaşma diyebileceğimiz bir oluşumun ortaya çıkmasına yol açmıştır. Böylece, 1950'den sonra ideoloji ağırlıklı yönelim biçimleri, cemaatlere hakim olmaya başlamıştır. Özellikle, uzun süre Alevîliğin başı boş kalması, bu ideoloji sürecini daha da hızlandırmıştır (Birdoğan, 1995; 572-573).

Bu tarihi sosyal nedenlerle bir ideoloji sürecine giren Alevî-Bektaşîlikte, önemli bir kurum olan dedelik, fonksiyonel olarak ciddi bir açmazın içine sürüklenmiştir. Bütün bunlara kent, büyük kent dinamizmi de eklenince, dedeler, rollerini yeterince ifa edemez hale gelmiştir. Yetersiz öğrenim de buna eklenince, bir çok Alevî ocaklarını temsil eden dedelerin, yeni toplumsal yaşam biçimi içinde, Alevî inanç ve ritüellerinin anlatımında ve uygulanmasında önemli görevleri olan dedelerin rollerini ifa etmeleri daha da zor hale gelmiştir. Birdoğan'ın belirttiği gibi, bilgilerinin çoğu kulaktan dolma

olan dedelerin söz ve eylemleri, Alevî gençlerinin örgün eğitim süreci içinde kazanmış oldukları sistematik görüşlerle çelişki oluşturmuştur. Alevîliğin modern şartlara göre yorumu, geleneksel dinî hiyerarşinin yürütülebilmesi giderek güçleşmiş, okullaşma ve akültürasyon süreci, Alevîliğin modern yorumunu gündeme getirmiş olmasına rağmen, dedeler, bu kültüre sahip olamamışlardır. Alevî genç kuşağının, 1968-1980 arası gençlik eylemlerinde ve bu eylem biçimleri içinde yer alması da, bu boşluktan kaynaklanmış görünmektedir (Birdoğan, 1995; 575-580).

Araştırma sonuçlarına göre, bir dedeye (pire) sahip olma, eğitim düzeylerine göre doğrusal bir trend oluşturmamaktadır. Özellikle, ilkokul düzeyinin % 44.6'sı, lise düzeyinin % 41.7'si bir dedeye sahip değildir. İkisi arasındaki fark, her ne kadar % 3'lük bir fark olsa da, bunun, lise düzeyinde daha çok olması beklenirdi. Ortaokul düzeyinin % 53.8 'i bir dinî lidere bağlı değilken, üniversite düzeyinde aynı durum, % 52.9 oranındadır. Burada da beklenenin aksine bir sonuçla karşı karşıya bulunmaktadır. Okuma-yazma bilenler ve bilmeyenlerin karşılaştırması yapıldığında yine, benzer sonuçları görmekteyiz. Okuma-yazması olmayanların % 29.2'si, okuma-yazma bilenlerin, % 20'si bir dinî lidere bağlı değildir. Bütün eğitim düzeylerinde % 37.7 olan dinî önderden bağımsız olma, bütün eğitim kategorilerinde dağınık bir yapı oluşturmaktadır. Cumhuriyet Türkiye'sinde, dinî grupların sekülerleşme süreci ile hukuken yasaklanmış olmasına rağmen, zaman zaman siyasallaşarak yeni bir dönüşümle faaliyetlerine devam ettikleri bilinmektedir. Alevî-Bektaşî dedelerinin de talipleriyle bu çerçevede dinsel etkileşim içine girdiği görülmektedir. Eğitim düzeylerine göre, bir dinî öndere sahip olma-olmama trendinin, bu yüzden inişli-çıkışlı bir seyir izlediği ileri sürülebilir.

#### **d) Dedelik Kurumunun Kaldırılması İsteğine Bakış**

Bir kurumsal yapının kaldırılması isteği, o kurumun sahip olduğu toplumsal işlevin yetersiz kalması; toplumsal taleplere, ihtiyaçlara cevap verememesi durumunda, gündeme getirilir ve yüksek sesle dillendirilmeye çalışılır. Her ne kadar, bu tür toplumsal istekler, göreceli bir nitelik arz etse de, veya kurumların işlevi sübjektif değerlendirilse de toplumsal talepler, toplumsal kesimler ve toplumsal şartlar, bu nevi kurumların sosyal hayattan çıkarılmasını zorlaştırmaktadır. Uzunca bir geçmişe sahip geleneksel, dinsel kurumlar; toplumsal muhalefete, kurum üzerindeki eleştiri ve karşı

duruşa rağmen, kolayca ortadan kaldırılamazlar. Daha önce dedelerin taliplerini bilgilendirme yeterliliğine bakış açısından hareketle, bu kurumsal dinsel yapının hangi gerekçelerle kaldırılması ya da kalması isteklerinin, Tablo 29 ve 30'a bakıldığında, daha rasyonel olarak değerlendirilmesi mümkün olacaktır.

Dedelik kurumunun kaldırılması isteğini, sosyal yapı içinde kendilerini daha ehliyetli görebilen (öğrenim düzeyi yüksek olan) kesimlerce talep edilir bir davranış olacağı düşüncesinden hareketle, Tablo 33 "ün oluşturulması yoluna gidilmiş ve şu sonuçlar elde edilmiştir.

Tablo 33 : Dedelik Kurumunun Kaldırılması İsteğinin Eğitim-Öğretim Değişkenine Göre Dağılımı

Öğrenim Durumu	Dedelik Kurumunun Kaldırılması İsteği				Toplam
		Kalkmalı	Kalmalı	Kısmen Kalmalı	
Okuma-yazma Bilmiyor	S	3	62	--	65
	%	4,6	95,4	--	21,7
Okur-yazar	S	4	48	3	55
	%	7,3	87,3	5,5	18,3
İlkokul	S	18	86	8	112
	%	16,1	76,8	7,1	37,3
Ortaokul	S	2	20	4	26
	%	7,7	76,9	15,4	8,7
Lise ve dengi	S	8	13	3	24
	%	33,3	54,2	12,5	8,0
Üniversite	S	1	11	6	18
	%	5,9	64,7	29,4	6,0
Toplam	S	36	240	24	300
	%	12,0	80,0	8,0	100,0

Tablodaki verilere bakıldığında, dedelik kurumunun tamamen ve kısmen kaldırılmasını talep edenlerin, ortalama oranı % 30 olarak görülmektedir. Buna karşılık, eğitim düzeyleri ayrı ayrı incelendiğinde, öğrenim düzeyinin bu istekte etkili olduğu görülmektedir. Okuma-yazma bilmeyenlerin sadece, % 4.6'sı dedeliğin tamamen ve kısmen kalkmasını isterken, bu oran okur-yazar olanlarda, % 12.8'ye çıkarak, yaklaşık üç kat artmaktadır. İlkokul ve ortaokul düzeyinde bu oran, % 23 ile birbirinin aynıdır. Lise düzeyinde ise bu oran, % 45.8'e çıkarak iki kat artmaktadır. Üniversite öğrenimi görenlerde ise, bu oran % 35.3'e gerilemektedir. Bu oranlar, dedeliğin kaldırılması talebinde belirleyici yüzdeler olsa da genel eğilimin, eleştirel yaklaşmaya ve hatta karşı oluşa rağmen, tercihlerin kalması yönünde, ağırlıklı olarak dağıldığı görülecektir (% 80).

Dedeliğin yerine alternatif bir kurum oluşturulamaması, dedeliğin bulunduğu statükoyu korumaya yönelik gayretleri çoğaltmakta; geleneksel dede anlayışının egemen olması vb. nedenler, dedelik kurumunun kaldırılmasını zorlaştırmaktadır. Bunlar, dedelik kurumunun, aynı zamanda, geçmişten geleceğe varlığını sürdüreceğine işaret etmektedir. Taşkın'ın, "Ereğli ve Çevresindeki Alevilerde Dinî ve Sosyal Hayat" adlı araştırmasında, benzer soruya verilen cevaplarda, genel içinde % 77 oranında dedelik kurumunun kalması, % 23 oranında da kalkması yönünde görüş bildirilmiştir (Taşkın, 1988; 160). Bu da gösteriyor ki, dedelik kurumuna bakış, Alevî cemaati içinde, bölgesel farklılıklara rağmen, benzerlik göstermektedir. Bu açıklamalara, kalıcılık ve verimlilik sağlamak amacıyla dedelik kurumunun kaldırılması isteğinin, bir nüfus bileşeni olan yaş faktöründen nasıl etkilendiğini değerlendirebilmek amacıyla Tablo 34'ün de oluşturulması yoluna gidilmiş ve şu sonuçlara ulaşılmıştır.

Tablo 34 : Dedelik Kurumunun Kaldırılması İsteğinin Yaş Değişkenine Göre Dağılımı

Yaşlar	Dedelik Kurumunun Kaldırılması İsteği				Toplam
		Kalkmalı	Kalmalı	Kısmen Kalmalı	
20 yaş ve altı	S	10	29	4	43
	%	23,3	67,4	9,3	14,3
21-30 yaş arası	S	6	32	7	45
	%	13,3	71,1	15,6	15,0
31-40 yaş arası	S	7	41	4	52
	%	13,5	78,8	7,7	17,3
41-50 yaş arası	S	6	45	5	56
	%	10,7	80,4	8,9	18,7
51-60 yaş arası	S	1	34	3	38
	%	2,6	89,5	7,9	12,7
61 yaş ve üstü	S	6	59	1	66
	%	9,1	89,4	1,5	22,0
<b>Toplam</b>	S	<b>36</b>	<b>240</b>	<b>24</b>	<b>300</b>
	%	<b>12,0</b>	<b>80,0</b>	<b>8,0</b>	<b>100,0</b>

Ülkemizde, 30 Kasım 1925'te, 677 sayılı yasa ile tekke, türbe ve zaviyeler kapatılmış; tarikatlar yasaklanmış, şeyhlik, dervişlik, seyyitlik, halifelik, müritlik gibi ünvanların kullanılmasına son verilmiş; falcılık, muska yazma, tarikatlarla ilgili giysilerin giyilmesi yasaklanmıştır (Feyzioğlu, 1987; 207). Bu yasal düzenleme sonucunda, Alevî-Bektaşî dedeleri, Anadolu'da dolaşarak taliplerini ziyaret edememişler, bunun sonucunda, Alevîlik inanç esasları, kurumları ve dedelere bağlılık zayıflamıştır. Dedelere bağlılığın zayıflaması şüphesiz sadece yasal düzenlemelerin bir sonucu olarak açıklanamaz. Daha önce sözünü ettiğimiz gibi, dedelik kurumunu zayıflatan sosyo-ekonomik, (göç ve kentleşme vb.) nedenlerdir. Eğitim kurumlarının

etkileri, ayrıca kitle iletişim araçlarının artması ve bu alandaki gelişmeler, dedelik kurumunun çözülmesine, dede-talip ilişkisinin kopmasına neden olmuştur.

Dede-talip ilişkisinin kopması, dedenin daha önce sahip bulunduğu dinî önderliği; cemaati aydınlatma, bilgilendirme, sorunlarını çözme işlevinin ortadan kalkmasına neden olmuştur. Kısacası, Cumhuriyetin eğitim kurumları ve iletişim araçları, dedelerin devre dışı kalmalarında önemli bir etken olmuştur (Yaman, 1996; 42). Dede-talip ilişkilerindeki kopukluk, grup içi etkileşimim bozulmasına neden olmuş; dedelerin hukuki işlevini de ortadan kaldırmıştır. Dedeliğin işlevini, artık anayasal kurumlar üstlenmiştir (Bkz.Tablo 59).

Alevî-Bektaşî inancının önemli bir konumu olan dinî liderliğin (dedeliğin) kaldırılması yolundaki istekler, dedeliğin elde ediliş biçimi, fonksiyonlarını yerine getirebilme gücüyle birlikte ele alındığında, konuyla ilgili tutarlı ve geçerli sonuçlara ulaşılabilmektedir. Söz edildiği gibi, dedelik kurumunun zayıflaması, Cumhuriyet öncesi ve sonrası yaşanan tarihsel olaylarla yakından ilişkilidir. Cumhuriyet sonrası yaşanan olaylara baktığımızda, gerek Cumhuriyet döneminin seküler yapısı ve gerekse son bir asırdır yaşanan evrensel ve bölgesel olaylar (II. Dünya Savaşı, İran İslam Devrimi vb. gibi), her dinî cemaatte olduğu gibi, az çok Alevî-Bektaşî kurumlarında da dönüşümlere neden olmuştur. Bu dönüşümler, dinsel bir kurum olan dedelik müessesesinde de derin izler bırakmıştır. Özellikle, kentsel yaşamdan neredeyse tümü ile çıkarılan dedelik, kırsal alanda varlığını nispeten devam ettirmektedir.

Tablo 34'de görüldüğü gibi, yaş bileşenine göre dedeliği onama ortalama % 80, tamamen ya da kısmen reddedilmesi ise, % 20 civarındadır. Oysa, dedeliğin kısmen ya da tamamen kaldırılması isteği, 20 yaşın altındakilerde ortalamadan % 12 daha fazla olup, yaklaşık % 33 civarında bulunmaktadır. Hatta, 21-30 yaş grubunda da bu oran, ortalamanın üzerinde seyretmektedir. 30 ve daha aşağı yaş grupları diğer yaş gruplarına göre, dedeleri kabul etmeyip, kurumsallığını anlamsız görmektedir denilebilir.

### 3.2.4 Dinsel Desenden Seçilenler

Bu başlık altında, Alevî-Bektaşîliğin, Kur'an'a yaklaşımının tahrif edilmiş Tevrat'a, İncil'e bakış açısına benzer bir anlayış içinde, mitolojik (mitsel-efsanevi) özellikler taşıyan unsurlar içerip içermediği, İnançsal bağlılıkların, zahiri ve Batınî (Sünnî-Alevî) bir yorum biçimi olarak ortaya çıkardığı Cami-cemevi ve namaz-niyaz



benzeştirilmelerinin, bunun birer göstergeleri olarak, nasıl işlev gördüğü ve dindarlık ile ilgili tutumlar; teorik ve ampirik bulgularla açıklanmaktadır. Alevî-Bektaşîliğin, sosyo-kültürel referans kaynakları içinde ele alınan dinsel desenden seçilenler, grup içi dinî yapının bir kesiti olarak kabul edilmiş ve incelenmiştir.

### 3.2.4.1 İslam'ın Kutsal Kitabı Kuran'a Bakış

Bir dine mensubiyet, o dinin, kurucusunun yaşam biçiminin ve kutsal metninin kabul edilmesine, hayata geçirilmesine bağlıdır. Müslüman olma, İslam dinine mensubiyetle, bu anlamda Kur'an hükümlerine inanç ve iman ile olanaklıdır. Her kutsal kitap gibi Kur'an da tarihten örneklerle bugünü açıklamaya, geleceği aydınlatmaya yönelik evrensel hükümler içermektedir. Tasarladığı düalist dünya görüşü, hem bu dünya ile hem de öteki dünya (mahşer) ile ilgili tasarımlarında, çok sayıda değerler ve normlar içermektedir. Görünen ve görünmeyen bütün varlık dünyasını tanımlanmaktadır. Bu çerçevede, İslam; bir din olarak, her hususta olduğu gibi bir kimlik tespitini, inançları ve inkarları bakımından bireyleri, grupları ve toplumları tanımlayıp değerlendirmede yine Kur'an hükümlerini ön plana çıkarmaktadır. İslam'a göre; vahye dayanan bir ölçü aracılığıyla hakiki olanla sahte olanı birbirinden ayırmak mümkün olabilmektedir. Hatta, doğruyu yanlıştan, kesinliği şüpheden, adaleti zulümden, eksiği tamdan ayırmak ancak, onu referans alarak ve mukayesede onu kullanarak belirlemek mümkündür (Sağiroğlu, 1993; 17-18).

İster Alevî-Bektaşî, ister Sünnî, Yezidî, Dürzî vb. hangi inanç biçimine mensup olurlarsa olsun, hepsin de bugünkü şekliyle kabul edilsin ya da edilmesin, İslam'ın kutsal kitabının Kur'an olduğu, genel olarak kabul görmektedir. Kur'an'ın bu genel kabullenilişine rağmen, asıl önemli olan, bütün hakkında ortaya çıkan özel hükümlerin ve farklılıkların hangi nedenlerden kaynaklandığıdır. Özellikle, Alevî-Bektaşî inancında Kur'an'ın bazı hükümlerinin, Hz. Osman zamanında, yazıma alınmadığı, ayetlerin iniş sırasını takip etmediği iddiası yoğunluktadır (Dierl, 1991; 23-24). Bu iddianın söz konusu cemaat tarafından kabul görüp görmediğini ampirik olarak tespit edebilmek, tanımlamak ve Kur'an hükümlerine itibar etmenin bir ön koşulu olan bilgi ve öğrenme sürecinin, bunda etkili olduğunu doğrulamak amacıyla, Tablo 35 oluşturulmuştur.

Tablo 35 : Kuran Hükümlerine İnancın Eğitim Düzeyi Değişkenine Göre Dağılımı

Öğrenim Durumu	Kuran Hükümlerine İnanç Yoğunluğu					Toplam
		Hepsine	Çoğuna	Bazılarına	Hiçbirine	
Okuma-yazma Bilmiyor	S	54	4	7	--	65
	%	83,1	6,2	10,8	--	21,7
Okur-yazar	S	45	2	8	--	55
	%	81,8	3,6	14,5	--	18,3
İlkokul	S	73	18	21	--	112
	%	65,2	16,1	18,8	--	37,3
Ortaokul	S	14	3	8	1	26
	%	53,8	11,5	30,8	3,8	8,7
Lise ve dengi	S	10	1	11	2	24
	%	41,7	4,2	45,8	8,3	8,0
Üniversite	S	12	7	3	1	18
	%	70,6	6,1	17,6	5,9	6,1
Toplam	S	208	30	58	4	300
	%	69,3	10,0	19,3	1,3	100,0

Tablo 35'in verileri incelendiğinde, Kur'an hükümlerine inancın, toplam içinde % 69.3 ile en yüksek oranı oluşturduğu açıkça görülmektedir. Öğrenim seviyelerine ayrı ayrı bakıldığında ise, okuma-yazma bilenler ve bilmeyenlerin, Kur'an'a inanç ve iman edişleri ortalama % 82 iken, ilkokul düzeyinde % 65.2, ortaokul düzeyinde % 53.8, lise düzeyinde ise % 41.7'dir. Üniversite eğitimi alanların oranı ise, % 70.6 ile üçüncü sırada bulunmaktadır. Kuran hükümlerinin bütünü yerine, çoğuna ve bazılarına inananların oranı ise, eğitim düzeyi yükseldikçe, artış gösterirken, bu trend üniversite eğitimi düzeyinde doğal olarak kırılma eğilimindedir. Lise düzeyinde bu oran, % 50 iken üniversite düzeyinde, % 23.7 ile daha düşüktür. Hiçbirine inanmayanlar ise, lise düzeyinde % 8.3, üniversite düzeyinde % 5.9, ortaokul düzeyinde ise, % 3.8'dir. Okuma-yazma bilenler ve bilmeyenler ile ilkokul mezunlarında ise, tümünü reddedenlere rastlanmamaktadır.

Ülkemizde, özellikle 1980 sonrası hız kazanan İslamcı harekete paralel olarak, dinin gündemde kalması ve ülke gündeminde önemli bir yere sahip olması, dinin kamusal alan ve özel alandaki yeri ile ilgili tartışmaların başlaması, Alevî-Bektaşî cemaatinin Kur'an'a bakışı üzerinde, yeniden belli bir noktaya gelmesinde etkili olduğu görünümü vermektedir. Taraf olan ve olmayan her kesimin ilgi merkezi haline gelen İslam ve İslamcı hareketler; bunların rasyonalitesi, aktivitesi, referans kaynakları, yeniden gözden geçirilmesini gerekli hale getirmiştir. Özellikle, üniversitelerde yaşanan

başörtüsüyle ilgili düzenlemeler, üniversite eğitimi alanlarda araştırma ve sorgulamaya yönelik olarak, öncekinden farklı bir bakış ve bilinç oluşturmuştur. Bunun sonucunda, Kuran hükümlerine inanç, üniversite eğitimi alanlarda daha çok bütüne yönelik (merkeze yakınlaşma) değerlendirmeyi artırmış gözükmektedir. Her ne kadar, Alevî-Bektaşîliğin, heteredoksi inanç içinde Kuran'a bakışları; tarihselci yaklaşımın izlerini taşıyor gözükse de (Kur'an'ın muhtevasının, her çağda geçerli olup olmadığı, tartışma konusu yapılırsa da günümüzde, zaman zaman Kuran'da anlatılanların bütününe doğru olmadığı, ancak bir kısmının doğru olabileceği, bir kutsal metnin belli bir çağda geçerli olduğu, her devirde geçerli olmadığı fikrinin ileri sürülmesi), bu iddiayı, söz konusu cemaat için yeterli bir değerlendirme kriteri olarak, bu çerçevede mümkün gözükmemektedir. Konuyu, bir adım daha ileri götürmek ve sorunu daha anlaşılır hale getirebilmek amacıyla, yaş değişkeni kullanılarak, Tablo 36 oluşturulmuş ve şu hususlar tespit edilmiştir.

Tablo 36 : Kuran Hükümlerine İnançın Yaş Değişkenine Göre Dağılımı

Yaşlar	Kuran Hükümlerine İnançın Boyutu					Toplam
		Hepsine	Çoğuna	Bazılarına	Hiçbirine	
20 yaş ve altı	S	19	5	16	3	43
	%	44,2	11,6	37,2	7,0	14,3
21-30 yaş arası	S	28	3	13	1	45
	%	62,2	6,7	28,9	2,2	15,0
31-40 yaş arası	S	33	8	11	--	52
	%	63,5	15,4	21,2	--	17,3
41-50 yaş arası	S	39	9	8	--	56
	%	69,6	16,1	14,3	--	18,7
51-60 yaş arası	S	30	2	6	--	38
	%	78,9	5,3	15,8	--	12,7
60 yaş ve üstü	S	59	3	4	--	66
	%	89,4	4,5	6,1	--	22,0
Toplam	S	208	30	58	4	300
	%	69,3	10,0	19,3	1,3	100,0

İslam dininin dayandığı temel kutsal metin olan Kur'an, İslam kültüründe hakim düşünce kaynağını oluşturmaktadır. Bu kutsal metnin, bütünüyle gerçek olduğu ve hiçbir şekilde değişmeden günümüze kadar geldiği, bilinen temel dinî kuraldır. Araştırma kapsamına alınanların bu konudaki tutumları ise, Tablo 36'da da görüldüğü gibi, toplam içinde % 69.3 oranındadır ve yaş ilerledikçe, Kuran'ın bütünlüğüne ve evrenselliğine inanma kademeli bir biçimde, artış göstermektedir. 20 yaşın altındakilerin % 44.2'si, 60 ve yukarı yaşlarda % 89.4'ü, Kuran'ın bütününe ve evrenselliğine inanmaktadır. Diğer yaş grupları da, tabloda görüldüğü gibi bir dağılım

oluşturmaktadır. Çoğuna ve bazılarına inanma, yine yaş ilerledikçe, azalmaktadır. Hiç inanmayanlar ise, % 9.2 ile 30 yaşa kadar olan gruplarda görülmektedir. Diğer yaş gruplarında ise, hiç inanmayanlara rastlanmamaktadır. Kur'an'a ve Kur'an'ın bütünlüğüne inanç kadar, Kur'an hükümlerine getirilen yorum biçimide Kur'an hakkında farklı bakış açıları sunmaktadır. Özsoy'un ifade ettiği gibi, Bunlar: "Yalın dinî tecrübe"<sup>5</sup> ile "sufî dinî tecrübe"<sup>6</sup>dir. Bu ikisi arasındaki fark ve bu farkın ortaya çıkardığı gerilim, anlama ve açıklama düzeyinde ortaya çıkan bir çatışma olmaktadır. Ünlü Alevî düşünürlerinden olan Hallac-ı Mansur'un linç edilmesi, bu anlama ve açıklama düzeyinin ortaya çıkardığı çatışmanın en tipik kanıtıdır. Günümüzde de durum pek farklı değildir (Özsoy, 1999; 15-16).

Göktaş'ın, Türkiye'de Dinî Hayat, İzmir Örneği adlı eserinde yer alan, aynı konuya ilişkin tutumlar ise şöyledir: Bütünüyle inananların oranı, 30 yaş grubuna kadar % 59.8, 41-50 yaş grubunda % 77.6, 60 yaşın üstünde ise, % 56.5'dir (Göktaş, 1993; 93). Araştırma bölgesinde ise, bu oranlar, 30 yaş grubunda % 53.2, 41-50 yaş grubunda, % 69.6, 60 yaşın üstünde ise, % 89.4 olarak gerçekleşmektedir. Araştırma alanında, Kur'an'ın bütünlüğüne inançta doğrusal bir trend görülürken, Türkiye örneği olan İzmir'de ise, bu trend, kırılmalı bir özellik arz etmektedir denilebilir.

### 3.2.4.2.Mitsel Unsurlar

Mitos teriminin anlamında ve kullanımında, azımsanamayacak bir bulanıklığın bulunmasına rağmen, genellikle şu tanımlamalar yapılmaktadır: Hook'a göre, mitos (myht), efsane, destan ve halk öyküsü gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Hatta, o mitosları; ritüel mitoslar; bilgiden ziyade eylemin öne alındığı mitoslar, orijin mitosları; bir göreneğin, bir adın, ya da bir nesnenin nasıl olduğunun imgesel bir açıklamasını sunmak olan mitoslar, kült mitosları; sihirsiz güç kullanan ritüel mitos örneğine benzemekte olanlar ve prestij mitosları; bir halk kahramanının doğuşuna ve yaptıklarına bir gizem havası vermek anlamında mitoslar olarak sınıflandırmaktadır. Herhangi bir toplumda mitosların varlığı, iki yoldan açıklanabilir. Bunlardan birincisi; değişik

<sup>5</sup> Tasdik ve imanun bilinen yaygın tezahürleri olan şer'i yükümlülükleri yerine getirme, dinî yasaklardan sakınma anlamındadır. Bu durum, şeriattın gereklerine boyun eğme ve çizdiği sınırlarda durma olarak da nitelenir (Özsoy, 1999; 15-16).

<sup>6</sup> İbadeti, sevgi üzerine kuran, ceza ve sevap arzusu üzerine kurulu inanç ve ibadeti kabul etmeyen, bu durumu, korkunca itaat eden, güvene erince baş kaldıran köleye benzeten bir tecrübe olarak nitelendirilmektedir (Özsoy, 1999; 15-16).

kültürlerden yayılma yoluyla gelmiş olmalarıdır. İkincisi ise, benzer durumlarla karşı karşıya kalan bir topluluğun, düşünme gücünü kullanarak, öteki topluluktan bağımsız, kendine özgü benzer mitosları oluşturmasıdır. Örneğin; “Tufan mitosunu” dünyanın hemen her bölgesinde bulunması, birinci yayılmaya tipik bir örnektir. Buna karşılık, “Gılgamış Destanı”, Mezopotamya topluluklarının kendine özgü oluşturdukları bir mitoloji olup ikinci yayılma yoluna örnek olarak söylenebilir (Hook,1991; 9-16). Alevî-Bektaşî mitolojilerinin, kendine özgü yapısı, daha çok din uluları için oluşturulan halk hikayeleri biçiminde varlığını sürdürmektedir.

Hz. Ali merkezli bütün mezhepler, tarikatlar ve benzer dinî gruplar; Hz. Ali’ye karşı sevgilerinde, kendilerine özgü vurgulara sahiptirler. Anadolu Alevî-Bektaşîleri, Allah’a inancın, Hz. Muhammed ve Hz. Ali’de özel tezahürleri bulunduğu hakikatinden hareket etmektedirler. Bu inancın, Alevî-Bektaşî edebiyatında, çokça örnekleri de bulunmaktadır. Sefil Abdal bir şiirinde şöyle demektedir:

“Allah, Muhammed, Ali hep sırdır.” Yine, Pîr Mehmet, bir nefesinde aynı düşünceyi;

“Bu cihanda külli varım sorarsan  
Allah bir, Muhammed, Ali sevdiğim.”

Böyle bir üçlüde birleşen Hak, Muhammed ve Ali, yine de pratik amaçlarla, sık sık birbirlerinden ayrılırlar. Hz. Muhammed’in, “Ben ilim şehriyim, Ali onun kapısı” hadisi, Alevî-Bektaşîler arasında çok sevilmektedir. Burada, Hz. Muhammed’in yeri, kuramsal, Hz. Ali’nin yeri ise, pratik olarak alınmaktadır. Hz. Ali’ye atfedilen bu tür özel vurguların, bazen grup içinde, bazen de grup dışında, Batınî öğreti çerçevesinde zor anlaşılır olduğu da gözden kaçırılmamalıdır. İnançların, düşünce ile obje arasında iman bağı ile kurularak oluşturulması, konuyu hem soyutlamakta, hem de buna bağlı olarak zorlaştırmaktadır. Alevî-Bektaşî inanç siteminde de bu zorluktan kaynaklanarak gelen, düşünce ve eylemler, çoğu zaman göreceli olarak, yanlış veya doğru olarak nitelendirilmektedir. İnançların doğruluğu ya da yanlışlığı üzerinde durmaksızın ve onları tartışmaksızın, konu ile ilgili şu örnek mitsel unsurların açıklamalarını yapmak gerekmektedir.

- a) Hak, Muhammed, Ali bir bütün ve nurdurlar inancı.
- b) İnsanın yüzünde yedi hat olduğu ve Ali yazdığı.
- c) Hacı Bektaşî-i Veli’nin, Hz. Ali’nin donunda geldiği.



### a) Hak, Muhammed, Ali Bir Bütün ve Nurdurlar İncasına Katılma

Alevîliğin en yaygın inançlarından olan, Hak-Muhammed-Ali üçlemesi, bir bütünün ayrı parçaları olduğu gibi, hiçbir şey yaratılmadan önce varolan, bir nur kütesini de ifade etmektedir. Burada, Muhammed-Ali nurunun ana kaynağı, Hak'tır. Ana kaynaktan kopan bu iki nur, önce hiçbir şey yok iken, nur şeklinde tecelli etmiştir. Daha sonra, ismi farklı olan insanlar tarafından da dünyada tecelli etmişlerdir (Taşkın, 1988; 155). Bu İnanç, sadece Hz. Ali'ye atfedilen özel bir vurguyu ifade etmekle kalmayıp, aynı zamanda, bu inancın senkretik özelliğinin açık oluşuna da işaret etmektedir. Bu tür inanç biçimlerini, sadece Alevîlik için geçerli görmek doğru değildir. Sünnî inanç sisteminde de din uluları için benzer özel vurgulara rastlanmaktadır. Nasıl ki, Hz. Ali için "Allah'ın Aslanı" ifadesi ile olağanüstü bir fiziki güce sahip olduğu ve "bana bir harf öğretenin kölesi olurum" sözüyle de onun, ilim sahibi olmada üstünlüğüne vurgu yapılmakta ise, Sünnîlikte de Hz. Ömer'in adalet anlayışı, büyük övgülerle anlatılmaktadır.

Konuya atfen, Alevî-Bektaşîlerin, Hz. Ali'ye özel vurgularından biri olan, "Hak, Muhammed, Ali, bir bütün ve nurdurlar" inancını yapılan açıklamalar doğrultusunda değerlendirebilmek amacıyla, öğrenim düzeyi esas alınarak, Tablo 37 oluşturulmuş, ve şu sonuçlara varılmıştır.

Tablo 37: "Hak-Muhammed-Ali Bir Bütün ve Nurdurlar" İncasına Katılımın Eğitim Düzeyi Değişkenine Göre Dağılımı

"Hak-Muhammed-Ali Bir Bütün ve Nurdurlar" İncasına Katılma					
Öğrenim Düzeyi		İnanıyorum	İnanmıyorum	Kısmen İnanıyorum	Toplam
Okuma-yazma Bilmiyor	S	56	6	3	65
	%	86,2	9,2	4,6	21,7
Okur-yazar	S	48	5	2	55
	%	87,3	9,1	3,6	18,3
İlkokul	S	89	17	6	112
	%	79,5	15,2	5,4	37,3
Ortaokul	S	21	4	1	26
	%	80,8	15,4	3,8	8,7
Lise ve dengi	S	12	7	5	24
	%	50,0	29,2	20,8	8,0
Üniversite	S	6	8	3	17
	%	35,3	47,1	17,6	5,7
Toplam	S	233	47	20	300
	%	77,7	15,7	6,7	100,0

Tablo 37’de görüldüğü gibi, yapılan alan araştırmasından elde ettiğimiz ampirik sonuçlara göre, bütün öğrenim düzeylerinde bulunanların, az-çok “Hak-Muhammed-Ali bir bütün ve nurdurlar”, inancına katıldıkları görülmektedir. Bu inanç ögesi, eğitim düzeyi yükseldikçe, düşmektedir. Örneğin, okuma-yazma bilen ve bilmeyenlerin %90’ı, lise eğitimi alanların % 70’i, üniversite eğitimi alanların % 50’si, kısmen ya da tamamen bu inançta birleşmektedirler. Öğrenim düzeyi, söz konusu inançta, etkili bir faktör olarak gözükmele beraber, yukarıda söylendiği gibi, en yüksek eğitim düzeyinde de bu oran beklenenin çok üstünde yer almaktadır. Gerçekte, Hz. Ali’nin adının geçtiği her inanç ögesi, bu gruplar tarafından etraflıca düşünülmeden kabul görmektedir. Alevîlerin, yüzyıllar boyunca dinsel bir miras olarak aldıkları mitolojik unsurlara bağlı oldukları ve bu irfana sadık olarak yaşamaya çalıştıkları görülmektedir. Nusayri, Dürzi vb. gibi, Hz. Ali merkezli dinî cemaatlerle benzerlik gösterdikleri bir kez daha anlaşılmaktadır.

Olsson’un belirttiği gibi, Hz. Ali’ye atfedilen, kendisiyle ilgili açıklamaların en çarpıcı özelliklerinden biri de, Hz. Ali’nin Kur’an’a dayanan sıfatlarla ortaya çıkmasına olan inançtır. Bu sıfatların, kendisine aktarılmasıyla Hz. Ali, kozmik bir varlık ya da Allah’ın kendisi olarak gözükmektedir. Allah’ın insanî ve tarihsel öğelerle, kozmik ve mitolojik öğeler arasındaki temsil biçimindeki bu gerilim, Alevîlerin geleneksel kutsal inançlarını oluşturan aslî bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır (Olsson, 1999; 220).

### **b) İnsanın Yüzünde Yedi Hat Olduğuna ve Ali Yazdığına İnanılması**

İkinci bölümde bahsedildiği gibi, bütün dinî gruplar, genelde iki şekilde ele alınabilir. Bunlardan birincisi, organik bağlarla dinî bağların birbirine çakıştığı özdeş dinî gruplar veya tabii dinî gruplar. İkincisi ise, grup üyelerini birbirine bağlayan temel bağın spesifik bir biçimde dinî olduğu“, dinden doğan gruplar veya sırf dinî gruplardır (Günay, 1988; 238-239). Hz. Ali odaklı bu cemaatlerin, nereye kadar özdeş dinî gruplar olduklarını tespit etmek zor olsa da, Alevîliğin soydan (belden) gelme, yani organik (akrabalık) bağa vurgu yaptığı da bilinmektedir. Dinî grupların kendilerine özgü mitolojik unsurları, mistik düşüncenin, dinsel tezahürü olarak, değişik boyutlarda görünürlük kazanmaktadır.

“İnsanın yüzünde yedi hat olduğu ve Ali yazdığı” şeklindeki mitsel düşünce, sözün Hz. Ali odaklı olduğunu zaten açıkça göstermektedir. Yine bu bağlamda, Hz. Ali,



adının geçtiği bir söz olması, benzer saygınlığın burada da ifadesi olarak görülmektedir. Alevî-Bektaşî düşüncesinin bir ürünü olan söz konusu düşünceyi onaylama, soyut inançsal Hz. Ali sevgisinin bir ürünü olarak, güçlü bir inancı oluşturmakta, onaylamama ise, sevgi azlığına karşılık geleceğinden, dinsel zaafı ifade etmek içinde kullanılır gözükmektedir. “İnsanın yüzünde yedi hat olduğu ve Ali yazdığı” vb. inançların, öğrenim düzeyi değişkeninden etkilendiği göz önüne alınarak, Tablo 38 oluşturulmuş ve şu değerlendirmelere ulaşılmıştır.

Tablo 38: “İnsanın Yüzünde Yedi Hat Olduğuna ve Ali Yazdığına” İnançın Eğitim Düzeyi Değişkenine Göre Dağılımı

Öğrenim Durumu		İnsanın Yüzünde Yedi Hat Olduğuna ve Ali Yazdığına İnanç			Toplam
		İnanıyorum	İnanmıyorum	Kısmen İnanıyorum	
Okuma-yazma Bilmiyor	S	47	14	4	65
	%	72,3	21,5	6,2	21,7
Okur-yazar	S	37	13	5	55
	%	67,3	23,6	9,1	18,3
İlkokul	S	49	54	9	112
	%	43,8	48,2	8,0	37,3
Ortaokul	S	2	18	6	26
	%	7,7	69,2	23,1	8,7
Lise ve dengi	S	3	19	2	24
	%	12,5	79,2	8,3	8,0
Üniversite	S	2	12	3	17
	%	11,8	70,6	17,6	5,7
Toplam	S	141	130	29	300
	%	47,0	43,3	9,7	100,0

Tablo 38’de, bütün eğitim düzeylerine genel olarak bakıldığında, ilkokul ile okuma-yazma bilenler ve bilmeyenlerin yarıdan çoğu, bu düşünceyi ya tümüyle ya da kısmen onaylamaktadır. Geriye kalan öğrenim düzeylerinde ise, bu inanç ögesi, fazlaca taraftar bulamamaktadır. Şüphesiz efsanevî, mitolojik unsurlar, inanç değerleri açısından her zaman az-çok varlığını korumakta ve onlara inananlar bulunmaktadır.

Okuma-yazma bilmeyenler, % 79,5, okur-yazar olanlar, % 76,4, ilkokul öğrenimi görenler % 51 oranında bu mite itibar etmektedirler. Ortaokul mezunlarından, % 69,2’si, lise eğitimlilerin, % 79,2’si, üniversite eğitim alanların da, % 70,6’sı, bu mite itibar etmemektedir. Öğrenim düzeyi yükseldikçe, bu tür mitolojik unsurlara inancın azaldığı, öğrenim süresi azaldıkça arttığı anlaşılmaktadır. Bu nevi inançların, suje obje ilişkisini sağlayan inanç ve iman ile ortaya çıktığı hatırlanırsa ve buna göre değerlendirilse, daha doğru olacaktır. Bu konudaki daha önemli bir başka açıklama ise, anket uygulaması sırasındaki gözlemlere göre, söz konusu kozmolojik öğreti, ilk defa

duyulmuş olduğu halde, Alevî-Bektaşîler tarafından “ilk defa duydum fakat, tabiki inanıyorum” sözleriyle peşinen kabul görmüş olmasıdır. Bu türden, Hz. Ali'nin olağanüstü özelliklerini ihtiva eden inançlara, Hz. Ali ile ilgili bu tür nitelendirmelerde; dualarda, nefeslerde, ibadet metinlerinde, Kuran tefsirlerinde, öğretisel çalışmalarda ilmihallerde vb. gibi farklı türdeki çalışmalarda serpiştirilmiş bir şekilde, sık sık rastlamak mümkündür. Gerek sözlü anlatımlarda, gerekse dağınık yazılı metinlerde ifade edilen bu tür efsanevî, mitolojik, kozmolojik, düşünceler, Alevî Bektaşîler için kolayca inanılır ideler olarak varlıklarını hala güçlü bir şekilde sürdürmektedirler.

### c) Hacı Bektaşî-i Veli'nin, Hz. Ali'nin Donunda Geldiğine İnanılması

Aslında her canlının, bedeninden ayrı bir ruhu bulunduğu inancı, çok eskidir. İlk çağ filozofu Platon, ruhu soyutlaştıran (ideleştiren) ilk filozoftur. Ona göre, ruh, süreçte bağımsızlık kazanınca, tanrısal öze özdeşleşmiş ve ölümsüzlük elde etmiştir. Ruhu olanın, sonsuzca yaşayacağı inancı da bu temel üzerine inşa edilmiştir. Doğan bedene girip, ölen bedenden çıkan ruhların, sonsuzca yaşaması (Hintlilerin, Alevîlerin ve Orpheusçuların ruh göçü<sup>7</sup> tasarımları gibi), ruhun bedenden bağımsızlaşmasına koşut olarak, iki ruh inancı da bir felsefi öğreti olarak düşünce alanına sokulmuştur. Bunlar;

1) Beden Ruhu: İnsanı, yaşamı süresince canlı tutan ve ancak ölümüyle çekip giden ruh; yaşam ruhu tasarımı,

2) Özgün Ruh: İnsanın içinden çıkıp, başka insanların içine de girebilen ve gezip dolaştıktan sonra, yeniden dönebilen ruh; gölge ruh tasarımı gibi.

Korkmaz, Anadolu Alevî-Bektaşîliğinin “tanrısal akla” ya da “ilk akla“, (nous'a) bir anlam yüklediğini, Tanrının aklını, insanın aklına dönüştürdüğünü belirtmektedir. Ona göre, Anadolu Alevîliği, Batını düşüncenin ortaya koyduğu bir felsefi düşüncenin ürünü olmaktadır. İslam düşüncesi, “logos“u, “kelâm“ terimi ile tanımlarken, tasavvuf “logos“u, “konuşan söz“, “cevher“ olarak yorumlamaktadır (Korkmaz, 1987; 52-53).

<sup>7</sup> Hintlilerin ve Orpheusçuların ruh göçü: (Tenasüh), insan ruhunun ölümsüz olduğunu, dolayısıyla beden ölünce başka bir varlığa geçtiğini; bireysel ruhun bir dizi bedene can vereceğini savunan öğretilerdir. Bireysel ruhun ölümsüzlüğe erişmeden önce, tam olarak arıncaya kadar, bir dizi ruh göçüne tabi olduğunu, başka bedenlerde yeniden ortaya çıktığını dile getiren görüştür. Yaşamın hiç sona ermeyen sürekli varoluşu. Hayatın ölümden sonrada devam etmesi durumu. Ölümden sonra da var olacağımıza duyulan inanç. Ölümün biz insanlar için son durak olmadığı, fakat yeni bir seyahatin başlangıcı olduğu görüşü. Ruhun beden ölümünden sonra, zaman dışı bir varlık statüsü kazanıp, daha yüksek bir düzeyde var olmasından dolayı ebediyete göçüştür. Ölümsüzlüğü temellendirmek için metafizik, ahlaki, bilimsel ve ampirik kanıtlar geliştirilmiştir (Cevizci, 1997; 530-588).

Alevî-Bektaşî inanç sisteminde, eski dinsel inançların izlerini görmek mümkün olduğu kadar, İlkçağ ve Ortaçağ felsefe düşüncesi izlerine de rastlamak mümkündür. Senkretik özellikler taşıyan bu inanç biçiminde, ruhun ölen bedenden çıkıp, doğan bedene girişine inanç, Hacı Bektaşî Veli'yi, Hz. Ali'ye dönüştürmesini zorunlu kılmaktadır.

Her dinsel bilgi gibi, inanç ve iman ile sağlanan söz konusu inanç ögesi de, mistik, mitolojik ve felsefi özellikler taşımaktadır. Alevî-Bektaşîlikte, Sünnilikten farklı bir tasarımla ifade edilen bu inanç ögesinin, bir nüfus bileşeni olan yaş değişkeni kullanılarak değerlendirilmesinden ortaya çıkan verileri tespit etmek için, Tablo 39'un oluşturulması gerekli görülmüş ve şu yorumlamaya ulaşılmıştır.

