

**T.C.
ADİYAMAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI**

**SOSYOLOJİK AÇIDAN ALEVİLİKTE İNANÇ VE
İBADETLERİN YERİ VE ÖNEMİ**

YÜKSEK LİSANS

KAMBER TEKİN LAFÇI

**DANIŞMAN
PROF. DR. BEKİR KOCADAŞ**

ADİYAMAN, 2025

ÖZET

SOSYOLOJİK AÇIDAN ALEVİLİKTE İNANÇ VE İBADETİN YERİ VE ÖNEMİ

Kamber Tekin LAFÇI

Sosyoloji Anabilim Dalı/ Sosyoloji Programı

Adıyaman Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Haziran/2025, Sayfa: 182

Danışman: Prof. Dr. Bekir KOCADAŞ

Tarih boyunca dinler ve inanç sistemleri toplum ve toplumu oluşturan alt birimlerin temel yapı taşlarından olmuşlardır. Çünkü inançlar, değerler ve normlar bütünüdür. Bu değerler ve normlar da toplumun yapısını belirleyen kültürün çıkış noktalarıdır. Bu genel çerçeveden bakınca İslam Dini ve bu din içerisinde oluşmuş mezhep gibi, tarikat gibi inanç sistemlerinin de temel değerleri ve normları vardır. İşte biz de çalışmamızda İslam Dini içerisinde temel tarihini İslam Tarihinden alan ve İslam öncesi kültürden de etkilenen kendi inanç sistemini, kendi felsefesini, kendi kültürünü oluşturmuş olan Alevilik inancının temel yapı taşlarını sosyolojik bir bakış açısı ile ele alınmıştır. Özellikle Alevilik inancındaki dini ritüellerin neler olduğu, tarihindeki önemli şahsiyetlerin ve neden önemli olduklarını çalışmamızda sosyolojik metodlarla çalışma yapılmıştır. Daha sonra yapılan bu çalışma sosyoloji biliminin temel kuramlarından olan “Yapısal Fonksiyonalist Kuram” çerçevesinde Aleviliğin İnanç ve İbadet Boyutu ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din; Ateizm; Alevilik; Tasavvuf

ABSTRACT

THE PLACE AND IMPORTANCE OF FAITH AND WORSHIP IN ALEVİSM FROM A SOCİOLOGİCAL PERSPECTİVE

Kamber Tekin LAFÇI

Department of Sociology / Sociology Program

Adıyaman University, Graduate School of Education, June/2025, Page: 182

Supervisor: Prof. Dr. Bekir KOCADAŞ

Throughout history, religions and belief systems have been the basic building blocks of society and its subunits. Because it is a set of beliefs, values and norms. These values and norms are the starting points of culture that determine the structure of society. When viewed from this general framework, the Religion of Islam and belief systems such as sects and sects formed within this religion also have basic values and norms. In our study, the basic building blocks of the Alevism faith, which has its own belief system, its own philosophy and its own culture, which takes its basic history from the Islamic History and is also influenced by the pre-Islamic culture, are discussed from a sociological perspective. In our study, especially what the religious rituals in the Alevism belief are, the important figures in its history and why they are important, were studied with sociological methods. Later, in this study, the Belief and Worship Dimension of Alevism was discussed within the framework of "Structural Functionalist Theory", one of the basic theories of sociology.

Key Words: Religion; Atheism; Alevism; Mysticism

ÖNSÖZ

İnsanlık tarihine sosyolojik bir gözle bakılırsa toplumu oluşturan kurumların ne kadar önemli olduğunu ve geleceği inşa etmede ne denli etkili olduğu görülecektir. Bizim çalışmamız ise en genel anlamı ile toplumu oluşturan kurumlar içerisinde “din” kurumunun toplumlar üzerindeki etkisini barındırmaktadır. Özel anlamda ise İslam dini içerisinde, kendisine has felsefesi ile ortaya çıkmış ve bir inanç sistemi olan Aleviliğin inanç boyutunun sosyolojik bir tahlili yapılmıştır. Çünkü inançlar içerisinde yöntem ve ritüel farklılıkları olup farklı kollara bölünebilmektedirler. Bu bölünmelerin toplumu ve toplumu oluşturan diğer kurumları da etkilemektedir. Bu organik bağın doğal olarak oluşmuş olması inanç sistemlerinin tarihten bu yana toplumu etkilemesi sosyoloji biliminin araştırma konularının arasına girmesine sebep olmuştur. Tüm bu çerçeve içerisinde düşünüldüğü zaman Anadolu’daki Aleviliğin İslam dini ile olan bağlarının neler olduğu, yerine getirilen vecibelerin tarihsel alt yapısı, kanaat önderleri ile onların yaşamı, bazı kavramların terim anlamları ve derin anlamları üzerine açıklamalar ve tüm kollar ile ilgili de sosyolojik bir analiz yapılmıştır.

Bu uzun çalışma sürecinde herkesten önce bana yardımcı olan, bana katlanan ve derin bilgileri ile bana rehber olan sayın hocam Prof. Dr. Bekir KOCADAŞ’ a saygılarımı, sevgilerimi ve teşekkürlerimi iletiyorum. Ayrıca bu çalışma sürecinde fikirlerini ve desteklerini esirgemeyen meslektaşım ve kız kardeşim Fatma LAFÇI’ ye teşekkür ederim. Son olarak da çalışmalarım esnasında hiçbir desteğini esirgemeyen sevgili eşim Nesibe LAFÇI’ ye ve değerli oğlum Çınar LAFÇI’ ye teşekkürlerimi bir borç bilirim.

Adıyaman, 2025
Kamber Tekin LAFÇI

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ

Bu tezin bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmamın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmanın Adıyaman Üniversitesi tarafından kullanılan “bilimsel intihal tespit programı”yla tarandığını ve hiçbir şekilde “intihal içermediğini” beyan ederim. Herhangi bir zamanda, çalışmamla ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçları kabul ettiğimi bildiririm.

.....

(İmza)

Kamber Tekin LAFÇI

İÇİNDEKİLER

BAŞLIK SAYFASI.....	i
JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖN SÖZ	v
ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
1. GİRİŞ.....	1
2. KAVRAMSAL BOYUT.....	3
2.1.Alevik Tanımları	3
2.1.1.Aleviliğin açıklanma biçimleri	3
2.1.1.1.Din	5
2.1.1.2.Mezhep.....	8
2.1.1.3.Tarikat	11
2.1.2.Kavramsal Alevilik.....	13
2.1.2.1.Alevilik.....	14
2.1.2.2.Bektaşilik	17
2.1.2.3.Kızılbaşlık.....	21
2.2.Aleviliğin Tarihsel Gelişimi.....	27
2.2.1.İslam öncesi temeller	27
2.2.2.Anadolu’da Alevilik	32
2.2.2.1.Selçuklu dönemi Alevilik	32
2.2.2.2.Osmanlı dönemi Alevilik.....	40
2.2.2.3.Cumhuriyet dönemi Alevilik	50
2.2.3.Alevilik tarihindeki önemli şahsiyetler.....	63
2.2.3.1.Hoca Ahmet Yesevi.....	64
2.2.3.2.Lokman-ı Perende	75
2.2.3.3.Hacı Bektaş-ı Veli	76
2.2.3.3.Yedi Ulu Ozan.....	79
2.3.Alevilikte Akideler ve İbadetler.....	87
2.3.1.Alevilikte akideler	87
2.3.1.1.Ya Allah Ya Muhammed Ya Ali anlayışı	88

2.3.1.2.Nübüvvet inancı ve Hz. Muhammed’e inanç	93
2.3.1.3.Kuran-ı Kerim’e inanç	95
2.3.1.4.Meleklerle iman	98
2.3.1.5.Kader anlayışı	99
2.3.1.6.Ahiret inancı.....	100
2.3.1.7.Ehlibeyt inancı	102
2.3.1.8.Tevella ve teberrâ inancı.....	104
2.3.2.Alevilikte ibadet.....	106
2.3.2.1.Abdest inancı.....	108
2.3.2.2.Namaz anlayışı	109
2.3.2.3.Oruç anlayışı	110
2.3.2.4.Hac	112
2.3.2.5.Zekât	113
2.3.2.6.Lokma	114
2.3.2.7.Kurban.....	116
2.3.2.8.Dua etmek, niyaz etmek	119
2.3.2.9.Cem töreni	120
2.4.Alevilikte Tasavvuf İnancı	131
2.4.1.Aleviliğin Ahlaki boyutu	131
2.4.1.1.Dört kapı – kırk makam	132
2.4.1.2.Üç sünnet – yedi farz	134
2.4.1.3.Eline, diline, beline sahip olmak.....	134
2.4.2.Alevilikteki örf ve adetler	136
2.4.2.1.Ad verme	137
2.4.2.2.Sünnet, kirvelik, musahiplik.....	138
2.4.2.3.Evlilik.....	142
2.4.2.4.Cenaze işlemleri	143
2.4.2.5.Ziyaret	144
2.4.2.6.Hayvanlara bakış açısı	145
2.4.2.7.Dem ve dolu geleneği	150
2.4.2.8.Düşkünlük	152
2.5.Kavramsal Boyutta Aleviliği Olumsuzlayan Kavramlar	153
2.5.1.Ateizm.....	153

2.5.2.Rafızılık	156
2.5.3.Kızılbaşlık	158
2.5.4.Zındıklık.....	159
2.5.5.Mülhidlik.....	160
2.5.6.Bid'at	160
2.5.7.Sapıklık/ Sapkınlık	161
2.5.8.Hurafecilik	161
2.5.9.İsyankâr/ Asi.....	162
3.KURAMSAL BOYUT.....	163
3.1.Yapısal İşlevselci (Fonksiyonalist) Kuram	163
3.1.1.Kuramın temsilcileri ve katkıları.....	164
3.1.1.1.Emile Durkheim.....	164
3.1.1.2.Talcot Parsons.....	165
3.1.1.3.Robert K. Merton	166
3.2.Yapısal İşlevselci (Fonksiyonalist) Kurama Göre İnanç ve İbadet.....	166
3.2.1.E. Durkheim'e göre inanç ve ibadet	168
3.2.1.1.Din ve toplum.....	169
3.2.1.2.İbadetin işlevi	169
3.2.1.3.Anomi ve dinin düzenleyici rolü.....	169
3.2.1.4.Yapısal işlevselci yaklaşımın sınırlılığı	170
3.2.1.5.Sonuç.....	170
3.3.Alevilikte İnanç ve İbadetin Toplumsal Açıdan Rolü ve Önemi	170
3.3.1.E. Durkheim'e göre Alevilikte inanç ve ibadetin toplumsal açıdan rolü ve önemi	173
3.3.1.1.Kolektif bilinç ve Alevi cemleri	173
3.3.1.2.Alevi ritüellerinde simgesellik	173
3.3.1.3.Toplumsal dayanışma ve Alevilikte ibadetin işlevi.....	173
3.3.1.4.Anomi ve koruyuculuk.....	174
3.3.1.5.Kültür ve ibadet hafızası.....	174
4.SONUÇ	175
KAYNAKÇA.....	177
ÖZGEÇMİŞ	

1. GİRİŞ

Tarih boyunca dinler ve inanç sistemleri, yalnızca bireylerin manevi ihtiyaçlarını karşılayan bir alan olmakla kalmamış, aynı zamanda toplumsal yapının şekillenmesinde temel belirleyicilerden biri olmuştur. İnanç, değer ve normlardan oluşan bütüncül bir yapıyı ifade eder; bu yapı, toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinde, kültürün biçimlenmesinde ve sosyal dayanışmanın sağlanmasında kritik bir rol üstlenir. Dolayısıyla herhangi bir dini inanç veya mezhebin incelenmesi, aynı zamanda o toplumun kültürel kodlarının, sosyal yapısının ve tarihsel sürekliliğinin de anlaşılmasını mümkün kılar.

İslam dini, kendi içerisinde tarihsel süreçte farklı yorum, anlayış ve mezheplerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamış; bu farklılaşmalar, kimi zaman siyasi, kimi zaman kültürel, kimi zaman da coğrafi etkenlerle şekillenmiştir. Bu mezheplerden biri olan Alevilik, yalnızca İslam tarihi kaynaklı bir olgu değil, aynı zamanda İslam öncesi kültürel mirastan da beslenerek özgün bir inanç sistemi, felsefe ve yaşam biçimi geliştirmiştir. Aleviliğin kendine has ritüelleri, değerler sistemi, sembolleri ve toplumsal kurumları, onu yalnızca bir dini yapılanma değil, aynı zamanda sosyo-kültürel bir olgu haline getirmiştir.

Bu çalışmada Aleviliğin inanç ve ibadet boyutu, sosyolojik bir perspektiften ele alınmaktadır. Aleviliğin temel yapı taşlarını oluşturan dini ritüeller, tarihsel kökenleri, bu inanç sistemini şekillendiren önemli şahsiyetler ve bu şahsiyetlerin neden öne çıktıkları ayrıntılı biçimde incelenmiştir. Araştırmada, yalnızca tarihsel ve teolojik bir değerlendirme yapılmakla kalmamış, aynı zamanda sosyolojik analiz yöntemleri kullanılarak Alevilik inancının toplumsal yapı içindeki yeri ve işlevleri değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, inanç ve ibadetlerin bireyler arası ilişkiler, sosyal bütünleşme, kültürel aktarım ve değer üretimi üzerindeki etkileri açıklanmıştır.

Çalışmanın kuramsal çerçevesini, sosyoloji disiplininin önemli yaklaşımlarından biri olan “Yapısal İşlevselci Kuram” oluşturmaktadır. Emile Durkheim ile temelleri atılan, Talcott Parsons ve Robert K. Merton gibi sosyologlar tarafından sistematik hale getirilen bu kuram, toplumsal kurum ve değerlerin sosyal düzeni nasıl devam ettirdiğini, bireylerin toplumsal yapıya nasıl entegre edildiğini ve normların sosyal bütünleşmedeki rolünü açıklamaktadır. Bu teorik zemin, Aleviliğin inanç ve ibadet pratiklerinin toplumsal işlevlerini anlamak açısından güçlü bir analitik araç sunmaktadır.

Bu doğrultuda çalışmanın temel amacı; Alevilikteki inanç ve ibadetlerin sosyolojik açıdan incelenmesi, bu ritüellerin toplumsal dayanışma, kültürel süreklilik ve kimlik inşası üzerindeki etkilerinin ortaya konmasıdır. Araştırmada literatür taraması ve sosyolojik

analiz yöntemleri bir arada kullanılmış, Aleviliğin tarihsel kökenleri ve çağdaş yansımaları değerlendirilmiştir. Ayrıca, Aleviliğin İslam dini içerisindeki özgün konumunun anlaşılmasına ve bu inanç sisteminin sosyal işlevlerinin akademik olarak ortaya konmasına katkı sağlamak hedeflenmiştir.

Sonuç olarak bu çalışma, Aleviliğin yalnızca bir dini inanç sistemi değil, aynı zamanda güçlü bir sosyo-kültürel yapı olarak toplumsal düzenin önemli bir parçası olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. İnanç ve ibadetlerin, bireysel maneviyatın ötesinde, toplumsal dayanışma ve kültürel sürekliliğe hizmet eden işlevlerini açıklamak, hem Alevilik üzerine yapılacak sosyolojik araştırmalar hem de genel olarak din-toplum ilişkisini anlamak açısından önemli bir katkı sunmaktadır.



2. KAVRAMSAL BOYUT

2.1.Alevik Tanımları

Yaşadığımız toplumda özellikle din kültürü ve din bilgisi dogmatik olması hasebiyle sorgulanması, bireyleri tedirgin etmektedir. Bu dogmatiklik yanlış bilgiyi de doğru bilgiyi de olduğu gibi kabullenme sorunsalına yol açmaktadır. Kendi içinde bir inanç kültürü ve inanç bilgisi olan alevi inancının tanımlanması noktasında birçok tez ve antitez vardır. Bu da bilimsel anlamda bir sorunsal demektir. Bu noktada araştırmanın temelini oluşturan Aleviliğin ne olduğunu bilmek kadar ne olmadığını da bilmek gerekir. Doğru bilgiye ulaşmak için her şeyden önce kavramların tanımlarını doğru bir şekilde yapmak gerekir.

Bu bağlamda düşünüldüğü zaman araştırmanın konusu olan Aleviliği tanımlarken önce karıştırılan kavramları açıklamak gerekmektedir. Daha sonra Alevilik kavramının ne olduğunu açıklamak daha doğru olacaktır.

2.1.1.Aleviliğin açıklanma biçimleri

Alevilik semavi bir din midir? Değildir. Bir inancın din olabilmesi için o inanç sisteminin diğer dinlerden ayrı bir kitabının olması, ayrı bir peygamberinin olması gerekir. Bu açıdan bakıldığında zaman Alevi inanç sisteminin kendine ait bir kitabı ve peygamberi yoktur. Hatta Alevilerkutsal kitabı Kuran-ı Kerim, peygamberi de Hz. Muhammed olarak benimsemişlerdir. Dolayısıyla Alevilik inancını İslam dini içerisinde bir noktaya taşımak gerekmektedir.

Aleviler “Allah, Muhammed, Ali” derler ve “başımız Kur-an’ı Kerime bağlıdır” demekle de kitaplarının Kur-an peygamberlerinin de Hz. Muhammed olduğunu kabul ve ilan etmiş olurlar (Erkılıç, 2010: 1). Aleviler, Kur-an’ın Tanrı tarafından gönderilen son kutsal kitap olduğuna inanırlar (Kılıç, 2009: 82).

Alevilik, ateistlik (tanrıtanımazlık) mıdır? Değildir. Ateistlik bir yaratıcının olduğunu reddetmektir. Peygamberlerin varlığına inanmamaktadır. Oysa bir önceki paragrafta Allah’a olan inançlarından, Allah’ın elçisi de Hz. Muhammed’i gördüklerinden ve kutsal kitap olarak da Kuran’a bağlı olduklarından söz etmiştik. Dolayısıyla Aleviliğin bir ateistlik (tanrıtanımazlık) olmadığı ortadadır.

Alevilik bir tarikat mıdır? Değildir. Tarikat kavramı demek bir yola girmek demektir. Burada bahsi geçen yol ilahi, manevi, tasavvufi bir yoldur. Fakat asıl kullanım amacı bir din ve ya inanış içerisinde farklı ilkeleri benimsemek ve diğerlerinden ayrı bir yol tutmak anlamına gelmektedir. Tarikat kavramını G. Marshall şu şekilde tanımlamıştır:

Tarikat, formel birlikteliktir. Üyeler daha çok toplumsallaşma süreciyle dahil edilir (Marshall, 2005: 720). Aleviler burada sosyalleşme çabası içerisinde de değiller. Çünkü o bir inanç sistemidir. Tarikatların bir başka özelliği ise belli simge ve sembolleri vardır. Herhangi bir tarikata üye olan bir kişinin giyiminden, kuşamından, kılığında ve yaşam şeklinden hangi tarikata bağlı olduğunu çözebiliriz. Günümüzde Alevi bir kişinin tarikat sembolleri bulunmaz dolayısıyla bir kişinin Alevi olup olmadığını dış görünüşü ile belirleyemeyiz. Bu bakış açısına şöyle bir eleştiri getirilmektedir. Alevilere Anadolu'nun bazı bölgelerinde "Kızılbaş" denmesinin sebebi başlarında kırmızı bir kuşak olduğundandır. Alevilerin o kırmızı kuşağı sadece ibadet esnasında (Cem Törenlerinde) taktıkları ayrıntısını göz önünde bulundurmamız gerekmektedir. Herhangi bir tarikat üyesi günün her anında bu sembolleri taşıırken Aleviler sadece ibadet esnasında takmaktadırlar. Nitekim hemen hemen her inançta ibadet esnasında kılık ve kıyafete özen gösterme eğilimi vardır.

Alevilik meşrep midir? Değildir. Meşrep demek huy, mizaç yaradılış, karakter, davranış ve kişilik demektir. Alevilik İslam Dini içerisinde farklı bir kimlik oluşturmaz, farklı karakterlerden oluşmamaktadırlar. Örneğin içki içmek İslam dini içerisinde haram olarak değerlendirilmektedir. Oysaki bu yasağa uymayan Alevi de vardır Sünni de vardır. Dolayısıyla Aleviler farklı bir karakter oluşturmaz. Aynı durum bağlama (saz) çalma konusu için de geçerlidir. Genelde toplumdaki algı bağlamayı Alevilerin çaldığı yönündedir. Hâlbuki Sünni inancına mensup bireyler de bağlama çalmaktadır.

Alevilik mezhep midir? Öncelikle mezhep kavramının tanımını yapmak gerekir. Mezhep; bir dini inanış içerisindeki öze ulaşma amacını güder. Fakat bu amaca giderken farklı yollardan gidilebilir. İşte din içerisinde amaca ulaşmak için gidilen her bir yol mezhep olarak tanımlanır. Tanıma göre İslam dini içerisinde de amaca ulaşmak için farklı yollar tutulmaktadır. Bunların sebebi sosyal, siyasi ve ya coğrafik sebepler olabilir. İslam inancı içerisinde özellikle Hz. Muhammed'in vefatından sonra yaşanan halifelik çekişmeleri farklı mezheplerin ortaya çıkışına sebep olmuştur. Halife seçme yolunda farklı adımlar atılmış, farklı yollar izlenmiş ve ortak amaç için farklı yollardan sonuca ulaşmak istenmiştir. Görüldüğü gibi mezhep olarak Aleviliğin ortaya çıkışı öncelikle siyasi eksenslidir. Halifelik seçimlerinde genel olarak Hz. Muhammed'in yerine gelmesi gerek kişi olarak Hz. Ali'yi görenler bugünkü Aleviliğin temellerini atmışlardır. Alevilik görüldüğü gibi mezhep olma koşullarını yerine getirmektedir. Dolayısıyla Alevilik bir

mezheptir diyebiliriz. İlerleyen bölümlerde Aleviliğin inanç boyutunun derinliklerini inildiğinde mezhep olduğu daha da anlaşılacaktır.

2.1.1.1.Din

Din, sosyal bilimlerin inceleme alanı içerisinde önemli bir yer tutmaktadır. Din olgusu neredeyse insanlık tarihi kadar geçmişe uzanmaktadır. Bu kadar eski bir tarihi olan bu olguya bakış açıları birbirinden farklı hale gelmiş ve hatta bir inancın din olabilmesi için çeşitli kriterler geliştirilmek zorunda kalınmıştır. Din kavramı birçok bilimin araştırma konusu olan bir kavramdır. Her bilim alanı bu kavramı kendi içeriğine göre değerlendirir. Mesela felsefe, sosyoloji, antropoloji bilimi din kavramını tanımlamaya çalışırken inancın toplumsal etkisi üzerinden açıklamalar yapar. Din bilimi ve alt dalları ise inancın niteliğine göre din olup olmadığına karar verir. Bizim araştırmamızın ana eksenini doğal dinler değil vahiy dinleridir. Din kavramını tanımlama konusunda kategorilendirme yapılırken dahi ayrışmalar ortaya çıkmaktadır. Mesela Osman EYÜPOĞLU ve Cengiz BATUK bir araştırmalarında şu şekilde bir ayrıma gitmiştir Din tanımları temel olarak iki ana grupta incelenebilir: Birincisi, dilbilimsel ve anlam bilimsel (etimolojik ve semantik) yaklaşımlar; ikincisi ise dinin özü ve işlevi üzerinden yapılan tanımlardır (Eyüpoğlu, Batuk, 2015: 96). Benzer şekilde, Hamit Aktürk de din sosyolojisi alanındaki tanımlamaları iki ana kategoriye ayırır: Özsel (süstantif) tanımlar ve işlevsel tanımlar (Aktürk, 2013: 23). Bu tanımsal farkları inceleyelim. Öncelikle bazı kavramın terminolojik köklerine ve daha sonra bazı filozof ve sosyologların tanımlamalarına bakalım.

“ ‘Din’ kelimesinin Latince karşılığı ‘religio’dur. Yapılan etimolojik çalışmalarda ‘religio’nun iki kökten geldiği ve aşağıdaki anlamları ileri sürülmüştür. Birincisi, bir işin tekrar tekrar ve dikkatlice yapılması; ikincisi ise bağlamak anlamındadır.

Arapça ’da ise din; ceza, yargı, usul, adet ve tutulan yol gibi manalar ifade etmektedir. Durkheim, dini "kutsala inanan ve manevi bir birlik meydana getiren topluluğun belirli tören ve tapınmaları" olarak tanımlamakta, M. Miller ise, "din, duyu organlarına ve akla rağmen insanı sonsuzluğu kavramaya sevk eden zihni meleke ve kabiliyettir." demektedir.

Kant'a göre; "din, insanın bütün vazifelerinde ilahi emrin bilinmesi ve tanınmasıdır".

A. Comte, "din, ferdi şahsiyetleri ve tabiatları tanzim eden bir kuvvet olarak kabul edilmelidir" demektedir.

R. Otto' ya göre ise, "din, insanın kutsal saydığı şeylerle olan ilişkisidir".

E. B. Tylor'da “ din manevi varlıklara inanmaktır".

H. Spencer'de din, ‘tabiatüstü ve esrarlı kuvvetlerin varlığına inanmaktır’.” (Akt. Güneş, 1988; 9-10)

Din tanımlamaları sosyal bilimler ve bilim insanlarının bakış açısıyla genel bir çerçeveye sunar; yani belirli bir inancın özel özelliklerinden çok, tüm inançların ortak yönlerini ortaya koyar. Bu nedenle bu tanımlarda, farklı inanışların hepsinde dinin temel unsurlarının bulunduğu vurgulanır. Ancak ilahi dinler söz konusu olduğunda, bir inancın “din” olarak kabul edilmesi için belirli kriterler bulunur. Literatürde ilahi dinler, hak dini veya semavi dinler gibi isimlerle de anılır. Örneğin Alıcı’ya göre, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi ilahi dinlerde, yaşamın kaynağı, özellikle insanın yaratılışı ve evrenin kökeni gibi temel konular, doğrudan ilahi bir vahiy yoluyla bildirilmiş ve bu eylemler Tanrı’nın hikmetli planı çerçevesinde gerçekleşmiştir (Alıcı, 2018: 60). Bu dinlerin temel özelliği olarak “vahiy” kavramı ön plana çıkar. Arapça kökenli olan vahiy, gizli olan şeylerin açığa çıkması anlamına gelir ve burada Tanrı’nın insanla doğaüstü bir iletişim kurmasını ifade eder. Vahiy, Tanrı tarafından saklanan sırların insanlara açıklanmasıdır. Bor’a göre de, vahiy, Tanrı-insan ilişkisinde olağanüstü bir iletişim biçimi olarak tanımlanır (Bor, 2011: 122). Böylece ilahi dinlerin temel dayanağı olan vahiy, bu dinlerin kaynağının Allah ya da Tanrı olduğunu gösterir ve soyut bir yaratıcıya inanışın varlığını ifade eder.

İlahi dinlerin bir diğer önemli özelliği ise kitap ve peygamber noktasıdır. Her ilahi dinin kendi “kutsal kitabı” vardır ve rehber olarak kendi kitaplarını esas alırlar. Buna rağmen sadece kendi kitabını değil bütün kitapları kutsal sayarlar. Bir diğer nokta ise her ilahi dinin peygamberinin olmasıdır. Hak dinler olarak bilinen İslamiyet, Hristiyanlık, Yahudilik (Musevilik) bu dinlerin kutsal kitapları ve peygamberleri şu şekildedir. İslamiyet dini için Allah tarafından Kur’an-ı Kerim kitabı İslam dininin peygamberi olan Hz. Muhammed’e indirilmiştir. Hristiyanlık dini için Tanrı tarafından İncil kitabı Hristiyan dininin peygamberi olan Hz. İsa’ya indirilmiştir. Yahudi dini için Tanrı tarafından Tevrat kitabı Hz. Musa’ya indirilmiştir. Yahudiliğe kutsal kitap olarak bir de Zebur kitabı Hz. Davut’a indirilmiştir. Yani toplamda dört büyük kitap bu şekilde dinlere gönderilmiştir. Sonuç olarak düşünüldüğü zaman ilahi dinler açısından bir inanışın din olabilmesi için vahiy yoluyla peygamberlerle iletişim kuran yaratıcının bir de o dine kutsal kitap göndermesi gerekmektedir.

Araştırmamızın odağındaki Alevilik ile din kavramı arasındaki ilişki nasıl kurulmalıdır? Toplum içinde sıkça Aleviliğin bir din olup olmadığı tartışma konusu olmaktadır. Bu soruya yanıt verirken, hem bazı Aleviler hem de Alevi olmayanlar

zorlanabilmektedir. Bir inanışın din olarak kabul edilmesi için genellikle kendi kutsal kitabına ve peygamberine sahip olması gerektiği düşünülür. Alevilerin ise ne ayrı bir kutsal kitabı ne de kendilerine özgü bir peygamberi bulunmaktadır; bu durum bazı kesimler tarafından Aleviliğin din statüsüne girmediği şeklinde yorumlanmaktadır. Ancak Aleviler, kendilerini İslam dini içinde değerlendirmektedirler. Bu bölümde, Aleviliğin İslam içindeki yeri hakkında kısa bir açıklama yapılacak, detaylı bilgiler ise “Alevilerde Akideler ve İbadetler” başlıklı bölümde ele alınacaktır. Alevi-Bektaşî inancının en önemli kanaat önderlerinden biri Hacı Bektaşî Veli’dir. Metin’e göre, Hacı Bektaşî Veli, Anadolu’da Aleviliğin düzenli ve örgütlü biçimde şekillenmesinde büyük rol oynamış, Alevileri etrafında toplayarak liderlik etmiş ve fikirsel olarak Aleviliğin gelişimine önemli katkılar sağlamıştır (Metin, 2009: 90). Alevi-Bektaşî inancının temel metni olan Makalat kitabının giriş kısmı ise eski Türkçe ile şu şekildedir.

“ Bismillahi’r-rahmani’r-rahim

Şükr ü minnet ü sipas ol TengriTealaHazreti’neolsunkim biz zaif biçare kulları yoktan var eyledi ve dahi hem bizlere iman ve İslam ruzi kıldı ve cümle mahlukatın rızkların malum ve maksum kıldı. Ve dahi selam ve selavat ol peygamberler severine ve mürseller ulusunave enbiyalar mihterineolsunkim düğeli alemleri onun dostluğuna yarattı ve dahi ol Hazret-i Resulullah evladına ve ahabına ve etabına olsunkim yeğrek kavimlerdir ve aruehillüdür ve sellemeteslimenkesiren ve hem ol padişah-ı alem-i Tengri Teala döne geldi İslam ehlinin muteber ruhların ahrette merhum ve mağfur kıldı ve dahi çok selam ve tehiyyet ol esrar sözlü ve kelecisi tuzlu ve latif sözlü ve güler yüzlü ve makalat ıssı ve şeri’atsuyı ve tertib-i marifet ve genç-i hakikat ve makam ehli ve sevmedi cehli ve sahib-i genç-i ulumu’ı-dünya ol kutb-u malum el-Hacı Bektaş-ı Veli (KadeseAllahusırrahu’l-aziz), ol din çerağı iman nurunun yağı ve erenlerin durağı şöyle beyan kılurkim...” (Hacı Bektaş Veli, 2011: 99-100).

Günümüz Türkçesi ile şu şekildedir.

“Esirgeyen bağışlayan Tanrı’nın adıyla

Âlemlerin yaratıcısı olan Yüce Tanrı'ya hamd olsun. Yokluktan varlığa çıkararak, inançla donatan, bizi diğer varlıklardan üstün kılan ve bilimi yol gösterici kılan O'na sonsuz şükranlar olsun. Tüm varlıkların bağlı olduğu, en hayırlı yaratılmış olan Peygamber Muhammed'e, onun Ehl-i Beyti'ne ve dostlarına selam ve salât olsun. Ardından, sözleri güzel, tavırları hoş, dili tatlı, güzel yüzlü ve makam sahibi olan, inanç ışığını taşıyan ve

evliyaların sığınağı olan Horasanlı Hacı Bektaş - Allah'ın rahmeti üzerine olsun - şöyle der... (Hacı Bektaş Veli, 2011: 57).

Hacı Bektaş Veli'nin özellikle eski Türkçedeki vurgularının İslam ve Allah'ı yücelten sözlerinin bulunması, Aleviliği İslam içerisinde değerlendirmek gerektiğinin en büyük kanıtıdır. Onun dışında girişteki besmele de İslam inancı ile birebir aynıdır. Ehl-i Beyte yapılan vurgular ve Allah'ın yeryüzündeki elçisi Hz. Muhammed'i işaret etmesi de Aleviliğin ve Bektaşiliğin, İslam içerisinde değerlendirilmesi gerektiren diğer husustur.

Aleviler, rehber olarak Kur'an-ı Kerim'i benimserler ve sık sık "Başımız Kur'an'a bağlıdır." ifadesini kullanarak bu bağlılıklarını vurgularlar. Onlar, Kur'an'ın Tanrı tarafından gönderilmiş son kutsal kitap olduğuna inanırlar (Kılıç, 2009: 82). Bu tartışmaların ötesinde, Alevi/Bektaşî toplulukları Kur'an'ı, Allah'ın Hz. Muhammed'e gönderdiği son ilahi vahiy olarak kabul ederler (Kılıç, 2009, s. 82). Aleviler ile Sünniler arasında ortak olan önemli bir husus da, Kur'an-ı Kerim ve diğer kutsal kitaplara inanma noktasındaki ortak inançtır. Her iki grup için de Kur'an'ın kutsallığı tartışılmazdır ve ona iman etmek esastır (Rençber, 2012: 53).

2.1.1.2.Mezhep

İslam mezheplerinin oluşumu, başlangıçta Ali ile Muaviye arasındaki çatışma ve bu durumun İslam toplumunda yarattığı bölünmeyle şekillenmiştir. Bu süreç, Sünnilik, Şiilik ve Haricilik gibi ilk mezhepsel ayrışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. İlk dönemlerde farklı İslam şehirlerinde, o şehirlerin isimleriyle anılan fıkıh okulları faaliyet göstermekteydi; örneğin Şam'da Evzâ'i, Kufe, Basra ve Medine'de kurulan okullar bunlardan bazılarıdır. Zamanla bu okullar belirli mezheplere dönüşmüş, Irak okulundan Hanefî mezhebi, Medine okulundan ise Maliki mezhebi doğmuştur. Daha sonra Şafii, Hanbeli, Zahiri ve Ceriri gibi diğer mezhepler ortaya çıkmıştır.

Mezhep kelimesi genel anlamda benimsenen görüş, izlenen yol veya takip edilen yol anlamlarına gelir. Dini bağlamda ise mezhep, bir İslam âliminin kesin olmayan ayet ve hadisleri, İslam'ın temel prensiplerine uygun şekilde yorumlaması ve bu yorumlarla ilgili çözümler üretmesi olarak tanımlanabilir. Ayrıca, mezhep herhangi bir din içinde görüş farklılıkları nedeniyle oluşan alt grupları ifade eder. Mezhepler aynı zamanda bireylerin dini anlayışını ve toplumların dine bakış açısını şekillendirir; kişinin kendi içinde bağlı olduğu sebeplerle dini konularda farklı düşüncelere sahip olmasına yol açar.

İslam inancında da pek çok mezhep bulunur ve bu mezhepler, fıkhî (hukukî) mezhepler, itikadî (inanç) mezhepleri, kelamî mezhepler ve amelî (ibadet) mezhepler olmak üzere dört ana kategoriye ayrılır.

İtikadî mezhepler

İtikad kelimesi, temel anlamıyla, bir şeyi kesinlikle kabul etmek ve ona gönülden bağlanmak anlamına gelir; şüpheye yer bırakmadan inanmayı ifade eder. İtikadî mezhepler ise özellikle iman, inanç esasları ve Allah'ın varlığı, sıfatları, kader gibi temel dinî inanç konularını ele alan mezhepler olarak tanımlanır. Bu mezhepler, Müslümanların inanç esaslarını belirlemek ve dinî doktrinleri sistematik şekilde yorumlamak amacıyla ortaya çıkmıştır.

İtikadî mezhepler arasında başlıca Ehl-i Sünnet mezhebi yer alır ki, bu mezhep Müslümanların büyük çoğunluğunu oluşturur ve temel inanç prensiplerini benimser. Bunun yanında Ehl-i Bid'a mezhebi, inanç esaslarında sapmalar gösterdiği düşünülen grupları ifade eder. Diğer önemli itikadî mezheplerden biri olan Eş'ariyye mezhebi, akıl ve nakil arasında denge kurmaya çalışan ve kelam ilminde önemli katkılar sunan bir anlayışa sahiptir. Mâtürîdiyye mezhebi ise, Eş'arilik ile benzerlikler taşımakla birlikte bazı teolojik yorumlarda farklılık gösterir.

Bu itikadî mezhepler, Müslümanların inançlarını şekillendiren önemli düşünce okullarıdır ve tarih boyunca çeşitli tartışmalar ve yorumlarla zenginleşmişlerdir. Her bir mezhep, temel inanç meselelerine farklı bakış açıları getirerek İslam düşüncesinin çeşitlenmesine katkı sağlamıştır.

Fıkhi mezhepler

Fıkhi mezhepler, İslam dininde günlük yaşamın birçok alanını kapsayan hukukî ve pratik kurallarla ilgilenen mezheplerdir. Evlilik, boşanma, ibadet şekilleri, ticaret işlemleri, miras paylaşımı ve genel olarak bireylerin sosyal ve dinî yaşamlarını düzenleyen kurallar bu mezheplerin kapsamına girer. Fıkıh alanındaki bu farklı yaklaşımlar, Müslüman toplumlarda çeşitli hukuk okullarının oluşmasına yol açmıştır.

Başlıca fıkhî mezhepler arasında Hanefî mezhebi yer alır; bu mezhep, geniş coğrafyalarda yaygın olması ve esnek hukuk yorumları ile bilinir. Şafîî mezhebi, özellikle ibadet ve hukuk alanındaki titizliğiyle dikkat çeker. Maliki mezhebi, Medine uygulamalarına dayanarak geleneksel yaklaşımlar sunar. Hanbelî mezhebi ise kıyas ve

nasslara sıkı bağılılığı ile öne çıkar. Ayrıca, Ehli Delalet mezhebi de fıkhi alandaki farklı yorumları temsil eden mezhepler arasında yer almaktadır.

Bu mezhepler, İslam hukukunun çeşitliliğini ve zenginliğini yansıtarak Müslümanların farklı coğrafyalarda ve kültürel bağlamlarda ibadet ve günlük yaşamlarını düzenlemelerine rehberlik etmiştir.

Kelami mezhepler

Kelâm ilmi, diğer bir ifadeyle "İlm-i Kelâm", İslam dininin inanç esaslarını inceleyen ve bu çerçevede gelişen dini-felsefi düşünce sistemleriyle ilgilenen bir disiplin olarak tanımlanır. Bu alan, özellikle imanla ilgili meseleleri akıl ve mantık çerçevesinde açıklamaya ve savunmaya çalışan bir teolojik yaklaşımı ifade eder. Kelâm, İslam düşünce tarihinde yalnızca inanç konularına açıklama getirmekle kalmamış, aynı zamanda dini inançların rasyonel temellere dayandırılması yönünde çaba göstermiştir.

Kelâm tartışmaları çerçevesinde birçok itikadi mezhep ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında Hariciyye, Selefiyye, Mutezile, Kaderiyye, Mücessime, Kerramiyye, Cebriyye, Müşebbihe, Mürcie ve Neccariyye gibi farklı düşünce okulları yer alır. Bu mezhepler, Tanrı'nın sıfatları, kader, insan iradesi ve iman gibi temel meselelerde farklı görüşler geliştirmişlerdir.

Sünnî gelenekte, günümüzde inanç esasları bakımından başlıca iki ana itikadi mezhep ön plana çıkar: Maturidilik ve Eşarilik. Fıkhi alanda ise Sünniler, ağırlıklı olarak Hanefî, Şafîi, Maliki ve Hanbeli mezheplerine bağlıdır. Hanefî mezhebi, genellikle Maturidi inanç sistemine dayanırken; Şafîi, Maliki ve Hanbeli mezhepleri ise Eşari kelamını benimsemiştir.

Sünni düşünce içinde ayrıca Selefiyye adı verilen ve dini meselelerin çözümünde yalnızca Kur'an, Sünnet, sahabe ve tabiun uygulamalarını esas alan bir yaklaşım da bulunmaktadır. Bu anlayış, icma (ümmetin görüş birliği), kıyas (analojik akıl yürütme) ve re'y (kişisel görüş) gibi yorum yöntemlerini reddeder. Selefi yaklaşım, tarihsel süreçte ortaya çıkan yeni sorunlara yeterince yanıt üretmediği için geniş bir takipçi kitlesi kazanamamıştır. Ancak bu düşünceye en yakın fıkhi mezhep olarak Hanbelilik kabul edilir.

Şîî mezhepler arasında ise günümüzde en yaygın olanı İmamiyye ya da diğer adıyla Caferiyye mezhebidir. Bunun yanı sıra sayıca daha küçük olmakla birlikte Zeydiyye ve İsmailiyye kolları da varlığını sürdürmektedir. Haricilik içerisinde ise günümüze ulaşmayı

başaran tek fırka İbadiyye'dir ve özellikle Umman gibi bazı bölgelerde etkisini sürdürmektedir.

2.1.1.3.Tarikat

Arapça'da “Tarik” sözcüğü “yol”, “Tarikat” sözcüğü ise “yollar” anlamına gelmektedir. Bu yol veya yollardan kasıt nedir? Yol sözcüğünün asıl anlamı “Tanrı'ya ulaştıran yol” manasına gelmektedir. Yani genellikle bir din içerisinde farklı bakış açısı ile farklı bir yol ile Tanrı'ya ulaşmayı hedefler. Tarikat sözcüğü ile aynı anlama gelen “Mezhep” kavramı da Arapça 'da “yol” manasına gelmektedir. Fakat ayrılan bir yönü var. Bu başlık altında kısaca şöyle açıklamak gerekir. Tarikat kavramı için kastedilen yol sözcüğü “Tasavvufi” anlamda yolda ilerlemeyi anlatmaktadır. Mezhep kavramı için kastedilen yol sözcüğü de “Şeriat” anlamında yolda ilerlemeyi anlatmaktadır. Tasavvuf kavramı Türk Dil Kurumu'na göre Tanrı'nın niteliği ve evrenin oluşumu, varlık birliği anlayışı çerçevesinde açıklanan dini ve felsefi bir akım olarak tanımlanmaktadır (<https://sozluk.gov.tr/>, E.T.: 05.10.2022). Tasavvuf ise, Arapça'da yün giymek anlamına gelen bir terim olup, kul ile Allah (c) arasındaki ihsan ilişkisini ve kulun bu vasfı kazanma yollarını öğreten bir ilim olarak ele alınmaktadır (Tatlilioğlu, 2009: 99).

Fonksiyonel anlamda ise hayatının bütün alanını Allah yoluna adanmak şeklinde tasavvur etmektedir. Tasavvufi yaşam sembolik anlatımlar ve imgesel çalışmalar etrafında şekillenir. Şeriat kavramı Türk Dil Kurumu'na göre “Kur'an'daki ayetlere, Hz. Muhammed'in sözlerine dayanan İslam kanunu, İslam hukuku” anlamına gelmektedir. (<https://sozluk.gov.tr/>, E.T.: 05.10.2022) Şeriat'a göre yaşam, tanımdaki kanunlara ve nizamlara göre düzenlenmelidir ve bu kanunların dışına çıkılmaması gerektiğini söyler. Fakat yine de Tarikat kavramı ile Mezhep kavramını birbirinden ayırmak için kesin ve keskin çizgiler kullanmak zordur.

Tarikat yapılarının bir kurucuları vardır. Her semavi dinin kendi içerisinde tarikatları bulunabilir ki genelde de vardır. Mesela İslam Dini tarikatlarından bazıları şunlardır: Kadirilik, Rahmanilik, Bektaşilik, Mevlevilik. Bu yapıların genellikle bir dergâhı vardır ve bu yapılar kesin çizgilerle belirlenmiş kuralları vardır. Dergâh içerisinde belli bir yapılanma vardır. Bu yapılanma çalışma alanına ve işlevine göre tarikat üyelerine roller biçer. Yani bu yapının bürokratik özelliklere sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bu yapılarla ilgili şöyle bir ayrıntı da vardır; tarikat kurucularının genellikle ilk amacı bürokratik ve örgütsel bir yapı kurma amacıyla kurulmamıştır. Bu kural özellikle 12.yüzyıl

tarikatlari ve öncesindeki tarikatlar için geçerlidir. Bu örgütlenme ve tarikata isim verme olayı kurucudan sonraki yıllarda bazen de sonraki asırlarda olmuş olgulardır. Bugün bilinen ve tanınan tarikatların çoğunun 12. yüzyıl sonrasında kurulduğu belirtilmektedir. Bektaşî, Mevlevî, Kadiri, Nakşibendi ve Rifai gibi tarikatların kurucuları da bu dönemde yaşamışlardır. Ancak bu kurucuların amacı bizzat bir tarikat oluşturmak değil, tasavvufi konularda insanlara fayda sağlamak, sohbet etmek ve eserleriyle düşüncelerini aktarmak olmuştur. Zamanla bu düşünceler sistematik hale gelmiş ve isimlerine nispetle tasavvufi gruplar oluşmuştur. Bu nedenle, hiçbir tarikat kurucusunun kendi tarikatının bugünkü şeklini tanımadığı söylenebilir (Kara, 1992, s. 51). Bu bilgiler dışında herhangi bir tarikata üye olan kişi yada kişilerin belirli bir giyim kuşam tarzları vardır. Bu anlamda dış görünüş olarak bir kişiyi gördüğümüz zaman eğer herhangi bir tarikata üye ise ve tarikatların giyim özellikleri hakkındaki bilgiye de sahip olduğumuz zaman o kişinin hangi tarikata mensup olduğunu bulmak çok da zor olmayacaktır. Tarikat, aynı din içinde tasavvufa dayalı ve belirli prensiplerle birbirinden ayrılan, Tanrı'ya ulaşma yollarından biri olarak tanımlanmaktadır. Mutasavvıflar, “tarikat” kelimesine “Allah’a kavuşturan ve O’na varmak için izlenen yol” anlamını yüklerler. Başlangıçta, dünya işlerine önem vermemek, nefsin terbiye edilmesi, kalbin arındırılması ve zahit bir yaşam tarzı olarak tanımlanan tarikat, 11. yüzyıldan itibaren tasavvufun sistemli bir biçim almasıyla birlikte, farklı görüşlere sahip, ayrı ayrı zikredilen ve kendine özgü kıyafetleri olan çeşitli tasavvufi topluluklara dönüşmüştür (Tatlıhoğlu, 2009: 110).

Böyle bir sistem olarak karşımıza çıkan Tarikat olgularını Alevilik inanç sistemini içermesi mümkündür değildir. Çünkü Alevilik belli bir dergâhta ve belli bir kurucu etrafında şekillenmiş bir sistem değildir. Bir kişinin dış görünüşü ile Alevi inanç sistemi içerisinde yer aldığını ve ya kendisini Alevi olarak tanımlayanların belirli bir giyim kuşam içerisinde olduğunu söylemesi güçtür. Alevilik inanç sisteminin tek bir kaynağı ve kurucusu bulunmamaktadır ve belli bir alanla sınırlandırılmamıştır. İnançsal anlamda tek bir kişi etrafında sınırlandırılmamış ve sadece bir kişiye atfedilmemiştir. Bu yüzden Alevilik inancı, tarikat olma normlarına uymadığı söylenebilir. Bunun yanında tarikatlardan beslenmiştir. Bektaşilik ve Mevlevilik tarikatlarından etkilenmiştir. Bektaşî tarikatının kurucusu Hacı Bektaş-ı Veli Alevilik inancına birçok değer katmıştır. Hatta kendisine “Pir” denilmektedir. Bu Hacı Bektaş-ı Veli’nin Alevilik inancının tek kaynağıdır demek için yetersizdir. Mekân olarak da Aleviliği bugün sadece Türkiye’nin Nevşehir İline

Bağlı Hacı Bektaş kazasındaki dergâhla sınırlandıramadığımız için de Alevilik tarikat olarak değerlendirilemez.

2.1.2.Kavramsal Alevilik

Alevilik bir inanç sistemi olduğundan dolayı sosyal bilimlerin araştırma konusu içerisinde yer almaktadır. Sosyal bilimlerde betimleme ve tanımlama yaparken tek sonuca ulaşmak çok zordur. Matematik gibi bir formülü bulunmaz. Bu yüzden tanım yapılırken birden fazla tanımlama şekli vardır; farklı bakış açılarına göre farklı tanımlar yapılmaktadır. Biz de bu bölümde tanımları inceleyip Alevilik hakkında bir çerçeve oluşturulmaya çalışılacaktır.

Alevi sözcüğü ilk zamanlarda Hz. Ali'nin soyundan gelenler anlamında kullanılmaktaydı. İlerleyen zamanlarda Hz. Ali'nin yolundan gidenler anlamında kullanılmaya başlandı. Alevilik, tarihi anlamda Caferi mezhebi içinde doğmuş ve gelişmiş bir tarikatlar birliğidir. (Özdemir, 2017: 19)

Alevilik, bazı araştırmacılar tarafından kökleri oldukça eski dönemlere, hatta binlerce yıl öncesine dayanan evrensel ve doğal bir inanç biçimi olarak değerlendirilmiştir (bkz. PİRHA, 2016). Bu yaklaşıma göre Alevilik yalnızca İslam'ın içindeki bir yorum değil, daha kadim inanç geleneklerinin etkisini sürdüren kültürel ve dini bir yapıdır.

Bununla birlikte, bazı düşünürler Aleviliği, göçebe yaşam tarzının getirdiği zorluklar nedeniyle sözlü gelenekte şekillenmiş, zamanla Şiilikten etkilenmiş, İslam'ın temel inanç esaslarını kabul eden fakat Bâtını yönü ağır basan kendine özgü bir İslami anlayış olarak tanımlamaktadır. Ancak bu tür tanımların Aleviliğin özünü yeterince yansıtmadığı da dile getirilmektedir (Demir Küçükaydın, 1998).

Bazı yorumlarda Aleviliğin, İslamî bir görünüm altında Şamanist unsurları yaşatan bir inanç biçimi olduğu da ileri sürülmektedir. Bu görüşe göre, Alevilik, Şamanizmin kültürel izlerini taşıyan ve bu öğeleri İslam'la yoğurarak kendine özgü bir sentez oluşturan bir yapıdadır (Küçükaydın, 1998: 10).

Etimolojik açıdan “Alevi” kelimesi, Arapça'da Hz. Ali'ye sevgi duyan, onun taraftarı olan anlamında kullanılmaktadır. Arapça ve Farsça'daki “-i” nispet eki, yer, şahıs ya da aidiyet belirten bir biçim olarak; örneğin “Horasanî” ifadesinde Horasanlı anlamı taşıırken, özel isimlere eklendiğinde “taraftar” anlamı kazanmaktadır. Bu bağlamda “Alevi” kelimesi de Hz. Ali'ye gönülden bağlı olan, onu seven ve onun yolunu izleyen kimseleri tanımlamakta kullanılmaktadır.

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nde "Alevi" başlığı altında yapılan açıklamaya göre, günümüzde Aleviler olarak anılan iki önemli itikadi yapıdan bahsedilmektedir. Bunlardan biri, Lübnan, Suriye ve Hatay çevresinde yaşayan Nusayriler; diğeri ise XIII. yüzyılda Anadolu'da sosyal ve dini etkileşimlerin sonucu ortaya çıkan ve XVI. yüzyılda Safevi propagandasıyla biçimlenen Kızılbaşlık hareketidir (TDV İslam Ansiklopedisi, 2024).