Tablo 39: Hacı Bektaşî Veli'nin Hz. Ali'nin Donunda Geldiğine İnancın Yaş Değişkenine Göre Dağılımı

Yaşlar	Hacı Bektaşî Veli'nin Hz. Ali'nin Donunda Geldiğine İnanma				Toplam
		İnanıyor	İnanmıyor	Kısmen İnanıyor	
20 yaş ve altı	S	14	16	13	43
	%	32,6	37,2	30,2	14,3
21-30 yaş arası	S	13	21	11	45
	%	28,9	46,7	24,4	15,0
31-40 yaş arası	S	27	19	6	52
	%	51,9	36,5	11,5	17,3
41-50 yaş arası	S	27	18	11	56
	%	48,2	32,1	19,6	18,7
51-60 yaş arası	S	25	13	--	38
	%	65,8	34,2	--	12,7
60 yaş ve üstü	S	49	12	5	66
	%	74,2	18,2	7,6	22,0
Toplam	S	155	99	46	300
	%	51,7	33,0	15,3	100,0

Tablo 39'da görüldüğü gibi, Alevî-Bektaşîlik, senkretik özelliklerini hala muhafaza etmektedir. Bu inanç ögesi, Hintlilerin inançları ile Müslümanlığın mahşer tasarımı arasında gidip gelmektedir. Bu mitolojik inancın felsefi açılımı, Hz. Ali'nin görünümünde Anadolu'ya gelen Hacı Bektaşî Veli adına Hz. Ali'dir. Daha da önemlisi, Horosan'dan Anadolu'ya gelen Hz. Ali'dir. O Anadolu'da, bir İslam misyoneri gibi mücadele etmiştir. Söz konusu bu inanç ögesinin kabulünü, yaş düzeylerinde ayrı ayrı ele aldığımızda, bu mitolojik, mistik inanç biçimi daha da belirginleşmektedir. Kısmen ve tamamen inananlar, 60 yaş düzeyinde % 81, 51-60 yaş grubunda % 65,8, 41-50 yaş düzeyinde % 67,8, 31-40 arası yaşlarda % 63,4, 21-30 yaşları düzeyinde ise, % 52 oranındadır. Bu trend, 20 yaş ve daha düşük yaş gruplarında ise, bir kırılma göstererek,

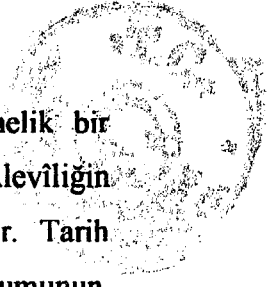


% 62.8'e yükselmektedir. Bu tür efsanevî hikâyelerin, çocuk yaş diyebileceğimiz bu yaşlarda itibar görmesi, daha olağan olduğundan, oran yüksek gözükmetedir. Bu inanca göre, aslında Hz. Ali, dünya yaratılalı beri birçok insan görüntüsünde dünyaya gelmiş ve var olmuştur. Tenasüh inancının yaygınlığı gibi, hulul<sup>8</sup> inancı da yaygındır ve Alevîlik inanç sistemi içinde geniş yer tutmaktadır.

### 3.2.4.3 Cami-Cem evi Benzeştirilmesi

Arapça, CMA kökünden gelen cem kelimesi, kısaca, toplanmak manasına gelmektedir (Devellioğlu 1998; 131). Buna göre, cem evi, toplanma veya toplantı evi demektir. Cami kelimesi ise, toplayan demektir. Cem ayini başka tarikatlerdeki gibi zikir toplantılarının bir benzeridir. Cem ayininin bilinen en önemli özelliği, tekkesi bulunan Anadolu Alevî-Bektaşîliği dışındaki yerlerde, cem evinde yapılmasıdır. Anadolu Alevî-Bektaşîliğindeki görünüm ise, ayinin saz eşliğinde yapılan bir tarikat toplantısı oluşudur. Bu tür toplantıların yapılabilmesi için kurumsallaşmış bir mekan olmamıştır. Son yıllara kadar, cem evi adıyla yapılmış herhangi bir binaya rastlamak da mümkün değildir. Öteden beri, hatta bugün, başta Anadolu'nun az nüfuslu yerleşim birimlerinde, cem ayini yerleşmede bulunan genellikle geniş bir odada yapılmaktadır. Duruma göre, bu ritüel, dede ve baba denilen dinî önderlerin bulunduğu veya tarikate girecek (ikrar verecek) kimselerin evinde veya "dardan indirme" erkanının yapıldığı yer olarak, yakını ölen kimsenin evinde yapılmaktadır. Hatta, yaz aylarında yerleşmenin bir meydanı bile, bu dinî tören için kullanılabilir. Cemin yapıldığı her yer, bu anlamda, cem evi olarak kabul edilmektedir. Alevî-Bektaşîlerin, yoğun olarak yaşadıkları yörelerde ise, cami, aşevi ve diğer sosyal tesislerin yanında, dinî ritüellerin ifa edildiği yerler, dergahlar olarak bilinmektedir. Hacı Bektaşî Veli, Şah Kulu, Karacaahmet Dergahı, bunun tipik örneklerini oluşturmaktadırlar. Tarihte, büyük erenler adına yapılmış dergahların bulunduğu ve bunların hala varlıklarını sürdürdükleri açıktır. Son zamanlarda cem evi yapılmasının ısrarla gündeme getirilmesi, tekke, türbe, dergah vb. gibi tarikatlerin fiziki mekanlarının dinî ve tarihî kimliğinden koparılmasına

<sup>8</sup> Hulul: İslam düşüncesinde, özellikle tasavvufta, Tanrının insan biçiminde ortaya çıktığını ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Evrenin biricik yaratıcısı olan Tanrı, gücünün sınırsızlığı dolayısıyla bütün bir varlık alanını kuşatır ve kendisini mutlak iradesinin ürünü olan her varlık türünde gösterir. Başka bir deyişle, Tanrı'nın iradesi her görünür olan varlık türleri içinde değil, en yüce varlık insan olduğu için, Tanrı insanda ortaya çıkmakta ve dile gelmektedir (Cevizci, 1997; 339).



ve fırsatlar kullanılarak başka bir yolla Alevî-Bektaşîliğin istismarına yönelik bir girişim olarak kabul edilmektedir (Sofuoğlu, 1997; 125-126). Dergahlar, Alevîliğin dinsel törenlerini yaptıkları kutsal mekan ve bu mekanı içeren yapılardır. Tarih boyunca, çeşitli siyasî-sosyal nedenlerle kesintiye uğramış olan bu inanç kurumunun, özel bir biçim taşıyan ibadet yapıları oluşturmadığı görülür. Bunun yerine konan ya da konmak istenen cem evi, ritüel açıdan belirsiz, herhangi bir mekana sahip olmayandır. Olması gerektiği düşüncesi, iyi analiz edilmeden söylenmiş, tarihi ters yüz eden bir yaklaşım olarak kabul edilmektedir.

Günümüzde, cem evleri ile ilgili projelerin, tarihte ilk kez otantik çevresinden uzakta ve profesyonel ortamlarda tasarlandığı, bu uygulamanın, Alevîleri, kültürlerinden, öz değerlerinden ve özgün kimliklerinden daha da uzaklaştıracağı gözden kaçırılmamalıdır. Sorumlulukla tasarlanacak her cem evi, çok özel bir inanç grubunun, kültürel zenginliğinin belirginleşmesine katkıda bulunabilir. Alevî inanç sistemiyle ortak bir kökeni paylaşan Bektaşî tarikatının merkezini oluşturan Kırşehir yakınındaki Hacıbektaş tekkesinin, kutsal mekansal özellikleriyle, bugün, tasarlanan cem evlerinin kutsallığını birbiriyle örtüştürme çabası, bu konuda zoraki ilgi kurma çabası olarak görülmektedir. Oysa, İstanbul Merdivenköy'deki bugünkü Bektaşî tekkesi, Bektaşî kutsal mekanlarının ilginç bir yorumu ve örneğini ifade etmektedir (Cem Kültür Evi Mimari Proje Yarışması, 1996; 6-7).

Oldukça güncel olan, son zamanların belki de Alevî-Bektaşîlikle ilgili en önemli konuları arasında yer alan sorun, cem evleri ile ilgili dinî sorunlar ve inşasıyla ilgili meseleler olmaktadır. Konuya ilgi duyan araştırmaların, yok denecek kadar az olması, siyasî-idari ve dinî sorunlar içermesi dolayısıyla, görünürde ciddiye alınan bir mesele olma özelliğini muhafaza etmektedir. Gerçi, bireysel özgürlüklerin, sivil toplum örgütlenmelerinin olanaklı olduğu demokratik toplum yapısı içinde, önemsenecek bir yanı da bulunmamaktadır. Güncelliği ve önemi dolayısıyla yapılan anket çalışmasında, "cami-cem evi benzer göreve sahip midir?" sorusuyla konu, yaş değişkeni kullanılarak açıklanmak istenmiş, elde edilen sonuçların belirlenmesi amacıyla, Tablo 40 oluşturulmuştur.

Tablo 40: Cami-Cem evi Benzeştirilmesinin Yaş Değişkenine Göre Dağılımı

Yaşlar	Cami-Cem evi Benzeştirilmesi				Toplam
		Benzeşiyor	Benzeşmiyor	Fikir Yok	
20 yaş ve altı	S	18	18	7	43
	%	41.9	41.9	16.3	14.3
21-30 yaş arası	S	17	23	5	45
	%	37.8	51.1	11.1	15.0
31-40 yaş arası	S	27	20	5	52
	%	51.9	38.5	9.6	17.3
41-50 yaş arası	S	37	15	4	56
	%	66.1	26.8	7.1	18.7
51-60 yaş arası	S	22	16	--	38
	%	57.9	42.1	--	12.7
60 yaş ve üstü	S	45	17	4	66
	%	68.2	25.8	6.1	22.0
Toplam	S	166	109	25	300
	%	55.3	36.3	8.3	100.0

Tablo 40'daki verilere bakıldığında, yaşlar arasında doğrusal bir onaylama ya da reddetme eğiliminin olmadığı görülmektedir. Cami ile cem evini benzer özelliklere sahip olarak görenlerin en yüksek oranı, % 68.2 ile 60 ve yukarı yaş grubunda gerçekleşmektedir. 41-50 yaş grubunda ise, bu konuyla ilgili oran, % 66.1 ile yoğunlukta ikinci sırada yer almaktadır. 51-60 yaş grubunda ise, onaylama oranı, % 57.9'dur. 30 yaşın altındakilerde bu oran, % 40.7'dir. Bu konuda fikri olmayanlar ise, % 16.3 ile en çok 20 ve alt yaşlarda yer alanlardır. 21-30 yaşları arasında ise, bu oran % 11.1 olarak gerçekleşmektedir. Diğer yaş gruplarında ise, konu hakkında bilgi sahibi olmama azalarak devam etmektedir. Genel olarak, ankete katılanların, % 55.3'ü benzerliği onaylamakta, % 36.3'ü reddetmektedir. % 8.3'ü de, konuyu bilmediklerini belirtmektedir.

Verilere bakıldığında, bu konuda net bir uzlaşmanın olmadığı görülmektedir. Buna karşılık, namaz-niyaz benzeştirilmesiyle mukayese edildiğinde, sorunun ele alınış biçiminde, oldukça açık bir tutum sergilendiği görülmektedir. Araştırma alanında yapılan söyleşilerde, Alevî-Bektaşî cemaat üyeleri, cami ile cem evinin farklı dinsel mekanlar olduklarını, her şeyden önce camilerin, namaz kılınan yerler, cem evlerinin ise, namazdan ziyade, cem törenlerinin yapıldığı mekanlar olarak belirtmektedirler. Bu itibarla, cami ile cem evi, hem anketten elde edilen sonuçlar açısından, hem de mülakatlardan edinilen bilgiler ışığında, şekilsel olarak farklı, fakat dinî ibadet yerleri olmaları açısından, benzer fonksiyonu icra eden, kutsal mekanlar olarak değerlendirilmişlerdir.



Bütün yönleriyle, cami-cem evi benzeştirilmesi ve bu yönde yapılan dinî içerikli açıklamalar, Sofuoğlu ve İlhan'a göre, İslam'da, hiçbir mezhep ve tarikat ayırımı yapmaksızın, bütün Müslümanların, ortak ibadet yeri olarak bilinen caminin, toplayıcı ve bütünleştirici rolünü zayıflatarak, tek mabet fikrinde şüphe meydana getirmek olarak görülmektedir. "Alevîler camiye gitmez" tezini güçlendirerek, din birliğini zaafa uğratmak biçiminde değerlendirilmektedir. Böylece, Alevî-Bektaşîliği, hem İslam'ın içine yerleştirerek; Hıristiyanların kilisesine, Yahudilerin havrasına, İslam'ın camisine alternatif olarak cem evi tezini savunmak, ne siyasî ne de sosyal bir gerekçeyle açıklanamaz. Cem evleri, Alevî-Bektaşîliğin, camide icra edilemeyen özel ayinlerinin yapıldığı yerlerdir. İkinci olarak da, cem evi, cami gibi, mezhep ve tarikatları farklı, bütün Müslümanların ibadet yeri değildir. Diğer tarikatların da kendilerine özgü dergah ve tekkelere olduğu ve dinî ayinlerini buralarda yaptıkları bilinmektedir. Eğer, cem evini camiye alternatif olarak görmek gerekirse, öteki tarikatların dergahlarını da cami olarak kabul etmek gerekir ki, bu Müslüman toplumların ciddi boyutta bölünmesi anlamına gelir. Bu bilgilere ilaveten, cem evinin, dinî bir mabet olarak kabul edilmesinden sonra, toplum nazarında kutsallığından faydalanılarak, siyasî taraftar toplamak için masum bir mekan elde ederek, çeşitli illegal örgütlenmelere kaynak oluşturmak, böylece siyasî fanatizmi dinsel öğretilerle beslemek, bir başka endişe nedeni olarak görülmektedir (Sofuoğlu ve İlhan, 1997; 127). Kırsal kesimde, Alevî-Bektaşî taliplerinden toplanan, "hakkullah" (dede hakkı) adı verilen tarikat gelirlerini, kent merkezinde de toplanabilir hale getirmek, kentlerde kaybolmaya yüz tutmuş olan Alevî-Bektaşîlere özgü çeşitli sosyo-kültürel değerleri, asıl önemlisi, Alevî-Bektaşîliğin diğer tarikat ve mezheplerden farklı yönlerinin yaşamasını sağlamak ise, masum bir talep olup, kendi mecrası içinde bir girişim olarak nitelendirilebilir. Söz konusu bu eleştiriler, gerek Alevî-Bektaşîler, gerekse Sünnîler tarafından, İslam-i ölçüler içerisinde yeniden düşünülmesini gerekli hale getirmektedir. Hatta, tarihi olaylardan ve doğrulardan hareket ederek, sorunların üstesinden gelmeye yönelik olarak ele alınmalıdır.

Bugün, dünyada ve ülkemizde demokrasinin vazgeçilmez bir şartı haline gelen sivil toplum örgütlenmesi ve bu çerçevede cem evlerinin yapılmasına yönelik girişimler, hatta Alevî-Bektaşîlikle ilgili sözünü ettiğimiz dernek ve vakıflar sosyal bir hak, hatta sorumluluk haline gelmiş olarak görülse de, asıl önemli olan, cem evlerinin diğer tarikat dergahlarıyla birlikte, herkesin girebileceği yerler haline getirilmesinin gerekliliğidir.

Bunun gerçekleşmesi halinde, kimsenin öteki, berikinin faaliyetlerine şüphyle bakmasına fırsat verilmemiş olacaktır.



### 3.2.4.4 Namaz-Niyaz Benzeştirilmesi

Sünnî (Ortodoks) İslam'ın temel şartlarından biri olan, önemle üzerinde durulan, belli yaş sınırına ulaşmış olan bireylerin, sorumlu olduğu namaz kavramı, teorik ve pratik anlamda, heteredoks İslam anlayışını ifade eden Alevî-Bektaşilikte, genellikle niyazla eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Alevî-Bektaşî inanç sistemi içinde niyaz kavramı, İslam-i bir espriye dayanmaktadır. Cem törenlerinde yerine getirilen karşılıklı niyazlar, insanı yüceltmek anlamında ifade edilir. Bunun bir inanç ve ritüel oluşu ise, Allah'ın Adem'i yarattığı ve Ona kendi ruhunu verip her şeyi Ona öğretip meleklerin kendisine secde etmesini istemesi, insanları aldattığına inanılan şeytanın, bunu kabul etmeyip üstünlüğe kalkışması, bunun üzerine Allah'ın insanın kalbine gizlenmesi esasına dayanmaktadır (mitolojik olarak önemli bir inanç ögesini oluşturur). Allah'ın ona verdiği bu özellikten dolayı, insana saygı duyulmakta, dolayısıyla niyaz, Allah'a karşı duyulan bir saygının ifadesi olarak kabul edilmektedir.

Kaleli, tasavvufî inanç olgusunda Tanrının, salt Tanrı; insanın, salt insan olarak algılanamayacağını, Tanrının insanla birleştiğini ve evrenin sonsuzluğunda kendi gerçekliğine oturtulduğunu ve Tanrının varlığının, insan görünümünde topluma yansıtıldığını ifade etmektedir. Böylece, insan; tanrıya mekan olmakta, böylelikle, bu aşamada, tanrı, insan olarak görülmektedir. Bu noktada Edip Harabi'nin yorumu ise şöyle nakledilmektedir:

“Daha Allah cihan yok iken ,  
Biz anı var edip ilan eyledik ,  
Hak'a hiçbir layık mekan yok iken ,  
Hanemize aldık mihman eyledik” (Kaleli, 1996; 19).

İnsana secde edilmesi ile ilgili olarak yapılan mistik açıklamalar, Alevî-Bektaşî gruplar arasında, yaygınlığını hala devam ettirmektedir. Namaz-niyaz benzeştirilmesinde, Alevî-Bektaşî gruplarının görüşlerini almak, açıklanan teorik bilgileri desteklemek amacıyla, yaş değişkeni kullanılarak, Tablo 41 oluşturulmuş ve konuyla ilgili şu sonuçlara ulaşılmıştır.



Tablo 41: Namaz - Niyaz Benzeştirilmesinin Yaş Değişkenine Göre Dağılımı

Yaşlar	Namaz-Niyaz Benzeştirilmesi				Toplam
		Benzeşiyor	Benzeşmiyor	Kısmen Benzeşiyor	
20 yaş ve altı	S	21	15	7	43
	%	48,8	34,9	16,3	14,3
21-30 yaş arası	S	16	21	8	45
	%	35,6	46,7	17,8	15,0
31-40 yaş arası	S	35	13	4	52
	%	67,3	25	7,7	17,3
41-50 yaş arası	S	37	17	2	56
	%	66,1	30,4	3,6	18,7
51-60 yaş arası	S	25	13	--	38
	%	65,8	34,2	--	12,7
60 yaş ve üstü	S	48	13	5	66
	%	72,7	19,7	7,6	22,0
Toplam	S	182	92	26	300
	%	60,7	30,7	8,7	100,0

Tablo 41'e bakıldığında, bütün yaş gruplarında, namaz ile niyazın aynı olduğu düşüncesi, ortalama % 70 civarında tamamen ve kısmen kabul görmektedir. Niyaz edenin, namaz kılmış sayılacağı düşüncesi egemendir. Taşkın'ın, "Ereğli ve Çevresindeki Alevilerde Sosyal ve Dinî Hayat" adlı eserinde belirttiği oran, % 87'dir. Oysa, bu yöndeki düşüncenin, bu araştırma bölgesinde, daha düşük olduğu görülmektedir (Taşkın, 1988;175). Alevî-Bektaşîlik inancının, senkretik oluşunun bir özelliği olan ademperestlik inanç yansıması, burada açıkça görülmektedir.

Alevî-Bektaşîler, namazın niyazla aynı olduğu hususundaki geleneksel inanç ritüelini muhafaza etmektedirler. Özellikle, 60 yaşın üstünde bulunan örneklem grubunun, namazla niyazı eş görmeleri % 72'lik gibi en yüksek bir oranı oluştururken, 20 ve daha küçük yaşta olanlar, % 48,8 ile en düşük oranı temsil etmektedirler. 20-30 yaş grubu da, % 35,6 oran ile namaz ile niyazı özdeşleştirmektedir.

Gençlik kategorisine alınan 15-30 yaş arasındakiler, namaz-niyaz ilişkisini, biyolojik dedelerinden farklı değerlendirmektedirler. Niyaz edenin, namazı kılmış sayılacağı prensibi, dinsel bir pratik olarak, Alevilerde ihtilafa açık gözükmektedir. Kaldı ki, bayram namazları, cenaze namazı, vakit namazları vb. namazların, birçok Alevî tarafından kılındığı bilinmektedir. Namaz ile niyazı birbirinden tümüyle ayıranların oranı ise, 15-30 yaş arasında % 40,5, 30-50 yaş arası % 27,5, 50-60 yaş arası % 34,2, 60 yaşın üstündekilerde ise, % 13,7 olarak görülmektedir. Soruna bu oranlar açısından yaklaşıldığında, kuşaklar arası farklılığın bulunduğu anlaşılmaktadır. Namaz ile niyazı, dinsel bir yorum biçimlemesiyle açıklamaya çalışan, Korkmaz'a göre,

Anadolu Alevî-Bektaşîliği, Batınî öğretiyeye yaslanan, “sezgici”<sup>9</sup> bir felsefi düşüncenin özelliklerini taşınmaktadır. Bilimi inceleyen “sezgisellik”, kendine özgü bir insan tasarımı oluşturmaktadır. Kutsanarak, “tersyüz edilmiş” kollektif bilincin son halkası olarak şekillenen ve ilksiz-sonsuz olarak algılanan, “tanrı inancı”, ya da “inanç tanrısı”, “konuşan tanrı” ya da “tanrı insan” kılığında ayakları üzerine oturmakta, kurgulanan tanrı, kurgulayanda somutlaşmaktadır. Ona göre, Tanrı “insan donunda” söyleyen-eyleyen bir varlığa bürünerek, Hacı Bektaşî Veli’nin anlatımıyla, Alem âdem, âdem de alem içinde yer almaktadır. Fakat Sünnî Ortodoks inançta tanrı, alemden ayrı ve mutlak yaratıcıdır. Batınîlik ise, Tanrıyla alemleri birleştirir. Tanrı, alemin belirişi olarak görülmektedir. Tanrı’nın görünüşe çıkmış biçimi olarak algılanan alem, Tanrının kendisi olmaktadır. Bu nedenle, insan Alem-i Sugra (Küçük Alem); Tanrı ise, Alem-i Ekber (Büyük Alem), görüşüyle tanımlanan “insan” varlığının yüceliği nedeniyle ona niyazı meşrulaştırmaktadır (Korkmaz, 1997; 106-111). İnsanın bu anlamda yüceltilişi, Alevî edebiyatında da sık sık vurgulanmaktadır. Bektaşî edebiyatının ünlü isimlerinden Pîr Sultan Abdal’dan nakledilen bir deyişde;

“Benim usul boylu selvi çınarım,  
Yüreğime bir od düştü yanarım,  
Kıblem sensin yönüm sana dönerim,

Mihrabımdır iki kaşın arası” (Metin, 1999; 96). dizesinde, Tanrı ile insan arasında açık ve gizli (zahiri ve Batınî) ilgi kurularak, insanı tanrısal yüceliğin kutsallığına yerleştirmektedir. Yine, Seyyid Nesimi’den, nakledilen bir dizede daha mistik bir anlayışla;

“Pir eşiği benim kıblem,  
Kıblegâhım kime ne” (Fırlı, 1994;96).

deyişle namaz için gösterilen, zahiri (bilinen) yönde değiştirilmektedir. Namaz-niyaz benzeştirilmesinde, Alevî-Bektaşî ozanlarının, bu açık olmayan, zor anlaşılır görünen,

<sup>9</sup> Sezgicilik: Sezgiyi bilginin temeli olarak gören; bilginin ve her türlü bilgeliğin, doğrudan ya da dolaylı olarak entelektüel süreçlere ve akıl süzgecinden geçmiş yaşantılara dayandığını savunan anlayışa karşı cephe olarak, açıklık ve kesinlik veren doğrudan ve aracısız kavrayışı ön plana çıkaran tavrıdır. İnsanın kendisini uygun bir biçimde kullanması koşuluyla, bilgi edinmek için doğal bir yeteneğe sahip olduğunu iddia eden; irsanın doğru olduğunu, bir akıl yürütmede bulunmaksızın bildiği bazı ilkeler bulunduğunu, insanın doğrudan bir sezgi, aracısız bir kavrayışla bu ilkelerin doğru olduğunu bildiğini, sezgisel bilginin kesinliğinden ötürü, diğer bütün bilgilerin temeli, dayanağı olduğunu savunan anlayışa verilen bir addır. Gizemci (Tanrıya ulaşma), entelektüel (değişmez doğruların akılda bulunduğu iddiası), estetik (Güzellik duygusunda), deneysel (Duyusal deneyin özsel bir parçasını oluşturan önermelerin sezgide bulunması), ahlaki (Ahlaki doğruların sezgi yoluyla kavrandığını öne süren), sezgicilik gibi türlere ayrılmaktadır (Cevizci, 1997; 613).

edebi deyiş ve şiirlerin, bugün Alevî-Bektaşî cemaat üyelerince, Batınî ve zahiri anlamda nasıl yorumlandığını açıklamak amacıyla, etkili bir faktör olduğuna inanılan öğrenim değişkeni kullanılarak namaz-niyaz benzeştirilmesi konusunda Tablo 42'nin oluşturulması gereği duyulmuştur.

Tablo 42: Namaz-Niyaz Benzeştirilmesini Öğrenim Durumu Değişkenine Göre Dağılımı

Namaz-Niyaz Benzeştirilmesi					
Öğrenim Durumu		Benzeşiyor	Benzeşmiyor	Kısmen Benzeşiyor	Toplam
Okuma-yazma Bilmiyor	S	49	13	3	65
	%	75.4	20	4.6	21,7
Okur-yazar	S	35	18	2	55
	%	63.6	32.7	3.6	18,3
İlkokul	S	68	35	9	112
	%	60.7	31.3	8	37,3
Ortaokul	S	14	10	2	26
	%	53.8	38.5	7.7	8,7
Lise ve dengi	S	6	11	7	24
	%	25	45,8	29.2	8,0
Üniversite	S	9	5	3	17
	%	52.9	24.4	17,6	5,7
Toplam	S	182	92	26	300
	%	60.7	30,7	8.7	100,0

Türkdoğan, namaz-niyaz benzeştirilmesini, Narlıdere Tahtacılarının yere kapanma geleneğine atıfta bulunarak, açıklamaya çalışmaktadır. Onun tespitlerinde, cem ayinlerinde bir araya gelindiğinde, mürebbilerinin huzurunda yere kapanmaya, niyaz adı verilmektedir. Alevî inanç sisteminde namaz, işte bu tanımlanan niyazdan ibaret olarak algılanmaktadır. Alevîlikte, bunun pratik biçimlenişi ise, dede veya babaların; dizlerini, göğsünü ve önündeki yeri öpme şeklinde gerçekleşmektedir. Bu ritüelin dinsel açıklanışı ve namaza benzeştirilmesi de Kur'an'da beş vakit namaz bulunmadığı, sadece bir vakit namaz bulunduğu iddiasına dayandırılmaktadır. Söz konusu vakit de, gece yarısından sonra, sabaha karşı bir zaman dilimi olarak kabul edilmektedir. Bu namazın pratiği ise, dua yapıldıktan sonra, secdeye kapanıp niyaz yapılmasıdır (Türkdoğan, 1995; 224). Namaz-niyaz benzeştirilmesinin, örneklem grubundaki görünümü ise, Tablo 42'de ki gibi kısmen ve tamamen benzeştirilmesi, okur-yazar olmayanlarda % 80, okuma-yazma bilenlerde % 70, ilkökul düzeyinde % 68, ortaokul düzeyinde % 60, lise düzeyinde ise, % 54'e isabet etmektedir. Eğitim düzeyi yükseldikçe, özdeşleştirme oranı düşmektedir. Üniversite öğrenimi alanlarda ise, bu trend bozularak, % 70'e yükselmektedir. Namazın da niyaz gibi, Allah'ı anmak, Ona,

yakarmak olduğu hususunda birleşmiş olmasına karşılık, sadece şekil açısından farklılık bulunduğu yaygın bir kanaati oluşturmaktadır. Üniversite eğitlimilerin, şekli kesinlikle esas almayan yaklaşımı, benzerliği onaylamada, temel neden olarak görülmektedir. Diğer öğrenim düzeyleri ise, şekil farklılığının nispeten namazla, niyazı birbirinden ayırdığı düşüncesini benimsemektedirler. “Namazla niyaz öz itibarıyla aynıdır,” sadece, biçimsel değişiklikler farklılık nedenidir görüşü, genel anlamda kabul görmektedir. Benzer düşünüş ve uygulama hemen hemen bütün Alevî gruplarında görülmektedir.

### 3.2.4.5. Dindarlığın Derecelendirilmesi

Göktaş, “dindarlık tipolojileri ve boyutlarının, belli değişken ve değişken gruplarının mevcut veya düşünülen kombinasyonlarını oluşturmak suretiyle, çeşitli niteliklerde sınıflandırıldığını belirtmektedir. Ona göre, dindarlık tipolojileri genel olarak, özsel ve nitelendirici anlayışlarla yapılır. Birinci anlayış, bizzat dindarlıktan veya din farklılığından hareket etmektedir. İkinci anlayışta ise, somut dindarlık şekillerinin analizinde kullanılmak üzere kavramsal bir vasıta geliştirmek söz konusudur. Niteleyici anlayışta, çeşitli dinî yönelimlerin tipolojileri üzerinde durulur. Bu tipolojiler, fenomenolojik olarak birbirine karşı sınırlandırılmış ve dindarlığın yoğunluk ve tarzına bakışla sınıflandırılmış mevcut dindarlık şekillerinin tasvirinden hareket etmezler; aksine, dindarlıkta çok boyutlu değişkenlerin söz konusu olduğu fikrinden, analitik olarak düşünülmüş bir kuramdan hareket ederler. Bu değişkenlerin boyutları farklı biçimlerde vurgulanabilir ve uygulanabilir. Bu şekilde farklı boyutlu bir anlayışla, dinî tecrübe ve dinî sistemin çeşitliliğine bir yaklaşım sağlanabilir” (Göktaş, 1993; 48).

Dindarlığın genel görünümünü belirledikten sonra yapılacak bir dindarlık tanımlaması; Başgil’in de belirttiği gibi, iyiliği ve adaleti, sadece bu faziletleri sevdiği ve fazilet bildiği için değil, inandığı ahiret hayatında mükafatını almak için yapmak aksi ve kötü eylemlerden kaçınmaya çalışmaktır. Dindeki iyilik ve adalet, sadece bir kıymet ve fazilet değil, aynı zamanda ödül alabilmek için gerekli kıymetli bir araç gibidir. Hıristiyanlıktaki, “günah çıkarma” ve İslam’daki “şefaât” beklentisi, hep mükafat ümidi ve ceza korkusunu ifade etmektedir. Dindarların elitlerini oluşturan, dinî önderler, dinî görevlerini yerine getirirken, asla haz ve elem kaygısı içinde değildirler. Yüksek

seviyeli bu dindarlar için iyilik ve adalet, Allah'ın emri olarak algılanmaktadır. Bunları yerine getirirken de sadece, Allah için yerine getirilmesi gereken eylemler olduğu düşüncesinden hareket edilmektedir (Başgil, 1991; 89-90).

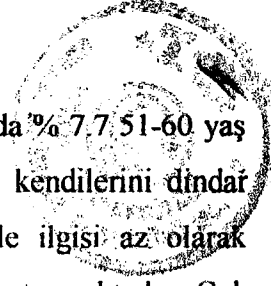
Taplamacıoğlu, dinî yaşayışın şiddet ve yoğunluğunu kriter olarak aldığı, dindarlık araştırmasında, dindarlık tipolojisini şu şekilde gerçekleştirilmektedir. "Gayri-amil, idari-i maslahatçı, dinî bütün, sofu, softa veya yobaz" (Taplamacıoğlu, 1962; 145). Aynı tipolojilerle ilgili değerlendirmesinde Günay, dinî hayat tipolojisini; a) şiddetin azlığına ve çokluğuna ve b) biçimine göre olmak üzere, ikiye ayırmaktadır. Birinci kategoride, dinî yaşayış tiplerini: ateşli dindarlar, alaca dindarlar, mevsime göre dindar olanlar, beynamaz ve dine karşı ilgisiz olanlar şeklinde, beşe ayırmaktadır. İkinci kategoriye de, geleneksel halk dindarlığı, seçkinlerin dindarlığı, laik dindarlık ve tranzisyonel dindarlık şeklinde dörde ayırmaktadır (Günay, 1986; 58). Alevî-Bektaşilikte Dindarlığın niteleyici anlayışta, dinî yönelimler ve hayatın bütün alanlarında kullanılması hususunda, yaş değişkeninin etkisini tespit etmek amacıyla, Tablo 43 oluşturulmuş ve şu sonuçlar elde edilmiştir.

Tablo 43: Dindarlığın Yaş Değişkenine Göre Dağılımı

Yaşlar	Dindarlığın Derecelendirilmesi					Toplam
		Çok dindar	Dindar	Dinle ilgisi az	Dinle ilgisi Hiç Yok	
20 yaş ve altı	S	1	15	24	3	43
	%	2,3	34,9	55,8	7,0	14,3
21-30 yaş arası	S	3	16	24	2	45
	%	6,7	35,6	53,3	4,4	15,0
31-40 yaş arası	S	4	23	25	--	52
	%	7,7	44,2	48,1	--	17,3
41-50 yaş arası	S	7	28	21	--	56
	%	12,5	50,0	37,5	--	18,7
51-60 yaş arası	S	2	26	10	--	38
	%	5,3	68,4	26,3	--	12,7
61 yaş ve üstü	S	8	44	14	--	66
	%	12,1	66,7	21,2	--	22,0
Toplam	S	25	152	118	118	300
	%	8,3	50,7	39,3	39,3	100,0

Örnekleme grubunun, dindarlıkla ilgili tutumları konusunda, Tablo 43'deki verilere bakıldığında, özellikle bütün yaş gruplarının çok dindarlık iddiasında olmadıkları görülmektedir (%8.3). Çok dindarlık tanımlamasına, genel bir görünüm sağlamak amacıyla, yaş gruplarına ayrı ayrı yaklaşıldığında, 41-50 ve 60 yaşın üzerindeki bu oran, % 12.5-12.1 olarak gerçekleşmektedir. Diğer yaş gruplarında





ise, 20 yaş ve altı % 2.3, 21-30 yaşlar arasında % 6.7, 31-40 yaşlarda % 7.7, 51-60 yaş grubunda ise, %5.3 oranındadır. Bunlardan 40 yaşın üstündekiler, kendilerini dindar görürken, 40 yaşın altındakiler ise, kendilerini daha ziyade dinle ilgisi az olarak nitelendirmektedir. Fakat, dindar olanlar da önemli bir yüzde oluşturmaktadır. Çok dindarlık ve dinsizlik, yok denecek kadar azdır. Dindarlığın derecelendirilmesini, Ceme katılma sıklığı (bkz. Tablo 13) ile dindarlık arasında da bir bağ kurarak açıklamak gerekirse, ceme katılma sıklığı ile dindarlığın derecelendirilmesi, yaş gruplarına göre paralellik arz etmektedir. Görüldüğü gibi 40 yaşın üstündekilerle altındakilerin dindarlık derecelendirmeleri, pozitif korelasyon oluşturmaktadır. Yaş küçüldükçe, dindarlık derecesi düşmekte, yaş büyüdükçe dindarlık derecesi artmaktadır. Her dinî grup gibi, Alevî-Bektaşî cemaatlerinde de, yaş ile dindarlık arasında bir paralellik bulunmaktadır. Özellikle, cumhuriyetle birlikte getirilen sekülerleşme, bu gruplarda tarihi nedenlere bağlı olarak ve siyasallaşan dinî tutumlardan dolayı, daha çabuk kabul gördüğünden, gittikçe artan oranda, dinin dogmatik unsurlar olarak kabul edilmesini hızlandırmıştır. Ritüel içeren uygulamalar, tedrici olarak, terk edilme sürecine girmiştir. Hemen hemen hiçbir şey, öncekinin benzerliğini taşımamakta, yeni bir takım anolojilerden yararlanılmaktadır. Modernleşme ve buna bağlı olarak dönüşen toplumsal ilişkiler, her zaman tek başına dindarlığı belirleyici bir kriter olarak kabul görmese de, her dinî grup gibi, Alevî-Bektaşîlik de, bu süreçte, dinî motifleri birer sembol olarak kullanma eğilimine girmiştir.

Dinî yaşayışın şiddet ve yoğunluğunun, kriter olarak ele alındığı bu başlıkta, dindarlığın derecelendirilmesinde, önemli ölçüde belirleyici olduğu düşünülen öğrenim düzeyinin etkisini tespit etmek için, Tablo 44'de oluşturulmuştur.

Tablo 44 : Dindarlığın Eğitim Düzeyi Değişkenine Göre Dağılımı

Öğrenim Durumu	Dindarlığın Derecelendirilmesi					Toplam
		Çok Dindar	Dindar	Din ile İlgisi az	Din ile İlgisi yok	
Okuma-yazma	S	8	45	12	--	65
Bilmiyor	%	12,3	69,2	18,5	--	21,7
Okur-yazar	S	7	32	16	--	55
	%	12,7	58,2	29,1	--	18,3
İlkokul	S	7	50	53	2	112
	%	6,3	44,6	47,3	1,8	37,3
Ortaokul	S	3	15	7	1	26
	%	11,5	57,7	26,9	3,8	8,7
Lise ve dengi	S	--	5	17	2	24
	%	--	20,8	70,8	8,3	8,0
Üniversite	S	--	5	13	--	17
	%	--	23,5	76,5	--	5,7
Toplam	S	25	152	118	5	300
	%	8,3	50,7	39,3	1,7	100,0

Aslında, dindarlık gibi karmaşık fenomenlerin ölçülmesi pek kolay değildir. Bunun zorluğuna dikkat çeken Kaufmann, eğer, bu kavramın kullanıldığı referans çerçevesi belli ise, ve eğer, belli bir referans çerçevesinde dindarlığı nitelemekte ve ne anlaşıldığını gerçekten ölçen, ölçüm tekniği olarak kullanılan elverişli vasıtalar mevcutsa, o zaman açıkça dindarlık, kiliseye mensubiyet veya benzer fenomenlerin ölçülebilirliğinden söz edilebilir demektir. Öyleyse, dindarlığın operasyonel hale getirilebilmesi için iki şeye karar vermek gerektiğini belirtmektedir: Bunlardan birincisi, referans çerçevesinin belirlenmesi, ikincisi ise, dindarlığın ele alındığı boyutların sayısının belirlenmesidir (Kaufman, 1997; 76).

Her ampirik araştırmanın, gizli veya açık olarak dayandığı referans çerçevesi, çeşitli şekillerde seçilebilir. Bu çalışmada, dindarlığın ele alındığı boyut ile Alevî-Bektaşîlerin dinî inanç ve ritüellerindeki tutum ve davranışlarına yüklediği göreceli anlam, söz konusu edilmektedir. Alevî-Bektaşî inanç sisteminin, heteredoks bir İslam inancı olması, İslam'ın ana gövdesi içinde kendine özgü bir İslam i senkretik, seküler yapı oluşturmasına neden olmuştur. Dindarlık da, bu sistem içinde, dinî ritüellerin yerine getirilmesine bağlı olarak algılanmakta ve ifade edilmektedir.

Tablo 44'e baktığımızda, özellikle lise düzeyine kadar bütün gruplarda dindarlık; yarıdan fazlası için "çok dindar", "dindar" geçerli bir nitelendirme iken, lise ve üniversite düzeyinde ise bu oran, diğer grupların tersine işlemektedir. Dinle ilgisi olmayanlar ise, dikkate alınmayacak kadar önemsizdir. Öğrenim düzeyi ile dindarlık boyutu arasında, anlamlı bir ilişkinin bulunduğu açık bir şekilde görülmektedir. Her ne

kadar, bu anlamlı ilişki, öğrenim düzeyi yükseldikçe, sanki dinden uzaklaşma artıyor gibi algılansa da dindarlıktan anlaşılan, bireylerin göreceliliğine bağlı olduğundan, böyle bir sonuç çıkarmak doğru değildir. Örneğin, yılda on defa yapılan Cem törenine, bir defa katılan bir Alevî dindar, yine yılda bir defa cem törenine katılan başka bir Alevî de kendisini, dinle ilgisi az olarak algılayabilmektedir. Bu nedenle, dindarlık, bu anlamda da analizi güç bir dinî aksiyon olmaktadır.

Bir yönüyle din, tanrı ile kul arasındaki içten bağlılıktır. Bu bağlılığa birey ya da mümin açısından baktığımızda, dindarlık dediğimiz şey, sübjektif bir bağlılıktan ibarettir ve bu durum, sübjektif din olarak adlandırılmaktadır. Nitekim, dinin, bir vicdan meselesi ve şahsi bir seçim işi olduğu ifade edilirken, kastedilen din ve dindarlık da işte bu olmaktadır (Günay, 1988; 139). Bu tabloda, Alevî-Bektaşî inancının temsilcilerine, “bir Alevî-Bektaşî olarak, kendinizi İslam’a ne kadar yakın görüyorsunuz, inançlarınızı yaşamakta gösterdiğiniz hassasiyete göre kendinizi ne derecede dindar görüyorsunuz” şeklinde yöneltilen soruya, öğrenim düzeylerine göre alınan cevaplara bakıldığında, öğrenim seviyesi yükseldikçe, dinî tutumlarda düşme olduğu gözlenmektedir. Örneğin, ilkokul düzeyinde öğrenim görenlerin içinde dindar olanların oranı, % 44.6 iken, ortaokul düzeyinde bu oran, yükselerek % 57.7’ye ulaşmaktadır. Yine, lise mezunlarında bu oran, % 20.8 iken, aynı durum, üniversite eğitimi alanlarda, % 23.5’e yükselmektedir. Benzer karmaşa, çok dindarlık ve dinle ilgisi az olma derecelendirilmesinde de yaşanmaktadır. Örneğin, çok dindar olma ilkokul düzeyinde, % 6.3’e düşerken, ortaokul düzeyinde, % 11.5’e yükselmektedir. Yine, ilkokul düzeyinde dinle ilgisi az olanların oranı, % 47.3 iken bu oran, ortaokul düzeyinde % 26.9’a düşmektedir.

### **3.3. Alevî-Bektaşîlerin Kendilerini Ayrıştırması-Farklılığı Onama (Grup Dışı Dinamikler)**

#### **3.3.1. Alevî-Bektaşîliğin Sünnîliği Algılama Biçimi**

Alevî-Bektaşîlik ile Sünnîliği, keskin bir noktadan hareketle ayırıp tanımlamak ve tümüyle birbirinden ayrı dinsel gruplar olarak algılamak mümkün değildir. Pek çok tarihsel, dinsel, inanç ve idealleri, birbirlerinden ayrılmaz nitelikte karışmış bulunmaktadır. Alevî-Bektaşî dinî gruplarının bazı ritüellerini, Sünnî dinî grupların da

düşündükleri ve yaptıkları bilinmektedir. Sünnîlerin de Alevîliğin tarihi açılımı olarak kabul ettiği Hz. Hüseyin'in öldürülmesini (Kerbela olayını) anmak adına gün sayısı farklı olmakla beraber, Muharrem orucu tutmaları, Ali, Hüseyin, Hasan gibi adlara çokça yer vermeleri, Muaviye ve Yezid gibi adları kullanmamaları, daha açıkçası, tarihin bu acı tahrifini benzer şekilde yorumlamaları, bunun bilinen en tipik örneklerindedir. Bu ortak noktaların, pek çok alanda yaygın olarak yer almasına ve bunların bilinmesine rağmen, her iki dinî grubun birbirinden farklı olduğu, en azından farklı algılandığı, bilinen sosyolojik bir gerçektir.

Bu çerçevede, Alevîlerin Sünnîliğe bakışını belirlemek amacıyla, Alevî-Bektaşîliğin tarihsel açıdan bir siyasî mücadelenin (ideolojinin), İslam-i esaslara dayandırılarak, kendine özgü dinsel ritüellere, sosyal değerlere ve normlara dönüştürülmesi, Sünnîlerin grup dışı olarak tanımlanması, Alevîlerin kendilerini ayrıştırmaları, aradaki sosyal farklılıkların, sosyal hayatta pratik olarak uygulanması, Sünnîlere karşı oluşturulan önyargılar, Sünnîliğe getirilen özsel ve fonksiyonel tanımların içindeki anlam, Sünnîlerle sosyal ilişkilerin niteliğinin açıklanması, bu alandaki sorunların başında gelmektedir. Bu bağlamda, Alevî-Bektaşî cemaatinin Sünnîliği algılaması konusunda, yeterli bilgileri elde edebilmek, bunların ampirik olarak açıklanması ile mümkündür. Bunları aşağıda tek tek açıklamak gerekir;

### **3.3.1.1. Alevî-Bektaşîliğin Tarihsel Açıdan Bir Siyasî Muhalefet Olarak Kabulü ve Ayrışmayı Temelden Onama**

Sosyal bir kurum olan din, siyaset, hukuk, ekonomi, eğitim-öğretim vb. kurumlardan etkilenmekte, şüphesiz zaman zaman da bu kurumları etkilemektedir. Hiç bir dinsel olgu, toplumsal kurumlardan ve bu kurumların değişiminden, dönüşümünden soyutlanamaz. Özellikle de, Batınî ve heterodoksi veya bağımsız inanç biçimlerinin kolayca siyasallaşması, politikleşmesi, Alevî deyimiyle "don değiştirmesi", gayet kolay gerçekleşmektedir. Alevîliğin, en azından başlangıçta, Şiilikle kısa süren birlikteliğinin olduğu ve sonra Anadolu Alevîliğinde (Türklük unsurunda) uzlaştığı göz önüne alınırsa, Alevîliğin, Şiilik olgusunun Farısların devrimci inanç biçimleri ile (cihad ruhunun önde oluşu) göçebe Türk boylarının talepleri ile örtüşmesi sonucunda, harekete geçtiği görülmektedir (Bulut, 1997; 20). Alevî-Bektaşîliğin, başlangıçta bir siyasî mücadele (muhalefet) olarak ortaya çıktığı ve bu mücadelenin ideolojik örüntüsünün, İslam dini

ile örtüştürülerek, yeni bir politik İslam (siyasallaşan İslam) ve buna paralel olarak da Batınî bir din anlayışını ortaya çıkardığı yönündeki izlenimler, yanlış olmayacaktır. Anadolu Alevîleri, tarih boyunca özgürlükçü görüşleri savunur, görünümündedirler. Siyasî otoriteler karşısında, hemen hemen hiç kesintiye uğramadan sürekli mücadele vermişlerdir. Zaman zaman "muhalif" olma olgusu, onların, tarihte olduğu gibi, bugün de başka alanlardaki muhalif düşüncelerin değişik emellerine alet olmalarına zemin hazırlamıştır. Geçmişten bugüne Alevî muhalefetinin kökeni, Hz. Ali'nin başlattığı mücadele referans gösterilerek, bütün yönleriyle İslam öğretisi içinde görünürlük kazanmış ve genellikle böyle kabul edilmektedir (Bkz. Cem Dergisi, Haziran 1995).

Hz. Ali'nin şahsında başlayıp, ümmetin bütünü üzerinde etkili olan, bugün Anadolu toprakları üzerinde Alevî-Bektaşîlik olarak nitelendirilen bu dinî temelli oluşumun, temel çıkış kaynağı olarak, geçmişe ait politik İslamcı bir hareket niteliğinde kabul edilebilir olup-olmadığını, Alevîliğin, Batınî bir inanç biçimine dönüşümünü ve bu dönüşümün görünürlüğünü anlayabilmek için Alevîliğin, temel tarihsel çıkışı açısından, bir siyasî muhalefet olduğunun ve bugüne değin sürdüğünün onanıp-onanmadığını, yaş değişkenine bağlı olarak tespit etmek amacıyla, Tablo 45 oluşturulmuştur.

Tablo 45: Alevîliği Tarihsel Açıdan Bir Siyasî Muhalefet (Mücadele) Olarak Değerlendirmenin Yaş Değişkenine Göre Dağılımı

Tarihsel Açıdan Bir Siyasî Muhalefet Olarak Onama					
Yaşlar		Siyasîdir	Siyasî Değildir	Fikrim Yok	Toplam
20 yaş ve altı	S	11	17	15	43
	%	25,6	39,5	34,9	14,3
21-30 yaş arası	S	20	16	9	45
	%	44,4	35,6	20,0	15,0
31-40 yaş arası	S	24	17	11	52
	%	46,2	32,7	21,2	17,3
41-50 yaş arası	S	18	16	22	56
	%	32,1	28,6	39,3	18,7
51-60 yaş arası	S	20	6	12	38
	%	52,6	15,8	31,6	12,7
60 yaş ve üstü	S	27	14	25	66
	%	40,9	21,2	37,9	22,0
Toplam	S	120	86	94	300
	%	40,0	28,7	31,3	100,0

Tablo 45'de görüldüğü gibi, bütün yaş gruplarında ankete katılanların ortalama % 40'ı, Alevî-Sünnî ayırımını, Hz. Ali merkezli olarak temelden onamaktadır. Tarihin acı tahriflerinin izleri, varlığını hala sürdürmektedir. 20 yaşın altındakilerin dışında, bu



oran daha da artmaktadır. Araştırma kapsamına alınanların önemli sayılabilecek bir bölümü, temel tarihi bilgilere sahip olmaması nedeniyle ,konu hakkında fikir beyan etmemişlerdir (% 31.3). Alevî-Bektaşîlik olgusunun temelde siyasî muhalefete ilgili olmadığını ifade edenler ise, % 28.7'dir. Özellikle, 51-60 yaş grubunun, bu temel ayrışmada tarihsel olarak siyasî mücadeleyi öne çıkarmaları (%49.9), şüphesiz sözlü geleneğe dayalı anlatımlardan oluşan, uzak tarihin bilgilerini hafızalarında tutmalarına bağlanabilir. Dolayısıyla bugünkü Alevî-Bektaşî inanç sisteminin, temel İslam tarihiyle ne kadar örtüşmekte olduğunu tespit etmek kolay olmamaktadır.

Söz konusu temel tarihi bilgileri kabaca hatırlarsak, Muaviye'nin, Suriye valisi iken, Hz. Ali'nin hilafetini kabul etmeyerek, kendi halifeliğini ilan etmesi ile bir dinin tarihinde hiç olmamış, hatta bir din tarihinde olması son derece şaşırtıcı olaylar meydana gelmiştir. Sıffin savaşı ve Cemel vakası, dramatik, tarihi tahrif edici, acı tablolarla doludur. İkinci Emevi halifesi Yezid iktidara geldiğinde, öncelikli olarak, babasının (Muaviye'nin) vasiyetine uyararak, kendisine muhalif olan güçleri etkisizleştirmek amacıyla, Medine'de oturan Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hüseyin'e, kendisine biat etmesi için çağrıda bulunmuştur. Buna uymayan Hz. Hüseyin, Muharrem'in onuncu günü Kerbela'da öldürülmüştür. Bu nedenle Kerbela olayı, İslam tarihinde ayrılığın, eylemsel dönüm noktası olmuştur. Bu trajik hadise ile, İslam'ın ilk kuruluş dönemi sona ermiş ve yeni bir sayfa açılmıştır. Dünya nimetlerinden uzak duran, basit yaşam biçiminin son örneği sayılabilecek Hz. Hüseyin'le daha açıkçası onun ölümüyle, yeni bir tarih başlamış kabul edilmektedir. Böylece Yezid, sadece Anadolu Alevî-Bektaşîliği için değil, Sünnîlikte de bütün kötülerin, kötülüklerin sembolik adı olarak kullanıla gelmektedir (Çalışırlar, 1975; 152-153).

“Alevî-Bektaşîliğin tarihi Hz. Muaviye-Ali çatışmasının başladığı tarihle başlar” görüşünün kabul görüp görmediğini anlamak amacıyla, yöneltilen soruya verilen cevaplar, tarih bilgisini gerektirmesine rağmen, çoğunlukla Alevîliğin bu noktadan hareketle ortaya çıktığı görüşü, genellikle kabul görmektedir. Yine, tarihi bilgiye sahip olmadıklarını söyleyerek, bu ayrışmanın boyutunu bilmeyenler dışarıda tutulursa, araştırma kapsamına alınanların sadece % 28.7'sinin bu gerçeği kabul etmediği anlaşılmaktadır. Hatta, Hz Ali'ye yüklenen manevî güç, bu tarihten daha önce, İslam öncesine, daha dünyanın ilk kurulduğunda yüklenen olağan üstü güçlerle pekiştirilmeye bile çalışılmaktadır. Alevî-Bektaşîliğin mitolojik irfana bağlı olmasının temel nedenlerinden biri de hiç şüphesiz, tarihi temelleri olan Hz Ali ile ilgili olaylardır. Bu

mitsel ve olağanüstü nitelendirmenin başka bir gerekçesi de Hz Muhammed ile Hz Ali arasındaki ailevi yakınlık, arkadaşlık, düşünce ve inanç birliğidir. Anadolu Alevî-Bektaşîliğinin temel yapısı, bu olayların oluş biçimleriyle iç içe geçmiştir denilebilir. Bu olaylar, onun sadece kurumsallaşmasına değil, değişik düşünce ürünlerinin yaratılmasına da olanak sağlamıştır. Arabistan, İran ve Anadolu hattında oluşan bu tarihi olaylar, bazen statik, bazen de dinamik bir biçimde, zamanın ve şartların getirdiği toplumsal koşullar altında, inananlar tarafından bazen açıkça savunulmuş, bazen de gizlilik içinde örgütlenerek varlığını sürdürmüştür. Anadolu Alevî-Bektaşîliğinin, Yeseviliğin bir kolu olduğu görüşünün, Osmanlı Sultanı II. Mahmut tarafından kabul edildiği, bu nedenle Bektaşîleri, Sünnî inanç kurumuna bağlayabilmek için birtakım Nakşibendi şeyhlerini, Bektaşî tekkelerine gönderip görevlendirmesi ve daha sonraki gelişmeler, tarihsel süreci doğrulamaktadır. II. Mahmut'un gönderdiği bu tarikat şeyhlerinin tekkelerde tutunamadığı ve eleştirilere uğradıkları da bilinmektedir (Eyüboğlu, 1990; 76).

Anadolu Alevî-Bektaşîliğine tarihsel açıdan yaklaşıldığında, iktidarların baskıları altında, bugüne değin varlığını koruduğu gerçeği ön plana çıkmaktadır. Uzun süren bir tarihsel muhalefet örneği gösteren Alevî-Bektaşîlik, ne Arabistan'da, ne İran'da ne de Anadolu'da gerçek bir iktidar elde edememiştir. Asırlar süren muhalefet olgusu, kendi kuramlarını, kurumlarını, kavramlarını ve ilkelerini, muhalif olmanın getirdiği sosyal bir güçle, içinde buldukları egemen kültürün etkisi altında, ona alternatif olacak bir biçimde, inançsal, hukuksal, ailesel vb. bütün alanlarda oluşturmuştur.

Alevîliğin, tarihsel açıdan bir siyasal muhalefetin sonucunda ortaya çıktığını ve değişik zamanlarda farklı dinsel, ideolojik, felsefi düşüncelerden etkilenecek, bugüne değin geldiğini, kendi içinde, kendine özgü bir inanç sistemi oluşturduğunu doğrulamak ve öğrenim değişkeninin bu düşünce üzerindeki etkisini tespit etmek amacıyla, Tablo 46 oluşturulmuştur.

Tablo 46: Alevî-Bektaşîliğin Tarihsel Açından Bir Siyasî Muhalefet (Mücadele) Olarak Kabulünün Öğrenim Düzeyi Değişkenine Göre Dağılımı

Tarihsel Açından Bir Siyasî Muhalefet Olarak Onama					
Öğrenim Durumu		Siyasidir	Siyasî Değildir	Fikrim Yok	Toplam
Okuma-yazma Bilmiyor	S	15	16	34	65
	%	23,1	24,6	52,3	21,7
Okur-yazar	S	29	11	15	55
	%	52,7	20,0	27,3	18,3
İlkokul	S	46	35	31	112
	%	41,1	31,3	27,7	37,3
Ortaokul	S	13	6	7	26
	%	50,0	23,1	26,9	8,7
Lise	S	7	12	5	24
	%	29,2	50,0	20,8	8,0
Üniversite	S	10	6	2	17
	%	58,8	35,3	7,0	7,0
Toplam	S	120	86	94	300
	%	40,0	28,7	31,3	100,0

Tablo 46'ya bakıldığında, Alevî-Bektaşîler, bu tarihsel süreçleri ve sonuçları onaylar niteliktedir. Özellikle üniversite öğrenimi görenlerin, çoğunlukla bu gerçeği kabul ettikleri görülmektedir (% 58.8). Lise düzeyinde ise bu oran, % 29.2 ile üniversite öğrenimi alanların altında gerçekleşmektedir. Diğer öğrenim düzeylerinde ise, tarihi muhalefeti kabul etme, ortaokul düzeyinde % 50, ilkökul düzeyinde % 41.1, okuma yazma bilenlerde % 52.7 olarak gözükmektedir. Okuma-yazma bilmeyenler ise, % 23.1 oranında onaylamaktadır. Öğrenim düzeyinde, resmi tarih bilgileriyle birlikte, tarihe ait objektif bilgilerin de etkili olduğu, gözden kaçırılmamalıdır. Her iki tarih bilgisinin, öğrenim düzeylerinde olayları değerlendirmede kullanıldığı unutulmamalıdır. Konu hakkında fikir sahibi olmayanlarda, öğrenim düzeyinin düşüşüne paralel olarak, tedrici bir artışın olduğu görülmektedir. İlkokul ve ortaokul düzeyleri arasında bu oran, sadece % 1.2, bunlarla lise düzeyinde % 6, lise ile üniversite düzeyinde ise farklılık % 13 olarak görülmektedir.

Öğrenim düzeyi yükseldikçe, tarihi muhalefet anlayışı daha da netleşmektedir. Bütün öğrenim düzeylerinde, % 31.3 ile fikir beyan edilmemesi, belli düzeyde belirsizliği ifade etse de, ayrışmayı temelden onamaya ilişkin fikir belirtilmemesi, üniversite öğrenimlilerde % 7.0, lise düzeyinde ise, % 20.8 oranındadır. Tarihi olayların muhalefet örneği oluşturması (% 40), ayrışmayı onama anlamında önemli bir yere sahip bulunmaktadır. Ayrışmayı temelden onayanlar ve fikir belirtmeyenler çıkarılırsa, geriye kalan % 28.7'lik oran, tarihi ayrışmada olup bitenlerin, yine tarihsel süreç içerisinde,

tarihsel bölünmeyi (özellikle Türklük unsuru içinde kabul görmeyerek), onaylamadıkları anlaşılmaktadır. Bununla beraber, Hz. Ali ve Muaviye arasındaki mücadele, Arap iç savaşı olarak kabul görmektedir. Anadolu'da, özellikle 10. yy.dan sonra meydana gelen olayların, kendilerini bağlayıcı nitelikte olduğu, tarihsel ayrışmayı temelden onamanın fikri arka planını, bunun oluşturduğuna vurgu yapılmaktadır.

### 3.3.1.2. Alevî-Bektaşîlik ile Sünnîliğin Farklılığını Onama

Üçüncü halife Hz Osman döneminde, Suriye bölgesi valisi olan Muaviye'nin iktidar mücadelesinde, Hz Ali'nin, Hariciler adı verilen bir grup tarafından öldürülmesinden sonra, ilk İslam Devleti sayılan "Emevi Devleti" kurulmuştur. Böylece, İslam dinî siyasal bir boyut kazanarak, kabaca, Hz Ali ve onu tutanlar (Şia) bir taraf, Emeviler ise diğer taraf (Sünnî) olmak üzere, İslam toplumu ikiye ayrılmıştır. Ali ve taraftarlarını peygamberin yolundan (sünnetten) ayrılanlar olarak suçlayanlar, gerçek sünneti, kendilerinin uyguladığını, gerçek "Sünnîlerin kendileri olduğunu açıklayan Emeviler de, bu farklılığı onaylamışlardır. Sünnîliğin bir inanç kurumu olarak siyasallaşması, yönetim kurumu haline gelmesi böylece başlamış kabul edilmektedir (Fığlalı, 1994; 150). Sünnîlik (Ortodoks), bir inanç kurumu olarak, Peygamberin Kur'an ilkelerine dayanarak söylediklerini, yaptıklarını, yapılmasını ve yapılmamasını uygun gördüklerini bir bütün olarak benimseyen, bütün eylemlerde, düşüncede, toplumsal ilişkilerde ve bireysel davranışlarda, onun çizdiği doğrultuda gitmek olarak kabul edilmektedir. Sünnîliğin temel ilkesi, bir kimsenin Sünnî sayılabilmesi, imanla kaim olmaktadır. "İnanç", aklın ve mantığın bütün ilkelerinden, olanaklarından, kurallarından, ölçülerinden üstün olarak kabul edilmektedir. Akıl imana yol gösterici, yardımcı bir unsur olarak kabul görmektedir. Buna karşılık, heteredoks bir dinî cemaat olan Alevîlikte ise, akıl, Sünnîliğin aksine, dinsel doğmaların üstünde, felsefi bir boyutla işlev görmektedir. Bu temel ilkesel yaklaşım, daha sonraki dönemlerde, biri İran'da Şiilik adı altında, biri de Anadolu'da Alevîlik olmak üzere iki ayrı kolda ve coğrafya üzerinde gelişme göstermiştir. Anadolu'da Alevîlik, genel ilkeleri bir olmakla birlikte, değişik adlar altında, ayrı kollara ayrılarak biçimlenmiştir. Bunların genellikle, Tahtacılar, Kızılbaşlar, Bektaşîler, Hurufiler gibi, değişik adlarla anılmaları, Alevîliği benimseyen bu grupların, değişik geleneklere bağlılıklarından kaynaklanmaktadır denilebilir (Fığlalı, 1994; 67-141). Temeli bir siyasî mücadele ile başlayan bölünme,

daha sonra tarihin akışı içinde, dinî ayrışmayı da beraberinde getirmiş, heteredoks bir İslam anlayışı, ortadoksiye karşı seçenek olarak sunulmuştur.

Emevi Devletinin sahip olduğu, ürettiği egemen kültüre rağmen, Alevîlik, sahip olduğu bütün sosyal aktivitelerini, Abbasi, Selçuklu, Osmanlı devletlerine aktararak, varlığını bugüne değin sürdürmüştür. Alevîlik, bu egemen kültürler içinde, bir alt kültür olarak kalmayı başarmıştır. Bir toplumda, alt kültür grupları kendilerini tanımlarken, kalkış noktaları olan, "biz" ve "ötekiler" kavramlarını kullanmaktadırlar. Böyle bir ilişki içinde, Alevî-Bektaşîler de kendilerini tanımlarken, diğerleriyle ilişkilerinde var olan kendilerine özgü, değerler ve normlar sistemini kullanmakta ve güçlendirmektedir. Alevî-Bektaşîliği övgüyle, Sünnîliği yergiyle anlatan, "biz" ve "ötekiler"i tanımlayarak, ayrışmayı onayan bir deyişi burada örnek verirsek;

“İmam-ı Ali'dir, aynı bekadır

Pir elinden zehir içsem şifadır

Yardımcımız Muhammed Mustafa'dır

Hüseyini'yim, Alevîyim, ne dersin” (Pir Sultan Abdal).

Alevî-Bektaşî edebiyatının özgün yapıtlarını oluşturan halk ozanlarının deyişleri ve Alevî-Bektaşî mizah edebiyatı, bu ayrılığı onayan çok sayıda örnekle doludur. Bu örneklerden birisi de Zelyut'un Alevî-Bektaşîlerde Mizah adlı çalışmasında şöyle özetlenmektedir. “Domuzun softasını ilk görüyorum; Baba erenler, caminin önünden geçerken, müezzinin, nasılsa camiye girmiş olan bir domuzu döverek dışarı çıkarmakta olduğunu görünce kendi kendine demiş ki: Softanın domuzunu çok görmüştüm, amma domuzun softasını ilk kez görüyorum” (Zelyut, 1991; 65). Alevî-Bektaşî mizahî edebiyatında görüldüğü gibi, ayrışma oldukça, olumsuzlanarak onaylanmaktadır.

Alevî-Bektaşîliğin bu özgün yapıtlarından ve önderlerin sözlü ifadelerinden anlaşıldığı gibi, ayrışma dinî anlamda kabul görmektedir. Bugün yaşayan Anadolu Alevîlerinin ise, bu ayrışmayı, ne kadar onaylayıp-onaylamadıklarını, söz konusu inanç sistemleri arasındaki farklılığı tespit etmek amacıyla, öğrenim değişkeni esas alınarak, Tablo 47 oluşturulmuştur.



Tablo 47: Alevî-Sünnî Farklılığını Onamanın Öğrenim Düzeyi Değişkenine Göre Dağılımı

Öğrenim Durumu	Alevî Sünnî Farklılığını Onama					
		İkisi de Aynı	Birbirine Zıt	Çok Farklı	Az Farklı	Toplam
Okuma-yazma	S	22	6	13	24	65
Bilmiyor	%	33,8	9,2	20,0	36,9	21,7
Okur-yazar	S	16	5	8	36	55
	%	29,1	9,1	14,5	47,3	18,3
İlkokul	S	35	4	33	40	112
	%	31,3	3,6	29,5	35,7	37,3
Ortaokul	S	9	1	7	9	26
	%	34,6	3,8	26,9	34,6	8,7
Lise	S	7	3	3	11	24
	%	29,2	12,1	12,5	45,8	8,0
Üniversite	S	2	1	3	12	18
	%	11,8	5,9	11,8	70,6	6,0
Toplam	S	91	20	67	122	300
	%	30,3	6,7	23,3	40,7	100,0

Tablo 47'de ifade edildiği gibi, Alevî-Bektaşilik inanç sisteminin, Sünnilikle aynı olmadığı görüşü, bu inanç kesiminin üçte ikiden fazlası (% 70'i) tarafından onaylanmaktadır. Farklılık derecelendirmesine getirilen yumuşama, (%40) az farklı olduğu yaklaşımı, Sünniliğin zaten Alevîlikten ayrılma olduğu inancına, yine Sünniliğin son yıllarda, Alevî-Bektaşî yaşamına dönüştüğü düşüncesine dayanmaktadır. Birbirine temeli sorgulayıcı bir biçimde zıttır anlayışı ise, oldukça düşüktür (% 6.7). Her iki inanç sisteminin, birbiriyle aynı olduğu görüşü ise, üçte bir oranında kabul görmektedir (% 30.3). Eğitim düzeylerine göre farklılığı onama, üniversite eğitimi dışındaki bütün düzeylerde, benzerlik göstermektedir. Bu da geleneksel yapının korunduğunu, Alevîliğin, homojen bir dinsel grup oluşturduğunu göstermektedir.

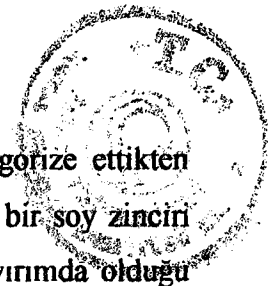
Alevî-Bektaşilik ile Sünnilik arasındaki farklılığı onama, eğitim düzeylerinde anlamlı görülmemektedir. Örneğin, okuma-yazma bilmeyenlerin % 36.9'u "az farklı" ifadesine yer verirken, ortaokul eğitimi görenler % 34.6 oranında aynı görüşü paylaşmaktadırlar. Lise eğitimi alanlar (% 45.8) ile, okur-yazar olanlar (% 47.3) benzerlik göstermektedir. Farklılığı onaylamada birbirine zıttır diyenler ve çok farklı diyenler de anlamlı bir dağılım oluşturmamaktadır. Buradan hareketle, farklılığın onandığını, fakat bu onamada, eğitim düzeyinin yükselişinin belirleyici neden olmaktan uzak olduğu sonucu ortaya çıkmakta ise de, ortaokul ve sonrası eğitim düzeyleri, ayrıca değerlendirilirse, anlamlı bir sonuca ulaşma imkanının bulunabileceği söylenebilir.

Alevî, Sünnî farklılığı, insana bakış ve ibadet konularında yoğunlaşmaktadır. Alevîlik daha çok, insana yönelik sevgi ve aşka önem verirken, Sünnîlik, her şeyi ibadet ve pratiklerle sınırlamış olarak kabul edilmektedir (Türkdoğan, 1995; 331-332).

### 3.3.1.2. Sünnîleri Grup Dışı -Yezidî- Olarak Tanımlama ve Ayrışmayı Onama

Poloma'nın tespit ettiği gibi, dış gruplarla süregiden çatışma, grup üyelerinin, kimliklerini korumalarına hatta yeniden benimsemelerine imkan sağlayabilmektedir. Örneğin, yıllar boyu Ortadoğu'da süren savaş, Arap ve İsrail toplumlarının milli ve dini düşünceleri üzerinde etkili olmuş, İrlanda'da da Protestan ve Katoliklerin mezhep çatışmaları, grup içi kimliklerinin yoğunlaşmasına neden olmuştur. Çatışmanın grup-içi kimliklerin kesinleşmesini sağlayan olumlu işlevine paralel olarak, dinsel, etnik, siyasal gruplar karşılaştıkları zulme karşın, genellikle gelişme göstermişlerdir (Poloma, 1993; 99). Sıkıca kaynaşmış küçük bir grup, kendi karşıtlarıyla mücadele halindeyken, içsel düşünce ayrılıklarına dahi hoşgörüsüz davranabilmektedir. Bu tip gruplar, grup birliğinin korunması için çalışır ve kopmalara karşı tepki gösterirler. Fikir ayrılığı gösterenleri dönüştürmeye zorlayan veya dışlayan dinsel tarikatlar, tarikat benzeri gruplar, toplumsal bağlılığın grup yaşamının tümüyle paylaşımına dayalı olduğunu göz önüne sererler. Benzer grupta, fikir ayrılığı sorununun tek çözüm yolu, farklı düşünenlerin gönüllü ya da sınırlamalarla gruptan atılmasıdır. Grup yaşamının sürmesi için, grubu tehdit eden ya da tehdit oluşturduğu varsayılan öteki gruplara karşı gerçekçi ya da hayali düşünsel veya eylemsel karşıt bağımlılık, çoğu zaman sorunlara çözüm elde etme açısından değil, grubun kendi yapısını koruma kaygısındanadır. Dolayısıyla grup içinde eğer, halen mevcut değerler üzerinde uzlaşım varsa, dış gruplarla çatışma, grubun temel bütünlüğünü çoğu zaman arttıracaktır. Katı bir biçimde örgütlenmiş mücadele gruplarının grup birliği ve bağlılığını sağlama amacıyla karşıt gruplar oluşturma arayışında olduğu da unutulmamalıdır. Bu gruplar gerçekte var olmayan dış tehditler aracılığıyla, bu gibi düşünsel ve eylemsel hayali tehditleri de gerçek tehditler gibi algılayarak grubun bütünleşmesini bu potansiyelle sağlamaktadırlar (Poloma, 1993; 99-100).

Alevî-Bektaşî dinsel-sosyal cemaatlerinde de gerçekte var olmayan düşünsel, dinsel esaslara dayalı grubun bütünleşmesini sağlayıcı, gerçek tehditler gibi algılanan



değerler bulunmaktadır. Sünnî düşüncüyü, Alevî düşünceden ayrı kategorize ettikten sonra, sanki farklı bir etnik yapıya sahipmiş gibi yorumlayarak, hayali bir soy zinciri oluşturmak suretiyle ayrışma, dinsel inanç sistemini aşarak etnik bir ayırımda olduğu gibi işlev görebilir. Sünnîleri, dış grup olarak algıladıktan sonra, grup birliği ve bağlılığını koruma ve artırma yoluna gidilmesi, katı bir biçimde örgütlenmeye bağlı olarak gerçekleşmektedir. Benzer biçimde, Sünnîler de Alevîleri, dış grup olarak kabul ederek grup üyelerinin kimliklerini muhafaza etmelerini sağlamaya çalışmaktadırlar. 1980 sonrası, Türk-İslamcı hareketin ivme kazandığı bölgelerin, genellikle Alevî-Bektaşî gruplarının bulunduğu bölgeler olması, bunu doğrulamaktadır. Taraflar, birbirlerini birer dış grup olarak kabul ettikten sonra, gerçekçi olmayan çatışma oluşturularak, dış tehditler biçiminde kabul edilmektedir.

Alevî-Bektaşîlerin, Sünnîleri dış grup olarak tanımladıklarını ve kendilerini ayrıştırdıklarını ve bu ayrışmaya verdikleri onayı açıklayabilmek amacıyla bu süreçte etkili olduğunu varsaydığımız bir çok faktörden biri olan cinsiyet değişkeninin etkisini tespit etmek amacıyla, Tablo 48 oluşturulmuş ve şu değerlendirmeler yapılmıştır.

Tablo 48: Sünnîleri Grup Dışı -Yezidî- Olarak Tanımlamanın Cinsiyet Değişkenine Göre Dağılımı

Cinsiyet		Sünnîleri Grup Dışı Yezidî olarak tanımlama			Toplam
		Yezidîdirler	Yezidî Değildirler	Fikrim yok	
Kadın	S	26	45	20	91
	%	28,6	49,5	22,0	30,3
Erkek	S	43	136	30	230
	%	20,6	65,5	14,4	69,7
Toplam	S	69	181	50	300
	%	23,0	60,3	16,7	100,0

Tablo 48'de görüldüğü gibi, Alevî-Bektaşî topluluklarında, Sünnîleri, grup dışı "Yezidî" olarak vasıflandırma eğilimi hala varlığını sürdürmektedir. Alevî-Bektaşîler, geçmişten günümüze Sünnîler için "Yezidî", "yabancı", "Muaviye" gibi küçümseyici bazı adlandırmalarda bulunmuşlardır. Buna karşılık, Sünnîler de, Alevî-Bektaşîler için yaygın olarak "Kızılbaş", "Rafizi", "mülhit" gibi tanımlamalar yapmışlardır. Bu tür adlandırmalar, grupların gerçekçi olsun ya da olmasın, süregelen bir karşılıklı çatışma içinde bulduklarını göstermesi bakımından önemlidir.

Örneklem grubunun, Sünnîlerden ayrışan ve bu ayrışmayı, az-çok onayan düşüncesi, cinsiyetler nazarında % 60.3 oranında kabul görmemektedir. Buna karşılık,

% 23'ü ise bu ayrışmayı onaylamaktadır. Bu konuda fikir beyan etmeyenler ise, % 16.7'dir. Mülakat çalışmasından elde edilen bilgilere göre, kadın ve erkeklerin, Yezidî nitelendirmesiyle ilgili açıklamaları şöyledir: Yezid, Hüseyin'in ölümünden sorumlu Emevi halifelerinden birisidir, Irak'ta kalmıştır. O bir Arap'tır, dolayısıyla Türkler, Yezidî olamazlar" biçimindedir. Türklerin, kardeş oldukları, aynı dilden ve soydan geldiklerine vurgu yapılmaktadır. Bu açıklamalarda, her ne kadar zahiren bir problem olmadığı üzerinde durulsa da dinsel anlamda, Batınî olarak düşünüldüğünde, bir ayrışma ve bunun onaylanması kaçınılmaz gözükmektedir. Alevî-Bektaşî edebiyatının bu konuyla ilgili bir örneğinde Pîr Sultan Abdal şöyle demektedir:

“Kadılar müftüler fetva yazarsa  
 İşte kement,işte boynum asarsa  
 İşte hançer,işte kellem keserse.  
 Dönen dönsün ben dönmezem yolundan  
 Yine baralandı dağların başı  
 Okuttum Yezid'e laneti taşı  
 Akıttım gözümden kan ile yaşı  
 Bir dost bulamadım tez akşam oldu.”

Dizelerinde, Sünnîlerin dış grup olarak algılandığı, "ötekiler"den olduğu açıktır. Ancak, bugün bu ayrışma, bu şekliyle değil, sadece dinsel düşünce sistemindeki farklılık olarak kabul görmektedir.

Kadınların, erkeklere oranla, bu anlamda ayrışmayı daha çok (% 28.6-% 20.6) oranlarında onadıkları görülmektedir. Kadınların, genelde duygusal etki altında kaldıkları düşünülürse, gruba bağlılıklarının, dinsel öneri olarak bağdaştırılması, - kadınların grup dışı evlilik yapamayışları- "ötekiler"i değerlendirmede, daha tutucu olmalarını gerektirir bir görünüm sunmaktadır. Bu ve bunun gibi nedenlerle, kadınların daha hassas düşünmekte ve davranmakta olduğu sonucu çıkarılabilir. Araştırma esnasındaki gözlemlere göre; grup içi mahremiyetin, ciddiyet taşımadığı, grup dışından gelen bir yabancıya karşı daha ciddi bir mahremiyetin bulunduğu, ayrışmayı onama hususunda, cinsiyetin belirgin bir kriter olduğunu göstermektedir. Kadınların % 22 olan, bu konuda bilgi sahibi değilim oranı, dış grubun, Yezidî olarak kabul edilmeyişinin değil, aksine bu düşüncenin açığa vurulmasının doğru olmadığı görüşünün ağırlıkta olmasından kaynaklandığı, yapılan bir başka bir tespit olmuştur. Ayrıca, bu değerlendirmenin, erkekler için de geçerli olduğu unutulmamalıdır. Dış grupları, farklı

boyutta değişik adlarla ifade etme, değerlendirmelerde grup-içi sosyal yapıyı kullanma, medeni durum değişkeninden de etkileneceğinden, Tablo 49 oluşturulmuştur.

Tablo 49: Sünnileri Grup Dışı – Yezidi- Olarak Tanımlamanın Medeni Durum Değişkenine Göre Dağılımı

Sünnileri Grup Dışı -Yezidi-Olarak Tanımlama					
Medeni Durum		Yezididirler	Yezidi Değildirler	Fikrim Yok	Toplam
Evli	S	54	149	31	234
	%	23,1	63,7	13,2	78,0
Bekar	S	10	30	19	59
	%	16,9	50,8	32,2	19,7
Dul	S	5	2	--	7
	%	71,4	28,6	--	2,3
Toplam	S	69	181	50	300
	%	23,0	60,3	16,7	100,0

Türkdoğan'ın yaptığı bir tespit de, hocanın, Alevî dedelerine “zındık”, Alevî dedelerinin de hocalara, “yezit” ithamında bulunmaları sonucunda, “hoca-dede” kutuplaşması, bu ayırımın bir örneği ve ürünü olarak kavrandığı ve bu maksatla bu kavramların kullanıldığını ifade edilmektedirler. Ayrıca, hoca ve dedenin, kişisel menfaatlerini koruma amacıyla, bu kavramların günlük dilde kullanıma sokulduğu biçiminde yaygın bir kanı söz konusudur. (Türkdoğan, 1995; 296). Kavramın günlük dilde kullanımı, hatta etimolojisi, söz konusu kavramın kullanımında belirleyici olsa da, asıl önemli olan, sosyal açıdan grupların birbirini değerlendirmede, hangi işlevi yerine getirdiği ya da toplumda hangi anlamda kullanıldığıdır. Tablo 49'da, medeni durum değişkenine göre, Sünnileri grup-dışı (Yezidi) olarak tanımlama, böylece ayrışmayı onama arasında, anlamlı bir ilişkinin olmadığı görülse de, Sünnilerin dış grup olarak algılanması, evli olanlarda, bekar olanlara göre daha yüksek oranda yer almaktadır. “Fikrim yok” diyenlerle karşılaştırıldığında, görüldüğünden farklı bir sonuç çıkmaktadır. Evli olanların % 63.7'si, bekarların yarısı, Sünnileri bu anlamda dış-grup olarak görmemektedir. Evli olanların, bekar olanlara göre, sosyal değer ve normları, daha çok içselleştirmiş ve nesnelleştirmiş olduklarından “fikrim yok” oranı (% 13.2-% 32.2) daha düşüktür. Dul olanların ise, % 71.4'ünün, Sünnileri grup dışı olarak kabul etmeleri, kendilerini mensubu buldukları gruba, maddi ve manevî gereksinimlerini karşılama yönünden, daha çok bağımlı hissettiklerinden kaynaklandığı ileri sürülmektedir.



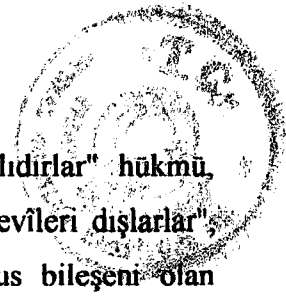
Medeni durum değişkeninde; özellikle evli ve bekar oluşun söz konusu tanımlamada, açık-seçik belirleyici bir kriter olduğunu söylemek mümkün olmasa da bu durum, dullarda daha açık gözlenmektedir.

### 3.3.1.4. Sünnîler Hakkında Oluşan Önyargısal Düşünceler

Bireylerin, grupların, toplumların diğerlerine karşı geliştirdikleri, kendilerini üstün tutmaları, ötekileri aşağılayıcı söz ve eylemleri sosyolojik anlamda, kendi kültürünü başkasının kültüründen üstün görmeden kaynaklanan (etnosantrizm), toplumsal bir yasa olarak kabul edilmektedir. Dinî bir grup olan Alevî cemaatinin de, başta Sünnî cemaatler olmak üzere, diğer dinsel grupları değerlendirici nitelikte, bir dizi ön yargıya sahip oldukları görülmektedir. Şüphesiz, Sünnî ve diğer dinî grupların da Alevî gruplara karşı önyargılarına rastlamak mümkündür. Doğrusu, klasikleşmiş bir kaç ön yargının dışında, bilinenlerin olmadığı düşünülse de, yapılan araştırmalarda bunların örneklerini çoğaltmak mümkündür. Alevî-Bektaşî cemaatinin, Sünnîler hakkında oluşturduğu, kendilerinden ayırıcı bazı önyargı kalıpları şunlardan oluşmaktadır. Sıralama en çok oluşturulandan en az oluşturulana doğru yapılmıştır:

“İbadetlerde samimiyetsizlik, ayrımcılık, Alevîleri dışlamak, Alevîliği küçümseme, dinî çıkarlarına alet etme, dini siyasete alet etme, aşırı dincilik, Alevîleri sevmemeleri, Alevîlere iftira atmaları, Alevîleri dinsiz gibi görmeleri, Alevîleri hor görmeleri, Sünnîlerin kapalı oluşu ve düşünceye saygısızlığı, ehlibeyt sevgisinin azlığı, İçkiyi hoş karşılamamaları, Alevîliği yanlış yorumlamaları, çok katı olmaları, Kızılbaş diye bizi küçümsemeleri, Alevîliği kabul etmemeleri, din ayırımı yapmaları, Sünnîlerin dürüst olmayışı, başörtüsü düşkünlüğü, onların mahkemeye, bizim ise dedeye gitmemiz, ahlaksızlık, hırsızlık, yalancılık, inanç azlığı, yanlış inançta oluşları, tarikat aleyhine konuşmalar, şeriatçı olmaları” türünden ön yargılar, Alevî-Bektaşî cemaatinin, Sünnîler hakkında oluşturdukları genel önyargılar olarak tespit edilmiştir. Dış gruplara karşı oluşturulan önyargılar, hem dış grubun genel yapısına bağlı olarak oluşmakta, hem de grup içi değerlerin derecelendirilmesine yönelik olarak bir mukayese yapma gayretinden de kaynaklanmaktadır. Aynı zamanda, dış grubun sahip olduğu niteliksel değişkenler de bu tür stereotiplerin yaratılmasında etkilidir denilebilir.

Alevî-Bektaşîlerin, Sünnî gruplara karşı oluşturdukları önyargılar, birbirinden farklı ifadeler olmakla beraber, genelde olumsuzlayıcı niteliktedir. Hatta, birtakım



suçlamaları da kapsamaktadır. Örneğin, "Alevilere karşı ön yargılıdır" hükmü, Sünnilere yöneltilen olumsuzluklardan en yaygın olanıdır. Yine, "Alevileri dışlarlar", "ayırımcıdır" ifadeleri, başka örnekleri oluşturmaktadır. Bir nüfus bileşeni olan cinsiyetin, ön yargıların oluşmasında etkili olabileceğini göz ardı etmemek için ve bu konudaki değerlendirmelerin görülebilmesi için Tablo 50 oluşturulmuştur.

Tablo 50: Sünniler Hakkında Oluşturulan Önyargıların  
Cinsiyet Değişkenine Göre Dağılımı

Sünniler Hakkında Oluşturulan Önyargılar				
Cinsiyet		Önyargılı	Önyargsız	Toplam
Kadın	S	44	47	91
	%	48,4	51,6	30,3
Erkek	S	102	107	209
	%	48,8	51,2	69,7
Toplam	S	146	154	300
	%	48,7	51,3	100,0

Tablo 50'de görüldüğü gibi, kadın ve erkeklerin önyargı oluşturma sıklığında tam bir örtüşme bulunmaktadır. Genel olarak olumsuzlama (önyargı edinme) oranı, olumlulama (önyargsızlık) oranından düşüktür. Aradaki farkın çok düşük olması, bütün cinsiyetler düzeyinde daha önce de değinildiği gibi, tarafların (Alevî ve Sünnilerin), dini inanç ve ritüel başta olmak üzere, hemen hemen sosyal hayatın bütün alanlarında, birbirlerini yeterince tanımadıklarını, anlamadıklarını göstermektedir. Sünniliğe karşı, hırsızlıktan, aşırı dinciliğe, ahlaksızlıktan, düşünceye saygısızlığa kadar pek çok önyargının bulunması, Alevî-Bektaşîlerin kendilerini, en azından sosyal bakımdan ayrıştırmada kullandıkları kriterler olarak kabul edilebilir.

Kadın ve erkeklerin % 48.7 ile önyargılara sahip olmaları, diğer değişkenlerde görüldüğü gibi, benzer oranı oluşturmaktadır. Kadınların toplam içindeki % 30.3 oranı ile % 48.4'ü önyargıya sahipken, genel toplam içinde % 63.7'yi oluşturan erkeklerin de % 48.8'i bir önyargı içinde bulunmaktadır. Görüldüğü gibi, bu oranlar, cinsiyetin, söz konusu değerlendirmede anlamlı görülmediğini, cinsiyet farklılığına dayanan bir değerlendirmenin doğru olamayacağını göstermektedir. Sahip olunan önyargıların, kadın ve erkekler nazarında, hem nitelik hem de nicelik olarak, benzer değerlendirmeler içinde yapıldığı görülmektedir. Sünnilere yöneltilen önyargıların benzerliği, cinsiyetler açısından, gruba katılım ve karşı grupların değerlendirilmesinde de benzer bir yapı oluşturduğuna işaret etmektedir. Toplumsal bütünlüğün korunması; toplum üyelerinin,

toplum normlarını, değerlerini özümsemesine, sosyal kontrol mekanizmasının işletilmesine, siyasî, hukukî, ahlakî, dinsel vb. toplumsal kurumların meşrulaştırılmasına bağlı olduğu unutulmamalıdır.

Bir toplumun, bir sosyal sınıfın, bir sosyal grubun, başka bir topluma, sınıfa ve sosyal gruba bakışı, kültür kalıplarıyla şekillenmektedir. Bu bağlamda oluşan, önyargılar, sosyal münasebetleri belirleyici faktörlerden biri olmaktadır. Aynı toplum içinde oluşan sınıflar ve gruplar, ister dine dayalı olsunlar, ister yaşam standartlarının farklılığına dayansınlar, birbirlerine bakışta, değerlendirmelerinde kendilerine özgü standartları ve bu tür hükümleri kullanırlar. Türk toplumunun sahip olduğu etnik ve farklı dinsel yapılanmalar, başlı başına bir alt kültür oluşturmaktadır. Bunlara, diğer sosyal gruplar da eklenince, her alanda birçok alt kültür örneklerine rastlamak kaçınılmaz olmaktadır. Bu anlamda, Alevî-Bektaşîlik olgusu, İslam öğretisi içinde, Sünnîlik gibi bir alt kültür oluşturmaktadır. Dolayısıyla egemen kültüre ve öteki alt kültürlerle karşı, birliğini korumak için bir bakış açısı belirlemektedir. Rasyonel olsun veya olmasın, her değerlendirme, grubu bağlayıcı olmakta, diğer sosyal gruplara karşı duruşu belirleyici nitelikler taşımaktadır.

Yaşanan Anadolu Alevî-Bektaşîliğinin, yapılan araştırma sonuçlarına göre, Sünnîlere karşı hiç de marjinal sayılmayacak oranda, önyargılar oluşturulduğunu görmekteyiz. Bu önyargılar, sadece karşı dinsel grupların münferit olarak değerlendirilmesinden ibaret olmayıp, aynı zaman da kendi dinî özelliklerinin tanımlanmasına da olanak sağlamaktadır. İsnat edilen bu tür değerlendirmelerde, standart olarak kullanılan düşünsel tutumlar, eylemsel ilişkilere de yansımaktadır. Sosyal ilişkilerin niteliği, Alevî-Sünnî farklılığının boyutu, geleceğe yönelik beklentiler, siyasal tercihler gibi pek çok alanda ayrılığın ipuçlarını da belirleyebilmektedir.