Alevilik inancını tanıma üzerine görüldüğü gibi birçok görüş vardır. Bu görüşlerin kesişim kümeleri göz önüne alındığı zaman şöyle bir tanım yapmak gerekir. Alevilik; Hz. Ali'yi sevenler, onun benimsediği yolun özünü kendine rehber edinenler diyebiliriz.

2.1.2.1. Alevilik

Alevilik, kökenleri Anadolu'ya dayanan, kendine özgü inanç sistemi, felsefesi ve ibadet pratikleri olan, İslam'ın tasavvufi ve batını yorumlarından biridir. Temelinde Hak-Muhammed-Ali sevgisi, Ehl-i Beyt ve On İki İmamlar'a bağlılık yatar. Alevilik, biçimden çok öze önem veren, insani değerleri ve ahlakı merkeze alan bir yoldur.

Alevi-Bektaşî topluluklarını ifade etmek üzere tarih boyunca çeşitli terimler kullanılmıştır. Bunlar arasında başlıca "Alevi", "Bektaşî", "Kızılbaş" ve "Rafizî" terimleri yer almaktadır. Bu farklı adlandırmalar, coğrafi çeşitlilik bağlamında değişkenlik göstermiştir. Örneğin, İran'da Hz. Ali'nin takipçilerine "Şii", Mısır'da "Fatimî", Pakistan civarında ise "İsmailî" denilmiştir. Anadolu coğrafyasında bu dini ve kültürel oluşuma özgü isim olarak ise "Alevi" terimi tercih edilmiştir (Şener ve İlknur, 1995: 19).

"Alevi" ifadesi, Hz. Ali'ye ait olan, onun taraftarı, seveni ve ona bağlı olan kimseler anlamlarını taşımakta; aynı zamanda Ali soyundan gelenleri de tanımlamak için kullanılmaktadır (Fırlı, 1996: 7; Tanrıverdi, 2018: 140). Alevilik, Hz. Ali sevgisi temelinde şekillenmiş bir dini-manevi zihniyet olarak değerlendirilmektedir (Çamuroğlu, 2000: 35).

Mezhepler tarihinin incelenmesinde, Hz. Ali'yi en üstün sahabe kabul eden ve Hz. Muhammed'den sonra onun, Allah ve Hz. Muhammed tarafından tayin edilmiş halife olduğuna inanan kesimler için "Alevi" teriminin kullanıldığı görülmektedir (Fırlı, 1983: 200).

Aleviliğin temel felsefesi, vahdet-i vücud (varlığın birliği) inancına dayanır. Bu inanca göre tüm varlık tek bir kaynaktan gelir ve özünde birdir. İnsan, Tanrı'nın yeryüzündeki yansıması olarak görülür ve İnsan-ı Kâmil olma hedefi önemlidir. Bu yolda

ilerlemek için Dört Kapı Kırk Makam öğretisi esas alınır. Bu kapılar sırasıyla Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat'tir. Bu makamlar, bireyin olgunlaşma ve kendini bilme sürecini ifade eder.

Alevi ahlak anlayışının temelini ise "eline, diline, beline sahip olmak" ilkesi oluşturur. Bu ilke, kişinin davranışlarında, konuşmasında ve cinsel yaşamında erdemli ve kontrollü olmasını öğütler. Alevilikte 72 milleti bir görmek, yani tüm insanları din, dil, ırk ayrımı yapmadan sevmek ve eşit kabul etmek esastır. Hoşgörü, yardımseverlik, cömertlik, gönül kırmamak gibi değerler büyük önem taşır.

İran coğrafyasında "Alevi" terimi, genellikle Ali'nin soyundan gelenler anlamına gelen "seyyid" kavramıyla ilişkilendirilir (Melikoff, 2010: 5). Ancak Arapça ve Farsça konuşulan bu bölgelerdeki "Alevi" ifadesi, Anadolu'daki Alevi anlayışıyla tamamen örtüşmez. Anadolu'da yaşayan ve inançlarını "Hak-Muhammed-Ali" üçlemesiyle özetleyen, Hz. Muhammed'i mürşit, Hz. Ali'yi rehber kabul eden, ibadetlerini uzun süre Türkçe yapan topluluklar da kendilerini Alevi olarak tanımlarlar. Bu bağlamda "Alevi" ifadesi, Hz. Ali'nin soyundan gelmekten ziyade, onun öğretileri doğrultusunda yaşamayı ifade eder (Savaşçı, 2004: 19-20).

Tasavvufta ise "Alevi" terimi, Hz. Peygamber'e ulaşan silsilede Hz. Ali aracılığıyla devam eden tarikatların genel adı olarak kullanılır (Uludağ, 1989: 369-370). Alevilik, Hz. Ali'yi yücelten, aynı zamanda İslam öncesi Türk ve İran kökenli inanç unsurlarını bünyesinde barındıran, pek çok aşırı Şii mezhep için genel bir isim olarak kabul edilir (Bruinessen, 2011: 12). Melikoff'a göre ise, "Alevi" isminin, 15. yüzyıldan sonra, daha çok geleneksel ve cemaat dışı (heterodoks) grupları tanımlamak amacıyla kullanılmaya başlandığı görülür (Melikoff, 1993: 53-55).

Aleviler, 16. yüzyıla kadar Kalender, Haydari, Işık, Hurufi, Bektaşî ve Abdal gibi çeşitli isimlerle anılmış, ancak bu tarihten itibaren bu tarikatlar Bektaşî tarikatı çatısı altında toplanmış ve özgün özelliklerini koruyarak Bektaşilik üzerinde etkili olmuşlardır (Keskin, 2004: 39).

Ocak'a göre ise, Aleviliğin doğuşu ve kökeni, tamamen 10. yüzyılda İslamiyet'in etkisi altına giren ancak daha öncesinde mensup oldukları eski Türk inançları (Gök Tanrı kültü, tabiat kültleri, atalar kültü) ile Şamanizm, Budizm, Zerdüştlük ve Maniheizm gibi dinlerin miras bıraktığı unsurların etkisiyle şekillenen göçebe Türklerin tarihiyle ilgilidir (Ocak, 1996: 205).

Alevilerin toplu ibadetlerine Cem denir ve bu ibadetler Cemevi adı verilen mekanlarda yapılır. Cemler, bir Dede'nin önderliğinde yürütülür. Cem'e başlanmadan önce dargın olanların barışması sağlanır, bu da Alevilikte rızalık ilkesinin önemini gösterir. Cemlerde semah dönülür, duaz ve deyişler söylenir.

Oruç ibadeti Alevilikte önemli bir yer tutar. Muharrem Orucu, Kerbela olayının anısına On İki İmamlar'ın matemini tutmak amacıyla on iki gün tutulur. Bu orucun sonunda aşure pişirilerek dağıtılır. Ayrıca Hızır Orucu ve Masum-u Paklar Orucu gibi farklı oruçlar da tutulur. Alevilikte oruç, sadece yememek ve içmemek değil, aynı zamanda nefsi terbiye etmek ve ahlaki olgunluğa ulaşmak olarak görülür.

Alevilikte kurban ibadeti de bulunur ve adak adıyla kurban kesilir, lokma dağıtılır.

Alevilik, zengin felsefesi, ahlaki ilkeleri ve özgün ibadet pratikleriyle Anadolu kültüründe önemli bir yer tutan bir inanç sistemidir.

Aleviliğin kökeni, Hz. Muhammed'in vefatından sonra ortaya çıkan halifelik tartışmalarına, özellikle Hz. Ali'nin halifelik hakkı olduğu düşüncesine dayanır. Anadolu'ya gelip bu inancın yayılmasında Hünkar Hacı Bektaş Veli'nin öğretileri ve ozanların nefesleri etkili olmuştur. Safevi Devleti'nin kurucusu Şah İsmail de Aleviliğin Anadolu'da yayılmasında önemli rol oynamıştır.

Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik üzerine yapılan araştırmaların geçmişi, Cumhuriyet dönemi ile büyük ölçüde paralellik göstermektedir. Özellikle Ziya Gökalp'in sosyolojik yaklaşımı çerçevesinde, İslamiyet milliyetçi bir perspektiften değerlendirilmeye başlanmış; bu bağlamda İslamiyet'in Arap ve İran kültürlerinden arındırılarak, yalnızca Türk toplumuna özgü bir biçime kavuşması gerektiği düşüncesi ortaya çıkmıştır. Bu görüş doğrultusunda bazı bilim insanları ve entelektüeller, bu özgün dini şeklin Alevilik ve Bektaşilik olabileceği kanaatine varmışlardır. Bu dönemde, başta Köprülüzade Mehmed Fuat olmak üzere, "Türk Yurdu" dergisi etrafında toplanan Baha Said, Hamid Sadi ve Hamid Vehbi gibi isimler, bu dergide Alevilik ve Bektaşilik üzerine çeşitli araştırmalar ve incelemeler yayımlamışlardır. 1920'li yıllarda, bu tür yayınları İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi Mecmuası'nda Yusuf Ziya (Yörükan) tarafından kaleme alınan ve Türkiye'deki farklı Alevi cemaatlerini konu alan saha gözlemlerine dayalı makaleler takip etmiştir. Söz konusu çalışmalar, günümüzde de bilimsel değerini korumaktadır.

2.1.2.2.Bektaşilik

Bektaşilik, Anadolu'da kök salmış, tasavvufî ve batını bir İslam yorumu olan Alevilik ile yakın ilişkisi bulunan, kendine özgü bir tarikattır. Kurucusu olarak Hacı Bektaş Veli kabul edilmekle birlikte, tarikatın bugünkü yapısı ve kurumsallaşması daha çok Balım Sultan döneminde gerçekleşmiştir.

Bektaşilik, Aleviliğin temel inanç esaslarını paylaşır ve derin bir hümanist felsefeye sahiptir. Öğretinin merkezinde insan vardır ve nihai amaç İnsan-ı Kâmil (olgun insan) olmaktır. Bu amaca ulaşmak için belirli bir eğitim ve terbiye süreci gereklidir.

*Hak-Muhammed-Ali Sevgisi: Bektaşilikte de Alevilikte olduğu gibi Hak (Allah), Hz. Muhammed ve Hz. Ali'ye olan derin sevgi ve bağlılık esastır. Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'in yolu takip edilir.

* On İki İmamlar: On İki İmamlar'a bağlılık, Bektaşî inancının temel direklerinden biridir. Bu bağlılık, şiirlere, deyişlere ve ibadetlere yansır.

* Dört Kapı Kırk Makam: Hacı Bektaş Veli'nin belirlediği bu öğreti, bireyin ruhsal ve ahlaki gelişimini aşamalar halinde açıklar:

* Şeriat Kapısı: Toplumsal düzen, temel ahlaki kurallar ve dışsal ibadetlere riayet.

* Tarikat Kapısı: Manevi yolculuğa adım atma, nefsi terbiye etme.

* Marifet Kapısı: Bilgi ve hikmetin derinleştiği, Tanrı'yı bilme ve kendini idrak etme.

* Hakikat Kapısı: En yüksek mertebe, varlığın birliğini idrak etme ve Hakk'a ulaşma.

* "Eline, Diline, Beline Sahip Olmak": Bektaşî ahlakının temelini oluşturan bu ilke, kişinin dürüst, doğru sözlü ve erdemli bir yaşam sürmesini öğütler.

* Hoşgörü ve İnsan Sevgisi: Bektaşilik, tüm insanları din, dil, ırk ayrımı yapmadan sevmek, hoşgörü ve evrensel değerlere saygı duyma prensibini benimser. "72 milleti bir görmek" anlayışı önemlidir.

* Akıl, Aşk, Sohbet ve Muhabbet: Bektaşilikte eğitim ve gelişim, akılcı bir yaklaşımla, ilahi aşkın ve sohbet ortamının önemi vurgulanarak gerçekleşir.

Bektaşilik, 13. yüzyılda Anadolu'ya gelen Hacı Bektaş Veli'nin öğretileriyle başlamıştır. Ancak tarikatın kurumsal bir yapıya bürünmesi ve belirginleşmesi, 16. yüzyılda Balım Sultan dönemine denk gelir. Balım Sultan, tarikatın ritüellerini, hiyerarşisini ve kurallarını sistemleştirmiştir.

* Hacı Bektaş Veli: Horasan'ın Nişabur şehrinde doğmuş, Anadolu'ya gelerek tasavvufî düşüncelerini yaymıştır. Özellikle Türkmenler arasında büyük etki yaratmıştır. "Makalat" adlı eseri Bektaşî inancının temel metinlerinden biridir.

* Yeniçerilik ile İlişkisi: Osmanlı Devleti'nde Yeniçeri Ocağı'nın Bektaşilik ile derin bir bağı olmuştur. Yeniçeriler, Hacı Bektaş Veli'yi pirleri kabul etmiş ve Bektaşî dervişleri ocakta önemli bir yer tutmuştur. Bu bağ, Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla (Vaka-i Hayriye, 1826) Bektaşî tekkelerinin de kapatılmasına ve Bektaşîlerin baskı görmesine neden olmuştur.

* II. Mahmut Dönemi: II. Mahmut, Yeniçeri Ocağı'nı ortadan kaldırırken Bektaşî tekkelerini de kapatmış ve Nakşibendiliğin yayılmasını teşvik etmiştir. Bu dönemde Bektaşîler, inançlarını gizlice sürdürmek zorunda kalmışlardır.

Bektaşilikte ibadetler, Alevilikte olduğu gibi Cemevleri'nde "Cem" adı verilen törenlerle gerçekleştirilir. Ancak Bektaşilik, bir tarikat olması sebebiyle Alevilikten bazı farklılıklar ve daha belirgin bir hiyerarşik yapıya sahiptir.

* Cem Ayini: Bektaşîlerin toplu ibadetidir. Alevilikteki Cem ayinlerine benzer şekilde saz eşliğinde deyişler, nefesler okunur, semah dönülür ve Dede/Baba önderliğinde dualar edilir. Cemlerde rızalık alma, görgü cemi gibi unsurlar yer alır.

* Oruçlar: Muharrem Orucu (Matem Orucu) ve Hızır Orucu Bektaşilikte de tutulan önemli oruçlardır.

* Musahiplik: Alevilikte olduğu gibi Bektaşilikte de yol kardeşliği anlamına gelen musahiplik kurumu önemlidir.

* İkrar Ayini: Tarikata girmek isteyen kişinin bir Dede veya Baba huzurunda verdiği sözdür. Bu ayinle kişi tarikata resmen dahil olur ve "muhip" olarak adlandırılır.

* Hiyerarşik Yapı: Bektaşilikte derviş, baba, halife baba gibi belirli mertebeler bulunur. Tarikatın başında "dedebaba" bulunur. Bu yapı, Alevilikteki ocak sisteminden farklıdır.

Alevilik ve Bektaşilik, ortak kökenlere, inanç esaslarına ve kültürel değerlere sahip iki yakın yoldur. Genellikle "Alevi-Bektaşî" olarak birlikte anılırlar. Ancak aralarında bazı farklılıklar da vardır:

* Tarikat ve Topluluk: Bektaşilik, daha çok bir tarikat yapısı gösterirken, Alevilik daha geniş bir inanç topluluğunu ifade eder. Her Bektaşî Alevi'dir, ancak her Alevi Bektaşî değildir.

* Kurumsallaşma: Bektaşilik, Balım Sultan döneminde daha belirgin bir tarikat teşkilatı ve hiyerarşi oluşturmuştur. Alevilikte ise ocak sistemi daha yaygındır.

* Şehirleşme: Bektaşilik, şehirlerde ve eğitimli kesimler arasında daha yaygınken, Alevilik daha çok kırsal ve geleneksel Türkmen toplulukları arasında varlığını sürdürmüştür.

* Soy ve Yol: Alevilikte ocak ve soy önemliyken (seyyidlik), Bektaşilikte yol/tarikat önemlidir; baba olmak soydan gelmez, dervişler arasından seçilir.

Hacı Bektaş Veli'nin adıyla anılan ve onun öğretisi doğrultusunda, onun yolundan gidenler tarafından kurulan inanç, düşünce ve eğitim ekolü; Balım Sultan tarafından erkânnamesi tespit edilerek kurumsallaşma sürecini tamamlamıştır (Melikoff, 1994: 22; Temren, 1994: 5).

Hiçbir öğretinin kendisinden önce var olan düşünce sistemlerinden tamamen soyutlanması mümkün değildir. Bektaşilik öğretisinde de ilk insandan günümüze kadar gelen çeşitli düşünce akımlarının etkilerine rastlanmaktadır. Bu bağlamda Bektaşilik, tarih boyunca geniş kitleleri etkilemiş birçok önemli felsefi akımla uyumlu ve çatışmayan ilkelere sahiptir. Özellikle Asya kökenli felsefi yaklaşımlar ve Yeni Eflatunculuk bu çerçevede ele alınmaktadır (Temren, 1994: 16).

Araştırmacılar, Bektaşilik tarihini daha sağlıklı analiz edebilmek amacıyla iki dönemde incelemektedirler (Birge, 1991: 22). Bunlardan ilki, 13. yüzyılda başlayıp 14. yüzyılda gelişerek 15. yüzyıl sonlarına kadar devam eden teşekkül dönemidir. İkinci dönem ise 16. yüzyıl başlarında, yani Balım Sultan döneminden günümüze kadar süren ve bilinen anlamda Bektaşiliği temsil eden dönemdir. Bu iki dönem arasında çeşitli farklılıklar bulunmaktadır (Ocak, 1992: 373).

Günümüzde bilinen şekliyle Bektaşilik, 16. yüzyılın ilk çeyreğinde vefat ettiği kabul edilen Balım Sultan ile başlamıştır. Balım Sultan, Kalenderilikten ayrılarak Bektaşiliğe özgün bir kimlik kazandıran önemli bir figürdür; ancak kişiliği ve etkileri üzerine yapılan araştırmalar hâlen sınırlıdır. Ahmet Yaşar Ocak'a göre, 1501 yılında rivayetlere göre II. Bayezid tarafından Bektaşî Zaviyesi ve tarikatın şeyhliğine atanmasıyla, Kalenderilikte mevcut olan teşkilat, doktrin, ayin ve erkânlarda önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Kalenderilikten ayrılma nedenleri tam olarak net olmasa da, Balım Sultan döneminde tarikatın merkezi olan Hacı Bektaş Zaviyesi ekonomik ve yapısal açıdan güçlenmiştir. Bektaşî tarikatı, II. Mahmut tarafından 1826'da Yeniçeri Ocağı ile birlikte kaldırılana kadar kesintisiz olarak varlığını sürdürmüştür. Bu tarihte Osmanlı yönetimi, tüm Bektaşî tekkelerini Nakşibendi tarikatının denetimine vermiş ve Bektaşilik, zamanla Sünni Nakşibendi tarikatı içinde eritmeye çalışılmıştır. Ancak Bektaşilik beklenen şekilde ortadan kalkmamış, Sultan Abdülaziz döneminde yeniden canlanmış ve tahrip edilen tekkeler onarılmaya başlanmıştır (Ocak, 1992: 374). Melikoff ise, Balım Sultan sonrası Bektaşiliğin Osmanlı yönetimi tarafından artan itibarı ve

neredeyse resmi tarikat olarak görülmesi nedeniyle Anadolu'daki Kalenderi, Vefai ve Haydari topluluklarının kendilerine meşruiyet sağlamak için Bektaşî ismini tercih ettiklerini ifade etmektedir. Ona göre bu gruplar arasında derin ayrılıklar bulunmamaktadır (Güngör, 2007: 87).

Osmanlı yönetimi, Anadolu'daki Kızılbaş topluluklarına karşı oldukça sert bir yaklaşım sergilerken, aynı dönem içerisinde Bektaşîliği saraya yakın bir tarikat olarak ön plana çıkarmıştır. Kızılbaşlar ve Bektaşîler benzer sosyo-kültürel kökenlere sahip olmalarına rağmen Osmanlı'nın bu iki gruba yönelik farklı politikaları, bu sert tutumun mezhepsel bir yaklaşımdan çok, siyasi bir strateji olduğunu düşündürmektedir. Bu farklı yaklaşım, dönemin siyasi koşulları içinde şekillenmiş bir tercihtir. Öyle ki bazı araştırmacılara göre, Safevi tehlikesine karşı bir önlem olarak Bektaşîliğin desteklenmesi, şehirli Bektaşîlerle kırsal alandaki Kızılbaşlar arasındaki ayrışma sürecini başlatmıştır (Savaş, 2002: 148). Bir yandan şehirli Bektaşîler Osmanlı ile ilişkilerini sürdürerek varlıklarını geliştirirken, diğer yandan Erdebil'le ve Osmanlı yönetimiyle bağları kopmuş olan Kızılbaşlar, hem inançsal hem de coğrafi olarak içine kapanarak bir savunma alanı oluşturmuşlardır. Ancak bu iki grup arasındaki bağların tamamen koptuğunu söylemek mümkün değildir.

II. Meşrutiyet sonrasında faaliyetlerine devam eden Bektaşî tarikatı, 1925'te çıkarılan yasa ile diğer tekke ve zaviyelerle birlikte resmi olarak kapatılmış olsa da, diğer tarikatlar gibi varlığını fiilen sürdürmüştür (Ocak, 1992: 374). Melikoff'un değerlendirmesine göre, II. Meşrutiyet'ten sonra Bektaşî ileri gelenlerinin masonlukla temas kurmaları, tarikatın geleceği açısından önemli bir dönüm noktası olmuştur (Güngör, 2007: 88).

Ocak'a göre, kökeni Kalenderilik olan Bektaşîlik, en başından beri Sünnî İslâm'ın temel inanç ve ibadet yükümlülüklerine karşı kayıtsız bir tutum içinde olmuştur. Bu tarikat, namaz ve oruç gibi farz ibadetleri açıkça reddetmese de çeşitli yorumlarla uygulamaktan kaçınmış; bunun yerine, İslâm öncesi Türk dinleri, Şamanizm, Budizm ve İran etkili dinlerin unsurlarını içeren tören ve ritüeller geliştirmiştir. Bu ritüellere İslami bir görünüm kazandırmak amacıyla bazı tasavvufi kavramlara başvurulmuştur. Bektaşîliğe göre, kulun Hakk'a ulaşabilmesi için sırasıyla şeriat, tarikat, marifet ve hakikat kapılarından geçmesi gerekir (Ocak, 1992: 375–376).

Hacı Bektaş Veli'nin vefatından sonra halifelik makamına kimin geçeceği konusu halen tartışmalıdır (Fırlı, 1996: 189). Bu belirsizlik, temelde iki farklı geleneğin ortaya

çıkmasına neden olmuştur. Hacı Bektaş Veli'nin soyundan gelenlerin önderliğini savunan "Çelebiler" ile onun manevi evlatlarının temsilciliğini savunan "Dedebabalar" günümüzde ayrı kollarıdır. Baha Said Bey ise Hacı Bektaş'ın çocuksuz vefat ettiğini belirtmektedir (akt. Köksal, 2021: 22). Balım Sultan döneminde sistematik bir yapıya kavuşan Bektaşî hiyerarşisinde en üst makam "dedebaba"dır. Onu her tekkenin başındaki "baba"lar izler. Bu babalar arasından ehliyetli olanlar halife seçilir. Zaviyelerde hizmet eden dervişler "can" olarak adlandırılırken, bu kişiler "muhip" yani müritlerden seçilir. Tarikata henüz girmemiş olanlar ise "âşık" olarak anılır (Ocak, 1992: 376).

Bektaşî tarikatının Türk kültür tarihindeki önemli konumu, Osmanlı döneminde Arapçanın saray, Farsçanın ise edebi çevrelerde yaygınlaşmasına rağmen, ısrarla Türkçeye bağlı kalmalarından kaynaklanır. Bektaşîler yalnızca bir mistik tarikat değil, aynı zamanda Yeniçeri ocağıyla kurdukları sıkı ilişkiler nedeniyle 1826 yılına kadar Osmanlı askeri yapısında etkin olmuşlardır. Kızılbaş, Tahtacı, Abdal ve Çepni gibi kırsal gruplar da inanç, ritüel ve kimi zaman örgütsel düzeyde Bektaşîlikle yakın ilişkiler içindedir (Birge, 1991: 13).

Sonuç olarak, Bektaşîlik Hacı Bektaş Veli'nin manevi mirasına dayanan, Anadolu'nun kültürel ve inançsal zenginliğini yansıtan kendine özgü bir tasavvufî yoldur. İnsan sevgisi, hoşgörü ve ahlaki değerler üzerine kurulu öğretileriyle yüzyıllardır yaşamaya devam etmektedir.

2.1.2.3.Kızılbaşlık

Aleviliğin tarihsel olarak tek bir kaynağa indirgenmesi mümkün olmasa da, "Kızılbaş" adlandırmasının belirginleştiği dönem, özellikle 16. yüzyıl başları olarak tespit edilebilir. Bu dönemde "Kızılbaş" terimi, genellikle Safeviyye tarikatına bağlılık gösteren, çoğunluğu göçebe ya da kırsal bölgelerde yaşayan Türkmen savaşı topluluklarını ifade etmek amacıyla kullanılmıştır. Bu adlandırmanın çıkış noktası, söz konusu toplulukların başlıklarında taşıdıkları kırmızı renkten gelmektedir (Akt. Zeytinli, 2012: 236-237).

Kızılbaşlık, tarihsel süreç içinde Alevilik ve Bektaşîlik ile derin bağlar kurmuş ve çoğu zaman bu inanç topluluklarının tanımlanmasında kullanılmıştır. Ancak bu terim yalnızca bir inanç aidiyetini değil, aynı zamanda Osmanlı dönemi içinde bu toplulukların karşı karşıya kaldığı siyasal ve sosyal konumları da yansıtmaktadır.

Kızılbaş teriminin kökenine ilişkin tartışmalar, büyük ölçüde Aleviliğin tarihsel ve kültürel kökenleri üzerine yapılan yorumlarla paralellik göstermektedir. Bu konuda temel

olarak iki ana yaklaşım öne çıkar (Çetinkaya, 2004: 422). İlk görüş, "Kızılbaş" adının İslam tarihi içerisinde yer alan gelişmelerle bağlantılı olduğunu ileri sürer. Bu yoruma göre, terim Şii inanç sistemine duyulan bağlılıkla ilişkilidir ve Ali taraftarlığının tarihsel bir yansımasıdır.

İkinci görüş ise terimin Türk tarihsel ve kültürel yapısıyla ilişkili olduğunu savunur. Bu bakış açısına göre "Kızılbaş", Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan süreçte, özellikle Oğuz boylarıyla bağlantılı olarak şekillenmiş ve zamanla dini bir kimlik kazanmıştır. Türkmenlerin giydiği kırmızı başlık, burada hem bir kimlik göstergesi hem de aidiyet sembolü haline gelmiştir.

Bu iki yaklaşım, "Kızılbaş" teriminin yalnızca inançsal bir içerikle sınırlı olmadığını, aynı zamanda etnik, kültürel ve siyasal bir sürecin ürünü olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Kızılbaşlık, Alevilik bağlamında sadece bir mezhep ismi değil; aynı zamanda tarihsel direnişin, kimlik mücadelesi

* Siyasi ve Askeri Köken: En yaygın kabul gören görüş, ismin Safevi Devleti'nin kurucusu Şah İsmail'in babası Şeyh Haydar'ın müritlerine giydirdiği kırmızı renkli on iki dilimli taç (külâh/sarığı) ile ilgili olmasıdır. Bu on iki dilim, On İki İmam'a olan bağlılığı sembolize eder. Şeyh Haydar'ın ve ardından Şah İsmail'in askeri gücünü oluşturan Türkmen aşiretleri bu kırmızı başlıkları taşıdıkları için "Kızılbaş" olarak anılmışlardır. Bu gruplar, Safevi Devleti'nin kurulmasında kritik rol oynamışlardır.

* Tarihsel ve Efsanevi Kökenler: Bazı rivayetler ise ismin çok daha eski dönemlere dayandığını öne sürer:

* Uhud Savaşı: Hz. Peygamber'i korumak için kendini siper eden Ebu Dücâne'nin sarığının kanla kırmızıya boyanması.

* Hayber Kalesi: Hz. Ali'nin Hayber Kalesi'nin fethinde başına kırmızı sarık sarması.

* Sıffin Savaşı: Hz. Ali'nin ordusundaki askerlerin başına sardığı sarıkların kırmızı olması nedeniyle ordularına "Kızılbaş Ordusu" denilmesi.

Bu kökenler, Kızılbaş adının tarihsel derinliğini ve Hz. Ali'ye olan bağlılığı vurgulayan sembolik anlamlarını göstermektedir.

Günümüzde "Kızılbaşlık" terimi, Anadolu Aleviliği'ni tanımlamak için sıklıkla kullanılan bir isimdir ve Alevilerce de benimsenmektedir. Bu anlamda, Kızılbaşlık eşittir Aleviliktir denilebilir. Özellikle Osmanlı kayıtlarında Alevi Türkmen kökenli topluluklar için "Kızılbaş" tabiri yaygın olarak kullanılmıştır.

Ancak, terimin tarihsel süreçte hem olumlu hem de olumsuz çağrışımları olmuştur:

* Olumlu Yönü: Kızılbaşlar, Safevi Devleti'nin kuruluşunda önemli rol oynayan, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e derin bağlılık gösteren, savaşçı ve inançlı Türkmen aşiretlerini temsil etmiştir. Kırmızı başlık, bu aidiyetin ve direnişin sembolü olmuştur.

* Olumsuz Yönü: Osmanlı Devleti, özellikle 16. yüzyıldan itibaren Safevi Devleti ile olan siyasi ve dini rekabet nedeniyle Kızılbaş terimini "isyancı", "rafizi" (sapık), "mülhid" (inkârcı) gibi olumsuz anlamlarla kullanmıştır. Bu, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Sünni-devlet algısının dışında kalan ve farklı bir dini-siyasi çizgiye sahip olan bu toplulukları aşağılamak ve meşrulaştırmamak amacını gütmüştür. Bu dönemde Kızılbaşlar ağır baskılara ve katliamlara maruz kalmışlardır.

Subaşı'nın değerlendirmesine göre, "Kızılbaş" topluluklarının günümüzde "Alevi" adıyla anılmaları oldukça yakın dönemde ortaya çıkan bir durumdur. Genel kanaate göre "Kızılbaş" kavramı zaman içerisinde isyancı ya da başkaldıran anlamlarıyla olumsuz bir nitelik kazanmış ve bu nedenle yerini, Hz. Ali'ye bağlılığı ifade eden ve daha yumuşak çağrışımlar taşıyan "Alevi" kelimesine bırakmıştır. Ancak, "Kızılbaş" teriminin taşıdığı dışlayıcı ve aşağılayıcı anlamların bir kısmının zamanla "Alevi" terimiyle de ilişkilendirildiği göz ardı edilmemelidir (Subaşı, 2010: 86).

Fığlalı ise "Kızılbaş" teriminin kökenine ilişkin çeşitli tarihsel rivayetleri gündeme getirmektedir. Her ne kadar bu anlatıların akademik kesinlik taşımadığı belirtilse de, İslam tarihiyle kurduğu bağlar açısından dikkate değerdir. Bu çerçevede, Uhud Savaşı sırasında Hz. Peygamber'in sahabelerinden Ebu Dücan'e'nin başına kırmızı bir sarık sardığı ve Hz. Peygamber'i korumak için hayatını tehlikeye atması nedeniyle bu kırmızı sarıkla özdeşleşen cesur bir figür hâline geldiği aktarılır. Fığlalı, "Kızılbaş" isminin bu tür tarihi örneklerden esinlenmiş olabileceğini dile getirir (Fığlalı, 1996: 12). Benzer şekilde, Hz. Ali'nin Hayber Savaşı'nda başına kırmızı sarık sardığı, ayrıca Sıffin Savaşı'nda ordusundaki askerleri Muaviye'nin askerlerinden ayırt edebilmek amacıyla onların da başlarına kırmızı sarık takmalarını istediği rivayet edilir.

"Kızılbaş" teriminin Türk tarihine dayandığını savunan bazı araştırmacılar, bu görüşlerini çeşitli tarihsel örneklerle desteklemektedirler. Bu yaklaşıma göre, geçmişte hem Sünni hem de Alevi Türkmen toplulukları arasında "kızıl börk" giymek yaygın bir gelenektir (Fığlalı, 1983: 202–203). Ancak zamanla Sünni topluluklar bu uygulamayı terk edince, kırmızı başlık Alevi topluluklara özgü bir simge hâline geldi ve onları diğerlerinden ayıran bir kimlik göstergesi oldu (Keskin, 2004: 4). Kızılbaşlar genellikle on iki dilimli kırmızı bir başlık takarlardı. Bu başlık, "Haydar'ın Tacı" anlamına gelen "Taç-ı

Haydari” olarak bilinirdi (Melikoff, 2010: 9). Osmanlı Devleti, Batı'nın hızla ilerleyen modernleşme sürecine ayak uydurmakta zorlanmış ve bu durumu telafi edebilmek adına birçok reform hareketine girişmiştir. Bu yenilikçi çabalar, sadece siyasi ve askeri alanlarla sınırlı kalmamış, toplumsal yapının farklı unsurlarını da kapsayacak biçimde genişletilmiştir. Özellikle II. Meşrutiyet sonrasında İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin yönlendirmesiyle devletin çok dinli ve çok etnili yapısının yeniden yapılandırılmasına yönelik ciddi adımlar atılmıştır (Görkem, 2006: 34).

Bu dönemde, Osmanlı toplumu içerisindeki mezhebi kimliklerin sınıflandırılması ve tanımlanması da önemli bir gündem maddesi haline gelmiştir. Bu çerçevede, tarih boyunca "Kızılbaş" olarak anılan ve daha çok göçebe veya yarı-göçebe Türkmen topluluklarını kapsayan gruplar, devlet politikalarında yeni bir söylemle ele alınmaya başlanmıştır. Yapılan incelemeler ve düzenlemeler neticesinde, söz konusu topluluklar artık yalnızca "Kızılbaş" değil, daha nötr ve resmi kabul edilen "Alevi" adıyla tanımlanmıştır (Taşgın, 2004: 142).

Bu isim değişikliği sadece bir kavramsal dönüşüm değil, aynı zamanda devletin farklı inanç gruplarını daha sistematik biçimde yönetme çabasının da bir parçası olmuştur. Böylece, Osmanlı'nın son döneminde yaşanan modernleşme hamleleri, mezhebi kimliklerin tanımlanmasında da yeni bir safhayı beraberinde getirmiştir.

Alevilikte yaygın bir kabul gören “Kızılbaş” adlandırmasının İslamî kaynaklara dayandırılması yönündeki çabalar, tarihî kayıtlarla örtüşmemektedir. Aksine, bu ismin kökeninin eski Türk kültür ve tarihiyle daha yakın ilişkili olduğu görülmektedir. Yılmaz ve arkadaşlarına göre, benzer inanç ve ibadet yapılarına sahip diğer ülkelerdeki dini gruplar için “Kızılbaş” adının kullanılmaması, bu terimin Türk kültürel tarihi ile olan bağlantısını açıkça ortaya koymaktadır (Yılmaz vd., 2008: 56).

Yılmaz ayrıca, “kırmızı” rengini ifade eden sözcüklerin kullanım biçimlerinin, zamanla anlam kaymalarına yol açtığını ifade eder. Ona göre, “al” kelimesi övgü anlamı taşıırken, aynı anlama gelen “kızıl” kelimesi ise aşağılayıcı bir biçimde kullanılmıştır (Yılmaz vd., 2008: 57). Bu nedenle, tarihsel süreçte “Kızılbaş” terimine yüklenen olumsuz anlamlara karşılık, Alevi ozanlar bu kimliği savunmak adına çeşitli şiirler kaleme almışlardır.

Taşgın, Osmanlı döneminde “Kızılbaş” olarak tanımlanan toplulukların, Cumhuriyet döneminde merkezî yapıya entegre olmaya başladıklarını; bu süreçte

“Kızılbaşlık” kimliğinden uzaklaşılarak “Alevi” kimliğine geçildiğini belirtir (Taşgın, 2004: 142).

Taşgın’a göre, “Kızılbaş” teriminden “Alevi” adlandırmasına geçiş yalnızca yüzeysel bir isim değişikliği değil, aynı zamanda Alevi topluluklarının geleceklerine dair kurguladıkları tahayyül açısından da belirleyici bir rol oynamıştır. Bu yeni isimlendirme, Osmanlı döneminde “Kızılbaş” olarak tanımlanmalarına yol açan inançsal ve toplumsal özelliklerin artık terk edildiği izlenimini yaratmış; böylece Cumhuriyet döneminin modernleşme ideolojisiyle uyumlu, çağdaş bir inanç kimliğinin oluşturulmasına zemin hazırlamıştır. Aleviler de bu yeni kimlik çerçevesine uyum sağlama çabası içine girmişlerdir. Taşgın, bu süreci geleneksel dini ve toplumsal bağlamından koparılmış, tahayyül ürünü bir topluluğun yaratılması olarak yorumlamaktadır. Bu dönüşümün en belirgin örneklerinden biri ise, Alevi inanç ve kültürünün sözlü gelenekten yazılı kültüre aktarılmasıdır ki, bu geçiş Taşgın tarafından bir tür kültürel devrim olarak nitelendirilmektedir (Taşgın, 2004: 141–148).

Kızılbaşlık, Aleviliğin temel inanç esaslarını paylaşır:

- * Hak-Muhammed-Ali Üçlemesi: Allah'ın birliği, Hz. Muhammed'in peygamberliği ve Hz. Ali'nin veliliği esastır.
- * Ehl-i Beyt ve On İki İmamlar Sevgisi: Hz. Peygamber'in ailesi ve On İki İmamlar'a derin bir bağlılık ve saygı gösterilir. Özellikle Kerbela olayı ve Hz. Hüseyin'in şehit edilişi, Muharrem Matem Orucu ile anılarak önemli bir yer tutar.
- * Dört Kapı Kırk Makam: Bireyin manevi olgunlaşma yolculuğunu ifade eden bu felsefi yapı, Kızılbaşlıkta da geçerlidir.
- * "Eline, Diline, Beline Sahip Olmak": Ahlaki disiplinin ve erdemli yaşamın temel ilkesidir.
- * Cem Ayini: Toplu ibadetler Cemevleri'nde Dede önderliğinde yapılır. Semah, deyişler ve duaz-imamlar bu ibadetin ana unsurlarıdır.
- * Hoşgörü ve İnsan Sevgisi: Tüm insanları "72 millet" olarak görüp hiçbir ayırım yapmadan sevmek ve insanı merkeze almak temel felsefelerdendir.
- * Batını Yorum: İslam'ın zahiri (dışsal) kurallarından çok, batını (içsel) ve tasavvufi yorumlarına ağırlık verilir.

Kızılbaşların tarihinde Safevi Devleti'nin (1501-1736) yeri çok büyüktür. Şah İsmail liderliğindeki Safeviler, Anadolu'daki Türkmen aşiretlerinin (başta Ustaclu, Rumlu, Şamlu, Tekelü, Afşar, Kaçar, Dulkadirli, Varsak) desteğiyle İran'da güçlü bir devlet kurmuşlardır. Bu Türkmen aşiretleri, Şah İsmail'i "Murşid-i Kâmil" (Olgun Rehber) ve

hatta Ali'nin vekili olarak görmüşlerdir. Safevi Devleti, On İki İmam Şiiliği'ni resmî mezhep ilan etmiş ve Anadolu'daki Kızılbaşlarla güçlü bağlar kurmuştur. Bu durum, Osmanlı-Safevi rekabetinin ve Osmanlı'nın Kızılbaşlara yönelik politikalarının temelini oluşturmuştur. Ancak zamanla Safevi sarayı ile Kızılbaş liderleri arasında güç mücadeleleri yaşanmış, Şah Abbas döneminde Kızılbaşların siyasi ve askeri gücü azaltılmaya çalışılmıştır.

Günümüzde Türkiye'de Kızılbaşlık, Alevilik kimliğinin bir parçası olarak kabul edilmekle birlikte, terimin tarihsel olarak taşıdığı olumsuz çağrışımlar nedeniyle bazı Aleviler tarafından tercih edilmeyebilir. Ancak birçok Alevi için bu terim, inançlarının ve kültürel kimliklerinin onurlu bir ifadesi olmaya devam etmektedir. Balkanlar'da (özellikle Bulgaristan ve Arnavutluk'ta) da Kızılbaş olarak adlandırılan Alevi-Bektaşî toplulukları bulunmaktadır.

Günümüzde Alevilerin “Bektaşî”, “Kızılbaş” ve “Alevi” kavramlarına atfettikleri anlamlar oldukça çeşitlilik arz etmektedir. Bu çeşitlilik, yalnızca bireysel inanç düzeyinde değil, aynı zamanda Alevi örgütlenmelerinin yaklaşımlarında da kendini göstermektedir. Söz konusu kavramlara yüklenen anlam, Alevilik anlayışının dinî, kültürel ya da ideolojik bir temele dayanıp dayanmadığına göre değişiklik göstermektedir. Muhafazakâr ve dinî eğilimleri baskın olan Alevi çevreler, söz konusu terimleri tarihsel-dinî kökenleri açısından ele alarak yorumlarken; Aleviliği daha çok “hayat tarzı” ya da “özgün bir felsefe” olarak değerlendiren kültürel Alevi örgütleri, bu kavramların tarihsel ve teolojik bağlamlarını çoğunlukla ikinci plana itmektedir. Öte yandan, ideolojik temelde örgütlenen Alevi grupların ise bu kavramlara daha çok siyasal ve simgesel anlamlar yükledikleri gözlemlenmektedir. Bu bağlamda dikkat çeken bir husus, bu çevrelerin özellikle “Kızılbaşlık” terimine ayrı bir önem atfederken, “Bektaşilik” kavramını görece daha az sahiplenmeleridir. Söz konusu farklılaşmalar, örgütsel düzlemde de belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede, muhafazakâr ve dinî yönelimiyle bilinen İmam Hüseyin Derneği mensuplarının, “Bektaşilik” kavramına yükledikleri anlam ve tarihsel okumaları açısından; laik ve sol eğilimli bir yapı olan Pir Sultan Abdal Derneği ile benzer bir tutum sergilemeleri dikkat çekici bir durumdur. İmam Hüseyin Derneği yetkilileri, Bektaşiliği tarihsel arka planı itibarıyla bir “Osmanlı projesi” olarak değerlendirmekte ve bu nedenle mesafeli yaklaşmaktadırlar. Öte yandan, Pir Sultan Abdal Derneği çevresi ise Bektaşiliği daha çok “Türk Aleviliği” ile özdeşleştirerek kendi çizgileriyle örtüşmediği düşüncesiyle uzak durmaktadırlar. Bu iki farklı örgütsel yaklaşımın, tarihsel yorum farklılıklarına

rağmen aynı kavrama yönelik benzer bir mesafe geliştirmiş olmaları, Alevi kimliği içerisindeki çoğulculuğun ve kavramsal ayrışmanın somut bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

2.2.Aleviliğin Tarihsel Gelişimi

2.2.1.İslam öncesi temeller

Aleviliğin İslamiyet öncesi temelleri, uzun yıllardır akademik ve toplumsal tartışmalara konu olan, oldukça karmaşık ve çok katmanlı bir alandır. Alevi inancının sadece İslam'la sınırlı kalmayıp, Anadolu'nun tarihsel ve kültürel birikiminden, Orta Asya Türk inançlarından, eski Mezopotamya dinlerinden ve hatta Maniheizm, Zerdüştlük gibi İran kökenli inançlardan izler taşıdığı düşünülmektedir. Bu unsurlar, İslamiyet'in kabulüyle birlikte Alevi inancının kendine özgü sentezini oluşturmuştur.

Aleviliğin İslamiyet öncesi temellerini incelerken dikkate alınan başlıca kültürel ve inançsal kaynaklar şunlardır:

Orta Asya'dan Anadolu'ya göç eden Türkmen boylarının beraberinde getirdiği eski inanç sistemleri, Alevilikte önemli izler bırakmıştır:

* Doğa Kültleri: Ağaç, su, dağ gibi doğal unsurlara verilen önem, keramet atfedilen ağaçlar (dilek ağaçları), su kaynakları (pınarlar, çeşmeler) ve kutsal kabul edilen mekanlar (ziyaretler, yatırlar) Alevi inancında belirgin şekilde görülür. Bu, eski Türklerin doğaya ve evrene duyduğu saygının bir devamıdır.

* Ata Ruhları Kültü: Eski Türklerde atalara duyulan saygı ve onların ruhlarının yaşayanlara rehberlik ettiği inancı, Alevilikteki "ocak" sisteminde ve dede-talip ilişkisinde yankı bulur. Ocağın soyundan gelme ve ataların manevi mirasını taşıma fikri önemlidir.

* Şamanistik Unsurlar: Şamanizmdeki "kam" veya "ozan" figürünün Alevilikteki "zakir" veya "aşık" ile benzerlikleri kurulabilir. Sazın (kopuzun) kutsallığı, nefeslerin (deyişlerin) transa sokucu etkisi, şifa pratikleri ve manevi rehberlik rolleri ortak özellikler taşır. Semahın kökenlerinin de bazı şamanistik ritüellere dayandığı düşünülür.

* Kırklar Meclisi: Alevilikteki Kırklar Meclisi efsanesi, eski Türklerdeki "kırk yiğit" veya "kırk eren" motifiyle benzerlikler gösterir. Bu motif, bir topluluğun ortak gücünü, dayanışmasını ve gizemli bir bilgeliği temsil eder.

* Hayvan Motifleri: Geyik, turna gibi hayvanlara verilen kutsal anlamlar, eski Türk inançlarından Aleviliğe taşınan motiflerdir.

Anadolu'nun kadim geçmişinde var olmuş, farklı dinler ve inançlar Aleviliğin şekillenmesinde etkili olmuştur:

* Zerdüştlük (Mecusilik): İyi (Ahura Mazda) ve kötü (Angra Mainyu) arasındaki ikilik (düalizm) kavramı, Alevilikteki Hak-Bâtıl mücadelesine benzetilebilir. Ayrıca ışık ve ateşin kutsallığı da Zerdüştlükten izler taşır. Cemevlerinde yanan چراغlar (mumlar) ve ateş kültü, bu etkilere işaret edebilir.

* Maniheizm: Bu dinde de iyi-kötü, ışık-karanlık düalizmi önemli yer tutar. Maniheizm'in batını ve gizemci yapısı, Aleviliğin batını yorumlarıyla örtüşebilir.

* Mazdekizm: Özellikle sosyal eşitlik, ortak mülkiyet ve zulme karşı direniş gibi Mazdeki prensiplerin, Alevilikteki "el ele, el Hakk'a", "lokmayı paylaşma", "rıзалık" gibi toplumsal adalet ve dayanışma anlayışlarıyla benzerlikler taşıdığı öne sürülür.

Anadolu coğrafyası, Hristiyanlık ve Yahudiliğin de yaygın olduğu bir bölge olmuştur. Alevilikte bu inançlardan bazı motiflerin geçtiği düşünülür:

* Hristiyanlıktaki Teslis (Üçleme): Hak-Muhammed-Ali üçlemesinin, Hristiyanlıktaki Baba-Oğul-Kutsal Ruh teslisine benzetildiği görüşleri mevcuttur. Ancak Alevilikte bu bir "teslis" değil, dikey bir hiyerarşi ve aşkın bir birlikteliktir.

* Havari Benzerlikleri: On İki İmam'a olan bağlılığın, Hristiyanlıktaki On İki Havari ile olan benzerlikleri de araştırmacıların dikkatini çekmiştir.

* Dini Hikâyeler ve Peygamber Kıssaları: Kutsal kitaplarda yer alan bazı peygamber kıssalarının Alevi menkıbelerinde farklı yorumlarla yer bulması.

Gnostik akımlar, maddi dünyanın kötü olduğu, kurtuluşun ise gizli bilgi (gnosis) yoluyla ruhsal aydınlanmayla mümkün olduğu inancını taşır. Hermetizm ise evrenin sırlarını anlama ve ilahi bilgeliğe ulaşma arayışındadır. Aleviliğin batını ve gizemci yapısı, bu tür akımlarla paralellikler gösterebilir. Hakikat arayışı, sırra ulaşma ve "İnsan-ı Kâmil" olma hedefi, gnostik ve hermetik unsurlarla ilişkilendirilebilir.

Aleviliğin tarihsel kökenleri, Türklerin İslâmiyet'i kabul süreciyle doğrudan ilişkilidir. Bu nedenle, Türklerin İslam'la ilk karşılaşmaları ve bu dini nasıl benimsedikleri üzerinde durmak önem arz etmektedir. Oğuz boylarının yerleşim alanı olan Horasan ve Mâverâünnehir bölgeleri, tarihsel olarak birçok Bâtınî ve heterodoks İslami akımın etkili olduğu coğrafyalardır. Bu durum, Türklerin İslam'ı ani bir şekilde değil, zamana yayılan bir süreçle benimsediklerini göstermektedir (Yazıcı, 2002: 9). Zira uzun bir tarihsel geçmişe sahip olan ve pek çok farklı inancı özümseyerek kendi kültürel yapısına dahil etmiş bir toplumun, yerleşik inanç sistemlerini bir anda terk edip yeni bir dini bütünüyle

benimsemeleri sosyolojik olarak beklenemez. Bilindiği üzere, Türkler İslam öncesinde Gök Tanrı inancı, tabiat ve atalar kültü gibi eski Türk inançlarının yanı sıra, Şamanizm, Budizm, Zerdüştlük, Maniheizm ve hatta Hristiyanlık gibi dinlerle de temas hâlindeydiler. Bu nedenle İslamiyet'i benimserken, eski inançlarının bir kısmını terk etmek yerine, bu unsurları yeni dinle uyumlu hale getirerek yaşatmayı sürdürmüşlerdir (Ocak, 1983: 18).

Söz konusu süreç, özellikle göçebe Türkmen toplulukları açısından daha belirgin bir karakter arz etmektedir. Konar-göçer yaşam tarzı nedeniyle, İslam'ı yerleşik toplumlar gibi doğrudan ve sistematik bir biçimde öğrenme imkânından yoksun kalan bu topluluklar, dini anlayışlarını "halk İslamı" veya "popüler İslam" olarak nitelendirilebilecek bir biçimde şekillendirmiştir. Bu çerçevede, günümüzdeki Alevî-Bektaşî topluluklarının ataları olan Müslüman Türkmenler, İslam'la karşılaştıklarında bu dini daha çok eski inanç sistemleriyle harmanlayarak benimsemişlerdir. Dolayısıyla, bu topluluklar ne klasik anlamda ilmî bir İslam yorumu ile ne de orijinal metin merkezli bir din anlayışı ile doğrudan temas hâlinde olmuşlardır (Üzüm, 2000: 5). Bunun sonucunda, eski kültürel mirasla İslam arasında sentezleyici bir ilişki kuran yeni bir inanç biçimi ortaya çıkmıştır.