Önyargıların oluşması, karşı kültürden duyulan rahatsızlıktan olabileceği gibi, grup içinden kaynaklanan birçok bağımsız değişkenden de kaynaklanabilir. Burada değişkenlerden biri olan ekonomik düzeyin, önyargıların oluşmasına etkisi olduğu varsayıldığı için, Tablo 51 oluşturulmuş ve şu sonuçlara varılmıştır.

Tablo 51: Sünniler Hakkında Oluşturulan Önyargı Sıklığının Ekonomik Düzey Değişkenine Göre Dağılımı

Sünniler Hakkında Önyargısı Düzeyi				
Ekonomi Düzey		Önyargılı	Önyargısız	Toplam
Zengin	S	4	6	10
	%	40,0	60,0	3,3
Orta halli	S	103	97	200
	%	51,5	48,5	66,7
Yoksul	S	39	51	90
	%	43,3	56,7	30,0
Toplam	S	146	154	300
	%	48,7	51,3	100,0

Ekonomik etkinliklerin, daha açıkçası zenginliklerin, insanların ve toplumların yaşamlarını, tarihsel dönüşümünü etkilediği, çok eskiden beri savunula gelmektedir. Örneğin, eski Çin düşünürü Konfiçyus'un "yoksulluk, halkı toplumsal kargaşalıklara sürükler... Toplumsal düzen için halkın ekonomik bakımdan doyurulması gerekir" dediği bilinmektedir. Eski Hint kutsal kitaplarının, ekonomik ilişkiler, öğütler ve sorunlara geniş yer verdiği anlatılmaktadır (Ozankaya, 1975;338). Ekonomik güç, hem grup içi hem de grup dışı sosyal ilişkileri belirleyici faktörlerden biri olmaktadır. Sosyolojik bir yorum biçimiyle, Alevilerin özellikle dış grupları değerlendirmesinde, zenginliğin önemli bir kriter olmadığı görülmektedir. Tablo 51'de görüldüğü gibi, ekonomik düzey, söz konusu değerlendirmede anlamlı, doğrusal bir trend oluşturmamaktadır. Bütün ekonomik düzeylerde önyargı sıklığı, % 48.7 oranında yansımıştır. Buna karşılık, % 51.3'lük bir oranda herhangi bir önyargıya sahip olmayanlar yer almaktadır. Genelın yaklaşık yarısı kadar bir kesimin önyargıya sahip olması, azımsanamayacak bir oranı ifade etse de, zenginliğin bunda belirleyici olmadığı açıkça görülmektedir.

Kendilerini zengin olarak niteleyenlerin (bunların toplam oranı % 3.3'dür) % 40'ı bir önyargıya sahip iken, orta hallilerin % 51.5'i en yüksek oran ile önyargıya sahip olanlardan oluşmaktadır (Bu ekonomik düzeyin genel içindeki oranı % 66.7'dir). Yoksul olanlarda ise bu oran, % 43.3'dür (Genel içindeki payı % 30'dur).

Sonuç olarak, bu tablodan hareketle, ekonomik düzeyin önyargı oluşturmada tek başına etkili bir neden olamayacağı söylenebilir. Önyargıların oluşmasında, belirleyici bir faktör olan yaş değişkeninin, etkili olup olmadığını sınamak amacıyla, Tablo 52 oluşturulmuş ve şu verilerin elde edilmesine imkan sağlanmıştır.

Tablo 52: Sünniler Hakkında Oluşturulan Önyargı Sıklığının Yaş Değişkenine Göre Dağılımı

Yaşlar		Sünniler Hakkında Önyargı Düzeyi		
		Önyargılı	Önyargsız	Toplam
20 yaş ve altı	S	22	21	43
	%	51,2	48,8	14,3
21-30 yaş arası	S	21	24	45
	%	46,7	53,3	15,0
31-40 yaş arası	S	21	31	52
	%	40,4	59,6	17,3
41-50 yaş arası	S	24	32	56
	%	42,9	57,1	18,7
51-60 yaş arası	S	21	17	38
	%	55,3	44,7	12,7
60 yaş ve üstü	S	37	29	66
	%	56,1	43,9	22,0
Toplam	S	146	154	300
	%	48,7	51,3	100,0

Bir nüfus bileşeni olan yaş faktörünün, cinsiyet ve ekonomik düzey değişkenlerinden farklı olarak, önyargı oluşumunda, belirleyici olduğu görülmektedir. Örneğin, ekonomik düzey alanında en çok % 51.5 olan önyargılı oranı, burada % 56.1'e kadar yükselmektedir. Ankete katılanların yaş gruplarına göre dağılımına bakıldığında, 50 yaşın üstünde ve 20 yaşın altında olanlar, daha çok olumsuzlama içinde bulunmaktadır. Buna karşılık, diğer yaş grupları, daha az olumsuzlama içindedirler. Özellikle 31-40 yaş grubunda düşük olan (% 40.4) oran, 41-50 yaş grubunda % 42.9, 50 yaşın üstünde ortalama % 55.7 ile en yüksek düzeye ulaşmaktadır. Aynı durum, 20 yaşın altında % 51.2 iken, 21-30 yaş da % 46.7'ye yükselmektedir. Burada, 31-40 yaş grubu bir kırılma noktasını oluşturmaktadır (% 40.4). Bu yaş grubunun altındakiler ve üstündekiler de az-çok artış göstermektedir. Kırılma noktasını oluşturan bu yaşlar, sosyal olayların muhasebe ve mukayese edilebilmesinin mükemmelliğe ulaştığı yıllar olarak kabul edilirse, elde edilen sonuç, ciddi bir gerçeği ortaya çıkarmaktadır. Bu yaşlar, dini grupların değişik dini düşünce ve ritüellere sahip olduğu ve kişisel inançların kendine özgü sosyal kuralların ve değerlerin bulunduğu, bunların tümüyle benimsendiği ve kabul gördüğü bir dönemi kapsamaktadır.

Bireylerin, tüm yaşamları boyunca, yeni roller ve yeni deneyimler elde etmesi, tutumlarını, değer ve davranışlarını değiştirmelerine etki etmektedir. Örneğin, bekarlıktan evliliğe, gençlikten ihtiyarlığa vb. geçiş süreçlerinde bu değişimi rahatlıkla görmek mümkündür (Tezcan, 1997:49). Ergenlik döneminde, oldukça yavaş ilerleyen değişimler ise, içe dönük olmaktan ziyade, dışa dönük hale gelmekte ve grup içi



sorgulamadan çok, grup dışı değerlendirmeyi esas almaktadır. Bu yaştan sonraki dönemlerde, grubun değerleri, öteki gruplara karşı artarak savunulmaktadır. Bunun sonucunda da önyargılarda bir artışın olduğu gözlenmektedir. Aynı durum, bu yaşın üstündeki gruplar için de geçerli görülmektedir. Muhakeme ve mukayesenin düşük olduğu, 20 yaşın altı (% 51.2) ve 21-30 yaşlar, yine önyargıların yoğunlukta olduğu (% 46.7) yaş gruplarını kapsamaktadır.

### 3.3.1.5. Sünniliğe İlişkin Özsel ve Fonksiyonel Tanımlama

#### 1) Sünniliğin Özsel Tanımı

Sünniliğin fonksiyonel tanımını, anlaşılır ve açıklanabilir hale getirebilmek için öncelikli olarak Sünniliğin özsel tanımının yapılması gerekmektedir. Bu maksatla burada, özsel tanımlamadan ne anlaşıldığına ve bu tanıma ilişkin değerlendirmelere yer verilerek, bir tanım denemesi girişiminde bulunulmuştur. Gerek birinci ve gerekse üçüncü bölüm içinde açıklandığı gibi, Sünnilik, İslam-i (ortodoks) anlayışın şeriat basamağı olarak kabul gören Batınî olmaktan çok, zahiri<sup>10</sup> olarak görülen İslam-i inanç sistemini kapsamaktadır. Sünnilik, temel ilke Kuran, hadis ya da yazılı belgelere göre örneklendirilmiş, doğrudan Peygamber eylemlerine dayanmaktadır (Eyüpoğlu, 1989; 142). Her dinî sosyal grup gibi Sünnilik de doğduğu toplumun geçmişteki uygarlık ürünleriyle beslenmiş, bağlantı kurmuştur. Doğduğu yerdeki gibi, orijinalliğini koruyamayıp, yayıldığı ülkelerde de bir takım değişikliklere uğraması, ayrı ayrı yorumlanması, oralarda yaşayan insanların önceden kalma inanç varlıklarına göre yeniden biçimlenmesi, ona dayalı değişik mezheplerin ve tarikatların ortaya çıkması, diğer dinsel gruplar gibi aynı kaderi paylaştığını göstermektedir.

<sup>10</sup> Zahir (görünür olan):Tarihsel kökenleri İslam'ın ilk yüzyıllarına kadar uzanan zahir-batın dualizmi , tefsir (Kur'an'ı yorum) ilmindeki yansımaları itibariyle spekülatif yönü baskın bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerek Şii tefsir anlayışının, gerekse sufi anlayışın merkezinde yer alan bu dualizm, tefsir tarihinde ciddi tartışmalara konu olmuştur. Zahir-batın kelimelerinin etimolojik ve Kur'an'daki tanımlarından bazılarını karşılaştırmalı olarak baktığımızda; Zahir, yaratılış güzelliği; batın, ahlak güzelliğidir. Zahir, bağış; batın, hoşnut oluşturmaktır. Zahir, mal-mülk ve bunların artması; batın, davranışlar ve bunlara çeki düzen verilmesidir. Zahir, iteate muvaffak kılmak; batın, bunun kabulüdür. Zahir, salihlerle bir arada bulunmak; (sohbet) batın, onların hürmetini (saygınlığını) muhafaza etmektir. İmam Muhammet Bakır'dan nakledilen şu rivayete göre ise: Zahir nimet, Hz. Peygamber ve onun Allah'ı bilmeye ve onu birlemeye (tevhid) ilişkin getirmiş olduğu öğretilerdir. Batınî nimet ise;Ehl-i Beyt'e olan velayetimiz ve dostluk sözümüzdür biçiminde tanımlanmaktadır (Öztürk, 1999; 105-106).

Bugün Anadolu'da Sünnîlerle iç içe yaşayan Alevî-Bektaşîlerin, Sünnîliği nasıl tanımladıklarını, algıladıklarını anlayabilmek için bağımsız değişkenlerden, bir nüfus bileşeni olan yaş faktörünün etkisini tespit etmek için, Tablo 53 oluşturulmuştur.

Tablo 53: Sünnîliğe İlişkin Özsel Tanımlamanın Yaş Değişkenine Göre Dağılımı

Sünnîliğe İlişkin Özsel Tanımlama									
Yaşlar		İnanç Sistemi	Ehli Beyte Bağlılık	Bir Din	Bir Mezhep	Ehli Beyte Karşı Olma	Alevîlikten Ayrılma	Fikrim Yok	Toplam
20 yaş ve altı	S	9	--	2	2	7	4	19	43
	%	20,9	--	4,7	4,7	16,3	9,3	44,2	14,3
21-30 yaş arası	S	13	1	7	11	2	3	8	45
	%	28,9	2,2	15,6	24,4	4,4	6,7	17,8	15,0
31-40 yaş arası	S	15	2	3	6	5	9	12	52
	%	28,8	3,8	5,8	11,5	9,6	7,3	23,1	17,3
41-50 yaş arası	S	12	2	1	3	12	7	19	56
	%	21,4	3,6	1,8	5,4	21,4	12,5	33,9	18,7
51-60 yaş arası	S	9	1	1	4	5	9	9	38
	%	23,7	2,6	2,6	10,5	13,2	23,7	23,7	12,7
60 yaş ve üstü	S	15	4	1	8	9	12	17	66
	%	22,7	6,1	1,5	12,1	13,6	18,2	25,8	22,0
Toplam	S	73	10	15	34	40	44	84	300
	%	24,3	3,3	5,0	11,3	13,3	14,7	28,8	100,0

Sünnîliği özsel tanımlama konusunda, verilen altı seçenek ile birlikte, görüş beyan etmeyenlere, bütünlük içinde bakıldığında, tanımlamanın, oldukça dağınık gibi görülse de yaş grupları, ayrı ayrı değerlendirildiğinde, hangi tanımlamanın daha çok kabul gördüğü, kolayca tespit edilebilir niteliktedir. 20 ve daha düşük yaş gruplarında Sünnîlik tanım denemesi için verilen seçeneklerden, "fikrim yok" diyenler % 44.2 ile bütün yaş gruplarında en yüksek oranı oluşturmaktadırlar. Sünnîliği, "bir inanç sistemi" olarak birinci sırada değerlendirenlerin oranı ise, % 20.9'dur. "Ali ve ehlibeyte karşı olmak" tanım denemesi ise, % 16.3 ile ikinci sırayı almaktadır. 21-30 yaş grubuna bakıldığında, Sünnîliği "bir inanç sistemi" olarak tanımlama, % 28.9 yoğunluğa ulaşmaktadır. Bu yaş grubu, Sünnîliği % 24.4 ile ikinci derecede "bir mezhep olarak kabul etmektedir. % 17.8'i "fikrim yok" diyerek, bir tanım denemesinde bulunmamıştır. % 15.6'lık bir grup da Sünnîliği, "bir din" olarak tanımlamıştır.

31-40 yaş grubunda ise, tanım denemesi "bir inanç sistemi" (% 28.8) ilk sırada, "Alevîlikten ayrılma" (% 17.3) ikinci sırada, "bir mezhep" (%11.5) ile üçüncü sırada kabul görmektedir. Bunların % 23.1'i de "fikrim yok" diyerek tanım denemesinde bulunmamıştır. 41-50 yaş grubunda ise, deneklerin % 33.9'u görüş bildirmemiş, % 21.4 oranında "bir inanç sistemi" ve "Ali ve ehlibeyte karşı olmak" tanımını yapmışlardır.

"Alevîlikten ayrılma" olarak gösterenler ise, % 12.5'dir. 51-60 yaş grubunda ise, "bir inanç sistemi" ve "Alevîlikten ayrılma" tanım denemeleri % 23.7'şerlik oranda yer almaktadır. "Bir mezhep" tanımı ise, % 10.5, "Ali ve ehlibeyte karşı olmak" ise, % 13.2'lik bir oranı oluşturmaktadır. "Fikrim yok" diyenler ise, % 23.7'dir. 60 ve daha yukarı yaşlarda ise, "bir inanç sistemi" tanımı % 22.7, "Alevîlikten ayrılma" % 18.2, "Ali ve ehlibeyte karşı olmak" % 13.2, "bir mezhep" tanımı ise, % 12.1 oranında bir dağılım göstermektedir. Diğer bir tanım örneği olan "ehli sünnete bağlılık" tanımı ise, bütün yaş düzeylerinde kayda değer bir tanım denemesi olmamıştır. Bütün yaş gruplarının % 24.3'ünün Sünnîliği, "bir inanç sistemi" olarak tanımlarken, % 14.7'si "Alevîlikten ayrılma" % 13.3'ü "Ali ve ehlibeyte karşı olma", % 11.3'ü de "bir mezhep" tanımı yapmıştır. Sünnîliği ayrı bir din olarak tanımlayanlar ise, sadece % 5, "ehli sünnete bağlılık" olarak niteleyenler de, % 3.3 kadardır.

Yapılan bu tanım denemeleri ve Sünnîlikle ilgili tanımlamada % 28 ile en yüksek oranı oluşturan "fikrim yok" cevabı, Alevî-Bektaşîlerin, Sünnîliği açık bir biçimde tanımadığını göstermesi bakımından ipuçları verse de, asıl sorunun, Alevî ve Sünnîliğin nerede başlayıp nerede bittiğini, ikisi arasındaki farklılığın, nerede nasıl bulunacağı ile ilgili bilinmezlerdir. Gerçekten de Sünnîlik ile Alevîliği, belli bir noktadan ayırıp şurası Sünnîlik, burası da Alevîliktir demek, mümkün olmamaktadır. Alevî-Bektaşîlerin, "bir inanç sistemi" olarak çoğunlukla tanımladıkları Sünnîliği, cinsiyet değişkenine göre, hangi tanım denemesiyle algıladıklarını tespit etmek amacıyla Tablo 54 'ün oluşturulması da uygun bulunmuş ve şu değerlendirmeye gidilmiştir.

Tablo 54: Sünnîliğe İlişkin Özsel Tanımlamanın Cinsiyet Değişkenine Göre Dağılımı

Sünnîliğe İlişkin Özsel Tanımlama									
Cinsiyet		İnanç Sistemi	Ehli Beyte Bağlılık	Bir Din	Bir Mezhep	Ehli Beyte Karşı Olma	Alevîlikten Ayrılma	Fikrim Yok	Toplam
Kadın	S	22	1	2	6	18	12	30	91
	%	24,2	1,1	2,2	6,6	19,8	13,2	33,0	30,3
Erkek	S	51	9	13	28	22	32	54	209
	%	24,4	4,3	6,2	13,4	10,5	15,3	25,8	69,7
Toplam	S	73	10	15	34	40	44	84	300
	%	24,3	3,3	5,0	11,3	33,3	14,7	28,0	100,0

Tablo 54'de görüldüğü gibi, cinsiyet ayırımına dayanan bu tanım denemesi, anlamlı bulunmamaktadır. Erkeklerin % 24.4'ü, kadınların da % 24.2'si Sünnîliği "bir

inanç sistemi" olarak, diğer tanım denemelerinden daha uygun bulmaktadırlar. Cinsiyetin, bu tanım denemesinde, etkin bir faktör olmadığı anlaşılmaktadır. Kadınların, Sünniliği "Ali ve ehlibeyte karşı olmak" olarak tanımlama oranı, % 19.8 iken, bu oran, erkeklerde % 10.5'e düşmektedir. Burada, kadınların mukayese yapmada kullandıkları kriter, Hz. Ali'ye bağlılık olarak gözükmektedir. Hz. Ali sevgisi, Sünniliği, Alevilikten ayırıcı olduğu kadar, Sünniliğe getirilen tanımda da etkilidir.

Erkeklerin, % 15.3'lük "Alevilikten ayrılma" tanım denemesi oranı, kadınlarda % 13.2'ye düşmektedir. Yapılan mülakatlarda, Alevîlerin, "Anadolu'nun aslında önceden tümüyle Alevî olduğunu, sonradan Sünnileşmenin gerçekleştiği" hususunda genel bir düşünceye sahip oldukları tespit edilmiştir. Sünniliği, "bir mezhep" olarak niteleyen erkeklerin oranı % 13.4 iken, bu oran kadınlarda % 6.6'dır. Sünniliğe mezhepsel bakış erkeklerde, kadınlara göre, ağırlıklı bir yere sahiptir (%6.6-%13.4). Tanım denemelerinden "fikrim yok" diyenler ise, kadınlarda % 33 ile yüksek bir oranda bulunurken, erkekler % 25.8 ile daha düşüktür. Yapılabilecek bir tanım denemesinde, kadınların daha çekingen davranmaları, daha önce söylediğimiz gibi, bir tanım denemesinin zorluğundan kaynaklandığı kadar, kadınların, konu hakkında erkeklere göre daha az bilgi ve tecrübe sahibi olmalarından da kaynaklanabilmektedir.

Sünniliğin özsel tanımlamasında, yaş ve cinsiyet değişkenleri kullanılarak açıklanan tanım denemelerinden sonra, öğrenim düzeyinin de etkili olacağı varsayılması, Tablo 55'in oluşturulmasına zemin hazırlamıştır.

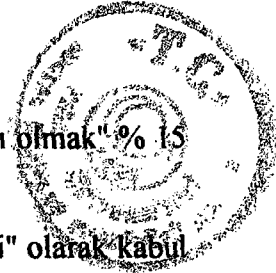
Tablo 55: Sünniliğin Özsel Tanımlamanın Öğrenim Değişkenine Göre Dağılımı

Öğrenim Durumu	Sünniliğe İlişkin Özsel Tanımlama								Toplam
		İnanç Sistemi	Ehli Beyte Bağlılık	Bir Din	Bir Mezhep	Ehli Beyte Karşı Olma	Alevilikten Ayrılma	Fikrim Yok	
Okuma Bilmiyor	S	10	--	--	4	13	10	28	65
	%	15,4	--	--	6,2	20,0	15,4	43,1	21,7
Okur Yazar	S	14	3	3	7	2	12	14	55
	%	25,5	5,5	5,5	12,7	3,6	21,8	25,5	18,3
İlkokul	S	27	6	10	10	14	19	26	112
	%	24,1	5,4	8,9	8,9	12,5	17,0	23,2	37,3
Ortaokul	S	5	--	1	5	4	2	9	26
	%	19,2	--	3,8	19,2	15,4	7,7	34,6	8,7
Lise	S	8	--	--	5	6	1	4	24
	%	33,3	--	--	20,8	25,0	4,2	16,7	8,0
Üniversite	S	9	1	1	3	1	--	3	18
	%	47,4	5,9	5,9	17,6	5,9	--	17,6	6,0
Toplam	S	73	10	15	34	40	44	84	300
	%	24,3	3,3	5,0	11,3	13,3	14,7	28,0	100,0

Tablo 55'de de görüldüğü gibi, Sünniliğe getirilen tanım denemelerinde, eğitim-öğretim düzeyi, belirgin bir değişme getirmemiştir. Daha önce, ikinci bölümde, herkes için geçerli, genel kabul gören bir din tanımı yapmanın güçlüğünden bahsedilmişti. Bu anlamda, herkes için geçerli, objektif bir Sünnilik ya da Alevilik tanımı yapmakta oldukça güç görünmektedir. Bir şeyi tanımlarken, hangi yönüne ağırlık verilirse, o yönde bir tanımlamaya ulaşılabacağından, objektif olursa bile, gerçekçi, tam bir tanımlamaya ulaşmak imkansız gözükmektedir.

Öğrenim düzeyleri, bir tanım yapmada, önemli bir değişken olmasına karşılık, tanımlamada görecelilikten kaynaklanan birçok karmaşık nokta bulunmaktadır. Örneğin, Sünnilik, "Ali ve ehlibeyte karşı olmak" biçiminde, öğrenim görmeyenlerde % 20, lise düzeyinde % 25, okuma-yazma bilenlerde % 3.6, üniversite eğitimi görenlerde % 5.9 olarak gerçekleşmektedir. Verilen tanım örneklerine, eğitim-öğretim düzeylerinde ayrı ayrı bakıldığında, hepsinde "bir inanç sistemi" tanımı, ortaokul sonrası da dahil, artarak kabul görmektedir. Okuma-yazma bilmeyenlerde, % 15.4 olan bu tanım denemesi oranı, okuma-yazma bilenlerde % 25.5, ilkokul düzeyinde % 24.1 olarak gerçekleşmektedir. Ortaokul düzeyinde tekrar düşme eğilimi gösteren (% 19.2) bu tanım, lise düzeyinde % 33.3'e, üniversite düzeyinde % 47.4'e yükselmektedir. Okuma-yazma bilenler, Sünniliği % 25.5 ile "bir inanç sistemi" olarak tanımlarken, % 21.8'i Alevilikten ayrılma, % 12.7'si de "bir mezhep" tanımı yapmaktadır. Okuma yazma





bilmeyenlerde ise, ikinci tanım denemesi % 20 ile "Ali ve ehlibeyte karşı olmak" % 15 ile de "Alevîlikten ayrılma" şeklinde değerlendirilmiştir.

Üniversite eğitimi alanların % 47.4'ü, Sünnîliği, "bir inanç sistemi" olarak kabul ederken, % 17.6'sı "bir mezhep" olarak değerlendirmektedir. Lise düzeyinde ise, bu tanım denemeleri farklılık göstermektedir. "Bir inanç sistemi" diyenler, % 32.3 iken, "bir mezhep" olarak tanımlayanlar ise, % 20.8'e düşmektedir. Tanımla ilgili karmaşa, cinsiyet ve yaş değişkeninde olduğu gibi, bu değişkende de varlığını devam ettirmektedir. Bütün bu tanım denemelerinde ulaşılan sonuç, Sünnîliğin Alevîlikten tümüyle farklı bir din olduğu, biçimindeki düşünceyi yadsıması yönünden, önem taşımaktadır. Sünnîliği ayrı bir din olarak tanımlayanların tüm içindeki oranı, % 5 ile sınırlı kalmaktadır. En yüksek oran ise ilkokul düzeyinde % 8.9'dur.

## 2) Sünnîliğin Fonksiyonel Tanımı

Sünnî inanç sisteminin, toplumda nasıl algılandığını, toplumsal işlevini anlamak ve ölçmek amacıyla, araştırma sırasında, Alevî-Bektaşîlere "Sünnîlik hakkında aşağıdaki tanımlardan hangisi ya da hangileri daha uygundur?" şeklinde bir soru yöneltilmiş, bu soruya verilen cevaplardan yola çıkılarak, Tablo 56 oluşturulmuş ve şu sonuçlara ulaşılmıştır.

Tablo 56: Sünnîliğin Fonksiyonel Tanımlamasının Oransal Dağılımı

Sünnîliğin Fonksiyonel Tanım Denemeleri	Sayı	Yüzde
Namaz kılıp oruç tutmaktan ibarettir	161	53,7
Şeriatçılı ve katı kuralcılıktır	45	15,0
Bir inanç ve düşünce sistemidir	86	28,7
İçki ve kumarı yasaklayan bir hayattır	26	8,7
Fikrim yok	42	14,0
Bunların dışında	15	5,0
<b>Toplam</b>	<b>375</b>	<b>127,1</b>

Not: Birden fazla seçeneğe cevap verilmiştir.

### a). "Sünnîlik Namaz Kılıp Oruç Tutmaktan İbarettir" Tanım Denemesi

Bilindiği gibi Sünnîlikle, Alevî-Bektaşîliği birbirinden ayırıcı yorumlar, bir çok inanç ögesinde olduğu gibi, bu inanç ögesinde de düşünsel ve eylemsel olarak cemaat üyelerinin farklı algılamasından ortaya çıkmaktadır. İnançsal yorum farklılığının, Kur'an hükümlerine dayandırılması, aynı dine inanan insanları, birbirleriyle dinî

anlamda farklılığa götürmesi açısından son derece anlamlıdır. Namaz, En-Nisa suresinin 103. ayetinin (Namaz kılıp bitirdikten sonra gerek ayakta, gerek otururken ve yablarının üzerinde Allah'ı zikredin. Korkudan emin ve sükunet buldunuzmu, namazı dosdoğru tam kılın. Çünkü namaz Müslümanlar üzerine vakti belli bir farz olmuştur.) hükmüyle, açıkça belirtilmiştir. Yine, Kur'an'ın değişik bölümlerinde, gerek namaz ve gerekse oruçla ilgili hükümler, ayrıca muhtelif ayetlerde belirtilmektedir. Bu konunun, ilahiyat bilimi ile ilişkili olması nedeniyle, burada fazlaca üzerinde durulmayıp, sadece konuyla ilgili hükümlerin Kur'an'da bulunduğu dikkat çekilmekle yetinilmiştir.

Sünniliğe getirilen bu tanım denemesinde, Sünniliğin zahiri (görünen), şekli özellikte olduğuna, vurgu yapılarak, yadsındığı görülmektedir. Bu düşüncenin etkisiyle, Sünniliğin toplumsal işlevi sınırlandırılmakta, sanki dış görünüşe önem veren, arka planı görmekten kaçınan bir düşünce sistemi ve sosyal yaşam olarak tasarlanmaktadır.

Tablo 56'da görüldüğü gibi, bu tanım örneğinin kaynağına yüklenen salt dinsel nitelendirme, aynı zamanda, sosyal bakışı belirlemede etkili olmaktadır. Ankete katılanların % 53.7'si Sünniliği, namaz kılmak ve oruç tutmakla sınırlandırmakta ve böyle algılamaktadır. Bu da dinsel yorumdan hareketle, diğer alanlardaki sosyal farklılığı belirleyici etkin bir faktör olmaktadır. Sünniliği değerlendirmede, söz konusu tanımlama belirleyici ve ayrıştırıcı olmaktadır. Bu tanım denemesinden hareketle, ayrılmayı, sadece dinsel yorum farklılığı üzerine inşa etmek, rasyonel kabul edilemez. Buna karşılık, sosyal farklılığın zorlamaları ile de dinsel yaşam farklılığının ortaya çıktığı, özellikle Alevî-Bektaşî ve Sünnî ilişkilerinde göz ardı edilmemelidir.

#### **b). “Şeriatçı, Katı Kuralcı” Tanım Denemesi**

Bu tanım denemesinin, Sünnî inanç sistemini tanımlamada, en çok başvurulan örnek olarak kabul görmesi beklenirken, bu yaklaşımın, Alevî-Bektaşî inanç sistemindeki dört kapıdan birincisi olan, şeriat basamağına karşılık gelmesi nedeniyle, oldukça farklı bir şekilde değerlendirildiği izlenimi vermektedir. Dolayısıyla, Alevî-Bektaşî inanç sistemi içinde kabul gören şeriat, kavramsal olarak, zahir (şekilsel-görünen) ortodoks Sünnî yasalar olarak anlaşılmasına rağmen, aynı zamanda, bu dört kapının, onarlı ayrıntılarını veren kırk makam öğretisini de belirlemektedir. Örneğin, İmam Cafer buyruğuna göre, şeriatın makamlarından bazıları şunlardır: inanıp iman getirme, ibadet etme, haramdan sakınma, iyilik yapma vb. gibi (Korkmaz,1995; 43-44).

İster zahiri şekli anlamda anlaşılmiş olsun, isterse Batınî anlamda anlaşılmiş olsun, hem ortodoks ve hem de heterodoks inanç sistemleri, birbirlerinden ancak analitik açıdan ayrıştırılabilirler. Zaten, kendini heterodoks bir inanç olarak gören her dinsel yorumlama, ortodoksiye bağlı olmak zorundadır, zira temelde ona bağlı, ondan ortaya çıkmış bulunmaktadır.

Tablo 56'da görüldüğü gibi, Alevî-Bektaşî cemaat üyeleri bu tanım denemesini, % 15 oranında onaylamaktadır. Bu da yalnızca Sünnîliğin şeriatı bağlı bir inanç sistemi olarak kabul görmediğini, Alevî-Bektaşî inanç sisteminin de şeriat basamağına bağlı olduğunu göstermektedir. Alevî-Bektaşî yorum biçimine göre, şeriat, bireysel uygulama açısından şöyle tanımlanmaktadır: Bir insan şeriat kapısında "el oğlu" dur. Yani, bir ailenin çocuğu niteliğindedir. O, bu basamakta yalnızca şahsına munhasır olan, şahsi düşüncelerinin, arzularının, menfaatlerinin peşinden koşan bir bireydir (Korkmaz, 1995; 293). Sünnî olarak nitelendirilen bazı dinsel grupların da, çeşitli tarikatlar içinde tarikat basamağında bulunmaları böyle bir tanım denemesini sınırlandırmaktadır. İnanca göre, hem Alevî-Bektaşî, hem de başka Sünnî cemaat üyeleri olmak üzere bütün dinî cemaatler, şeriat kapısından geçmedikçe, tarikat, hakikat ve marifet kapılarına ulaşamamaktadırlar. Dolayısıyla şeriat bu anlamda, bütün dinî grupların kabul etmesi gereken zorunlu her bireyin geçtiği, hatta geçmek zorunda bulunduğu ilk aşamayı oluşturmaktadır. Dinî temelli sosyal ayrışma, bu tanım denemesinde, bu tür sosyal grupların yapısına uygun olarak betimlenmiş ve onaylanmıştır. Sünnîliğin, şeriatçı ve katı kuralcı şeklinde tanımlanması, sosyal bakımdan dikkate değer bir tanım örneği oluşturmamıştır.

### c). "Bir İnanç ve Düşünce Sistemidir" Tanım Denemesi

Sünnîlik, Alevî-Bektaşîlik gibi birdenbire ortaya çıkmış, bütün kurumlarıyla yeniden yaratılmış bir inanç sistemi değildir. Doğduğu toplumun geçmişindeki medeniyet ve kültür öğelerinden, inanç biçimlerinden etkilenmiştir, etkilendiği kadar, onları da etkilemiştir. Hıristiyan medeniyetinin yerini almak üzere, yeni bir medeniyeti ortaya çıkarmıştır. Doğduğu yer gibi, yayıldığı coğrafyalar üzerinde de bir takım dönüşümlere uğraması sonucunda, değişik yorumlamalarla bugünkü halini almıştır. Bütün kurumlarıyla, bir devlet niteliği kazanmış olan Sünnîlik, tarihi süreç içinde, özellikle Osmanlı devlet yapısı çerçevesinde, egemen bir güç olmayı başarmıştır.

Sünnîliğe dayalı tarikatların bu dönemde devlet imkanlarının kullanılmasıyla olmasa da, devlete olan güvenin bir ürünü olarak gelişme gösterdiği bilinmektedir. Alevî-Bektaşilik, kendine özgü siyasal, hukuki, ailevi, sanatsal vb. tüm toplumsal aktivitelerde varlığını sürdürmeyi başarmıştır (Eyüpoğlu, 1989; 160).

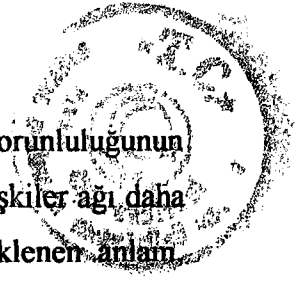
Tabloda 56'da görüldüğü gibi, ankete katılanların % 28.7'sinin, bu tanım denemesini kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Sünnîliğin bir inanç sistemi oluşturması, şu genel geçer ilkelere göre belirlenmektedir: Birincisi, Kur'an, ikincisi ise, hadislerdir. Bunlardan yola çıkılarak oluşturulan fıkıh, akaid, tefsir ve kelim gibi bilimsel açıklamalar içeren yazılı kaynaklar da Sünnîliği belirleyici olmuştur. Sünnîlik, sözlü geleneğe dayanmak yerine, daha ziyade yazılı belgelere, kaynaklara dayanan, bu kaynaklarda belirtilen esaslara göre Allah ile kul ilişkisini sağlayan, dinî sorumluluk içinde, ümmet (cemaat) olmanın gerekli koşullarında hemen hemen herkesin, eşit oranda yükümlülük taşıdığı bir dinî grup, kurum özelliği taşımaktadır.

Sünnîliğin bir inanç kurumu olarak, Alevî-Bektaşî inanç kurumundan tümüyle ayrı olduğunu, bu bilgiler ışığında söylemek, ne temelde, ne de ayrıntıda mümkün değildir. Konunun tümü incelendiğinde, bunun örneklerine sıkça rastlamak mümkündür. Örneğin, dede-talip ilişkisine benzeyen, müşit-mürit ilişkisi, hemen hemen bütün Sünnî tarikatlerde de görülmektedir. Dolayısıyla, Sünnîliğin kendi başına bir inanç sistemi olduğu düşüncesi de bu anlamda, Alevî-Bektaşî grup üyelerince, % 28.7 ile sınırlı bulunmaktadır.

Araştırma esnasında sorduğumuz, Sünnîliğin fonksiyonel tanım denemelerinde, üzerinde ayrıca durmaya gerek görmediğimiz, tanımlamaya ilişkin "içki ve kumarı yasaklayan, mütevazı bir hayat sürmektir" tanımı, % 8.7, "bunların dışında" bir tanım denemesi % 5, "fikrim yok" diyenler de % 14, oranında yer almaktadır.

### **3.3.1.6. Alevî-Bektaşîlerin Sünnîlerle Sosyal Etkileşim Boyutu**

Sosyal ilişkiler, iktisadi, hukuki, siyasî, ahlaki, dinî vb. kurumsal alanlarda; dostça, düşmanca, rasyonel, irrasyonel vb. tutumlar içinde gerçekleşebilir. Toplumsal hayatın her alanında, özellikle kentsel alanlarda ve iç içe geçmiş köy yerleşmelerinde, niteliksel ve içeriksel farklılıklarla birlikte, bu tür ilişkiler, toplumsal hayatın bir zorunluluğu olarak görülmektedir. Aynı toplumun bireyleri olmaları nedeniyle, Alevî-Bektaşîlerin, Sünnîlerle olan ilişkileri, hemen hemen toplumsal hayatın tüm alanlarını



kapsamaktadır. Sosyolojik bakış açısıyla, sosyal ilişkilerin bu türden zorunluluğunun ötesinde, Alevî-Bektaşîliğin, "insan" a bakış açısı da eklenince, sosyal ilişkiler ağı daha da kuvvetli hale gelmektedir. Temel düşünce açısından "insan" a yüklenen anlam toplumsal ilişkileri dostça kurmaya yönelik etik bir değer oluşturmaktadır. Böylece, Alevî-Bektaşîlik, "insan" kavramı üzerine oturmuş bir inanç kurumu niteliğine bürünmektedir. Varlığın Birliği (Vahdet-i Vücut) felsefesini benimseyen ve bu anlayışla yetişen ünlü Alevî-Bektaşî mutasavvıfı Hallac-ı Mansur, mistik düşünce anlayışı içinde, "insan"ı şu üç ana temelden hareketle açıklamaktadır:

1. İlahi varlık, beşeri varlıkla bir bütündür.
2. Hakikat-ı Muhammediye ile Nur-u Muhammediye, ezelden beri bir bütündür ve alemin yaratılışında vardır.
3. Dinler birdir ve hepsi bir kaynaktan beslenmektedir.

Mansur'a göre, mistisizmde Hak, yaratan, insan ise, yaratılandır. Hak, insanı yaratmakla kendisini onda yansıtmıştır. Böylece insan, ilahi aşkla, Hak olmuştur. Mansur'un bu söylemi "Ben kuluma şah damarından daha yakımdır", buyuran Cenab-ı hakkın yine Bakara Suresi 34. ayetinde (Hani meleklerle Adem'e (hürmet için eğilerek) secde edin demiştikte İblis hariç bütün melekler hemen secde etmişlerdi. İblis secdeden kaçındı; büyüklük tasladı ve kafirlerden oldu.) belirtilen, kendisine secde eden meleklerine, "Adem'e (ilk insan ve ilk peygamber) secde edin" demesinden kaynaklanan bir düşüncedir (Kaleli, 1996; 97-98). Alevî-Bektaşîlik inancının "insan" a bakışı, ozanların şiirlerinde de görülmektedir. Alevîler tarafından genel kabul gören yedi ulu ozandan birisi olarak onurlandırılan Nesimi, ünlü "Kime Ne" adlı şiirinde insana bakışını şöyle anlatmaktadır:

"Ben yitirdim ben ararım, yar benimdir kime ne  
Gah giderim öz bağuma gül dererim kime ne  
Gah çıkarım gök yüzüne, seyreylerim alemi



Gah inerim yeryüzüne, seyreder alem beni”

Alevî-Bektaşîlerin, her inanç sisteminin taşıyıcılarında olduğu gibi, Sünnî inanç sisteminin taşıyıcılarına, "insan"a yüklenen misyon ile yaklaştıkları, toplumsal ilişkiler ağını bu tercih esasına göre inşa ettikleri görülmektedir. Alevî-Bektaşî cemaatinin, Sünnîlerle olan ilişkilerinin, pratik olarak gerçekleşmesinde, "insan"a yüklenen dinsel-sosyal anlamın, yaş değişkeni tarafından etkilenişini tespit etmek amacıyla, Tablo 57 oluşturulmuş ve şu sonuçlara ulaşılmıştır.

Tablo 57: Sünnîlerle Sosyal Etkileşimin Yaş Değişkenine Göre Dağılımı

Yaşlar	Sünnîlerle Sosyal Etkileşim Boyutu					Toplam
		İyi	Çok İyi	Orta	Zayıf	
20 yaş ve altı	S %	17 39,5	18 41,9	4 9,3	4 9,4	43 14,3
21-30 yaş arası	S %	14 31,1	23 51,1	7 15,6	1 2,2	45 15,0
31-40 yaş arası	S %	19 36,5	23 44,2	10 19,2	-- --	52 17,3
41-50 yaş arası	S %	14 25,0	40 71,4	1 1,8	1 1,8	56 18,7
51-60 yaş arası	S %	11 28,9	27 71,1	-- --	-- --	38 12,7
60 yaş ve üstü	S %	21 31,8	41 62,1	3 4,5	1 1,5	66 22,0
<b>Toplam</b>	S %	<b>96</b> <b>32,0</b>	<b>172</b> <b>57,3</b>	<b>25</b> <b>8,3</b>	<b>5</b> <b>1,7</b>	<b>300</b> <b>100,0</b>

Sosyal ilişkinin nitelik boyutunun "çok iyi", "iyi", "orta", "zayıf" kıstaslarıyla ele alındığı Tablo 57'de, değişkenler arasındaki ilişki anlamlı görülmektedir. Yaş gruplarına ayrı ayrı bakıldığında ; 20 ve daha küçük yaşlarda "çok iyi", "iyi, birlikte ele alındığında % 81.4, 21-30 yaş grubunda % 82.2, 31-40 yaş grubunda % 80.7, 41-50 yaş grubunda % 96.4, 51-60 yaş grubunda % 100, 61 ve daha yukarı yaşlarda % 93.9 olarak yüksek düzeyde bir ilişkinin gerçekleştiği görülmektedir. Geriye kalan oranlar da "orta ve zayıf" nitelikte sosyal ilişkiyi ifade etmektedir. Burada, "insan" ile onun düşünce, inanç ve ibadet boyutu birbirinden ayrıştırılmakta, bakış merkezi (insan) ile uyumaktadır. Dolayısıyla oluşturulan bu ilkenin uygulamasında, hassasiyet gösterildiği anlaşılmaktadır. Daha önce aynı başlık altında Tablo 48 ve 49 da geçen Sünnîleri, grup dışı "Yezidi" olarak tanımlama ve Sünnîler hakkında önyargı sıklığı başlıkları altında verilen bilgiler ve 51, 62, ve 53. Tablolar incelendiğinde, çelişkili hükümlere ulaşıldığı sanılırsa da, gerçekte bir çelişkinin olmadığı, buradan hareketle daha iyi anlaşılmaktadır. Sünnîlere, Sünnîliğe yüklenen anlam, Alevî-Bektaşî dinî grupların,



değer ve normlarının belirlediği ölçüde gerçekleşmektedir. Aynı şekilde, sosyal ilişkiler de bu bağlamda, "insan" boyutunda anlam ve ağırlık kazanmaktadır. Alevî-Bektaşîlerin, Sünnîlerle doğrudan ilişkilerinde "çok iyi", "iyi", "orta", "zayıf" nitelendirmeleri, bütün öğrenim düzeylerinde, hangi inanç grubu olursa olsun, hangi milliyetten olursa olsun, sosyal ilişkilerde temel "insan" olgusu geçerliliğini korumaktadır denilebilir.

Bireyler ve gruplar, dinsel bakımdan belirli olgunluk aşamasına (tarikât aşaması) ulaştınca, farklı inançlar arasındaki çatışmalar büyük ölçüde ortadan kalkmakta, dini anlamda ayrılık, birbirine karşı direnme, yaşam farklılığı, amaç ayırımı ortadan kalkmaktadır (Eyüpoğlu, 1990; 258). Temel "insan" düşüncesi de buna eklenince, Alevî-Bektaşîlerin, bu inanç ögesi çerçevesinde, çevrelerinde çeşitli nedenlerle sosyal etkileşim içine girdikleri, başta Sünnîler olmak üzere, her tür sosyal grup ve cemiyet üyeleri ile her düzeyde iyi ilişkiler kurabilmektedirler. Orta ve zayıf nitelikte sosyal etkileşim nadiren gerçekleşmektedir. Kul Mazlum'a göre, insanın gönlünde, sevginin bulunması gerekir. İnsanın gönlü, "Tanrı evi"dir. Bu yüzden, insanların incitilmemeleri, gönüllerinin kırılmaması, kardeşlik, barış içinde mutlu yaşamaları gerekir prensibi, Alevî-Bektaşî inanç öğelerinden olan "hoşgörü", "kırk iki milleti aynı görme" ilkeleriyle, sosyal ilişkinin niteliği örtüşmektedir.

Alevî-Bektaşîlerin, Sünnîlerle sosyal ilişkilerinin niteliğini belirleyen yaş değişkenini açıkladıktan sonra, önemle üzerinde durulan öğrenim düzeyinin etkisini de açıklamak amacıyla, Tablo 58 oluşturulmuştur.

Tablo 58: Sünnîlerle Sosyal Etkileşimin Öğrenim Düzeyi Değişkenine Göre Dağılımı

Sünnîlerle Sosyal Etkileşim Boyutu						
Öğrenim Durumu		Çok İyi	İyi	Orta	Zayıf	Toplam
Okuma	S	17	48	--	--	65
Bilmiyor	%	26,2	73,8	--	--	21,7
Okur	S	19	35	--	1	55
Yazar	%	34,5	63,6	--	1,8	18,3
İlkokul	S	29	61	19	3	112
	%	25,9	54,5	17,0	2,7	37,3
Ortaokul	S	12	12	2	--	26
	%	46,2	46,2	7,7	--	8,7
Lise	S	12	8	3	1	24
	%	50,0	33,3	12,5	4,2	8,0
Üniversite	S	7	8	1	2	17
	%	41,2	47,1	5,9	11,8	5,7
Toplam	S	96	172	25	7	300
	%	32,0	57,3	8,3	2,4	100,0

Tablo 58'de görüldüğü gibi, bütün öğrenim düzeylerinde, sosyal ilişkinin niteliği "çok iyi", "iyi" değerlendirmesinde yoğunlaşmış olmasına rağmen, "orta" ve "zayıf" sosyal ilişki niteliği, ilkokul, lise ve üniversite eğitimi alanlarda, az da olsa, görülmektedir. Alevî-Bektaşilikte, "*Biz kimsenin kusurunu görmeyiz ki*" anlayışının, hem grup içinde, hem de grup dışındaki tüm sosyal ilişkiler ağını belirlemesine karşılık, burada kusurların örtülmesi, en azından grup dışındaki bireylerin hatalarının görülmesi ve değerlendirilmeye alınması dikkat çekicidir. Okuma-yazma bilmeyen ve bilenlerin (% 100-% 98.2), hatta ortaokul mezunlarının % 92.4, "çok iyi", "iyi" nitelendirmesini kullanırken, ilkokul eğitimi alanların % 19.7'si ve özellikle lise ve üniversite mezunlarının (% 16.7-17.7) "orta" ve "zayıf" nitelikli sosyal etkileşim içinde bulunmaları, kimliği kurma ve koruma, kendini ifade etme ayrıcalığı konularında değinildiği gibi, bir zafiyet göstermektedir. 15, 16. ve 17. Tablolar incelendiğinde, toplumda kimliği ortaya koyabilme yeterliliği ile sosyal etkileşim arasında, belirleyici bir ilişkinin bulunduğu görülecektir.

Özellikle lise ve üniversite gibi eğitim-öğretim kurumlarında açıkça olmamakla beraber, gerek öğrenciler gerekse idari yapı düzeyinde, ideolojik tavır takınma kaygısının, yerleşik bir düşünce haline gelmesi, iş, meslek hayatı içinde yaşanan ideolojik sıkıntılar, sosyal ilişkilerin gevşek tutulmasına neden olabilmektedir. Geçmişten günümüze, Alevî-Bektaşiliğin ideolojik eğilimi, Sünnî ideolojik eğilimle çatışma temaülü içinde bulunduğundan, lise ve üniversite düzeyinde öğrenim görenlerin sosyal ilişkileri, bu değerlendirmeler yoluyla ele aldıkları ve devam ettirdikleri anlaşılmaktadır. İlkokul mezunlarının ise, % 19.7'lik sosyal ilişki zafiyeti yerleşik ön yargılardan ve yeterli etkileşimi kuramamaktan kaynaklanmaktadır. Bu düzeyde, ideolojik bir kaygının yaşanmakta olduğunu düşünmek için yeterli bir açıklama yapma olanağı bulunmamaktadır. Çünkü, ortaokul mezunlarının sadece % 7.7'si benzer zafiyeti yaşamamasına karşılık, ilkokul düzeyinin daha yüksek oranda olması, bu görüşü yadsımaktadır. Yukarıda çeşitli kaygılara ve nedenlere bağlı olarak belirtilen sosyal ilişkinin, nitelik boyutu ne olursa olsun, "kusursuz insan olmaz" anlayışını temel felsefe edinen Anadolu Alevî-Bektaşileri, hem kendi grup içi hem de grup dışı sosyal ilişkiler ağını belirlemede, bunu bir kriter olarak kullanmaktadırlar. Sosyal ilişkiler, bir anlamda bu ve buna benzer düşünceler üzerine inşa edilmektedir denilebilir.

### 3.3.2. Alevî-Bektaşîliğin Hukuki-Siyasî Yelpazesi

Bilindiği üzere hukuk, normatif kurallardan oluşan bir düzendir. O “olan”ı değil “olması gereken”i göstermektedir. Aral’a göre, “hukukun betimlediği düzen, eylemsel bir düzen değildir. Daha doğrusu, hukuk doğadaki nedensellikte sorunlu bir biçimde, ne geçmişte gerçekleşmiş, ne bugün gerçekleşmekte, ne de gelecekte gerçekleşecek olan eylemsel durumu yansıtır. Böylece, onun gerçekleşmesi insana ve onun iradesine kalmış olmaktadır. İnsanın bireysel yaşamının ve onun hayatıyet bulduğu toplumsal yaşam, hukuk kurallarının varlığı ile kalıcılık özelliği kazanmaktadır. Bu yüzdendir ki, hukuk kuralları, bir çok yasaklar içermekte ve sorumluluklar önermektedir. Bireylerin bu hukuki sorumlulukları ve emirleri içten benimsememeleri, daha açıkçası hukukun bireylerin içten benimseyeceği öğeleri içermemesi durumunda, onun toplumsal işlevi rastlantısal veya dış zorlamaya, devlet gücüne dayanmış olacaktır” (Aral, 1983; 90). Böylece hukuk, devlet tarafından "tanınmış" ve "kabul edilmiş", devlet mahkemelerinin ve mercilerinin belirli durumlar için yorumladıkları ve uyguladıkları kurallar olarak kabul edilmiş olmaktadır. Aslında, bugün bilim adamları arasında hukuk, hukuk kurallarının tanımı hususunda tam bir uzlaşım da yoktur. Esasen sosyolojik anlamda hukukun başta gelen karakteristik özelliği, bir sosyal kontrol mekanizması olmasıdır (Dönmezer,1982;275).

Hukuk kuralları, “a). Az veya çok sistematik, genelleştirilmiş kurallar, b). Belirli şekilde tanımlanmış durum ve ilişkileri yöneten, c). Tanımlanmış ve sınırlı biçimde kuvvet ve kudret uygulayan, özelliklere sahiptir. Hukuk kurallarına uyma kuvvet ve zor yoluyla sağlanır. Ancak, zor ve kuvvetin kullanılması, keyfi ölçülerle olmaz ve yine hukukun kendisi, zor kullanılmasındaki sınırları koyup gözetmektedir. Hukuk kuralları, efsaneleri ve varsayımları da içerir ve kullanır. Hukukun asli prensiplerinin ilahi olduğuna, tabii hukuka dayandığına, sosyal sözleşmede yer aldığına geçmişten beri inanılmaktadır. Bugün de Anayasa kurallarının üstünlüğü ve onların dayandığı prensipler bu niteliktedir” (Dönmezer, 1982; 275- 276).

Toplum hayatında, normlar, ister formel, isterse informel olsun, bütün grup üyeleri, bunlara uygun hareket etmek zorundadır. Toplumun istikrarı, fonksiyonelliği ve bütünleşmesi, ancak bu yolla mümkündür. Sosyal gruplar, sapma saydığı kuralları da belirleyerek, bu kuralları kişilere uygulayarak, onları toplum dışına çıkarmakta ve suçlu bireyler olarak kabul etmektedir.



Hukukun sosyal kontrol aracı olması, toplum üyelerinin beklenen tarz ve şekilde hareket etmelerine imkan sağlayan mekanizma olmasıdır. Sosyal kontrol mekanizması, toplum düzeninin korunması için bireylerin tavır ve hareketlerine etki yapan metotlardır. Mekanizmanın işleyişi, "otorite" ve "sosyalleşme"ye dayanmaktadır. Bu yolla, toplum üyelerinin sosyal normlardan sapmalarını sınırlamış olmaktadır. Bu anlamda, sosyal kontrol, bireylerin normlara uymalarını sağlayan mekanizmalardır. Grupların sosyal kontrol araçları zayıfladıkça, anomi ortaya çıkmaktadır. 1980 öncesinin Türkiye'sindeki dramın, sosyal temellerinden birisi de budur (Dönmezer, 1982; 345-284).

Alevî-Bektaşî cemaatlerinin sahip oldukları dinsel değerler ve normlar, yazılı olsunlar ya da olmasınlar, grup içi ve grup dışı sosyal ilişkilerin kurumsal, ilkesel ve kavramsal olarak düzenlenmesine imkan sağlamaktadırlar. İster politik bir hareket olarak doğduğu, geliştiği, isterse bir yorum farkının ortaya çıkardığı dinî bir grup kabul edilsin, bugün hem politik, hem de dinsel unsurlar içeren Alevîlik, kendi hukuki ve siyasî kurumlarını, kavramlarını ve ilkelerini geliştirerek, varlığını yüzyıllar boyunca sürdürmeyi başarmıştır. Bu konuda Metin, bir dünya görüşünün, siyasî alanın ve bir dinin, temel kuralları ve kendine özgü yasaları olduğunu söyleyerek, Alevîliğe ait yapılması gereken ve gerekmeyen tüm değer ve normların hukuki nitelik taşıdığını ifade etmektedir. Alevîlik düşüncesinin, sürekli bir değişim geçirdiğini vurgulayarak, cem evlerinin bugünkü durumuna varıncaya kadar, bütün konuları açıklamaya çalışmaktadır (Metin, 1999; 55). Alevîliğin hukuksal yapıtları arasında bulunan Şeyh Safi ve İmam Cafer buyrukları: Alevî-Bektaşîlerin, neleri nasıl yapmaları gerektiğini, yapılmaması gerekenleri açıklayıcı, genel kuralları belirleyen yazılı kaynaklar olarak kabul edilmektedir. Dedelik, düşkünlük, musahiplik, vb. kurumsal yapılar; insan, tanrı, doğa ile ilgili kavramlar, "*eline, diline, beline sahip ol*" gibi ilkeler, grup içi ve grup dışı toplumsal ilişkileri belirleyici, kurallar manzumesini oluşturmaktadır.

Alevî-Bektaşîliğin, siyasî yelpazesini, (toplumsal kurumların birbirinden az-çok etkilenmiş olmasına, başta hukukun, diğer toplumsal kurumlarla bir anlamda "din" ile "otorite" arasındaki ilişkiden doğan ve diğer kurumsal yapıların da etkisi ile şekillenen siyaset kurumu) Alevî-Bektaşî inanç sistemine uygun ve yatkın olarak gelişme göstermektedir. Çakır'a göre, "son yıllarda Türkiye'de yaşanan Alevî hareketliliğini, esas olarak dinsel temelli politik bir hareketlilik olarak görmek gerekmektedir. Alevî politik hareketinin 1980'lerde Sünnî İslamcılığının yükselişine tepki olarak doğup



geliştiği çok açıktır. Nitekim, Alevîlerin politik gündeminin birinci sırasında, ÷lkedeki laikliği koruyup geliştirmek ve bu amaçla da "Sünnî fundamentalizmine" karşı mücadele etmenin yer aldığı bilinmektedir. Sünnî İşlamlılığı, normalden daha güçlü gösteren Alevîler, kendilerinin azınlıkta olma durumlarının altını çizerek, böylelikle daha fazla destek kazanmayı beklemektedirler. Diğer bir deyişle, Alevî-Sünnî gerilimi, dinsel vb. motifler taşısa da, herhangi bir azınlık-çoğunluk gerilimi ile aynı nitelikte olmayıp, daha ziyade politik hesaplara dayanmaktadır" (Çakır, 1999; 79-80).

1970'li yıllarda Alevîler, her çeşit dernek, sendika ve profesyonel meslek örgütlerinde dağınık bir şekilde faaliyet gösterirken, bugün neredeyse tarihlerinde ilk defa vakıflar kurdukları, bunlar aracılığıyla eğitim, sağlık, haberleşme gibi alanlarda cemaat faaliyetlerine giriştikleri bilinmektedir. Bir zamanlar Birlik Partisiyle, tek cemaate bağlı, partileşmeyi denemiş olan Alevîler, 1999'larda, Demokratik Barış Hareketi adlı bir parti ile yaklaşık otuz yıl aradan sonra, tekrar cemaati bağlayıcı bir siyaset yapmayı denemişlerdir. Bu tür siyasî çıkışlar, genellikle ve ağırlıklı olarak, orta sınıf tarafından yönlendirilen, kendi içindeki çelişki ve çatışma potansiyellerini gizleme ve dizginleyebilmek için "öteki"ne karşı (Sünnî ağırlıklı siyasî partiler) mücadeleyi kızgınlaştırmak ve hep öyle tutmak zorunda olmaktan kaynaklandığı da bilinmektedir.

Bilindiği gibi, Alevî hareketinin siyasî geleneği, dün olduğu gibi bugün de sol ağırlıklıdır. şu anki Alevî liderleri, hareket içindeki aşırı solcuları tasfiye edip, Alevîleri merkez sola yeniden yerleştirmek istemektedirler. İçlerinden bazıları da merkez sağla pazarlık ederek siyaset yapmayı denemektedirler.

Çakır'a göre,1970'lerde solcu siyasî düşüncenin etkisiyle, büyük ölçüde itibar kaybeden dedelik müessesesi, daha kendini toparlayamadan, bir takım Alevî aydınların hareketin liderliğine talip olmasıyla, yeni bir döneme girmiştir. Dedeliğe talip olan bu aydınlar, Alevîliğini 1980'lerin ortalarından itibaren keşfeden, eski Marksist eğilimlilerden oluşmaktadır. 1970'lerde sol eğilimli militanlar önemliyken, Alevîlik geri plandaydı. Bugün ise, Alevîlik ön planda ancak, aynı sol eğilimli militanlar, etkilerini korumakta ya da korumaya çalışmaktadırlar. Alevî hareketinin diğer dikkat çekici yanı ise, kadınlara eşitlik ve özgürlük tanımada üstüne olmadığını söylemesine rağmen, ön plana çıkan kadın "Alevî aydınlarının" politik alanda azlığı da dikkat çekicidir (Çakır, 1999; 81-82).

Alevî-Bektaşılığın, hukuki-siyasî yelpazesi başlığı altında; bu açıklamaların temelinde, Alevî-Bektaşilerin, devletin kurumlarına duydukları güven ve güvensizliğin



niteliksel ve niceliksel özellikleri, ülkenin siyasî, iktisadi, ahlaki, dinî vb. özelliklerinin, genel anlamda nasıl değerlendirildiği, siyasete ve siyasî partilere ilişkin tutumlarının Alevî-Bektaşîliğe olan etkisi açısından yorumlanması, Alevîliğin, bir devlet örgütlenmesi olan Diyanette temsil edilip-edilmemesi isteği ve cinsiyet ayırımına gitmeden, mirasın paylaşılıp-paylaşılmadığı ve buradan hareketle kadına bakış açısı ele alınıp açıklanmaktadır.

### 3.3.2.1. Merkezi Otoriteye (Resmi Kurumlara) Vaziyet Alış

Sorunların çözümünde başvurulan kişi ve kurumların niteliği, ister din-devlet ilişkisi temelinde, isterse diğer kurumların devletle ilişkileri açısından ele alınmış olsun, devletin asıl amacının, güçlü ile zayıfı dengelemek olduğu bilinmektedir. Dünyada ve özellikle ülkemizde tüm sosyal sorunların çözümlenmesinde, yasal düzenlemelerin yeterli olacağı görüşü savunulsa da, etkin yasal önlemlerle bile bazı (patolojik nitelikteki) sosyal olaylar çözümlenememektedir. Çoğu zaman etkin olarak kabul edilen hukuksal düzenlemeler, güçlü ile zayıfı dengelemekten yoksun olabilmektedir. Hukuksal düzenlemeler dayanaklarını, sosyal olay ve olguların sağlıklı analizinden almıyorlarsa, yetersiz kalmaya, çığnınmaya, sorunları çözme yerine arttırmaya mahkumdurlar. Zira, sosyal olay ve olgular dinamikdir, oysa yasalar statiktir. Yasaların sosyal dinamizme ayak uydurması gerekmektedir.

Dinî sosyal bir olgu olması, daha önce açıklandığı gibi, belirli yorumlamalarla insanların, dinî gruplar oluşturmalarına neden olmaktadır. Bunlar tarikatlar, mezhepler vb. gibi dinî cemaatlerdir. Her sosyal grubun, yapısal özelliği gereği, dinî gruplar da kendine özgü grup içi ve grup dışı normları belirlemekte ve üyelerini bu kurallara uymaya zorlayarak, hayatiyetini devam ettirmektedir. İslam dünyasında, Emeviler'le başlayan erken dönemde, Sünnî inanç sisteminin ortaya çıkmasıyla birlikte şura ortadan kaldırılarak, yerine saltanat getirilip, Müslüman cemaatin ortaklaşa, bugünkü anlamda, cumhuriyet biçiminde örgütlenmesi mümkün olmamıştır. Bu durum, Selçuklularda ve Osmanlıda da özelliğini korumuştur. Şeyhülislamlık, devletin kontrolünde, devlet adına çalışan hukuk müessesesi olmuştur. Resmi ideolojinin korunması amacıyla, medreselerde verilen eğitim, dinî devletin güdümüne sokup, temel hedefinden sapıtılarak, resmi ideoloji haline dönüştürmüştür. Devlet kendi bekası için, Platon'un ide devletini anımsatan bir yapılanmaya giderek, filozofa karşılık kral, yani her şeyi bilen

hükümdar, sonra koruyucular yani devşirmeler veya eyalet askerleri, besleyiciler yerine, Osmanlıda reaya olarak bilinen bütün şehirlî ve köylü, doğrudan üretici unsurlar olarak işlev görmüştür (Kılıçbay, 1996; 90). Bugün olduğu gibi, dün de devlet, dinî inançları düzenlemekten geri kalmamıştır. Muhalif olan her düşünce ve grup, potansiyel bir tehlike olarak algılanmış, etkin yasal düzenlemelerle, bunların faaliyetlerinin engellenmesi yoluna gidilmiştir. Osmanlıda, merkezi otoriteye bağlı, medreseye dayanan bir din anlayışı, buna karşılık, merkezi otoriteyi yadsıyan bir tekke-zaviye çevresinin yorumuna dayanan dinî algılayış biçimi ortaya çıkmıştır. Bugün de benzer nitelikte bir devlet dinî ve buna karşılık bir sivil dinî tartışma konusu olması, tarihin tekrarı açısından önem taşımaktadır.

İslam dünyasında, gerek şura meclisinin uygulanmaması ve kurumsallaşamaması, gerekse siyasî hayatın düzenlenemeyişi ve hukuki hayatın istenen düzeyde yürütülememesi, devletin, dine ve onun hukukuna tam anlamıyla saygılı bir tutum sergilemesine engel teşkil etmiştir. Bu durum, Emevi'lerden Osmanlı'lara ve günümüze gelinceye kadar, İslam dünyasında pek çok iç karışıklık ve çatışmanın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Çeşitli zaman dilimleri içerisinde, ister heteredoks İslam'ı temsil eden Alevî-Bektaşîler, isterse ortadoks İslam inancını temsil eden Sünnîler olsun, farklı dinî cemaatler merkezi otorite ile ters düşerek, merkezden ayrı kendi başına yaşama yoluna gitmiştir. Böylece, sorunların çözümü konusunda da merkezi otoriteye başvurmak yerine, kendi sorunlarını kendi içinde çözme eğilimi ağırlık kazanmıştır. Alevî-Bektaşîler gibi, dinî yönü ağır basan cemaatlerde sorunların çözümü için "dedelik" yetkili bir kurum olarak, kadının yerini almış; düşkünlük, grup bütünlüğünü sağlamaya yönelik yasal düzenlemeler olarak kullanılmıştır.

Bugün, Alevî-Bektaşî cemaatinin kendi iç sorunlarını çözümlemede başvurdukları kişi ya da kurumların hukuki boyutunu anlayabilmek amacıyla, yapılan alan araştırmasında, söz konusu cemaat mensuplarına, "Alevî-Bektaşî inancını benimseyen birey ve aileler arasında ortaya çıkan sorunların çözümü için nerelere başvurduğunuz?" şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Bu çerçevede, soruya verilen cevaplar, öğrenim değişkenine dayandırılarak, söz konusu birey veya kurumların hukuki işlevselliklerini açıklamak amacıyla Tablo 59 oluşturulmuştur

Tablo 59: Sorunların Çözümünde Kurumlara Başvurunun Öğrenim Düzeyi Değişkenine Göre Dağılımı

Kurumsal yapılara vaziyet alış							
Öğrenim Durumu		Resmi Kurumlar	Dede	Yerleşmenin İleri Gelenleri	Muhtar	Öğretmen İmam ve Hiçbiri	Toplam
Okuma	S	15	19	17	16	1	68
Bilmiyor	%	23,1	29,2	26,2	24,6	1,5	21,6
Okur	S	9	12	27	12	4	132
Yazar	%	16,4	21,8	30,9	21,8	7,3	41,9
İlkokul	S	44	17	28	16	11	116
	%	39,3	15,2	25,0	14,3	10,0	35,9
Ortaokul	S	13	6	4	3	3	29
	%	50,0	23,1	15,4	15,5	11,5	8,9
Lise	S	10	4	1	--	8	23
	%	41,7	16,7	4,2	--	33,3	7,1
Üniversite	S	9	2	1	--	5	17
	%	52,9	11,8	5,9	--	29,4	5,2
Toplam	S	100	61	68	47	32	337
	%	33,3	20,0	22,7	15,7	15,5	107,2

Not: Birden fazla seçeneğe cevap verilmiştir.

#### a) Sorunların Çözümünde "Resmi Kurumlara" Başvuru Düzeyi

Tablo 59'daki verilere bakıldığında, değişkenler arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu görülmektedir. Bütün öğrenim düzeylerinde, ankete katılanların % 38.3'ünün, sorunların çözümünde, resmi kurumlara başvurduğu, buna karşılık, % 66.7'sinin de gayrı-resmi kişi ve kurumları tercih ettiği görülmektedir. Öğrenim düzeylerine, ayrı ayrı bakıldığında ise, resmi kurumlara başvurunun, öğrenim düzeyi düştükçe, azaldığı dikkat çekmektedir. Üniversite eğitimi alanların % 52.9 ile en yüksek oranı oluşturduğu, ortaokul ve lise eğitimlilerde ise, bu oranların (% 50-% 41.7), üniversite öğrenimi görenlere nazaran düşük olduğu, ilkokul düzeyinde % 39.3, okuma-yazma bilmeyen ve bilenlerde ise, (% 23.1-% 16.4) bu oranların daha da düştüğü görülmektedir.

Eğitim-öğretim düzeyinin yükselmesiyle birlikte, Alevî-Bektaşî cemaat üyelerinin, tüm topluma girme yoğunluğunun artması (örneğin bürokrasi içinde bulunmaları, ticari, siyasî vb. ilişkilerdeki artış) ve bunlardan doğan sorunların grup-içi normlarla çözümünün zorlaşması -hatta imkansızlaşması-, resmi kurumlara başvuruyu zorunlu hale getirmektedir. Bu itibarla, eğitim düzeyinin yükselmesi, bireyleri merkezi otoriteye bağımlı hale getirmektedir. Buna karşılık, eğitim düzeyi düşük olan bireyler ise, alt grup içinde, gruba bağlı yaşamayı genellikle sürdürmekte olduğundan, resmi kurumlara başvuru gerilemektedir. Merkezi otoritenin sorunları çözmede zaman ve haklılık bakımından yeterli olmaması da, hangi öğrenim düzeyi olursa olsun, resmi otoriteye bağımlılığı ve güveni azaltan başka bir faktör olarak düşünülebilir. Doğrusu,



zorunlu olmadıkça, resmi otoriteye başvurunun yapılmadığı, hem anket sonuçlarından hem de yapılan mülakatlardan anlaşılmaktadır.

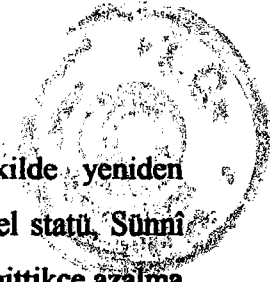
### **b) Sorunların Çözümünde "Dede"ye Başvuru Düzeyi**

Alevî-Bektaşî cemaat üyelerinin dinî babası (valid dinî), mürşit, önder vasıflarını taşıyan, kurumsal otorite olan dedelik, sorunların çözümünde, önceleri temel hukuki başvuru mercii olması bakımından önemli bir işleve sahipken, bu işlevi 1960-1980'li yıllarda ciddi bir biçimde zaafa uğramıştır. Alevî gençliğinin, sol eğilimli görüşleri benimsemesi ile dedelik kurumu, din maddi sömürünün bir uzantısı gibi algılanmaya başlanmıştır. Geçen bu zaman zarfında, dedeler de kendilerini değişen ve gelişen toplumsal koşulları açıklayıcı bilgi ile donatamamışlardır. Tarihi, mitsel, efsanevi söylence ve öyküler, Alevî gençlik arasında ilgi uyandırmaz hale gelmiş, boş inanç ve uydurma şeyler olarak kabul görmeye başlamıştır.

Tablo 59'da görüldüğü gibi, grup içi sorunların çözümüne yönelik hukuki başvuru mercii olan dedelik kurumu, genel toplam içinde % 20.3 oranında kabul görmektedir. Geriye kalan % 79.7'lik oran ise, diğer kurum ve kişileri sorunların hukuki çözüm kaynağı olarak kabul etmektedir. Öğrenim düzeylerine, ayrı ayrı bakıldığında, dedelik kurumuna başvurunun, okuma-yazma bilmeyenlerde en yüksek oranla % 29.2 olduğu görülmektedir. Ortaokul düzeyinde ise, bu oran % 28.1 ile ikinci sırada yer alırken, okuma-yazma bilmeyenler, % 21.8 ile üçüncü sırayı oluşturmaktadır. Lise düzeyinde ise, % 16.7 olan oran üniversite düzeyinde, en düşük oran ile % 11.8'e gerilemektedir. Gerek toplam orana, gerekse lise ve üniversite eğitimlilere bakıldığında, sorunların çözümü için dedelik kurumunun önemini yitirmiş bir konumda bulunduğu görülmektedir. Söz edildiği gibi, ister siyasallaşmadan, isterse dedelerin yetersizliğinden kaynaklanmış olsun, Alevî-Bektaşîlikte, tarihi ve dinî açıdan önemli bir misyona sahip bu kurumsal yapının sorgulandığı anlaşılmaktadır.

Dinî, tüm dünyada yükselen bir değer olmasıyla birlikte, toplumumuzda da din 1980'li yıllardan itibaren yükselme eğilimine girmiştir. Din, özellikle ülkemizde, öğrenim seviyesinin yükselmesi ve yükselen siyasal İslam'ın tazyikiyle birlikte, yeni bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. İster Alevî, ister Sünnî olsun, bütün bireyler, geleneksel dinsel inanç ve ritüelleri, yeniden gözden geçirme sorumluluğunu kendinde görmüştür. Sonuçta, geleneksel din anlayışının, yeniden yapılanması yolunda girişimler





başlatılmış, tüm kurumlar, kavramlar ve ilkeler, rasyonel bir şekilde yeniden değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Bu çerçevede, dedeye atfedilen dinsel statü, Sünnî inanç sistemindeki dinî önderlerin aksine, dedelerin toplumsal itibarının, gittikçe azalma eğiliminde olduğunu göstermektedir. Böylece, dedeliğin, bir hukuki başvuru makamı olmaktan da uzaklaştığı anlaşılmaktadır.

### c) Sorunların Çözümünde "Yerleşmenin İleri Gelenlerine" Başvuru Düzeyi

Yerleşmenin ileri gelenleri, ankete katılanlar tarafından ifade edildiği gibi, nüfuz sahibi, tecrübeli, yaşlı, bilgili, yerli bireyler olarak tanımlanmaktadır. Bunları, yerleşmenin resmi yöneticileriyle karıştırmamak gerektiği de unutulmamalıdır. Çoğu zaman, özellikle küçük yerleşim birimlerinde sorunlar, yerleşmenin ileri gelenleri tarafından çözümlenmektedir. Hatta sorun ne kadar ağır olursa olsun, getirilen hukuki çözüm önerisi nasıl olursa olsun, itibar görmekte ve kabul edilmektedir.

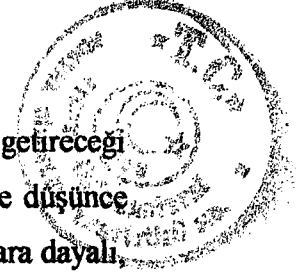
Tablo 59'a bakıldığında, toplam olarak, sorunların, bu kişi ya da kişilerce hukuki çözümü, % 22.7 oranında onaylanmaktadır. Dedenin hukuki işlevselliğinden daha yüksek olan bu oran (%20.3) sadece, dedelik kurumunun yadsındığını ifade etmekle kalmayıp, resmi kurumlara olan yönelimin (% 33.3) artışına da işaret etmektedir. Lise ve üniversite eğitimi alanların ise, bir büyük protesto niteliği taşıyor gibi "ileri gelenlere" sorunlarını götürmedikleri görülmektedir (% 4.2-% 5.9). Buna karşılık, diğer eğitim düzeyleri, % 15.4 ve % 30.9 arasında değişen oranlarla "ileri gelenlere" güvenmekte ve sorunların çözümü için yeterli görmektedir. Araştırma alanının kırsal köy, kasaba yerleşmeleri olduğu düşünülürse, sorunların çözümü için başvuru merci olan bu hukuki nitelikli kişi ve kişiler, % 22.7 oranında hukuki işlev görmektedir denilebilir.

Burada, ayrıca üzerinde durulan "muhtar"lık, yerleşmenin ileri gelenlerinden ayrı kategoride ele alınarak değerlendirilmiştir. Sorunların çözümünde "muhtar"a başvuru, resmi bir hüviyet taşıması nedeniyle, toplumsal, hukuki nitelikte bir öneme sahiptir. Belirli bir grubun salt desteğine sahip olan bu statü, aynı zamanda, sosyal prestij de sağlamaktadır. Sorunların niteliği ayrı ayrı göz önüne alınmaksızın, değerlendirilirse, küçük yerleşmelerde, bu tür yetkiler, rasyonel olsun ya da olmasın, sorunlara geçici ya da kalıcı çözümler üretebilmektedir. Tablo 59'da görüldüğü gibi, ankete katılanların % 15.7'sinin, sorunların çözümünde, gidilecek mevki olarak kabul etmesi, bunu doğrulamaktadır.

Bir kez daha hatırlatacak olursak, merkezi otoriteye (resmi kurumlar) güven düzeyini, eğitim öğretim değişkeni kullanarak ilişkilendirdiğimiz bu tespitte, genel oranlar, "resmi kurumlar" için % 33.3, "dede" için % 20.3, yerleşmenin "ileri gelenleri" için de % 22.7 olarak görülmektedir. Soruda bulunduğu halde, ciddi anlamda değerlendirmeye alınmayan, "hiçbirine gitmem, kendi sorunumu kendim çözerim" (% 7.3 olarak gözükrken), "öğretmen" ve "imam (din görevlisi)" seçenekleri, sorunların çözümünde tümüyle ilgisiz kabul edilmiştir. Bu nedenle de bunlar hakkında ayrıca açıklama gereği duyulmamıştır.

### 3.3.2.2. Ülkenin Genel Gidişatına Bakış

Her toplumda, bütünüyle olmasa da, tüm toplumun iktisadi, hukuki, siyasi vb. kurumlarından bağımsız, kendi başına varlığını sürdürmeye çalışan çeşitli gruplar bulunmaktadır. Bunlar; toplumda kabul edilmiş grupların dışında kalan, harici ideolojik diyebileceğimiz, her zaman merkezi otorite tarafından kontrol edilemeyen, bir yapı oluşturmaktadırlar. Bu tür guruplar, mevcut geçerli kurumlara, kavramlara, ilkelere ve hayat anlayışına karşı duruşta genlikle ittifak halindedirler; hepsi de içinde buldukları düzene aykırı bir ideye bağlanmışlardır. Bu nedenle, bunlar, resmi otorite tarafından zor kontrol edilir nitelikteki guruplardır. Onlar, dünyaya egemen olduklarını iddia eden, zulüm ve adaletsizliklerin sorumlusu olan, yönlendirici güçlere karşı tepkiyi temsil ederler. Bunlar, ister dinî, isterse ekonomik vb. olsunlar, ideolojik yapıları gereği, mevcut düzene karşı savaş halindedirler ve resmi ideolojilerle barışık değildirler. Bu mücadele, siyasi iktidarın el değiştirmesi "seçkinlerin dolaşımı" teorisinde ifade edildiği gibi, birbirine karşıt gurupların mücadelesinden ibarettir (Kazdal, 1990; 49-60). Bu sosyolojik gerçeklerin ülkemizdeki görünürlüğü ise, neredeyse, kuruluşundan bu yana benzer mücadelelere sahne oluşu ile gündemden hiç düşmediğidir. Türkiye'nin iktisadi, hukuki, siyasi, ahlaki, dinî vb. kurumlarının işleyişi, hatta üniter yapısı, bu türden mücadelelere her zaman sahne olmuştur. Tarihi derinliğe sahip, bu tür özellikleri kendi yapısı içinde bulundurduğunu iddiada eden Alevî-Bektaşî guruplarının, egemen güç ya da merkezi otorite ile olan ilişkileri çerçevesinde ve tüm toplumla etkileşimlerinde, ülke sorunlarını nasıl algıladıklarını belirlemek, sorunları çözmeye mihenk taşı oluşturulmaktadır. Sorunlardan kaçarak, üzerini külleyerek, hayali çözüm üretmek yerine, sorunların üzerine giderek, gerçekçi çözüm önerilerinde bulunmak gerekmektedir. Aksi



halde, sorunların gittikçe daha da ağırlaşıp, başka sorunları da beraberinde getireceği unutulmamalıdır. Başta insan hakları, terör, hayat pahalılığı, işsizlik, inanç ve düşünce özgürlüğünden çevre sorunları ve nüfus artışına varıncaya kadar, bütün sorunlara dayalı, ülkenin genel görünümünü, bütüncül bir bakışla değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede, bir bağımsız değişken olan yaş faktörünün, ülke sorunlarını değerlendirmeye etkisini tespit etmek için Tablo 60 oluşturulmuştur.

Tablo 60: Ülkenin Genel Gidişatını Değerlendirmenin Yaş Değişkenine Göre Dağılımı

Ülkenin Gidişatını Değerlendirme Boyutu							
Yaşlar		Çok İyi	Normal	Çok Kötü	İyi	Kötü	Toplam
20 yaş ve altı	S	--	12	14	5	12	43
	%	--	27,9	32,6	11,6	27,9	14,3
21-30 yaş arası	S	--	15	16	6	8	45
	%	--	33,3	35,8	13,3	17,8	15,0
31-40 yaş arası	S	4	16	16	3	13	52
	%	7,7	30,8	30,8	5,8	25,0	17,3
41-50 yaş arası	S	2	16	13	6	19	56
	%	3,6	28,6	23,2	10,7	33,6	18,7
51-60 yaş arası	S	1	16	6	5	10	38
	%	2,6	42,1	15,8	13,2	26,3	12,7
60 yaş ve üstü	S	--	22	6	8	28	66
	%	--	33,3	12,1	12,1	42,4	22,0
Toplam	S	7	97	73	33	90	300
	%	2,3	32,3	24,3	11,0	29,6	100,0

Osmanlı imparatorluğundan, cumhuriyete kadar olan tarihi dönem boyunca, Anadolu'nun, başta idari, iktisadi yapısı olmak üzere, hemen hemen tüm kurumları, uluslararası baskıların etkisine maruz kalmıştır. İkinci dünya savaşından sonra, yeni bir tarihi dönemece giren cumhuriyet, demokratik ülkeler kategorisine dahil edilerek, ülkemiz yeniden ekonomik, hukuki ve siyasi bir sürece girmiştir (Kazdal, 1990; 103). Bu süreç sonucunda, merkezi otoritenin, ülke sorunlarına getirdiği çözümler ve öneriler, önceki girişimlerden oldukça farklı gerçekleşmiştir. Devlet, bütün kurumlarıyla, kavramlarıyla ve ilkeleriyle yeniden reorganize edilmiştir. Bu farklılaşma içinde, başta dinî olmak üzere, milli politikalarda değişimler meydana gelmiştir. Bugün, içinde bulunduğumuz süreçte, dinî temelli bir grup olan Alevî-Bektaşilerin, ülkenin genel gidişatını değerlendirmeye ilişkin görüşleri, şu doğrultuda gerçekleşme eğilimi göstermektedir.

Tablo 60'daki verilere bakıldığında, bu dini cemaatin bakışı doğrultusunda ülkenin genel gidişatının "çok iyi" olduğunu söylemek mümkün değildir. "İyi" diyenler ise, en fazla % 13.3 ile 21-30 yaş gruplarında görülmektedir. "Çok kötü"



Tablo 61: Ülkenin Genel Gidişatına Bakışın Öğrenim Düzeyi Değişkenine Göre Dağılımı

Ülkenin Gidişatını Değerlendirme Boyutu							
Öğrenim Durumu		Çok İyi	Normal	Çok Kötü	İyi	Kötü	Toplam
Okuma	S	1	23	7	11	24	65
Bilmiyor	%	1,5	35,4	10,8	16,9	36,9	21,7
Okur	S	1	18	8	11	18	55
Yazar	%	1,8	32,7	14,5	20,0	32,7	18,3
İlkokul	S	4	38	32	8	34	112
	%	3,6	33,9	28,6	7,2	30,4	37,3
Ortaokul	S	--	8	8	4	6	26
	%	--	30,8	30,8	15,4	23,1	8,7
Lise	S	1	4	13	3	4	24
	%	4,2	16,7	54,2	12,5	16,7	8,0
Üniversite	S	--	6	5	3	4	17
	%	--	35,3	29,4	17,2	23,5	5,7
Toplam	S	7	97	73	33	90	300
	%	2,3	32,3	24,3	11,0	29,8	100,0

Öğrenim düzeyine göre, ülkenin genel gidişatının karşılaştırıldığı Tablo 61’de, öğrenim düzeyinin artışına paralel olarak, ülke sorunlarını ve ülkenin genel gidişatını değerlendirme arasında, nispeten anlamlı bir ilişki bulunduğu görülmektedir. Ülkenin genel gidişatı ile ilgili "çok kötü", "kötü" değerlendirmesinde bulunanlardan, okumayazma bilenler ve bilmeyenler aynı oranda yer alırken (% 47.2), benzer değerlendirme en yüksek oranla lise düzeyinde (% 70.9) görülmektedir. Üniversite eğitimi alanların ise, bu değerlendirmedeki yeri, örgün eğitim sürecinden geçenler içerisinde, en düşük yüzdeyi oluşturmaktadır (%52.9). Bir şeyi tanımlayabilmek, onu mukayeseye imkan veren kriterlerin bulunmasına bağlıdır. İyiyi kötü, çirkini güzel ile tanımlamak gibi. Bu mukayesenin talepler çerçevesindeki yansımalarının örneklendirilişi, Şeriatî’ye göre şöyledir: “Kapalı bir atmosferde yaşayan bir insanın, dört kelime bilmesiyle, kendisini bütün alimlerden daha bilgili görmesi nasıl mümkünse, durumunu kıyaslama imkanı olmayan bir yoksulun, en üstün durumda olduğunu sanması da mümkündür. Nasıl ki, bu dört kelimelik ilme sahip olan alim, bilgi eksikliği duymaz, ama kendisinden bilgililerle karşılaşp, diğerlerinin düşünce kapasitesini görebildiğinde ne kadar bilmediğini fark ederse, aynı şekilde başkalarının yediklerini, giydiklerini ve bilgi seviyesini görmedikçe, yoksulluğu, sömürülüşü, kendisinin yoksulluğunu anlaması mümkün değildir” (Şeriatî, 1994; 82).

Sorunları gittikçe ağırlaşan bir ülke olduğumuz kanaati, ilkokul düzeyinden ortaokul düzeyine, lise düzeyinden üniversite düzeyine geçişlerde, düşme eğilimi göstermesine karşılık, genelde % 54.1 ile olumsuz olarak nitelendirilmektedir. "Çok

iyi", "iyi" değerlendirmesinde bulunanlar ise, şüphesiz, ters oranda bir değerlendirme, içinde bulunmaktadır. Okuma-yazma bilmeyenlerde düşük olan bu değerlendirme okuma-yazma bilenlerde yükselmekte, ilkokul düzeyinde düşerken, ortaokul düzeyinde tekrar yükselmektedir. İlkokuldan üniversiteye kadar, örgün eğitim kurumlarında grup üyelerine gelecek vaat edilmesi, ya da ülkenin içinde bulunduğu konjonktürel şartlardan kaynaklanan olumsuzlukların anlatılması, öğrenim düzeylerine göre ülke gidişatını değerlendirmede, temel kriter olarak görülmektedir. Buna, "normal" değerlendirmesinde bulunanlarda eklenirse, aynı sonuçla karşılaştığımız görülecektir. Okuma-yazma bilmeyenlerle, üniversite eğitimi alanların, çok küçük bir sapma ile aynı değerlendirmeyi yaptıkları açığa çıkmaktadır. Sadece lise eğitimi alanlar, en düşük "normal" değerlendirmesi yaparak, en çok olumsuzlayan eğitim düzeyi olmaktadır. Ülke sorunlarının, daha önce bahsedilen sorunlar olduğu hatırlanırsa, öğrenim düzeylerinde, bütün kesimlerin bunlardan az-çok etkilendiği muhakkaktır. Bu itibarla, hangi cinsiyette, medeni durumda, yaşta, ekonomik düzeyde bulunursa bulunsun, toplumun bütün bireyleri, grupları, sınıfları, doğrudan ya da dolaylı olarak, söz konusu sorunların etkisi altındadır.

### 3.3.2.3. Alevî-Bektaşîlik ve Siyaset

Alevî-Bektaşî toplulukları, geçmişte yaşanmış ve halen yaşanan olaylara bağlı olarak, kendi siyasal değerler sistemini oluşturma gayreti içinde görülmektedirler. Tarihte halifeliğin, Hz. Ali'nin hakkı olduğunu, bu hakkın gasp edildiğini savunan Alevî-Bektaşîler, bu olayı, günümüz siyasal toplumsallaşmasının merkezine yerleştirerek, politika yapma eğilimindedirler. Anadolu Alevî-Bektaşîleri, bu geleneksel değerler sistemi içinde, ortodoks İslam'a (Sünnî İslam) karşı ilk başkaldırı örneğini, "Babailer", diğer adıyla, "Baba Resul isyanı" olarak, 1240 yıllarında gerçekleştirmişlerdir. Fığlalı'ya göre bu isyan, Anadolu Selçuklu Devletinin; yolsuzluk, zulüm ve adaletsizliğin ayyuka çıktığı, kötü yönetimine karşı, ikinci sınıf vatandaş konumuna itilmiş olan geniş Türkmen boylarının, müşterek bir başkaldırısı, iktidarı devirmeye yönelik bir siyasî hareketi olarak değerlendirilmektedir (Fığlalı, 1994; 118, Çamuroğlu, 1992; 167-268). Bu olaylar, aynı zamanda, yerleşik hayata geçmiş, Sünnî İslam'ı benimsemiş olan Türklerle, göçebe, yarı göçebe yaşamı sürdüren Türklerin (Türkmenlerin), siyasal mücadelesi olarak kabul edilmektedir. Bu mücadele, zaman





zaman yumuşama eğilimi gösterse de merkezi otoritenin, "egemen kültürün", bu "alt kültüre" yönelik sistematik akültürasyon ve asimilasyon girişimlerine rağmen, dinsel ve siyasal bir grup olma özelliğini ortadan kaldırmaya yetmemiştir.