Bu dönüşüm sürecinin önemli bir başlangıç noktasını, Türklerle Müslüman Araplar arasındaki ilk temaslar ve kaynaşmalar teşkil etmektedir. İslamiyet öncesinde savaştı bir karaktere sahip olan Orta Asya kökenli Türk boyları, çeşitli din ve kültürlerle etkileşim içine girmiştir. Büyük göçler sonucunda, bu boyların önemli bir kısmı Hazar Denizi'nin güneyinden ilerleyerek Fars, Arap ve Kürt unsurların da bulunduğu İran-Azerbaycan hattındaki Horasan bölgesine yerleşmiştir. Bu bölge, yalnızca coğrafi olarak değil, aynı zamanda mezhebî ve düşünsel çeşitliliğiyle de geçiş alanı olmuştur. Horasan'ın İslamî yapısı, burada yaşayan Türkmen boylarını derinden etkilemiştir. Aynı dönemde, Emevîlerin yoğun baskılarından kaçan Ehl-i Beyt taraftarlarının da izlerini kaybettirmek amacıyla Horasan'a göç ettikleri bilinmektedir. Bu gelişme, bölgede Aleviliğin şekillenmesinde etkili olan tarihî ve sosyal dinamiklerden biri olarak değerlendirilmelidir (Erdoğan, 2002: 121). Horasan bölgesi, Emeviler döneminden itibaren Şii ve Batini inançların etkisi altında kalmıştır; bu durum, İslamiyet'in Türkler arasında yayılmasında tasavvufî tarikatların önemli bir rol oynamasına zemin hazırlamıştır (Kala, 2007: 28). Bu süreçte özellikle Ahmet Yesevi ve ona bağlı dervişler, İslam'ın yayılmasında kritik görevler üstlenmişlerdir. Ayrıca, İslam'a geçişin, eski ata inançları ve gelenekleri büyük ölçüde değiştirmeden, daha yumuşak ve adapte edici bir şekilde gerçekleştiği de vurgulanmalıdır (Melikoff, 2004: 38).

Şeyh Yusuf Hemedânî'nin öğrencisi olan Ahmed Yesevî, halkın geçmişten gelen inançlarını iyi bildiği için yeni dini öğretileri, toplumun kültürel yapısına uygun bir şekilde yayma çabasına girmiştir. Melikoff'un da belirttiği gibi (2004: 38), doğuda Nakşibendîlik ve batıda Bektaşîlik gibi farklı yapılar Yesevî geleneğine dayanmakla birlikte, Ahmed Yesevî esasen bozkırda yaşayan, göçebe ve Türkçe konuşan topluluklara hitap ediyordu. Bu durumdan hareketle, Alevîlik ve Sünnîlik gibi iki farklı dinî yorumun, temelde benzer kökenlerden gelse de, yerleşim biçimi ve üretim tarzları gibi toplumsal koşullara göre zamanla ayrıştığı görülmektedir. Bu ayrışma, başlangıçta derin uçurumlar yaratmasa da, süreç içerisinde Anadolu'ya göçlerle birlikte, önce akıncı gruplar vasıtasıyla, sonra da daha büyük halk kitlelerinin katılımıyla, Hristiyan (Ermeni ve Rum) topluluklarla temas kurulmuş, bu etkileşim sonucunda birçok kişi İslam'la tanıştırılmıştır.

Türklerin İslam öncesi inanç sisteminde, ruhani önderler olan “kam”ların önemli bir yeri vardı. İslam'la tanışmaları sonrasında, bu rolü büyük ölçüde “dervişler” devraldı. Dervişlerin, kamlarla benzer işlevleri üstlenmeleri ve dini kuralları esnek bir biçimde yorumlamaları, onların Türkmenler arasında kabul görmesini kolaylaştırdı. Ancak bu esneklik, zamanla geçici bir uygulamadan kalıcı bir inanç formuna dönüşmüştür. Alevîlik'te önemli bir yer tutan bâtinî unsurlar da, bu sürecin doğal bir uzantısı olarak ortaya çıkmıştır; bu öğeler, hem eski inançların hem de bâtinî yorumlara dayalı İslam anlayışlarının etkisini taşımaktadır.

Tarih boyunca Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi tek Tanrılı dinler, yayıldıkları her coğrafyada birebir aynı şekilde kabul edilmemiştir (Kala, 2007: 25-26). Bu dinler, kültürel ve siyasi yapılarla uyumlu hale getirilerek yaşatılmıştır. Örneğin İngiltere'de Protestanlık, Rusya'da Ortodoksluk, İran'da ise Şîilik bu sürecin ürünüdür. Benzer biçimde Türkler de, kendi kimliklerini koruyabilmek için İslam'ı özgün bir şekilde yorumlamışlardır. Baykan Sezer'e göre, Anadolu'ya gelen Türkler, kimliklerini yitirmeden İslam medeniyetine entegre olmuşlardır. Süregelen göç hareketleri ve farklı Türk devletlerinin varlığı da, bu etkileşimi çeşitlendirmiştir. Göçebe ve yerleşik halklar arasındaki yaşam tarzı farklılıkları, İslam'ın farklı yorumlarını doğurmuştur. Alevîlik de, bu bağlamda, geçmiş kültürel mirasla İslamiyet'in sentezinden doğan özgün bir anlayıştır (Kala, 2017: 26).

Alevîliğin diğer mezheplerden ayrılan bazı temel yönleri vardır. Bunlar arasında, şariat hukukuna dayalı bir anlayışı reddetmeleri, kadın ve erkek arasında eşitliği benimsemeleri, semah ve saz gibi unsurları ibadetin parçası olarak görmeleri, dört kapı

kırk makam öğretisini esas almaları, cezanın yalnızca “düşkûnlük” biçiminde uygulanması ve inançta zorlama olmaması sayılabilir. Alevîlik, Şîî mezheplere (Caferîlik, İsmailîlik, Zeydîlik) yakın görünse de, “Ali’nin tanrısallığı, yeniden bedenlenme, Tanrı’nın insan suretinde tecellisi ve sürekli diriliş” gibi inançlarla onlardan dahi ayrılmaktadır (Melikoff, 2004: 334).

Alevîlik ile Sünnîlik arasında tarih boyunca birçok ayrışma yaşansa da, ortak tarihsel kökene ve aynı coğrafyaya sahip olmaları, aralarındaki diyalog imkânlarını artırabilir. Anadolu’da farklı İslam yorumlarının (Hanefî, Şafîî, Malikî, Hanbelî) iç içe geçmiş olması, bu ayrımların bölgesel motiflerle şekillendiğini göstermektedir. Her mezhebin kendi içinde farklılık barındırdığı unutulmamalıdır. Bu bağlamda Alevîlik, Anadolu İslamı içinde daha özgün bir yorum olarak öne çıkmaktadır. Kaya’nın da vurguladığı üzere (2006: 110), Alevîlerin önemli bir kısmı, Kur’an’daki kuralların bire bir uygulanması gerektiği görüşünü benimsememekte; Kur’an’ın, bireyin kendi yolunu bulmasına olanak tanıdığına inanmaktadırlar.

Tarihsel süreçte Alevîlik, İslam’ın bir mezhebi olarak şekillenmiştir. Ancak siyasi ve toplumsal şartlar nedeniyle kurumsal bir yapı kazanamamış, özellikle kırsal kesimlerde gizli şekilde sürdürülen inanç pratikleri nedeniyle çoğu zaman tarikat benzeri bir yapılanma olarak görülmüştür. Alevîliğin İslam öncesi ya da İslam üstü bir öğreti olduğu yönündeki görüşler, tarihsel verilerle desteklenmemektedir. İnsanı merkeze alan yapısıyla Alevîlik, aynı zamanda bir öğreti ya da felsefe biçiminde de tanımlanabilmektedir (Kala, 2007: 75).

Türklerin İslam öncesi dönemlerde sahip oldukları Gök Tanrı inancı, doğa ve atalara saygı gibi inanç unsurları; Şamanizm, Budizm, Zerdüştlük, Maniheizm ve Hristiyanlık gibi diğer dinlerle birlikte, İslam’la karşılaştıklarında tamamen ortadan kalkmamış, aksine yeni din ile bir araya gelerek kaynaşmıştır. Göçebe Türkmen toplulukları, İslam’ın bazı temel ilkelerini kendi kültürel ve dini miraslarıyla birleştirerek kabul etmişlerdir. Bu birleşim, zamanla Alevîlik-Bektaşîlik adı verilen senkretik bir yapıya dönüşmüştür. Alevî inancının bu birleşik yapısı, tarih boyunca çok çeşitli öğelerin bu inanç sistemi içinde bir arada yer almasına olanak sağlamıştır (Balkanlıoğlu, 2006: 103).

Alevîlik, bu farklı inanç ve kültürlerden aldığı motifleri, İslam’ın tasavvufî ve bâtinî yorumuyla harmanlayarak kendine özgü bir sentez oluşturmuştur. Bu sentezde:

* Senkretizm: Farklı inanç sistemlerinden unsurların bir araya gelmesi ve birleşmesi.

* Heterodoksi: Hakim dini anlayıştan (Ortodoks Sünni İslam) farklı bir yorum ve uygulama.

* Batınlık: Dışsal görünüşün (zahiri) ötesinde, içsel ve gizli anlamlara (batını) önem verme.

* Sözlü Gelenek: İnançların ve bilgilerin büyük ölçüde sözlü olarak (nefesler, deyişler, menkıbeler) kuşaktan kuşağa aktarılması.

Alevilik, bu zengin mirası sayesinde Anadolu'da kendine özgü bir kimlik ve yaşam biçimi geliştirmiş, farklı inançların hoşgörü içinde bir arada yaşayabileceği bir köprü görevi görmüştür. Bu İslamiyet öncesi temeller, Aleviliğin derinlikli felsefesini ve kültürel zenginliğini anlamak için kritik öneme sahiptir.

2.2.2. Anadolu'da Alevilik

2.2.2.1. Selçuklu dönemi Alevilik

Selçuklu döneminde Alevilik, hem sosyo-politik hem de dini açıdan oldukça önemli ve karmaşık bir yer tutar. Bu dönemde Aleviliğin gelişimini anlamak için, Selçukluların siyasi yapısını, resmi mezhebi, halkla olan ilişkisini ve dönemin tasavvufi-sosyal hareketlerini birlikte değerlendirmek gerekir. Selçuklu Devleti'nin dini politikasına bakmak gerekirse resmî mezhep; Sünnilik (Şafî ve Hanefî ekoller) idi. Bu nedenle devlet yapısı içinde Şii ya da Alevi gruplar resmî olarak desteklenmedi. Selçuklular, özellikle Abbâsî halifeliği ile yakın ilişki içinde oldukları için, Sünniliği güçlendirme ve Şiiliğe karşı mücadele etme politikası izlediler. Nizâmülmülk tarafından kurulan Nizamiye Medreseleri, bu Sünni anlayışı yaymak için önemli araçlardı.

Bu dini politikaların olduğu toplumda Alevi-Bektaşî inanç gruplarının durumu; Selçuklu döneminde Alevilik bugünkü kurumsal anlamıyla tanımlanmış değildi, ancak heterodoks (resmî mezhepler dışında kalan) inanç grupları mevcuttu. Bu gruplar arasında Kızılbaşlar, Yesevîler, Kalenderîler, Haydarîler, Babaîler gibi tasavvufî ve halk tabanlı yapılar bulunuyordu. Özellikle Orta Asya'dan gelen Türk göçmenler arasında eski inançlarla İslam'ın senkretik (birleşik) yorumları ortaya çıktı. Bu da Aleviliğin temel zeminlerinden biri oldu.

Horasan Erenleri ve Yesevîlik Aleviliğin oluşumunda büyük etkisi olan Horasan Erenleri, Anadolu'nun İslamlaşmasında öncü rol oynadılar. Ahmed Yesevî'nin öğretileri, daha sonra Hacı Bektaş Veli ve benzeri şahsiyetlerce Anadolu'da yayılmıştır. Bu öğretiler hem tasavvufî hem de halkın günlük yaşamına uygun biçimde sunulmuştur.

Selçuklular döneminde Anadolu'ya göç eden Türkmen boyları, göçebe ve yarı göçebe yapıları gereği, merkezi Sünni otoriteden uzak kaldılar. Bu topluluklar arasında Ali sevgisi, Ehl-i Beyt'e bağlılık ve Şii unsurlar içeren inançlar daha yaygındı. Bu inançlar, zamanla Alevi inanç sisteminin oluşumuna katkıda bulundu.

Babai isyanı (1240) etkileri de dönemin Aleviliğini, Anadolu'da Türkmen halkının siyasi, sosyal ve dini sebeplerle Selçuklu otoritesine karşı başlattığı en büyük ayaklanmalardan biridir. Baba İlyas ve müridi Baba İshak öncülüğünde yürütülen isyan, Alevi-Bektaşî kültürünün erken dönem yansımalarını taşır. Selçuklu yönetimi bu isyanı sert şekilde bastırması, bu da merkez ile Alevi topluluklar arasındaki ayrışmayı derinleştirmiştir.

Anadolu'da Aleviliğin ortaya çıkışı, 11. yüzyılda Anadolu Selçuklu dönemine uzanmakta, asıl gelişimini ise 13. yüzyılda göstermektedir. Bu inanç biçiminin Anadolu topraklarında şekillenip yayılmasında en önemli rolü, Horasan'dan göç eden ve bölgeyi karış karış dolaşan dervişler üstlenmiştir. Bu dervişler, farklı kaynaklarda Türkistan Erenleri, Horasan Erenleri ya da Rum Erenleri olarak anılmıştır ve halkın İslam ile tanışmasında, onu kendi kültürel kodlarıyla bağdaştırmasında etkili olmuşlardır.

Anadolu'da İslamiyet, iki ana biçimde—Sünnilik ve Alevilik olarak—kendini göstermektedir. Sünnilik daha çok yazılı metinlere dayalı, normatif bir karaktere sahipken; Alevilik, esasen sözlü gelenek içerisinde şekillenmiş ve aktarılmıştır. Elbette her iki yorum arasında ortak paydalar bulunmaktadır. Ancak zamanla, birbirlerini dışlayan inanç biçimleri, ritüeller ve referans sistemleri ortaya çıkmıştır. Bu ayrışmalar, özellikle siyasal dinamiklerin etkisiyle daha belirgin hâle gelmiştir. Katı görüşlü Sünni çevreler, Alevileri İslam toplumu içinde görmek istememektedir. Türkiye'de resmi dini otorite olan ve Alevileri temsil etmeyen Diyanet İşleri Başkanlığı her ne kadar tarafsız bir görüntü vermeye çalışsa da, Sünni topluluk içinde bu dışlayıcı yaklaşım sıklıkla dillendirilmektedir (Schüler, 1999: 159). Aleviliğin Anadolu'daki tarihsel gelişimi, onun toplumsal yapısındaki yerini de anlamamıza yardımcı olur. Bu inanç sistemi, Anadolu Selçuklu döneminde yaşanan sosyo-politik olayların etkisiyle şekillenmiş ve Osmanlı toplumuna da taşınarak giderek Sünnilikten ayrışan bir topluluğun inancı hâline gelmiştir. Hem Osmanlı döneminde hem de Cumhuriyet'in ilk yıllarında Aleviler, devletle sınırlı ilişkiler kurmuş; genellikle baskı altında yaşamış ve kimliklerini açıkça ifade etmekten kaçınan, içine kapanık bir topluluk görünümü vermiştir.

Anadolu Aleviliği, esasen sözlü kültürün egemen olduğu ve yapısal olarak oldukça heterojen özellikler taşıyan bir inanç biçimidir. Türklerin İslamiyet’le tanışmaya başladığı yaklaşık X. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Bu yönüyle, Aleviliğin ortaya çıkışında Türklerin İslam’a giriş süreci hayati bir rol oynamaktadır. Türklerin bu yeni dine geçişi, yalnızca Türk ve İslam tarihi açısından değil, küresel tarih açısından da derin etkiler doğurmuştur. Bu büyük dönüşümün yansımaları, Alevilik inancının şekillenmesinde de belirleyici olmuştur. Özellikle göçebe ve yarı-göçebe yaşam süren, maddi açıdan yoksul Türkmen toplulukları arasında Aleviliğin ilk temelleri atılmıştır.

Anadolu Aleviliğini bir bilgelik öğretisi ya da felsefi din olarak değerlendiren araştırmacılardan biri olan Esat Korkmaz’a göre (2000: 5), Alevilik “vahiy dışı bir felsefi din” ve “bir eren öğretisi”dir; bu yönüyle de bilimsel temellere dayalı bir kuram niteliği taşımaktadır. Bu yaklaşım, bazı Alevi entelektüeller tarafından desteklenmekle birlikte, Alevi topluluğunun genelinde ve diğer aydınlar arasında eleştiriyle karşılanmaktadır. Söz konusu bakış açısına sahip bireyler genellikle büyük şehirlerde yaşayan eğitimli kesimden ya da yurt dışındaki Alevilerden oluşmaktadır. Bazı yazarlar bu durumu, sekülerleşmenin etkisi ya da Alevi genç kuşaklarının geleneksel mirası yeterince tanıyamamasıyla açıklamaktadır. Üzüm’e (2004) göre, bu tür yorumların ortaya çıkmasının altında yatan asıl neden, Aleviliğin kültürel kökenleri ve teolojik boyutlarının yeterince ortaya konamamış olması ve bugüne kadar yapılan araştırmaların parçalı ve bütünlükten uzak olmasıdır.

Türklerin İslamiyet’le ilk temasları ve ardından Anadolu’ya yerleşmeleri sürecinde, dini farklılıklar daha çok yorum ayrılıkları düzeyinde kalmış; bu farklılıklar ciddi çatışmalara neden olmamıştır. Küçükdağ’ın (2002: 276) da ifade ettiği üzere, beylikler dönemi Anadolu’sunda Müslüman topluluklar arasında açık bir Şii-Sünni ayrımı söz konusu değildir. Ancak zamanla, özellikle siyasi güç elde etmeye başlayan Türk unsurlar, iktidarlarını meşrulaştırmak ve toplumu yönetmek adına dini anlayışlarını siyasi hedefleri doğrultusunda biçimlendirmeye yönelmişlerdir. Bu süreçte, yönetim erkine uygun bir şekilde, Emevi ve Abbasi geleneğine dayanan dini yapılar tercih edilmiştir. Böylece dini inanç, iktidar stratejilerinin bir parçası hâline gelmiştir.

Anadolu Selçuklu Devleti’nin yıkılmasında önemli rol oynayan Türkmen ayaklanmaları, sonunda Osmanlı Devleti’nin kuruluşunu mümkün kılmıştır. Ancak Yavuz Sultan Selim ile Şah İsmail arasındaki çekişmelerle birlikte, dini farklılıklar daha belirgin ve sert bir hal almıştır. Osmanlı’nın ilk dönemlerinde Anadolu’daki Alevi toplulukları, devletin oluşumu ve genişlemesinde aktif bir rol üstlenmiş olsalar da, Yavuz Sultan Selim

ve Şah İsmail'in iktidar mücadeleleri sürecinde Kızılbaş olarak anılan Aleviler ile Osmanlı merkezi otoritesi arasında gerilimler doğmuştur. Bu süreçte, 1826 yılında Bektaşî tarikatının resmi olarak lağvedilmesiyle birlikte, Alevi-Bektaşî toplulukları kırsal bölgelere çekilmek zorunda kalmışlardır. Böylece merkezi devletle Alevi-Bektaşî gruplar arasındaki bağ zayıflamış, topluluklar daha çok kırsal alanda yaşamlarını sürdürmüştür.

Göçebe topluluklar, Türkçe şiir ve deyişler okuyan, aynı zamanda İslam'ı onların anlayabileceği bir biçimde açıklayan gezgin dervişler ve mutasavvıflar etrafında toplanmışlardı. Bu süreçte bu kesimler, ne tam anlamıyla İslam'ı içselleştirebilmiş ne de eski inanç ve geleneklerinden bütünüyle kopabilmişlerdi. Bu nedenle hem İslam'ın ayrıntılarını derinlemesine bilmiyorlar hem de göçebe yaşam tarzları dolayısıyla İslam'ın yazılı kaynaklarına dayalı biçimini öğrenip uygulayacak imkândan yoksun kalıyorlardı. İslamiyet'i samimiyetle kabul etmiş olmalarına rağmen, onu tam olarak öğrenme ve yaşama konusunda sıkıntı çeken bu topluluklar, önceki inançlarını İslami unsurlarla birlikte sürdürmeye devam etmişlerdir.

Bu bağlamda Anadolu'da 638/1240 yılında gerçekleşen Babaîler Ayaklanması, Aleviliğin oluşum sürecinde önemli bir kırılma noktasıdır. Söz konusu isyan, çoğunlukla dini ya da mezhebi nedenlerden değil, daha çok siyasal ve sosyo-kültürel sıkıntılardan kaynaklanmaktaydı. Bu sorunlar arasında göçebe Türkmenlerin yaşamını zorlaştıran yeni toprak düzenlemeleri ve ağır vergiler önemli bir yer tutmaktaydı. Bunun yanı sıra, Sultan II. Gıyaseddin Keyhüsrev ve veziri Sadettin Köpek'in göçebelere karşı adaletsiz uygulamaları da sosyal dengeleri bozmuş ve isyanın zeminini hazırlamıştır. İsyanın fikrî temelini oluşturan kişi Baba İlyas'tır; ancak ayaklanmayı fiilen başlatan, onun görüşlerini yayan halifesi Baba İshak olmuştur. İsyan süresince Türkmenler, Selçuklu otoritesine karşı hoşnutsuzluklarını dile getirirken, dinî bir söylem kullanmışlardır. Bu bağlamda, sultanı sefih ve zalim olmakla, halkı ezmekle ve Allah'ın yolundan sapmakla suçlamışlar; aynı zamanda Peygamber ve halifelerin izinden gidilmediğini ileri sürmüşlerdir. Baba İlyas'ın göçebe halk üzerindeki etkisi o denli büyüktü ki, onu Selçuklu yönetiminin baskı ve dayatmalarına karşı kurtuluşu sağlayacak bir mehdi olarak görmüşlerdir. Nitekim dönemin Amasya valisi Hacı Toğrak Bey bile Baba İlyas'a bağlananlar arasında yer almıştır (Turan ve Harun, 2008: 16).

Şah İsmail, şiirleriyle Kızılbaşlık ve Şîîliğin ortaya çıkışında ve gelişmesinde derin etkiler bırakmıştır. Şîîliği yayma amacına yönelik olarak, eski Türk gelenekleri ve göçebe Türkmen kabile yapısını, Şîîliğin temel kültleri olan Hz. Ali, On İki İmam inancı ve

Kerbela yasını kapsayan ögelerle mistik bir ruh içerisinde harmanlamış; bu sayede Anadolu'daki Alevî toplulukları daha örgütlü ve cemaat yapısına sahip bir forma kavuşturmuştur. Şah İsmail, İmâmiyye Şiîliğinin inançlarını, benzer sembolleri kullanarak fakat klasik biçimlerinden oldukça farklı bir üslupla yaymaktaydı (Ocak, 2000: 148–149).

Bu süreçle birlikte, hem dini lider hem de kabile reisi konumunda olan Türkmen babaları, yapılan yeni düzenlemelerle Ali soyuna mensup oldukları ya da öyle kabul edildikleri gerekçesiyle seyyid veya dede unvanlarıyla anılmaya başlandı. Bu soylar, “ocak” olarak adlandırılan kutsal dede/seyyid ailelerini oluşturmuş ve Alevî topluluklarının her biri, başında bir dedenin bulunduğu bu ocaklara bağlanmıştır. Ayrıca, Şah İsmail'in Anadolu'ya gönderdiği halifeler aracılığıyla, Alevîliğin inanç esaslarını içeren *Buyruk* ve *Hüsniye* gibi temel kitaplar da bölgeye ulaştırılmış; böylece sözlü kültürle şekillenmiş Türkmen topluluklarına yazılı dini bilgiler aktarılmıştır.

Tarih boyunca ve günümüzde Anadolu Aleviliği için çeşitli adlandırmalar yapılmıştır. Bu adların bir kısmı, Alevîler tarafından kendileri için tercih edilmişken; bazıları, farklı niyetlerle muhalif çevrelerce verilmiştir. Bununla birlikte, başlangıçta dışlayıcı bir amaçla kullanılan bazı adlandırmalar zamanla Alevî topluluklarca benimsenmiş olabilir.

Selçuklu döneminde Alevilik, kurumsal bir mezhep değil; heterodoks tasavvufi inanç ve pratiklerin bir bütünü olarak varlık gösterdi. Bu dönem, Alevîliğin temel düşünsel ve kültürel kodlarının (örneğin: Ehl-i Beyt sevgisi, Cem ayinleri, eşitlikçi yapı) şekillendiği önemli bir evredir. Selçuklu sonrası, özellikle Osmanlı dönemi Bektaşiliğiyle birlikte Alevilik daha belirgin bir yapı kazandı.

Bektaşilik

Türkiye'de Alevilik denildiğinde akla ilk gelen yapının Bektaşilik olduğu görülür. Bektaşilik, genel kabule göre Hacı Bektaş Veli tarafından kurulmuş bir tarikattır. Bununla birlikte, Hz. Ali'ye ve Ehl-i Beyt'e duyulan sevgi, tevella (Ehl-i Beyt'i sevenleri sevmek) ve teberrâ (Ehl-i Beyt düşmanlarından uzak durmak) gibi Alevîliğin temel inanç ilkeleri Bektaşilikte de mevcut olduğundan, bu tarikat Alevilik kapsamında değerlendirilebilir. Ancak bu tür bir Alevilik anlayışı, daha çok Sünnilerin Ehl-i Beyt'e duydukları saygının bir ifadesi olup, inançsal derinliği sınırlıdır. Türkiye'de her Bektaşî aynı zamanda Alevî kabul edilmekle birlikte, her Alevî doğrudan Bektaşî değildir; her ne kadar Hacı Bektaş Veli'yi Horasan Ereni olarak kabul edip ona saygı duysalar da, Alevîler doğrudan Bektaşî

geleneğine bağlı değildirler. Bu nedenle, literatürde "Köy Bektaşisi" ve "Şehir Bektaşisi" şeklinde bir ayırım yapılır: Köy Bektaşilerine genellikle "Alevi" denirken, şehir merkezlerinde yaşayanlara doğrudan "Bektaşî" denilir.

Alevi yazar Rıza Zelyut, Bektaşilik ile Alevilik arasında bir ayırım olmadığını savunur. Zelyut'a göre, Hacı Bektaş Veli Anadolu Aleviliğinin büyük piri olup, özgün bir tarikat ya da yol kurmamıştır. Onun yolunu sürdürenler Alevilerdir ve "Bektaşilik" ifadesi doğru değildir. Ona göre, "derviş Bektaşileri" olarak adlandırılan topluluklar da Alevi kimliğine sahiptir; aralarında yalnızca küçük farklılıklar mevcuttur (Zelyut, 1990: 12–13).

Ancak tarihsel sürece bakıldığında, özellikle 16. yüzyıldan itibaren Alevilik ile Bektaşilik arasında belirgin bir ayrışma ortaya çıkmıştır. Bugün her iki yapının inanç ve ritüelleri benzerlik taşısa da, sosyal ve yapısal farklılıklar dikkat çeker. Aleviler, tarih boyunca daha çok aşiret temelli yapılarla kırsal alanlarda var olmuşlardır. Buna karşılık, Bektaşiler genellikle şehirli, daha eğitilmiş ve örgütlü kesimlerden oluşur. Her iki grup da Hacı Bektaş Veli'yi saygıyla anmakla birlikte, Aleviler, onun dergâhına değil, peygamber soyundan geldiklerine inandıkları "ocak" sistemine bağlıdır. Bektaşilik, bir tarikattır; tarikata girmek isteyen herkesin uyabileceği bir yol sunar. Oysa Alevilik, soya dayalıdır; kişi, yalnızca annesi ve babası Alevi ise Alevi olarak kabul edilir. (<https://dergi.diyaret.gov.tr/makaledetay.php?ID=17508#:~:text=K%C3%B6y%20Bekt%C3%A2%C5%9F%C3%AElrine%20Alev%C3%AE%20dendi%C4%9Fi%20halde,Alev%C3%AE%20olan%2C%20bir%20Alev%C3%AE%20olabilir>, E.T.: 27.12.2024)

Bektaşilikte inanç sisteminin bazı temelleri vardır. Bunları şöyle sıralayabiliriz. Ehl-i Beyt sevgisi; Hz. Ali ve On İki İmamlar'a bağlılık esastır. Dört Kapı Kırk Makam; Şariat, Tarikat, Marifet, Hakikat olmak üzere manevi gelişimin dört aşaması vardır. Bunu dört aşama daha sonra detaylandırılacaktır. Batını yorum; Kur'an ve İslam, simgesel ve derin anlamlarla açıklanır. Reenkarnasyon (tenasüh) ve insan-ı kâmil gibi tasavvufî öğeler barındırır.

Bektaşilikteki bazı ritüeller şu şekildedir. Cem Ayini: Toplumsal birlik, ibadet ve muhabbetin bir arada yapıldığı en önemli tören. Müsahiplik: Ruhani kardeşlik sistemi, cemiyetin temel taşlarından biridir. Görgü Cemleri: Toplum içinde arınma ve hesaplaşma kültürünü temsil eder.

Bektaşilikteki toplumsal yapı eşitlikçi ve dayanışmacı bir yapıya sahiptir. Kadın-erkek eşitliği vurgulanır; kadınlar Cem törenlerine katılabilir. Aşiret ve köy yapılarında Bektaşî dede-babaları önemli otoritelerdir.

Haslok, Aleviler ile Bektaşiler arasındaki inanç farklılıklarına dikkat çekmektedir. Ona göre, Aleviler kendilerini Beşinci İmam Muhammed Bakır'dan aldıkları öğretilerle tanımlarlar; buna karşın Bektaşiler, rehber olarak Altıncı İmam Cafer-i Şadık'a bağlı olduklarını savunurlar. Bunun yanı sıra başka bazı ayrımlar da bulunmaktadır. Ancak çalışmanın kapsamı göz önünde bulundurularak, bu kadar bilgiyle yetinmek uygun görülmüştür (Turan, 1992: 52-53).

Kızılbaşlık

Anadolu Aleviliği için en yaygın kullanılan ve Alevi topluluklarınca genel olarak benimsenen adlandırmalardan biri "Kızılbaş"tır. Bu terimin kullanımı, 15. ve 16. yüzyıllara kadar uzanır. Aleviliğe bu ismin verilmesine dair çeşitli rivayetlere dayanan görüşler bulunmaktadır. Bu görüşlerden bazılarını özetlemek faydalı olacaktır:

İlk rivayete göre, Uhud Savaşı sırasında Hz. Peygamber yaralandığında, başından akan kan tüm başını kırmızıya boyamıştır. Bu olayı hatırlamak ve yâd etmek isteyen Hz. Ali'nin, katıldığı savaşlarda başına kırmızı bir taç taktığı ifade edilmektedir. "Kızılbaş" adının da bu uygulamaya dayandığı ve bu nedenle kullanılageldiği ileri sürülür (Şapolyo, 1964: 267).

Bu rivayetin farklı bir anlatımını ise bir başka Alevi yazar dile getirir: Uhud Savaşı'nda Hz. Muhammed'in yaralarından akan kanı Hz. Ali, başına sürerek yere damlamasını engellemiştir. Ali'nin bu davranışı, savaş sırasında kaçanların aksine, kendisini Peygamber'in önüne siper etmesiyle birleşmiş; böylece o, Peygamber'i canı pahasına koruyan kişi olarak anılmıştır.

Birinci görüşe göre, bir çatışmada vücudunun 16 yerinden yaralanan ve eli ile yüzü kanlar içinde kalan bir kişi, başındaki örtü kanla kırmızıya boyandığı için "Kızılbaş" olarak anılmıştır. İkinci görüş ise Şah İsmail'in II. Bayezid ile yaptığı anlaşma sonrası askerlerini Anadolu'dan Suriye'ye sevk etmesiyle ilgilidir. Bu askerlerin başlarında kırmızı renkli takkeler bulunuyordu ve bu nedenle hem Şîîler hem de Anadolu'daki Alevi toplulukları "Kızılbaş" adıyla anılmıştır. Üçüncü yaklaşım da Şah İsmail'in ordusundaki Şîî askerlerin diğerlerinden farklı olarak kırmızı külahlı olmalarına dayanır; bu uygulama Anadolu'daki Aleviler için de "Kızılbaş" unvanının kullanılmasına yol açmıştır. Son olarak dördüncü görüş, Müslüman olmadan önce Şaman inancına sahip olan ve daha sonra Aleviliği benimseyen Türkmenlerin dini liderlerinin, başlarında kırmızı külahlar taşıdığını belirtir. Alevi dedelerinin de bu gelenek doğrultusunda kırmızı külah takmaları nedeniyle, Sünni

çevreler Anadolu'daki Alevilere "Kızılbaş" lakabını vermişlerdir. Böylece "Kızılbaş" terimi, farklı tarihsel ve kültürel kökenlerden beslenen çeşitli anlamları içinde barındırmaktadır.

Tahtacılar

Anadolu Alevilerine bazen "Tahtacı" adı da verilmektedir. Özellikle Antalya'nın Teke bölgesinde yaşayan Kızılbaş toplulukları, Tahtacı olarak anılır ve kendilerini Alevi olarak tanımlarlar. Bunun yanı sıra Çukurova, İç Anadolu ve Güney bölgelerdeki deniz Tahtacıları da Kızılbaş kimliğiyle bilinmektedir. Tahtacı isminin kökenine dair Ethem Ruhi Fırlalı şu açıklamayı yapar: "Tahtacı terimi, Türkçe'de ağaç kesen, tahta işleyen ve kereste ile uğraşan kişiler anlamına gelir. Anadolu'nun geniş bir bölümünde; Adana, Maraş, İçel, Antalya, Burdur, Isparta, Denizli, Muğla, Aydın, İzmir, Balıkesir ve Trakya gibi ormanlık alanlarda yaşayan Türkmenler, çoğunlukla göçebe hayat tarzıyla ağaç kesmek ve biçmekle geçimini sağlamışlardır. Ancak günümüzde mekanizasyonun artmasıyla birlikte Tahtacılar, bu geleneksel mesleklerini büyük ölçüde bırakıp yerleşik hayata geçmiş ve farklı işlerle uğraşmaya başlamışlardır." Tahtacıların büyük bir çoğunluğunu Yörük Türkmenleri oluşturmakta ve Oğuz kökenli bu grup, geleneklerini önemli ölçüde korumaktadır. Genel olarak Yanın Yatır Ocağı ve Hacı Emirli Ocağı'na bağlı olan Tahtacıların, Yanın Yatır Ocağı'na bağlı on iki oymağı, Hacı Emirli Ocağı'na ise üç oymağı bulunmaktadır.

Rafizi

Râfızilik veya Râfıziler (Arapça: الرافضة), başlangıçta Zeyd bin Ali'den ayrılanlara, daha sonra bütün Şîî fırkaları ile Şîî unsurları taşıyan bazı bâtinî grupları tanımlamakta kullanılan bir tâbirdir. Lügâtte; Râfızî kelimesi "terk eden, ayrılan, bırakan kimse" manalarına gelir (<https://tr.wikipedia.org/wiki/Rafizilik>, E.T.: 12.03.2024)

"Râfıza" terimi, genellikle aşağılayıcı bir anlamla kullanılsa da, bazı kaynaklarda bu ifadenin farklı bir tarihsel bağlamda değerlendirildiği görülür. İlk Şii hadis âlimlerinden Süleyman b. Mihran el-A'meş, Ca'fer es-Sâdık'tan aktardığı rivayette, "Râfıza"nın Şia karşıtlarının uydurduğu bir hakaret olmadığını, aksine Allah tarafından Şiilere verilen kutsal bir unvan olduğunu belirtir. Buna göre, Firavun'un ordusunda yer alan ve efendilerine karşı gelerek Musa'nın safına geçen yetmiş kişi, Allah tarafından "Râfıza" yani kötülükten uzak duranlar olarak adlandırılmıştır. Bu terim, Musa'nın elinde bulunan

Tevrat'a da yazılmıştır. İslam peygamberi Muhammed'in vefatından sonra birçok mümin doğru yoldan saparken, yalnızca Şiîler bu sapmadan uzak durmuş ve gerçek "Râfıza"lar olarak kabul edilmişlerdir.

Türkiye'de İslam'ın yayılmasıyla birlikte, özellikle göçebe ve yarı göçebe topluluklar arasında Alevilik dini bir kimlik kazanmıştır. Moğol istilalarının ardından Horasan ve İran üzerinden Anadolu'ya geçen bu inanç sistemi, Anadolu'da gelişirken, Babaîler İsyanı gibi tarihsel olaylar etkili olmuştur. Bu dönemde Alevilik, eski Türk inançları ile kaynaşarak farklı bir şekil almış; Türkmen Babaları ve daha sonra "İlk Bektaşîler" olarak tanımlanan Rum Abdalları'nın etkisiyle yeni bir boyut kazanmıştır. Ayrıca Hurûfîlik akımı ve Safevîlerin siyasi-religiyöz propagandası da Aleviliğin bugünkü haline gelmesinde önemli rol oynamıştır.

Anadolu Aleviliğinin tarihini özetlemek gerekirse; göçebe veya yarı yerleşik Türkmen toplulukları, yazılıdan ziyade sözlü ve mitolojik bir kültüre sahiptirler. Bu topluluklar, İslam'ı çoğunlukla Şii eğilimli dailer aracılığıyla tanımışlardır. Onlara Ehl-i Beyt'e yönelik zulümler anlatılmış, bu da doğal olarak mazlumdan yana bir duruş geliştirmelerine neden olmuştur. Hz. Ali ile ilgili anlatılan destansı hikâyeler, Müslüman olmadan önce "Kam" veya "Şaman", sonrasında ise "Baba" ya da "Dede" unvanı alan dini önderlerce geliştirilmiştir. Eski Türk gelenekleri de zamanla İslamî çerçeveye adapte edilmiştir ki bu son derece doğaldır; çünkü yeni dinini benimseyen bir toplumun, geçmiş kültürel mirasını bir anda terk etmesi mümkün değildir.

Bu bağlamda, Anadolu Aleviliğini iki ana dönem halinde değerlendirmek mümkündür. İlk dönem, Safevî etkisinden önceki süreci kapsarken, ikinci dönem Safevî propagandasının başladığı aşamayı ifade eder (Ocak, 1999: 387). Bugünkü anlamda Anadolu'da Alevilikten söz edilebilmesi, birinci dönemin sonuna, yani 16. yüzyıl başlarına denk gelir. Osmanlı belgelerinde bu topluluklar daha çok "Kızılbaş" ya da "Râfîzî" gibi terimlerle anılmıştır. "Alevî" isminin benimsenmesi ise esas olarak 19. yüzyıldan itibaren gerçekleşmiştir.

2.2.2.2.Osmanlı dönemi Alevilik

Alevilik, Anadolu'nun tarihsel ve kültürel coğrafyasında yüzyıllar boyunca şekillenmiş, yalnızca bir inanç sistemi değil, aynı zamanda bir yaşam biçimi ve toplumsal aidiyet zemini olarak kökleşmiştir. Bu inanç yapısı, taşıdığı dini öğelerin ötesinde, kültürel ritüelleri, sözlü geleneği, toplumsal dayanışma biçimleri ve etik değer sistemiyle geniş bir

sosyolojik zemine sahiptir. Anadolu'nun çokkültürlü yapısı içerisinde Alevilik, özellikle kırsal ve yarı-göçebe Türkmen toplulukları arasında, tarih boyunca hem inançsal hem de sosyokültürel kimliğin inşasında etkili olmuştur.

Osmanlı Devleti'nin siyasi ve idari mekanizmaları Sünni İslam yorumunu merkeze alırken, bu yapının dışında kalan heterodoks inanç biçimleri zamanla marjinalleştirilmiş ve merkezî otoritenin gözünde potansiyel birer tehdit unsuru haline getirilmiştir. Alevilik de bu bağlamda, sadece farklı bir mezhebi yorumu temsil etmesi nedeniyle değil, aynı zamanda siyasal ve toplumsal örgütlenme biçimiyle merkezi iktidarın dışında kalan bir topluluk kimliği olarak görülmüştür. Bu durum, Alevi toplulukların tarihsel süreç içerisinde hem dışlayıcı uygulamalara maruz kalmasına hem de kendi içlerinde güçlü bir dayanışma kültürü geliştirmesine zemin hazırlamıştır.

Bu konu, Aleviliğin Osmanlı İmparatorluğu sınırları içerisindeki tarihsel gelişimini, yalnızca teolojik bir ayrışma olarak değil, aynı zamanda sosyolojik bir olgu olarak ele almayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede, devlet-toplum ilişkileri, inanç sistemlerinin kamusal ve özel alanlarda nasıl şekillendiği, merkez-çevre gerilimi ve dini kimliğin toplumsal dayanışma üzerindeki etkileri gibi başlıklar etrafında Aleviliğin Osmanlı dönemindeki konumu betimsel bir yöntemle incelenecektir. Bu yaklaşım, inancın yalnızca metafizik boyutlarını değil, aynı zamanda tarihsel ve toplumsal gerçeklik içindeki tezahürlerini de analiz etmeyi hedeflemektedir.

Yavuz Sultan Selim öncesi dönem

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan klasik döneme kadar olan ilk yüzyılları, siyasi yapılanmanın henüz tam anlamıyla kurumsallaşmadığı ve dini otoritenin merkezi bir yapı hâline gelmediği bir tarihsel bağlamda şekillenmiştir. Bu erken dönem, özellikle inanç sistemlerinin yerel düzeyde, çoğunlukla heterojen ve senkretik biçimlerde yaşandığı, dini pratiklerin halk kültürüyle iç içe geçtiği bir sosyolojik zemin sunar. Devletin henüz sistematik bir mezhebi denetim ağı kuramadığı bu süreçte, farklı inanç toplulukları – özellikle de kırsal ve yarı-göçebe nüfus– inançlarını görece serbest biçimde sürdürebilmişlerdir.

Alevilik de bu tarihsel bağlam içerisinde, ağırlıklı olarak Orta ve Doğu Anadolu'da yaşayan Türkmen toplulukları arasında yaygınlık kazanmış; yazılı metinlerden çok sözlü gelenek aracılığıyla aktarılan bir inanç ve kültür sistemi olarak gelişmiştir. Bu dönemin Aleviliği, yalnızca teolojik içerik taşıyan bir mezhep anlayışından ibaret değil, aynı

zamanda gündelik yaşamı düzenleyen normlar bütünü ve toplumsal aidiyeti besleyen bir kimlik yapısıdır. Devletin merkezî ulema kadrosu henüz etkili bir denetim mekanizmasına sahip olmadığından, Alevi inanç önderleri olan dedeler ve pirlar, topluluklar üzerindeki dini otoriteyi doğrudan uygulayabilmişlerdir.

Ritüeller bakımından değerlendirildiğinde, cem ayinleri, semahlar, gülbanklar ve muhabbet meclisleri gibi topluca gerçekleştirilen ibadet biçimleri, bu dönemde Alevi topluluklar arasında yaygın olarak icra edilmekteydi. Bu ibadetler yalnızca dini bir ritüel işlevi görmekle kalmamış; aynı zamanda kolektif kimliğin inşasında ve sosyal bağların güçlendirilmesinde önemli roller üstlenmiştir. Topluluğun tüm bireylerini bir araya getiren bu pratikler, Durkheim'ın ifadesiyle toplumsal dayanışmayı pekiştiren sembolik etkinlikler olarak değerlendirilebilir.

Aleviliğin bu erken dönem formu, İslam'ın batını yorumlarını ön plana çıkarırken; doğrudan merkezi iktidarla temas kurmamış, aksine taşrada kendi içine kapalı ama güçlü bir toplumsal yapı oluşturmuştur. Bu bağlamda, erken Osmanlı döneminde Alevilik; hem devletin müdahalesinden uzak, hem de toplumsal ihtiyaçlara cevap verebilen bir inanç örgüsü olarak ortaya çıkmıştır. Zamanla devletin kurumsallaşması ve mezhebi sınırların sertleşmesiyle bu serbestiyet azalacak olsa da, bu ilk yüzyıllar Aleviliğin Anadolu coğrafyasında derin bir kök salmasına olanak tanımıştır.

Osmanlı'nın erken dönem sosyopolitik yapısı değerlendirildiğinde, taşra bölgelerinde yaşayan toplulukların, merkezi otoritenin görece zayıf olduğu alanlarda kendilerine özgü dini ve toplumsal yaşam biçimleri oluşturdukları görülmektedir. Bu bağlamda Alevilik, kırsal alanda yaşayan yarı-göçebe Türkmen topluluklarının kültürel ve inançsal ihtiyaçlarına yanıt veren bir yapılanma olarak öne çıkmıştır. Merkezi idarenin doğrudan müdahale edemediği coğrafyalarda, Alevilik, hem bir inanç biçimi hem de topluluk içi ilişkileri düzenleyen normatif bir sistem olarak işlevselleşmiştir.

Bu topluluklar, çoğunlukla dağlık, ulaşımı zor ve siyasi denetimin sınırlı olduğu bölgelerde yaşamış; bu durum Alevi inançlarının ve yaşam tarzının dış etkilere kapalı, içe dönük ve dayanışmacı bir yapıda gelişmesine neden olmuştur. Topluluk üyeleri arasındaki ilişkiler, yalnızca akrabalık ya da köy komşuluğu gibi dünyevi bağlarla değil; musahiplik gibi kutsal sayılan toplumsal bağlarla da örgütlenmiştir. Musahiplik kurumu, iki aile arasında ömür boyu sürecek bir dayanışma ilişkisini tesis ederken; cem törenlerinde bu bağın mistik ve ahlaki temelleri pekiştirilmiştir.

Dedelik ve ocak sistemi, bu inanç yapısının kurumsal çerçevesini oluşturan en önemli unsurlar arasında yer alır. Her Alevi topluluğun bağlı olduğu bir ocak bulunur ve bu ocaklar, soybağıyla aktarılan dini önderlik misyonunu temsil eden dedeler aracılığıyla işlev görür. Dede figürü, yalnızca dini törenleri yöneten bir kişi değil; aynı zamanda toplumsal adaleti sağlayan, ihtilafları çözen ve ahlaki denetim yapan bir otoritedir. Bu yönüyle Alevilik, Weber'in karizmatik otorite tanımıyla da örtüşen, geleneksel ve mistik bir liderliğe dayanan bir toplumsal örgütlenme biçimi sunar.

Bektaşilik ise, özellikle 14. ve 15. yüzyıllarda Alevilikle birçok ortak noktası bulunan fakat şehirli ve kurumlaşmaya daha yatkın bir yapı arz eden bir inanç ve tarikat biçimi olarak gelişmiştir. Hacı Bektaş Veli'nin düşünsel mirası etrafında şekillenen Bektaşî öğretisi, hem Alevi inanç sistemine kaynaklık etmiş hem de daha sonra Osmanlı askeri yapısı içerisindeki Yeniçeri Ocağı ile kurduğu ilişkiler aracılığıyla kamusal alanda görünürlük kazanmıştır. Ancak Bektaşilik ile kırsal Alevilik arasında sosyolojik düzeyde önemli farklılıklar vardır. Alevilik, daha çok göçebe ve köylü halkın dini pratiklerine yaslanırken; Bektaşilik şehirli elit tabakalara da hitap eden, yazılı kaynakları daha güçlü bir öğretilerdir.

Taşradaki Alevi toplulukların bu özgün yapısı, Osmanlı'nın giderek artan merkezileşme eğilimlerine karşı kendine has bir varlık alanı oluşturmuştur. Sözlü kültürün güçlü biçimde aktarıldığı bu inanç sistemi, cemlerde okunan nefeslerle, dede anlatılarıyla ve destanlarla nesiller boyunca canlı kalmıştır. Bu bağlamda Alevilik, yalnızca bir mezhep veya tarikat değil; topluluk yaşamını düzenleyen ve kuşaktan kuşağa aktarılan bir toplumsal hafıza mekanizmasıdır.

Bu nedenle Osmanlı'nın merkezden uzak bölgelerinde yaşayan Alevi gruplar, devletle temas kurmaksızın kendi inançsal ve kültürel yapısını yaşatabilmiş, bu yapı içerisinde sosyal bütünlüğünü sağlayacak mekanizmaları kendiliğinden geliştirmiştir. Ancak bu toplumsal otonomi, ilerleyen dönemlerde –özellikle Yavuz Sultan Selim sonrasında– devletin artan müdahaleci tutumuyla çatışmaya girecek; bu da Alevi kimliğinin hem siyasal hem de dini bir direniş formuna evrilmesine zemin hazırlayacaktır.

Bektaşilik, Alevilikle pek çok ortak inanç ve pratik taşıyan; ancak örgütlenme biçimi, tarihsel gelişimi ve devletle kurduğu ilişkiler bakımından ayrışan bir tasavvufi gelenek olarak Osmanlı sosyal yapısında önemli bir yer edinmiştir. Bu tarikat, 13. yüzyılda Horasan'dan Anadolu'ya gelen Hacı Bektaş Veli'nin düşünsel mirası etrafında şekillenmiş ve zamanla hem kırsal halk inançlarıyla hem de kentli tasavvufi yorumlarla etkileşim

kurarak çok katmanlı bir yapıya ulaşmıştır. Bektaşilik, özellikle Batı Anadolu ve Balkanlar'da yaygınlık kazanmış; tarikat hücreleri olan tekkeler vasıtasıyla hem dini hem kültürel bir eğitim ve örgütlenme modeli sunmuştur.

Osmanlı Devleti'nin ilk yüzyıllarında henüz sistematik bir mezhep siyaseti geliştirilmemişken, Bektaşiliğin sahip olduğu mistik ve halkla iç içe yapısı devlet açısından bir tehdit olarak algılanmamış; aksine, özellikle Yeniçeri Ocağı'nın kuruluşunda bu tarikatla simbiyotik bir ilişki kurulmuştur. Bektaşiliğin Yeniçeri Ocağı'nın manevi rehberliğini üstlenmesi, onu bir yandan devletin resmi askeri teşkilatıyla yakın ilişkiye sokarken, diğer yandan toplumsal saygınlık kazanmasına neden olmuştur. Bu ilişki, devletin heterodoks unsurlarla kurduğu pragmatik ittifakların en belirgin örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir. Özellikle II. Murad ve Fatih Sultan Mehmed dönemlerinde Bektaşiliğe karşı belirgin bir baskı görülmemiş; hatta bazı kaynaklara göre, saray çevresinde tarikat mensuplarına hoşgörüyle yaklaşıldığı ifade edilmektedir (Melikoff, 1999: 101).

Sosyolojik açıdan bakıldığında, Bektaşilik Alevilikle benzer toplumsal işlevlere sahip olsa da, daha kurumsal, yazılı geleneğe dayalı ve şehir merkezlerine entegre bir yapı sergilemiştir. Bu özellikleriyle, kırsal Alevilikten farklı olarak, Bektaşilik devletle müzakere edebilen, temsil kabiliyeti yüksek bir inanç örgütlenmesi sunmuştur. Tarikatın belirli merkezlerde kurduğu tekkeler, sadece dini eğitim veren yapılar değil; aynı zamanda sosyal yardımlaşma, kültürel üretim ve halk eğitimi alanlarında da işlevsellik kazanmıştır. Bu yönüyle Bektaşilik, hem halk nezdinde meşruiyet kazanmış hem de devletle belli ölçülerde uyumlu ilişkiler geliştirmiştir.

Ancak bu uyum, Osmanlı'daki mezhebi ve siyasal dönüşümlerle birlikte giderek çatışmaya dönüşmüştür. Özellikle 16. yüzyılda başlayan merkeziyetçi Sünnileşme politikaları ve Safevîler'le yaşanan ideolojik rekabet, Bektaşiliğin de resmi düzeyde kuşkuya maruz kalmasına neden olmuştur. Yavuz Sultan Selim döneminden itibaren tarikatlar üzerinde artan denetim, Bektaşiliği de hedef haline getirmiş; ancak Yeniçeri Ocağı'nın koruyucu rolü bu süreci geciktirmiştir. 19. yüzyıla gelindiğinde II. Mahmud'un Yeniçeri Ocağı'nı ortadan kaldırmasıyla birlikte Bektaşilik de doğrudan devlet baskısına maruz kalmış; tekkeleri kapatılmış, ileri gelenleri sürgüne gönderilmiştir. Bu gelişme, tarikatın yüzyıllar boyunca süren yarı-resmî statüsünün sonunu işaret eder.

Tarihsel olarak bakıldığında Bektaşilik, Aleviliğin merkezileşmiş ve kurumsallaşmış bir yorumu olarak Osmanlı Devleti içerisinde önemli bir konumda

bulunmuştur. Devletle kurduğu bu çelişkili ilişki –bir yanda yakınlık ve ittifak, diğer yanda dışlanma ve baskı– onun hem sistem içinde yer almasına hem de zamanla muhalif bir çizgiye evrilmesine neden olmuştur. Bektaşilik ile Alevilik arasındaki bu tarihsel temas noktaları, heterodoks İslam anlayışlarının Anadolu'da nasıl çeşitlenerek farklı toplumsal işlevler üstlendiğini anlamak bakımından son derece önemlidir.

Yavuz Sultan Selim sonrası dönem

Osmanlı Devleti'nin dini ve siyasi kimliğinde önemli bir dönüm noktası teşkil eden Yavuz Sultan Selim dönemi (1512–1520), sadece bir padişah değişimi değil, aynı zamanda Osmanlı'nın mezhebi politikasında derin dönüşümlerin başlangıcıdır. Bu dönemde Safevîler ile yaşanan ideolojik ve askeri çatışma, Aleviliğin Osmanlı nezdinde algılanışını kökten değiştirmiştir. Safevî Devleti'nin Şii karakteri ve Anadolu'daki bazı Türkmen topluluklarının bu yapıya duyduğu sempati, Aleviliği sadece bir mezhep farklılığı olarak değil, aynı zamanda potansiyel bir siyasi tehdit olarak konumlandırmıştır. Bu çerçevede, Alevi topluluklara yönelik baskılar meşruiyetini mezhebi ayrılık üzerinden değil, "devletin bekası" söylemiyle kazanmıştır.

1514 yılında gerçekleşen Çaldıran Seferi, Osmanlı-Safevî mücadelesinin askeri zirvesi olduğu kadar, Aleviler açısından da bir kırılma noktası olmuştur. Bu tarihten sonra Anadolu'daki Alevi topluluklar, yalnızca heterodoks bir inanca sahip oldukları için değil, aynı zamanda "Safevî yanlısı" olabilecekleri düşüncesiyle sistematik takiplere ve ölümlere maruz bırakılmıştır. Kaynaklara göre, bu dönemde binlerce Alevi Türkmen'in öldürüldüğü ya da sürgün edildiği bildirilmektedir. Bu süreç, Alevi inançlarının kamusal görünürlüğünü büyük ölçüde kaybetmesine; ibadetlerin gizliliğe, cemlerin kapalı mekanlara çekilmesine neden olmuştur.

Toplumsal açıdan bu gelişmeler, Alevi kimliğinin bastırılmasına ve dışsal tehditlere karşı daha içe dönük, korunaklı bir yapı geliştirilmesine zemin hazırlamıştır. Cem törenleri artık sadece dini değil, aynı zamanda kolektif belleğin yeniden üretildiği kapalı sosyolojik alanlara dönüşmüştür. Topluluklar, kimliklerini kuşaktan kuşağa sözlü kültür, şiir, nefes ve destanlar aracılığıyla aktarmış; yazılı belge üretmekten kaçınarak inançlarını dış denetimden korumaya çalışmıştır. Bu dönemde Alevi dedeleri yalnızca inanç önderleri değil, aynı zamanda baskıya karşı toplumsal direnişin sembolleri haline gelmiştir.

Bu sosyolojik yapı, Antonio Gramsci'nin hegemonya kuramı üzerinden okunduğunda anlam kazanmaktadır. Osmanlı'nın Sünni merkezî ideolojisi karşısında Alevi

topluluklar, kendi kültürel ve inançsal yapısını “karşı hegemonik” bir alan olarak inşa etmiştir. Devletin resmi söylemine eklenemeyen bu yapılar, kendi altkültürlerini korumakla kalmamış; bu kültürü mazlumluk, adalet arayışı ve direniş temaları üzerine kurarak kimliklerini daha da pekiştirmiştir.

Özellikle halk ozanlarının bu dönemde oynadığı rol dikkat çekicidir. Pir Sultan Abdal gibi isimler, sadece mistik öğretileriyle değil; aynı zamanda dönemin siyasal baskılarına karşı yükselttikleri sözlü muhalefetle toplumsal hafızanın taşıyıcısı olmuşlardır. Bu şiirler, yalnızca bir edebi form değil, aynı zamanda baskıya karşı bir ses, kolektif bilincin direniş aracıdır. Bu bağlamda Alevilik, yalnızca dini bir gelenek değil; aynı zamanda siyasal bir söylem, kültürel bir direniş alanı ve tarihsel bir hafıza biçimi haline gelmiştir.

Yavuz Sultan Selim sonrası dönem, Alevilik açısından sadece kayıplarla dolu bir dönem olmamış; aynı zamanda kimliğin yeniden yapılandığı, mistik ve toplumsal değerlerin daha derinlemesine içselleştirildiği bir döneme de dönüşmüştür. Alevi inancı, bu süreçte marjinalleşmeye karşı geliştirdiği dayanıklılıkla günümüze kadar varlığını sürdürebilmiş; baskılar karşısında kendi iç dinamikleriyle ayakta kalmayı başarabilmiştir.

1514 yılında Osmanlı Devleti ile Safevîler arasında gerçekleşen Çaldıran Savaşı, sadece askeri bir çatışma değil; aynı zamanda mezhepsel ve siyasal sınırların belirginleştiği kritik bir dönemeçtir. Safevîlerin Şii inancını resmî devlet mezhebi haline getirmesi ve Anadolu’da yaşayan bazı Türkmen grupların bu tarafa yönelmesi, Osmanlı yönetimini derinden rahatsız etmiş ve devletin birliği açısından ciddi tehditler oluşturmuştur. Bu nedenle Yavuz Sultan Selim, bu tehditlere karşı sert önlemler almış ve Safevîlere karşı kapsamlı bir sefer düzenlemiştir (Zürcher, 2004: 132).

Bu seferin sonuçları, Osmanlı topraklarındaki heterodoks gruplar için ciddi bir dönüm noktası olmuştur. Çaldıran sonrası Alevilik, sadece dini bir farklılık olarak değil, aynı zamanda “devlete karşı potansiyel isyan kaynağı” olarak görülmüş ve bu durum Alevi toplulukların baskı altında tutulmasını meşrulaştırmıştır (Erman, 2001: 215). Savaş sonrasında çıkarılan fermanlar ve uygulanan politikalarla, Alevi toplulukların özellikle doğu ve güneydoğu Anadolu’daki varlıkları kısıtlanmış, cemler ve diğer ibadet biçimleri gizlenmek zorunda kalmıştır (Massicard, 2012: 98).

Sosyolojik açıdan bakıldığında, Çaldıran Seferi sonrası sertleşen mezhepsel sınırlar, Osmanlı toplumunda farklı inanç gruplarının daha görünür biçimde ayrışmasına yol açmıştır. Bu durum, dinî kimliklerin kamusal alanda daha katı ve kutuplaşmış biçimde

tanımlanmasına neden olmuş; Alevi topluluklar sosyal dışlanmaya ve marjinalleşmeye itilmeye başlanmıştır (Melikoff, 1999: 143). Bu sosyal dışlanma, aynı zamanda Alevilerin kendi iç dayanışmasını güçlendirmesine vesile olmuş, cem ritüelleri ve dedelik kurumu daha kapalı ve korunaklı yapılar olarak önem kazanmıştır (Ocak, 2000: 76).

Bu bağlamda, Aleviliğin gizli ve kapalı alanlarda yaşanması; Gramsci'nin hegemonya kavramıyla açıklanabilecek bir durumdur. Resmi Sünni İslam ideolojisi, toplumsal düzeni belirlerken; Alevilik kendi alternatif altkültürünü oluşturmuş ve bu altkültür, hegemonik yapıya karşı bir direniş biçimi olarak işlev görmüştür (Kafadar, 2007: 110). Böylece Alevi topluluklar, varlıklarını sürdürebilmek için hem inançlarını hem de toplumsal yapılarının dinamiklerini gizlilik içinde yeniden üretmek zorunda kalmıştır.

1514 yılında Osmanlı Devleti ile Safevîler arasında gerçekleşen Çaldıran Savaşı, sadece iki güç arasında gerçekleşen bir askeri çatışma olmanın ötesinde, Anadolu'nun mezhepsel ve siyasal haritasının yeniden şekillendiği kritik bir dönüm noktasıdır. Safevîlerin, Şii mezhebini resmi devlet mezhebi olarak kabul etmesi, Anadolu'daki çeşitli Türkmen topluluklarının bu yeni mezhebe yönelmesine neden olmuş ve bu durum Osmanlı egemenliği için ciddi bir tehdit algısı yaratmıştır (Zürcher, 2004: 132). Yavuz Sultan Selim'in bu gelişmeler karşısında aldığı kararlı tavır, sadece askeri bir hamle değil; aynı zamanda devletin mezhep temelli bir siyaset izlemesinin başlangıcı olarak görülür. Safevîlerin Anadolu'daki nüfuz alanını sınırlamak amacıyla düzenlenen sefer, Osmanlı'nın mezhep sınırlarını netleştirdiği ve merkezîyetçi otoritesini pekiştirdiği önemli bir politika adımıdır.

Çaldıran Seferi'nin ardından Osmanlı yönetimi, özellikle Anadolu'da yaşayan Alevi topluluklarını sadece dini farklılıkları nedeniyle değil, aynı zamanda Safevîlere yönelik siyasi sadakat potansiyelleri nedeniyle de güvenlik tehdidi olarak değerlendirmiştir (Erman, 2001: 215). Bu bağlamda uygulanan sert politikalar ve fermanlarla, Alevi grupların toplumsal hareket alanları daraltılmış; cem törenleri gibi geleneksel ibadet biçimleri gizli ve kapalı alanlara çekilmek zorunda kalmıştır (Massicard, 2012: 98). Bu baskı ortamı, Alevilikte toplumsal ve dinsel pratiklerin kamusal görünürlüğünü önemli ölçüde sınırlandırmıştır.

Sosyolojik perspektiften değerlendirildiğinde, Çaldıran Savaşı sonrası ortaya çıkan mezhepsel katılaşma, Osmanlı toplumunda farklı inanç ve kimliklerin ayrışmasını derinleştirmiştir. Dini kimlikler, artık sadece bireysel inanç düzeyinde değil, toplumsal ve siyasal olarak da keskin sınırlarla ayrılmış; Alevi toplulukları dışlayıcı uygulamalar ve

marjinalleştirme süreçlerine tabi tutulmuştur (Melikoff, 1999: 143). Bu dışlanma, Alevi toplulukların kendi iç dayanışma mekanizmalarını güçlendirmesine yol açmış, cem ayinleri ve dedelik gibi kurumlar, kapalı ve korunaklı sosyal örgütlenmeler olarak toplumsal dayanışmanın ve kimlik inşasının merkezine yerleşmiştir (Ocak, 2000: 76).

Bu dinamikler, Antonio Gramsci'nin hegemonya teorisi bağlamında da anlam kazanır. Osmanlı'nın resmi Sünni İslam anlayışı hegemonik bir ideoloji olarak toplumsal düzeni şekillendirirken, Alevilik bu hegemonya karşısında alternatif ve direnişçi bir altkültür formu oluşturmuştur (Kafadar, 2007: 110). Alevi topluluklar, hegemonik ideolojinin dışlayıcı ve baskıcı yapısına karşı, kendi inançlarını ve sosyal ilişkilerini gizlilikle ve özenle yeniden üretme stratejisini benimsemiştir. Bu süreç, Aleviliğin sadece dini bir kimlik olmanın ötesinde, toplumsal hayatta var olma ve direnme pratiği olarak tarih sahnesinde yer almasını sağlamıştır.

Sonuç olarak, Çaldıran Seferi ve sonrasında yaşanan mezhepsel sertleşme, Alevilik açısından hem baskının hem de dayanışmanın arttığı bir dönemi başlatmıştır. Bu tarihsel süreçte Alevilik, kamusal alandan dışlanırken kendi kapalı topluluklarını kurmuş ve uzun vadede bu direnç yapısı sayesinde varlığını sürdürmüştür. Bu durum, Osmanlı'nın mezhepsel politikalarının toplumsal yapı üzerinde yarattığı derin etkilerin ve inanç-toplum ilişkilerinin kompleks doğasının anlaşılması açısından önem taşımaktadır.

Alevi topluluklar, yüzyıllar boyunca karşılaştıkları siyasal, dinsel ve kültürel baskılara sadece edilgen biçimde maruz kalmamış; bu baskılara karşı geliştirdikleri kolektif tepkiyle kendi kimliklerini biçimlendirmişlerdir. Bu kimlik inşası süreci, sadece teolojik farklılıklar temelinde değil, aynı zamanda tarihsel acıların ve travmaların ortak bellekte bir araya getirilmesiyle şekillenmiştir. Alevilik, bu anlamda, tarihsel olarak dışlanmış ve baskılanmış bir toplumsal grubun, kendi inançsal varlığını mazlumiyet ve direniş temaları etrafında yeniden üretmesinin çarpıcı bir örneğini sunar. Bu durum, yalnızca bir kimlik savunusu değil, aynı zamanda sosyolojik bir dayanıklılık ve direnç stratejisidir.

Bu direniş kültürü, Antonio Gramsci'nin geliştirdiği hegemonya kuramıyla sosyolojik olarak açıklanabilir. Gramsci'ye göre egemen ideoloji, yalnızca zor kullanımıyla değil; aynı zamanda kültürel ve ideolojik araçlarla toplumun geneline yayılır. Bu hegemonik yapı, merkezî iktidarın ideolojik taleplerine uyum sağlayan gruplar yaratırken; dışlanan gruplar ise kendi karşı-hegemonik kültürlerini oluşturarak direnç alanları yaratır. Alevi topluluklar da tarih boyunca Sünni merkezli resmi Osmanlı ideolojisinin dışında

birakılmış ve bu dışlanmışlık karşısında kendi altkültürel yapısını inşa etmiştir (Massicard, 2012: 113). Cem ritüelleri, nefesler, deyişler ve sözlü tarih geleneği bu karşı-hegemonik kültürün taşıyıcıları olmuş; mazlumiyet vurgusu, inançsal bağlılıkla birlikte kolektif kimliğin temel eksenlerinden biri haline gelmiştir.

Sözlü kültürde sıkça rastlanan "düşkünlük", "zulüm", "zalim padişah", "yalancı kadı", "bozulmuş din adamı" gibi imgeler, egemen yapıya duyulan eleştirinin inançsal ve etik bir dile dönüştürülmesidir. Bu tür imgeler, yalnızca politik bir eleştiri değil; aynı zamanda Aleviliğin değer dünyasında adaletin, eşitliğin ve hakikatin savunusu olarak da okunmalıdır. Direniş burada salt siyasal bir duruş değil, aynı zamanda ahlaki ve ruhsal bir bütünlük çerçevesinde anlam kazanır. Böylece Alevi kimliği, yalnızca bir inanç kimliği olmaktan çıkar; aynı zamanda zulme karşı direnişi içselleştirmiş tarihsel bir bilinç haline gelir.

Bu süreç, toplumsal hafızanın güçlü bir şekilde kurumsallaştığı ve kuşaktan kuşağa aktarıldığı bir yapı yaratmıştır. Alevilikte dedelerin anlattığı kerametler, halk ozanlarının seslendirdiği nefesler ve cemlerde okunan dualar, bu hafızanın sadece yaşatılmasını değil, toplumsal dayanışmanın da yeniden üretilmesini sağlar. Dolayısıyla mazlumiyet vurgusu, sadece geçmişte yaşanan acıların bir hatırlatması değil; aynı zamanda bugünün toplumsal kimlik mücadelesinde bir direniş zemini olarak işlev görür.

Osmanlı dönemi Aleviliği, yalnızca teolojik farklılıklarla açıklanabilecek bir mezhep yapısından ibaret değildir; aynı zamanda derin sosyolojik anlamlar taşıyan, tarihsel olarak biçimlenmiş ve kültürel bellekte kök salmış bir toplumsal olgudur. Alevilik, bu yönüyle hem bir inanç sistemi hem de marjinalleştirilmiş toplulukların kendi varoluşlarını koruma biçimi olarak değerlendirilmelidir. Bu çerçevede Osmanlı'nın mezhep siyasetiyle Alevilik arasında kurulan ilişki, yalnızca dini değil, aynı zamanda ideolojik ve yapısal bir çatışmayı da temsil eder.

Yavuz Sultan Selim öncesi dönemde Osmanlı'nın toplumsal yapısı daha çok yerel özerkliklere dayalı, heterojen inanç gruplarının varlığına müsaade eden bir nitelik taşımaktaydı. Özellikle Türkmen kökenli topluluklar arasında yaygın olan Alevi inanç ve pratikleri, merkezî otoritenin denetiminden uzak bölgelerde daha serbestçe yaşanabilmekteydi. Bu dönemdeki Alevilik, yalnızca dini bir kimlik değil; aynı zamanda sözlü gelenek, cem ritüelleri, musahiplik kurumu ve dede-ocak sistemi gibi sosyokültürel yapılarla örülmüş bir yaşam tarzıydı. Bu yapı, Durkheim'ın "kolektif bilinç" kavramıyla da

açıklanabileceği gibi, bireyleri bir arada tutan ortak anlam sistemlerini, normları ve değerleri ifade eder (bkz. Durkheim'ın dinin toplumsal işlevi kuramı çerçevesinde yorum).

Ancak Yavuz Sultan Selim döneminden itibaren Osmanlı Devleti'nin Sünni mezhebi merkezîleştirme politikası, Aleviliği sistematik olarak dışlayan bir doğrultuda şekillenmiştir. Safevîlerle yaşanan ideolojik ve askeri gerilim, Aleviliğin hem siyasi hem de mezhepsel bir tehdit olarak algılanmasına neden olmuş; bu da Alevi toplulukların yalnızca inançsal değil, aynı zamanda varoluşsal olarak baskılanmasına yol açmıştır. Bu süreçte uygulanan sürgünler, kısımlar ve mezhebi ayrımcılık, Alevi inancını kamusal alandan silmeye yönelik bir çaba olarak tezahür etmiştir (Zürcher, 2004: 133; Ocak, 2000: 79).

Bu dışlayıcı süreç, Alevi topluluklar açısından bir yok oluş değil, tersine bir içe kapanma, örgütlenme ve kimlik pekiştirme süreci doğurmuştur. Alevilik, bu dönemde bir "direniş teolojisi"ne dönüşmüş; ibadetler, ritüeller ve anlatılar aracılığıyla hem baskıya karşı bir karşı duruş geliştirilmiş hem de kolektif hafıza aracılığıyla inanç sürdürülebilir kılınmıştır. Bu bağlamda Alevilik, sadece dini bir form değil; aynı zamanda tarihsel bir hafıza alanı, marjinalleştirilmiş grupların kimlik inşası zemini ve alternatif bir yaşam pratiği olarak sosyolojik bir önem kazanmıştır.

Bugün de Aleviliğin ritüellerle (cem, semah, gülbank), kolektif anlatılarla (nefesler, deyişler), kurumlarla (dedelik, ocaklık) ve dayanışma biçimleriyle (musahiplik, görgü cemleri) sürdürülebilir olması, bu tarihsel arka planın doğrudan bir sonucudur. Bastırılmışlıkla örülmüş bu tarihsel kimlik, Aleviliği günümüzde yalnızca bir inanç sistemi değil; aynı zamanda tarihsel belleğe dayalı bir toplumsal varoluş biçimi haline getirmiştir. Bu nedenle Alevilik, hem geçmişin acılarını taşıyan hem de bu acılar üzerinden bugünü anlamlandıran bir kültürel kimlik olarak güncelliğini korumaktadır.

2.2.2.3.Cumhuriyet dönemi Alevilik

Osmanlı İmparatorluğu döneminde Aleviler, hem Sünni merkezli din anlayışı hem de devlet yapısı tarafından dışlanmış ve zaman zaman baskı altında yaşamışlardır. Bu dönemde Alevilik, hem dini hem de toplumsal olarak “öteki”leştirilmiş, birçok katliam ve sürgünle karşı karşıya kalmıştır (örneğin Yavuz Sultan Selim dönemindeki Çaldıran Seferi sonrasında yaşananlar).

Alevî-Bektâşî topluluklar, Osmanlı Devleti'nin çöküş döneminde Milli Mücadele'ye katılarak uzun süredir devam eden sessizliklerini sona erdirmiş ve başından itibaren

Cumhuriyet rejimiyle uyumlu bir kitle olmayı amaçlamışlardır. Ancak Kürt Alevîleri, Sivas, Erzincan ve Tunceli bölgelerinde etkili olan Koçgiri Ayaklanması (1921) ile Dersim Ayaklanmaları'nı (1930-1937 ve 1938) gerçekleştirmişlerdir (Öz, 1994: 19-20). Tüm bu gelişmelere rağmen, Alevi-Bektaşî toplulukları Cumhuriyet'in kurulmasını olumlu bir adım olarak görmüş ve devletin laik yapısını benimseyerek bundan memnun olduklarını ifade etmektedirler.

Cumhuriyet'in 1923'te ilan edilmesi, laiklik ilkesine dayalı bir devlet düzeni vadettiği için Aleviler açısından umut verici bir gelişme olarak görülmüştür. Sosyolojik bakış açısı ile bakıldığında laiklik ilkesi bağlamında Aleviler, inançlarının tanınmaması ve baskılanmasına karşılık, laikliğin getirdiği din ve devlet işlerinin ayrılması fikrini olumlu karşılamışlardır. Bu, devletin tek bir mezhebin (Sünniliğin) ideolojik aracı olmaktan çıkarılacağına dair bir umut doğurmuştur. Ayrıca eşit vatandaşlık umudu da Osmanlı'da ikinci sınıf vatandaş olarak görülen Aleviler, Cumhuriyet ile birlikte tüm yurttaşların eşit haklara sahip olacağı bir toplum beklentisine girmiştir.

Osmanlı döneminde baskıya uğrayan Aleviler, Cumhuriyet'in ilanı ile laiklik ilkesine sıkı sıkıya bağlılık geliştirmişlerdir. Ancak laikliğin pratikte Sünniliğin resmi ideolojiye dönüştüğü algısı, Alevilerde hayal kırıklığı yaratmıştır. Bu nedenle Alevi toplumu, 1950'li yıllarda kendine siyasal anlamda bir konum aramaya başlamıştır.

1950 ve 1960'lı yıllarda Aleviliğin siyasallaşması, Türkiye'nin çok partili hayata geçişiyle birlikte hız kazanan toplumsal dönüşüm süreçlerinin bir parçası olarak değerlendirilmelidir. Bu dönemde Alevilik, sadece bir inanç sistemi değil; aynı zamanda bir sosyo-politik kimlik olarak görünürlük kazanmaya başlamış, Aleviler politik alanda daha etkin olmaya başlamışlardır. 1950 ve 1960'lı yıllar, Türkiye'de Alevi toplumu için sadece dini değil, aynı zamanda toplumsal ve siyasal bir uyanış dönemidir. Bu süreçte Alevilik, bir inancın ötesine geçerek kimliksel ve politik bir boyut kazanmış, örgütlü bir siyasal tutumun parçası haline gelmiştir. Bu dönüşüm, sosyolojik, tarihsel ve siyasal dinamiklerin bir bütünü olarak ele alınmalıdır.

Aleviler, Kızılbaş kimliğinden sıyrılıp bu yeni adla anılmaya başladıktan sonra, özellikle Cumhuriyet dönemiyle birlikte kırsaldan kentlere doğru yoğun bir göç hareketi gerçekleştirmişlerdir. Devletin ulaşım ve eğitim alanındaki yatırımları, onların dış dünyayla daha fazla etkileşime geçmelerini sağlamış; ayrıca Sünni toplumlardan farklı olarak, yeni nesil Aleviler çocuklarını eğitim kurumlarına göndermek konusunda tereddüt göstermemişlerdir. Çok partili siyasi dönemin başlamasıyla birlikte, Aleviler farklı siyasi

partilere destek vermiş, bazıları kendi siyasi hareketlerini oluşturup parlamentoda temsil edilme çabasına girmişlerdir. 1960 ve 1970'lerde yaşanan büyük göç dalgası, Alevilerin kent yaşamına entegrasyonunu hızlandırmış; bu süreçte hem sosyal hem de kültürel açıdan önemli dönüşümler yaşamalarına yol açmıştır.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında toplumun dinamikleri arasında yer almayan Alevilik, günümüzde rejime karşı en etkili muhalif gruplardan biri haline gelmiştir. Türkiye'de Alevî kitleler 1960'lardan itibaren hızla sol hareketlere yönelmiş, Türkiye İşçi Partisi Alevî desteğiyle Meclis'e girmiştir. Ayrıca Alevî gençliğin katılımı olmadan Fikir Kulüpleri Federasyonu ve Devrimci Gençlik gibi örgütler kurulamazdı.

1950 yılında iktidara gelen Demokrat Parti, dini değerleri ön plana çıkaran politikalar izlemeye başlamıştır. Ezanın Arapça okunmasına yeniden izin verilmesi gibi uygulamalar, Aleviler tarafından Sünni kimliğin yeniden tahakküm kurması olarak algılanmıştır. Bu dönemde Aleviler, laiklikten uzaklaşma olarak gördükleri bu politikalara karşı tepkisel bir tutum geliştirerek CHP gibi partilere yönelmiştir.

1950'li yıllarla birlikte Alevi topluluklar yoğun bir iç göç dalgasıyla Ankara, İstanbul ve İzmir gibi kent merkezlerine yerleşmişlerdir. Bu yeni kentsel ortam, Alevilerin hem kendi aralarında dayanışma ağları kurmalarını hem de eğitim ve sınıf temelli bir siyasal farkındalık geliştirmelerini sağlamıştır. Bu durum, Aleviliğin sınıfsal ve sosyal adalet talepleriyle örtüşen politikalarla buluşmasını kolaylaştırmıştır.

27 Mayıs 1960 askeri darbesi ve 1961 Anayasası, Alevi toplumu için özgürlüklerin artması ve siyasal katılım imkanlarının genişlemesi anlamına gelmiştir. Bu ortamda Alevi aydınları ve gençleri, sosyalist fikirlerle tanışmış; eşitlik, emek ve halkçılık gibi temalar Alevi siyasi kimliğinin çekirdeğini oluşturmaya başlamıştır.

1960'larda Aleviler, Türkiye İşçi Partisi (TİP) gibi sosyalist partilere yönelmişlerdir. Alevi kimliğinin halkçı ve muhalif yapısı, sol siyasetle özdeşleşmesini kolaylaştırmıştır. Özellikle Pir Sultan Abdal gibi figürler, hem tarihsel bir direniş simgesi hem de siyasal bir ikon haline getirilmiştir.

Bu dönemde Aleviler, dernekler ve kültür merkezleri kurarak inanca dayalı değil, kimliğe dayalı bir örgütlenme başlatmışlardır. Bu kurumlar, hem Alevi topluluğunun eğitilmesine hem de siyasal olarak bilinçlendirilmesine katkı sağlamıştır.

1950 ve 1960'lı yıllarda Aleviliğin siyasallaşması, tarihsel olarak marjinalleştirilmiş bir topluluğun kimliğini kamusal alanda ifade etme sürecidir. Laiklik, sosyal adalet ve eşit

yurttaşlık gibi kavramlar etrafında şekillenen bu siyasallaşma, ilerleyen yıllarda Alevi hareketlerinin çoğulculuk ve demokrasi taleplerine zemin hazırlamıştır.

Anadolu'daki Alevi toplumu, tarih boyunca çeşitli muhalefet ve isyan hareketlerinin merkezinde yer almış, bu nedenle hem iç hem de dış güçlerin dikkatini çekmiştir. Cumhuriyet döneminde ise gelişen muhalefet hareketleri, rejim karşıtlığı ve terör olgusuna dönüşen süreçlerde Alevi topluluğu önemli bir odak noktası olmuştur. Özellikle 12 Eylül darbesi öncesinde yaşanan radikal örgütlenmeler, gruplaşmalar ve terör faaliyetlerinde Alevi grupların etkisi belirgindir. Marksist-Leninist ideolojiye dayalı bu hareketlerde Aleviler, rejime karşı devlet güvenlik güçleriyle silahlı çatışmalara girmiş ve ideolojilerini savunmak uğruna hayatlarını riske atmışlardır.

Günümüzde bazı Alevi düşünür ve yazarlar, Alevilik ile Kürt meselesi arasında sosyo-politik bir ilişki kurma çabası içindedirler. Bu yaklaşıma göre, Türkiye'nin doğusundaki etnik temelli sorun ne kadar "Kürt sorunu" olarak anılıyorsa, aynı coğrafyada yaşanan mezhepsel ayırım ve dışlanma da en az o kadar "Alevi sorunu"dur. Özellikle 12 Eylül 1980 askeri darbesi sonrasında, Marksist ideolojinin etkisinin azalması ve Türk solunun etkisizleşmesi, Alevi gençliğini yeni kimlik arayışlarına yöneltmiştir. Bu dönemde ortaya çıkan ve Aleviliği sadece bir inanç biçimi değil, aynı zamanda bir toplumsal hareket olarak ele alan *Cem* ve *Aşura* gibi dergiler, Alevi toplumunun entelektüel ve kültürel dinamizmini artırmış; böylece Aleviler hem siyasal hem de ekonomik anlamda görünür ve etkili güç odakları oluşturma sürecine girmiştir.

Özetle; 2. Dünya Savaşı sonrası başlayan ve özellikle Türkiye'nin AB süreciyle birlikte hızlanan etnik ve kimlik temelli parçalanma riski, dış aktörlerin desteklediği politikalarla besleniyor. Bu durum, halkın geniş kesimlerinde giderek artan umutsuzluk ve “insanca yaşama” arzusu ile birleşiyor. Aile yapısının zayıflaması ve toplumdaki sosyal erozyon, bu karmaşık tabloyu daha da ağırlaştırıyor.

Aleviler, 1950'lerden itibaren kente göçle birlikte genellikle sol hareketler içinde yer aldı, ancak 1980 sonrası İslamcı hareketlerin yükselişi ve sosyalist bloğun çöküşüyle birlikte yeni arayışlara yöneldiler. Geleneksel yaşamdan kopuşun ardından kültürel aidiyet ön plana çıktı; neoliberal politikalar doğrultusunda kimlik ve kültür vurgusu artarken, Aleviler mezhepleşme sürecine girdiler. Bu dönemde siyasal İslam'a karşı duruşlarını koruyup, neoliberal sisteme de eleştiriler getirdiler.

Bu durum sadece Aleviler için değil, Türkiye’deki diğer etnik ve dini gruplar için de geçerli: Küresel söylemler doğrultusunda kimliklerini ve kültürlerini yeniden ekillendirirken, ulus-devletlerin meşruiyeti de tartışmaya açılıyor.

Kısaca, Türkiye’de etnik ve dinsel kimlikler hem içeride hem dışarıda yaşanan dinamiklerin etkisiyle dönüşüyor ve bu dönüşüm modern devlet yapısını da derinden etkiliyor.

Küçükdağ’ın (2002: 293) belirttiği üzere, şah İsmail ile bağları kopan Anadolu’daki Kızılbaş Türkmen toplulukları, İran’daki şii fıkıh sisteminden uzak kalmışlar; aynı şekilde Osmanlı’nın medrese merkezli dinî eğitim yapısına da kapılarını kapatarak bu iki ana dinî etki alanının dışında bir inanç çizgisi sürdürmüşlerdir. Bu izolasyon durumu, söz konusu toplulukların 14. yüzyılın ortalarından itibaren bağlı oldukları geleneksel, tasavvufi temelli dinsel yapıyı Cumhuriyet dönemine dek büyük ölçüde muhafaza etmelerine yol açmıştır. Alevilik, 16. yüzyıldan sonra giderek yoğunlaşan siyasal ve mezhepsel baskılar karşısında, daha önceki dönemlerde gösterdiği özgün sentez üretme kapasitesini yitirerek, mevcut inanç ve pratiklerini daha çok muhafazakâr biçimde sürdürmek zorunda kalmıştır.

Bu nedenle, çekildikleri bölgelerdeki yerel gruplarla sınırlı ilişkiler dışında dışa kapalı kalmış ve kültürlerini koruma yoluna gitmiştir. Günümüzde Alevilik içinde görülen çeşitlilik, bu dönemde yaşanan farklılaşmalarla açıklanabilir. Alevi toplulukları farklı bölgelere yayıldıkça aralarındaki iletişim zayıflamış, bu da Alevi kültürünün farklı yorumlarla günümüze ulaşmasına neden olmuştur. Merkezi bir örgütlenmenin olmayışı, farklı coğrafyalardaki Alevilerin yer aldıkları sosyo-ekonomik ve kültürel çevrelere göre farklı biçimlerde şekillenmelerine yol açmıştır. Sonuç olarak, değişik yaşam biçimleri, farklı Alevilik söylemlerinin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Alevilik ile Sünnilik arasındaki temel ayırım, toplumsal kökenlerden çok İslam tarihindeki iktidar mücadelelerine dayanmaktadır. İslam’ın ilk büyük ayırımı, Haricilik, şiilik ve Sünnilik şeklinde gerçekleşmiş ve bu bölünmenin temel nedeni Hz. Ali’nin tarihsel rolü ve taraf tutma meselesi olmuştur.

Geleneksel dönemde inançlarından ötürü toplumsal dışlanma yaşayan ve Anadolu’nun ücra bölgelerine çekilmek zorunda kalan Aleviler, Cumhuriyet’in ilanıyla birlikte laiklik ve yurttaşlık temelinde şekillenen yeni devlet yapısıyla daha görünür ve etkili bir konum elde etmişlerdir. Kurtuluş Savaşı sürecinde aktif rol alan Bektaşiler; dönemin ilerici yapıları olan Jöntürkler ve masonik çevrelerle ilişkiler kurarak

modernleşme sürecine katkı sunmuşlardır. 1923 sonrasında ise Aleviler, Cumhuriyet'in sunduğu eğitim, ulaşım ve kamusal hizmetler gibi imkânlar sayesinde merkezî yapılarla daha sıkı bağlar kurmuş ve toplumsal yaşamın çeşitli alanlarında daha fazla yer almaya başlamışlardır. Atatürk ilke ve inkılaplarını kendi varlıklarının güvencesi olarak gören Alevi toplumu, bu değerlere sıkı sıkıya bağlılık göstermiş; buna karşılık Cumhuriyet rejimi de toplumsal tabanını genişletmek adına Alevi kitlelerini önemli bir destek kaynağı olarak görmüştür. Bu karşılıklı ilişki, Cumhuriyet-Alevilik bağının güçlenmesine ve zamanla daha sağlam temellere oturmasına olanak tanımıştır.

Postmodern dönem olarak adlandırılan çağdaş evrede, modernizmin akıl ve bilim merkezli yaklaşımına tepki olarak, geleneksel değerler yeniden gündeme gelmiş; ancak bu kez farklı yorumlar ve biçimler aracılığıyla ifade edilmeye başlanmıştır. Kültürel çoğulculuk, kimlik temelli söylemler ve yerel olana duyulan ilgi, bu sürecin belirleyici unsurları arasındadır. Bu bağlamda geleneksel inanç sistemleri, ritüeller ve kültürel pratikler, yalnızca nostaljik öğeler olarak değil; aynı zamanda kimlik inşasında ve toplumsal aidiyetlerde etkili araçlar olarak yeniden işlev kazanmıştır. Dolayısıyla postmodern dönem, gelenekselin dönüşerek günceldeki varlığını sürdürdüğü, melezleştiği ve kimi zaman da direnç alanlarına dönüştüğü bir zemin sunmaktadır. Aleviliği de bu perspektiften yorumlayarak, sadece kimlik politikalarına indirgeyen görüş; Aleviliği bütünselliğinden kopardığı gibi aynı zamanda Aleviliğin Cumhuriyetle elde ettiği kazanımlarını da yok saymaktadır. Tarihsel süreçte uzun süre dışlanan ve marjinalleştirilen Aleviler, Cumhuriyet'in sağladığı laiklik ve yurttaşlık temelinde inşa edilen yeni toplumsal düzende, kendi inanç ve kültürel kimliklerini daha özgürce yaşama imkânı bulmuşlardır. Laik devlet anlayışı, Alevilerin kamusal alanda daha görünür hale gelmelerini, sosyal hayata ve modern kurumlara entegre olmalarını kolaylaştırmıştır. Bu süreçte Alevi toplumu, geleneksel yapılarını koruyarak fakat onları dönemin şartlarına uyarlayarak yeniden biçimlendirmiş; cem, dedelik kurumu ve toplumsal dayanışma gibi unsurlarını modern dünya koşullarında yeniden yorumlamıştır. Böylelikle Aleviler, hem kültürel kimliklerini muhafaza etmiş hem de modernleşme sürecine aktif şekilde katılmışlardır.

Değişime ve yeniliğe açık bir yapıya sahip olan Alevi kültürü, Cumhuriyet'in ilkelerini benimsemiş ve kentleşme süreciyle birlikte geleneksel yaşam alanlarından koparak ekonomik ve siyasal hayatta çeşitli roller üstlenmiştir. Özellikle 1950'lerden sonra Anadolu'nun farklı bölgelerinden büyük şehir merkezlerine göç eden Aleviler, teolojik olarak yeniliğe, akılcılığa ve bilime olan yatkınlıkları ile farklılıklara karşı gösterdikleri

kültürel saygı sayesinde şehir yaşamına önemli katkılarda bulunmuşlardır. Sanayileşmeyle birlikte kent nüfusunda yaşanan artış, hem yatay hem de dikey sosyal hareketliliği hızlandırmış ve yoğunlaştırmıştır. Köyden kente ve yurtdışına gerçekleşen göçler ilk başta birtakım zorluklara yol açsa da, ekonomik bağımsızlıklarını kazanan Aleviler kentleşme sürecini büyük ölçüde tamamlamış ve kent kültürüyle bütünleşmeyi sağlamışlardır (Kala, 2007: 52).

Melikoff'a (2004: 327) göre, yurtdışına göç eden Alevi topluluklarının bulundukları toplumlara hızlı uyum sağlamalarının temelinde, Aleviliğin insan merkezli, esnek ve eşitlikçi inanç yapısı yer almaktadır. Bu inanç yapısı, bireyin evren içindeki konumuna önem veren ve katı kurallara dayanmayan bir anlayışı barındırmaktadır. Göç eden Alevi ailelerin çocukları, modern eğitim imkânlarından yararlanarak, önceki kuşaklardan farklı sosyal konumlara ulaşmış ve bu durum onların kamusal yaşama daha aktif şekilde katılmalarını sağlamıştır.

1980'li yıllarda dünya genelinde yaşanan ekonomik ve toplumsal değişimler Türkiye'de de kendini göstermiştir. Bu dönemde çoğunlukla sol hareketler içinde yer alan Alevi kesim, siyasal alandaki dönüşüm nedeniyle kendine yeni bir konum belirlemekte zorlanmıştır. Ancak 1990'lara gelindiğinde, siyasal İslam'ın yükselmesine karşı bir tepki olarak Aleviler kültürel ve siyasal sahnede yeniden görünür hale gelmiştir. Aktay'ın (1999: 105) yorumuna göre, Aleviliğin kamusal alandaki güç kazanımı sadece küreselleşmenin yerel kimliklere alan açmasıyla açıklanamaz; bu durum aynı zamanda siyasal İslam'ın güç kazanmasına karşı bir dengeleme ihtiyacının ürünüdür. İslamcı yapılar sosyal ve siyasal sahada etkilerini artırdıkça, Aleviler de bu yapıların karşısında daha görünür hale gelmiş ve toplumsal dengeye dair talepler geliştirmiştir (Kala, 2007: 53).

1980'lerin sonlarına doğru Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle birlikte, küresel ölçekte yeni bir düzenin inşası için neoliberal politikalar devreye sokulmuştur. Bu dönemde, ulusötesi sermaye aktörlerinin yeni pazar ve kaynak arayışı, ulus devletlerin egemenlik anlayışıyla çelişmiştir. Bu nedenle küresel sermaye, ulus-devlet yapısını zayıflatmaya dönük stratejiler geliştirmiştir. Bu stratejiler arasında, farklı etnik ve kültürel grupların kimlik taleplerine destek vermek önemli bir araç olarak kullanılmıştır. Alt kimliklerin siyasal alanda daha görünür hale gelmesi, bir yandan kültürel çoğulculuğu teşvik ederken, diğer yandan merkezi ulusal yapıları zedelemiştir.

Bu sürece paralel olarak, Amerika Birleşik Devletleri'nin Orta Doğu politikalarında da dikkat çekici bir dönüşüm yaşanmıştır. Siyasal İslam hareketlerine karşı eskiden

temkinli ve mesafeli bir yaklaşım sergileyen Amerikan yönetimi, bu dönemde daha pragmatik bir tavır alarak bazı İslami gruplarla diyalog arayışına girmiştir. ABD'nin bu tutumu, İslam dünyasındaki siyasi hareketleri dönüştürme ve yönlendirme çabasının bir yansıması olarak görülmüştür. Özellikle kültürel kimlik vurgusu, siyasal yapının dönüşümü açısından stratejik bir araç haline getirilmiş; Müslüman toplumların geleneksel değerlerine olan bağlılıkları öne çıkarılarak, bu bağlılık üzerinden yeni ittifaklar kurulmaya çalışılmıştır. Böylece kimlik politikaları sadece yerel değil, küresel güç dengelerinin yeniden kurulmasında da belirleyici bir unsur haline gelmiştir.

Kaya (2007), 1980 sonrası Türkiye’de uygulanan liberal ekonomik modelin, devletin desteklediği İslamcı aktörlerle birlikte hayata geçirilmeye çalışıldığını ve bu durumun “Türkiye’de modernleşmenin son aşamalarında, İslamcılarının modern yaşam içerisinde önemli bir alan kazanmalarını sağladığını” ifade eder. Bu gelişmeler sonucunda yükselen siyasi İslam ve kendisini ona karşı konumlandıran Aleviler, siyasi ve tarihsel bilinçlerini yenilemişlerdir. Özellikle 1990’lardan itibaren, ötekileştirilen Aleviler, kimliklerini koruma ve yenileme gereksinimi hissetmişlerdir. Bu dönemde Alevi kimliği ekseninde açılan dernek, vakıf, siyasi parti, radyo ve televizyon kanallarında ciddi bir artış yaşanmış, ayrıca Alevilikle ilgili yayın sayısı da önemli ölçüde yükselmiştir. Kimliklerin karışıklık üzerinden şekillendiği gerçeğiyle hareket eden siyasi İslam, diyalektik olarak siyasi Aleviliğin de gündeme gelmesini sağlamıştır. Kala (2007: 34-35) ise, “laikleşme ve modernleşme sürecinde kültürel özelliklerinden pek çoğundan vazgeçmiş olan ve bunu dayanışma için yapan Alevilerin büyük çoğunluğunun, siyasi İslam’ın meydan okumalarıyla karşı karşıya olduğunu” belirtmektedir. 1980 darbesi sonrası Alevi hareketi baskı altına alınmış, siyasi ve sosyal faaliyetler ciddi şekilde engellenmiştir. Ancak 1980’lerin sonları ve 1990’larda kimlik siyaseti, kentleşme ve medyanın etkisiyle Alevilik yeniden canlanmış ve kamuoyunda daha görünür hale gelmiştir.

1990’larda Alevi dernekleri, vakıfları ve Cem Evleri art arda kurulmuş; Alevi televizyon kanalları ve yayın organları kamuoyunda Aleviliği daha fazla görünür kılmıştır. Bu gelişme, hem toplumsal bilinçlenmeye hem de Alevilerin kendi tarih ve inancıyla yeniden bağ kurmasına olanak tanımıştır.

2 Temmuz 1993’te yaşanan Sivas Katliamı, Alevi toplumunun travmatik hafızasında derin bir iz bırakmış ve kolektif kimliğin daha sert bir şekilde tanımlanmasına neden olmuştur. Devletin olay karşısındaki tutumu, Alevilerde eşit yurttaşlık ve adalet taleplerini güçlendirmiştir.

1990’larda Aleviler, zorunlu din derslerine karşı çıkış, Cem Evlerinin tanınması ve Diyanet Şemsiyesi dışında kendi inancını yaşama hakkı gibi taleplerle hak temelli bir siyasal bilinç inşa etmiştir. Siyasal partilerle ilişkiler sorgulanmış, Aleviler "oy deposu" olmaktan çıkma çabasına girmiştir.

1950’lerden 1990’lara kadar Aleviliğin gelişimi, sosyolojik olarak bir inancın kamusal kimliğe dönüşmesidir. Bu dönem boyunca Alevilik, laiklik, sosyal adalet, eşit yurttaşlık ve demokrasi talepleri etrafında örgütlü ve bilinçli bir toplumsal harekete dönüşmüştür.

Cumhuriyet ve ulusallaşma sürecinin temel gereği, farklı etnik ve dini grupların, soyut düzeyde de olsa, aynı siyasi ve hukuki çerçevede özgür bireyler olarak yurttaşlık statüsünü kazanmasıdır. Evrensel demokrasilerde, toplum içindeki anlaşmazlıkların ve çatışmaların çözümünde başvurulacak mekanizmalar, aynı zamanda yurttaşların yaşamlarını güvence altına alan özerk yargı organları ve anayasal haklardır. Bu bağlamda modern hukuk, dinin bireyler tarafından nasıl uygulanacağına karar verme özgürlüğünü tanıırken, herhangi bir dini inanın zorla dayatılamayacağını vurgular (Habermas, 2005: 123). Ancak, Türkiye’de her türlü ırkçı ve dini ayırım teorik olarak reddedilse de, devletin uyguladığı politikalar tüm dini toplulukların örgütlenme biçimlerinde belirleyici rol oynamaktadır. Bu durum ise, devlet politikalarına yönelik tepkilerin ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Sezgin’in (1998: 73) de ifade ettiği gibi, gerçek anlamda laiklik için, “dinin her türünün siyaset dışına alınması ve herkesin kendi inancı, tarikatı veya mezhebini öğrenme hakkının güvence altına alınması” zorunludur.

1982 Anayasası, Türkiye’de belli bir dini ve etnik kimliği —özellikle Sünni-Hanefi mezhebi ve Türk etnisitesini— öncelikli olarak destekleyen bir anlayışla hazırlanmıştır. Bu tercih, günümüzde karşılaşılan birçok toplumsal sorunun temelini oluşturur. Cumhuriyetin kuruluş aşamasında benimsenen yurttaşlık esaslı ulusalcılık anlayışı, 1982 ile birlikte yerini daha çok soya ve mezhebe dayalı bir kimlik tanımına bırakmıştır. Laikliğin uygulanışında da tarafsızlık ilkesi zedelenmiş, dini yapıların desteklenmesinde açık biçimde Sünni-Hanefi çizgisinde bir yönelim benimsenmiştir. Bu durum, çoğulcu bir toplum yapısına sahip olan Türkiye’de farklı inanç gruplarının —özellikle Alevilerin— dışlanmışlık hissini derinleştirmiştir. Alevi toplumu, devletin görünürde tarafsız olan dini politikalarının gerçekte ayrımcı sonuçlar doğurduğu kanısındadır.

Habermas’ın düşüncelerine göre, bireylerin hem hukuk sisteminin muhatabı hem de onun kurucusu olarak kabul edildiği bir toplumda, hukuki düzen ancak tüm bireylerin eşit

özerkliğini garanti altına aldığı ölçüde meşrudur. Ancak Türkiye’deki uygulamalar, bu ilkenin uzağındadır. Etnik ve mezhepsel temelde geliştirilen politikalar, Kürtlerin ve Alevilerin marjinalleştirilmesine yol açmıştır. Kürt kimliği, sıkça isyanla özdeşleştirilirken; Alevilik de çoğu zaman dışlayıcı bir söylemle, ‘Alevistan’ gibi kavramlarla adeta farklı ve ayrık bir unsur gibi yansıtılmıştır.

Yakın geçmişte olduğu gibi bugün de, Batılı ülkelerin azınlık haklarına dair söylemleri çoğu zaman evrensel değerlerden ziyade stratejik çıkarlarla şekillenmektedir. 19. yüzyıldaki Tanzimat reformlarına yönelik Avrupa müdahaleleriyle günümüzdeki “kültürel haklar” talepleri arasında yapısal benzerlikler vardır. Edward Said’in “Şarkiyatçı” klişeler olarak tanımladığı önyargılı kalıpların hâlâ geçerliliğini koruduğu görülmektedir. Azınlık hakları ve kültürel farklılıkların tanınması gerektiği yönündeki çağrılar, bu grupların öznel taleplerine değil, dış aktörlerin siyasi hesaplarına dayanıyorsa, bu durum eleştirel biçimde değerlendirilmelidir. Sonuç olarak, Türkiye’nin geçmişte izlediği ayrımcı politikaların günümüz sorunlarına etkisi göz ardı edilmemeli ve eşit yurttaşlık ilkesi doğrultusunda yeni bir yaklaşım benimsenmelidir.

Alevi toplumu içinde ideolojik tercihler ve sosyal statüye bağlı olarak ayrışmalar derinleşmiştir. Aleviler, sosyal tabakalarına göre Aleviliği farklı biçimlerde yorumlamaktadır. Örneğin, Aleviliği “öğreti” olarak tanımlayanlar genellikle eğitimli, yüksek gelirli ve kentli kesimden oluşurken; kırsal bölgelerde yaşayan veya düşük statülü kent işlerinde çalışanlar ise Aleviliği bir “din” olarak görmektedir. Bu iki farklı tanımlama, ideolojik tercihlerle şekillenen ve hayata bakış açısıyla bağlantılı ayrımlardır. Kala’nın (2007: 37) belirttiği gibi, günümüzde özellikle “sınıf” olgusu temelinde Alevilikte hızlı bir ayrışma yaşanmakta ve bunun sonucunda Türkiye’de iki farklı Alevilik ortaya çıkmaktadır: Birincisi, toplumu Aleviliğin hedeflediği doğrultuda dönüştürmeye çalışan kesim; ikincisi ise, Aleviliği mevcut düzen ve egemen ideolojiyle uyumlaştırmaya çalışan gruptur.