#### a) Genel Siyasallaşma Eğilimi

Başlangıçta, Alevî hareketi, halifelige aday olan bir tarafın ürettiği siyasal kurama dayanmaktadır. Söz konusu siyasal kuramın yapısı gereği, iktidara karşı oluşturduğu alternatif politikalar, onun hem karşı politikalarından (Sünnilikten) ayrılmasına, hem de Alevîliğin dinî inanç ve ritüellerini oluşturmada kendine özgü bir yorum geliştirerek, İslam'ın temel paradigmalarıyla çatışmayan, yeni inanç ve ritüellerin oluşumuna neden olduğu, tarihin derinliklerine inildikçe, daha akılcı, mantıklı hale gelmektedir. Bilindiği gibi, Hz. Ali ile Muaviye arasında iktidar mücadeleleriyle başlayan Arap başkaldırısı, Hz. Ali merkezli Türk heterodoks İslam anlayışıyla örtüşünce, Selçuklulardan başlayan Hallac-ı Mansur, Şeyh Bedreddin, (1240) Şahkulu, (1511) gibi ünlü Alevî-Bektaşî ulularının, tarih içindeki başkaldırıları ve iktidarlar tarafından idam edilmesi ve taraftarlarının, zamanın adli mercileri tarafından yargılanarak cezalandırılmaları, bütün isyanlarda iktidar alternatifi olmadan hareketlerin bastırılması, siyasetin günümüze gelinceye kadar, karşı mücadelelere sahne olduğu ve bugün de değişik bir versiyon ile yapılanmaya devam ettiği görülmektedir. Batı aydınlanma düşüncesinin ve modernizminin bir ürünü olan Cumhuriyetin benimsediği Sekülerleşme süreci, siyasal tercihlerin belirlenmesi sırasında yaşanan gerginliklerin nispeten ortadan kaldırılmasına olanak sağlamıştır. Her ne kadar, Cumhuriyet döneminde özellikle 1980 öncesi yaşanan gerginlikler ve 1980 sonrası yaşanan bazı olaylar, birer çatışma olarak kabul edilse de, nitelik açısından aralarında farklılıklar bulunmaktadır. Hem ortodoks (Sünnilik), hem de heterodoks (Alevî-Bektaşîlik) İslam anlayışının belirlediği siyasal oluşumlar, bir takım karşı mücadele ve müdahalelere rağmen, aynı paralelde hala varlıklarını sürdürebilmektedirler.

Alevî-Bektaşîliğin, her türden dinsel sosyo-kültürel ve kimliksel arayışlarını varlığı kabul edilmekle birlikte, son yıllarda Alevî politik hareketinin, 1980'lerde Sünnî İslamcılığın yükselişine tepki olarak doğup geliştiği açıktır. Bu anlamda, siyasî partilere yönelimlerine geçmezden önce, genel siyasal bakışın ve beklentilerin belirlenmesi

gerekmektedir. Bu nedenle, yaş faktörü esas alınarak Tablo 62 oluşturulmuş ve şu sonuçlara ulaşılmıştır.

Tablo 62: Alevî-Bektaşîliğin Siyasallaşmasının Alevîliğe Zarar Verdiğine İlişkin İnançın Yaş Değişkenine Göre Dağılımı

Siyasallaşmanın Alevîliğe Zarar Verdiğine İlişkin Düşünceler					
Yaşlar		Zararlıdır	Faydalıdır	Kısmen Faydalıdır	Toplam
20 yaş ve altı	S	17	20	6	43
	%	39,5	46,5	14,0	14,3
21-30 yaş arası	S	14	25	6	45
	%	31,1	55,6	13,3	15,0
31-40 yaş arası	S	27	21	4	52
	%	51,9	40,4	7,7	17,3
41-50 yaş arası	S	23	27	6	56
	%	41,1	48,2	10,0	18,7
51-60 yaş arası	S	19	16	3	38
	%	50,0	42,1	7,9	12,7
60 yaş ve üstü	S	33	26	7	66
	%	50,0	39,4	10,6	22,0
Toplam	S	133	135	32	300
	%	50,0	45,0	10,7	100,0

Alevî-Bektaşîliğin siyasallaşmasının bu günkü görünümü açısından, dinsel bir cemaat olan Alevîliği, hangi yönde etkilediğini tespit etmek amacıyla gerçekleştirilen, yaş değişkeninin etkisini belirlemeye yönelik Tablo 62'ye bakıldığında, anlamlı bir ilişkinin olduğu görülmemektedir.

Yaş gruplarını, 40 yaşın üstü ve altı olarak genelleyerek, bir değerlendirme yaptığımızda, yaş yükseldikçe, siyasallaşmayı olumsuzlama artmaktadır. (% 41.1'den % 51.9'a yükselmektedir) Buna, "kısmen" değerlendirmesi de eklenince, bu oran % 51.1-57.8 olarak gerçekleşmektedir ("Kısmen" değerlendirmesi olumsuzlamanın daha yumuşak bir üslupla ifade edilmesi olarak kabul edilmiştir). 40 yaşın altında bulunanlar, özellikle 30'lu yaşlar, % 59.8 ile en yüksek orandaki çekinceli davrananlar grubunu oluşturmaktadır. 20 ve daha küçük yaşlar, % 53.5 oranında, olumsuz yönde görüş belirtirken, 21-30 yaş grubunun % 44.4 oranı ile yaş grupları içinde en olumlu değerlendirmeyi yaptıkları gözlenmektedir.

Alevî-Bektaşî cemaatinin, yukarıda sözü edilen tarihi olaylardan, bugünkü Alevî hareketliliğini esas olarak, dinsel temelli politik bir hareket olarak kabul edilmesinden, dolayısıyla Alevîliğin, salt siyasal bir dönüşüm içine girmesinden ve böyle kabul görmesinden, % 60 nispetinde rahatsızlık duymaktadır. Alevî-Bektaşîlik, sadece politik özellikler içermeyen, dinsel, kültürel ve kimliksel özellikler taşıyan bir inanç kurumu

olarak kabul edilmektedir. Alevi ve Sünniliğin, birbirinden farklı inanç sistemleri olmalarına karşılık uzlaşmaz nitelikte olduklarını söylemek doğru değildir. Fakat siyasal açıdan farklılıklarının ve güçlenme dönemlerinin birbirine denk gelmekte oluşu düşündürücüdür. Bu durum dini inançları ön plana çıkarmasa da, oluşacak olan gerilim ve gerginliklerin sosyal çatışma nedeni olarak eyleme dönüşmesi düşüncesini gözardı etmemek gerektiğine vurgu yapması açısından önem taşımaktadır. Yaş değişkenine ilaveten, Alevî-Bektaşîliğin siyasallaşmasının ve/ veya siyasallaştırılmasının, Aleviliği "olumlu" ya da "olumsuz" yönde etkileyip etkilemediğini tespit etmek, belli bir bilgi birikimini gerektirdiğinden, olaylara çok boyutlu bakmanın da ancak, eğitim görmekle olanaklı olduğu düşüncesinden hareketle, bir bağımsız değişken olarak ele alınan eğitim-öğretim düzeyi ile Aleviliğin, siyasallaşmasının değerlendirilmesini tespit edebilmek amacıyla, Tablo 63 oluşturulmuştur.

Tablo 63: Alevî-Bektaşîliğin Siyasallaşmasının Aleviliğe Zarar Verdiğine İlişkin İnançın Öğrenim Değişkenine Göre Dağılımı

Siyasallaşmanın Aleviliğe Zarar Verdiğine İlişkin Düşünceler					
Öğrenim Durumu		Zararlıdır	Faydalıdır	Kısmen Faydalıdır	Toplam
Okuma	S	33	25	7	65
Bilmiyor	%	50,8	36,5	10,8	21,7
Okur	S	30	22	3	55
Yazar	%	54,5	40,0	5,5	18,3
İlkokul	S	43	56	13	112
	%	38,4	50,0	11,6	37,3
Ortaokul	S	10	15	1	26
	%	38,5	57,7	3,8	8,7
Lise	S	12	10	2	24
	%	50,0	41,7	8,3	8,0
Üniversite	S	5	7	6	17
	%	29,4	41,2	35,4	5,7
Toplam	S	133	135	32	300
	%	44,3	45,0	10,7	100,0

Bulut, günümüz Alevî düşüncesi ile tarihi Alevi düşüncesinin arka planını göz önüne alarak yaptığı karşılaştırmada, bu günkü Aleviliğin;

“Gelin canlar bir olalım

Bir yürüyüş eyleyelim

Münkire kılıç çalalım,”

deyişinde ifade edilen ütopyaya işaret eden bir Pîr Sultan kadar, geçmişte Batınî hareketleri, sözgelimi, 900'lü yıllarda, 150 yıllık bir devlet kurup "yar dudağını da ortak saymış" Bahreyn Karmati kadar, yine yaşadığı devirde taraftarlarına, cennette yaşama olanağı sağlamış İsmaili Hasan Sabbah kadar hatta, Şah İsmail, Şeyh Bedreddin, ve



Baba İshak hareketleri kadar "büyük ütopyaları, büyük projeleri" bulunmadığını söylemektedir. Bugünkü Alevî düşüncesinin, 500-800 yıl önceki Alevî düşüncesinin gerisinde olduğunu, üstelik "yol bir, süre bin bir" anlayışı içinde, post-modern dünyada gittikçe dönüşüme uğradığını, belirtmektedir. Ona göre, dönüşüme uğraması elbette Alevîliğin yok olduğuna, ya da yok olacağı anlamına gelmese de, siyasallaşma konusunda, bu süreçte dönüşüme uğradığı belirtilmektedir. İktidarlara karşı verilen mücadelelerde gösterilmeyen başarının; sazlarla, sözlerle, deyişlerle içe döndürülüp gizlendiği, özgürlükçü, eşitlikçi söylemlerin, şiirlerle, hikayelerle yüceltilmeye çalışıldığını ifade etmektedir. (Bulut,1997;.47) Şüphesiz, günümüz Alevî-Bektaşî cemaatinin siyasallaşma konusundaki tercihleri, bugün sadece tarihi olayların etkisine değil, tüm toplumun sosyo-kültürel dönüşümüne dayanmaktadır. Öte yandan, Alevî-Bektaşîliğin siyasallaşmasının oluşturacağı toplumsal ilişkiler ağı, hem dinsel hem de politik olarak sakıncalı görülmekte ve geleceğe ilişkin kaygıların artmasına neden olmaktadır.

Tablo 63'de görüldüğü gibi, bütün öğrenim düzeylerinde, Alevîliğin, siyasallaşma sonucu, kültürel ve teolojik olarak olumsuz yönde etkileneceği görüşü ağırlıktadır. Her ne kadar, bu dağılım, ortaokul düzeyinde kırılma noktası oluştursa da, siyasallaşmanın, doğrudan ya da dolaylı olarak, Alevîliği olumsuz yönde etkilediği, yani onun teolojik, kültürel ve kimliksel özelliklerini örttüğü görüşü, ortaokul eğitimi alanlarda % 42.3 iken, bu oran, lise öğrenimi görenlerde % 58.3, üniversite düzeyinde eğitim alanlarda ise, % 64.8 ile artış göstermektedir. Yine, ilkokul düzeyinde bu oran, %50'ye, okuma yazma bilenlerde %60'a, okuma yazma bilmeyenlerde % 61.6'ya yükselmektedir.

Lise ve üniversite düzeyinde öğrenim görenlerin, okul,arkadaş vb. gruplar aracılığı ile ve kitle iletişim araçları vasıtasıyla, diğer dinsel-sosyal cemaatleri daha yakından tanıma olanağına sahip olması, örgün eğitim aracılığıyla alınan teorik bilgilerle donanmış olması, yaşanan toplumsal tecrübeler, Alevîliğin belli, bilinen bir ideolojinin temsilcisiymiş gibi algılanmasının, yanlış olacağı kanaatini arttırmaktadır. Şüphesiz, hiç bir Alevî-Bektaşî, kendisinin potansiyel bir "Marksist" vb. ideolojilerin savunucusu olarak görülmesini istememektedir.

Alevî-Bektaşîlerin, mahremiyet içeren temel konularından biri de siyasettir. Sorulara verdikleri cevaplarda, çok daha dikkatli ve çekince içeren tavırlarından, görüşlerini sansürledikleri rahatlıkla anlaşılmaktadır. Özellikle, "fikrim yok" denilmesi,

bu mahremiyeti nasıl koruduklarını daha iyi anlaşılır hale getirmektedir. Görüş bildirmeyenlerin, tutumları siyasallaşmayı yadsıdıklarına değil, aksine çok daha önemsediklerine işaret etmektedir.

### **b) Siyasî Partilere Yöneliş**

Alevî-Bektaşîlerin, genel siyasete ilişkin görüşlerini açıkladıktan sonra, onların özel siyasete (siyasî partilere) ilişkin tutum ve beklentilerini açıklamak ve anlamak çok daha kolay olacaktır. Runciman'ın, "Toplumsal Bilim ve Siyaset Kuramı" adlı eserinde, her ne kadar ulusal seçimlerimizin, sadece oligarşilerin çıkarlarına göre temsil edilen, önceden düzenlenmiş bir gölge oyunu anlamına gelmediği ifade edilse de, yarışan oligarşilerden hangisinin, kendi adına karar alacağını (manipülasyona bağımlı olarak) belirleyen, yine siyasî partiler aracılığıyla, seçmenler olmaktadır, şeklindeki değerlendirmesi, konuya açıklık getirmesi açısından önemlidir (Runciman, 1986; 65). Sonuçta, sözün millette oluşu, oligarşilerden ziyade, oligarşilerin oluşmasına imkan sağlayan seçmenleri, daha çok ilgilendirmektedir.

Türkiye'de, demokrasinin bir gereği olarak görülen çok partili sisteme geçilmesiyle birlikte, Sünnîler daha çok sağdan, Alevî-Bektaşîler, otoriteye karşı soldan bir muhalefet yapmaya başlamışlardır. Alevîler, özellikle 1965'lerde Birlik Partisi gibi bir kimlikle siyasî alana çıkmış, aynı yıllarda Türkiye İşçi Partisi saflarında, 1999 seçimlerinde de Demokratik Barış Hareketi ile temsil edilmeye çalışılmıştır.

Alevîlerin siyasallaşma sürecine, egemen ekonomik gücün, yön verme girişimlerini açıklamaya çalışan Bulut, "sermaye ürkektir" kuralından hareketle, geçmişte Alevî kimliklerini söylemekten bile korkan Alevî sermaye sahiplerinin, tabandaki dinamiğin farkına vardıklarında, bunu, siyasal ve ekonomik anlamda metaya çevirip ticaret yapma, uyanan kitleleri kendi sınıf temelinde yönlendirme yoluna girdiklerini belirtmektedir. Hatta, bunlar kendilerini, Alevî cemaatinin sözcüleri ve temsilcileri, düşüncelerini de Alevî cemaatinin demokratik talepleri gibi formüle edip, şüphesiz, önce Alevîlerin sonra da toplumun tamamının gerçek istemlerini gerçekleştirme iddiasıyla, kamuoyu önüne çıktıklarını ifade etmektedir. Yine ona göre, Alevî-Bektaşîleri "doğal oy deposu" olarak gören 1980 sonrası sosyal demokrat partiler, özellikle Sünnî-İslamcı partilerin yükselişini, söylemlerini gerekçe göstererek, Alevî-





Bektaşî söylemleriyle oy almaya çalışmışlar ve bunu büyük ölçüde de başarmışlardır (Bulut, 1997; 24).

Münferit bir olay olması nedeniyle, belki de çok hoşlanılmayacak bir söylemeyi burada kısaca vermek gerekirse; 1980 öncesi seçim çalışmaları sırasında, Alevî-Bektaşî köylerine gelerek, sağcı, şeriatçıların (MHP-MSP), Alevîleri katledeceklerini söyleyerek oy almayı hedefleyen solcu bir siyasetçinin itirafları, ibretle anlatılmaktadır. Hemen hemen Alevî-Sünnî çatışmasına dönüştürülen, sağcılık-solculuk ideolojisi, siyasi partiler kanalıyla, temelde aynı amaçlara yönelmiş olan, kaderde, kıvançta bir olup, aynı dili konuşan, sadece değişik adlarla ifade edilen dinî grupların çatışmasına neden olmuş; yüzlerce masum insanın kanına girilmiştir. 1980 sonrasında ise, Türkiye’de siyaset öncekinden farklı olmasa da yeni bir döneme girerek, yoluna devam etmiştir. Sağcı partiler, bazı önemli Alevî isimlerini transfer ederek, Alevî oylarını kazanma politikası izlemeye başlamışlardır. Hatta 1995 ve 1999 seçimleriyle, İslamcı partilerin de benzer politikalar takip ederek, Alevî oylarına talip olduklarını açıkladıkları bilinmektedir. Cumhuriyet Türkiye’sinin siyasi yapısı, ülke sorunlarına gerçekçi çözümler üretmediğinden, siyasal oluşumlar, bu sorunda olduğu gibi, çoğu zaman ülkenin genel sorunları yerine, basit, seviyesiz, özel sorunlarla uğraşmıştır. Hatta, sorunları çözme yerine daha çok sorunlar oluşturmuşlardır denilebilir.

Alevî-Bektaşî cemaati üzerine gerçekleştirilen, gerek kendi iç siyasallaşma eğilimleri, gerekse dış siyasallaşma olarak kabul edilen diğer siyasi partilere eğilimleri, genel ve özel siyaset içinde başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Doğrusu, Alevîler hem kendi partileriyle hem de başka partilerle çalışmayı denemişlerdir. Ne var ki, her ikisinde de başarılı olunamamıştır. Alevî-Bektaşîlik üzerine yapılan siyasal hesaplar, siyasi partilerce, daha çok, sosyal demokrasi ve sol ideoloji temelinde inşa edilmiştir. Siyasi partilerin, ülke sorunlarını çözmede yetersiz kalması, bu başarısızlığın Türk seçmeninde bıraktığı olumsuz bakış, Alevî-Bektaşî’lerde de bir siyasal dönüşüm oluşturma gereğini açığa çıkarmıştır. Seçim sosyolojisi araştırmaları, siyasal davranışların farklılaşmasında, beş etkenin diğerlerinin önüne geçtiğini göstermektedir. Bunlar; yerleşim biçimi, yaşam düzeyi, yaş, cinsiyet ve eğitim düzeyidir. Bunlardan yaş faktörü, kuşaklar arasında var olan tutum farklarına, siyasal davranışlara doğal olarak yansındığını ve özellikle oy verme eğilimlerinde somutlaştığını göstermektedir. Bu konuyla ilgili çok sayıda araştırmaya rastlamak mümkündür. Almanya’da yapılan bir kamuoyu araştırmasının sonuçlarına göre, Alman halkının % 25’i otoriter bir iktidar yanlısı iken, bu oran

gençlerde % 14'e, hatta üniversite öğrencileri arasında bu oranın, % 4'e kadar düştüğü görülmektedir. Yaşlar arasındaki enerji farklılığı, dinamizmi ortaya çıkarmakta, bu süreçte, başta siyasal tutum olmak üzere, bir çok tutum üzerinde etkili olmaktadır (Kışlalı, 1990; 112-113). Bu çerçevede, Anadolu Alevî-Bektaşîlerinin, ulusal seçimlerimizde, hangi tür siyasal parti oluşumunda yer almaları gerektiğini ve tercihlerini hangi ilkeler üzerine yoğunlaştırdığını, seçmen vasfını kullanarak, hangi yönde siyasal oluşumları onaylayıp-onaylamadığını gözlemleyebilmek amacıyla, yaş değişkeni esas alınarak, Tablo 64 oluşturulmuştur.

Tablo 64: Siyasî Partilere Yönelimin Yaş Değişkenine Göre Dağılımı

Siyasî Partilere İlişkin Tutumlar						
Yaşlar		Haklarını Savunan Bir Parti	Farklı Parti	Alevî Partisi	Fikrim Yok	Toplam
20 yaş ve altı	S	12	1	19	11	43
	%	27,9	2,3	44,2	25,6	14,3
21-30 yaş arası	S	16	10	12	7	45
	%	35,6	22,2	26,7	15,6	15,0
31-40 yaş arası	S	20	16	9	7	52
	%	38,5	30,8	17,3	13,5	17,3
41-50 yaş arası	S	26	16	8	6	56
	%	46,4	28,6	14,3	10,7	18,7
51-60 yaş arası	S	15	2	10	1	38
	%	39,5	31,6	26,3	2,6	12,7
60 yaş ve üstü	S	28	14	16	8	66
	%	42,4	21,2	24,2	12,1	22,0
Toplam	S	117	69	74	40	300
	%	39,0	23,0	24,7	13,3	100,0

Tablo 64'e bakıldığında, siyasî partilere yönelim ile yaş değişkeni arasında, nispeten anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir. Tüm yaş gruplarında, Alevî-Bektaşîlere özgü bir siyasî parti oluşumu, toplam içinde % 24.7 oranında gerçekleşmektedir. Özellikle, 15-20 yaş grubu, % 44.2 ile müstakil bir Alevî partisinin kurulmasını isteyen en yüksek oranı oluşturmaktadır. Bunu müteakip, 21-30 yaş kategorisi de % 26.7 ile 2. yüksek orana ulaşmaktadır. Kısaca, gençlik diye adlandırabileceğimiz 15-30 yaşlarda, söz konusu siyasal yaklaşım, % 35.5 ile diğer yaş gruplarına göre daha radikal diyebileceğimiz yönde gerçekleşmektedir. Aynı yaş gruplarında, "fikrim yok" diyenlerin oranı ise, % 20.1 dir ve bu diğerlerine göre en yüksek oranı oluşturmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi, konuyla ilgili açıklayıcı bilgilerin verilmemesi, bilgi eksikliğinden ziyade, gizli tutulmayı gerektirdiği anlayışından kaynaklanmaktadır. Bu durumda gençlik, % 55.6 ile bir Alevî partisinin

kurulmasından yana tavır koymaktadır. Buna, "haklarını savunan bir partiye yönelik" de eklenince, bu oran % 66.7'ye kadar yükselmektedir. 30 yaşın üzerinde bulunanlara bakıldığında, hakların savunulduğu bir partiye yönelimin, diğer seçeneklere göre daha çok tercih gördüğü anlaşılmaktadır. 30-60 yaş düzeylerinde, farklı partiye yönelimin, ikinci derecede onaylandığı görülmektedir (%30). "Kendi partilerini kurmalıdır" diyenlerin oranı ise, ortalama % 19.3 olarak gerçekleşmektedir. Bu noktada en çok çekince ise, % 17.3 ile, 31-40 yaş grubunda görülmektedir. Bu yaş grubu, Türkiye'de yaşanan siyasal çatışmaların, Alevî-Bektaşîleri hedef gösteren bazı siyasî oluşumların, aleyhte sonuç vermesinden ve bu tecrübeden geçtiklerinden dolayı diğerlerine oranla daha çok çekinceli ve ihtiyatlı yaklaşım içinde oldukları söylenebilir.

Bütün yaş düzeylerinde ise, örneklemin % 39'u hakların savunulduğu bir partiye yönelerek, Alevî-Bektaşîlerin sorunlarının çözüleceğine inanma eğilimindedirler. Kendi partilerini kurarak, sorunlara çözüm bulma beklentisi ise, % 24.7 oranındadır. Alevî-Bektaşîlerin, siyasî partilere ilişkin tutumlarında ve yönelimlerinde, öğrenim düzeyinin diğer faktörlere göre daha etkili olduğu kabul edildiğinden, Tablo 65'inde oluşturulmasına ihtiyaç duyulmuştur.

Tablo 65: Siyasî Partilere Yönelimin Öğrenim Düzeyi Değişkenine Göre Dağılımı

Siyasî Partilere İlişkin Tutumlar						
Öğrenim Durumu		Haklarını Savunan Bir Parti	Farklı Parti	Alevî Partisi	Fikrim Yok	Toplam
Okuma	S	26	18	13	8	65
Bilmiyor	%	40,0	27,7	20,0	12,3	21,7
Okur	S	26	13	13	3	55
Yazar	%	47,3	23,6	23,6	5,5	18,3
İlkokul	S	44	23	31	14	112
	%	39,3	20,5	27,7	12,5	37,3
Ortaokul	S	10	7	5	4	26
	%	8,5	26,9	19,2	15,4	8,7
Lise	S	3	4	9	8	24
	%	12,5	16,7	37,5	33,3	8,0
Üniversite	S	8	4	3	3	17
	%	47,1	23,5	12,1	17,6	5,7
Toplam	S	117	69	74	40	300
	%	39,0	23,0	24,7	13,3	100,0

Tablo 65'e bakıldığında, öğrenim düzeyi ile siyasî partilere ilişkin tutumlar ve yönelimler arasında, anlamlı bir ilişkinin kurulabildiğini söylemek, mümkün gözükmemektedir. Özellikle, son yıllarda ülkemizde görülen seçmen kaymaları, Türk siyasetinin geleceği açısından, olumlu bir gelişme olarak kabul edilmekle beraber, bu



eğilim, sadece eğitim düzeyi açısından değil, diğer değişkenler tarafından da belirlenmektedir.

Tablo 65'te de görüldüğü gibi, mahremiyet içeren siyasal tutumlar, öğrenim düzeyinde kendini göstermekte, "fikrim yok" örtüsü ile gizlenen tutum ve eğilimler, kolayca teşhis edilebilir bir nitelik kazanmaktadır. Zira, eğitim düzeyi düştükçe, artması beklenen "fikrim yok" açıklaması, eğitim düzeyi yükseldikçe, artmaktadır. Bu da, sorunu örtmeye yönelik bir tutum sergilendiğini doğrulamaktadır. Partilere ilişkin çekince, "lise düzeyinde % 33.5, üniversite düzeyinde % 17.6, ortaokul düzeyinde % 15.4, ilkökul düzeyinde % 12.5 ile gizlenmeye çalışılmaktadır. Bir fikir beyan edememek, okuma yazma bilenlerde ve bilmeyenlerde, daha yüksek oranda bulunması gerekirken, aksine, lise ve üniversite düzeyinde yükselme eğilimi göstermektedir.

Alevî-Bektaşîlerin, "Haklarını savunan bir partiye yönelmeli" tercihi, okuma-yazma bilenlerde % 47.3 ile üniversite düzeyine yakın gözükmemektedir. Lise düzeyinde % 12.5 ile en düşük tercih olurken, diğer düzeylerde çok az farklarla benzerlik göstermektedir. "Farklı partilerle çalışmalı" tercihi ise, daha çok okuma-yazma bilmeyenlerde (% 27.7) temsil edilirken, lise eğitimi alanlarda % 16.7 ile en düşük oranı oluşturmaktadır.

Seçmenlerin anlaşılması, sadece oy sandığında ne olduğunun saptanmasını değil, anayasal hükümlerin, parti yapılarının ve verili bir seçimin yapıldığı bütün siyasal sistemin çözümlenmesini de gerektirir (Runciman, 1986; 65). "Siyasal partileri, genel ve özel çıkarların korunması yolunda birer araç olarak kabul eden seçmenler, seçim kampanyası sırasında kendilerine sunulan iki (veya daha fazla) seçenek arasından, bilerek bir seçim yapmak zorunda kalmaktadırlar. Şaşırtıcı olan, farklı partilere oy kullanan seçmenlerin, kampanya başlamadan çok önce, bu şekliyle oy kullanmaya "eğilimli" olduklarının bulgulanması olmuştur. Oy kullanma, gerçekte bir karar vermekten çok, bir alışkanlık gibi görünmektedir. Niteliksel ve niceliksel özellikler tespit edilirken, sayısal verilere dayanan, istatistiki olarak saptanabilen niceliksel özellikler (seçim eğilimi araştırmaları) kolayca tespit edilirken, niteliksel özellikler çok daha zor kanıtlanabilir. Örneğin, başkanın değişik bir siyaseti benimsemesi veya verili bir seçimi değişik bir tarihte yapması durumunda, neler olabileceğini kestirmek ve istatistik olarak tespit etmek, çok daha zor olacaktır" (Runciman, 1986; 66).

Alevî-Bektaşî cemaatinin, siyasal partilerin niteliksel yönüne yönelik bu değerlendirmede, rasyonel hareket tarzı belirledikleri, karşı siyasal eğilimleri de hesaba

katarak, "Haklarını savunan bir parti"yi destekleme eğiliminde oldukları, hem genel toplum içindeki, hem de eğitim düzeylerinin, hemen hemen tamamındaki, yüksek orandaki tercihlerinden anlaşılmaktadır.

#### 3.3.2.4. Alevî-Bektaşîliğin Diyanette Temsil Sorunu

Alevî-Bektaşîliğin, Diyanette temsil edilmesi, dinî bir mesele olduğu kadar, hukuki boyutlu bir konu olarak kabul edilmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı, ilgili yasal düzenlemelerle kurulmuş din işlerinin, bürokratik bir şekilde örgütlenmesini sağlayan, dinsel konularda açıklama yapma yetkisine sahip resmi bir kurumdur.

Osmanlı'dan Cumhuriyete geçerken yapılan köklü, hukuksal dönüşümlerle birlikte, tekke ve zaviyelerin kapatılması, değiştirilmesi teklif edilemeyen, devrim kanunlarından birisi olarak kabul edilmiştir. Böylece, dinsel hizmetlerin yürütülmesi amacıyla, yukarıda değinildiği gibi, Diyanet İşleri Başkanlığı oluşturulmuştur. Mezhep ve tarikatlar üstü bir dinsel kurum olan Diyanetin, ister bir tarikat, isterse bir mezhep olarak kabul edilmiş olsunlar, Alevî-Bektaşîliğin ve Sünnîliğe yakın olduğu, hatta iç içe olduğu, bilinen (en yaygın olanları) Nakşibendilik ve Kadirilik tarikatları da benzer şekilde temsil edilmemektedir.

1960 sonrasında hazırlanan "Mehtap Raporu'nda", Diyanetin görevleri şöyle sunulmaktadır:

- 1) İslam dininin esasları, halkın dinî eğilimleri, mezhep, tarikat, meslekler ve bunların etkileri üzerinde gerekli araştırma ve incelemeleri yapmak,
- 2) Dinî yayınların seviyesini yükseltici tedbirler almak ve başıboş dinî yayınları kontrol altında tutmak,
- 3) Mevcut dinî personelin yetiştirilmesini sağlamak,
- 4) Taşra teşkilatını etkili bir şekilde denetlemek olarak belirlenmiştir (Dursun,1992; 203-205).

22.06.1965, tarihinde, 633 sayılı kanunla, Diyanetin görevleri özetlenmiştir: "İslam dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek". 1982 anayasası, bu konuda ciddi bir değişiklik yapmamış, sadece "Din ve Ahlak Eğitimi ve öğretimi, devletin gözetim ve denetimi altında yapılır" (madde 24) hükmünü getirerek, okullarda din eğitimine ağırlık verilmiştir.



Diyanet İşleri Başkanlığının, bugün taşıdığı statünün değiştirilerek, farklı dinî cemaatlerin temsiline imkan verileceği düşünüldüğünde, Alevîler açısından yine problem çözülmemektedir. Çünkü, Alevîliğin bir mezhep mi, bir yaşam tarzı mı, yoksa bir tarikat mı olduğu konusunda, Alevî kesim içerisinde de bir birlik söz konusu değildir. Bu durumda, Diyanet İşleri Başkanlığında hangi Alevîlik temsil edilecektir? Bir mezhep olarak temsil edilecekse, diğer İslam mezhepleri de aynı şekilde temsil isteğinde bulunacaklardır. Öte yandan, Marksist ve materyalist bir yaşam tarzı temsil edilecekse, bu fikrin Diyanet İşleri Başkanlığıyla nasıl bağdaştırılacağı sorusu cevapsız kalır. Eğer, Alevîlik bir tarikat olarak temsil edilecekse, Diyanet İşleri Başkanlığı birçok tarikatın temsil edildiği bir kuruluş olur. Eğer Diyanet İşleri Başkanlığı'nın statüsü değiştirilecek ve yeni bir oluşumla bunlara cevap verebilecek duruma getirilecek ise, konu enine boyuna tartışılmalıdır. Zira, Türkiye için bu mesele, çok büyük önem arz etmektedir. Bu da hem devlet kademelerinin, hem de dinî toplulukların uzlaşmasıyla ve zaman içerisinde, sağlıklı bir şekilde yapılabilir (Sofuoğlu ve İlhan,1997; 155).

Alevî-Bektaşîlerin, Diyanette temsili sorunu, Alevîlerin dinî gereksinmelerini karşılamada yeterli olabilecek midir? Bundan da önemlisi, diyanette temsil nasıl bir düzenleme ile gerçekleştirilecektir? Dahası, diyanet gerçekten bugün Alevîliği temsil etmemekte midir? Bu soruların, hukuki anlamda nasıl bir cevap bulacağı, burada konumuza girmediğinden, önemli olmasına rağmen, ele alınmamıştır. Alevîlerin, Diyanette temsiline ilişkin mevcut yazılı kaynaklardaki bakış ve beklentiler ile Alevî cemaatinin bakış ve beklentilerini karşılaştırmak amacıyla, bir nüfus bileşeni olan cinsiyet faktörü de göz önüne alınarak, Tablo 66 oluşturulmuştur.

Tablo 66: Alevî-Bektaşîliğin Diyanette Temsiline İlişkin Tutumların Cinsiyet Değişkenine Göre Dağılımı

Diyanette Temsile İlişkin Tutumlar					
Cinsiyet		Temsil Edilmeli	Temsil Edilmemeli	Fikrim Yok	Toplam
Kadın	S	63	21	7	91
	%	69,2	23,1	7,7	30,3
Erkek	S	167	34	8	209
	%	79,9	16,3	3,8	69,7
Toplam	S	230	55	15	300
	%	76,7	18,3	5,0	100,0

Tablo 66'ya bakıldığında, diyanette temsil edilme isteği, erkeklerde % 79.9 ile önemli bir oranı oluşturmaktadır. Kadınların da % 69.2'sinin böyle bir temsili



onaylaması, Alevî-Bektaşîlerin % 76.6 kadarının ,Diyanette temsil edilmeyi istedikleri sonucunu açığa çıkarmaktadır.

Diyanette temsil isteminin, iki temel nedeni vardır. Araştırma alanından edilen bilgilere göre, bunlardan birincisi, temsilde ayırımın ortadan kaldırılması, ikincisi ise, Alevî-Bektaşî din adamlarının (dedelerin), Sünnî imamlar gibi, devlet okullarında yetiştirilerek, bilgili ve görgülü din adamlarının hizmetinden yararlanma beklentisidir. Buna karşılık, diyanette temsil edilmeyi kabul etmeyenlerin (% 23.1-% 16.3), genel geçer gerekçesi ise, devletin bu nevî din hizmetlerini vermesinin, anlamsız olması, hatta Diyanetin varlığının, seküler devlet için çelişki oluşturduğudur. Diyanette temsil, cinsiyetler düzeyinde yüksek oranda onaylanmaktadır. Buna karşılı, kişisel görüşlerini belki de küçük bir grubun karşı duruşunu, genelin karşı duruşuymuş gibi göstererek, Alevîlerin diyanette temsilini istemediklerini, zaman zaman yüksek sesle ve sert üslupla ifade edenlere de rastlanmıştır.

Yaman, "Alevîlik" adlı çalışmasında, "Devlet ve diyanet yetkililerinin uzun zaman, tek Sünnî taraflı olarak hep Alevîlere karşı cephe aldıklarını sadece, Sünnî görüşü desteklemekle Anadolu'da Alevî ve Sünnîlere iyilik adına kötülük yapıldığını belirtmektedir. Yüzyıllardır Alevîliğin yok sayıldığını ve karşılıklı düşmanlık tohumları ekildiğini, şimdi başta kardeşliğin tesisi ve diyanette temsille ilgili çözümler üretmeye başladığını bunun ise samimi olmayan ve geç kalınmış bir girişim olduğunu belirterek eleştirmektedir (Yaman, 1994; 320). Açıklama da Alevî-Bektaşîliğin diyanette temsiline ilişkin girişimin, Alevî Bektaşîliği ortadan kaldırmaya yönelik bir komplo olduğu ima edilmektedir. Bu ve bu tür eleştirel bakışa karşılık, çalışma alanından elde edilen sonuçlar bilinen bu düşüncelerden farklı niteliktedir. Geçmişte yaşanan olaylara bakarak geleceği hep aynı mantıkla yorumlamak, toplumların yaşadığı bir çok tarihi olayları kin ve düşmanlık nedeni olarak göstermek, tarihin tekrarı açısından doğru fakat ibret açısından doğru olmamaktadır. Bu anlamda, elbette tarihe dönüp bakmak gerekir, fakat hep geçmişin olumsuzlukları geleceğin olumsuzlukları olarak algılanırsa, ileriye aydınlatma imkanı olmayacaktır. Daha geniş yelpazede objektif ve rasyonel hareket edilmesi halinde sorunlar daha az zaman ve emekle çözümlenebilecektir. Bu da bilimsel çalışmalarla mümkündür. Aydın olmanın gereği ve sorumluluğu bu noktada kendini göstermektedir.

Alevî-Bektaşîlerin diyanette temsil edilmesine yönelik tutum ve beklentilerini daha geniş bir alanda tespit etmek amacıyla yönelik olarak öğrenim değişkenini kullanarak Tablo 67 oluşturulmuştur.

Tablo 67: Alevî-Bektaşîliğin Diyanette Temsilini İsteme Tutumunun Öğrenim Düzeyi Değişkenine Göre Dağılımı

Diyanette Temsile İlişkin Tutumlar					
Öğrenim Durumu		Temsil Edilmeli	Temsil Edilmemeli	Fikrim Yok	Toplam
Okuma	S	54	6	5	65
Bilmiyor	%	83,1	9,2	7,7	21,7
Okur	S	47	7	1	55
Yazar	%	85,5	12,7	1,8	18,3
İlkokul	S	84	23	5	112
	%	75,0	20,5	4,5	37,3
Ortaokul	S	22	4	--	26
	%	84,6	15,4	--	8,7
Lise	S	8	12	4	24
	%	33,3	50,0	16,7	8,0
Üniversite	S	15	3	--	17
	%	88,2	11,8	--	5,7
Toplam	S	230	55	15	300
	%	76,7	18,3	5,0	100,0

Tablo 67'ye bakıldığında, bütün öğrenim düzeylerinde, diyanette temsil edilmeye karşı oluş % 18.3 oranındadır. Siyasete ilişkin Tablo 65'de görüldüğü gibi, bu konudaki kırılma, yine lise eğitimi alanlarda, % 50 ile diğerlerine oranla oldukça yüksektir. Yine, en yüksek oran ile (% 16.7) fikir belirtmeyerek, örtülü karşı oluş tutumu içinde olan bu öğrenim düzeyindekiler, % 66.7'lik oran ile diyanette temsil edilmeyi kabul etmemektedir. Diyanete karşı oluşan önyargılar; din-devlet ilişkisi içinde diyanetin konumu, sisteme ve siyasal yapıya genel bakış içinde diyanetin yeri vb. nedenler, diyanette temsili sakınca nedenleri olarak göstermektedir.

Üniversite düzeyinde eğitim alanlar ise, % 88.2 ile diyanette temsile daha hoşgörüle bakmaktadırlar. Yasal örgütlenmenin ve dinî bürokrasinin baskısı, din hizmetlerinin, daha pratik ve kalıcılığın sağlanması açısından, diyanette temsil istenmektedir. Diğer öğretim düzeylerinde ise, temsil edilme isteği, ilkökul düzeyinde % 75 iken, okuma-yazma bilenlerde % 85.5, okuma-yazma bilmeyenlerde % 83.1, ortaokul eğitimi alanlarda ise % 84.6 ile benzerlik göstermektedir.

İster kendi adlarına, isterse temsil ettikleri konumları adına görüş bildirmiş olsunlar, bazı kişi ve kurumların öteden beri Alevîliğin diyanette temsiline karşı tavır

içinde oldukları bilinmektedir. Bu temsile ilişkin görüş ve düşüncelerini açıklayan Yaman, Aleviliğin diyanette temsil edilebilmesi için öncelikli olarak Alevi ve Sünniler arasındaki ön yargıların kaldırılması gerektiğini, tarafların inanç sistemleri hakkında bilgilendirilmesi yoluna gidilmesini önermektedir. Sözü edilen ön tedbirler alınmadan Aleviliğin diyanette temsilinin kolay ve rasyonel olmayacağı ifade edilmektedir (Yaman. 1994; 333-336). Alevilerin diyanet kurumuna karşı tepkileri zaman zaman çeşitli basın yayın organlarında da belirtilmektedir. Örneğin, “Diyanet Alevileri böldü” başlığıyla verilen yazıda, Alevi aydınların diyanete karşı duruş içinde oldukları belirtilmektedir (Nokta Dergisi, 22 Aralık 1991, s 22). Yine benzer bir tepkiyi de Almanya’da yayınlanan bir başka dergide görmekteyiz (Gençlik ve İlim Dergisi Ocak-Şubat 1992; s 3). Diyanette temsil edilmeye karşı olanların gerekçeleri ne olursa olsun - ister ideolojik etkilerden, ister kişisel çıkar kaygılarından, isterse Sünnileşme endişesinden olsun-, Anadolu’da yaşayan, çalışma alanını kapsayan bölümüyle Alevî-Bektaşî cemaatlerinin diyanette temsil edilmeyi ivedi olarak istedikleri görülmektedir. Hatta, diyanette temsil edilmenin çok gecikmiş bir uygulama olduğu görüşünden hareket ettikleri gözlemlenmiştir.

Sonuç olarak, inanç ve ibadetle ilgili bilgileri doğrulayıcı, aktarıcı din adamlarının, devletçe gönderilmesini, bütün içtenlikleriyle dile getirmektedirler. Bilindiği gibi, Diyanet İşleri Başkanlığı da, çok kere Alevî-Bektaşîlik konulu panel, sempozyum, açık oturum vb. düzenleyerek, çeşitli etkinlikler düzenlemek suretiyle, konuya her zaman duyarlı ve yakın olmaya çalışmaktadır.

### **3.3.2.5. Miras Bölüşümünden Kadın-Erkek Eşitliğine**

Toplumda, kadın ve erkeğin sahip olduğu konum ve atfedilen değer, onların bireysel ve toplumsal rollerini, karşılıklı ilişkilerde hukuki, ahlaki, dinsel ve ailevi normları nasıl yerine getireceğini belirlemede etkili olmaktadır. Mirastan pay alma, verilen payın miktarı da, söz konusu konum ve atfedilen değere göre şekillenmektedir.

Şüphesiz, ailenin temelini oluşturan karı-koca, başka ailelerin çocuklarından oluşmaktadır, dolayısıyla mirasın paylaşımı, onları aşan, toplumsal, ahlaksal, dinsel vb. kurumsal yapıların belirlemesiyle gerçekleşen bir bölüşümdür. Daha çok ebeveynlerinin ölümleriyle gerçekleşmesine karşılık, zaman zaman sağlıklarında da uyguladıkları bu paylaşım, sosyal grupların kendi iç dinamikleriyle de şekillenmektedir. Bu bağlamda,

özellikle kadının konumu, miras bölüşümünde belirleyici olmaktadır. Çeşitli dinsel cemiyetlerin kadına bakışını burada belirtmek gerekir. İslam hukukuna göre çocuklar, ailenin ayrılmaz bir parçasıdır. Hiç bir baba, kız ve erkek evladını mirastan mahrum etmeye, aralarında kız-erkek ayırımı yapmaya, birini diğerine tercih etmeye yetkili değildir (Özdemir, 1991; 443). Yine eski Hint'de, Veda'larda kadın kasırgadan, ölümden, zehirden ve yılandan daha kötü bir varlık olarak tasvir edilir. İsrail hukukunda kadın erkeğin hakimiyeti altındadır. Kızlar babalarının evinde bile hizmetçi gibidirler. Boşanma hakkı keyfi bir şekilde kocaya aittir. Kızlar, ancak başka bir varis bulunmadığı takdirde babalarının mirasına sahip olabilirler. Eski Yunan ve Roma'da kadın, hiç bir hakka sahip değildir. Çinlilerde kadın, insan sayılmaz, ona ad bile verilmezdi. İngiltere'de, M. S. 5. yy.dan 11. yy.a kadar kocalar, karılarını satabilme hakkına sahipti (Sıvacıoğlu, 1991; 6).

Tarih içinde kadına bakışın seyri, son bir kaç asırdan beri, dünyanın en önemli ve karmaşık konuları arasında yer almıştır. Kadın ve kadın hakları konusundaki mücadele, haklı olarak batıda başlatılmıştır. Uluslararası planda, kadın sorunlarına yönelik olarak 1945 yılında Birleşmiş Milletler tarafından, kadın-erkek eşitliğinin kabulü ile ilk adım atılmıştır. Toplumda kadının, erkekle eşit olduğu, benzer hak, görev ve sorumluluğa sahip bulunduğuna inanıldıktan ve yasal düzenlemelerle belirginleştikten sonra, mirastan pay alır hale gelmiştir.