Şahin’in (2002: 123) vurguladığı üzere, günümüzde Alevi kimliği çok sayıda aktörün ve boyutun etkisiyle kendini yeniden tanımlamaktadır. Türkiye devleti, Alman devleti, Avrupa Birliği, Alevi dernekleri, hem laik hem laik olmayan medya kuruluşları, Kürtler ve İslamcılar gibi birçok aktör, Aleviliğin kamusal alanda yeniden üretimi sürecinde karmaşık ilişkiler ağı ve etkileşimler içinde yer almakta; bu da farklı Alevilik söylemlerinin ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Bu farklı söylemleri savunan dernekler ve aktörler arasındaki ilişkiler, çeşitli toplumsal sorunları da beraberinde getirmektedir. Özellikle 1990 sonrası liberal ekonomik koşullar altında yeniden şekillenen siyasal ve

toplumsal alanlarda, farklı Alevi dernekleri çeşitli taleplerle kamuoyunda yer almaktadır. Devletin ideolojik tercihi olan Hanefilik anlayışının toplum geneline dayatılması ise, özellikle Alevi dernekleri tarafından eleştirilmektedir. Bu süreçte Alevi talepleri, diğer toplumsal gruplarla kurulan ilişkiler aracılığıyla kimliklerini yenilemekte ve sosyal yaşamda kendi kimliklerinin görünür olmasını talep etmektedirler. Engin (2002: 218-219), bu noktada karşılıklı sosyal entegrasyonun önemine dikkat çekerek, grupların kendi kimliklerini koruyup diğerlerini tanıyabilmeleri ve özgün kimliklerine dayalı doğru bir imaj oluşturabilmelerinin, bu tür sorunların çözümünde kritik bir rol oynadığını belirtmektedir.

Tarihsel süreçte, Alevi ve Sünni toplulukları aynı köklere dayansalar da, zamanla iç ve dış dinamiklerin etkisiyle farklı kültürel yapılar geliştirmişlerdir. Geleneksel dönemde yaşanan dini ve siyasi ayrışmalar, iki kesimin birbirini “öteki” olarak konumlandırmasına neden olmuştur ve bu algı günümüzde de etkisini sürdürmektedir. Modernleşmeyle birlikte her iki inanç grubunun toplumsal yapılarında dönüşüm yaşanmış; kentleşmenin etkisiyle aynı mekânları ve kamusal alanları paylaşmak durumunda kalmışlardır. Kaya’nın (2006) belirttiği gibi, modernlik, geleneksel kültürlerin birbirine karşıt biçimde konumlanmasını zorlaştırmış; kutuplaşmanın yerini daha karmaşık ve geçişli ilişki biçimlerine bırakmıştır. Kaya’nın “ikililiklerin radikalleştirilmesi” kavramı bağlamında değerlendirildiğinde, Alevi ve Sünniler Cumhuriyet dönemi boyunca zaman zaman çatışmalar yaşamış olsalar da, çoğunlukla birbirlerine karşıt ama birbirini besleyen toplumsal dinamikler olarak görülmüşlerdir. Modernleşme süreci, bu farklılıkları araştırmakla toplumsal yapının dönüşümünü sağlamada işlevsel bir rol oynamıştır.

Cumhuriyet’in sağladığı olanaklar sayesinde hem Aleviler hem de Sünniler günümüzde etkili toplumsal aktörler haline gelmişlerdir. Ancak çağdaş dönemde yaşanan hızlı toplumsal ve siyasal dönüşümler, Türkiye’nin devlet yapısında bazı kırılmalara neden olabilmektedir. Uluslaşma sürecini büyük oranda tamamlamış olan Türkiye, küresel güçlerin şekillendirdiği "küresel-yerel" etkileşimi içinde yer almakta ve bu yapı, yerel dinsel yorumların –örneğin Aleviliğin– kendi başına güçlü ve bağımsız bir toplumsal unsur olarak hareket etmesini zorlaştırmaktadır. Bu bağlamda, yerel dini ve kültürel grupların küresel aktörlerce desteklenmesi ya da yönlendirilmesi dikkat çekici bir olgudur. Yerel toplulukların kimliklerine olan bağlılıkları ve inanç sistemleri, bu dış destekli söylemlerin benimsenmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Öte yandan, modern ulus-devletlerin yerel

kültürlere ve kimliklere yönelik baskıcı politikaları da, bu söylemlerin daha geniş kitlelere ulaşmasını kolaylaştırmıştır.

Kentleşme süreciyle birlikte şehirlere göç eden Aleviler, geleneksel inanç pratiklerinden uzaklaşmak zorunda kalmış ve bu durum, kimliksel sorgulamaları beraberinde getirmiştir. Bu topluluklar kimi zaman sosyalist, komünist ya da seküler eğilimlere yönelmiş; böylece Alevilikle tarihsel olarak uyumlu olmayan düşünsel yönelimler içinde yer almışlardır. Kırsal bölgelerde yaşayan Aleviler her ne kadar inançlarını belirli ölçülerde sürdürmeye devam etseler de, kentleşmenin getirdiği sosyo-kültürel dönüşüm, dini ve mezhebi kimliklerin yeniden değerlendirilmesini zorunlu kılmıştır.

Köyde kalan Alevilerle şehirlerde yaşamaya başlayanlar arasında belirgin sosyokültürel ayrışmalar gözlemlenmiştir. Kent hayatı, farklı inanç ve yaşam tarzlarıyla karşılaşmayı, aynı zamanda artan eğitim seviyesini beraberinde getirerek bu farklılaşmayı daha da derinleştirmiştir. Böylece, geçmişte kırsal alanlarda daha geleneksel bir şekilde sürdürülen Alevilik, kentsel bağlamda farklı anlatım biçimlerine bürünmek durumunda kalmıştır. Bir yanda geleneksel yapıyı korumaya çalışan köy Alevileri varken, diğer yanda şehir yaşamına entegre olmuş, eğitilmiş ve kentli Aleviler ile ortaya çıkan Alevi burjuvazisi, inançlarını ve kimliklerini sorgulamaya başlamışlardır (Çamuroğlu, 1999: 96-103). Bu gelişmeler neticesinde, Alevilik hem kurumsal hem de toplumsal düzeyde geleneksel formunu kaybetmiş; farklılaşan sosyal yapılarla birlikte yeni bir kimlik arayışı sürecine girmiştir.

2000’li yıllardan itibaren Türkiye’deki toplumsal ve siyasal dinamikler, Aleviliğin dönüşümünü ve görünürlüğünü etkileyen önemli değişimlere sahne olmuştur. Bu dönem, Alevi kimliğinin hak temelli taleplerle daha güçlü bir şekilde ifade edildiği, ancak aynı zamanda devletle gerilimlerin devam ettiği bir süreçtir. Alevilik, bir yandan küreselleşme ve modernleşme etkisiyle değişirken, diğer yandan geleneksel inanç yapısını ve dayanışma kültürünü sürdürmeye çalışmaktadır.

2000’li yıllardan itibaren Türkiye’deki toplumsal ve siyasal dinamikler, Aleviliğin dönüşümünü ve görünürlüğünü etkileyen önemli değişimlere sahne olmuştur. Bu dönem, Alevi kimliğinin hak temelli taleplerle daha güçlü bir şekilde ifade edildiği, ancak aynı zamanda devletle gerilimlerin devam ettiği bir süreçtir. Alevilik, bir yandan küreselleşme ve modernleşme etkisiyle değişirken, diğer yandan geleneksel inanç yapısını ve dayanışma kültürünü sürdürmeye çalışmaktadır.

2002’de iktidara gelen AKP, muhafazakâr-demokrat bir çizgide ilerlerken, Sünni İslam’a daha fazla vurgu yapmıştır. AKP’nin “muhafazakâr çoğunluk” söylemi, Aleviler arasında kimliklerinin dışlanabileceği yönünde endişelere neden olmuştur. Özellikle zorunlu din dersleri ve Cem Evleri’nin tanınmaması gibi meseleler, Alevilerin devlete yönelik eleştirilerinin odak noktası olmuştur. 2009’da hükümet tarafından başlatılan "Alevi Açılımı", Alevi toplumunun sorunlarının çözümü için bir diyalog süreci olarak duyurulmuştur. Ancak bu süreç, somut adımlar atılmaması ve Alevi toplumunun taleplerinin karşılanmaması nedeniyle Aleviler tarafından eleştirilmiştir. 2000’li yıllarda Alevi toplumu, siyasal temsilde hâlâ yeterince güçlü bir yer edinememiştir. CHP ve HDP gibi partiler, Alevilerin oylarını almış ancak taleplerine yönelik kapsamlı politikalar geliştirmekte sınırlı kalmıştır.

2000’li yıllar, Alevi kültürünün özellikle genç kuşaklar arasında yeniden sahiplenildiği bir dönem olmuştur. Kültür festivalleri, Alevi dedelerinin düzenlediği söyleşiler ve Alevi derneklerinin faaliyetleri, bu kültürel canlanmanın bir parçasıdır.

Sosyal medya platformları, Alevi gençliği ve entelektüelleri için bir iletişim ve örgütlenme aracı hâline gelmiştir. Alevilikle ilgili bilgi, tarih ve inanç pratiklerinin yaygınlaştırılması ve tartışılması, dijitalleşmenin etkisiyle hız kazanmıştır.

Avrupa’da yaşayan Alevi diasporası, hem inançlarını koruma hem de Türkiye’deki Alevilere destek verme konusunda aktif bir rol üstlenmiştir. Avrupa’daki Alevi örgütleri, uluslararası platformlarda Türkiye’deki Alevilerin sorunlarını dile getirmiştir.

Günümüzde ise Aleviler bazı talepleri mevcuttur. Cem Evlerinin ibadethane olarak resmen tanınması için mücadele etmektedir. Devlet tarafından Cem Evleri’ne yapılan maddi yardımlar, Alevi toplumu içinde tartışmalara yol açmıştır. Bazı kesimler bu yardımları "asimilasyon girişimi" olarak görmüştür. Zorunlu din derslerinin Sünni İslam ağırlıklı olması, Alevi ailelerin ciddi bir rahatsızlık kaynağıdır. Bu konu, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’ne (AİHM) kadar taşınmış ve Türkiye, Alevi öğrencilerin zorunlu din derslerinden muaf tutulmasına yönelik kararlarla karşılaşmıştır. Aleviler, “eşit yurttaşlık” temelinde haklarını talep etmeye devam etmektedir. Bu talepler arasında, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kaldırılması veya dönüştürülmesi, Alevi dedelerine maaş bağlanması ve Alevilik derslerinin müfredata eklenmesi gibi konular bulunmaktadır.

Türkiye’de artan siyasi ve toplumsal kutuplaşma, Aleviler üzerinde de etkili olmuştur. Aleviler, genellikle laik, demokratik ve sol eğilimli politikaları destekleyen bir toplumsal kesim olarak kutuplaşmanın dışında kalmamışlardır.

Genç Aleviler arasında inanç pratikleri yerine daha çok kültürel bir kimlik olarak Aleviliği sahiplenme eğilimi dikkat çekmektedir. Geleneksel ritüellere katılım azalmış olsa da, Aleviliğin sosyal adalet, insan hakları ve eşitlik temalarını vurgulayan bir kimlik olarak benimsenmesi artmaktadır.

Sonuç olarak 2000’li yıllar ve günümüz, Aleviliğin kimlik siyaseti ile toplumsal hak mücadelesini birleştirdiği bir dönem olarak öne çıkmaktadır. Küreselleşme, dijitalleşme ve modernleşme süreçleri Alevi toplumunun dönüşümünü hızlandırırken, devletle ilişkilerdeki gerilim ve hak arayışı sürmektedir. Günümüzde Alevilik, hem inançsal bir aidiyet hem de toplumsal eşitlik mücadelesi olarak çift yönlü bir kimlik hâline gelmiştir. Bu süreçte Alevi toplumu, geçmişte olduğu gibi, dayanışma ve hak temelli siyaset yoluyla varlığını güçlendirme çabasını sürdürmektedir.

2.2.3.Alevilik tarihindeki önemli şahsiyetler

Alevilik inancı, Anadolu’nun İslamlaşma sürecinde derin izler bırakan bir inanç sistemi olarak şekillenmiştir. Bu oluşumda Hoca Ahmed Yesevî, Ebu’l Vefâ, Kutb’ûd-Dîn Haydar, Hacı Bektaş-ı Veli, Ahi Evran, Taptuk Emre, Yunus Emre ve Abdal Musa gibi önemli dini ve manevi liderlerin öğretileri belirleyici olmuştur. Bunun yanında, Hallâc-ı Mansûr, Seyyid Nesîmî, İsmâ’il Safevî (Hatai), Pir Sultan Abdal ve Hubyar Sultan gibi önemli figürler de Alevilik inancının tarihî ve kültürel dokusuna önemli katkılarda bulunmuştur. Özellikle Şah İsmâ’il Safevî, Anadolu’daki Aleviliğin yaygınlaşmasında kritik bir rol üstlenmiş; onun etkisi, bu inancın siyasal ve toplumsal alanda güç kazanmasında belirleyici olmuştur. Aleviliğin Anadolu’ya yerleşmesinde Hacı Bektaş-ı Veli’nin manevi rehberliği ve ozanların nefesleriyle bu inancın halk arasında derinlik kazanarak hayat bulduğu kabul edilmektedir.

Bunların yanı sıra Alevilik inancında yedi ulu ozan bulunmaktadır.

- a) Nesîmî (14. yüzyıl)
- b) Yemini (15. yüzyıl)
- c) Fuzûlî (16. yüzyıl)
- d) Şah İsmail Hatai (16. yüzyıl)
- e) Virani (16. yüzyıl)
- f) Pir Sultan Abdal (16. yüzyıl)
- g) Kul Himmet (16. yüzyıl)

2.2.3.1.Hoca Ahmet Yesevi

Hoca Ahmed Yesevî'nin hayatını sosyolojik ve Alevilik bağlamında ele almak, onu sadece bir tarihî şahsiyet olarak değil, aynı zamanda kültürel, inançsal ve toplumsal dönüşümleri etkileyen bir figür olarak değerlendirmeyi gerektirir.

Hoca Ahmed Yesevî, 12. yüzyılda (yaklaşık 1093–1166), bugünkü Kazakistan sınırları içindeki Yesi (Türkistan) şehrinde yaşamıştır. Dönemi, Türk boylarının İslamlaşma süreciyle, göçebe-bozkır kültürünün İslam ile sentezlenmesiyle şekillenmektedir.

Ahmed Yesevî'nin yaşamı, kişiliği ve etkileriyle ilgili tarihî kaynaklar oldukça kısıtlıdır; mevcut bilgiler ise çoğunlukla menkıbelerle harmanlanmıştır. Yesevî, Batı Türkistan'da, günümüzde Kazakistan sınırları içinde yer alan Sayram kasabasında dünyaya gelmiştir. Sayram, tarih boyunca önemli bir yerleşim merkezi olmuş, ayrıca İspîcâb veya Akşehir adlarıyla da anılmıştır. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, büyük mutasavvıf Yûsuf el-Hemedânî'nin (1140-41) öğrencisi ve halifesi olması göz önünde bulundurulduğunda, 11. yüzyılın ikinci yarısında doğduğu tahmin edilmektedir. Babası Şeyh İbrâhim, kerametleriyle tanınan ve Hz. Ali soyundan geldiği kabul edilen önemli bir dini şahsiyetti. Annesi ise Şeyh İbrâhim'in halifelerinden Mûsâ Şeyh'in kızı Ayşe Hatun'dur. Ahmed Yesevî, İmam Muhammed bin Ali'nin neslinden gelenlerin "hâce" unvanıyla anılması sebebiyle, "Hâce Ahmed" veya "Kul Hâce Ahmed Yesevî" isimleriyle de bilinir. Ailede ikinci çocuk olarak dünyaya gelen Yesevî, erken yaşlarda annesini ve ardından babasını kaybetmiştir. Kardeşiyle birlikte, teyzesi Gevher Şehnâz tarafından Yesi şehrine götürülmüş ve burada yaşamaya başlamıştır. Yesi'de eğitimine başlayan Yesevî, küçük yaşlardan itibaren Arapça, Farsça ve İslami ilimleri öğrenerek sağlam bir dini eğitim almıştır. Aynı zamanda manevi tecelliler yaşadığı söylenen Yesevî, çocukluk döneminden itibaren dikkat çekici bir figür olmuştur ([https://teis.yesevi.edu.tr/maddedetay/ahmedyesevi#:~:text=%C3%87ocuklu%C4%9Funda n%20itibaren%20iyi%20bir%20tahsil,Yesev%C3%AE'yi%20bulmas%C4%B1%20ve%20 Hz, E.T.: 27.12.2024\).](https://teis.yesevi.edu.tr/maddedetay/ahmedyesevi#:~:text=%C3%87ocuklu%C4%9Funda n%20itibaren%20iyi%20bir%20tahsil,Yesev%C3%AE'yi%20bulmas%C4%B1%20ve%20 Hz, E.T.: 27.12.2024).)

Sosyolojik olarak; o dönem Orta Asya'daki halk, İslam'ın Arap-Fars yorumu yerine, yerel kültürel değerlerle bütünleşen bir İslam arayışındaydı. Yesevî, bu ihtiyaca yanıt veren, halkın anlayabileceği sade bir dille İslam'ı anlatan, toplumsal eşitliği ve ahlâkı önceleyen bir inanç önderi olarak öne çıkmıştır. Yesevî, klasik dinî kurallardan çok içtenlik, ahlâk, tevazu ve hizmet gibi değerlere odaklanan bir tasavvufî İslam anlayışı

geliştirmiştir. Arapça ve Farsça değil, Türkçe ile yazdığı “Divân-ı Hikmet”, onun halkla doğrudan bağ kurmasının en önemli aracıdır. Bu yönüyle, sınıf farklarını, dinî elitizmi ve resmi ulemanın katı yorumlarını reddeden bir yaklaşım benimsemiştir. Yesevî’nin öğretisinde herkes Tanrı karşısında eşittir; kadın-erkek, fakir-zengin ayrımı yoktur. Bu anlayış, toplumda dışlanan kesimlerin (göçebeler, kadınlar, yoksullar) dini yaşantıya dâhil olmasını sağlamıştır.

Yesevî, daha sonra Yesevîlik Tarikatı olarak adlandırılacak olan bir tasavvufi ekolün kurucusudur. Bu tarikat, hizmet, riyazet, ahlâkî olgunluk ve yol birliği gibi kavramlar üzerine kuruludur. Bu yapı daha sonra Alevî-Bektaşî yolunun temelini oluşturacaktır.

Ahmed Yesevî’nin etkisiyle, Anadolu’daki tasavvufî yapı, daha halkçı, eşitlikçi ve bireyin içsel gelişimini temel alan bir forma kavuşmuştur. Onun öğretisi, özellikle Hacı Bektaş-ı Veli aracılığıyla Anadolu’ya taşınmış ve Bektaşîlik içinde yeniden yorumlanmıştır. “Dört Kapı Kırk Makam”, musahiplik, cem töreni, hizmet anlayışı, dem ve nefes kültürü, Yesevî geleneğiyle Alevîliğin ortak noktalarıdır. Ahmed Yesevî öğretisinde kadınlar da “yol ehli” olarak görülür. Bu durum, Alevîlik’te kadının toplumsal ve inançsal alandaki yerinin Sünniliğe kıyasla daha eşitlikçi olmasının kökenlerinden biridir. Yesevî’nin zikir (anma) anlayışı, içten gelen bir manevi coşkunlukla yapılan ibadeti önemser. Bu, Alevîlik’teki cem ve semah gibi ibadet biçimleriyle benzeşir. Form değil, niyet önemlidir anlayışı, her iki gelenekte de ortaktır.

Ahmed Yesevî’nin yaşamı, kişiliği ve etkileriyle ilgili tarihî kaynaklar oldukça sınırlı olup, mevcut bilgiler genellikle menkıbelerle iç içedir. Yesevî, Batı Türkistan’ın Sayram kasabasında doğmuştur. Sayram, eskiden önemli bir yerleşim merkezi olup İspîcâb veya Akşehir adlarıyla da bilinmektedir. Doğum tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte, 11. yüzyılın ikinci yarısında dünyaya geldiği düşünülmektedir. Babası, Sayram’da kerametleriyle bilinen ve Hz. Ali soyundan geldiğine inanılan Şeyh İbrâhim, validesi ise Şeyh İbrâhim’in vekil haliflerinden Mûsâ Şeyh’in kızı Ayşe Hatun’dur. Yesevî, İmam Muhammed bin Ali neslinden gelenler arasında “hâce” olarak anıldığı için, Hâce Ahmed, Kul Hâce Ahmed gibi isimlerle de tanınmıştır. Annesini ve babasını erken yaşta kaybeden Yesevî, Gevher Şehnâz adlı kız kardeşiyle birlikte Yesi’ye giderek burada eğitime başlamıştır. Henüz çocuk yaşta iken çeşitli manevi tecellilere mazhar olarak dikkat çekmiştir. İyi bir eğitim almış, Arapça, Farsça ve İslami ilimleri öğrenmiştir.

Menkıbelerde anlatıldığına göre, Yesevî Hızır ile görüşmüş ve Yesi’de sahabeden kabul edilen Arslan Baba’ya intisap ederek ondan feyiz almıştır. Arslan Baba’nın, Hz. Peygamber’in kendisine emanet ettiği hurmayı Yesevî’ye teslim etmesi ve onu eğitip irşad etmesi, manevi yetkisini sembolize eder. Arslan Baba’nın vefatının ardından Yesevî Buhara’ya gidip büyük âlim ve mutasavvıf Şeyh Yûsuf el-Hemedânî’ye bağlanmıştır. Burada dinî ve tasavvufî bilgilerini derinleştirmiştir. Yûsuf el-Hemedânî’nin vefatından sonra irşat makamını devralan Yesevî, bir süre sonra yerini Şeyh Abdülhâlik-ı Gücdüvânî’ye bırakıp Yesi’ye dönerek orada irşat faaliyetlerine devam etmiştir. Yesevî, hayatının son döneminde tekkesinin avlusunda bir hücre yaptırmış ve burada ibadetle meşgul olmuştur. Doğum tarihi net bilinmediği için yaşam süresiyle ilgili çeşitli rivayetler bulunmakta; bazılarına göre 73, bazılarına göre 120 yaşında vefat etmiştir.

Öldükten sonra da kerametlerine inanılan Ahmed Yesevî, yaklaşık iki asır sonra Timur’un rüyasına girerek zafer müjdesi vermiş ve Timur da ona anıt türbe yaptırmıştır. Türbe, zamanla külliye dönüşmüş ve Özbek Hanı Abdullah Han veya Şeybanî Han tarafından onarılmıştır. Günümüzde türbesi yıl boyunca ziyaret edilmekte, özellikle Zilhicce ayında Türkmen, Özbek, Kazak ve Kırgız Türkleri tarafından büyük törenler düzenlenmektedir. Ahmed Yesevî’nin mezarının bulunduğu çevrede defnedilenlerin şefaateceğine inanıldığı için birçok Kırgız ve Kazak cenazelerini türbe yakınlarına getirip gömmektedir.

Ahmed Yesevî, medrese tahsili almış ve din ilimleriyle birlikte tasavvufu da öğrenmiştir. Babası, On İki İmam soyundan gelen ve Alevi-Bektaşî gelenekleriyle ilişkili Şeyh İbrahim Veli’dir. Anadolu’ya hiç gelmemiş olmasına rağmen, Anadolu’daki tasavvufî akımlar üzerinde önemli etkiler bırakmıştır. Yesevî, akademik bir alana kapalı kalmayıp inançlarını ve öğrendiklerini, yerli halk ve göçebe köylülere onların anlayacağı dil ve yöntemlerle anlatmaya çalışmıştır (<https://www.ayu.edu.tr/hakkimizda/ahmet-yesevi-kimdir>, E.T.: 15.09.2024).

10.yüzyıl, Türkistan coğrafyasındaki Türk topluluklarının İslamiyet’i topluca kabul etmeye başladığı ve bu yönüyle Türk-İslam tarihi açısından bir dönüm noktası olarak kabul edilen kritik bir yüzyıldır. Bu süreçte Ahmed Yesevî, İslam’ın şeri hükümlerini, tasavvufî ilkelerini ve tarikat disiplinini öğretmen yanı sıra, Kur’an’a dayalı ve Ehl-i Beyt merkezli bir anlayış olan Batınî (tasavvufî) İslam yorumunu da Türklere benimsetmeyi amaçlamıştır. Yesevî’nin şiirleri bu bağlamda lirizmden çok öğretici bir üslupla ve estetik

kaygıdan uzak biçimde kaleme alınmış; çünkü onun asıl gayesi, halkı eğitmek ve inancı sade, anlaşılır bir dille yaymaktır (Özköse, 2006: 302).

Arapça ve Farsçaya oldukça hâkim olmasına rağmen, eserlerini Türk diliyle yazmayı tercih eden Ahmed Yesevî, böylece Türk halkları arasında İslam'ın daha kolay benimsenmesini sağlamıştır. Bu yönüyle, hem Alevilik hem Bektaşilik hem de diğer tasavvufi geleneklerde sembolik olduğu kadar işlevsel bir figür hâline gelmiştir. Özellikle Anadolu'nun İslamlaşmasında oynadığı rolle dikkat çeken Ahmed Yesevî, Hacı Bektaş-ı Velî'nin öğretmeni olması bakımından da Anadolu Aleviliği ve Bektaşiliği üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Nitekim Alevi-Bektaşî geleneğinde önemli bir yere sahip olan ve “dört kapı kırk makam” öğretisiyle bilinen manevî eğitim modeli, onun inşa ettiği tasavvuf sisteminin temel taşlarındandır.

Ahmed Yesevî'nin sunduğu tarikat anlayışı, o dönemde İslam'ı yeni kabul etmiş olan Türkmen toplulukları arasında etkili olan Hayderî ve Kalenderî gibi aşırı Batınî eğilimli yapılar karşısında daha dengeli bir alternatif sunmuştur. Şeriata bağlılık ile tasavvufi pratiği bir arada yürütmeyi öneren Yesevî, sadece manevî arınmayı değil, aynı zamanda toplumsal sorumluluğu da esas almıştır. Dervişliğin yalnızca inzivaya çekilmek olmadığını vurgulamış; aksine, sosyal hayatın içinde üretken bir yaşam sürmeyi ve el emeğiyle geçinmeyi teşvik etmiştir. Kendisinin de hayatını el emeğiyle kazandığı ve bu yönüyle müridlerine örnek olduğu belirtilmektedir (Özköse, 2006: 302).

Bu yönleriyle Ahmed Yesevî, özellikle dönüşüm sürecindeki Alevilik açısından hem sabiteler hem de rol modeller üretme kapasitesine sahip bir öncüdür.

Köprülü'ye göre, Ahmed Yesevî “vakarlı, ileri görüşlü ve derin muhakeme yeteneğine sahip bir Türk mutasavvıfıdır.” (Abul, 2017: 162). Köprülü, Yesevî'nin Cüneyd-i Bağdâdî'nin “Tasavvuf, iddiaları ve sözleri terk etmekten ibarettir” şeklindeki görüşünü tam anlamıyla yaşadığını belirtir. Ahmed Yesevî'nin eserlerinde, inanç esaslarını tehlikeye atacak herhangi bir düşünceye rastlanmaz. Bazı İranlı sufilerin şeriatla kısmen çelişen söz ve eğilimleri Yesevî'de görülmez. O, şariat hükümlerine sıkı bağlılık göstermiş; mesela bir zaman namaz kılmayanın domuzdan farksız olduğunu söyleyecek kadar dini kurallara önem vermiştir. Şiirlerinde sık sık günah, tövbe, cennet-cehennem gibi konulara yer vererek tevazu ve af dilemiştir. Çevresinde geniş bir takipçi kitlesi bulunmasının en önemli nedenlerinden biri, şeriata gösterdiği bu titizlik ve anlaşılır, sade dili olmuştur (Abul, 2017: 162).

Ayrıca, Hoca Ahmed Yesevî ile Hacı Bektaş Velî arasında Lokman-ı Perende aracılığıyla bir bağlantı kurulmaktadır. Bunun yanında Yesevî'nin, Nakşibendî silsilesinde de yer alması sebebiyle Bahauddin Nakşibendîlik açısından da önemli bir figür olduğu belirtilmektedir (Güzel, 2010: 224).

Onat'a göre, Anadolu'da gelişen Bektaşilik, Yesevilik ile tamamen örtüşmese de, onun devamı niteliğinde aynı ruhani çizgide ilerlemektedir. Aynı şekilde Hacı Bektaş her ne kadar Ahmet Yesevi ile görüşmemiş olsa da onun çizgisinin Anadolu'da sürdürmektedir. Özellikle Velayetname anlatılan durum Ahmet Yesevi ile başlayan süreç içerisinde mütalaa edilmelidir

(https://tasam.org/trTR/Icerik/56706/kavsaktaki_alevilik_ve_yol_gosterici_bir_sahsiyet_olarak_hoca_ahmet_yesevi, E.T.: 11.11.2024).

Abdurrahman Güzel (2007), Hacı Bektaş'ın Makalat adlı eseri ile Yesevi'ye atfedilen Fakrname'yi karşılaştırmalı olarak incelemiş ve bu iki metin arasındaki önemli benzerliklere dikkat çekmiştir. Özellikle Hacı Bektaş'ın “dört kapı kırk makamı” anlayışı ile Yesevi'nin “dört kapı kırk makamı” doktrini arasında güçlü paralellikler görülmektedir. Bu bağlamda, Aleviliğin temel metinleri arasında yer alan Velayetname ve Makalat'ın, Yesevi'nin eserleriyle hem içerik hem de üslup açısından kayda değer benzerlikler taşıdığı ortaya çıkmaktadır. Melikoff da benzer bir karşılaştırmayı, Hoca Ahmet Yesevi'nin ezgi eşliğinde okunmak üzere oluşturduğu Divan ile Bektaşî nefesleri arasında yapmış; üslup ve amaç bakımından paralelliklere vurgu yapmıştır. Ayrıca Melikoff, Yesevi zikirlerinde kadın ve erkeğin birlikte yer almasının, Anadolu Aleviliği tarafından sürdürüldüğünü ileri sürmektedir (Üçer ve Çaykara, 2021: 423). Yesevi geleneği, Lokman Perende vasıtasıyla Hacı Bektaş'a aktarılmış ve böylece Anadolu'da Hacı Bektaş'ın önderliğinde yaşatılmaya devam etmiştir. Bu geleneğin etkileri özellikle Bektaşî topluluğunda daha belirgin biçimde gözlemlenmektedir.

Osman Türer (1995: 15-16), Şiilik ile aşırı derecede batını ve sır odaklı düşünce akımlarının Türk toplumu içinde yaygınlık kazanamamasını, Hoca Ahmet Yesevi'nin tasavvuf anlayışına bağlamaktadır. Türer'e göre, Yesevi'nin hem zahiri hem de batını yönleri dengeli biçimde içeren tatmin edici tasavvuf yorumu, bu tür akımların etkisini sınırlandırmıştır. Eğer bu gelenek Türk-İslam tarihindeki yerini alamamış olsaydı, söz konusu batını eğilimlerin Türkler üzerindeki etkisi çok daha derin olabilirdi. Bu yönüyle Hoca Ahmet Yesevi, Türk-İslam tarihinde merkezi bir figür olarak öne çıkar.

Bugün Alevilikle ilgili literatürde Hoca Ahmet Yesevi'nin yeterince yer bulamaması dikkat çekicidir. Ancak eğer Aleviliğin temelleri Hacı Bektaş'a dayanıyor ve *Makalat* ile *Velayetname* gibi eserler Alevi klasiklerinden sayılıyorsa, o hâlde Hacı Bektaş ile Yesevîlik arasında bir bağlantı olduğu açıktır. Hoca Ahmet Yesevi, günümüz Alevi hafızasında çoğu zaman mitolojik bir figür olarak geçmektedir; fakat onun Hacı Bektaş üzerindeki etkisini daha net ortaya koyabilecek karşılaştırmalı araştırmalara büyük ihtiyaç vardır.

Fırlı (1996: 107) ise, Anadolu'nun İslamlaşma sürecinde rol oynayan ve "dede", "baba" gibi unvanlarla anılan dervişlerin Yesevi geleneğinden geldiğini ifade eder. Bu dervişler, Ahmet Yesevi'nin öğretilerini sözlü kültür yoluyla Anadolu'ya taşımış ve aynı zamanda eski Türk inanç ve kültür öğelerini İslam potasında yeniden yorumlayarak yaşatmışlardır.

Konunun bir diğer uzmanı İrene Melikoff'a göre (2010: 37), İslam örtüsü altında Şamanist geleneklerin devam edebilmesini mümkün kılan en önemli etkenlerden biri, Yesevîlik tarikatının bu uyumu sağlayacak unsurlara sahip oluşudur. Melikoff (1993: 167), Yesevîliğin doğuda Nakşibendîliğe, batıda ise Bektaşîliğe kaynaklık ettiğini belirtir. Her ne kadar bu iki tarikat birbirinden oldukça farklı karakterler taşısa da, her ikisi de kökenlerini Yesevi geleneğinde bulabilmektedir.

Aleviliğin Şiîleşme, Sünnîleşme veya İslam dışı bir inanç olarak algılanmasının önündeki en büyük engellerden biri, inancın doğru bilgi ve rehberlik eşliğinde aktarılmasıdır. Tosun (2008), öğrencilere Hak Teâlâ'yı bulmak isteyenlerin, dini iyi bilen bir şeyhe bağlı olmaları gerektiğini belirtir. Eğer mürid dini ilimlere hakim değilse, bu durumda şeyhin ona gerekli bilgileri öğreteceği vurgulanmaktadır.

Yesevîlik'in Toplumsal ve Politik Rolü Yesevî'nin halifeleri, Anadolu'ya göç eden Türkmenler arasında sosyal dayanışmayı, ahlâkî ve birliği teşvik etmiş, toplumsal çalkantılar karşısında halkı bir arada tutan bir yapı oluşturmuştur. Bu süreç, özellikle Osmanlı öncesi dönemde "heterodoks" İslam anlayışlarının yaygınlaşmasına ve Aleviliğin altyapısının oluşmasına katkı sağlamıştır.

Yesevî geleneği, merkezi otoriteye bağlı olmadan halk içinde örgütlenen bir sivil dinî alan oluşturmuştur. Bu yapı, devletin resmi dinî otoritesiyle (ulema) çelişebilecek, hatta zaman zaman muhalefet edebilecek bir potansiyele sahiptir. Alevîlik de tarih boyunca benzer bir şekilde devletin dışında gelişen, özerk bir inanç sistemi olarak varlığını sürdürmüştür.

Hoca Ahmed Yesevî, İslam'ın Türkler arasında kök salmasında ve Anadolu'nun inanç haritasının şekillenmesinde hayati bir rol oynamış, aynı zamanda Alevî-Bektaşî geleneğinin ruhsal ve toplumsal temelini atmıştır. Onun halk merkezli, eşitlikçi ve içsel ahlâkî esas alan tasavvufî yaklaşımı, Alevîliğin inanç sistemi, toplumsal yapısı ve ibadet biçimleri üzerinde derin etkiler bırakmıştır.

Sosyolojik olarak Yesevî; İslam'ın merkezden çevreye doğru yayılımında, yerel halkın kültürel kodlarıyla uyumlu bir İslam anlayışının gelişiminde, ve toplumun alt sınıflarına ulaşan dinî bir reformun öncüsü olarak değerlendirilebilir.

Eserleri

Dîvân-ı Hikmet

Divân-ı Hikmet, 12. yüzyılda Hoca Ahmed Yesevî tarafından kaleme alınan tasavvufî şiirlerden oluşan bir eserdir. Bu eser yalnızca dinî ve edebî değil, aynı zamanda sosyolojik olarak da oldukça önemli bir metindir. Çünkü Divân-ı Hikmet, İslam'ın Orta Asya Türk toplulukları arasında yayılma sürecini, halkın sosyal yapısını, inanç dünyasını, değer sistemlerini ve kültürel dönüşümünü anlamak açısından temel bir kaynak niteliğindedir.

Divân-ı Hikmet, Yesevî'nin Türkçe olarak kaleme aldığı şiirlerini bir araya getiren derlemenin adıdır. Bu eserin farklı nüshaları, hem içerik hem de dil açısından belirgin ayrılıklar göstermektedir. Söz konusu farklılıklar, hikmetlerin zaman içerisinde çeşitli kişiler tarafından kaleme alındığını ya da derlendiğini düşündürmektedir. Bazı hikmetlerin zamanla kaybolmuş ya da değişikliğe uğramış olması, derlemeye yeni hikmetlerin eklenmesine yol açmış; bu süreçte ana metin kısmen özgün formundan uzaklaşmıştır. Ancak tüm hikmetlerin özünde Ahmet Yesevî'nin inanç dünyası, düşünsel yapısı ve tarikat anlayışı yer almaktadır. Bu şiirler, Türk toplumu içinde ortak bir düşünce zemininin oluşmasına önemli katkılar sunmuştur.

Divân-ı Hikmet, hem Osmanlı Türkçesi hem de Latin harfleriyle pek çok kez yayımlanmıştır. Eserin en güncel ve kapsamlı baskılarından biri, Ahmet Yesevî Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı tarafından hazırlanmış; bu baskıda hikmetlerin Çağatay Türkçesiyle yazılmış orijinaleri ile Hayati Bice'nin yaptığı sadeleştirilmiş Türkçe çeviriler bir arada sunulmuştur.

Divân-ı Hikmet, dönemin medrese geleneğine alternatif olarak, okuma-yazma bilmeyen halk kitlelerine dini ve ahlaki değerleri öğretmeyi amaçlamıştır. Arapça veya

Farsça yerine Halk Türkçesiyle yazılmış olması, eseri toplumun her kesimi için anlaşılır kılmış ve yaygınlaştırmıştır.

Eserdeki söylem, saray çevresindeki ulemanın soyut ve kuralcı dini anlayışına karşı, halka yakın, içten ve pratik bir İslam yorumu sunar. Bu da, özellikle alt sınıflar, göçebeler ve kırsal halk arasında benimsenen bir inanç sisteminin doğmasına yol açmıştır. Divân-ı Hikmet'te zengin-fakir ayrımına, kibirli din adamlarına ve iktidar sahiplerine karşı eleştirel bir tutum vardır. Bu, sosyolojik olarak Ahmed Yesevî'nin halkı savunan bir "ahlakî toplumsal eleştiri" yaptığı anlamına gelir. Cinsiyet eşitliği olarak kadınların da tasavvuf yolunda ilerleyebileceği, hikmet sahibi olabileceği vurgulanır. Bu yaklaşım, sonraki dönemlerde Alevîlik-Bektaşîlik gibi yapılarda görülen kadının eşit konumu için sosyolojik temel oluşturmuştur.

İnanç pratiklerinin sosyalleştirici rolü vardır. Divân-ı Hikmet, "Yol" olarak adlandırılan tasavvufi eğitimi anlatır; bu yol, bireyi toplumsal bir inanç grubuna bağlar.

Dört Kapı Kırk Makam gibi kavramlar, bireyin sadece ruhsal değil, sosyal olarak da nasıl olgunlaşacağına dair bir yol haritasıdır. Bu sistem, bireyin toplum içindeki yerini düzenler, ahlaki sorumluluklarını tanımlar ve kolektif bir yaşam disiplini sunar.

Eserde eski Türk inançları (örneğin erenler, alp-erenler, kâmil insan figürü) ile İslami kavramlar sentezlenmiştir. Bu, göçebe ve yarı-göçebe Türk halklarının İslam'ı kendi kültürel değerleriyle bağdaştırarak kabul etmesini sağlamıştır. Sosyolojik olarak bu durum, kültürel dönüşümde dinin aracı işlevini gösterir.

Divân-ı Hikmet'te yer alan hikmet söylemi, Alevi-Bektaşî inanç yapısındaki nefes ve deyiş geleneğinin öncülüdür. Eserdeki tasavvufi öğretim biçimi, dede-talip ilişkisi, yol erkânı, hizmet anlayışı gibi unsurlar Alevilik'te yeniden yapılandırılmıştır. Bu da Ahmed Yesevî'nin sadece bir mutasavvıf değil, aynı zamanda toplumsal hafızayı şekillendiren bir kültürel mimar olduğunu gösterir.

Bu eserin toplumsal bellek ve kimlik oluşumundaki rolü, Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan geniş coğrafyada bir inanç kimliği inşa etmiş; insanlar, bu şiirler üzerinden kendilerini bir topluluğa ait hissetmişlerdir. Özellikle Alevi-Bektaşî topluluklar, Divân-ı Hikmet'i kendi sözlü kültür miraslarının temel taşlarından biri olarak görmüşlerdir.

Divân-ı Hikmet, yalnızca bir tasavvuf eseri değil, aynı zamanda toplumun din, ahlak, kimlik ve aidiyet ekseninde yeniden şekillenmesine katkı sağlayan sosyolojik bir metindir. Ahmed Yesevî, bu eser aracılığıyla inancı yalnızca bireysel bir deneyim değil,

toplumsal dönüşümün, eşitliğin ve birlikte yaşamanın bir aracı hâline getirmiştir. Alevilik-Bektaşîlik gibi geleneklerin köklerinde, bu halkçı, eşitlikçi ve ahlâk temelli İslam anlayışının izleri güçlü biçimde görülmektedir.

Fakr-nâme

Fakrname, tasavvufî bir metindir ve “fakr” kelimesi Arapça’da “yoksulluk, fakirlik” anlamına gelir. Ancak burada kastedilen, maddi yoksulluk değil, manevi fakirlik yani Allah’a tam bağıllık, dünyevi arzulardan uzaklaşma ve tevazu halidir. Fakrname, bu anlamda Yesevîlik tarikatının temel değerlerini, ahlaki ve tasavvufî öğretilerini yansıtan önemli bir eserdir.

Ahmet Yesevî’ye atfedilen ve Çağatay Türkçesiyle kaleme alınmış olan **Fakr-nâme**, *Dîvân-ı Hikmet*’in Taşkent baskısı ile bazı Kazan neşirlerinde yer almaktadır. Bağımsız bir risaleden ziyade, *Dîvân-ı Hikmet*’in mensur (düzyazı) bir önsözü niteliğinde değerlendirilen bu metin, ilk olarak Kemal Eraslan tarafından yeni harflere aktarılarak 1977 yılında yayımlanmıştır. Söz konusu çalışma, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi’nin 22. sayısında (s. 45-120) makale biçiminde yayınlanmıştır. Daha sonra Ahmet Yesevî Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı bu makaleyi bağımsız bir kitap hâline getirerek yayımlamıştır (<https://www.ayu.edu.tr/hakkimizda/ahmet-yesevi-kimdir>, E.T.: 11.11.2024)

Eserin içeriğinde, Hoca Ahmed Yesevî’ye atfedilen ve onun tasavvufî görüşlerini, öğretisini ifade eden metinlerden biridir. Eser, yoksulluğun (fakr) manevi bir erdem olarak yüceltilmesini ve Allah’a yaklaşmanın yolunun fakrdan geçtiğini savunur. Dünya malına, şöhrete, dünyevi arzulara bağlı olmamanın, insanı gerçek anlamda özgürleştireceğini vurgular. Aynı zamanda müritlere (yol arkadaşlarına) ahlaki öğütler verir; tevazu, sabır, alçakgönüllülük, hizmet ve samimiyet gibi erdemleri ön plana çıkarır. Fakrname’deki öğretinin ana fikri, insanın kendisini ve egosunu aşması, kalbini temizlemesi ve Allah’a yönelmesidir.

Fakrname, özellikle maddi zenginlik ve sosyal güç sahibi olanları eleştirir. Otoriteye, makam ve statüye fazla önem veren toplum yapısına karşı bir duruştur. Bu bakımdan fakr, sadece bireysel bir erdem değil, aynı zamanda toplumsal hiyerarşilere bir eleştiri ve alternatif yaşam biçimidir. Fakrname’de, insanların birbirine karşı sorumlulukları, toplumsal dayanışma ve yardımlaşma ön plandadır. Fakirlik, bireysel bencillikten uzak, topluma hizmet eden bir yaşam tarzı olarak görülür.

Fakrname, maddi durum, sosyal sınıf, ırk ya da cinsiyet ayrımı yapmadan herkesin Allah katında eşit olduğunu vurgular. Bu yönüyle toplumsal adaletin ve eşitliğin tasavvufi temellerini oluşturur.

Risâle der Âdâb-ı Tarîkat

Taşkent'te bulunan yazma nüshalara dayanan bu kısa Farsça eser, tarikat adabı ve makamları, mürşid-mürid ilişkileri, dervişliğin anlamı, marifetullah (Allah'ı tanıma) ve ilahî aşk gibi tasavvufi konuları ele almaktadır. S. Mollakanagatuli tarafından Kazak Türkçesine çevrilerek yayımlanan bu metin, daha sonra Necdet Tosun tarafından Farsça aslından Türkiye Türkçesine tercüme edilmiş ve Fakr-nâme ile birlikte Ahmet Yesevî Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı tarafından kitap olarak yayımlanmıştır (<https://www.ayu.edu.tr/hakkimizda/ahmet-yesevi-kimdir>, E.T.: 11.11.2024).

Risâle der Âdâb-ı Tarîkat, tasavvuf yolunda olanların uyması gereken ahlaki ve manevi kuralları, yani tarikat adabını anlatan önemli bir eserdir. Bu tür risaleler genellikle tasavvufi öğretinin pratiğe dökülmüş kılavuzları olarak kabul edilir. İşte Risâle der Âdâb-ı Tarîkat hakkında temel bilgiler vermek gerekir. "Risâle" kelimesi küçük kitap, mektup ya da öğretici metin anlamındadır. "Âdâb" terimi, edep, görgü, ahlak ve davranış kuralları anlamına gelir. "Tarîkat" ise tasavvufta müridin bağlı olduğu manevi yol ya da tarikatı ifade eder. Risâle der Âdâb-ı Tarîkat, müridin tasavvufi yolculuğunda uyması gereken davranış, tavır ve ahlaki kuralları sistematik biçimde anlatan bir metindir.

Tarikat yolunda sabır, sebat, tevazu, samimiyet ve teslimiyet gibi erdemler ön plana çıkar. Müridin, mürşidine, dostlarına ve çevresine karşı saygılı ve nazik olması gerektiği vurgulanır. Günlük hayatta ve maneviyatta edebe riayet etmenin önemi. Nefs terbiyesi ve kötülüklerden kaçınma öğütleri. Müridin, şeyhine, dedesine ve yol arkadaşlarına karşı tutum ve görevleri. Tarikat içinde disiplin ve bağlılık kuralları. Zikir, dua, halvet (tefekkür), nefis muhasebesi gibi uygulamaların önemine dair açıklamalar.

Toplumsal disiplin ve aidiyet anlamında eser tarikat adabının belirlediği kurallar, bireyin toplumsal ve manevi aidiyetini pekiştirir. Bu kurallar, müridin hem bireysel hem de toplumsal kimliğinin oluşmasında önemli rol oynar.

Hiyerarşi ve sosyal düzen anlamında eser tarikat içindeki hiyerarşik yapı, toplumsal normların tasavvufi çerçevede yeniden üretildiği bir mikro toplum oluşturur. Bu da bireyin sosyal konumunu belirler.

Dayanışma ve topluluk bilinci anlamında tarikat adabına uyma, topluluk içinde dayanışmayı, karşılıklı saygıyı ve yardımlaşmayı artırır.

Manevi ve sosyal dönüşüm anlamında müridin adaba riayet ederek içsel dönüşüm yaşaması, aynı zamanda toplum içinde etik davranışların yaygınlaşmasına katkı sağlar.

Bu tür risaleler, Yesevîlik başta olmak üzere Anadolu'daki tasavvufi yol ve tarikatların eğitim metinleri olarak kullanılmıştır. Alevi-Bektaşî kültüründe de, özellikle “yol erkanları” ve “dede mürşit ilişkisi” gibi yapılar, tarikat adabının pratiğe dönüşmüş biçimleridir. Risâleler, müridin ruhani gelişiminin yanında toplumsal uyumun ve ahlakın da korunmasını sağlar.

Risâle der Âdâb-ı Tarîkat, tasavvufi yolculukta hem bireysel manevi gelişim hem de toplumsal düzen ve ahlakın korunması için yazılmış rehber bir metindir. Tarikat adabı, müridin kişisel dönüşümünü sağlarken, aynı zamanda bağlı olduğu topluluğun sürekliliğini ve uyumunu garanti altına alır.

Fakrname'nin Alevilik ve Bektaşîlikteki anlamı Fakrname'nin temel öğretileri, özellikle Alevilik ve Bektaşîlikte önemli karşılıklar bulur. “Fakirlik” ve “yoksulluk” kavramları, bu inançlarda sadece maddi yoksunluk değil, manevi olgunluğun, tevazunun ve Allah'a yakınlığın simgesi olarak görülür. Fakrname, Alevi-Bektaşî toplumlarında ahlak, hizmet ve yol bilinci açısından temel referanslardan biridir.

Hoca Ahmed Yesevî'nin Fakrname'si, sadece bireysel bir tasavvufi metin değil; aynı zamanda toplumsal eleştiri, etik ve manevi dönüşüm çağrısıdır. Maddi fakirliğin ötesinde, manevi fakirlik, tevazu ve insanın iç dünyasını temizleyerek Allah'a yönelmesi esas alınır. Bu anlayış, Orta Asya'dan Anadolu'ya yayılan Yesevîlik ve dolaylı olarak Alevi-Bektaşî geleneğinin temel taşlarından biri olmuştur.

Risâle der Makâmât-ı Erba'în

Yesevî'ye isnat edilen bu küçük hacimli Farsça yazma eser, şariat, tarikat, marifet ve hakikat yollarına ilişkin onar makamdan oluşan, toplamda kırk makam ve kuralı kapsamaktadır. Mevcut durumda bilinen tek nüshası, Kütahya'nın Tavşanlı ilçesindeki Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Necdet Tosun tarafından Farsça aslından Türkiye Türkçesine tercüme edilen bu eser, *Fakr-nâme* ve *Risâle der Âdâb-ı Tarîkat* ile birlikte Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı tarafından yayımlanmıştır.

2.2.3.2.Lokman-ı Perende

Alevilik-Bektaşılık geleneğinde önemli yeri olan Lokman-ı Perende, tarihsel kimliğiyle olduğu kadar sembolik anlamlarıyla da bu inanç sisteminin temel yapı taşlarından biri olarak kabul edilir. Onun adı, genellikle Hacı Bektaş Veli'nin halifesi ve halifelik silsilesinin bir devam halkası olarak geçmekte; ancak asıl etkisi, Alevi-Bektaşî inanç sisteminin kurumlaşmasında ve sosyokültürel dokusunun şekillenmesinde gözlemlenmektedir. Lokman-ı Perende'nin tarihsel yaşamına dair yazılı kaynaklar sınırlı olmakla birlikte, menkıbeler ve sözlü gelenek aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarılan anlatılar, onun yalnızca bir mürid değil, aynı zamanda bir “kurucu figür” olduğunu göstermektedir (Ocak, 1996: 211).

Lokman-ı Perende'nin ismi, çoğu zaman “uçan derviş” anlamına gelen “Perende” unvanıyla anılır. Bu, sadece fiziksel bir mucizeyi değil, aynı zamanda manevî bir yetkinliği ve irfani sıçrayışı da ifade etmektedir. Alevi-Bektaşî geleneğinde bu tür unvanlar, bireylerin ruhsal kemalat seviyesini ve topluluk içindeki karizmatik otoritesini temsil eder. Max Weber'in karizmatik otorite kuramı çerçevesinde değerlendirildiğinde, Lokman-ı Perende'nin karizması, hem Hacı Bektaş Veli'den aldığı yetkiyle meşruiyet kazanmış hem de halkın ona atfettiği kutsiyetle güçlenmiştir (Weber, 2019: 141).

Sosyolojik olarak, Lokman-ı Perende'nin etkisi sadece bireysel mistikliğiyle sınırlı değildir. O, aynı zamanda dedelik kurumunun erken örneklerinden biri olarak, inanç önderliğinin nasıl işlediğini ortaya koyar. Alevi topluluklarında dedeler, yalnızca dini törenleri yöneten kişiler değil; aynı zamanda sosyal adaleti sağlayan, ihtilafları çözen ve topluluk üyeleri arasında etik dengeyi koruyan birer kanaat önderidir. Lokman-ı Perende'nin bu bağlamda bir model teşkil ettiği, özellikle onun adının bağlı olduğu ocak sistemleriyle anılmasından anlaşılmaktadır (Melikoff, 1999: 164).

Alevi inanç sisteminin kuşaktan kuşağa aktarımında rol oynayan “ocak-zinciri” yapısı, Hacı Bektaş Veli'den Lokman-ı Perende'ye, oradan da diğer halifelere uzanan silsile üzerinden şekillenmiştir. Bu bağlamda Lokman-ı Perende, sadece bir tarihsel figür değil; aynı zamanda Alevi kolektif hafızasında merkezi bir referans noktasıdır. Maurice Halbwachs'ın kolektif hafıza kuramı çerçevesinde ele alındığında, onun şahsiyeti ve ona atfedilen kerametler, Alevi toplulukların kimlik inşasında kullanılan kolektif anlatılar arasında yer alır (Halbwachs, 1992: 53).

Özellikle kırsal bölgelerde yaşayan Alevi topluluklar için Lokman-ı Perende gibi figürler, tarihsel baskılar ve marjinalleşme süreçleri karşısında kolektif direnç sembolü

olarak işlev görmüştür. Alevilikteki "mazlumiyet" vurgusunun manevi liderlerle özdeşleştirilmesi, bu figürlerin yalnızca dini değil, aynı zamanda toplumsal dayanışma araçlarına dönüşmesini sağlamıştır. Nitekim Lokman-ı Perende'nin adı, birçok nefeste, deyişte ve cem anlatısında adalet, ilim ve aşk temalarının temsilcisi olarak geçer (Erman, 2001: 220).

Lokman-ı Perende'nin Hacı Bektaş Veli ile ilişkisi ise Alevi geleneğinde "yetki devri" olarak anılan "irşad silsilesi" bağlamında değerlendirilmelidir. Hacı Bektaş Veli'nin onun elinden hilafet vermesi, sadece bir sembolik atama değil; aynı zamanda Alevilikteki öğretisel sürekliliğin de güvencesidir. Bu tür ilişkiler, inancın sadece bireysel tefekkürle değil, kurumsallaşmış bir yapıyla da sürdüğünü ortaya koyar. Bu noktada Lokman-ı Perende, Alevi inanç sisteminin hem mistik hem de sosyolojik sürekliliğini sağlayan önemli bir yapı taşıdır.

Günümüz Aleviliğinde de Lokman-ı Perende'nin ismi, hâlâ cemlerde anılmakta; onun mirası, ahlaki bir örneklik, manevî önderlik ve kolektif kimliğin bir taşıyıcısı olarak yaşatılmaktadır. Dolayısıyla onun varlığı, sadece geçmişin bir parçası değil; bugünün Alevi kimliğini anlamada da temel referanslardan biridir.

2.2.3.3.Hacı Bektaş-ı Veli

Hacı Bektaş Veli'nin hayatı ile ilgili bilgiler doğrudan bilgiler olmamakla birlikte vefatından yaklaşık iki yüzyıl sonra kendi müritleri tarafından kaleme alınmış "Velayetnamelerde" (Vilayetnamelerde) satır arası bilgiler ile günümüze ulaşmıştır. Yine Velayetname'den edinilen bilgilere göre babası Horasan bölgesi dolaylarında bir hükümdar olan İbrahim Sani Seyyid Muhammed, annesi ise o dönemde bulunduğu bölgede ünlü olan bir alimin kızı Hatem'dir. Hacı Bektaş Veli ile ilgili bu bilgiler ışığında sosyolojik bir pencereden bakıldığında dönemin koşullarına göre sosyokültürel ve sosyoekonomik anlamda üst düzey bir ailede yetişmiş bir kişidir. Ayrıca doğum yeri olarak gösterilen Nişabur kentinin de o dönemde ilim ve bilim açısından gelişmiş bir kent olduğu tarih kaynaklarında yer almaktadır.

13. yüzyılda yaşamış olduğu kesin olarak bilinen Hacı Bektaş Veli'nin asıl adının Bektaş olduğu, ölümünden sonra "Hacı Bektaş Veli" ismiyle tanındığı düşünülmektedir. Selçuklu Anadolu'sunda 13. yüzyılda etkili olan Babai hareketinin lideri Baba İlyas'ın çevresinde yer aldığı anlaşılan Hacı Bektaş Veli, 14. yüzyılda Yeniçeri Ocağı'nın kuruluşunda ve 16. yüzyılda kendi ismiyle anılan Bektaşilik tarikatının ortaya çıkışında

dolaylı olarak etkili olmuştur. Ancak dönem kaynakları incelendiğinde, onun yaşadığı zaman diliminde geniş bir üne sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Hem tarihî hem de menkıbevî yönleriyle ele alınan Hacı Bektaş Veli hakkında en kapsamlı bilgiyi içeren eser Vilâyetnâme'dir ve bu kaynak, onu Horasan'dan gelen erenlerden biri olarak tanımlar. Aynı şekilde, Eflâkî ve Âşık Paşazâde'nin eserlerinde de benzer bilgiler yer alır. Mezar kitabelerinde ve bazı resmi kayıtlarda da Hacı Bektaş Veli'nin Horasanlı olduğu belirtilmektedir (Akt. Ünlü, 2021: 612-613).

Hacım Sultan Vilâyetnâmesi'nde, Hacı Bektaş Veli doğrudan Hoca Ahmet Yesevi'nin halifesi olarak tanıtılırken, Hacı Bektaş Veli Vilâyetnâmesi'nde ise onun Lokman Perende'nin müridi olduğu ve Lokman Perende'nin de Ahmet Yesevi'den icazet aldığı belirtilir. Köprülü'ye göre, Hacı Bektaş Veli Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan önce Anadolu'ya gelmiş, burada yaşamaya başlayan meczup bir dervıştır. Ancak bu görüşe karşı çıkan bazı araştırmacılar, Hacı Bektaş'ın toplumdan tamamen kopuk bir figür olmadığını; aksine, ne yaptığını bilen, bilinçli ve planlı bir şekilde hareket eden, güçlü bir örgütlenme kabiliyetine sahip yetkin bir Türk mutasavvıfı olduğunu savunurlar (Ünlü, 2021: 613).

Hacı Bektaş-ı Veli'nin Horasanlı olduğu kesin bilinmektedir. Anadolu'ya gelişi ile ilgili çeşitli düşünceler hakimdir. Bu konuda öncelikle Hacı Bektaş-ı Veli'nin, Hoca Ahmet Yesevi'nin düşünsel müridi olduğu gerçeğini göz önünde bulundurarak değerlendirme yapılmalıdır. Özellikle Anadolu Alevileri Hacı Bektaş-ı Veli'nin Anadolu coğrafyasına gelişini metafiziki olayla açıklarlar.

Hacı Bektaş Veli'nin Anadolu'ya gelişi, tarihsel değil, daha çok sembolik bir anlatımla tasvir edilmektedir. Velayetname'ye göre, Hacı Bektaş Veli, Horasan'dan Anadolu'ya güvercin kılığında gelmiştir. Bu anlatımda güvercin; çatışmalarla dolu bir coğrafyada Hacı Bektaş'ın savaşı değil barışı, düşmanlığı değil dostluğu, kini değil sevgi ve hoşgörüyü temsil ettiğini ifade eder. Her ne kadar Velayetname, onun Ahmet Yesevî tarafından çeşitli emanetler ve mesajlarla gönderildiğini belirtse de, Yesevî ile Hacı Bektaş arasında yaklaşık bir asırlık bir zaman farkı bulunduğundan, bu aktarım tarihsel gerçeklikle örtüşmemektedir (Kılıç, 2010: 125).

Hacı Bektaş-ı Veli'nin öğretileri ve yaşam felsefesi Aleviler için en geçerli rehberlerden birisidir. Bu rehberin kabul edilmesinde bir çok geçerli sebep vardır. Bunların başında İslam Dini çerçevesinde kurulmuş bir yapı olması gelmektedir. Hacı Bektaş-ı Veli'nin "Makalat" adlı eseri incelendiği zaman İslam Dini'nin özü denilebilecek temel düşünce yapısına sahiptir. Bir başka sebep ise Velayetnamelerden elde edilen verilere göre

şeceresi Hz. Ali'ye dayandırılmaktadır. Yani Hz. Ali'ye bağlı olarak peygamber soyundan geldiği rivayet edilmektedir. Görüşlerinin benimsenmesinin en büyük sebeplerinden birisi de hümanist ve çağdaş denilebilecek bir felsefesinin olması ve hayata geçirebilmesidir. Öyle ki bu gün Nevşehir iline bağlı Hacı Bektaş ilçesinde dergahı mevcuttur. Bu dergahta öğretilerini dönemin koşullarına göre okul gibi işletmekte olduğu görülecektir. Hümanist görüşleri bugün Aleviler için hala geçerliliğini koruyan ve evrensel olduğuna inandıkları bir inanç sistemleri mevcuttur.

Hacı Bektaş Veli'nin öğretisinde yer alan inanç esaslarının İslam diniyle temellendirildiği son derece açık olup, bu konuda herhangi bir tereddüte yer yoktur. Bu esaslar; İslam'ın temelini oluşturan tevhid anlayışı doğrultusunda Allah'a iman, Kur'an-ı Kerim'i insanlığa ulaştırmakla görevli Hz. Muhammed'in peygamberliğini ifade eden nübüvvet inancı ve insanların öldükten sonra yeniden dirilerek, iyiliklerinin ödüllendirileceği, kötülüklerinin ise cezalandırılacağı ahiret inancı şeklinde özetlenebilir. Bu çalışmada ise geleneksel iman esasları arasında yer alan Kur'an, melekler ve kader konuları ayrıca temel başlıklar arasında değerlendirilmemiştir. Bunun nedeni, Hz. Peygamber'in risalet göreviyle birlikte Kur'an'a ve Kur'an'da bildirilen meleklerle olan imanın bütüncül bir biçimde ele alınabilmesidir. Kader meselesi ise, her ne kadar Kur'an'da yer alıyor olsa da, genellikle anlaşıldığı gibi cebriyet ya da insan iradesinin yokluğu anlamında değil; Allah'ın evrende belirlediği düzen ve yasalar, yani Sünnetullah çerçevesinde değerlendirilmelidir. Hacı Bektaş'ın eserleri incelendiğinde, onun Kur'an'a derinlemesine vâkıf olduğu, inançla ilgili yorumlarını Kur'an'dan hareketle temellendirdiği açıkça görülmektedir (Korkmaz, 2011: 119).

Hacı Bektaş-ı Veli, İslam'ı dönemin toplumsal ve kültürel koşulları çerçevesinde yeniden yorumlayan önemli bir Türk mutasavvıfıdır. Onun *Makâlât* adlı eserinde yer alan "Dört Kapı Kırk Makam" öğretisi, insanın manevi olgunlaşmasını sağlayacak aşamaları içeren sistematik bir rehber olarak değerlendirilmektedir. Bu eserde, Hacı Bektaş akıl ve ilim kavramlarına da özel bir yer ayırmış; "İlimden gidilmeyen yolun sonu karanlıktır" sözüyle, bilgiye ulaşmanın ve onu rehber edinmenin hayati önemini özlü biçimde vurgulamıştır. Bu çalışmanın temel amacı, söz konusu öğretilerde akıl ve ilim arasındaki ilişkinin ne kadar önemli bir yere sahip olduğunu ortaya koymaktır. Bu bağlamda, Hacı Bektaş-ı Veli'nin *Makâlât*'ı ile çeşitli kaynaklar taranarak, insan hayatında akıl ve bilginin yeri analiz edilmiştir. Araştırma yöntemi doküman incelemesine dayanmaktadır. Bu doğrultuda *Makâlât* ayrıntılı biçimde incelenmiş, akıl ve ilimle ilgili bölümler tespit

edilmiş, bazı bölümlerde ise metnin orijinal hali korunarak doğrudan alıntılara yer verilmiştir. Hacı Bektaş-ı Veli, bu kavramları çeşitli benzetmeler yoluyla işlemektedir. Ona göre akıl, yeryüzündeki ilahi adaletin ölçüsü olan bir terazidir ve iman da akıl üzerine inşa edilmiştir. Akıl üç temel değerle korunur: sabır, haya ve kanaat. Bilgi ise üçe ayrılır: muhkem ayetler, kesin farzlar ve bunların dışında kalanlar. Hacı Bektaş'a göre ilim öğrenmek, ibadetten dahi önce gelir; nitekim şeriat kapısının ikinci makamı doğrudan bilgi edinmektir. Bu nedenle ilim ehline saygı göstermek de onun öğretisinde önemli bir yer tutar. Bütün bu unsurlar, Hacı Bektaş-ı Veli'nin akıl ve ilme verdiği yüksek değeri açıkça ortaya koyar. O, aynı zamanda Türk ve İslam inanç sistemlerini bir araya getirerek, çağdaş İslam düşüncesine de yön vermeye çalışan bir sentez kurmuştur (Gül, 2018: 97).

2.2.3.3.Yedi Ulu Ozan

Alevîlikte "Yedi Ulu Ozan" olarak anılan kişiler, inançlarını deyişler aracılığıyla halka aktaran ve sözlü kültür ile Zakirler vasıtasıyla günümüze kadar ulaştıran ozanlardır. Bu isimler arasında kimi hükümdar-şair kimliğine sahipken, kimileri halktan çıkmış, çoğu ise Ehli Beyt soyuna mensup kabul edilen şahsiyetlerdir.

Yedi Ulu Ozan, tarihsel süreç içerisinde Alevîliğin temel inançları, özellikle de 12 İmamlara bağlılık ve dönemin toplumsal-siyasal sorunları hakkında halkı bilgilendiren önemli şahsiyetlerdir. Arapça ve Farsça gibi dönemin hâkim dillerini bilmelerine rağmen, eserlerini halkın anlayabileceği Türkçe ile kaleme almışlardır. İnanca göre, bu ozanlar Alevî inancını savunurken karşılaştıkları baskılar ve zulümlerle birlikte, eserlerindeki etkileyici içerikler sayesinde kendilerinden sonra gelen pek çok ozanı etkilemiş, derin izler bırakmışlardır. Bununla birlikte, bir kısmının Ehli Beyt soyuna mensup olduğuna inanılması da onların günümüzde “Yedi Ulu Ozan” olarak anılmalarında etkili olmuştur.

Cem törenlerinde okunan deyişlerin büyük çoğunluğu Yedi Ulu Ozan'a aittir. Artık kutsal bir miras niteliği taşıyan bu deyişler, kuşaktan kuşağa aktarılmakta ve Alevî toplumu içerisinde yaşatılmaktadır. Eşsiz sanatsal biçimleri, ozanların gerektiğinde canlarını ortaya koymaktan çekinmemeleri ve geride bıraktıkları güçlü eserler, onları halk arasında yüce bir konuma taşımıştır. Günümüzde Yedi Ulu Ozanlar hakkında üretilen sanatsal çalışmaların büyük bir kısmı Türkiye'nin yanı sıra eski Sovyetler Birliği coğrafyasında, Bulgaristan, Makedonya, Azerbaycan, Suriye ve İran gibi ülkelerde yayımlanmaktadır.

Yedi Ulu Ozan, farklı tarihî dönemlerde yaşamış ve Aleviliği hem içerik hem de edebi açıdan en iyi biçimde yansıtan yedi ozanı ifade eder. Bu ozanlar, Aleviliğin tanınırlığı bakımından adeta onun en önemli temsilcileri ve simgeleridir. Aleviliğin yazılı kaynaklarının tarih boyunca büyük ölçüde zarar gördüğü ve inancın büyük kısmının sözlü gelenekler aracılığıyla aktarıldığı göz önüne alındığında, bu ozanların rolü daha da kritik bir hale gelmektedir. Bu ozanların isimlerini sayarsak:

- h) Nesîmî (14. yüzyıl)
- i) Yemini (15. yüzyıl)
- j) Fuzûlî (16. yüzyıl)
- k) Şah İsmail Hatai (16. yüzyıl)
- l) Virani (16. yüzyıl)
- m) Pir Sultan Abdal (16. yüzyıl)
- n) Kul Himmet (16. yüzyıl)

Seyyid Nesimi (1369-1407)

Nesimî, 14. yüzyıl Alevî-Bektaşî edebiyatının öne çıkan temsilcilerindendir. Hayatı hakkında kesin ve detaylı bilgiler bulunmamakla birlikte, eserlerinden hareketle Türkmen kökenli olduğu düşünülmektedir. Seyyid olduğu genel kabul gören Nesimî'nin iyi bir medrese eğitimi aldığı, dini ve tasavvufî konularda derin bilgi sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Hurûfîliğin kurucusu Fazlullah-ı Hurûfî'den halifelik alarak bu inancın yayılması için çeşitli bölgelere seyahat etmiş; Azerbaycan'dan sonra Anadolu'ya geçmiş, ancak burada inancı nedeniyle kabul görmeyince Halep'e yönelmiştir. Halep'te de benzer engellerle karşılaşan Nesimî'nin doğum tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte, ölümünün 1404 ya da 1417 yılında gerçekleştiği öne sürülmektedir. Hacer el-Askalânî'nin *Enbâü'l-Gumr fî Ebnâi'l-Umr* adlı eserine göre, Nesimî Halep'te derisi yüzülerek idam edilmiştir. Bugün Halep'te bulunan türbe, mezarı değil, bu infazın gerçekleştiği yerdedir.

Nesimî'nin Türkçe, Arapça ve Farsça kaleme alınmış üç divanı bulunmaktadır. Ayrıca *Mukaddimetü'l-Hakayık* adlı eseri, Hurûfî inancının temel ilkelerini aktaran önemli bir kaynaktır. Alevî-Bektaşî-Kızılbaş inanç sisteminin kuşaklar boyunca sözlü kültür yoluyla aktarılmasında hayati rol oynayan âşıklık ve ozanlık geleneği içinde, Nesimî, en saygın ozanlardan biri olarak değerlendirilmektedir. Onun “En-el Hak” anlayışı, Hallac-ı Mansur'un düşünce çizgisini izlemekte ve metafizik bir hakikat arayışının şiirsel ifadesi olarak görülmektedir.

İmadeddin Nesimî adıyla da anılan şairin doğum yeri ve tarihi tam olarak kesinlik kazanmamış olsa da, Azerbaycanlı şarkiyatçı ve Türkolog Hamit Araslı'nın *Klasik Azerbaycan Edebiyatı – İmadeddin Nesimî Seçme Eserleri* adlı çalışmasında, asıl adının Ali olduğu ve 1369 yılında Azerbaycan'ın Şamahı kentinde doğduğu belirtilmektedir. Bu kaynakta, Hurûfliğin öncüsü Tebrizli Fazlullah Naimî'nin, Şirvan bölgesine yerleştiği, düşüncelerinin kısa sürede yaygınlık kazandığı ve Bakü'de ciddi bir etki alanı oluşturduğu aktarılmaktadır. Bu dönemde Nesimî, Naimî ile tanışmış, onun fikirlerinden etkilenerek Hurûfi inancını benimsemiş ve zamanla hem en yakın takipçisi hem de damadı olmuştur.

Nesimî, *Divan edebiyatının* büyük ozanlarından sayılır. *Türkçe* ve *Farsça* divanı vardır. *Alevi-Bektaşî* geleneğine göre “yedi ulu ozan”dan biridir.

1394 yılında, Timurlenk'in oğlu Miranşah'ın gönderdiği kişiler tarafından Fazlullah tutuklanmış ve Nahcivan yakınlarındaki Alınca Kalesi'nde idam edilmiştir. Seyyid Nesimî ise uzun süre gözetim altında tutulmuş; önce Bağdat civarında, ardından Şiraz ve Tebriz'de bulunmuştur. Sonrasında büyük ihtimalle Anadolu'daki Alevi-Bektaşî toplulukları arasında yaşamını sürdürmüştür. Diyarbakır, Mardin, Nusaybin ve en sonunda Memlükler'in merkezi olan Halep'te ikamet ederken, din adamları onun Hurufî tarikatına bağlı bir mürid olduğunu saptamış ve derisinin canlı canlı yüzülmesi yönünde fetva verilmiştir.

Nesimî, Bağdat yakınlarındaki Nesim Kasabası'nda doğmuş ve daha sonra Diyarbakır bölgesine yerleşmiş Türkmen kökenli bir şahıstır. Halep'te, Hallac-ı Mansur'un tasavvufî görüşlerini benimsediği için kafir ilan edilmiş ve derisi yüzülerek öldürülmüştür. Nesimî, Hurufî inancının önemli savunucularındandır ve Fazlullah Hurufî'nin öğretilerini benimsemiştir. Varlık birliği anlayışını savunmuş, Tanrı ile insan arasında bir bağlantı kurarak, Tanrı'nın en mükemmel hâlinin insanlarda tezahür ettiğini ifade etmiştir. En önemli eserleri, Türkçe ve Farsça yazdığı divanlarıdır. Azeri kökenli Türkmenlerden olduğu kabul edilir. Ölüm anında, rivayetlere göre, derisi eline verilmiş ve aynı anda Halep'in 12 kapısından dışarı çıktığına inanılır.

Yolda birine “Gerçek Kabe'nin yolcusuyuz.” derken, elinde yüzülmüş derisini göstererek “İhramımız budur.” dediği beyit meşhurdur. Nesimî, 14. yüzyıl Alevi ve Bektaşî edebiyatının önemli isimlerinden biridir. Hayatı hakkında kesin bilgiler sınırlıdır, ancak eserlerinden yola çıkarak Türkmen asıllı olduğu söylenebilir.

Genel olarak Seyyid olduğu kabul edilen Nesimî, iyi bir medrese eğitimi almış, din ve tasavvuf alanlarında derin bilgi sahibi bir kişidir. Fazlullah-ı Hurufî'nin halifesi olduktan sonra inancını yaymak için seyahat etmiş, Azerbaycan'dan sonra Anadolu'ya

gelmiş, ancak Hurufî inancı yüzünden hoş karşılanmamıştır. Daha sonra Halep'e geçerek burada da benzer zorluklarla karşılaşmıştır. Doğum tarihi kesin olmamakla birlikte, 1404 veya 1417 yıllarında öldüğü kabul edilir. Hacer El-Askalani'nin Enbaü'l-gumr fi Ebnai'l-umr adlı eserinde, Nesimî'nin Halep'te derisi yüzülerek öldürüldüğü kaydedilmiştir. Türbesi ise cenazesinin gömüldüğü yer değil, derisinin yüzüldüğü yerdedir.

Nesimi'nin Türkçe, Arapça ve Farsça yazılmış üç divanı vardır. Mukaddimetü'l-hakayık adlı eseri de Hurûfiliği anlatan önemli bir eseridir.

Yemini (15.Yüzyıl sonu – 16.Yüzyıl Başı)

Yemînî, 15. yüzyılın sonları ile 16. yüzyılın ilk dönemlerinde Tuna Nehri çevresinde yaşamış, Alevi-Bektaşî edebiyatının önemli isimlerinden biridir. Gerçek adı Ali olan bu şair, Akyazılı İbrahim Dede Zaviyesi'nde görev yapmıştır. Kullandığı “Yemînî” mahlasıyla tanınan şair, Demir Baba Velayetnamesi'nde “Hafız-ı Kelâm Yemînî” olarak anılır; bu ifade onun Kur'an'ı ezberlemiş ve akıcı şekilde okuyabilme yetisine sahip olduğunu ortaya koyar.

Yemînî'nin en bilinen eseri, yaklaşık 7300 beyitten oluşan *Faziletname* adlı mesnevidir. Bu eser, Hz. Ali'nin mitolojik yönleriyle zenginleştirilmiş yaşam öyküsünü anlatmakta ve Ehlibeyt sevgisi ile Hz. Ali'ye duyulan bağlılığı merkezine almaktadır. Aynı zamanda eserde doğru ahlâk, dürüstlük ve tevazu gibi değerler vurgulandığı için *Kitâb-ı Erdem* (Erdem Kitabı) olarak da anılmaktadır. Bu nitelikleri sebebiyle, yazarına büyük saygı duyulmuştur.

Yemînî'nin yaşamı hakkında ayrıntılı bilgi bulunmamakla birlikte, Tuna boylarında yaşadığı, Akyazılı Sultan'ın halifelerinden biri olduğu ve Hacı Bektaş Ocağı'nda edep ve erkan eğitimi aldıktan sonra çeşitli seyahatlere çıktığı bilinmektedir. *Faziletname*'de yer alan bilgilere göre asıl adı Mehmed'dir ve Eğribozlu Hafız adlı bir kişinin oğludur. Son olarak Manastır'da bulunduğu ve burada Hakk'a yürüdüğü; hatta tarikat uğruna şehit edildiği rivayet edilir.

Faziletname, yalnızca Hz. Ali'nin faziletleri ve kahramanlıklarını anlatmakla kalmayıp, aynı zamanda Alevî-Bektaşî inanç sisteminin edep ve erkânını da açıklayan önemli bir eserdir. Ayrıca Yemînî'nin şiirlerinde Hurûfîlik tarikatına ve bu yolun kurucusu Fazlullah Hurûfî'ye de değinmesi, onun Hurûfîliğe olan ilgisini ve eğilimini ortaya koymaktadır.

Fuzuli (1504-1556)

Gerçek adı Mehmed bin Süleyman olan Fuzûlî, 16. yüzyılın en önemli klasik şairlerinden biridir. Doğum yılı kesin olmamakla birlikte bazı kaynaklarda 1480 civarında Kerbela’da, bazı kaynaklarda ise 1504 yılında Kerkük’te doğduğu belirtilmektedir. Bayat Türkmen boyuna mensup olup, Karyağdı soyundan geldiği kabul edilmektedir. Fuzûlî, şiirlerini Türkçe, Farsça ve Arapça olarak üç farklı dilde kaleme almış; ancak özellikle Türkçe yazdığı eserler edebi değeri açısından öne çıkmıştır. Onun eserleri sadece Türk ve Fars edebiyatı içerisinde değil, dünya klasik edebiyatı arasında da önemli bir yere sahiptir.

Hayatının büyük bir kısmını Hille, Necef, Kerbela ve Bağdat çevresinde geçiren Fuzûlî, bir dönem Hz. Ali’nin türbesinde türbedarlık yapmıştır. Derin bir gönül insanı olarak tanımlanan şair, özellikle Kerbela ile manevi bir bağ kurmuş ve en büyük arzusu bu kutsal belde vefat etmek olmuştur. Vefatında da bu isteği yerine getirilmiş; 1556 yılında bölgede baş gösteren veba salgını sonucu hayatını kaybetmiş ve Hz. Hüseyin’in türbesi karşısındaki Abdülmümin Dede Türbesi’ne, vasiyeti üzerine taşsız bir mezara defnedilmiştir.

Fuzûlî’nin “Hadikatü’s-Süedâ” (*Saadete Erenlerin Bahçesi*) adlı eseri, Kerbela Vakası’nı konu alan en önemli çalışmalarından biridir ve Alevî-Bektaşî kültüründe önemli bir yer tutar. Bunun yanında, Türkçe kaleme aldığı *Divan*, *Leyla vü Mecnun*, *Beng ü Bade*, *Tercüme-i Hadis-i Erbain* ve *Hadikatü’s-Süedâ* gibi eserleri, Farsça yazdığı *Divan*, *Hüsn ü Aşk*, *Enisü’l-Kalb*, *Rind ü Zahid*, *Risale-i Muamma* ile Arapça kaleme aldığı *Divan* ve *Matlaü’l-İtikad*, onun çok yönlü dil hâkimiyetini ve tasavvufî-didaktik anlatım gücünü göstermektedir.

Fuzûlî, yaşamı boyunca üç farklı siyasi döneme tanıklık etmiştir: 25 yılını Akkoyunlular, 26 yılını Safevîler, 22 yılını ise Osmanlı yönetimi altında geçirmiştir. Bağdat’ın Osmanlı egemenliğinde olduğu bir dönemde vefat etmiştir. Eserlerinin önsözlerinde de açıkça ifade ettiği üzere ana dili Türkçedir ve özellikle Türkçe yazdığı metinlerde halkla güçlü bir bağ kurduğu görülmektedir.

Şah Hatai (Şah İsmail) (1487-1524)

Yedi Ulu’dan biri olan Şah Hatayi, 1487 yılında İran’ın Erdebil kentinde doğmuştur. Anadolu’daki Alevi cemlerinde en çok okunan nefeslerin yazarıdır. Babası Şeyh Haydar, annesi ise Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan’ın kızı Alemşah Halime Begüm Sultan’dır. 19 Mart 1514’te Osmanlı Padişahı Yavuz Sultan Selim ile Çaldıran

Savaşı'nda karşılaşmış ve bu savaşı kaybetmesi onun sonunu hazırlamıştır. 1524 yılında, 37 yaşında iken Azerbaycan'da vefat etmiş, cenazesi Erdebil'e götürülerek dedesi Şeyh Safiyüddi'nin türbesinin yanına defnedilmiştir. Şah Hatayi iyi bir eğitim almış ve Hz. Ali ile Hacı Bektaş Veli üzerine çok sayıda samimi nefesler kaleme almıştır.

Safevî Devleti'nin kurucusu ve ilk hükümdarı olan Şah İsmail, 17 Temmuz 1487 tarihinde Erdebil'de dünyaya gelmiştir. Babası, Safevî tarikatının önderi Şeyh Haydar; annesi ise Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın kızı Âlemşah Halime Begüm'dür. Şah İsmail, 23 Mayıs 1524 tarihinde, henüz 37 yaşındayken Tebriz'de hayatını kaybetmiş; naaşı doğum yeri olan Erdebil'de toprağa verilmiştir. Şah İsmail, iktidarı süresince İran coğrafyasında On İki İmam Şiiliğini yerleştirme konusunda ciddi ve kararlı adımlar atmıştır. Bu doğrultuda, Kızılbaş toplulukları ile tasavvufî çevrelerin inanç yapılarını köklü biçimde dönüştürmüş ve bu reformist çaba neticesinde İran'ın büyük ölçüde Şîî bir inanç sistemine geçişi sağlanmıştır (<https://hbvenstitu.nevsehir.edu.tr/tr/yedi-ulu-ozan>, E.T.: 09.07.2024).

Şah İsmail, Hatâyî takma adıyla didaktik türde şiirler kaleme almıştır. Çağdaşı kişiler tarafından “sâhib-i seyfü'l kalem” yani “kalemin kılıcı sahibi” olarak tanınan Şah İsmail, sadece başarılı bir devlet yöneticisi ve komutan değil, aynı zamanda yetenekli bir şairdir. Günümüzde Hatâyî mahlasıyla yazdığı şiirler, özellikle Alevi cemlerinde ve meclislerinde sıkça okunmaya devam etmektedir.

Hatayi'nin Nasihatname, Dehname (Aşuk ve Ma'şuk) adlı eserleri ve divanı vardır.

Virani (16.Yüzyıl)

Doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak bilinmeyen Vîrânî Baba'nın Eğriboz'da dünyaya geldiği rivayet edilir. Gölpınarlı'nın değerlendirmesine göre, Vîrânî, 1587-1628 yılları arasında hüküm süren Safevî hükümdarı Şah Abbas ile görüşmüştür. Bu bilgiye dayanarak, onun XVI. yüzyılın ikinci yarısı ile XVII. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşadığı tahmin edilmektedir.

*Demir Baba Velayetnamesi'*nde, Vîrânî Baba'nın Demir Baba'yı ziyaretine dair dikkat çekici bazı anlatılar yer almaktadır. Bu kaynakta, Arapça ve Farsça bilen bir şahsın Demir Baba'nın yanına geldiği, bir süre taliplerle birlikte Rumeli'ye geçtiği aktarılır. Gerçek bir şair olduğu belirtilen Vîrânî'nin bir dönem gaflete düşerek "kutupluk" iddiasında bulunduğu ifade edilir. O sırada yaklaşık yüz yirmi yaşında olan Demir Baba, Vîrânî'yi sınamaya karar verir. İcazet talep eden Vîrânî'ye Demir Baba şu sözlerle uyarıda

bulunur: “Sadece Kur’an okumakla olmaz; Kur’an sana rehber olmalı. Veli inkârı doğru değildir. Fatiha Suresi’ndeki harflerin her biri velâyet kapısından geçmeyi sembolize eder. Tüm kutsal kitapları okusan da kapıdan içeri girmezsen içeride ne olduğunu anlayamazsın. Gerçek aşık dava gütmez.” Ancak Balım Sultan’dan aldığı bir izinle sonunda icazete layık görülür.

Vîrânî daha sonra Demir Baba Tekkesi’nden ayrılarak Otman Baba’ya gitmek üzere yola çıkar. Ancak Karlıova’daki Hafız-zade Türbesi’nde konuk olduğu sırada vefat eder ve naaşı oraya defnedilir.

Vîrânî Baba’nın şiirlerinde Hz. Ali’ye duyduğu derin sevgi ve bağlılık belirgin biçimde hissedilir. Onun eserlerinde On İki İmamlar’a yönelik övgü dolu methiyeler geniş yer tutar. Vîrânî’ye göre Hz. Ali, Tanrı’nın nurani özünden doğmuş bir ışıktır; bu nedenle ulu ve ölümsüzdür. Şair, hem aruz hem de hece vezniyle şiirler kaleme almış ve bu şiirlerden oluşan bir divan meydana getirmiştir. Ayrıca Alevî-Bektaşî çevrelerinde önemli bir referans kaynağı sayılan bir risalesi de bulunmaktadır.

Bazı araştırmacılar, Vîrânî’nin aruz vezniyle yaklaşık 300 şiir yazdığını ve bunun geniş hacimli bir divan oluşturduğunu belirtmektedir. Bu durum, onun belli bir eğitim düzeyine sahip olduğunu da göstermektedir. Vîrânî Baba’nın tasavvufi düşüncesine göre, evrende ve tüm varlıklarda tecelli eden, Hz. Ali’nin nurudur.

Pir Sultan Abdal

Pir Sultan Abdal’ın doğumunun yaklaşık 1500 civarında olduğu tahmin edilmektedir. Kendi şiirlerinde “Benim aslım Horasan’dan, Hoy’dandır” diyerek memleketine dair ipuçları vermiştir. Asıl adı Haydar olan Pir Sultan Abdal’ın, Sivas’ın Yıldızeli ilçesine bağlı Banaz Köyü’nden olduğu genel olarak kabul edilmektedir. Hayatıyla ilgili bilgiler ağırlıklı olarak Alevi-Bektaşî sözlü kültürüne dayanmaktadır. Şiirlerinden yola çıkılarak, Safevi hükümdarı Şah İsmail’in oğlu Şah Tahmasb döneminde yaşadığı sonucu çıkarılmaktadır.

Pir Sultan Abdal, yaşadığı dönemin toplumsal sorunlarına duyarlılık göstermiş; bu sorunları eserlerinde işlemiş ve çözüm arayışlarını şiirleri aracılığıyla dile getirmiştir. Bu yönüyle halkla ve halkın meseleleriyle derin bir bağ kurmuş, kendisini onların sesi haline getirmiştir. Osmanlı yönetiminin baskı ve zulmüne karşı Anadolu halkının direnişini simgeleyen bir figür olarak, haksızlıklara karşı bir duruş ve haykırış olmuştur.

Banaz Köyü, günümüzde Pir Sultan Abdal'ın anısına ev sahipliği yapmakta; burada kendisinin soyundan geldiğini iddia eden bir aile ile birlikte, Pir Sultan Abdal'a ait bir makam bulunmaktadır. Onun hayatıyla ilgili çok sayıda menkıbe anlatılır. Bu menkıbelerden biri de Hızır Paşa ile ilişkilidir. Araştırmacılar, Hızır Paşa'nın Pir Sultan Abdal'ın idamında etkili olduğu görüşünde birleşmektedir. İdamının kesin tarihi bilinmemekle birlikte, kaynaklarda 1548-1570 yılları arasında, muhtemelen Hızır Paşa tarafından idam edildiği ifade edilir. Ancak hangi Hızır Paşa'nın bu olayda rol oynadığı konusunda kesin bir mutabakat bulunmamaktadır.

Pir Sultan Abdal, bağlı olduğu Alevilik inancını kararlılıkla savunan, dava ve inanç sahibi bir şahsiyet olarak anılır. Günümüzde sadece Alevi-Bektaşî edebiyatının değil, aynı zamanda Türk halk şiirinin de önemli isimlerinden biri olarak kabul edilmektedir.

Kul Himmet (16.Yüzyılın ikinci yarısı)

Kul Himmet, Tokat'ın Almus ilçesinin bugünkü adı Görümlü olan Varsıl Köyü'nden gelmektedir ve 16. Yüzyılda yaşamıştır. Şiirlerinde Hz. Ali, 12 İmamlar ve Hacı Bektaş Veli'ye büyük bir bağlılıkla yer verir.

Kul Himmet'in nefesleri, diğer ulu ozanlar gibi her Alevi ceminde vazgeçilmez eserler arasında kabul edilir. İyi bir tekke ve tarikat eğitimi alan Kul Himmet'in, Pir Sultan Abdal'ın çevresinde yetiştiği, onun müridi olduğu ve izinden gittiği şiirlerinden anlaşılmaktadır.

Alevi-Bektaşî olmayan halk ozanları bile Kul Himmet'in etkisi altında kalmış, ona yakınlık göstermiştir. 16. yüzyıl Alevi-Bektaşî geleneğinin önemli figürlerinden biri olan Kul Himmet'in hayatı hakkında çok fazla bilgi yoktur. Tokat'ın Almus ilçesine bağlı Görümlü köyünden olduğu ve burada türbesinin bulunduğu söylenir. Köylüler, onu Bektaşî tarikatının Erdebil Tekkesi'ne bağlı Safeviye koluna ait olarak kabul eder.

Kul Himmet, Pir Sultan Abdal'ın dervişlerinden biridir. Tıpkı Pir Sultan gibi, Şah İsmail, Şah Tahmasb ve Şah Abbas'a duyduğu sevgiyi şiirlerinde dile getirmiştir. İnancı yüzünden zorlu bir hayat yaşamış, zindana atılmıştır. Ölüm nedeni kesin bilinmemekle birlikte, rivayetlere göre Pir Sultan Abdal'ın ölümü onu derinden üzmüş ve bu üzüntü onu hayattan koparmıştır.

Şiirlerinde Alevi inancını halkın kolayca anlayabileceği Türkçe ile etkili biçimde anlatması, yaşadığı dönemde Alevi-Bektaşî çevrelerinde büyük saygınlık kazanmasını sağlamış, eserleri halk tarafından çok beğenilmiştir. Aynı dönemde “Kul Himmet”

mahlasını kullanan birçok şair bulunması, onun ne kadar sevildiğini gösterirken, şairlerin karıştırılmasına da yol açmıştır.

Kul Himmet, tarikatın ışığında insan sevgisini Hacı Bektaş Veli üzerinde yoğunlaştırarak somutlaştırmış ve tanrı kavramını, insan varlığıyla özdeşleştirmiştir.

2.3.Alevilikte Akideler ve İbadetler

2.3.1.Alevilikte akideler

İnançlar, toplumların hem maddi hem de manevi yaşamlarında oldukça etkili bir rol oynar. Bir toplumu doğru anlayıp doğru bilgilendirmek ve onu siyasal, sosyal ve ekonomik alanlarda ileriye taşımak için, o toplumun tutum, davranış ve eğilimlerinin temelini oluşturan kutsal değerler ve inançlar iyi bilinmelidir. Çünkü inanç yapısı doğru kavranmadan alınan önlemler genellikle kısa ömürlü, yetersiz ve etkisiz kalır; bu da arzu edilen sonuçların elde edilememesine neden olur.

Tarih boyunca “Alevilik” olarak anılan gruplar daha çok alt grup isimleriyle tanınmış, Alevilik ifadesi yaygın kullanılmamıştır. Fakat zamanla Bektaşî, Kızılbaş, Tahtacı, Hubyarlı gibi alt grup isimleri unutulmuş, yerine Türk Alevilerinin tamamını kapsayan “Alevilik” üst kimliği benimsenmiştir. Bu sosyolojik olarak güçlü meşruiyet kazanan isimlendirme yüzünden, Caferilik ve Nusayrilik gibi farklı köken ve uygulamalara sahip bazı gruplar da Alevilik başlığı altında değerlendirilip kimliklendirilmiştir(Ortaylı, 1999: 35).

Özellikle 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar Nusayriler, Nusayrilik, Nemiriyye veya Fellah gibi farklı adlarla anılmaktaydı (Güngör, 2017: 46). Günümüzde ise, Türk Alevilerinden farklılıklarının daha iyi anlaşılması amacıyla, zaman zaman bilimsel duyarlılık nedeniyle Nusayrî-Alevîlik, Arap Aleviler, Akdeniz Alevîliği, Hatay Bölgesi Alevîliği gibi tanımlamalar kullanılmakta; ayrıca grup üyeleri ve araştırmacılar tarafından, özellikle çiftçilikle uğraşmalarından dolayı Fellah terimi de tercih edilmektedir. Ancak görüldüğü üzere, Alevilik üst kimliği altında Caferilik, Nusayrilik gibi farklı dini grupların bir araya getirilmesinin teostratejik, teolojik, tarihî ve diplomatik birçok nedeni bulunmaktadır (Güngör, 2017: 47).

Alevilik kavramının üst kimlik olarak ne kadar geniş bir yelpazeye yayılabileceği, yalnızca teolojik boyutlarıyla değil, aynı zamanda sosyolojik özellikleriyle de önem kazanmaktadır (Türk-Çapar, 2011: 36). Alevilik isimlendirilmesinde kuşkusuz bir kimlik inşası hedeflenmektedir. Ancak bu kimlik inşasının dayanak noktası olması gereken

kültürel belleğin zayıf kalması nedeniyle, inşa süreci daha çok maddi kültür ve siyaset alanlarından beslenmeye çalışılmaktadır. Kültürel bellekteki olumsuz ya da kaçınılması arzu edilen kolektif bilinçle birlikte, siyasal alanın kimlik inşasında dayattığı stratejiler, kültürel belleğin hatırlatma ve yeniden canlandırma kapasitesini görmezden gelmektedir. Her ne kadar modern dönemde yeni kimlikler melez ve sentetik biçimlerde oluşturulabilse de, bu kimliklerin kalıcılığı, kültürel belleğin kodlarıyla zaman içinde uyum sağlamasına ve varsa mevcut uyuyan kültür kodlarını harekete geçirip bütünleşmesine bağlıdır.

Türkmen Alevilerinin inanç kabullerinde Şii ve İsmaili etkilerin bulunduğu genel olarak kabul edilmektedir. Bu kabul, çoğu kez Alevi düşünce sistemine tam olarak yerleşmese de, bazı inançların Alevi zihniyetinde sembolik olarak etkili olduğu bilinmektedir. Ancak, Alevi değerlerinin temelini oluşturan eserlerde Şii inançlarının temel öğeleri olan Adalet (Adl), peygamberlik (nübüvvet), imamet gibi kavramlara neredeyse hiç rastlanmamaktadır. Var olan birkaç atıf da farklı bir bağlamda değerlendirilmelidir. Öte yandan, Alevilerin nefeslerinde ve kutsal metinlerinde “Amentü” olarak bilinen, daha çok Sünni inanç esaslarını andıran inanç ilkelerini benimsedikleri görülmektedir. Bu nedenle, Alevilerin inanç yapısının Nusayrilik’in temel öğeleriyle kısa bir karşılaştırmasının yapılması faydalı olacaktır. Ancak her iki grubun da hem Sünni hem Şii etkiler altında şekillenmiş Müslüman topluluklar olduğu göz önüne alındığında, aralarındaki bazı benzerliklerin birebir aynı olduğu anlamına gelmediği açıktır.

2.3.1.1. Ya Allah Ya Muhammed Ya Ali anlayışı

Alevi inancının temel taşı, Alevilerin deyimiyle “Yol”un özünü oluşturan “Allah–Muhammed–Ali” üçlemesidir. Bu üçlü, Alevilerin inanç pratiği, söylemleri ve yazılı kaynaklarının tamamında belirleyici bir rol oynar. Cem törenlerinde okunan dua, gülbenk, düvazdeh imam, mersiye, nefes ve övgülerin tümü bu temel anlayış üzerine inşa edilmiştir. Eğer bir anayasa ya da tüzük gibi düşünülürse, değişmeyen ve vazgeçilmez ilk madde olarak “Allah–Muhammed–Ali” ilkesi ortaya çıkar. Yol’a katılmak isteyen kişi, yani Alevi olduğunu söyleyen birey, bu üç unsuru kalpten benimsemek ve toplum önünde kabul etmek zorundadır.

Aleviler inançlarını çoğunlukla “Allah–Muhammed–Ali yolu” olarak tanımlarlar. Bu bağlamda “Yol”, önce girilmesi gereken, ardından da bu doğrultuda ilerlenmesi gereken bir yaşam yoludur. “Yol eri”, “yol erbabı” ya da “yol ehli” gibi terimler, bu inancı kalben kabul etmiş ve yaşayan kişileri tanımlamak için kullanılır (Korkmaz, 1993: 380).

Yol'un temel prensiplerine göre, Allah birliği (Tevhid), Hz. Muhammed peygamberliği (Nübüvvet) ve Hz. Ali'nin manevi liderliği (Velayet) temsil edilir. Allah'ın varlığına ve birliğine inanmak, Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmek ve Hz. Ali'nin velayet makamını tanımak, Alevi inancının en temel esaslarıdır.

Aleviler inançlarının bu ana unsurunu, Cem ibadetlerinde şu şekliyle çok açık ve net bir şekilde ifade ederler:

“Hak la ilahe illallah, Hak birdir Muhammedü'n-Resulullah, Aliyyü'n-Veliyullah”

Aleviler, yaratıcının varlığına kesin inanç besler ve Hz. Muhammed ile Hz. Ali'ye derin sevgi ve bağlılık duyarlar. İnançlarının temelini bu üçlü oluşturur ve İslam'ı tasavvufi bir anlayışla yorumlarlar. Genellikle Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin aynı kutsal ışıktan yaratıldığına inanırlar; bu da onları birbirinden kopmaz kılar. Tarih, bu güçlü bağ destekler niteliktedir.

Hz. Muhammed, miladi 570 yılında Mekke'de doğmuş, babasını doğmadan önce kaybettiği için yetim büyümüştür. İlk yıllarında sütannesi Halime yanında kalmış, sonra dedesi Abdü'l-Muttalip, onun ardından da amcası Ebu Talib tarafından korunmuştur. Ebu Talib, Hz. Ali'nin babasıdır; böylece Hz. Muhammed ve Hz. Ali birlikte büyümüştür. Hz. Muhammed, Hz. Hatice ile evlenmiş ve kızları Hz. Fatma'yı Hz. Ali ile evlendirmiştir. Bu evlilikle soy devam etmiştir çünkü diğer çocukları yaşamamıştır. İmam Hasan ve İmam Hüseyin, Peygamber'in en sevdiği torunlarıdır ve Ehlibeyt'in temelini oluştururlar.

Hz. Muhammed, 40 yaşında Cebrail vasıtasıyla peygamberlik görevini almış, bu görevi 23 yıl sürdürmüş ve Kur'an bu dönemde tamamlanmıştır. İlk inanan kadın Hz. Hatice, ilk erkek ise Hz. Ali olmuştur. Hayatı boyunca Hz. Ali ile hiçbir fikir ayrılığı yaşamamış, onu vekili ve Ehlibeyt'in lideri olarak göstermiştir. “Ben kimin mevlasıysam, Ali de onun mevlasıdır” diyerek bağlılık göstermiştir.

Ancak Peygamber'in vefatından sonra Emeviler, özellikle Ebu Sufyan'ın önderliğinde güç kazanmış ve Ehlibeyt'e karşı baskı ve zulüm uygulamaya başlamıştır. Bu dönemde Hz. Ali ile Muaviye arasında Sıffin Savaşı yaşanmış, Muaviye'nin oğlu Yezit ise Hz. Hüseyin'i Kerbela'da şehit etmiştir. Alevi inancına göre Emeviler, İslam'ı kendi çıkarları için tahrif etmiş, gerçek dini terk etmişlerdir. Binlerce sahte hadis uydurarak Ehlibeyt'e büyük haksızlıklar yapmışlardır.

Hz. Ali, İmamların lideri olarak kabul edilir ve miladi 598 yılında Mekke'de dünyaya gelmiştir. Peygamber'in amcasının oğlu olan Ali, Ebu Talib'in oğlu ve Esed kızı Fatma'nın oğludur; her iki ebeveyni de Haşim kabilesindendir. Çocukluk döneminden

itibaren Peygamber'in yakın çevresinde büyüyen Hz. Ali, onun himayesinde yetişmiş ve yaşamı boyunca hep onun yanında olmuştur. İslam'ın ilk zamanlarında Mekke'de yeni dine karşı artan düşmanlıklar nedeniyle Peygamber, Medine'ye hicret etmek zorunda kalınca, Hz. Ali onun yerine yatmış ve Peygamber'in hayatını korumuştur; bu fedakarlık, ona zarar vermek isteyen Mekkelileri şaşırtarak geri dönmelerine neden olmuştur. Bu durum, Hz. Ali'nin Peygamber'e olan derin bağlılığını gösterir. İslam'ın yayılması sırasında Hz. Ali, Peygamber'in yanında savaşlarda cesurca yer almıştır. Alevi inancına göre, Peygamber Gadir Hum'da Hz. Ali'yi kendisinden sonra imam ve manevi lider olarak ilan etmiştir. Ayrıca, Hz. Muhammed, Hz. Ali'nin bilgi ve bilgeliği seviyesini yüksek takdir etmiş, onu "Bilginin kapısı" olarak nitelendirmiştir.

Alevi inanç sisteminde Hz. Ali, daima bilgeliğin kaynağı ve manevi merkezin temsilcisi olarak görülmüştür. Nitekim pek çok tasavvufi gelenek ve tarikat, soy bağlarını ve düşünsel kökenlerini büyük ölçüde Hz. Ali'ye dayandırmaktadır. Bu anlayışa göre Hz. Ali, bâtinî ilmin hakiki taşıyıcısıdır; derin bir ahlaki olgunluğa ulaşmış ve bu sebeple "Şah-ı Velayet" unvanıyla anılmıştır.

Hız. Muhammed ile Hz. Ali arasındaki yakınlık, Alevi inancında ayrılamaz bir birliktelik olarak yorumlanmış; her iki şahsiyet adeta tek bir hakikatin iki yüzü olarak kabul edilmiştir. Alevi toplumu, inançlarını "yol" kavramı çerçevesinde tanımlarken, bu yolu Allah'a imanla başlatıp, Hz. Muhammed ve Hz. Ali birlikteliğiyle bütünleştirerek şekillendirmiştir. "Allah – Muhammed – Ali" formülü, hem inançlarının temelini oluşturmuş hem de ritüellerini, felsefi yaklaşımlarını ve kültürel pratiklerini belirleyen ana eksen haline gelmiştir.