Özellikle Türklerin kadına bakışını burada belirtmek gerekirse, Orta Asya'dan Anadolu'ya kadar tüm coğrafyalar üzerinde ve kurulan devletler nezdinde kadınlar, temel hak ve hürriyetlerden, diğer çağdaş toplumlara göre daha çok faydalanma imkanı bulmuştur. Eski Türklerde tek evlilik esastı; ancak, idareci zümreye mensup ailelerde, çok evliliğe de rastlanmaktaydı. Yalnız, sonraki hanımlar, hiç bir zaman "katun" durumuna gelemezler, çocukları da yönetimi ele geçiremezdi. Katun, daima hakanın yanında yer alır, hakan savaşa gidince, onun görevlerini yerine getirirdi. Türklerin İslamiyet'i kabulü ile birlikte, Türk kadınının hayatında bazı değişiklikler olmuştur. Evlenme, boşanma, miras konularında İslam medeni hukuku uygulanmıştır. Kocasından kötü muamele gören kadınlar, gerektiğinde, sadrazama kadar giderek, sorunlarının çözümü için talepte bulunabilmekteydiler (Donuk, 1991; 287-301).

Genel olarak ele alındığında, cinsiyetler arası münasebetlerle ilgili olarak, kadın cinsiyetinin durumu, olumlu ve olumsuz içerikte, çeşitli özellikler göstermektedir. Bu hususlar, dikkatli bir incelemeden geçirildiğinde, kadına karşı, tıpkı tabiat şartları gibi,



pek de adil olmayan bir rol verilmiş olduğu kolaylıkla anlaşılmaktadır. Dünyanın her tarafında, eskiden beri uygulanagelmekte olan ve bugün tamimiyle arkası alınamamış iki cinsiyet için farklı norm uygulaması hadisesi ve hükmü, miras paylaşımında en açık biçimde kendini göstermektedir.

Kadınlık problemi, mekan bakımından ele alındığında, her çevrenin, her bir kültür grubunun, kendine has bir kadınlık problemi ve onunla ilgili olarak yaratıp uygulamakta olduğu normlar sistemi bulunmaktadır. Bunun gibi, meseleyi zaman içinde ele alacak olduğumuzda, aynı topluluğun, çeşitli tarih devirlerinde de, ayrı ayrı problemler ve normlar sistemi geliştireceğini kabullenmek gerekir. Zaten, modern kadın ve kadın hürriyeti hareketleri, dünya ve hatta batı ülkelerinin her birinde, ayrı ayrı kaynaktan beslenerek doğup gelmiştir. Genel kültür içinde kadının rolü, yeni Amerika'da iş ve sorumluluk paylaşılması sorununa bağlı olarak doğup gelişmiştir. Oldukça kaprisli bir karakter sergileyen Macar kadını, ilk vafından hiç bir şey taşımamaktadır. Macar kadını için hak ve hukuk meselesi, dudak boyası iken, bu acı tecrübe ile o doğrudan doğruya meslek hayatına atılmıştır. Bugün bu ülkede, kültürel alanda, ticarete, sosyal ve sağlık hizmetlerinde çalışanlar arasında kadınlar, % 50'den fazla bir oranı temsil etmektedir (Çağatay, 1991; 111-144).

Her sosyal grup gibi, kendine özgü bir sosyal yapıya sahip olan dinsel gruplar, bu yapı içinde verilmiş statülere dayanarak, cinsiyetlerin rollerini yerine getirmelerine, yine belirlediği değerler ve normlar ile imkan sağlamaktadır. Bir dinsel cemaat olan Alevilik-Bektaşilikte, cinsiyetlere, özellikle kadına yüklediği değer ölçüsünde evlenme, boşanma ve miras haklarını kullanma imkanı tanımıştır.

Heteredoksi İslam anlayışının egemen olduğu bu dinsel cemiyetlerde, kadının erkekle eşit kabul edilmiş olması, toplumumuzda, modernleşmenin başlamasıyla birlikte "kadın haklarının" ön plana çıkması, Anadolu Alevî-Bektaşî gruplarında kadının, mirastan pay almasını daha da güçlendirmiştir. Alevî-Bektaşî cemaatlerinde, mirasın paylaşımının bu belirlemelerine ilaveten, doğrudan bir ilişkisi olduğunu varsaydığımız ekonomik gücün, söz konusu bölüşümde etkisini tespit etmek amacıyla, Tablo 68 oluşturulmuştur.

Tablo 68: Mirasın Cinsiyetler Arasında Eşit Paylaşımının Ekonomik Düzey Değişkenine Göre Dağılımı

Cinsiyetler Arasında Mirasın Paylaşımında Eşitlik					
Ekonomik Düzey		Eşittir	Eşit Değildir	Kısmen Eşittir	Toplam
Zengin	S	7	1	2	10
	%	70,0	10,0	20,0	3,3
Orta halli	S	156	28	16	200
	%	78,0	14,0	8,9	66,7
Yoksul	S	63	18	9	90
	%	70,0	20,0	10,0	30,0
Toplam	S	226	47	27	300
	%	75,3	15,7	9,0	100,0

Ne geleneksel toplum ne de sanayi toplumu, kadın erkek eşitliğinde, bütün iddialarına rağmen, başarılı olamamıştır. Bir kere, insanlar arasında eşitsizlik giderilmeden, kadın-erkek eşitsizliğinin giderilmesi, mümkün değildir. Modernizmin ve gelişmenin üst basamaklarında yer alan ABD ve Avrupa'nın sanayi toplumlarında kadınlar, az gelişmiş toplumlardaki gibi, çok yoğun biçimde olmasa da, yine yönetim ve karar mevkilerinde yer alamamakta, sonuç olarak, bir çok elverişsiz koşullarda yaşamını sürdürmeye çalışmaktadır (Ozankaya, 1975; 399). Benzer sorun, mirasın paylaşılmasında da kendini göstermektedir.

Tabloda görüldüğü gibi ekonomik güç (düzey) ile mirasın bölüşümü arasında, anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır. Gerek zengin, gerekse yoksul ve orta halli olanların tamamı, ortalama %15.7 ile, mirasta kadın ve erkeğin eşit pay almadığını, buna karşılık, % 75.3 oranında eşit paylaşımın onaylandığı görülmektedir. Daha çok, orta halli ekonomik düzeye sahip olanların (% 78), eşit bölüşümü onadıkları görülmektedir. Bölüşümün yetersizliği ise, en yüksek oranda "yoksul" olanlarda (% 20) görülmektedir. Nispeten ya da tamamen eşitsizlik, bütün ekonomik düzeylerde % 24.7'lik oranla, her dört kişiden birine tekabül etse de, yüksek ve düşük ekonomik düzeyde eşitliğin savunulması, % 70 ile birbirine benzemektedir. Vasat ekonomik düzeyde ise, bu oran, % 78'e yükselmektedir. Miras bölüşümünde, ekonomik nedenler belirleyici olsa da, bunun dışında kalan faktörler de incelenmeyi gerektirmektedir. Bu nedenle, cinsiyet değişkeni esas alınarak Tablo 69'un oluşturulmasına ihtiyaç duyulmuştur.

Tablo 69: Mirasın Paylaşımında Eşitliğin Cinsiyet Değişkenine Göre Dağılımı

Cinsiyetler Arasında Mirasın Paylaşımında Eşitlik					
Cinsiyet		Eşittir	Eşit Değildir	Kısmen Eşittir	Toplam
Kadın	S	61	18	12	91
	%	67,0	19,8	13,2	30,3
Erkek	S	165	29	15	209
	%	78,9	13,9	7,2	69,7
Toplam	S	226	47	27	300
	%	75,3	15,7	9,0	100,0

Tablo 69'dan anlaşıldığı gibi, temel felsefesi milliyetler, dinler ve cinsiyetler ayırımını reddeden Alevî-Bektaşî inancının, cinsiyetler üstü "insan"a bakışı, burada nispeten gölgeli bir görünüm kazanmaktadır. Kısmen ve tamamen mirastan pay alamayanların kadınlardaki oranı % 33 iken, erkeklerde % 21,1'dir. Belki, % 12 kadar olan bu fark, yadsınsa da, kadınların aleyhine sonuçlandığı muhakkaktır.

Bölgesel kültür farklılıklarından da etkilenen mirasın bölüşümü, geleneksel Türk toplum yapısı içinde, ayırıcı bir nitelik içermemektedir. Özellikle, söz konusu bölüşümde, erkeklerin belirleyici olduğu bilinmektedir. Bölgesel, geleneksel örfi uygulamalarda, kadınların mirasta ısrarcı olmadıkları -olamadıkları-, ankete katılanlar tarafından itiraf edilmektedir. Yerli geleneksel kültür içinde, kadınların mirastan kendilerine düşen payı talep etmede çekinceli davrandıkları görülmektedir. Kadınların % 67, erkeklerin % 78 oranında gerçekleşen onayları, bunu daha açık bir şekilde belgelemektedir. Gerek medeni hukuk ve gerekse örfi hukuk çerçevesinde, mirasın kadın-erkek arasında paylaşımı ile, Alevî-Bektaşî inanç sisteminde temel olan, kadın-erkek eşitliği ilkesine uyma davranışı arasında, bir ilişki kurmak gerektiğini de unutmamalıyız.

Bilindiği gibi, başta cem törenlerinde ve sosyal hayatın bütün alanlarında, kadın-erkek eşitliğinin, toplumsal, ekonomik, politik ve kültürel yönden yeterli olup olmadığını, tartışmaksızın önemseyen Alevî-Bektaşîlik, bunu, benzer derecede miras eşitliğine de yansıtma gayreti içindedir. Anket, gözlem ve mülakat sonuçları çerçevesinde, kadın-erkek miras paylaşımının eşitçe olduğu, kadınların düşük oranına rağmen, erkeklerde yaklaşık % 80 nispetinde bulunduğu görülmektedir. Alevî-Bektaşîlerin, kadın-erkek eşitliğinin miras bölüşümü ile gölgelenmemesi için, bu konu üzerinde hassasiyetle durdukları gözlemlenmiştir. Bu durum, çekinceli cevaplardan anlaşılmaktadır. Bu anlamda, miras bölüşümünün kadın-erkek eşitliği açısından, Alevîler tarafından önemsenen konulardan biri olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

## SONUÇ ve DEĞERLENDİRME



Bu araştırmada; Sünni yerleşmelerle çevrili 11 ayrı köy ve birbirinden az uzakta bunların birleşmesiyle yapılmış, bir kasaba yerleşmesinden oluşan Alevi-Bektaşî dediğimiz, söz konusu yerleşmeler araştırma evreni olarak seçilmiştir. Alevî-Bektaşî adı verilen dinî grupların sağlıklı ve duygusal tepkilerden uzak bir yorumlama içinde ele alındığı bu çalışmada, Alevîlerin, hem Alevîliğe, hem de Sünnîlere bakış açısını belirlemek için, teorik ve pratik anlatım örneklerine bölümler içinde ayrı ayrı yer verilmiştir. Araştırmanın yürütülmesi amacıyla, önce yazılı kaynaklar mümkün olduğunca gözden geçirilmiştir. Araştırma, aynı zamanda, alan çalışmasına dayandığından, konuya matuf, daha önce yapılmış anket örnekleri incelenmiş, tasarlanan çalışmanın aslına uygun olanlar seçilmiş veya uyarlanmıştır. Bazı anket soruları da araştırmacı tarafından oluşturulmuştur. 30 kişilik bir ön çalışma yapılarak anket formu 300 kişiye, büyük çoğunluğu yüz yüze anket uygulanması yapılarak tatbik edilmiştir. Örneklem seçimi, yerleşmelerde bulunan değişken gruplarının, sayısal değerlerine göre belirlenerek seçilmiştir. Yani bir çeşit tabakalı örneklem seçimi yoluna gidilmiştir. Araştırmanın bilimselliği için, bu örneklem gruplarının sayısal değerleri üzerinde ısrar edilmiştir. Özellikle, anket uygulanması sırasında, ankete katılanlardan ve araştırmacıdan gelen sorularla söyleşilerde bulunulmuş, konunun bütünlüğü içinde, alan verilerinin değerlendirilmesi esnasında, elde edilen verilerle örtüşenler çalışmada yer yer anlatılmıştır. Gerek anket sonuçlarından elde edilen veriler, yazılı kaynaklarda ifade bulan, düşünce ve açıklamalarla desteklenerek değerlendirilmiştir. Araştırmanın Alevi-Bektaşîliği, sosyolojik açıdan açıklamak amacını taşıması nedeniyle; araştırmanın kuramsal temelleri başlığı altında, din, sosyolojik olarak belirlenmeye çalışılmış, aynı zamanda, bu başlık altında, bir Türk Heteredoksisi olarak Alevi-Bektaşîlikle ilgili, tarihsel sürece ve bazı temel kavramlara açıklık getirilmiştir. Genel olarak şu sonuçlara ulaşılmıştır.

Sözü edilen tarihi süreç ve ele alınan temel kavramlar ve bunların içinden çıkarılacak ilkelere bakıldığında, Anadolu Alevi-Bektaşîliğinin İslam referanslı olmasına veya en azından böyle iddia edilmesine rağmen, başta karşı inanç sistemleri dahil, temel paradigmayı da sorgulamaya varan inanç ve ritüelleri bulunmaktadır. Örneğin; tahrif edilmiş Kur'an anlayışı, Tanrıya bakış ve "insan"ı ele alış tarzları bunu doğrular niteliktedir. Belki, teolojik yönüyle konumuza girmese de; ayrışmayı,

protestoyu ve uyarıyı ifade etmesi açısından bizi ilgilendirdiği gözden kaçırılmamalıdır. Tekrar tarihe dönüp baktığımızda, İslam Peygamberi'nin Miladi 632 yılında vefatıyla ortaya çıkan lider boşluğunun, ümmeti böylesine anomiye sürükleyeceğini önceden kestirmek zor da olsa, tarihi bilgilere göre, hilafetin ihtilafa dönüşen ayağında ümmet, Hz. Ali'nin halifeliği ele almasıyla birlikte, geniş bir coğrafyayı ve ümmetin tamamını kapsayan iç çatışma yaşanmış, adı o gün konmamış olsa bile, Müslüman halk birbirinden farklı inanç sistemlerine yönelmişlerdir. Bu ayrılığın, tümüyle kötü amaçlarla başlatıldığını söylemek ne kadar zorsa, bunlar arasındaki çatışmayı anlamlandırmak da o kadar zordur.

Alan verilerinin değerlendirilmesi başlığı altında sunulan, grup içi ve grup dışı dinamikler açısından, bütün bu sistematik yapının varlığını devam ettirdiği görülmektedir. Her ne kadar, Aleviliğin, özellikle sekülerizmle birlikte, Sünnilik gibi dönüşüme uğradığı, ya da kaybolmaya yüz tuttuğu biçiminde bir tespit yapıldığı söylene de, her şey "aslına rücu eder" prensibi gereği bu düşüncenin bütün zamanlar için geçerli olduğunu söylemek kolay olmayacaktır. Anadolu Aleviliği, başlangıcındaki çizgiden ne kadar sapmışsa da, yaşanan Alevilik, bir o kadar, başlangıçtaki çizginin izleriyle doludur.

Her sosyal grup gibi dini gruplar da, kendilerini kuşatan diğer sosyal grupların, kurumların etkisi altındadır ve bunların etkisini hiçbir zaman gizleyemezler. İktisattan hukuka, ahlaktan eğitim-öğretime kadar pek çok kurumların etkileşim alanı içindedir. Dolayısıyla, bunlardan az çok etkilenmekte, hatta, dini gruplar da bu kurumlar üzerinde etkili olmaktadır. Bu karşılıklı etkileşimdir ki, grupların hem kendi grup içi normlarını pekiştirmekte, hem de bazı benzer özellikler taşımalarına imkan sağlamaktadır.

Grup içi dinamizm olarak ele alınan; Alevi-Bektaşî olmayı belirleyen kriterler; inanç sisteminin bilgi temelinde sosyalleştirici bir araç olarak, ağırlıklı olarak aile, ikinci derecede dedelik kurumunun belirleyici olduğu görülmektedir. Alevi-Bektaşîliğin özsel ve fonksiyonel tanımlanmasında, Aleviliğin bir Türk heterodoksisi olarak belirginleşmesi, törenlerin cinsiyet ayırımına dayanmadan performe edilişi ve bunun dini bir alternatif ritüel olduğu, cem törenlerine yüklenen dini ve hukuki anlamın korunduğu yapılan tespitlerdendir.

Kimliği kurma ve korumaya ilişkin tutumlarda ise; toplumda kimliği duruma göre gizleme eğilimi olsa da açıklanabildiği, kendilerini daha çok Alevi ve Alevi-Bektaşî olarak adlandırdıkları, Kızılbaş adına itibar etmedikleri görülmektedir. Eş

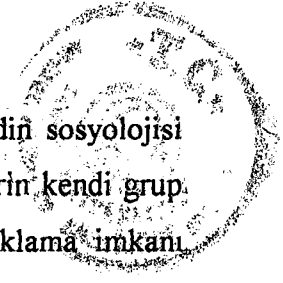


seçiminde grubun homojen yapısını korumak ve grup içi değer ve normların deşifre edilmemesi için hassasiyet gösterdikleri, Alevi-Bektaşiliğin yeniden canlandırma amacını taşıyan ve bu iddiadan yola çıkan, sivil toplum kurumlarıyla, yeterli ve güvenilir ilişki içinde bulunmadıkları yapılan başka tespitlerdir. Yine bu çerçevede, temel dinsel kurumlar olarak işlev gören Musahipliğin, düşkünlüğün uygulama açısından, kendine özgü bir içerikte geçerliliğini koruduğu, dedeliğin soy zincirini takip ettiği ve bir dedeye (pire) bağlılığın devam ettiği, bunlara karşılık dedeliğin sorgulandığı yapılan tespitlerden olmuştur.

Dinsel desenden seçilenler için de söz konusu edilen; İslam'ın kutsal kitabı Kur'an'ı değerlendirmelerinde, tahrif edilmiş bir Kur'an anlayışının izlerine rastlanmakta, mitolojik unsurlar açısından Hz. Ali'nin üstünlüğüne inanıldığı, cami ile cem evinin, namaz ile niyazın benzeştirildiği görülmektedir. Alevi-Bektaşiler, bu inanç ilkeleri ve ritüelleriyle hemen hemen yarısı kendini dindar görmektedir.

Grup dışı dinamikler başlığı altında ise, Alevi-Bektaşilerin, Sünniliği algılama biçimi içinde; Alevi-Bektaşiliğin, tarihsel açıdan bir siyasi muhalefet olduğu ve ayrışmanın temelden onanması hususunda yeterli bilgi birikimine sahip olunmadığı ya da bu konunun gizlendiği, Sünnilerin grup dışı olarak tanımlanması konusunda zayıf da olsa "yezit" yakıştırmasının devam ettiği, Sünniliğe ilişkin getirilen özsel ve fonksiyonel tanımlamada bir karmaşanın yaşandığı ve bilinemediği, Sünnilere karşı oluşturulan önyargının çeşitli nitelendirmelerle sürdüğü, Sünnilerle sosyal ilişkilerinin önyargılara rağmen iyi olduğu ve "temel insan" olgusundan hareket edildiği bu çerçevede yapılan tespitlerdir.

Yine grup dışı dinamikleri belirlemeye yönelik olarak değerlendirmeye çalıştığımız, Alevi-Bektaşiliğin hukuki-siyasi yelpazesinde resmi kurumlarla ilişkileri tarihin izlerini taşımakla beraber, değişen koşulların zorlamasıyla resmi ilişkilerin nispeten kurulduğu görülmektedir. Ülkenin genel gidişatı konusunda ekonomiden hukuka, siyaset vb. varıncaya kadar kabul edilen olumsuzluklar, teyit edilmektedir. Siyasete ilişkin görüşleri ise, Aleviliğin siyasallaşmasının Aleviliği olumsuz yönde etkileyeceği yönündedir. Siyasal parti olarak yapılanmada, bir Alevi partisi ile haklarını savunan bir partiye yönelme konusunda hassasiyet gösterdikleri görülmektedir. Diyanet'te temsil edilmeyi istedikleri, miras bölüşümünde kadın-erkek eşitliğinin sağlanmasına özen gösterdikleri, fakat her fırsatta kadın-erkek eşitliğini savunmalarına karşılık bu hususta yeterli aşamaya gelinmediği tespit edilmiştir.



Genel bir değerlendirme yapılacak olursa, bu çalışmanın Türk din sosyolojisi açısından dini gruplara yeni bir bakış açısı getirdiği, en azından Alevilerin kendi grup içi ilişkilerini, Sünnilere bakışını farklı bir sosyolojik perspektifle açıklama imkanı sağlamıştır.

Alevi ve Sünni diye adlandırılan dini grupların daha güçlü sosyal ilişkiler kurabilmesi için bu çalışma en azından bir teşhis niteliği taşımaktadır. Benzer çalışmaların aynı coğrafyada, iç içe yaşayan bu dini grupların herhangi bir sosyal sorunla karşılaşmadan birlikte yaşamaya devam etmelerine imkan sağlaması açısından önem taşımaktadır.

Hilafetin bitmek bilmeyen ihtilafı, o günden bu güne farklı inançların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Hangisinin daha doğru ya da hangisinin İslam'a daha yakın olduğunu burada açıklamak bize düşmese de bize düşen bu farklı inanç gruplarının birbirine karşı nasıl bir duruş içinde olduklarıdır. Hatta, kendi içinde nasıl örgütlendikleridir. Bugün de bu kurumlar ve kavramlar hassasiyetle korunmakta ve grup içi ve grup dışı ilişkilerde belirleyici olmaktadır.

Bir kere Alevi denilmesi, Alevi olmayanların yanı sıra Hz. Ali'den taraf olanların ve olmayanların bulunduğu karşılık olarak kullanılmıştır. Dahası, bu alternatif kurumlar ve kavramlar çoğaltılabilir. Örneğin; Sünniliğin "takva" anlayışına karşı Alevi-Bektaşiliğin, "aşkı-tanrısal aşk"ı ön plana çıkarması, "ideal" şehir yerine, "rıza" şehir kavramları, halifeye karşı imam, şeyhe karşı, dede-baba bütün Müslümanların kardeşliği ilkesine karşı, musahiplik, Sünni kadıların hukukuna karşılık, düşkünlük, haremlik-selamlık anlayışına karşılık, cinsiyet ayrımının reddinin bir dini ritüel olarak kabul edilmesi, müride karşı talip, neredeyse zekata karşılık hakkullah, yaygın olarak Ramazan ayı orucuna karşılık 12 Muharrem, 48 Perşembe, 14 masum-u pak orucu, namaza karşı niyaz gibi. Bütün bu alternatif oluşa karşılık, birbirinden hiçbir ögeyi almadıklarını ya da tümüyle uzlaşmaz nitelikte olduklarını söylemek doğru değildir. Anadolu Alevililiğinin, özelde bu araştırmada ele alınan örneklem grubunun Aleviliğine bakıldığında, yukarıda izah edilen alternatif kurum ve kavramların bazı değişik yönleri bulunsa da, korunduğu ve yaşandığı görülmektedir.

Anadolu yönü ağırlıklı olarak ele alınan Alevî-Bektaşîlerin, tarihsel bilgilerden yola çıkarak günümüze kadar geldikleri ve değişik argümanlar öne sürerek ayakta kalmaya çalıştıkları görülmektedir. Türkdoğanın'da tespit ettiği gibi, Anadolu

Alevîliğinde; özellikle Emevi, Abbasi yönetimlerinin iç politik tutumlarından ve Safevîlerin dış politika hareketlerinden izler bulunmaktadır. Türkmen-Oğuz ikiliği bu tarihi süreçten büyük çapta etkilenmiştir. Shills'in modern sosyolojiye kazandırdığı kavramlarla ifade edilirse, bir çevre-merkez ayrılığının olduğu görülmektedir. Bu iç ve dış faktörler sonucu oluşan sosyal çözülme ve çatışmaya varan gerginlikler, sadece, Sünniliğin, Alevi-Bektaşiliğe baskısı biçiminde değil, Alev-Bektaşiliğin de Sünniliğe, baskısına neden olmuştur. Özellikle, Anadolu ve Arnavutlukta Bektaşîlerin Sultan Baba, Abdal adları altında Nakşibendî, Kadirî vb. tarikatların türbe ve tekkelerini Bektaşîlere ait olduğu gerekçesiyle ele geçirme girişimleri, Alev-Bektaşiliğinde, yeri geldiğinde, Sünniliğe baskı yapması açısından dikkate değer bir oluşum olarak kabul edilmesi gerekmektedir. Örneğin, Babai, Bedrettin, Celali vb. ayaklanmalarının ortaya çıkması bunun en tipik göstergeleridir. Dış grup baskılarının, grup içi sapmaları ve çatışmayı önleyici sosyolojik gerçeğine dayanan, iç ve dış grup ilişkileri, Alevî ve Sünnî dinî grupların her zaman birbirlerine karşı duruşlarını dinamik halde tutmak için yeterli olmuştur (Türkdoğan, 1995; 254).

Tarihi süreç içinde, Anadolu Alevî-Bektaşî ve Sünnî sosyal gerçekliği, Redfield'in modern antropolojiye kazandırdığı iki kavramla ifade edilecek olursa, büyük toplum (Sünnî toplum) ve küçük toplum (Alevî-Bektaşî toplumu) modeli içinde, bugüne değin varlıklarını sürdürmüşlerdir. Güç ve egemenliğin bir yansıması olan büyük ve küçük toplum tanımlaması, kimliklerin korunması hususunda içe dönüş sürecini başlatmıştır. Büyük toplum; açıkça, yasal bir biçimde örgütlenerek bu yönde görünürlük kazanırken, küçük toplum; gizli, yasal olmayan cemaatler haline dönüşmeye başlamıştır.

Yine, Türkdoğan'ın da belirttiği gibi, tarihi din ve siyasi ayrışmaya ve birbirlerini protestoya dayanan, Sünnî ve Alevî farklılaşmasında büyük ölçüde Sünniliğin, Alevi-Bektaşiliğe yönelik şüpheli bakışı ile birlikte, gerçek anlamda, sosyal çözüm yollarının aranmamasının da payı büyük olmuştur. Sünniliğin, ana gövdeden ayrılan her türlü sapmayı çözümleneceğine yönelik tarihi oluşumları; zoraki, gerçekçi olmayan, örtülü entegrasyona (asmilasyon ve akültürasyona) dönüşmüş, bu anlamda, Alevî-Bektaşî olgusu açıkça olmamakla beraber, gizli bir biçimde yadsınmıştır. Yüzyıllar boyunca aynı coğrafyalar üzerinde birlikte, yan yana, iç içe yaşamış olmalarına rağmen taraflar, kız alıp-vermeme gerçeği ve mum söndü safsatası dışında, karşılıklı toplum özellikleri hakkında bilgilendirilmemişlerdir. Hiç kimsede

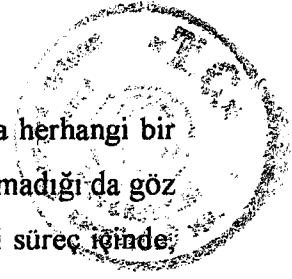
bilgilendirme yolunda, ciddiye alınır bir girişim başlatamamıştır. Hep ateşten bir gömlek olarak kalmıştır. Grupların karşılıklı ilişkilerindeki bu durağanlık, esastan sosyal ilişkilerin reddedilmesi, her türlü gelişmeye ve değişmeye gösterilen direnç, giderek küçük toplumun (Alevi-Bektaşiliğin) büyük toplum (Sünni toplum) içindeki sır dolu yapısını güçlendirmesine neden olmuştur (Türkdoğan, 1995; 255).

Araştırmada ankete katılan Alevî-Bektaşî cemaat üyeleri, başta Almanya olmak üzere bir çok Avrupa ülkesini işçi göçü yoluyla doğrudan ya da dolaylı olarak tanımalarına ve Türkiye'nin seküler yapısına rağmen, Alevî, Sünnî farklılaşması tarihsel katı örneklerini hala muhafaza etmektedir. Hatta, kendi Alevîliklerini; sorgulamalarına, yitirmeye yüz tutmuş olmalarını itiraf etmelerine rağmen, Alevî-Sünnî ayrılığının olanca sertliği ile devam ettiği görülmektedir. Yabancı uyruklularla evlenme gerçekleştirildiği halde Sünnîlerle evlilik konusunda uzak durulması, tasvip edilmemesi, bu sertliği ifade eden bir örneği oluşturmaktadır.

Alevîliğin bakış açısıyla, Alevî-Sünnî farklılaşmasını, kemikleşmiş, mitsel ve felsefi öğretilere baktığımızda bir kez daha görme imkanı bulmaktayız. Sünnîlerin sonradan, Alevîlerin ise, ezelden beri Müslüman olduklarına ve insanın yüzünde yedi hat olduğuna ve Ali yazdığına, fakat Hz. Ömer'in böyle bir özelliğe sahip olmadığına inanç bunlardan bazılarıdır. Benzer yorum farklılıklarına dayanan tarihi farklılaşma, aradan yüzyıllar geçmesine rağmen, ne akademik ne de dinî kurumlar aracılığıyla ayrılığın kaldırılması konusunda hassasiyet gösterilmemiştir. Selçuklular, Osmanlılar ve hatta Cumhuriyet dönemlerinde resmi ideolojiler, Alevî, Sünnî farklılaşmasını ciddiye almamış, toplumsal dinamizmin bir parçası kabul etmeyerek yadsımışlardır. Ortodoks inanç merkeze alınarak, heteredoks inanç sistemleri merkez dışına itilerek ihmal edilmiştir. Oysa, Alevî-Sünnî inanç sistemleri arasında bir çok ortak yönler bulunarak birbirine karşı daha yumuşak bir üslup kullanmalarına imkan sağlanabilirdi.

Sünni ve Alev-Bektaşî ilişkisinde ortaya çıkan Celali ayaklanmaları ve Baba Zünnun hareketleri bile, başta dini olmak üzere sosyal yönleri, ciddi anlamda ele alınmamış; sadece üzeri küllenerek örtülmüştür. Üss-ü Zafer adlı eserinde Esad Efendi 1826 yılında Vaka-i Hayriye adıyla bilinen olayı açıklarken, asıl amacın yeniçeriler değil, Bektaşîler olduğunu belirterek, sorunun örtülmeye çalışıldığını ifade etmeye çalışması ilginçtir.

Cumhuriyet döneminde, Alevî-Bektaşîlerin, tekkelerin kapatılması, şeyh, dede, baba gibi dini önderlerin hem fiili eylemlerinin, hem de bu kavramların kullanımının



yasaklanması karşısında başta siyasi ve hukuk olmak üzere ciddi anlamda herhangi bir sosyal tepki göstermedikleri, ayrıca onaylar nitelikte bir açıklamanın yapılmadığı da göz önüne alınırsa, sessiz kalarak kabuğuna çekildikleri söylenebilir. Bu tarihi süreç içinde özellikle, 1923-1950 yılları arasında, Alevî-Bektaşîlik, önemli bir varlık gösterememiştir. Alev-Bektaşîlikle ilgili, başta dinî faaliyetler olmak üzere, konuyla ilgili bilimsel çalışmalar da yapılmamıştır. Besim Atalay, Hilmi Ziya Ülgen, Nushet Ergun, Abdulkadir Gölpınarlı ve Fuat Köprülü'nün yayınları dışında, konuyla ilgili çalışmalara pek rastlanmamaktadır. Her ne kadar, halkevi yayınları arasında Alevî-Bektaşî gelenek ve göreneklerini araştıran çalışmalara rastlansa da bunlar da sınırlıdır. Bunlar içinde en önemli yayın M. Yılmaz'ın Narlıdere Tahtacıları ile ilgili çalışmasıdır. Ülkemizde sınırlı sayıda diyebileceğimiz bu çalışmalara karşılık batılılar tarafından özellikle Hasluck, Birge gibi Bektaşî kültürü üzerinde gerçekleştirilen çalışmalar, bugün araştırmacılar tarafından kaynak olarak kullanılmaktadır. Hasluck' "Bektaşîliğin Coğrafi Dağılımı" adlı çalışmasında Alevî-Bektaşî yerleşim alanlarını Anadolu, Marmara, Trakya, Bulgaristan, Yunanistan, Yugoslavya, Arnavutluk, Ukrayna, Romanya, Macaristan, Mısır ve Irak olmak üzere sekiz ayrı harita üzerinde tespit etmiştir (Berkes, 1973; 139). Günümüzde Melikoff, Olsson ve Raudvere gibi yabancıların, Alevî-Bektaşî inanç sistemi üzerinde yaptığı çalışmalar bu konudaki boşluğu doldurur niteliktedir.

Alevî-Bektaşî inanç sisteminde Hz. Ali'ye atfedilen olağanüstü nitelikler, onun, İslam peygamberi Hz. Muhammed'in amcası oğlu olması ve küçük yaştan itibaren yanında bulunması, bu vesile ile İslam'dan başka bir din ile tanışmamış olması ve hatta damadı olması yönünden aralarındaki bağın çifte akrabalık bağı ile birlikte, diplomatik bir biçimde pekiştirilmesinden kaynaklanmaktadır. "ben ilmin şehri isem Ali onun kapısıdır." hadisine nail olması, Hz. Ali'nin İslam tarihinde dini anlamda ayrıcalıklı bir konuma sahip olmasına imkan sağlamıştır. Buna ilaveten, Hz. Ebu Bekir'le başlayan Muaviye ile kanlı bir biçimde açığa çıkan halifelik mücadelesinde haksızlığa uğramış masum kurbanların ilkinde oluşturması Hz. Ali'ye ayrıca bir mahsumiyet kazandırmıştır. Bu yüzden, Hz. Ali, Alevî inanç sisteminde, bir "masum-u pak" olarak kabul edilmektedir. Aslında bu sevgi ve üzüntü sadece Alevilerin değil, bütün Müslümanların ortak tarihi düşünce ve eylemlerinin merkezini oluşturmaktadır. Ancak, Emevi ve Abbasilerin iktidarları dönemindeki tutumları ve bunları destekleyen dış etkenler, daha baştan itibaren, ayrışmanın giderek kurumsallaşmasına neden olmuştur.



Bütün bu gelişmeler, her ne kadar, İslam tarihinde, eylemsel olarak Arap ve Farslara ait düşünce ve eylemler olarak kabul görse de, temel dinî düşünce çerçevesinde, başta Anadolu olmak üzere, bütün Türkleri ilgilendirdiği görülmektedir. Bu olayların oluşması sırasında, Türklerin henüz İslam ile tanışma aşamasında olmaları, bunu doğrular niteliktedir. Daha sonra, Türklerin İslam'ı kabul etmeleri ile birlikte başta Selçuklu ve Osmanlılar, din adamlarının teşvik ve çalışmalarıyla Ortodoks inanç biçimini hassasiyetle koruma ve yayma gayreti içinde bulunmuşlardır. Buna karşılık, bir heteredoks inanç sistemi olarak Alevîlik, Osmanlı ve Selçuklu toplum yapılarında sürekli çevrede kalmış, merkezi siyasi-idari yapı tarafından dışlanmıştı. Bu süreç, söz konusu inanç sistemini gizlilik, kapalılık kimliğine büründürerek kendine özgü bir şifreli iletişim modeli ortaya çıkmasına olanak sağlamıştır. Uzun süren bu kapalılık, Sünnî inanç ilkelerinden uzaklaşmayı yani karşıt inanç ve ritüellerin oluşmasını ve farklılığın artmasını hızlandırmıştır (Türkdoğan, 1985; 534).

Sünnî inanç sistemi, İslam tarihindeki olayları, rasyonel, tarafsız ve sessiz kalarak değerlendirmeyi de başarmıştır. Çocukları ve torunları için Yezit ve Muaviye gibi isimler vermeyip; Ali, Hasan, Hüseyin gibi isimler kullanmaları, bu konudaki sessiz tutumlarını göstermesi açısından önem taşımaktadır. Bütün bu düşünce ve tutumlara rağmen Selçuklu, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemleri içinde Alevî-Bektaşîliğin bir muhalefet oluşturarak iktidarlara karşı mücadeleye devam ettikleri, ortodoksinin (Sünniliğin) oluşturduğu kavramlara ve kurumlara alternatif olarak oluşan kavramlar ve kurumları korudukları ve geliştirdikleri görülmektedir.

Bu tarihi ayrılığın merkezine oturtulan, iç ve dış etkenlerle sürekli beslenen geleneksel bilgiler, karşıt kurumlar, kavramlar ve ilkeler olarak bugünde varlıklarını devam ettirmektedir. Bu geleneksel bilgilere dayanan Alevî-Bektaşî inanç sisteminde, tarihi ters yüz eden, İslam'ın hükümleri ile çelişen bir çok İslam dışı düşünce ve ritüellerin bulunduğu görülmektedir. Bunlar, araştırma içinde elde edilen verilere bakıldığında bizzat Alevî din önderlerinin ve Alevî bireylerinin söz ve eylemlerinden anlaşılmaktadır. Anadolu Alevî-Bektaşîliği, başta Türklerin Orta Asya'dan getirdikleri Şaman inançları ve Budizm, Hinduizm, Mazdeizm, Hıristiyanlık gibi pek çok dinlerin izlerini taşımaktadır. Sadece getirdikleriyle kalmamış olan bu inanç sistemi, gelinen coğrafyalar üzerinde de bir çok dinsel inançlarla karşılaşmıştır. Özellikle Erzincan, Sivas bölgelerinde Türklerin Anadolu'ya gelmeden önce etkinlik gösteren Paulusculuk inancı, bunun tipik bir örneğini oluşturmaktadır. Ayrıca, İslam'ın ana gövdesinden az

çok uzaklaşan, merkeze bağlı olduğuna atıfta bulunan değişik mezhep ve tarikatların etkisine de maruz kalan Alevî-Bektaşîliğin, olduğundan daha fazla heterojen özellikler taşıdığını göstermektedir. Batınilikle başlayan, Şia ile yola koyulan, Huruflikle tanışan, Sünnîlikle karışan Alevî-Bektaşîlik, metinde de ifade edildiği gibi senkretik özellikler taşımaktadır. Hz. Ali'ye atfedilen kozmolojik, mitsel özellikler, bu senkretik oluşun merkezinde yer almaktadır. Allah-Muhammed-Ali üçlemesi bunun en tipik göstergesidir.

Alevî-Bektaşî inanç sisteminin birinci ve ikinci derecede üstatları diyebileceğimiz, kendilerini Hz. Muhammed'in soyuna dayandıran Hz. Ali ile başlayıp Anadolu'da Hacı Bektaşî Veli ile temellendirilen, Balım Sultanla yeni bir sürece giren Anadolu Alevî-Bektaşîliği, İslam-i akültürasyon hareketinin bir yönünü oluşturmaktadır. Bektaşî tekkelerinin Hıristiyan manastırlarının yakınlarına inşa edilmesi bunu doğrular niteliktedir. İslam-i olmayan unsurları İslamileştirmek gayesini taşıyan yada bu amaçla hareket ettiğini iddia eden Alevî-Bektaşî inanç sisteminin, Sünnî inanç sistemi ile sürekli karşı mücadele içinde olması oldukça manidardır. Zira, kendisine daha yakın ve yatkın olan bu inanç sistemi ile sürekli mücadele ettiği, hem tarihi bilgilerden hem de günümüzdeki karşı duruş ve düşüncelerinden anlaşılmalıdır.

Kendilerinden tümüyle farklı algıladıkları Sünnîleri ise, kalıcı ve kapsayıcı ilişkilerden uzak durulması gereken gruplar olarak kabul etmektedirler. Kız alıp vermeme ile ilgili kalıplaşmış davranışlar, dinî törenlere Sünnîleri kabul etmemekte ısrar edilmesi, bunun tipik örneklerini oluşturmaktadır. Dayanağını bu ve benzeri bakış açısından alan Alevî-Bektaşîlik, iç ve dış etkenlerin müdahalesiyle, dün olduğu gibi bu gün de bir takım olayların ortaya çıkması yönünde, potansiyel düşünsel bir unsur görünümü vermektedir. 1996'da gerçekleşen İstanbul Gazi mahallesi olayları, modern toplumun bir göstergesi olan sekülerizmin bile, bu cemaatlerin dinî düşünüş ve tutumlarında ciddi bir değişme ve çözüm önerisi sunamamıştır. Söz konusu potansiyel çatışma izlenimi veren nedenleri ortadan kaldırmak, bu konuda gerekli olan bilimsel çalışmaların yeterli olmasına bağlı olduğu unutulmamalıdır. Ne var ki, ülkemizde konuyla ilgili yapılan çalışmalar hem yetersizdir, hem de ideolojik içerik taşımaktadır. Hatta, sorunlar ve gerçekler hala üstü örtülerek geçiştirilmeye çalışılmaktadır. Oysa, sorunun ortadan kaldırılması, birbirine karşı duruş içinde olan tarafların birbirlerini tanımalarına imkan sağlayan bilgilerin derlenmesine ve aktarılmasına bağlıdır. Alevî ve

Sünnîlerin birbirlerine karşı oluşturdukları ön yargılardan kurtulabilmelerinin yolu da burudan geçmektedir.

Alevî-Bektaşî inanç sistemine göre, Hz. Ali'nin ölümü ve veya öldürülüş biçimi ile şeriat makamı, zahiri anlamda yeni bir sürece girmiş ve tarikat makamı başlamış kabul edilmektedir. Bu günkü Alevî-Bektaşilikte (Reel Alevîlik), bu ölümün tarihi çizgisi üzerinde bir seyir göstermektedir. Bilindiği gibi, Alevî-Bektaşî çizgisi içinde dört kapı kırk makam bulunmaktadır. Bunlardan şeriat Hz. Ali'nin kişiliğine ve ölümüne atfen bitmiş kabul edilen kapı (aşama) olmaktadır. Böyle kabul edildiğinde, Sünnî inanç sisteminin temelini oluşturan yada böyle kabul edilen şeriat aşamasına dayanan; namaz, ramazan orucu, zekat vb. unsurlar, Alevî inanç sistemine göre yapılması lüks olan ibadetler olarak görülmektedir. Bütün bunlar, tarikat esaslarına göre kendine özgü bir biçim ve içerikte düzenlenmektedir. Bunlarla ilgili inanç ve ritüeller tarikatla ilişkili nitelikler haline dönüşmüştür. Namaz niyaza, ramazan orucu on iki muharrem orucuyla, veya on dört masum-u pak orucuyla vb. diğer oruçlarla "yas"a (ölüm yıl dönümünü kutlamaya), hac, yer değiştirerek kabir ziyaretine (Mekke'den Kербela'ya ), zekat ise, hakkullaha (dede tarikat hakkına) dönüşmüş gözükmektedir. Alternatif kurum ve kavramlar oluşturma ya da en azından oluşmuş olan kurum ve kavramları koruma girişimi değişik örneklerle varlığını devam ettirmektedir. İslam dininin eşitlikçi devrimci ve insanı ön plana çıkaran yönlerini esas alan Alevî düşüncesi; Alevîliğin temel kavramlarına daha toplumsal anlamlar yükleyerek, bireysellekle mücadele etmek adına, İslamcılarının savunduğu "İdeal şehir" örneğine karşı, her şeyin paylaşıldığı, malın ortak olduğu bir "Rıza şehir" kurmak olarak görünürlük kazanmaktadır (Kaygusuz, 1995; 8-9). Benzer şekilde "gizli bir hazine" olan Tanrının bilinmeyi sevdiği için alemi var etmiştir ilkesine inanç "Sevgi"yi bir felsefi düşünce içine yerleştirerek Sünnîliğin "Takva" anlayışına bir alternatif olarak sunulmuştur. Bu düşünceden hareketle Alevîliğin bütün dinlerin özü tanımında ifade edildiği gibi Gandhi Timurlenk'den daha Müslüman, Aziz Francesco, Yezid'den daha çok İslam'a yakın olarak nitelendirilebilir olarak kabul görmüştür. Böylece, şeriat Hz. Muhammed'in, tarikat ise Hz. Ali'nin yolu olarak kabul edilegelmiştir.

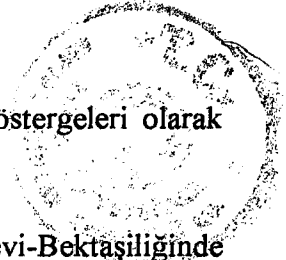
Alevîlerin bazı dinî önderleri ve grup üyelerine göre, şeriatın belirlediği namazın Kur'an da olmadığı, olsa bile şekilsel olarak belirtilmediği ifade edilmektedir. Buna karşılık, çalışmada görüldüğü gibi, ne dinî önderlerin ne de cemaat üyelerinin çoğunun Kur'an ile tanışmadıkları ve onu okumadıkları anlaşılmaktadır. Geleneksel Alevîliğin,

Kur'an hakkındaki yaygın bir düşüncesine göre, Kur'an'daki ayet sayısı bugün mevcut olandan daha çok olduğu ancak, Hz. Osman zamanında bazı ayetler çıkarılarak şimdiki sayısına indirilmiştir.