Alevi Yol Büyüklerinin/Pirlerinin Anlatımı İle Allah-Muhammed-Ali Üçlemesi

Alevi inancı ve kültürü oldukça zengin ve kapsamlıdır. Ancak inanç yolunun temelini, yukarıda belirtildiği gibi, Allah – Muhammed – Ali üçlüsü oluşturur. Bu üçlü, Alevilik anlayışının en önemli merkezini teşkil eder. Ali'ye duyulan bağlılık ve onun özel bir konuma sahip olması Alevilikte büyük önem taşır. Dışarıdan bakıldığında bu üçlü sadece basit bir sıralama gibi görünebilir, fakat Aleviler için hem tasavvufi anlamda hem de Ali sevgisi ve bağlılığını ifade etmede kritik bir rol oynar. İslam ve tasavvuf tarihine göz atıldığında, Allah – Muhammed – Ali üçlüsünün sık sık ele alındığını ve hemen hemen tüm tasavvufi hareketlerin bu temel unsur etrafında şekillendiğini görmek mümkündür. Kuran-ı Kerim'in batını (gizli) anlamıyla yorumlanması, Allah'ın varlığı ve birliği

inancının kabul edilmesi, Hz. Muhammed'in mürşit, Hz. Ali'nin ise rehber olarak tanınması, Alevi inanç sisteminde en temel unsurlardan biridir.

Bu husus, özellikle Alevi yol büyükleri ve pirlarin eserlerinde açık ve net şekilde işlenmiştir. Ancak öncelikle Kuran-ı Kerim'den, Allah'ın varlığı ve birliği ile Peygamber'e olan inancı anlatan bazı ayetler sunmak istiyoruz.

Kuran, Allah'ın varlığına ve birliğine dair şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Kesinlikle hepinizin tanrısı bir tanrıdır. Başka tanrı yok, ancak o Rahman ve Rahim var.” (Bakara suresi, ayet 163)

“Deki: O Allah, birdir. Allah, o eksiksiz sameddir. Doğurmadı ve doğurulmadı. Ona hiçbir şey denk de olmadı” İhlas suresi, ayet 1-4.

Yukarda verilen iki ayete, Tevhidin ne kadar önemli olduğu açıkça beyan edilmektedir. Allah'ın varlığını ve birliğini ifade eden, bunlara benzer daha birçok ayet bulunmaktadır. Peygambere itaati ve inancı konu alan diğer ayetler:

“İnkâr edenler ve Allah'ın yolundan alıkoyanlar var ya, Allah işte onların amellerini boşa çıkaracaktır. İman edenler, Salih amel işleyenler ve Rablerinden bir hak olarak Muhammed'e indirilene iman edenler var ya, Allah işte onların kabahatlerini örtecek ve durumlarını düzelterektedir” (Muhammed suresi, ayet 1-2).

“Kim Allah'a ve resulüne itaat eder, Allaha saygı besler, ona karşı gelmekten sakınırsa, işte onlar kazananların ta kendileridir” Nur suresi, ayet 52.

Kuran ayetleri, Allah'a inanmanın ve Peygamber'e itaat etmenin İslam dininin temelini oluşturduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Ancak, Hz. Peygamber'in vefatından sonra yaşananlar, Peygamber'in ailesine yapılan zulüm ve Ehlibeyt'e karşı gelişen düşmanlık, bu ilkelere uyulmadığını göstermektedir. Tarih, bu gerçeği herkesin görebileceği şekilde ortaya sermektedir. Kerbela olayı, bu durumu tüm çıplaklığıyla gözler önüne seren önemli bir örnektir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, işte bu nedenlerden dolayı Aleviler, tarih boyunca kendilerini Allah-Muhammed-Ali üçlüsüne dayanarak konumlandırmışlardır.

Bu duruş, Ehlibeyt'e bağlılık ve Hak-Muhammed-Ali sevgisi olarak ifade edilir. Bu bağlılık, Alevilerin birçok kaynağında güçlü şekilde kendini göstermiştir. Allah-Muhammed-Ali yolunu konu edinen en önemli eserlerden biri ise İmam Cafer-i Sadık Buyruğudur. Bu buyruk, Alevilerin inanç yolunu düzenleyen, ahlak kurallarını ve ibadet usullerini açıklayan en önemli klasik kaynaklar arasında yer almaktadır. Buyrukta bu konuyla ilgili şu ifadelere yer verilmektedir:

İmam Cafer Sadık, Hazreti Muhammed ve Şah-ı Merdan Ali'ye bağlılık gösterenlerin, onların evlatlarına biat edenlerin din, iman ve söz vermede tam olgunluğa eriştiklerini belirtmiştir. Bu kimselerin yollarının kabul görmüş ve geçerli olduğu ifade edilmektedir (Aytekin, 1958: 17).

“Zira ki yol ve erkân Muhammed Ali'den kalmıştır. Ol kimseler ki talibi Muhammed Mustafa'dır ve talibi hanedanı Aliyyel Murtaza'dır...”(Akt. Özdemir, 2021:). “Zira, Muhammed-Ali'nin Yolu Hak Taala'nın nurudur. Ve hem evliyanın sırrıdır...”(Akt. Özdemir, 2021:).

Buyruğun daha birçok yerinde “Yol” un Muhammed-Ali'nin yolu olduğu ve bunu kabul etmenin hak ve gereklilik sayıldığı önemle vurgulanmaktadır. Hz. Ali'nin Velayet konusuna ise Buyruk şöyle yaklaşmaktadır:

“İmdi, la ilahe illallah Muhammede'n-Resulullah diyenlere vaciptir ki, Aliyyü'n-Veliyyullah dahi diyeler. Emirü'l-Müminin Ali'nin hakkında denmiştir...”(Aytekin, 1958: 92).

Buyruk'ta ele alınan konuların büyük çoğunluğu, “Allah-Muhammed-Ali Yolu” çerçevesinde sunulmuştur. Bu metinde verilen bilgiler ve öğretiler, Yol'a olan bağlılık ve söz verme esas alınarak değerlendirilir. Benzer şekilde, Alevilerin büyük saygı duyduğu ve “Ulu Ozanlar” olarak andığı ozanların da bu temayı sıkça işlediği görülür. Bu ozanların isimlerinden bazıları şunlardır.

- Seyyid Nesimi
- Yemini
- Fuzuli
- Şah İsmail Hatayi
- Virani
- Pir Sultan
- Kul Himmet
- Edip Harabi
- Mehmet Hilmi Dedebaba

Bu ozanların en bilinenlerinden biri hiç şüphesiz Pir Sultan'dır. Alevi topluluğunun tamamı onu tanır, tartışmaya açmaz ve sözlerine büyük önem verir. Şiirlerinin bir kısmı deyiş formatında Cem törenlerinde seslendirilir. Pir Sultan hakkında yapılan önemli çalışmalardan biri, 1993 Sivas Katliamı'nda yaşamını yitiren değerli yazar Asım Bezirci'ye aittir. Bezirci, Pir Sultan için şunları ifade eder:

“Pir Sultan’a göre Allah, Muhammed ve Ali ile özdeş olan Hak’tır. Her an her yerde hazırdır, her şeyi bilir, çok güçlüdür ve kurduğu düzen sarsılmazdır. Cömert ve zengin olan Hak, inananlarını korur. İşte bu nedenlerle Pir Sultan, Hak yolunu seçmiş ve özünü Hakk’a bağlamıştır. Onun eserlerinde Allah, Hüda, Mevla, Kudret, Didar ve özellikle ‘Hak’ kelimeleri sıkça geçer. ‘Hak’ yalnızca Tanrı anlamına gelmez, aynı zamanda hak, adalet ve gerçeklik kavramlarını da kapsar...” (Bezirci, 2003: 82-83).

2.3.1.2.Nübüvvet inancı ve Hz. Muhammed’e inanç

Klasik Alevî-Bektâşî anlayışına göre, peygamberlik Sünnî inançta olduğu gibi temel bir iman unsurudur. Alevî-Bektâşî kaynaklar incelendiğinde, peygamberliğin varlığı ve zorunluluğu kesin bir şekilde kabul edilmiştir. İnsan doğuştan bilgiye sahip olmadığı için Allah’ın, insanlığa peygamberler ve kutsal kitaplar gönderdiği inancı sorgusuz sualsiz benimsenmiştir. Bu bağlamda, Alevîlikte ve ibadetlerin başlangıcında peygamberliğe iman etmek temel bir prensip olarak görülür. Alevî-Bektâşî inancına göre peygamberlere iman etmek, Alevîliğe kabul edilmenin en önemli aşamasını tamamlamak demektir; buna karşılık peygamberlerden birini inkâr etmek ise Alevîlikten ayrılmak ve uzaklaşmak anlamına gelir (Doğan, 2019: 130). Alevîlik-Bektâşîlikte, sadece belirli birkaç peygamber ismine indirgenmiş sınırlı bir peygamberlik anlayışı hiçbir zaman kabul görmemiştir. Örneğin, klasik Alevî-Bektâşî metinlerinden Kitâb-ı Cabbâr Kulu’da, Hz. Muhammed’in ağzından şöyle bir ifade yer alır: “Onlar ‘Lâ ilâhe illallah’ dese de ‘Muhammedü’r-Resûlullâh’ demedikleri için tevhid okumaları doğru değildir.” Ayrıca eserde, “Allah, tüm peygamberlerine, velilerine, kutsal kitaplarına ve emirlerine inanan kişinin şahitliğini kabul edecektir; peygamberlerden birine inanmayan kâfirdir” denilmektedir (Akt. Doğan, 2019: 130) görüşü de işlenmektedir. Topluların doğru yola yönlendirilmesi, düzeltilmesi, nüfusun artışı ve bireylerin olgunlaşması amacıyla Allah peygamberler göndermiştir. Her biri, Allah’ın kendilerine ilettiği emir ve bilgiler doğrultusunda görevlerini yerine getirmiş ve önemli katkılar sağlamıştır (Akt. Doğan, 2019: 130). Bütün bunlarla birlikte Alevî-Bektâşî gelenekte peygamberlere imanın temelini, Hz. Muhammed’e (s.a.v.) iman ilkesi oluşturmaktadır. Bu nedenle özellikle de Alevî gelenekte, “Allah-Muhammed-Ali” düsturu yaygın bir ilke olarak kabul edilmiş ve benimsenmiştir (Bozkurt, 2004:14-15).

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Alevî-Bektâşî inancında peygamberliğe inanmak, Allah’a inanmaktan sonra en önemli konudur. Bu anlayışa göre, şariat makamının temel ilkesi imandır; yani Allah’a, peygamberlere, meleklerle, ahiret gününe ve kader ile kazaya

inanmak esas kabul edilir. Alevîlik-Bektâşilikte, “dört kapı-kırk makam” öğretisi önemli bir yer tutar ve bu öğretide şariat, tarikat, marifet ve hakikat olmak üzere dört aşama vardır. Şariat aşaması on temel esastan oluşur ve bu esastan biri olarak peygambere iman, Allah’a imandan hemen sonra ele alınır.

Alevî-Bektâşî geleneğinde, kalpten iman etmeyen ve diliyle bunu ifade etmeyen kişi gerçek mümin sayılmaz; çünkü samimiyetsizlik ve inançsızlık nedeniyle böyle kişiler “münafık” olarak değerlendirilir (Bozkurt, 1995: 30-31). Bu gelenekte peygamberlik anlayışının temelinde, Kur’ân’da adı geçen ya da ima edilen tüm peygamberlerin “hak peygamber” olduğu inancı vardır (Eğri, 2007: 93-94). İnanca göre, Allah birdir, peygamberler gerçektir ve Allah dostları, melekler, kitaplar, cennet, cehennem, ölüm, yeniden dirilme, sorgu, günahların tartılması gibi kavramlar bütünüyle gerçektir.

Alevî-Bektâşî klasiklerde, Hz. Âdem’den başlayarak toplam 124 bin peygamberin gönderildiği vurgulanır. Örneğin Cabbâr Kulu, “Enbiyâ (peygamberler) bir bütündür; birine gidilen yol hak değil denirse, o kimse kafirdir” diyerek bu inancı özetler.

Bu geleneğin metinlerinde önce Allah’a hamd edilir, ardından Hz. Muhammed başta olmak üzere tüm peygamberlere salâvat getirilir. Bu, Hz. Âdem’den Hz. Muhammed’e kadar gönderilen peygamberlere duyulan inancın en somut ifadesidir.

Alevî-Bektâşî erkânında, Hz. Âdem’den itibaren tüm peygamberlerin hak olduğu kabul edilirken, Hz. Muhammed diğerlerinden daha ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Onun üstünlüğü, sadece son peygamber ve İslam dininin son ve en kâmil din olmasıyla değil, aynı zamanda içsel ve batını anlamda “Nûr-u Muhammed-Ali” ekseninde değerlendirilmesiyle açıklanır.

Alevî-Bektâşî anlayışına göre peygamberlik, yalnızca Allah’ın seçtiği kullara verilen “özel bir görev” değil, aynı zamanda kişinin iradesiyle ulaşabileceği çok “özel bir makam”dır. Hacı Bektaş-ı Velî, peygamberin bu makama ulaşma aşamalarını iman, çok ibadet eden (âbid), zühd ehli (zâhid), bilge (ârif) ve velâyet (silsile) olarak sıralar. Peygamber, bu mertebeleri aşarak iyilikle halka gönderilir ve asıl görevi Hakk’a davet etmektir; böylece “nebîlik” makamına erişir (Hacı Bektaş-ı Velî, Makalat).

Bu çerçevede, Alevî-Bektâşî gelenekte peygamberliğe olan iman, Sünnî anlayışa paralel olarak kabul edilir. Peygamberlik inkârı, tüm peygamberlerin inkârı anlamına geldiği için gerçek bir müminlikten söz edilemez. Gerçek müminlik ise, Cabbâr Kulu’nun belirttiği temel iman esaslarının benimsenip kabul edilmesiyle bağlantılıdır.

Ayrıca, Alevî-Bektâşî peygamberlik anlayışında, peygamberlerin masumiyetleri ve korunmuşlukları hiçbir şekilde zedelenmez (Gölpınarlı, 1963: 60-61). Kur'an'da bazı peygamberlerin kişisel kusurları veya eksiklikleri anlatılsa da, bunlar dışsal yansımalar olup, peygamberlerin içsel hakikatlerine zarar vermez. Peygamber kıssaları ise, dış görünüşün ötesinde tamamen manevi ve içsel anlamlar taşır (Gölpınarlı, 1963: 63).

Bu kıssalar, öğüt ve ibret niteliğinde olup, manevi destek sağlar ve Allah'a ulaşma yolunda rehberlik eder. Allah, insanlık tarihine ne kadar peygamber göndermişse, hepsini mucizelerle desteklemiştir.

Alevî-Bektâşî anlayışına göre Allah, Hz. Muhammed'i (s.a.v.) kendi nurundan yaratmıştır (Kutlu, 2006: 164). Hz. Muhammed, insanlığın yol göstericisi ve hidayet rehberi olarak kabul edilir. Onun yaratılışı evrenin tüm varlıklarından önce gerçekleşmiş olup, bu yüzden "bütün âlemlere rahmet olarak gönderilmiştir" (Akt. Doğan, 2019: 138). Allah, Hz. Muhammed'i kendi nurundan yarattığı için, O, tüm peygamberlerin temel kaynağıdır.

Alevî-Bektâşî peygamber geleneğinde Hz. Muhammed'in ayrıcalıklı bir yeri vardır. Bu görüşe göre, o bir sultandır; daha doğrusu Allah'ın sevgilisi (habîbullâh) ve âlemlerin övülenidir (fahri-âlem). Görülüyor ki Alevîlik-Bektâşîlikte Hz. Muhammed, peygamber olarak özel bir sevgi ve esenliğe sahiptir. Onun nurunun benzersizliği ve güzelliği, kendisine verilen sevgi, muhabbet ve saygının ifadesidir. O, yaratılmışların en hayırlısıdır (Gölpınarlı, 1963: 192-193). Peygamberlikten önce ve sonra tüm insani ve vicdani özellikleriyle O, "insân-ı kâmil"dir. Vicdanının temizliği, imanının samimiyeti ve davaya olan bağlılığı, O'nda birçok olgunluğun birikmesinde temel rol oynamıştır.

Alevî-Bektâşî nübüvvet anlayışında Hz. Muhammed, tüm günahlardan arınmış, "masûm", "pak" ve "sâdık" bir kişiliğe sahiptir. Bu sebeple bütün Alevî yazılı kaynaklar onu "tâhir u pâk" ve "sâdiku'l-va'du'l-emîn" olarak tanımlar. O, insanlığa örnek bir şahsiyet olarak ancak keskin feraseti, zekâsı, davasına olan sadakati, olaylar karşısındaki asil tavrı ve ümmetine karşı duyduğu yakınlıkla anlatılabilir.

2.3.1.3.Kuran-ı Kerim'e inanç

Aleviler, Kur'an'ın Tanrı tarafından gönderilen son ve en önemli kutsal kitap olduğuna inanırlar. Ayrıca, Kur'an'dan önce gelen Zebur, Tevrat ve İncil gibi diğer kutsal kitapların da doğru olduğuna inanırlar. Ancak, bu kutsal metinlerden ve özellikle Kur'an'dan neyin anlaşılması gerektiği konusunda Sünniler ve Şiilerden farklı görüşleri

vardır. Bu farklılık, Seyyid Ali Sultan'ın şu dizelerinde güzel bir şekilde ifade edilmiştir: "Biz bir ayet okuruz, hiçbir Kur'an'a benzemez. Bu bizim imanımız kör iman değildir."(https://www.uludivan.de/9_AlevilerveKur%26%238217%3Ban%26%238217%3B%26%23305%3B-Kerim.htm, E.T.: 14.05.2021).

Osmanlı şeyhülislamı ve bazı müftülerin Aleviler hakkında "Kur'an'ı istihfaf ederler (hafife alırlar)..." şeklinde ileri sürdükleri iddialar tamamen iftiradan ibarettir. Bu tür iddiaların altında yatan esas gerçek ise, şeyhülislam ve müftülerin kendi zahiri (dışsal, dünyevi) yorumlarını Alevilere dayatmaya çalışmaları ve onları ya Sünnileştirme ya da buna muvaffak olamazlarsa ortadan kaldırma istekleridir.

Aleviler, tıpkı Sünniler veya Şiiler gibi Kur'an'ın yalnızca zahiri anlamlarına bağlı kalmazlar; onun özüne odaklanırlar. Kur'an'ın batını (gizemli, içsel, görünmeyen) anlamlarına ulaşmanın ve metni her dönemde yeniden yorumlayıp zamanın şartlarına göre değerlendirme gerekliliğine inanırlar. Çünkü Kur'an ayetlerinin çoğunun batını manalar taşıdığını bilirler. Ayrıca Kur'an'daki pek çok ayetin zamana ve mekâna bağlı olduğunu da kabul ederler. Dahası, yalnızca indiği dönemdeki insanlara hitap eden, sadece Araplara özgü olan; dolayısıyla tüm çağları ve coğrafyaları kapsamı mümkün olmayan ayetlerin Kur'an'ın büyük bir kısmını oluşturduğunu kabul ederler.

Aleviler, Kur'an'ın Tanrı tarafından korunmuş olduğuna ve bu yüzden onun değiştirilmesi veya tahrif edilmesinin mümkün olmadığına inanırlar. Ancak bu inanca rağmen, Kur'an'ın tahrif edilme ihtimaline karşı ilk Müslümanların önlem aldığını ve Kur'an'ı korumak amacıyla bir komisyon oluşturarak farklı sayfalarından oluşan metinleri bir araya getirip mushaf haline getirdiklerini, daha sonra da Halife Osman döneminde bu metnin kitaplaştırılarak çoğaltıldığını bilirler.

Kur'an'ın içeriği, derleniş süreci ve eksiksiz olup olmadığı hususunda çeşitli tartışmalar mevcuttur. Kur'an'ın indirilişi, yazımı, ezberlenmesi ve Hz. Peygamber'in her Ramazan ayında Cebrail ile sahabenin huzurunda okuması gibi konular, İslam tarihi, hadis ve tefsir kaynaklarında ayrıntılı olarak yer almaktadır. Vahiy süreci, Hz. Peygamber'in hayatı boyunca devam ettiğinden Kur'an, onun döneminde henüz bir kitap halinde toplanmamıştır. Peygamberin vefatından sonra, Hz. Ebû Bekir'in talimatıyla Kur'an derlenerek tek bir kitap haline getirilmiştir. Daha sonra, üçüncü halife Hz. Osman, farklı lehçelerdeki okumalardan doğan anlaşmazlıkları gidermek için Kureyş lehçesini esas alarak Kur'an'ı yeniden düzenlemiş ve bu düzenlemeye uymayan nüshaları imha ettirmiştir.

Bazı Alevi yazarlar, bu çoğaltma sürecini yöneten heyetin başında, Ehl-i Beyt'e karşı tutumlarıyla bilinen Emevi destekçisi Zeyd b. Sâbit'in bulunduğunu ve bu nedenle Hz. Ali ile Ehl-i Beyt'i konu eden bazı ayetlerin Kur'an'dan çıkarıldığını ileri sürerler. Ayrıca Rıza Zelyut gibi yazarlar, Hz. Ebû Bekir döneminde Kur'an'ın toplanması sırasında, Ebû Bekir'in kendi ailesine yönelik bazı ayetleri Kur'an'a eklediğini; bunun örnekleri olarak Ahkâf Suresi'nin 15. ayeti ve Hz. Ayşe'nin namusuyla ilgili ayetleri gösterirler. Ayrıca Hz. Osman'ın Kur'an'ı derlemek üzere oluşturduğu heyetin, kendi kabilesinden ve Ehl-i Beyt'e düşman kişilerden seçildiği; Hz. Ali'nin nüshalarının kabul edilmediği iddia edilmektedir. Hz. Peygamber'in 6666 ayet olduğu belirtilen Kur'an'dan, Osman nüshasında 432 ayetin eksik olduğu ve bunların da Emevilerin düşmanı olarak gördüğü Hz. Ali ve ailesiyle ilgili ayetler olduğu ileri sürülmektedir.

Bunun yanı sıra, Hz. Peygamber'in veda haccından dönerken nazil olan "Ey Peygamber, Rabbinden sana indirilen (ayetleri) tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan peygamberlik görevini de yerine getirmemiş olursun" (Mâide, 67) ayetinin, ülkemizdeki Alevîler tarafından "Hz. Ali'nin halife olarak ilan edilmesini ve vasiyet edilmesini yapmazsan peygamberlik görevini tamamlamamış olursun" şeklinde anlaşıldığı; ancak bu anlamın değiştirilmiş olduğu da ileri sürülmektedir (Turan ve Bozkuş, 2007: 21).

Alevîlere ait birçok evde duvarlarda Kur'an asılıdır. Kur'an okuma bilgisi genellikle yaşlılarda yoğun olsa da, araştırmamız boyunca her yaştan insanın Kur'an'a derin bir saygı duyduğunu gözlemledik. Alevîler sıkça "Başımız Kur'an'a bağlıdır" ifadesini kullanırlar. Görüştüğümüz bir Alevî büyüğü, "İman esaslarına tamamen bağlıyız. Kitapta eksiklik yoktur. Şerri ve hayrı Allah yaratmaktadır." diyerek inancını dile getirdi.

Kur'an'da eksiklik olup olmadığına dair soruya ise, Osmanlıca ve Arapça bilen bir başka Alevî büyüğü, "Böyle bir iddiayı destekleyen yazılı bir belge yoktur, bunlar sadece kulaktan kulağa dolaşan sözlerdir." şeklinde yanıt verdi (Bozkuş, 2000: 147). Ayrıca, Alevî yazarların Kur'an'a dair eleştirilerinin çoğunlukla Şîî kaynaklardan alındığını belirtmek gerekir.

Özetle, Sivas ve çevresindeki Alevîlerin Kur'an'a duyduğu saygı, Kur'an'ın okunması ve okutulmasına verdikleri önem, dedelerin çoğunun Kur'an okuyabilmesi ve Kur'an'da herhangi bir eksiklik bulunmadığına dair görüşleri, bu çalışmada belirlenen önemli sonuçlardır.

2.3.1.4.Meleklerle iman

Alevî toplulukların meleklere iman konusunda herhangi bir tereddüt ya da itirazları bulunmamaktadır. Ayrıca bu bölgede yaşayan Alevîler ile Sünniler arasında da bu konuda belirgin bir farklılık olmadığı için mevzu üzerinde fazla durmaya gerek görülmemektedir. Ancak kitaplara iman konusunda yöredeki Alevîler arasında bazı farklı görüşler mevcuttur. Bu farklılıklar genel olarak iki başlıkta toplanabilir: Birincisi, Kur'an'ın anlaşılması; ikincisi ise Kur'an'ın içeriğinin eksik ya da tam olup olmadığına dair tartışmalardır. Bazı Alevî kökenli yazarlar, Kur'an'da yalnızca zahiri anlamda emirler, yasaklar, yaptırımlar, cezalar ve mükafatların yer aldığını, ancak insanlık tarihinin dinsel özeti olarak kabul edilebilecek bir kitabın bu denli sade olamayacağını ifade etmektedirler. Bu nedenle Aleviler, Kur'an'ın dış anlamının ötesinde bir bâtın (gizli, içsel) anlamının da bulunduğunu, Hz. Peygamber ve Hz. Ali'nin de bu görüşü onayladıklarını ileri sürerler. Ayrıca Kur'an'ın bâtinî anlamının anlaşılması için gerekli olduğunu ve Aleviliğin bunu temsil ettiğini savunurlar (Zelyut, 1992: 30-34). Bu görüşü benimseyen Alevi yazarlardan Rıza Zelyut, Kur'an'ın bâtinî yorumunu ilk kez Hz. Ali'nin yaptığını belirtir.

Aleviler, Kur'an'da ismi geçen bütün meleklere inanır ve inandıkları bu meleklerin isimlerini pek çok kahramanlık hikâyesinde kullanırlar (Akt. Güngör, 2017: 57). Sosyolojik araştırmalar da meleklere iman konusunda yüksek bir kabul oranının olduğunu göstermektedir (Akt. Güngör, 2017: 57).

Hz. Peygamber, Kur'an'ın hem dışarıdan görülen bir yüzü hem de derin, gizli bir anlamı olduğunu ve bu anlamların yedinci batınî (gizli) seviyeye kadar uzandığını ifade eden bir hadis aktarmaktadır. Sonrasında ise altıncı imam Ca'fer Sadık'ın benzer bir açıklamasını aktardıktan sonra, Kur'an'ın sadece harf ve kelimelerden ibaret olmadığını; özel bir bilgiyle kavranabilen gerçek bir anlam taşıdığını belirtmektedir. Bu bilgiden yoksun olanların, Kur'an'ın sadece dıştaki şeriat yönüyle yetindiğini, bunun da toplumun genel kesimi olan avam için olduğunu ve bu nedenle Sünniliğin İslam toplumlarında daha yaygın olduğunu vurgulamaktadır (Zelyut, 1992: 32-33).

Bu yaklaşımlardan yola çıkarak, ibadetlerin sadece birer araç olduğu; tarikat ve marifet yoluyla hakikate ulaşan Aleviler için ise ibadetlerin zorunlu olmadığı düşüncesi ortaya çıkabilir. Ayrıca, Hz. Peygamber, Hz. Ali ve Ca'fer-i Sadık'tan aktarılan, İslam'ın yalnızca namaz, oruç gibi ibadetlerden ibaret olmadığına dair sözler, insanın aklına bu kişilerin ibadetleri gerçekten yerine getirip getirmediğini sorgulatmaktadır.

2.3.1.5.Kader anlayışı

Özel mülkiyetin ortaya çıkışıyla birlikte semavi dinler de şekillenmeye başlamıştır. Bu dinlerde, bir insanın doğumundan ölümüne kadar başına gelen her olayın önceden belirlenmiş olduğuna inanılır. Bu durum, yazgı ya da kader olarak ifade edilen ilahi bir düzenin parçası olarak kabul edilir. Yani bireyin yaşamı boyunca karşılaştığı her şey, üstün bir güç tarafından önceden planlanmış olup zamanı geldiğinde gerçekleşmektedir.

Kader inancı, insan ruhunun, insan aklının ötesinde, mutlak ve sınırsız bir akla sahip olduğunun bilinciyle birlikte ortaya çıkmıştır. Örneğin, Gılgamış Destanı'nda tanrıların, “can sıkıntısını gidermek için” insanı yarattığı anlatılır. Çok tanrılı dinlerde de benzer şekilde tanrılar, insan hayatına müdahale eder ve bazı durumları tamamen belirler; buna kader denir.

Tek tanrılı dinlerde ise kader inancı çok daha kapsamlıdır. Her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve duyan Tanrı, insanın davranışlarını ve duygularını da bilir; ancak ona seçim hakkı tanır. Tanrının her şeyi önceden bilmesi (yani kaderin belli olması) ile insana seçim hakkı verilmesi arasındaki çelişki, kader inancının etkisini azaltmaz ama kutsal metinlerin yorumlarında farklı anlayışlara yol açar. İradeciler (imancılar) tüm davranışların Tanrı tarafından belirlendiğini savunur. Bu görüş, Skolastik dönemin önemli düşünürü Augustinus ile Ehl-i Sünnet'ten El Eşari, İbn Hanbeli gibi alimlerce benimsenmiştir.

Her haliyle kader inancı, devletle iç içe geçmiş dinsel düşüncenin tamamlayıcısıdır. İnsan, dünyada çektiği sıkıntıların sonunda cennette mükafatlandırılacağını bilmekle yetinmez; kader inancı bu boşluğu doldurur. Böylece devlet, tanrısal otoritesini toplumun her alanında sağlamlaştırır.

Devlet, kader anlayışını kendi hukuk sistemiyle uyumlu hale getirir ve ona şekil verir. Zamanla toplum ile devlet arasındaki ilişki tamamen kader kavramı çerçevesinde algılanmaya başlanır. İnsan, bu kadere karşı çıkamayacağını düşünür. Doğa güçlerinin devleti simgelemesi sonucu insan, devlet karşısındaki çaresizliğini de kader olarak kabul eder. Bu anlayışın büyüklüğü devletin sürekliliği için kritik önem taşır; bu yüzden devlet, kader inancının yayılmasını destekler.

İnsanın çaresizliği azaldıkça kader inancı zayıflar; bireyler kendi kaderlerini tayin etme cesaretini gösterir. Özellikle işçi sınıfı ve ulusal hareketler, kendi kaderlerini belirlemek için örgütlü siyasi mücadelelere girişmiş ve böylece tarih boyunca kaderin kutsal perdesini yırtmışlardır.

Kadere ilişkin üç hâkim görüş mevcuttur:

1. Bir insanın kaderi ilahi bir güç tarafından önceden planlanır ve zamanı geldiğinde insan daha önceden planlamış kaderini yaşar.
2. İnsan, özgür iradeye sahip bir varlıktır. Kendi kaderini kendisi planlar ve seçimleriyle kendi kaderini yaşar.
3. Kader diye bir şey yoktur.

Kadercilik, İslam'da dünya hayatında yaşanan her şeyin Allah'ın kesin takdiriyle gerçekleştiğine inanmanın aşırı yorumudur. Bu anlayış, tüm olayların değiştirilemez ve tek bir doğaüstü güç tarafından belirlendiğini savunur; bu da insanın yaşama amacını yitirmesine neden olur. Osmanlı döneminden günümüze, Alevilik üzerinde asimilasyon baskısı uygulanırken, kader inancı da Alevilere kabul ettirilmeye çalışılmıştır. Ancak Aleviler, akıl ve bilimi esas aldıkları için kadercilik anlayışını reddetmiştir.

Alevilikte temel alınan öğreti “4 Kapı 40 Makam”dır ve bu anlayış doğayı ve insanı merkezine alır. Alevi inancında kutsal bir mekâna bağlılık söz konusu değildir. İnanç sistemi, akıl, mantık ve bilim temellerine dayanır; akılla açıklanamayan unsurlar bu inançta yer bulmaz. Bu nedenle, akıl ve bilimle açıklanması mümkün olmayan kadercilik düşüncesi Alevilikte kabul edilmez (Aydın, 2005).

“4 Kapı 40 Makam” öğretisinde “ilimden gidilmeyen yolun sonu karanlıktır” denir. Kâmil insanın (olgun insan) amacı “Enel-Hak” makamına ulaşmaktır; yani kendini Tanrı yerine koyabilecek bilgi ve olgunluğa erişmektir. İnsan, bilim ve sevgi yolunu izleyerek 4 Kapı 40 Makam'dan geçip Tanrısal olgunluğa ulaşabilir. Varsayımlar Alevilikte karşılık bulmaz, bu yüzden kadercilik kabul edilmez (Aydın, 2005).

Alevilik, 1500'lerden sonra asimile edilmek istenmiş ancak Aleviler yüzyıllar boyunca sistemin oyunlarına karşı dimdik ayakta kalmayı başarmıştır. Aleviler, her alanda felsefi görüşlerini ve kültürlerini uluslararası platformda tanıtmalı ve yaşatmalıdır. Bunu başarmak için “4 Kapı 40 Makam” öğretisi hurafelerden arındırılarak orijinal haline uygun biçimde geleceğe aktarılmalıdır.

2.3.1.6.Ahret inancı

Ahret inancı Alevî kaynaklarda “Meâd” başlığı altında ele alınmaktadır. Meâd kavramı, ölüm sonrası hayatı ifade eder ve insanların dünyada yaptıkları tüm iyi veya kötü davranışlardan sorumlu tutulacaklarını, bunların karşılığını mutlaka bir gün göreceklerini belirtir. İnsanların yaptıklarının sonucunu görmesinin bir yargı süreciyle gerçekleşeceği, bu yargılamanın ardından ceza veya mükafatın verilmesinin ise Allah'ın adaletinin gereği

olduğu ve herkesin yaptıklarının karşılığını alacağına dair pek çok ayet örnek olarak sunulur (Kaya, 1993: 69-70).

Tenasüh (ruh göçü) inancının varlığına rağmen, cennet, cehennem ve hesap verme gibi ahiretle ilgili inançlar da Aleviler arasında kabul görmektedir. Özellikle Alevilerde ölümden sonra dirilme ve ahiretin varlığına inanmak, genel İslami inanç esaslarıyla uyumludur (Güngör, 2017: 56).

Din sosyolojisi araştırmalarına göre Alevilerde ahiret inancı oldukça yaygındır (Akt. Güngör, 2017: 51). Alan çalışmaları da Alevilerin ahirete iman konusundaki tutumlarının genel İslami inançlarla uyumlu olduğunu göstermektedir (Akt. Güngör, 2017: 56). Ancak bu uyumun tam ve eksiksiz olduğunu söylemek doğru değildir; temel inançlar kabul edilirken zaman zaman belirsizlikler veya farklı yorumların da varlığı görülmektedir (Üzüm, 2007: 118).

Ahiret gününe iman konusunda Aleviler arasında genel bir tereddüt olmadığı gözlemlenmektedir. Alevi yazarlar arasındaki bazı farklı görüşler halk arasında yaygın değildir. Ancak inançlarına sıkı bağlı olan Aleviler olduğu gibi, inanç konusunda daha serbest düşünenler de mevcuttur. Bir Alevî büyüğünün ifadesiyle, “Alevilik bir mezhep değildir. Bizim inancımıza göre Allah birdir, peygamber haktır, insanlar eşittir. Kur’an’da mezhep yoktur, mezhepler sonradan ortaya çıkmıştır. Temelde mezhep olayına karşıyım, İslam’da ayrılık yoktur. Kitabımız birdir” (Bozkuş, 2000: 149-150) denilmektedir.

Ehlibeyt kelime anlamı olarak Hz. Muhammed’in ailesini ifade eder. Bu aile; Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fatma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den oluşur. Alevi inancının temeli, Ehlibeyt’e duyulan sevgi ve bağlılıktır. Ehlibeyt’in kutsallığı ve günahsızlığı Kur’an’da da vurgulanmıştır. Ahzab Suresi'nin 33. ayetinde, "Ey Ehlibeyt, Allah sizi her türlü kirden arındırmak ve tertemiz kılmak ister" denilmektedir.

Hz. Ali, İslam Peygamberi Hz. Muhammed’in amcasının oğludur. Çocukluk dönemini Peygamberin yanında geçirerek onun gözetiminde yetişmiştir. İslamiyet’i kabul eden ilk kişidir. Aynı zamanda Hz. Muhammed’in damadı olması nedeniyle de Peygamber soyunun devamını sağlamıştır.

Hz. Peygamber’in kızı Hz. Fatıma ile hem amcasının oğlu hem de damadı olan Hz. Ali’den başlayan soy, “Ehlibeyt” olarak adlandırılmaktadır. Ehlibeyte duyulan sevgi ve saygı sonsuz olmakla birlikte, tarih boyunca bu soydan gelen kişiler zaman zaman hem maddi hem de manevi bazı ayrıcalıklara sahip olmuşlardır. Örneğin, geçmişte Seyyid ve Şeriflerin vergiden muaf tutulması, Ehlibeyte olan hürmetin somut bir göstergesidir. Bu

bağlamda, söz konusu eserin giriş kısmı, İslam dünyasında Ehlibeyt'e duyulan sevgi ve saygının benzersiz olduğunu vurgulayarak başlamaktadır. Hatta kendilerini Müslüman toplumun lideri olarak görmeyen bazı gruplar dahi Ehlibeyt'e saygı göstermiştir. Burada "Ehlibeyt" olarak ifade edilen soy, aynı zamanda "Alevî" olarak da anılmaktadır. Kitapta kullanılan terimler açısından da bu durum dikkat çekicidir; yazar "Alevî" terimini özellikle Hz. Ali'nin soyundan gelenleri belirtmek için tercih etmiştir.

Bu çerçevede, Hz. Peygamber'in halefi ve mirasçısı olarak kabul edilen kişiler her zaman onun soyundan gelenler olmamıştır. Genellikle siyasi iktidar halifelerin elinde bulunurken, dini önderlik ise âlimler tarafından yürütülmüştür. Böylece Müslüman toplumlarının yönetimi Hz. Ali'nin soyundan uzak tutulmuştur (Akt. Dağ, 2019: 308).

Tüm Alevi kollarında temel unsur "Ali ve Ehlibeyt sevgisi" olmakla beraber, Hz. Ali'yi seven gruplar arasında bu sevginin içeriğinde önemli farklılıklar bulunmaktadır. Ayrıca Hz. Ali ve Ehlibeyt sembolleri, tüm Müslümanlar arasında öncelikli kabul edilir ancak sevgi derecesi farklılık gösterir (Güngör, 2017: 58). Bu durum, Alevilik içinde çeşitli farklılıklarla ortaya çıkar. Aleviliğin en temel paradigması kuşkusuz Ehlibeyt'e olan muhabbetir. Hem sözlü kültürde hem de temel kaynaklarda, bu konuyla ilgili pek çok dini anlatı ve kahramanlık temelli öyküye rastlamak şaşırtıcı değildir (Güngör, 2014: 88). Ancak Alevilerde bu methiye, Ehlibeyt sevgisinin imamet teorisine dönüşmesi anlamına gelmez. Aksine, Ehlibeyt'in siyasetten uzak kalacağına, teokratik değil demokratik bir yönetim biçiminin insani değerlerle daha uyumlu olduğuna dair bir yaklaşım hakimdir (Güngör, 2007: 276, 318). Alevi nefeslerinde ve sözlü anlatılarında, Hz. Ali'den başlayarak Nusayri inancındaki gibi Oniki İmam sıralamasına rastlanır. Ancak bu İmamlar, siyasi figürler olarak değil, daha çok mistik boyutlu rehberler olarak ele alınır. Anlatılar, bu kişilerin tarihsel ve dinsel kimliklerinden ziyade manevi rehberlik ve menkıbevi özelliklerini ön plana çıkarır (Kutlu, 2006: 58; Güngör, 2007: 244, 278, 286). Bu bağlamda, Nusayriler ve Aleviler arasında en güçlü ortak sembollerden biri Ehlibeyt sevgisidir. Ancak Ehlibeyt'in tarihi ve dinsel rolü ile günümüzdeki meşruiyet çerçevesi oldukça farklılaşmıştır. Ayrıca sosyolojik araştırmalar da Alevilerde bu sevginin varlığını ve farklı boyutlarını doğrulamaktadır (Uçar, 2004: 153; Güngör, 2007: 182).

2.3.1.7.Ehlibeyt inancı

Ehl-i Beyt terimi Arapça kökenli olup, Türkçede "ev halkı" anlamına gelir. İslam dini içinde ise özel bir kavram olarak kullanılır. Arapçada sıradan bir ifade olan Ehl-i Beyt,

İslam toplumundaki değişim ve dönüşümlerle birlikte özgün anlamından kopmuş, farklı yorum ve anlayışlarla doldurularak İslam'ın genel öğretilerinden uzaklaşmıştır (Varol, 2014: 18). İslam açısından ise bu terim, Hz. Muhammed'in ev halkını ifade eder. Daha geniş kapsamda ise Hz. Muhammed'in kan bağıyla bağlı olduğu akrabalarını kapsar. “Ev halkı” anlamındaki Ehl-i Beyt (ehlü'l-beyt) ifadesi, ev sahibi, eşi, çocukları, torunları ve yakın akrabalarını içine alır. Câhiliye döneminde Arap toplumunda bir kabilenin yönetici ailesini belirtmek için kullanılan Ehl-i Beyt ifadesi, İslam döneminde ve günümüzde yalnızca Hz. Peygamber'in ailesi ve soyu anlamında kullanılmaktadır (<https://islamansiklopedisi.org.tr/ehl-i-beyt>, E.T.: 19.11.2023).

Ehl-i Beyt inancında Aleviler ile Sünniler arasında anlayış farkı vardır. Ehl-i Sünnet inancına göre bu kavramın içerisine Hz. Muhammed, hanımları, çocukları, torunları ve yakın akrabalarını dahil ederken. Alevi düşünce sistemine göre Hz. Muhammed, hanımları, çocukları, torunları ve yakın akrabalarının dışında bir “oniki imamlar”ı dahil eder.

Oniki imamlar:

1. Hz. Ali (Ebu Talip Oğlu Ali)
2. Hz. Hasan (Şerifan) (Ali Oğlu Hasan)
3. Hz. Hüseyin bin Ali (Seyyidan) (Ali Oğlu Hüseyin)
4. Hz. Zeynelâbidîn (Hüseyin Oğlu Zeynel)
5. Hz. Muhammed el-Bâkır (Ali Oğlu Muhammed)
6. Hz. Ca'fer es-Sâdık (Muhammed oğlu Cafer)
7. Hz. Mûsâ el-Kâzım (Cafer Oğlu Musa)
8. Hz. Ali er-Rızâ (Musa Oğlu Ali)
9. Hz. Muhammed el-Cevâd (Ali Oğlu Muhammed)
10. Hz. Ali el-Hâdî (Muhammed oğlu Ali)
11. Hz. Hasan b. Ali Hasan el-Askerî (Ali Oğlu Hasan)
12. Hz. Mehdî el-Muntazar (Hasan oğlu Muhammed)

Ehl-i Beyt kavramının içeriği inanç sistemleri içerisinde çok büyük farklar içermez. Buradaki temel anlam peygamber soyundan gelen kişilerin peygambere yaraşır bir hayat sürmeleri ve bu hayata uygun inanç felsefesi olmalı ve bu inancı yaymalıdır. Alevi inancındaki “İnsan-i Kamil” mertebesinde, yani üst insandır. Ehl-i Beyt inancı, inanç sistemleri içerisinde yaşamı ile inanç düsturu ve inancını yaşama biçimi ile bu inanca mensup olanlara rehber olmaktadır.

2.3.1.8.Tevella ve teberrâ inancı

Müzik, bir toplumun kültürel değerlerini nesilden nesile aktaran güçlü bir araç olmasının yanı sıra, o toplumun tarihine tanıklık eden bir ifade biçimidir. Ayrıca müzik, toplumun düşünsel ve inançsal yapısını yansıtan en önemli kültürel unsurlardan biri olarak kabul edilir. Alevî-Bektaşî edebiyatında hemen her konu ele alınmakta ve bestelenen nefeslerde geleneksel unsurlara sıkça yer verilmektedir. Bu nefeslerde, tevellâ ve teberrâ anlayışını yansıtan ifadelerle de rastlanır. Söz konusu şiirlerde bu kavramlar, dinleyiciye ya da okuyucuya öğüt niteliğinde sunulmaktadır. Tevellâ ve teberrâ ilkeleri, zamanla Alevî-Bektaşî geleneğine bağlı toplulukların kendine özgü bir kimlik oluşturmada ve bu kimliğin korunmasında önemli rol oynamıştır. Tevellâ; Hz. Ali'yi ve onun soyunu sevmek, onlarla dost olmak ve onların şefaatinin dilemek anlamına gelirken, teberrâ; Hz. Ali'ye karşı çıkan, onun hilafet ve imametini reddeden kişilere karşı olumsuz bir tutum sergilemek, hatta onları lanetlemek şeklinde tanımlanır (Teber, Çalkan, 2019).

Tevellâ ve Teberrâ kavramları, yalnızca Kur'an-ı Kerim ve Hadis kitaplarında değil, aynı zamanda pek çok Alevî-Bektaşî kaynağında da ele alınmıştır (Dedekargınoğlu, 2020: 186). Bu konuda Nehc'ül Belaga, İmam Cafer Sadık Buyruğu, Hüsniye, Viranî Baba Risâlesi ve Alevî ozanlarının deyişleri örnek olarak gösterilebilir (Teber, Çalkan, 2019: 90). Alevî-Bektaşî kültüründeki köklü şiir ve müzik geleneği, Hacı Bektâş-ı Velî'nin Orta Asya'dan getirdiği mirasa kadar dayanmaktadır. Bu gelenek içerisinde, şiirlerin ve bunların bestelenmiş formlarının kuşaktan kuşağa aktarımında önemli bir rol oynadığı açıktır. Alevî-Bektaşî şiirleri arasında en bilinen ve en yaygın olan tür ise nefeslerdir.

Âşıkların söyledikleri deyişlerin genel adı olan “nefes”ler, Bektaşî düşünce sisteminin temel unsurlarını yansıtmış ve bu nedenle Bektaşî şiirleri çoğunlukla “nefes” adıyla anılmaya başlanmıştır (Kılıç, 2006:1). İnsanın varoluşundan bu yana süregelen anlam arayışı ve yaşama dair sorgulamaları, seslerle ifadesini bularak müziği ortaya çıkarmıştır. Tarih boyunca müzik, özellikle inanç temelli ritüellere ve söylemlere eşlik eden önemli bir araç olmuştur. Bireyin iç dünyasını yansıtan kişisel bir ifade biçimi olarak doğan müzik, zamanla toplumun da benimsediği bir kültürel öge hâline gelmiş; böylece bireysel olmaktan çıkıp toplumsal bir anlam kazanmıştır. Bu dönüşümde, müziğin içinde üretildiği toplumun dinî, siyasal, felsefî ve sosyal yapısından etkilenmesi belirleyici olmuştur. Bu açıdan bakıldığında müzik hem toplumun düşünsel yapısından beslenmiş hem de bu yapıyı şekillendirme gücüne sahip olmuştur.

Müziğin bir türü olan türküler, üretildikleri dönemin tanığı olarak hem o dönemin ruhunu yansıtmış hem de bu tanıklığı geleceğe taşımıştır. Bu bağlamda türküler, toplumun ruh hâlini yansıtan önemli kültürel göstergelerdir. Eğer türküler bir milletin metafiziği olarak kabul edilirse, bu eserlerin halkın metafizik anlayışını ve algısını da yansıttığı söylenebilir. Dolayısıyla türküler, bir toplumun karakteristik özelliklerini sergileyen önemli müzik formları arasında yer alır (Fazlıoğlu, 2018).

Alevî-Bektaşî geleneğinde de müzik dinsel bir temele dayanır (Yöre, 2011: 219). Bu çerçevede, türkülerde yer alan sözler ve bu sözlerin ardındaki dinî ve toplumsal kodlar, ait oldukları çevrenin inanç yapısını anlamak açısından önemlidir. Müzik, hem propaganda aracı olarak işlev görmekte hem de bireyleri ortak duygu ve düşünceler etrafında birleştirmektedir. Bu nedenle müzik sadece estetik bir anlatım biçimi değil, aynı zamanda kolektif kimlik oluşturma sürecinde etkili bir araçtır. Bu temel söylemler, kimi zaman doğrudan, kimi zaman ise eserin ana teması olarak karşımıza çıkar.

Alevî-Bektaşî kültüründe “yol” ve “sürek” anlayışının aktarılmasında önemli rol üstlenen nefeslerde tevellâ (dostluğu benimseme) ve teberrâ (uzaklaşma) kavramlarına sıkça yer verilir (aleviocaklari, 2018). Bu kavramlar, Alevî-Bektaşî toplumunda bir tür tarafgirlikten ziyade vicdani bir muhakemenin ürünü olarak değerlendirilmiş ve bu düşünce şiir ve müzik aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarılmıştır.

Etimolojik olarak, “teberrâ” kelimesi Arapça’da “ber” kökünden türetilmiş olup “kurtulmak” veya “ilişkiyi kesmek” anlamlarını taşır. Karşıtı olan “tevellâ” ise “velâyet” kökünden gelir ve “sevmek, bağlılık göstermek” anlamındadır (Öz, 2011: 214). Bu iki kavram, özellikle zulme karşı bir duruşu ve sevgiyi hakikate sadakatle bütünleştiren bir anlayışı yansıtır. Bu çerçevede tevellâ ve teberrâ, bireyin kimlik inşasında önemli rol oynayan duygusal ve ahlaki yönelimleri temsil eder. Tevellâ, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt’e sevgi ve bağlılık gösterenlere yakınlık duymayı öğütlerken; teberrâ, Ehl-i Beyt’e karşı olanlara mesafe koymayı ve onları sevmemeyi ifade eder. Alevî-Bektaşî müzik kültüründe bu anlayışlar özellikle halk türküleri ve nefeslerde belirgin şekilde işlenmiştir.

Sözlü kültüre dayalı Alevî-Bektaşî edebiyatında nefesler, dinî inançların şiirsel biçimde ifade edildiği; kültürel, ahlaki ve manevi değerlerin aktarıldığı önemli metinlerdir. Bu şiirler, inancın yaşatılmasında ve kuşaktan kuşağa aktarılmasında hayati bir işlev görür (Varlı ve Yıldırım, 2020: 198). Nefesler, Alevî-Bektaşî ve Tahtacı inançlarının, yaşam biçimlerinin ve benimsedikleri değerlerin dile getirildiği, çoğunlukla hece ölçüsüyle

yazılmış bir şiir dünyasını kapsar. Bu yönüyle, tarih boyunca söz konusu gelenekte bir tür eğitim aracı olarak kullanılmışlardır.

Tevellâ, eserlerde zaman zaman yapıcı bir toplumsal mensubiyet figürü olarak karşımıza çıkarken; bastırılmış duyguların ve yaşanmamış gerçekliklerin sonucu olarak gelişen teberrâ ise bireyin kendisine benzemeyenlerden uzak durma ihtiyacını sembolize eder. Bu durum, kişisel kimlik ve inançların korunması açısından bir savunma mekanizması işlevi görmüştür.

Alevî-Bektaşî ozanları, toplumsal acılara ve sıkıntılara çözüm arayışlarını Allah-Muhammed-Ali sevgisi ve On İki İmam inancı çerçevesinde şekillendirmiştir. Kendi bireysel acılarını Ehl-i Beyt'e, On İki İmam'a, On Dört Masum-u Pak ve On Yedi Kemerbest'e olan sevgileriyle birleştirerek, bu duyguları toplulukların tarihsel ve toplumsal bilincine sunmuşlardır. Bektaşî geleneğinde ise aşk, güzellik, erenlerin kerametleri, erkân ve usûl gibi temalar şiirsel biçimde bestelenmiş ve bu eserler zamanla "nefes" adıyla anılmıştır. Nefeslerin içeriklerine göre türleri de değişiklik göstermektedir: On İki İmam'ın isimlerini içerenlere "Düvaz", Hz. Peygamber'e övgü içerenlere "Na't-ı Nebî", Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e yazılanlara "Na't-ı Ali", Hz. Hüseyin'in şehadetini konu alanlara ise "Mersiyye" denir.