Kur'an'ın tahrif edildiği yolundaki bu iddia, Alevilikte adeta yaygın bir düşünce olarak yaşamakta, bu da Kur'an'a bakışı belirlemektedir (Dierl, 1991; 23). İçki ile ilgili tutumlarda da benzer gerekçeler ileri sürülmektedir. İslam'ın alkolü çok açık bir hükümle yasaklamış olmasına karşılık, tüketimin adeta bir ritüel olarak kabul edildiği görülmektedir. Eski şaman inancı olan 'kam' ların kırklar meclisine yükselirken içki içmeleri, törenleri yürütüşleri, saz çalmaları vb., günümüz Alevî geleneğinde bütün canlılığı ile varlığını muhafaza etmektedir.

Alevî-Bektaşî inanç sisteminde temel belirleyici nitelikte olan, başta Hz. Ali ile ilgili ve daha sonra diğer ulular içinde geçerli kabul edilen mitolojik öğeler ve kıssalar, uydurma hadisler, kutsanan yerleşmeler, sadece Alevîler tarafından oluşturulmuş ya da kabul edilmiş değildir. Öztürk'ün ifade ettiği gibi, "Muaviye, yönetimi ele alıp Şam'ı başkent yaptığında, onun zenginliğe boğduğu bazı din adamları (kıssacılar), Şam ve Şam yönetimini kutsal ilan eden bazı hadisler uydurmaya çalışmışlardır. Örneğin, ümmetin gerçeği temsil eden kadrolarının Şam'da yaşadığı, aynı zamanda bu kent halkının kıyamete kadar hakkı savunanlar olacağı, Şam askerlerinden 70.000 kişinin hesap ve azap görmeden cennete gideceği ileri sürülmüştür. "Şam halkı Allah'ın kılıçlarından bir kılıçtır" sözü bir hadis hükmünde kabul edilmiştir. Muaviye, kurduğu Emevi devleti için başkent yaptığı Şam'ı Abdallar (Allah erleri) diyarı ilan etmiştir" (Öztürk, 1991; 349). İki taraf arasında İslam'ı temsil etme hususunda; karşılıklı suni bir yarış başlatılmıştır. Tarihi süreç içinde devam eden bu oluşum, bugüne değin varlığını devam ettirmiş, aynı din içinde biri Sünnî öteki Alevî olmak üzere, temelde aynı teferruatta ayrı iki farklı dini cemaatin ortaya çıkmasına neden olmuş gözükmektedir

Araştırmanın hem teorik hem de ampirik bulgularından anlaşıldığı gibi, Alevî-Bektaşîler, hemen hemen sosyal hayatın bütün alanlarında aileden iktisada, hukuktan siyasete kadar geniş bir yelpazede, kendine özgün bir yaşam biçimi oluşturmuşlar ve bu özgünlüğü devam ettirme yönünde hassasiyet göstermişlerdir. Bu bağlamda, bir kimliğin kurulması ve korunması konusunda; kendilerini farklı bir biçim ve tarz içinde görerek ve değerlendirerek hassasiyet gösterdikleri görünümü vermektedirler. Başta



evlenmeye ve siyasi yapılanmaya ilişkin tutumlar bu hassasiyetin göstergeleri olarak kabul edilebilir niteliktedir.

Aleviliğin, “Yol bir, sürekin binbir” anlayışının Anadolu Alevi-Bektaşiliğinde kendine özgü teolojik ve mistik bir düşüncenin ve dinde geniş bir hoşgörünün oluşmasına etki ettiği görülmektedir. Bu anlamda her bölge ve grup kendine has bir yol takip etmektedir denilebilir. “Bugün, Türkiye’de, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin ne olduğunu ve ne olmadığını belirlemek isteyen, yazar ve grup temsilcilerine bakarak dört ana eğilimin bulunduğu biçiminde bir değerlendirme yapmak mümkündür. Bunlardan birincisi; geniş bir yelpazeye sahip olmakla beraber, daha çok İslam tasavvufunun heteredoks anlayışı içinde olanlar, ikincisi; daha gelenekçi ve teolojik bakımdan kendini İslam dininin bir parçası, hatta Aleviliği gerçek İslam kabul eden ve kendilerini Caferî mezhebine mensup olarak tanımlayanlar. Üçüncüsü; Türkiye’nin sanayileşme, kentleşme ve genel olarak modernleşme sürecinde oluşan, materyalist anlayışı temsil edenler. Dördüncüsü ise; yeni sayılabilecek Şii karakterli Aleviliktir” (Bilici, 1999; 67).

Bu anlamda, araştırmaya konu olan, örneklem grubunun dahil edildiği Alevi-Bektaşilik; araştırma alanı çerçevesinde, kendine özgü bir yolun bulunduğunu, söz konusu cemaat içinde şahsiyetin belirlenmesi de dahil olmak üzere, Alevilikten, Sünniliğe bakışa kadar, bütün alanlarda kendilerine özgü bir yaklaşım içinde buldukları, gözden kaçırılmamalıdır.



**BİBLİYOGRAFYA**

- ARAL Vecdi, Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları, Filiz Kitabevi. İst. 1983
- ARON Raymond, Sosyolojik Düşüncenin Evreleri, Bilgi Yay.İst.1989
- ATALAY Besim, Bektaşîlik ve Edebiyatı, And. Yay. İst. 1991
- ATAY Mahmut, Keban Barajı Nedeniyle, Elazığ'ın 1800 evler Mahallesine göç  
Edenlerin Kentleşme Sorunları (Basılmamış Doktora Tezi), FÜ Sos. Bil.  
Enstitüsü, 1985 Elazığ
- ATEŞ Toktamış, Osmanlı Toplumunun Siyasal Yapısı, İst. 1991
- AYDIN Mustafa, Kurumlar Sosyolojisi, Vadi Yay. Ank. 1997
- BA İlyas Yunus ve Ferid Ahmet, İslam Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi (Türkçesi  
Rıdvan Kaya), Bir Yay. İst. 1986
- BAŞGİL A. Fuat, Din ve Laiklik, Yağmur Yay. İst. 1991
- BAL Hüseyin, Alevî Bektaşî Köylerinde Toplumsal Kurumlar, İst. 1997
- BAL Hüseyin, Sosyolojik Açıdan Alevî-Sünnî Farklılaşması ve Bütünleşmesi, İst. 1997.
- BARDAKÇI Cemal, Alevîlik, Ahilik, Bektaşîlik, Ank.1950
- BARNES Barry, Bilimsel Bilginin Sosyolojisi (Çeviri Aslan Hüsamettin), Ank.1990
- BENDER Cemsid, Kürt Uygarlığında Alevîlik, Kaynak Yayınları.İst.1994
- BERGER L. Peter, Dinin Sosyal Gerçekliği (Çeviri COŞKUN Ali), İnsan Yay. İst. 1993
- BERKES Niyazi, Türksye'de Çağdaşlaşma, Bilgi Yay. İst. 1973
- BİLİCİ Faruk, Alevi-Bektaşî Edebiyatının Günümüz Türkiye'sindeki İşlevi, T. Olsson,  
E. Özdalga , C. Raudvere, Alevî Kimliği (Çev: B.Kurt Torun, H. Torun.)  
Tarih Vakfı Yay. İst. 1999
- BİRDOĞAN Nejat, Anadolu ve Balkanlarda Alevî Yerleşmeleri, Mozaik Yay. İst. 1995
- BİRGE John Kingslay, Bektaşîlik Tarihi, And Yay. İst. 1991
- BİRGE John Kingslay, Bektaşîlik Tarihi, And Yay. İst. 1991
- BOLAY Süleyman Hayri, Felsefe Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Akçağ Yay.  
Ank.1990



BOLAY Süleyman Hayri, Felsefe Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Akçağ Yay. Ank.

1996

BOZKURT Fuat, Alevîliğin Toplumsal Boyutları, Yön Yay. İst. 1990

BULUT Faik, Ali'siz Alevîlik, Doruk Yay. Ank. 1997

Cem Dergisi, Haziran, 1995

Cem Dergisi, Ekim, 1993

Cem Kültür Evi Mimari Proje Yarışması, 1996

CEVİZCİ Ahmet, Felsefe Sözlüğü. Ekin Yay. Ank. 1997

ÇİLESUN Ali Haydar, Alevîlik Bir Sır Değildir, Ceylan Ofset İst. 1995

ÇAĞATAY Tahir, Evli Çiftler Arasında Münasebetlerin Bazı Tezahürleri Etrafında,

Aile Yazıları, 4 (derleyenler, B. Dikeçligil, A. Çiğdem), Ank. 1991

ÇALIŞLAR Oral, Hz Ali-Muaviye Çatışması (İslamın Doğuşu ve İlk Ayrılıklar),

İst. 1975

ÇAMUROĞLU Reha, Tarih, Heterodoksi ve Babailer, Metis Yay. İst. 1992

ÇAMUROĞLU Reha, Günümüz Alevîliğinin Sorunları, İst. 1994

ÇAMUROĞLU Reha, Yeniçerilerin Bektaşîliği ve Vaka-i Şerriyye, İst. 1991

ÇAMUROĞLU Reha, Osmanlı Alevî İlişkileri, Din-Devlet İlişkileri ve Türkiye'de Din

Hizmetlerinin Yeniden Yapılandırılması, Cem Vakfı Yay. İst. 1998

ÇELİK Mehmet, Alevî Cem Kaideleri ve Töreleri. On iki Hizmet Yolu, Malatya, 1990.

ÇAKIR Ruşen, Politik "Alevîlik" ile Politik "Sünnîlik": Benzerlikler ve Zıtlıklar, T.

Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, Alevî Kimliği (Çev: B. Kurt Torun, H. Torun.) Tarih Vakfı Yay. İst. 1999

ÇAHA Ömer, Sivil Kadın Türkiye'de Sivil Toplum ve Kadın, Vadi Yay. Konya 1996

DEMİKCİ Kürşat, Heterodoxy Tarihçiliği ve Bektaşî Menakıbelerindeki Şamanik

Karakter, İzlenim Dergisi, İst. 1995

DEVELLİOĞLU Ferit, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat, Aydın Kitabevi Yay.

Ank. 1998

- DIERL Andon Jozef, Anadolu Alevîliği, And Yay. İst. 1991
- DİKİCİ Mehmet, Anadolu da Türkler, Anadolu'ya Türk Göçleri, Burak Yay. İst. 1998
- DİŞKIRAN Mehmet, İnanç da Devrim (Evrensel Çağrı) Can Yay. İst. 1995
- DOĞAN İsa, Anadolu'da Alevîliğin Doğuşu ve Samsun Alevîleri, 1997
- DONUK Abdulkadir, Çeşitli Toplumlarda ve Eski Türklerde Aile, Aile yazıları I Temel Kavramlar Yapı ve Tarihi Süreç, (Derleyen, Beylül Dikeçligil, Ahmet Çiğdem) Ank. 1991
- Doğuştan Günümüze İslam Tarihi, Komisyon, C. 1-13, Çağ Yay. İst, 1989
- DÖNMEZER Sulhi, Sosyoloji, Savaş Yay. Ank.1982
- DURSUN Davut, Din Bürokrasisi, Yapısı, Konumu ve Geişimi, İşaret Yay. İst.1992
- DÜZGÜN Şaban Ali, Din Birey ve Toplum, Akçağ Yay. Ank.1997
- EBU ZEHRA Muhammed, İslam'da Fıkhi Mezhepler Tarihi, (Mütercim Abdulkadir Şener), Hisar Yay. İst. 1976
- ELİADE Mircea, Mitlerin Özellikleri, Simavi Yay. 1996 İst.
- ELİADE Mircea, Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu, Kültür Ban. Yay. 1994
- EL MÜCEDDİDİ Abdullah Faruki, İslam'da Zikir ve Ribat, Farukiye Vakfi Yay. Ank. 1997
- ER İzzet, Din Sosyolojisi, Akçağ Yay. Ank. 1998
- ERAL Sadık, Çaldırandan Çorum'a Anadolu'da Alevî Katliamları, Yalçın Yay. İst. 1993
- ERK H.Basri, Tarih Boyunca Alevîlik, İst. 1954
- ERÖZ Mehmet, Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnanıcı) ve Alevîlik Bektaşîlik ,TDAV İst. 1992
- ERYILMAZ Bilal, Osmanlı Devletinde İktidar ve Muhalefet, Osmanlı Toplum Yapısı Üzerine Derleme, Konya, 1996
- EYÜBOĞLU İsmet Zeki, Bütün Yönleriyle Bektaşîlik, Der. Yay. İst.1990
- EYUBOĞLU İsmet Zeki, Alevîlik Sünnîlik İslam Düşüncesi, Der. Yay. İst 1989
- EYÜBOĞLU İsmet Zeki, Şeyh Bedrettin ve Varidat, Der. Yay. İst.1987

- FAZLURRAHMAN, Ana Konularıyla Kur'an , Ankara Okulu Yay.Ank:1996
- FENDOĞLU Hasan Tahsin, Osmanlı Öncesi İslam Devletlerinde, Din Devlet İlişkileri,  
Din Devlet İlişkileri ve Türkiye'de Din Hizmetlerinin Yeniden  
Yapılandırılması, Cem Vakfı Yay. İst. 1996
- FEYZİOĞLU Turhan, Atatürk Yolu, 26 Ank. 1987
- FIĞLALI Ethem Ruhi, Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri, Selçuk Yay. Ank.1983
- FIĞLALI Ethem Ruhi, İmam Ali, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları ,Ank. 1996
- FIĞLALI Ethem Ruhi, İmamiye Şiası, Selçuk Yay. Ank. 1984
- FIĞLALI Ethem Ruhi, Türkiye'de Alevilik Bektaşilik, Selçuk Yay. Ank. 1994
- FREYER Hans, Din Sosyolojisi (Çev: KALPSÜZ Turgut), Ank.1964
- FUAT Bozkurt, Aleviliğin Toplumsal Boyutları, Tekin Yay. Ank. 1993
- Gençlik ve İlim, Ocak-Şubat, 1992
- GÖKÇE Birsen, Toplum Bilimlerde Araştırma, Savaş Yay. Ank. 1988
- GÖKTAŞ M. Emin, Türkiye'de Dinî Hayat, İşaret Yay. İst. 1993
- GÖRMEZ Kemal, Çevre Sorunları ve Türkiye, Gazi Kitapevi Yay. Ank. 1997
- GÜRTAŞ Haki, Aleviliğe Sosyolojik Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım, (Yayınlanmamış  
Yüksek Lisans Tezi), Elazığ, 1992
- GÜNAY Ünver,"Modern Sanayi Toplumunda Din I" E Ü. İ Fak.Dergisi, S.3 Kayseri  
1986
- GÜNAY Ünver, Din Sosyolojisi, İnsan Yay. İst. 1998
- Günümüzde Alevi ve Bektaşilik, TDV Yay. Ank. 1985
- HASAN İbrahim Hasan, İslam Tarihi, C.1 (Çev: Yiğit İsmail- Gümüş Sadrettin)  
İst. 1984
- HİTTİ Philip k., İslam Tarihi, C. 1-4 (Çev. Salih Tuğ), İFAV Yay. İst. 1995
- HODGSON M. G. S. İslam'ın Serüveni, C.1 (Çev: Heyet) İst. 1995
- HOOKE S. H., Ortadoğu Mitolojisi, (Çev: Alaaddin Şenel), İmge Yayınları, Ank.1991



İLHAN Avni, İmam Musa Kasım, İmam Ali Rıza, İmam Muhammed TAK, Ank.1996

İNAN Abdülkadir, Tarihte ve Bugün Şamanizm, Ank. 1986

İNAN Abdülkadir, Eski Türk Dini Tarihi, Kültür Bakanlığı,İst.1976

İZ Mahir, Tasavvuf, Kitabevi Yay. İst. 1997

KALELİ Lütfi, Alevî-Sünnî İnancında Mevlana, Yunus ve Hacı Bektaşî Gerçeği,  
İst.1994

KALELİ Lütfi, Tanrı İnsan, Can Yay. İst. 1996

KARA Mustafa, Tarikatler Dünyasına Genel Bakış İslamiyat Dergisi, C. 2, S. 3, Ank.  
1999

KARA Mustafa, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, Dergah Yay. İst. 1998

KAYGUSUZ İsmail, Aleviliğin Ütopyası: Rıza Kentinde Canı cana Malı mala Katmak,  
Kervan, No:55 Aralık 1995

KAZDAĞ İsmail, Siyasi İktidar ve Özal Devri, İhya Yayınları, İst. 1990

KEHRER Günter, ROBERTSON Roland, DURKHEİM Emile, Din Sosyolojisi (Çev.  
M.Emin, Göktaş, Abdullah Topçuoğlu), Vad.Yay. Konya 1996

KILIÇBAY Mehmet Ali, İslam'da Din-Devlet İlişkileri, Din Devlet İlişkileri, Cem  
vakfı Yay. İst. 1996

KIŞLALI Ahmet Taner, Siyaset Bilimi, İmge Yay. Ank. 1990

KIRKILIÇ Ahmet, Başlangıçtan Günümüze Tasavvuf, Timaş Yay. İst. 1996

KORKMAZ Esat, Hak-Muhammed-Ali Kırklar Cemi, Şahkulu Sultan Kül. Yay. İst.  
1997

KÖPRÜLÜ Fuat, Türk Edebiyat Tarihi, Ötüken Yay. İst. 1980

KÖSEMİHAL Nurettin Şazi, Durkheim Sosyolojisi, Remzi Kitabevi, 1993, İst.

KUTLUAY Yaşar, İslamiyet'te İtikadi Mezheplerin Doğuşu, Balkanoğlu Yay. Ank.  
1959

TEZCAN Mahmut, Eğitim Sosyolojisi, Ank. 1997



- MARDİN Şerif, Türk Modernleşmesi, Makaleler, İletişim Yayınları, 1991 İst.
- MARDİN Şerif, Türkiye’de Din ve Siyaset Metis Yay.İst.1998
- MARDİN Şerif, Türkiye’de Din ve Siyaset, Makaleler 3, İletişim Yay. İst. 1998
- MELIKOFF Irene, Uyur İdik Uyardılar (Çev. Turan Alptekin), Cem Yay. İst. 1994
- MELIKOFF Irene, Bektaşilik- Kızıbaşlık: Tarihsel Bölünme ve Sonuçları, T. Olsson, E. Özdalga , C. Raudvere, Alevî Kimliği (Çev: B.Kurt Torun, H. Torun.) Tarih Vakfı Yay. İst. 1999
- MERTER Ferudun, Köy Ailesinde Meydana Gelen Değişmeler, Aile Araş. Kur. Yay. Ank.1991
- METİN İsmail, Alevilerde Halk Mahkemeleri, Alev Yay. İst.1994
- METİN İsmail, Alevîliğin Anayasası, Akyüz Yay. İst. 1999
- NASR Seyyid Hüseyin, İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı, İnsan Yay. İst. 1990  
Nokta, 22 Aralık, 1991
- NOYAN Bedri, Bektaşilik, Alevilik Nedir?,Sanat Kitapevi Yay. Ank.. 1987
- OCAK Ahmet Yaşar, Alevîlik-Bektaşilik, Tarih ve Toplum Dergisi, İst. 1991
- OCAK Ahmet Yaşar, Babailer İsyanı, Dergah Yay. İst. 1996
- OCAK Ahmet Yaşar, Alevilik, Bektaşilik Gerçeği ve Bazı Tezler, Türkiye Günlüğü S. 31 Ank. 1994
- OCAK Ahmet Yaşar, Kalenderiler, Türk Tarih Kurumu Yay.İst.1996
- OCAK Ahmet Yaşar, Türk Sufiliğine Bakışlar, İletişim Yayınları İst. 1997
- ODYAKMAK Nevzat, Bektaşilik,Mevlevilik,Masonluk, İnk. Yay.İst.1990
- OLSSON Tort, Ali odaklı Mezheplerde Yazıya Geçirme, Dağlıların ve Şehirlilerin “irfanı” Suriyeli Alevilerin ya da Nusayrilerin Mezhebi, T. Olsson, E. Özdalga , C. Raudvere, Alevî Kimliği (Çev: B.Kurt Torun, H. Torun.) Tarih Vakfı Yay. İst. 1999
- OYTAN M.Teyfik, Bektaşiliğin İçgücü, Maarif Kitapevi İst.1991
- OZANKAYA Özer, Toplumbilim, Cem Yay. İst. 1995



ÖKTEM Niyazi, Laiklik Din ve Alevilik Yazıları , And Yay. İst.1994

ÖZSOY Ömer, Sufi Düşüncede Hakikat-Dil ilişkisi Üzerine. –İbn-i Arabi’de Dil, Varlık

ve Kur’an- İslamiyat Dergisi, C.2, S.3 Ank. 1999

ÖZ Baki, Aleviliğin Tarihsel Konumu, Der Yay. İst. 1995

ÖZ Baki, Osmanlı’da Alevî Ayaklanmaları, And Yay. İst .1992

ÖZ Baki, Alevilik Nedir, Der yay. İst. 1996

ÖZAFŞAR Mehmet Emin, İdeolojik Hadisçiliğin Arka Planı, Mihne Oyayı ve Haşaviye

Olgusu, Ank. Okulu Yay. Ank.1999.

ÖZCAN Hanefi, Epistemolojik Açıdan İman, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Yay.İst.1996

ÖZEL Mustafa, Kapitalizm ve Din, Ağaç Yay. İst. 1993

ÖZ Gülağ, Aleviliğin Tarihi Kökenleri ve Anadolu Erenleri, Uyum Yay. Ank. 1996

ÖZKIRIMLI Atilla, Alevilik-Bektaşılık (Toplumsal Bir Başkaldırının İdeolojisi),

İst.1993

ÖZDEMİR Rıfat, Tokat’ta Ailenin Sosyo-Ekonomik Yapısı (1771-1810), Aile yazıları

I Temel Kavramlar Yapı ve Tarihi Süreç, (Derleyen, Beylül Dikeçligil,  
Ahmet Çiğdem), Ank. 1991

ÖZKIRIMLI Atilla, Alevilik-Bektaşılık Toplumsal Bir Başkaldırının İdeolojisi, İst.

1993

ÖZTOPRAK Halil, Kur-an’da Hikmet Tarihte Hakikat ve Kur-an’da Hikmet İncil’de

Hakikat, Can Yay. İst. 1990

ÖZTÜRK Mustafa, Tefsirde Zahir-Batın Dualizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorumu,

İslamiyat, C: 2, S. 3, Ank. 1999

ÖZTÜRK Yaşar Nuri, Kur’an’ın Temel Kavramları, İst. 1991

ÖZTÜRK Yaşar Nuri, Tasavvufun Ruhü ve Tarikatlar, 3. Bölüm, Yeni Boyut Yay. İst.

1992

POLOMA Margaredem, Çağdaş Sosyoloji Kurumları (Çev. Hayriye Erbaş) Ank.1993.

POSTER Mark, Eleştirel Aile Kuramı, (Çev. Hüseyin Tapınç) Ayrıntı Yay. 1989

RAUDVERE Catharina, Kentin Bugünü ve Geleceğine Bakış ve Dini Cemaatler:

Erişim ve Görünürlük, T. Olsson, E. Özdalga . C. Raudvere, Alevî Kimliği  
(Çev: B.Kurt Torun, H. Torun.) Tarih Vakfı Yay. İst. 1999

ROUX Jean Paul, Türklerin Tarihi (Çev. Galip Üstün) IV. Bölüm, Milliyet Yay.  
İst.1995

RUNCİMAN W.G., Toplumsal. Bilim ve Siyaset Kuramı (Çev. Erol Mutlu) Ank.1986.

SAĞIROĞLU Ekrem, Kur'an'da İnsan ve Toplum, Pınar Yay. İst. 1993

SENCER Muzaffer, IRMAK Yakut, Toplumbilimlerinde Yöntem, Say Yay. İst. 1984

SEVİM Ali, Anadolu'nun Fethi, Selçuklular Dönemi (Başlangıçtan 1086'ya kadar)  
Ank.1988

SHANKLAND David, Antropoloji ve Etnisite, Yeni Alevi Hareketinde Etnoğrafyanın  
Yeri, T. Olsson, E. Özdalga , C. Raudvere, Alevî Kimliği (Çev: B.Kurt  
Torun, H. Torun.) Tarih Vakfı Yay. İst. 1999

SEZGİN Abdülkadir, Alevilik Deyince, Burak Yayınları, İst. 1996

SIVACIOĞLU Musa, Avrupa Topluluğunda kadın Erkek Eşitliği ve Bunun Tük  
Mevzuatı ile Karşılaştırılarak Değerlendirilmesi, Aile ve Toplum Aile  
Araştırma Kurumu Dergisi mart 1991

SOFUOĞLU Cemal-İLHAN Avni, Alevilik Bektaşilik Tartışmaları,TDV. Yay.  
Ank.1997.

SÖZENGİL Tarık Mümtaz, Tarih Boyunca Alevilik, İst. 1992

SEVİM Ali ve YÜCEL yaşar, Türkiye tarihi, C:1-4, TDD: Yay. Ank. 1991

SÜREYYA Şeyh Baba Mehmet, Tarikat-ı Aliyye-i Bektaşîyye, TDV. Yay. Ank. 1995

ŞEKER Mehmet, Fetihlerle Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması, DİB Yay. Ank.  
1985

ŞENER Cemal, Alevilik Olayı, Ant Yay. İst. 1995

ŞENER Cemal, Alevî Sorunu Üstüne Düşünceler , And Yay. İst.1994

ŞENER Cemal, Benim Kabem İnsandır, Ad. Yay. İst. 1996

ŞENER Cemal, Şaha Doğru Giden Kervan Alevilik Nedir, İst. 1997

ŞENER Cemal, Şamanizm, Ant Yay.İst.1996

ŞERİATİ Ali, Ne Yapmalı, (Çev.Muhammed Hizbullah) Bir Yay. İst. 1986

ŞERİATİ Ali, Marksizim ve Diğer batı Düşünceleri, (Türkçesi, Fatih Selim), Bir Yay.

Ist. 1985a

ŞERİATİ Ali, Toplum Bilim Üzerine, (Çev. Kenan Sökmen) Bir Yay. İst. 1985b

ŞERİATİ Ali, Kapitalizim, (Çev. Yakup Arslan) Dünya Yayınları, İst.1994

TABLAMACIOĞLU Mehmet, Yaşlara Göre Dinî Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerine

Bir Anket, AÜİFD, C:X, Ank.1962

KARA Mustafa, Tarikatler Dünyasına Genel Bakış, İslamiyat, C. 2, S 3, Ank. 1999

TAŞGIN Ahmet, Ereğli ve Çevresinde Alevîlerde Sosyal ve Dinî Hayat, Selçuk Üniv.

SBE, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Konya, 1998.

TURAN Osman, Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi Cilt: 1-2 Nakışlar Yay. İst.

1980

Türkdil kurumu Sözlüğü, 1983

TÜMER Günay, Buriniye Göre Dinler ve İslam Dini, DİB Yay. Ank.1981

TÜRKDOĞAN Orhan, Alevî-Bektaşî Kimliği, Timaş Yay. İst. 1995

TÜRKDOĞAN Orhan, Etnik Sosyoloji, Timaş Yay. İst. 1998

TÜRKDOĞAN Orhan, Sosyal Şiddet ve Türkiye Gerçeği, Mayaş Yay. Ank.1995

KORKMAZ Esat, Hak-Muhammed-Ali ve Kırklar Cemi, Şahkulu sultan Vakfi Yay.

İst.1997

KORKMAZ Esat, Dört Kapı Kırk Makam, Şahkulu Suitan Vakfi Yay. İst. 1995

KORUM Uğur, İstatistiğe Giriş, A.Ü. SBF Yay. Ank. 1981

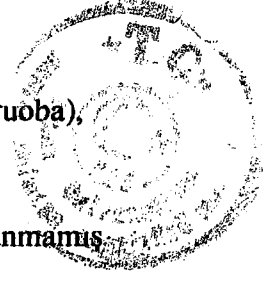
UZUNÇARŞILI İsmail Hakkı, Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı,TDK: Yay. Ank.

1988

UĞURLU Ahmet, Alevilikte Cem ve Musahiplik,İst.1989

ÜLKEN Hilmi Ziya, Dini Sosyoloji, İst. Üni.Edep.Fak. Yay. İst.1943

WACH Joachim, Din Sosyolojisine Giriş, (Çev. Battal İnandı), A.Ü.Basımevi 1987



WEBER Marx, Pretestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, (Çev. Zeynep Aruoba),  
İst. 1985

YAMAN Ali, Alevîlikte Dedelik Kurumu ve İşlevleri, İ.Ü. SBE, (Yayınlanmamış)  
Yüksek Lisans Tezi) İst. 1996

YAMAN Ali, Şeyh Bedrettin, İst. 1998.

YAMAN Mehmet, Alevîlik, Ufuk Yay. İst. 1994

YILDIZ H. Dursun, Doğuştan Günümüze İslam Tarihi, Çağ Yay. İst. 1989

YILMAZ Aytakin, Moderniteden Postmoderniteye Siyasal Arayışlar, Vadi Yay. Konya.  
1996

ZELYUT Rıza, Alevî Bektaşîlerde Mizah, Anadolu Kültür Yayınları, İst. 1991

ZELYUT Rıza, Alevîler Ne Yapmalı (Şehirlerde Alevîlerin Sorunları ve Çözümleri) İst  
.1993

ZENGİN Abdülkadir, Hacı Bektaşî Veli ve Bektaşîlik, Sezgin Neşriyat İst. 1991





## ANKET FORMU

Bu anket, “Çamiçi Beldesinde Dinî Hayat; Alevîlik Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma” adında bir doktora tez çalışması kapsamında yapılmak üzere hazırlanmıştır.

Bu nedenle:

1). Bir araştırmada, sorulara verilecek cevapların içten ve samimi olması, araştırmanın objektif, bilimsel ve ciddi olmasına imkan sağlamaktadır. Bu nedenle, sorulara verilecek cevaplarda bu ilkenin göz ardı edilmemesi gerekmektedir.

2). Sorulara; konuya ilişkin bilgileriniz, uygulamalarınız çerçevesinde başkasından etkilenmeden düşündüğünüz ve yaptıklarınız açısından olduğu gibi cevap vermeniz konunun hem bugünkü görünürlüğü hem de gelecekle ilgili öngörülerinizi tespit etme açısından önem taşımaktadır.

3). Sorular, yukarıda izah edildiği gibi, sadece bilimsel bir çalışma amacıyla hazırlanmış olduğundan, siyasetle ve siyasi partilerle ilişkilendirilemez. Bu nedenle böyle bir çekinceden hareket etmek doğru değildir.

4). Bu anket sorularına verilen cevaplardan dolayı ankete katılanların şahsına münhasır hiçbir sorumluluğu bulunmamaktadır.

Katıldığınız için teşekkürler

FIRAT ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Sosyoloji Anabilim Dalı  
Doktora Öğrencisi  
Recep CENGİZ

Uygulandığı yer: Tokat ili Niksar İlçesi Çamiçi Bölgesi

Uygulandığı tarih :1998

Uygulayanın adı : Recep CENGİZ

1)Cinsiyeti

1( )kadın

2( )erkek

**2)Medeni durumunuz**

- 1( )evli
- 2( )bekar
- 3( )dul
- 4( )boşanmış

**3)Yaşınız**

- 1( ) 20 ve altı
- 2( ) 21-30
- 3( ) 31-40
- 4( ) 41-50
- 5( ) 51-60
- 6( ) 61-üstü

**4)Eğitim durumunuz.**

- 1( )okuma –yazma bilmiyor
- 2( )okur –yazar
- 3( )ilkokul
- 4( )ortaokul
- 5( )lise ve dengi okul
- 6( )üniversite
- 7( )diğer

**5)Mesleğiniz**

- 1( )çiftçi
- 2( )işçi
- 3( )esnaf
- 4( )memur
- 5( )öğretmen
- 6 ( )öğrenci
- 7( )işsiz
- 8( )diğer

**6)Aylık ortalama net geliriniz .....**

7)Size göre aileniz hangi ekonomik düzeye sahiptir.?

- 1( )zengin
- 2( )orta halli
- 3( )fakir

8)Eşinizi seçerken mutlaka Alevî-Bektaşî olmasına önem verir misiniz?

- 1( )evet
- 2( )hayır

9)Hangi ocağa mensupsunuz?.....

10)Şu anda sizin bir dede ya da piriniz var mı?

- 1( )evet
- 2( )hayır

11)Bölgenizde (köyünüzde) ne kadar sıklıkla “cem” yapılmaktadır.?

- 1( )yılda bir defa
- 2( )yılda iki defa
- 3( )yılda üç defa
- 4( )yılda dört defa

12)Ceme ne kadar sıklıkla katılıyorsunuz?

- 1( )devamlı
- 2( )ara sıra
- 3( )hiç

13 )Kadın ve erkeklerin cem töreninde bir arada olmalarını nasıl yorumluyorsunuz.?

- 1( )iyi (olumlu)
- 2( )kötü (olumsuz)

14 )Olumsuz düşünüyorsanız nedenini yazınız

15)Alevî ulularının ve büyüklerinin dergah ya da türbelerinden hangilerini ziyaret ettiniz?

- 1( )Hacı Bektaşî Veli
- 2( )Abdal Musa Sultan
- 3( )Hubyarlı Dede-Almus
- 4( ) Keçeci Baba-Erbaa
- 5( ) Hamdullah Efendi-Amasya
- 6( ) Ali Baba-Sivas
- 7( ) Hiç ziyaret etmedim

8( ) Başka (belirtiniz).....

16)Alevîlik –Bektaşîlik ya da dinle ilgili kitapları ne kadar sıklıkla okuyorsunuz?

- 1( )düzenli olarak her gün
- 2( )cuma akşamları
- 3( )ara sıra
- 4( )mübarek sayılan günlerde (muharrem,nevruz vb.)
- 5( )hiç okumam

17)Alevîlik–Bektaşîlik ile ilgili bilgileri kimden ve nereden öğrendiniz

- 1( )kendi kendime
- 2( )ailemden
- 3( )dede ve rehberden
- 4( )okullardan
- 5( )kitaplardan
- 6( )arkadaşlardan
- 7( )basın-yayımdan
- 8( )başka .....

18)Kimliğinizi toplumda rahat ortaya koyabiliyor musunuz?

- 1( )koyabiliyorum
- 2( )koyamıyorum
- 3( )kısmen koyabiliyorum

19)Kendinizi nasıl ifade ediyorsunuz?

- 1( )Alevî
- 2( )Bektaşî
- 3( )hem Alevî hem Bektaşî
- 4( )Kızılbaş
- 5( )başka

20)Alevîlik-Bektaşîlik kelimesi sizce neyi ifade ediyor?

- 1( )İslam'ı bir mezhep
- 2( )İslam'ı bir tarikat
- 3( )ayrı bir din
- 4( )bir düşünce biçimi
- 5( )yaşam tarzı
- 6( )İslam'ın özü

7( )başka (belirtiniz).....

21)Size göre Alevîlik Bektaşîlik aşağıdaki tanımlamalardan hangisine ya da hangilerine uygun düşmektedir.

1( )Alevîlik ezilen halk kitlelerinin bir mücadelesidir.

2( )Alevîlik laikliğin ve demokrasinin bir mücadelesidir.

3( )Alevîlik insan haklarına ,kadın haklarına eşitlik ve hürriyete dayalı insancıl bir hareket

4( )Alevîlik İslam'ın ve diğer bütün dinlerin özüdür.

5( )Alevîlik bir inanç ve düşünce sistemidir.

6( ) başka (belirtiniz).....

22)Her hangi bir Alevî-Bektaşî dernek ya da vakfına üye misiniz?

1( )evet

2( )hayır

23)Alevî –Bektaşî dernek vakıf vb. kurumlarına ne derece güveniyorsunuz?

1( )çok

2( )az

3( )hiç

24)Alevî-Bektaşî kurumları şuanda sizin dinî ihtiyaçlarınızı karşılamaları yönünden yeterlimidir?

1( )evet

2( )hayır

3( )kısmen

25)Aşağıdaki dernek ya da vakıflardan hangilerini tanıyorsunuz.?

1( )Hacı Bektaşî Veli vakfi

2( )Ehli Beyt Vakfi

3( )Pir Sultan Abdal Derneği

4( )Cem Vakfi

5( )hiç biri

6( )başka –belirtiniz.....

26)Musahibiniz var mı?

1( )evet

2( )hayır



27)İkrar verdiniz mi? (görgüden geçtiniz mi)

1( )evet

2( )hayır

28)Size göre aşağıdakilerden hangisini yapan Alevîlik-Bektaşîlikten çıkmış olur?

1( )Namaz kılıp ramazan orucu tutanlar

2( )Hacca gidip içki(dolu) içmeyenler

3( )Örtünmeyi vazgeçilmez görev sayanlar

4( )Sünnîlerle evlenenler

5( )Görgüden geçmeyip musahip tutmayanlar

6( )hiç biri

7( ) hepsi

8( )başka belirtiniz.....

29)Size göre görgüden geçmeyen ve musahibi olmayan Alevî, Bektaşî olabilir mi?

1( ) evet

2( )hayır

3( )başka.....

30)Sünnîlikten kastettiğiniz nedir?

1( )bir inanç sistemi

2( )ehli sünnete bağlılık

3( )bir din

4( )bir mezhep

5( )Ali ve Ehlibeyte karşı olmak

6( )Alevîlikten ayrılma

7( )fikrim yok

31)Sünnîlerin yezit taraftarı olduklarına inanıyor musunuz.?

1( ) evet

2( )hayır

3( )fikrim yok

32)Sünnîlik hakkında aşağıdakilerden hangilerini işittiniz?

1( )namaz kılar oruç tutarlar

2( )içki içmezler

3( )şeriatçıdırlar

4( )kendi inançlarına göre yaşarlar

5( )fikrim yok

5( )başka .....

33) Sünnîlik hakkında şimdiye kadar kitap okudunuz mu?

1( )evet

2( )hayır

34)Eğer cevabınız evet ise bunları ifade eder misiniz?.....

35)Bir Sünnî ile evlenir miydiniz? Evlenmek ister miydiniz?

1( )evet

2( )hayır

36)Cevabınız hayır ise gerekçesini belirtiniz.....

37)Sizce Alevîlik –Bektaşîlik ile Sünnîlik arasında önemli bir fark var mıdır?

1( )ikisi de aynıdır

2( )bir birine zıttır.

3( )çok fark vardır

4( )az fark vardır

38)Eğer cevabınız farklı olduğu biçiminde ise bunlar nelerdir?

39)Çevrenizdeki Sünnîlerle ilişkileriniz nasıldır?

1( )çok iyi

2( )iyi

3( )orta

4( )zayıf

5( )hiç yok

40)Sünnîler hakkında iyi görmediğiniz (olumsuz) düşünceniz var mıdır?

1( )evet

2( )hayır

Cevabınız evet ise bunlar nelerdir?.....

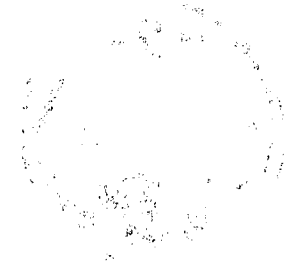
41)Sünnîlerdeki camii, Alevî-Bektaşîlerdeki cem evi benzer göreve sahip midir?

1( )evet

2( )hayır

3( )fikri yok

42)Alevî-Bektaşî fertler veya aileler arasındaki problemlerin çözümü için aşağıdakilerden hangisine başvurursunuz?



- 1( )resmi kurumlara
- 2( )dedeye
- 3( )muhtara
- 4( )öğretmene
- 5( )hocaya
- 6( )köyün ileri gelenlerine
- 7( )hiç birine
- 8( )başka.....

43)Dindarlık bakımından kendinizi aşağıdakiler den hangisine uygun buluyorsunuz?

- 1( )çok dindar
- 2( )dindar
- 3( )dinle ilgisi az
- 4( )dinle ilgisi hiç yok.

44)Bir vatandaş olarak ülkenin gidişatını nasıl görüyorsunuz?

- 1( )çok iyi
- 2( )normal
- 3( )çok kötü
- 4( )iyi
- 5( )kötü
- 6( ) fikrim yok

45 )Alevilik-Bektaşiliğin tarihsel olarak ortaya çıkışını bir siyasi muhalefet olarak kabul ediyor musunuz?

- 1( ) evet
- 2( )hayır
- 3( )fikrim yok

46)Alevî-Bektaşîlerin siyasi partilerle ilişkileri nasıl olmalı?

- 1( )haklarını savunan bir partiye yönelmeli
- 2( )farklı partilerle çalışmalı
- 3( )kendi partilerini kurmalı
- 4( ) fikrim yok

47)Kızların evlendirilmesinde aşağıdakilerden hangisinin sözü geçerlidir?

- 1( )kızın kendisinin  
 2( )ana-babanın  
 3( )dedenin  
 4( )başka.....

48)Sizce miras bölüşümün de kadın –erkek eşit hakka sahip midir?

- 1( )evet  
 2( )hayır  
 3( )kısmen

49)Dedelik ile ilgili görüşünüz aşağıdaki durumlardan hangisine uygundur?

- 1( )kendini yetiştiren herkes dede olabilir  
 2( )dedelik soydan gelir,  
 3( )başka.....

50 )Dedelik sisteminin gün geçtikçe bozulmakta olduğu kanaatinde misiniz?

- 1( )evet  
 2( )hayır  
 3( )kısmen

51)Günümüzde dedelik sisteminin kaldırılması gerektiğine inanıyor musunuz?

- 1( )evet  
 2( )hayır  
 3( )kısmen

52)Alevilik ve Bektaşîliğin siyasallaşmasının Aleviliğe zarar verdiği inancında mısınız.?

- 1( )evet  
 2( )hayır  
 3( )kısmen

53)Sizce dedeler toplumumuz için faydalı mıdır?

- 1( )evet  
 2( )hayır  
 3( )fikrim yok

54)Sizce dedelerin en önemli eksiği nelerdir? (yazınız )

.....



55)Kuran’da ifade edilen hükümlerin(emirlerin) ne kadarına inanıyorsunuz?

- 1( ) hepsine
- 2( ) çoğuna
- 3( ) bazılarına
- 4( ) hiç birine

56)Kur’an okumayı biliyor musunuz?

- 1( ) evet
- 2( ) hayır

57)insanın yüzünde yedi hat olduğuna ve ali yazdığına inanıyor musunuz?

- 1( ) evet
- 2( ) hayır
- 3( ) kısmen

58) “Hak- Muhammet –Ali bir bütün ve nurdurlar” inancına katılıyor musunuz?

- 1( ) evet
- 2( ) hayır
- 3( ) kısmen

59)Alevî-Bektaşîlerin ta ruhlar aleminde, Sünnîlerin ise Zülfikar zoruyla sonradan Müslüman oldukları inancına katılıyor musunuz?

- 1( ) evet
- 2( ) hayır
- 3( ) kısmen

60)Hacı Bektaşî veli donunda gelenin Ali’nin kendisi olduğu düşüncesine katılıyor musunuz?

- 1( ) evet
- 2( ) hayır
- 3( ) kısmen

61) “Bizim namazımız niyazımızdır” düşüncesi inancına katılıyor musunuz?

- 1( ) evet
- 2( ) hayır
- 3( ) kısmen

62)Alevîliğin diyanette temsil edilmesini istiyor musunuz?

- 1( ) evet





2( )hayır

3( )fikrim yok

63)Alevî Sünnî bütünleşmesi konusundaki düşünceleriniz nelerdir?

.....

64)Size göre Sünnîlerin temel yanlışları nelerdir?

.....

65)Alevîlerin temel yanlışları nelerdir?



## ÖZGEÇMİŞ

1961 yılında Tokat / Başçiftlik'te doğmuşum. İlkokul ve ortaokulu Başçiftlik'te, lise öğrenimimi Amasya'da tamamladım. Aynı yıl, Fırat Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nü kazandım ve 1987 yılında mezun oldum. 203. dönem olarak askerlik görevimi ifa ettim.

1989 yılında özel bir dershanede öğretmenliğe başlayarak üç yıl, daha sonra Milli Eğitim Bakanlığı'nda altı yıl çalıştım. 1990'da, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde başladığım yüksek lisans programını 1993'te tamamladım. 1994'te, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde doktora programına başladım. 1998-1999 öğretim yılı içinde, Dicle Üniversitesi'ne, öğretim görevlisi olarak atandım. Halen bu göreve devam etmekteyim. Evli ve beş çocuk babasıyım.