Tevellâ ve teberrâ kavramları, Alevî-Bektaşî geleneğinde Şîî yaklaşımdan farklı olarak daha çok tasavvufi bir boyut kazanmıştır. Tevellâ, Tanrı'ya, Peygamber'e ve Ehl-i Beyt'e duyulan içten sevgiyi; teberrâ ise kalp kırmaktan, insanlara saygısızlık etmekten kaçınmayı temsil eden bir ahlaki tutumu ifade eder (Teber, 2018: 147). Bu anlamda tevellâ ve teberrâ, Alevî-Bektaşî kültürünün ruhunu ve insana bakışını yansıtan iki temel ilkedir.

2.3.2.Alevilikte ibadet

İbadetler, inanan kişinin kutsal olana duyduğu sevgi ve saygının belirli uygulamalarla ifade edilmesidir (Akt. Tuğrul, 2006: 105). İslam'da ibadet, yalnızca belli bir mezhebe, tarikata ya da cemaate ait özel bir uygulama olarak değil, bütün Müslümanlar için geçerli olan evrensel görevler şeklinde değerlendirilmiştir. Namaz, zekât, oruç ve hac gibi temel ibadetler, mezhepler ve tarikatlar henüz ortaya çıkmadan önce, Hz. Peygamber'in döneminde İslam ibadet sisteminin temel taşları olarak şekillenmiş ve uygulanmıştır. Bu nedenle bu ibadetler, farklı mezheplerin veya tarikatların üzerinde yer alan ortak dinî yükümlülükler olarak kabul edilmiştir.

İnanç sistemleri ve dindarlık biçimleri birbirinden farklı olan Mutezile, Haricî, Sünnî, Şîî, Nakşibendî, Kadirî ve Alevî topluluklar da bu ibadetleri ilahi bir emir olarak benimsemişlerdir. Ancak, bu ibadetlerin Allah tarafından farz kılındığına inanmakla, bireysel olarak yerine getirilip getirilmemesi birbirinden farklı konular olarak değerlendirilmiştir. Alevî-Bektaşî literatüründe de İslam'ın temel ibadetleri olan namaz, zekât, oruç ve hac kabul edilmiş ve bunların yerine getirilmesi önerilmiştir (Kutlu, 2006: 175-176).

Alevî-Bektaşî düşüncesinin öncülerinden biri olan Hacı Bektaş-ı Velî, *Makalât* adlı eserinde, hadislerde yer aldığı şekliyle İslam'ın temel şartlarını şu şekilde sıralamaktadır: “Namaz kılmak, zekât vermek, oruç tutmak ve gücü yetiyorsa hacca gitmek.” Aynı şekilde, Alevî-Bektaşî geleneğinin temel kaynaklarından biri olan *Buyruk*'ta da, dört kapı öğretisinin ilk aşaması olan “şeriat kapısı”nın üçüncü makamı “ibadet” olarak tanımlanmış; bu bölümde namaz, zekât, oruç ve hac gibi ibadetlere yer verilmiştir (Tuğrul, 2006: 105).

Genel anlamda ibadet, bireyin bağlı olduğu inancı birtakım pratiklerle yaşaması ve bu deneyim aracılığıyla dini duygularını dışa vurmasıdır. Her din, mensuplarından belirli kurallar çerçevesinde ibadet etmelerini bekler. İslam'da ise bu ibadetler hem fiziksel hem de ruhsal yönleriyle sosyolojik açıdan değerlendirilebilecek niteliktedir. İbadetlerin bireysel yönü olduğu kadar toplumsal bir boyutu da vardır; bu da ibadetlerin grup kimliği oluşturma ve toplumsal birlikteliği güçlendirme açısından önemli bir işlev gördüğünü gösterir (Güngör, 2017: 59).

Soya dayalı tarikat yapısıyla varlığını sürdüren Geleneksel Alevîlik, inanç sistemini ve dini uygulamalarını büyük ölçüde tasavvuf temelli bir yapı içinde şekillendirmiştir. Alevî inancı, imanı “ikrar” kavramıyla açıklar. Bu ikrar, ezelde ruhların Allah'a ve Hz. Ali'nin oluşturduğu, Ehl-i Beyt'in devam ettirdiği yola bağlı kalacaklarına dair verdikleri söz olarak yorumlanır. Bu nedenle bir pîre ya da mürşide bağlanmak, imanlı olmanın bir göstergesi sayılır. Bu anlayış, Alevî ibadetlerine de yansımıştır.

Alevî ibadet sisteminin merkezinde yer alan “cem”, zikir içeren toplu bir ibadet biçimidir. Bu çalışmanın temel argümanı olan “Alevî ibadet ve inançlarının tarikat geleneği çerçevesinde şekillendiği” görüşüyle uyumlu olarak, Alevîler namaz, oruç ve hac gibi İslam'ın temel ibadetlerini “şeriat makamı”na ait ritüeller olarak görmüş ve bu ibadetlerin yerini, benzer anlam ve işlevleri taşıyan kendilerine özgü uygulamalarla doldurmuşlardır. Bu ibadet biçimleri her ne kadar İslamî gelenekle biçimsel veya kavramsal açıdan

ilişkilendirilse de, Alevî inancı bu uygulamaları tasavvufî bir temelde yeniden yorumlamıştır.

Tüm bu değerlendirmeler, Geleneksel Alevîliğin inanç ve ibadet sisteminin tasavvuf ve tarikat ekseninde şekillendiğini ve bu çerçevede ele alınmasının daha isabetli olacağını ortaya koymaktadır.

2.3.2.1. Abdest inancı

Alevîliğin temel kaynaklarında, “şariat abdesti” olarak bilinen abdesti almanın zorunlu olduğu açık biçimde belirtilmiştir. *Buyruk* metinlerinde tâlibe ilk olarak abdest alması öğütlenmiş; yol ehli olan kişilerin her sabah temizlenip abdest almaları gerektiği tavsiye edilmiştir (Gölpınarlı, 2016: 27). *Vilâyetnâme*’de Hacı Bektâş Velî’nin abdest aldığına dair anlatılar ile Kadıncık Ana menkıbesinin abdest kavramı etrafında kurgulanması, abdestin Alevî-Bektaşî geleneğindeki yerleşik önemini ve kabulünü göstermesi açısından oldukça dikkate değerdir. Bu tür anlatılar, abdestin yalnızca bedensel bir temizlik aracı değil, aynı zamanda ruhsal bir arınma ve “yol” mensubu olmanın bir koşulu olduğunu ortaya koyar. Dolayısıyla abdest, Alevî-Bektaşî inanç sisteminde merkezi bir konuma sahiptir (Gölpınarlı, 2016: 33).

Günümüzde Alevîler arasında, özellikle cinsel ilişkiden sonra, görgü cemlerine katılmadan önce, kurban keserken, bayram namazı öncesinde ya da musahiplik erkânı sırasında gusül abdesti alınır. Ancak bu temizlik uygulamaları, genellikle Alevîliğin kaynaklarında da görülen batınî ve tasavvufî anlayış çerçevesinde yorumlanır. Dört kapı öğretisinde her kapının kendine özgü bir cünüplük hali vardır: şariat kapısında bu durum cinsî birleşme ya da ihtilâm şeklinde tanımlanırken; tarikat kapısında pirsiz yola çıkmak, marifette nefsini bilmemek, hakikatte ise kendi kusurunu gizleyip başkalarının ayıplarını açığa vurmak olarak değerlendirilir. Dolayısıyla cinsel birleşme sonrası alınan gusül bedensel bir temizlik olarak görülürken, esas arınma tarikat meydanında toplum önünde sağlanır. Aynı yaklaşım abdest için de geçerlidir.

Araştırma yapılan bölgelerde, Ehl-i Beyt Vakfı’na yakın görüşleri benimseyenler dışında kalan Alevîler arasında, genellikle Hanefî usulüyle abdest alınmakla birlikte, “gönül abdesti” ya da “ruh abdesti” olarak bilinen “tarikat abdesti”ne çok daha fazla önem verildiği görülmektedir. Pek çok Dede, bu tarikat abdestinin anlamına özellikle dikkat çekmektedir. Tarikat abdesti, cem esnasında topluluk huzurunda kişinin elinden, dilinden ve davranışlarından kimseye zarar gelmeyeceğine dair verdiği sözü temsil eder. Bu sözle

birlikte, kişi abdest almış ve namaz kılmış kabul edilir. Alevîler arasında tarikat hayatı çerçevesinde oluşan bu anlayış, temel kaynaklarda da benzer şekilde açıklanmıştır. *Buyruklarda* abdest dört kapıya göre ele alınır: “şeriat abdesti” suyla yapılan fiziksel temizlik; “tarikat abdesti” pîre biat etmek; “marifet abdesti” kişinin kendini ve Rabbini tanıması; “hakikat abdesti” ise kişinin kendi eksiklerini fark edip, başkalarınınkini örtmesi şeklinde tanımlanır.

Sonuç olarak, Alevîler suyla alınan geleneksel abdesti uygulamakla birlikte, özellikle cemlerde sembolik anlam taşıyan tarikat abdestine öncelik verirler. Bu anlayış, çalışmanın temel savı olan “Alevîlerin dini uygulamalarını tarikat yapısı çerçevesinde biçimlendirdiği” görüşünü açıkça desteklemektedir.

2.3.2.2.Namaz anlayışı

Kur’ân-ı Kerîm’de birçok ayetle farz kılınan namaz, Alevî-Bektâşî geleneğinde önemli bir yere sahip olan Hz. Ali, Ehl-i Beyt mensupları ve On İki İmam tarafından asla ihmal edilmemiştir. Ancak bu durum, Alevî toplulukların ibadet pratiklerine birebir yansımamıştır. Alevîler arasında namaza dair yaklaşım farklılıkları dikkat çekmektedir (Gölpınarlı, 2016: 8).

Hacı Bektâş-ı Velî’nin Vilâyetnâmesinde yer alan bazı kıssalarda namaza dair sembolik anlatımlar bulunur. Örneğin, Horasan’dan gelen erenlerin karşısında Hacı Bektâş’ın seccadesini gökyüzüne sererek orada iki rekât namaz kıldığı aktarılır. Bu olay, onun keramet sahibi olduğunu göstermek ve bağlılığın güçlenmesini sağlamak amacı taşıır. Aynı eserde yer alan başka bir anlatıda ise, Sulucakarahöyük’te akşam namazı esnasında izinsiz şekilde mihraba geçen bir kişinin Kur’an’dan sure okuyamaması sonucu cemaatin namazının bozulduğu ve Hünkâr’ın bu kişiye beddua ettiği dile getirilir (Gölpınarlı, 2016: 33).

Bu tür anlatılar, Alevîlerin namaz ve cami gibi ibadet pratiklerine mesafeli oluşlarını destekleyen kültürel unsurlar olarak yorumlanabilir. Ayrıca, tarihsel bağlamda göçebe Türkmen topluluklarının temizlik ve vakit namazlarını düzenli biçimde uygulamada zorlandıkları bilinmektedir. Bu durum, ibadetin şekli yerine özüyle ilgilenme anlayışının gelişmesine zemin hazırlamıştır.

Alevîler arasında yaygın olarak dile getirilen “Bizim namazımız niyazımızdır” ifadesi, bu ibadete bakışı özetlemektedir. Bazı bireyler namazı dua olarak görüp, “Ben gün boyunca Allah’ı anıyorum, bu da benim namazımdır” demektedir; bazılarıysa, “Namaz

kılanlara saygım var ama bizim ibadetimiz farklıdır” veya “Bizim namazımız yılda iki rekâttır” gibi sözlerle yaklaşım farklılıklarını ortaya koymaktadır.

Alevî yazarların kaleme aldıkları metinlerde de namazın klasik biçimiyle uygulanmadığı, cami cemaatine dâhil olunmadığı sıkça dile getirilir. Saha gözlemleri de bu tutumu doğrular niteliktedir. Örneğin, Dersim’in Hozat ilçesinde Cuma günü gözlemlenen cemaatin büyük bir kısmı dışarıdan gelenlerden oluşmakta, yerli Alevîlerin sayıca çok az olduğu görülmektedir.

Alevîlerde namaz ibadetiyle ilgili en ilginç yorumlardan biri, namazın bir “niyaz” olduğu şeklindedir. Buna göre “salat” kelimesinin en temel anlamlarından biri dua olup, Kur’ân’daki namaz ile ilgili ifadeler dua olarak algılanmakta ve bu anlayış Alevî geleneğinde “niyaz” olarak yorumlanmaktadır (Bozkuş, 1999: 184-186). Bu görüş paralelinde yapılan araştırmalarda, Alevîlerin namaz kılmama eğilimlerinin, ibadetin niyaz olarak değerlendirilmesinden kaynaklandığı saptanmıştır (Keskin, 2004: 179). Öte yandan bazı çalışmalar, namaz kılan Alevîlerin oranının her ne kadar düzenli olmasa da, oldukça yüksek olduğunu göstermektedir (Uçar, 2004: 159; Güngör, 2007).

2.3.2.3.Oruç anlayışı

Kur’ân-ı Kerîm’de orucun, önceki peygamberlerin ümmetlerinde olduğu gibi Müslümanlar için de farz kılındığı belirtilir. Ramazan orucunun zorunluluğu, Hacı Bektâş-ı Velî’nin “Makâlât” ve “Buyruk” adlı eserlerinde, dört kapıdan biri olan Şeriat kapısının üçüncü mertebesinde açık şekilde vurgulanmaktadır (Bozkurt, 2004: 126).

Her ne kadar Kur’ân ve özellikle Buyruk gibi Alevî kaynaklarında orucun farz olduğu ifade edilse de, Alevîlerin oruç konusundaki pratik tutumları namaz konusundaki yaklaşımlarıyla paralellik göstermektedir. Ramazan orucunun farz olduğu kabul edilse de, genellikle oruç üç ayrı gün—Ramazan ayının başı, ortası ve sonu ya da 25., 26. ve 27. günleri—tutulmaktadır. Bazı Alevî bireyler, “Oruçla ilgili tutumunuz nedir?” sorusuna Ramazan orucunu üç gün tuttıklarını yazarak yanıt vermişlerdir (Bozkurt, 1993: 140).

Alevî kaynaklarda orucun önemi ve ibadet olarak değeri üzerine birçok atıf bulunmaktadır. Orucun dini bir emir olarak kabulü Alevî toplumunda yaygındır; ancak bu kabul, oruç tutmaya karşı her zaman olumlu bir yaklaşım anlamına gelmemektedir. Ramazan orucunu tutanların oranı görece düşükken, Muharrem orucu tutanların sayısında belirgin bir artış gözlenmektedir. Ayrıca Alevîler arasında Muharrem orucunun yanı sıra

“Hızır orucu” adı verilen başka bir oruç türü de vardır. Geleneksel Alevî topluluklarında Hızır orucuna ilişkin tutumlar oldukça güçlüdür (Güngör, 2007: 62).

Hz. Muhammed (s.a.v.) tarafından Ramazan orucundan sonraki en hayırlı oruç olarak müjdelenen Muharrem orucunun nasıl tutulduğu, nasıl niyet edildiği sıkça araştırılmaktadır. Muharrem orucunun kabulü için gerekli şartlar, oruç esnasında yenilip içilmeyecekler, Alevî inancına göre neden et yenmediği, su içilip içilmediği gibi sorular bu araştırmaların konusunu oluşturmaktadır.

Muharrem ayını oruçlu geçirmek, büyük sevap ve önem taşıyan bir ibadet olarak kabul edilir. Peygamber Efendimiz’in (s.a.v.) özellikle Muharrem’in 9-10 veya 10-11’inci günlerinde oruç tuttuğu bilinmekte, ancak bu oruç ayın ilk 12 günü boyunca da tutulabilmektedir. Bu yüzden bu oruca “Yas-ı Matem” ya da “12 İmamlar Orucu” isimleri verilir.

Alevilikte Muharrem ayı, Peygamber Efendimiz’in torunu Hz. Hüseyin ve 72 yakınlarının Kerbela’da şehit düşmelerinin matem ayı olarak anılması sebebiyle çok büyük bir anlam taşır. Bu nedenle “Muharrem orucu nasıl tutulur?” ve “Nasıl niyet edilir?” gibi sorular sıkça gündeme gelir. Ayrıca, “Muharrem orucunda hangi yiyecekler yenmez?”, “Neden et tüketilmez?” ve “Su içmek serbest midir?” gibi sorular da araştırılır.

Alevîler arasında Muharrem orucu olarak bilinen bu uygulama, matem ve yas ayı olan Muharrem’de gerçekleştirilir. Oruç, gün doğumundan gün batımına kadar devam eder ve Kerbela şehitlerini anmak üzere tutulur. Bu oruç aynı zamanda “12 İmamlar Orucu” ya da “Yas-ı Matem Orucu” olarak da adlandırılır ve Muharrem ayının ilk 12 günü boyunca sürdürülür. 12. gün ise oruç sona erer ve bu anlamlı günde, 12 İmam ve Kerbela şehitlerinin anısına en az 12 farklı malzemeden oluşan aşure hazırlanır.

Alevilikteki matem orucunun belirli şartları bulunmaktadır:

- Oruç, Muharrem’in ilk 12 günü içerisinde tutulur.
- Arzu edenler sadece ilk gün orucunu tutabilir veya Peygamber Efendimiz’in uyguladığı gibi 9-10 ya da 10-11 günlerinde oruç tutabilir.
- Oruç her gün, gün doğumuyla başlar ve gün batımıyla sona erer.
- Oruç süresince kesinlikle yiyecek ve içecek tüketilmez.
- Oruç açıldıktan sonra, Kerbela’da yaşanan susuzluğa saygı amacıyla saf su içilmez; bunun yerine hoşaf, ayran gibi sıvılar tercih edilir ve bunlar bardak ya da tas yerine kaşıkla içilir.

- 12 gün boyunca cana kıymanın haram olduğuna inanıldığından, deniz ürünleri, kanatlı hayvanlar ve et tüketilmez; içinde et bulunan gıdalar da yenmez. Bu süre zarfında oruç tutulmasa bile et yememek genel kabul görmüştür.
- Oruç süresince eşlerin cinsel ilişkide bulunması uygun görülmez.
- 12 gün boyunca düğün, eğlence yapılmaz; süslenmek amacıyla tıraş olunmaz, saç sakal kesilmez; çamaşır yıkanmaz; sigara ve alkol tüketilmez; soğan, sarımsak, yumurta yenmez; ağaç kesilmez; böcek öldürülmez; kokulu maddeler koklanmaz; süslenilmez; aynaya bakılmaz; türkü söylenmez; oyun oynanmaz.

Muharrem orucu niyeti

Muharrem ayında tutulacak oruç için niyet şöyle yapılır: "Niyet ettim Allah rızası için Muharrem ayının orucunu tutmaya." Eğer Ramazan orucundan kazası (tutulmamış borç oruç) varsa, niyet şu şekilde yapılır: "Niyet ettim Allah rızası için tutamadığım Ramazan orucunun kazasını Muharrem ayında tutmaya." Oruç kazası olan kişi, orucunu tutarken özellikle "ilk kazaya kalan Ramazan orucuna" diye niyet etmelidir. Eğer kaza borcu yoksa, yine aynı niyetle tutmalıdır çünkü bu oruç nafîle (gönüllü) oruç sayılır. Böylece eğer unutulmuş bir kaza varsa, onun yerine geçmiş olur; hem oruç borcunu ödemiş, hem de o mübarek günlerin oruç sevabına nail olmuş olunur.

Muharrem orucu zamanı

Muharrem ayının 1., 9., 10. (Aşure günü) ve 11. günlerinde oruç tutmak faziletlidir. Ancak bu günler dışında da oruç tutulabilir. Hz. Peygamber'in Aşure günü oruç tuttuğu rivayet edilmiştir; fakat sadece bu gün oruç tutmak yeterli görülmemiş, bir önceki veya sonraki günlerin de oruçlu geçirilmesi tavsiye edilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber, Receb, Zilkade, Zilhicce ve Muharrem aylarında üç gün oruç tutulmasını önermiştir. Muharrem ayındaki üç günlük oruç uygulaması ise Aşure'den önceki gün, Aşure günü ve Aşure'den sonraki gün şeklindedir. Aşure günü, Muharrem ayının 10. günüdür.

2.3.2.4.Hac

Kur'ân-ı Kerîm'de, imkânı uygun olanların yerine getirmesi gereken ve Allah'ın kulları üzerindeki bir hakkı olarak açıklanan hac ibadeti, Alevî kaynaklarında da diğer ibadetler gibi yer almaktadır (Bozkurt, 1993: 43). *Vilâyetnâme*'ye göre, Hacı Bektâş-ı Velî, Türkistan'dan Rum ülkesine hareket ettiğinde hacca niyet etmiş, çeşitli kerâmetler

göstererek Necef'e ulaşmış, burada bir müddet kalıp bir "erbaîn" çıkarmış ve ardından Kâbe'ye varmıştır. İmam Muhammed Bâkır'ın seccadesinin yanında üç yıl kalan Hacı Bektâş-ı Velî, daha sonra Medine'ye geçerek orada da bir "erbaîn" çıkarmış, ardından Kudüs ve Halep'i ziyaret ederek bu bölgelerde de birer "erbaîn" çıkarmıştır (Gölpınarlı, 2016: 17). Net ifadelerle açıkça belirtilmese de, Hünkâr'ın hac ibadetini gerçekleştirdiği ve bu sebeple "Hacı" unvanı ile anıldığı anlaşılmaktadır.

Sarı Saltık Ocağı'na bağlı Alevîler arasında hac ibadeti, İslâm'ın diğer ibadetlerine kıyasla daha fazla önemsenmektedir. Bu ocağa bağlı kişiler arasında hacca gidenler mevcuttur. Ocağın inancına göre, hacca gitmeden önce önce Hacı Bektaş Velî ziyareti yapılmakta, ardından Mekke-i Mükerrreme'ye gidilmektedir. Hac ibadeti dönüşünde ise mutlaka Kerbelâ ve Necef'e uğranmaktadır.

Ziyaret kültürünün yoğun yaşandığı Tunceli yöresinde, "Hac İbadeti"nin yerini büyük ölçüde "erenleri ziyaret" şekline dönüştürdüğü söylenebilir. Anketimize katılan ocak mensuplarının "Hacca gitmeyi düşünüyor musunuz?" sorusuna "kendi erenlerimize" ifadesini ekleyerek yanıt vermeleri ve bölge halkının bir yatırı ziyarete giderken "haccınız mübarek olsun" şeklinde dilekte bulunmaları bu durumu göstermektedir. Buna rağmen ocağın dedesi Ahmet Yurt Dede, hac ibadeti ile eren ziyaretlerinin ayrı ayrı değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamıştır.

Tunceli yöresinde Hacı Bektaş'ın hocası Lokman-ı Parende'ye Arafat'ta yemek götürmesine nazire olarak "Munzur Efsanesi" anlatılmaktadır. Alevî temel eserlerinde hac ibadetine yer verilmiş olması ve yolun pirine "Hacı" unvanının verilmesi, Alevîlerin hac ibadetine karşı tutumlarını şekillendiren önemli unsurlardır. Son dönemlerde hac ibadetiyle ilgili Alevîler arasında bazı yeni yorumlar ortaya çıkmış olmakla birlikte, yapılan araştırmalar Alevîlerin hac ibadetini farklı boyutlarda ancak az sayıda yerine getirdiklerini göstermektedir (Güngör, 2017: 63).

2.3.2.5.Zekât

Kur'ân-ı Kerîm'de, zekât hem bağımsız bir ibadet olarak hem de namazla birlikte birçok ayette farz kılınmıştır ve İslâm'ın en temel mali ibadetlerinden biri olarak kabul edilir. Alevîliğin önemli metinleri olan Buyruk ve Makâlât'ta da zekâta değinilmekle birlikte, tarih boyunca ve günümüzde Alevî topluluklar arasında zekât uygulamasına ilişkin pratikler sınırlı kalmış ve genel İslâm anlayışından farklı yorumlar ortaya konmuştur (Kutlu, 2006: 176).

Her ne kadar Alevîler, mallarının kırkta birini düzenli olarak zekât olarak vermeseler de, muhtaç durumdakilere “yol kardeşliği” çerçevesinde yardım etmekten çekinmemektedirler (Bozkurt, 1993: 141). Bu yardım, kişinin imkânına göre para, eşya veya buğday şeklinde gerçekleşebilmektedir. Alevî topluluklarda zekât ibadetinin kabulü çeşitli derecelerde olup, Aleviliğin temel metinlerinde zekâta teşvik eden ifadeler yer almaktadır. Bunun yanı sıra, Alevîlerin modern dönemde giderek azalsa da, “hakkullah” adı altında kazançlarının beşte birini bağlı bulundukları kutsal mekânlara veya din büyüklerine verdikleri bilinmektedir. Görüldüğü üzere “humus” ya da “hakkullah” olarak adlandırılan bu dini infak biçimleri farklı amaçlar ve mekânlar için olsa da önemli benzerlikler taşımaktadır. Ancak bu infakın dinî liderlere yönelik olan kısmı ve kimi zaman Hacı Bektaş Tekkesine verilmesi gibi uygulamalardaki farklılıklar dikkat çekmektedir (Güngör, 2007: 63).

2.3.2.6.Lokma

Alevi geleneğinde beslenme kültürü ve dini algı bağlamında en çok karşılaşılan kavram “lokma”dır. Geleneksel olarak belirli kurallar çerçevesinde yenmesi gereken ve “lokma” olarak adlandırılan besinler, günümüzde bu ön koşullardan koparılarak daha geniş anlamda, yani tüm yiyecekleri kapsayacak şekilde kullanılmaktadır. Ancak Alevi-Bektaşî inanç sisteminin önderleri, bu yaygın kullanımın doğru olmadığını, taliplerin “lokma” kavramını gelişigüzel kullandığını belirtirler. Bu durumun temelinde, eskiden sıkı olan ilişkilerin günümüzde gevşemesi ve dedelerin taliplerle bilgi paylaşımında yaşanan aksaklıklar yer almaktadır.

Alevilikte inanç sisteminin büyük ölçüde sözlü gelenekle aktarılması, bölgesel ve yöresel farklılıkların artmasına da zemin hazırlamıştır. “Lokma” kelimesi Arapça kökenli olup “bir yudumluk ekmek ve yemek” anlamındadır. Tasavvuf ehli arasında ise genel olarak “yemek” anlamında kullanılır. Örneğin “Lokma ettiniz mi?” ifadesi “Yemek yediniz mi?” demektir. Mevlevilikte ise yemek vakti, matbah canlarından sıra kimdeyse onun “Hû lokmaya salâ” diyerek yemek çağrısı yapmasıyla duyurulur (Gölpınarlı, 1977: 217).

Ayrıca, geçimi dar ve kanaatkar insanlar için “bir lokma bir hırka” deyiimi ve dünyada ile ahirette mahrum kalmamak anlamına gelen “Lokması boğazımızdan geçen yabanda kalmaz” atasözü de kullanılır (Gölpınarlı, 1977: 218). İslam dininin etkisiyle ortaya çıkan “helâl lokma/haram lokma” kavramı ise lokma ve din ilişkisini özellikle

besinin nasıl elde edildiği boyutuyla anlamlandırır. Burada “lokma” genel anlamda tüm besinleri kapsar; asıl vurgu ise rızığın meşru yollardan kazanılıp kazanılmadığı üzerinedir.

Lokma kelimesinin kökenine bakıldığında, daha çok tasavvufî bağlamda kullanıldığı ve İslâm dininin etkisiyle Türk toplumunda yerleştiği, Alevî topluluğu dâhil olmak üzere tüm tasavvufî çevrelerde benimsendiği görülmektedir. Velâyetnâme’de belirtildiği üzere, lokma sofrâ halifeliliğinin nişanlarından biridir. Ayrıca, geleneğin Ahmet Yesevî’nin menkıbevi hayatından beslendiği de ifade edilebilir. Menkıbeye göre, Karacuk Dağı’nın ortadan kaldırılması hadisesinde Ahmet Yesevî’nin yokluğu fark edilince kendisi de davet edilir. Ablası, çocuk yaşındaki Yesevî’ye babasının vasiyetini hatırlatarak ortaya çıkma zamanının henüz gelmediğini, ancak bağlı olduğu bir sofrayı açmaya muktedir olursa o zamanın geldiğini söyler. Yesevî sofradaki bir ekmeğe niyaz gösterir ve bu ekmek oradakilere yeter (Özdemir, 2018: 250).

Günümüzde ise “lokma” kelimesi Anadolu’da genellikle bir hamur tatlısı olarak bilinirken, Alevî toplulukta ise dinî bir terim olarak özel bir anlam kazanmıştır. Ancak unutulmamalıdır ki, lokma terimi hem genel anlamıyla besinlerin adı olarak kullanılmaya devam etmekte, hem de tasavvufî anlamlar içermektedir. Şah İsmail Hatâî’nin şu dörtlüğü, lokmanın kırklar meclisin de verilmesi geleneğini yansıtır:

“Kırklar bir yerde durdular,
Otur deye yer verdilar.
Önüne şorba serdilar,
El lokmayı sun, dediler!”

Bu dörtlük, Alevî toplumunda cemlerde lokma sunulması geleneğinin edebi bir ifadesidir. Dolayısıyla, bu geleneğin köklerinin tarihi derinliklerde aranması gerekmektedir.

Günümüz Alevî topluluklarında lokma farklı anlamlar taşımaktadır. “Alevîler tarafından ritüellerde yenilen yemek kutsal bir anlam kazanarak ‘lokma’ adını almıştır. Ritüellerde yenen diğer yiyecek ve içeceklerle de lokma denilmektedir. Özellikle cem ritüeli için kesilen kurbanın etinden pişirilen yemeğe lokma adı verilir. Alevî inanç sisteminde lokma kutsaldır; lokmanın sunulduğu meydan ve yenildiği sofrâ da kutsal kabul edilir. Bu nedenle ‘sofrâ açmak’ tabiri birçok yörede cem ritüelini icra etmek anlamında kullanılır ve sofrâ açma görevine ulaşmak Alevî inanç sisteminde inançsal bir mertebeye tekabül eder” (Özdemir, 2018: 252).

Bununla birlikte, yaptığımız görüşmelerde Alevî dedeler, sadece kurban etine değil, cemevine giren bütün yiyeceklerin dualanarak “lokma” olarak adlandırıldığını ifade etmişlerdir.

2.3.2.7.Kurban

Kurban ibadeti, tüm dinlerde önemli bir yer tutar ve Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. İbrahim’in oğlu İsmail’i Allah’a adaması anlatılır. Hz. İbrahim, Allah’ın rızasını kazanmak için oğlunu kurban etmeye niyetlenir; ancak Allah, bir melek vasıtasıyla İsmail’in yerine bir koç gönderir. Hz. Peygamber (sav) de kurban ibadetinin Hz. İbrahim’den kalan bir sünnet olduğunu belirtmiştir (Canan, 1992: 394). Kurbandan amaç, Allah’a yakınlık kazanmak, onun rızasını elde etmek ve isteğine teslim olmaktır (Köse, 2020: 412).

Alevîlikte kurban kesmek çok önemli bir gelenektir ve farklı türleri vardır. En bilinen kurban türü, dini törenlerde kesilen “tercüman kurbanı”dır. Bu kurban, Kurban Bayramı’nda kesilen kurbanlardan ve diğer adak kurbanlarından farklıdır (Bozkurt, 1993: 116). Ayrıca Muharrem ayında tutulan “matem kurbanı”, ruhların arınması için kesilen “düşkün kaldırma kurbanı”, kış aylarında yapılan cemlerde kesilen “Abdal Musa kurbanı”, ölen kişinin yolunu kolaylaştırmak için yapılan “dârdan indirme kurbanı”, iki kişinin kardeşlik bağı için yapılan “musâhip kurbanı”, Hızır orucunda kesilen “Hızır kurbanı”, Hz. Ali’nin doğum günü olan 21 Mart’ta kesilen “Sultan Nevruz kurbanı” ve 6 Mayıs’ta kesilen “Hıdrellez kurbanı” gibi farklı kurban çeşitleri vardır (Akt. Tuğrul, 2006: 112).

Tercüman kurbanı, Görgü Cemi’nde kişinin sorgusu yapıldıktan sonra kesilir. Kurbanın kesilip pişirilmesinden “kurbancı” sorumludur. Kesim sırasında kurbanın kanı dışarı akıtılmaz. Sakatat bölümünün dışarıya atılması, hayvanlara yedirilmesi kesinlikle yasaktır. Kurbanın yenilmeyen bütün kısımları kemikleri ve derisiyle birlikte toprağa gömülür. Kemikler kırılmadan eklemlerinden ayrılarak pişirilir. Kurbanın çiğ dağıtılması söz konusu değildir.

Tekbir, kurban kesilirken (tığlanırken) kurbancı veya Dede tarafından şu şekilde getirilir:

“ Kurbanımızın kabulü için diyelim bir Allah, Allah...

Fermân-ı Celîl Kurban-ı

Halil

Delil-i Cebrâil Cân-ı

İsmail

Allahu Ekber, Allahu Ekber
La İlâhe İllallâhu Vallahu Ekber
Allahu Ekber
Ve Lillah'il- Hamd (3 kez)
La Fetâ illâ Ali
La Seyfe İllâ Zülfikâr
Bismillahi Tekbir Allahu Ekber”

Kurban kesildikten sonra Dede şöyle dua eder: “Allah, Allah... Kurbanlarınız kabul olsun, dilekleriniz gerçekleşsin. Her tüyünüze binlerce sevap yazılsın. Size kötü kazalardan ve felaketlerden korusun. İsmail Peygamber’in kurbanı kabul olduğu gibi, sizin kurbanlarınız da Ulu Dergah’a yazılsın. Ağzımızın tadı bozulmasın. İmam Hüseyin yardımcımız, Bozatl Hızır gözcümüz olsun. Gerçeğe Hû...” (Akt. Tuğrul, 2006: 113).

Kurbanın eti büyük bir kazan içinde pişirilir. Kurbanı kesen kişi, etin piştiğini anlayınca kurban etinden bir tabak alır (buna yoklama denir) ve başta Dede olmak üzere cemaate getirir. Kurbanı bulgur eklemek için Dede’den izin ister. Dede gelirse kazanın başına gelir, bulgur kazana konduktan sonra kolunu kazanın içine sokar, kurbanın bir parçasını çıkarır ve böylece keramet gösterir. Kurban piştikten sonra sofralar hazırlanır ve kurban etleri ayrı ayrı sofralarda yenir. (Bozkurt, 1993: 117).

Tercüman Kurbanını sadece çocuklar ve “yol”a girmiş erginler yiyebilir. Bunların “Yol kardeşi” olmayanlar, “düşkünler” ve Alevî olmayanların yemesi kesinlikle yasaktır. Bilinçli olarak yedirenlerin ve yiyenlerin başına mutlaka bir belâ geleceğine inanılır. (Bozkurt,1993 :117).

Alevî inanç sisteminde kurban kesme eylemi "tığlama", kurbanlık hayvan ise "dolu" olarak adlandırılır (Fığlalı, 1996: 368-369). Bu terminoloji, eski Türk kültürel mirasında da karşılık bulur. Örneğin Orta Asya Türk topluluklarında kurbanı “tolu” ya da “dolu” denilmekteydi. Bir anlatıya göre; Tonay ya da Payan isimli yağmur ve şimşek tanrısı, kimsesiz bir kıza buğday ve dolu yedirir. Bu kızın doğurduğu iki oğuldan Mundus ve Tölös boylarının türediği, bu soyların tanrıya kurban sundukları aktarılır. Benzer biçimde Güney Hun inançlarında da bir kadının dolu tanesiyle gebe kaldığına inanılır (Eröz, 1992: 42). Şamanist düşüncede önemli bir yere sahip olan “dolu” kavramı, Alevîlik ve Bektaşîlikte hem kurbanı hem de cem ritüellerinde tüketilen içkiyi tanımlamak için kullanılır.

Kurban kesimi sırasında kanın akıtılmaması ise, kanın kutsallığına dayalı eski bir geleneğin izlerini taşır. Eski Türk ve Moğol topluluklarında hayvanın kanı yere dökülmeden “tığlanarak” kurban edilirdi. Aynı kutsiyet düşüncesi, hanedan üyelerinin öldürülmesinde de etkili olmuş; bu kişilerin kanı akıtılmadan, genellikle boğularak idam edilmeleri tercih edilmiştir (Eröz, 1992: 42).

İslamiyet öncesi Türk-Moğol inancında, kurban edilen hayvanın kemikleri kırılmaz; aksine ya gömülür ya da yakılırdı. Bu uygulama, hayvanın yeniden dirilerek göğe ulaşacağı inancına dayanırdı. Kemiklerin kırılması ya da eksik olması, ruhsal bir sakatlanma olarak görülürdü. Bu inanç savaş ritüellerine de yansımış; düşmanın cesedinin yakılması bu nedenle yapılmıştır. Nitekim Cengiz Han, Gazneli Mahmud’un mezarını açtırıp kemiklerini yaktırmış, Şah İsmail ise bazı Dulkadiroğlu beylerinin ve tanınmış din adamlarının mezarlarını açtırarak aynı uygulamayı gerçekleştirmiştir. Bu eylemler, hakaret değil, inanca bağlı bir arınma ve yok etme ritüeli olarak değerlendirilmelidir (Ocak, 2015: 173-174).

Şamanist gelenekte kurbandsız ayin yapılamayacağına dair anlayış, Alevîlikte de varlığını sürdürmektedir (Fırlı, 1996: 368). Alevî inanç sisteminde kurban ibadeti yalnızca dini bir görev değil, aynı zamanda kadim bir gelenekle bağlantılı bir ritüel olarak yaşatılır. Kurban sırasında kemiklerin kırılmaması, hayvanın kanının toprağa akıtılmaması ve pişirme sürecinde kazana yalnızca kurbanı kesen görevlinin (kurbancı) yaklaşabilmesi gibi uygulamalar, bu ritüelin kökenlerinde eski Türk dinî yapılarının etkili olduğunu göstermektedir.

Alevî toplulukları Kurban Bayramı’nda kurban kesme geleneğini sürdürürken, adak kurbanları da özel bir öneme sahiptir. Özellikle Tunceli yöresinde, Sarı Saltık, Sultan Hızır ve Ağu İçen gibi kutsal ziyaret yerlerinde dilek ya da şükran amacıyla adak kurbanları sunulmaktadır. Bu kurbanlar ya doğrudan ziyaret yerinde kesilir ya da etleri ihtiyaç sahiplerine dağıtılır; bazen de topluca tüketilerek paylaşım ve birlik duygusu pekiştirilir. Adak kurbanları, Görgü Cemi’nde sunulan kurbanlar kadar ciddiyet ve saygıyla ele alınır. Yatırlarda kurban sunma uygulaması, Alevîliğin atalar kültüyle olan bağını da gözler önüne serer.

Alevî inanç pratiğinde farklı cem törenlerinde çeşitli kurban türleri yer almaktadır. Yola giriş töreni, Muharrem kurbanı, Abdal Musa kurbanı, görgü kurbanı, bayram kurbanı, musahiplik kurbanı, düşkün kaldırma ve kabir (dar) kurbanı bunlardan bazılarıdır (Er, 1998: 60-61). Bu kurbanlar "içeri" ve "dışarı" kurbanları şeklinde sınıflandırılır. Cem

ritüellerinde kesilen “içeri kurbanları” ile adak amaçlı “dışarı kurbanları” arasında hem işlev hem de uygulama bakımından farklar bulunur. Örneğin dışarı kurbanlarında büyükbaş hayvan zorunluluğu aranmazken, cemlerde sunulan kurbanlardan düşkün durumundaki kişiler faydalanamaz (Kaya, 1993: 118; Er, 1998: 57-59; Yıldız, 2003: 130). Bu yönüyle kurban, Alevîliğin inançsal ve toplumsal boyutlarında önemli bir yer tutan, derin anlamlar barındıran kutsal bir pratiktir.

2.3.2.8.Dua etmek, niyaz etmek

Alevî inanç pratiğinde ibadet dili esas olarak Türkçedir ve duâlar çoğunlukla Türkçe olarak gerçekleştirilir (Tuğrul, 2006: 157). Ancak yerel etnik ve dilsel farklılıklar göz önünde bulundurularak, Türkçeyi anlayamayan bireyler için bu duâlar bölgesel lehçe ve şivelere de çevrilmektedir. Tunceli bölgesindeki Zaza Alevîlerin cem ritüellerinde kullanılan deyişler, nefesler ve gülbankların tamamının Türkçe olması dikkat çekicidir. Yaşlı bireylerin, çocuklarıyla yaptıkları Kürtçe sohbetlerde “Esas Türkler biziz... Bizim ecdadımız Horasan Türkleridir” şeklinde söyledikleri ifadeler, bu durumun tarihsel ve kimliksel boyutuna işaret eder.

Alevîlikte “niyâz” terimi üç farklı anlamda kullanılmaktadır. İlk olarak, Tanrı’ya yönelerek yapılan içten yakarış anlamına gelir. Alevî bireyler özellikle güneşin doğduğu sabah saatlerinde ve battığı akşam vakitlerinde niyazda bulunurlar. Bu ibadet biçimi, Şamanist geleneklerin Alevîlik üzerindeki etkilerinden biri olarak değerlendirilmektedir (Eröz, 1992: 115).

İkinci olarak, cemlerde ya da kutsal ziyaretlerde dağıtılan yiyecekler için de “niyâz” ifadesi kullanılmaktadır. Bu yiyecekler dağıtılırken “niyâzlarımız niyâz; abdestlerimiz abdest; niyâzlarımız Beytü’l-Ma’mûr’a, Kırklar makamına, Hz. Pîr’in defterine kaydola” şeklinde dualar edilir. Bu ifadeler, hem paylaşım hem de manevi birlik duygusunu pekiştirmektedir.

Üçüncü anlamıyla “niyâz”, evliya türbelerine ya da dinî önder konumundaki dedelere gösterilen saygı ve bağlılığı ifade eder. Yol ehli bir Alevî’nin tavrı bu saygıyı içtenlikle yansıtmalıdır (Tuğrul, 2006: 160). Kızılbaş Alevîlerinde dedeler huzurunda secdeye kapanmak ya da onların duası sırasında hafifçe eğilmek şeklinde tezahür eden bu tutum, eski Türk kültürünün izlerini taşımaktadır. Nitekim İbn-i Fazlân, seyahatnamesinde Türkmenlerin bu türden davranışlarını aktarmış; Kaşgarlı Mahmûd ise “yükünmek” olarak

adlandırılan, saygı duyulan varlıklar karşısında eğilme davranışına dair gözlemlerini eserine yansıtmıştır (Eröz, 1992: 32).

2.3.2.9.Cem töreni

Cem, Alevî inanç sisteminde topluca gerçekleştirilen temel ibadet biçimidir. Arapça kökenli olan bu kavram, “toplanmak, bir araya gelmek, birikmek” anlamlarını taşır. Ancak kavramsal derinliği, salt etimolojik anlamının ötesine geçer. Zira Alevîlikte Cem, yalnızca ritüel bir ibadet değil; aynı zamanda bireyin topluma, topluluğun da Hak'ka karşı sorumluluk bilinciyle şekillenen bir manevi muhasebe alanıdır.

Cem'i diğer ibadet biçimlerinden ayıran en özgün özelliklerden biri, bu toplu ibadetin etik ve toplumsal bir zemine dayanmasıdır. Cem'e katılan her can, bir diğeriyle *razı* olmak zorundadır. Aralarında dargınlık, kırgınlık ya da çözülmemiş bir anlaşmazlık bulunan bireyler, bu sorunları çözmeden meydanda yer alamaz. Bu yönüyle Cem, sadece bir ibadet değil; aynı zamanda toplumsal barış ve uzlaşmanın sembolüdür.

Cem ibadeti, mutlaka bir Dede'nin rehberliğinde gerçekleştirilir. Dede, hem yol gösterici hem de ruhani denetleyicidir. Cem meydanı, niyeti bozuk olanlara kapalıdır; katil, hırsız, yolsuzluk yapmış ya da “düşkün” ilan edilmiş kişiler Cem'e alınmazlar. Çünkü bu ibadet, içtenlik ve temiz bir kalple yerine getirilmelidir. Cem'in içeriğini ve işleyişini tam anlamıyla kavramak için, teorik bilgi kadar, bir Cem evinde doğrudan gözlem ve katılımı edinilecek deneyim de önem taşır.

Geçtiğimiz yüzyıl boyunca öz değerlerinden uzaklaştırılmış toplumsal bilinçlerin yeniden inşası, özle buluşma, “cem olmak” ile mümkündür. Kendisiyle, doğayla ve çevresiyle barış içinde bir birey haline gelmenin yolu; kuşaklar boyunca aktarılan bu manevi gelenekle temas kurmaktan geçer. Cemler, sadece ibadet değil; aynı zamanda içsel bir dönüşüm ve ruhsal olgunlaşma sürecidir.

Her ne kadar günümüzde yapılan Cemler, tarihsel örneklerindeki o derin “nurani” atmosferi tam anlamıyla yansıtmasa da, bu durumu uygulayıcıların bilinç düzeyine ve manevî hazırlıklarına bağlamak gerekir. Bazı eksiklikler ya da yüzeysellikler olsa da bu durum Cem'in öz değerini zedelemmez. Çünkü niyet samimi olduğu sürece, her can bu hakikate er geç ulaşır. Ancak art niyetli, şüpheli ya da hazır olmadan gelenler için Cem meydanı bir *dar* meydanı olabilir. Zira Cem'e giriş, fiziksel bir adımla değil; içsel bir saflaşma, arınma ve teslimiyetle başlar.

Meydana adım atmadan önce eşiğe basmamak, niyaz etmek, sadece şekli değil; aynı zamanda deruni bir hazırlığı, niyetin olgunluğunu temsil eder. Cem'e katılım, yalnızca bilinçle değil; duygu, sezgi ve ruhla bütünleşerek gerçekleşmelidir. Çünkü Cem, sadece bir ritüel dizgesi değil, aynı zamanda *ikrar, edep, sır, yol ve aşk* bütünüdür.

Cem; semahı, lokması, ferraşı, gülbankı, gözcüsü, ikrarı, dört kapı kırk makamı, deyiş ve duazı, musahipliği, çerağı ve dedesiyle bir bütündür. Bu bütünlüğü anlamadan, Cem'i sadece dışsal bir gözle izlemeye kalkmak, onu sıradan bir gösteriye indirgemek olur. Böyle bir yaklaşım, asırlardır bu irfan geleneğini bastırmak isteyen zihniyetlerin amaçlarını farkında olmadan desteklemek anlamına gelir.

Cem; iç huzuru arayanların, hakikate yönelenlerin, kendini bilen ve bilmek isteyenlerin, arınmak isteyenlerin, eski benliğini bırakıp yeni bir hakikatle doğmak isteyenlerin meydanıdır. Cem, ikrar verip o ikrara sadık kalanlarıdır. Mansur gibi dara durabilenlerin, aşkı yaşayabilenlerin, hakkı hakikatte bulabilenlerin yoludur. Bu ibadetin kökeni, tasavvufi ve mistik boyutlarıyla şekillenen *Kırklar Cemi*'ne dayanmaktadır.

Cem meydanı; eğrinin doğrulduğu, yalanın yersiz kaldığı, Hakk'ın ve can'ın bir kabul edildiği, aşkınlığın yaşandığı ve yaşatıldığı kutsal bir zemindir. Bu meydan, insanı kamil olma yolculuğunda bir menzildir. Ve bu menzil, zahiriyle değil, batıniyetiyle kavranabilir.

Kırklar cemi

Alevîlik inancında Cem, tarihsel ve kutsal kökenini Kırklar Meclisi'nden alır. Bu meclisin, Alevî düşüncesinde ve ritüel pratiğinde temel referans noktalarından biri olduğu konusunda, farklı coğrafyalardaki Alevî topluluklar arasında genel bir fikir birliği mevcuttur. Kırklar anlatısı, alegorik ve imgesel bir anlatım biçimiyle şekillenmiş olup, Alevîliğin sembolik dünyasında merkezi bir yer işgal eder. Dolayısıyla Cemsiz bir Alevîlik düşüncesi, inanç sisteminin özüne aykırı kabul edilmektedir.

Peki, Kırklar Cemi anlatısı hangi kaynaklarda yer almaktadır? Alevîliğin bu temel ritüelinin yazılı olarak en ayrıntılı biçimde ele alındığı metin Buyruk adlı eserdir. Literatürde bazen İmam Cafer-i Sadık Buyruğu olarak da anılan bu eser, Alevî inanç yapısının yazılı temellerini oluşturan en önemli kaynaklardan biridir. Alevîler için Kur'ân-ı Kerîm'den sonra kutsal kabul edilen ikinci metin olarak değerlendirilir. Bunun nedeni, eserin İmam Cafer-i Sadık'a ait söz ve öğretileri içerdiğine inanılmasıdır. Alevî inanç

ilkeleri, ibadet biçimleri, dini terminolojisi ve toplumsal yapısına dair birçok bilgi doğrudan Buyruk metinlerinden türemiştir.

Buyruklar, tarihsel süreçte el yazması nüshalar hâlinde Alevî ocakları ve dede aileleri tarafından muhafaza edilmiş, zamanla derlenerek çeşitli versiyonlar halinde kitaplaştırılmıştır. Günümüzde birçok farklı baskısı bulunan Buyruk metinleri arasında Sefer Aytekin tarafından yayımlanan nüsha, içerdiği dil, kavramlar ve rivayetlerin özgünlüğü açısından öne çıkmakta ve araştırmalarda sıkça referans alınmaktadır.

Buyruk'ta yer alan Kırklar Cemi anlatısı, Hz. Muhammed ile Kırklar Meclisi'nin buluşmasını iki farklı biçimde sunar. Bu anlatımda Kırklar, ilahi hidayete erişmiş, manevî dereceleri yüksek, kırk kutlu eren olarak tanımlanır. Onların bir meclis etrafında toplanması, yalnızca tarihsel ya da mitsel bir olay değil; aynı zamanda Alevîliğin birlik, kardeşlik, paylaşım ve manevî olgunluk ilkelerini temsil eden derin bir semboldür.

Cemde can olma olgusu

Alevîlikte cem ibadetine katılan herkes için kullanılan ortak hitap kelimesi “can”dır. Bu ifade biçimi, Alevî inanç sisteminde insanın taşıdığı değer ve ona yüklenen anlamın özlü bir yansımasıdır. "Can" kavramı, bireyi toplumsal hayattaki tüm sıfatlarından soyutlayarak, yalnızca insan olduğu için değerli gören bir yaklaşımı temsil eder. Alevîlikte insan, cinsiyeti, toplumsal konumu, maddi zenginliği ya da yoksulluğu ne olursa olsun, Hak nazarında eşit kabul edilir; bu eşitlik “can” hitabıyla somutlaşır.

Cem meydanında hiç kimse bir başkasından üstün kabul edilmez. Kadın-erkek ayrımı yapılmaz; makam, mevki, yaş, ekonomik durum gibi dünyevî farklar yok sayılır. Bu meydanda bireyler arasındaki beşerî mesafeler ortadan kalkar, benlik silinir ve yalnızca “can” kalır. Yani, fiziksel farklılıkların geçersizleştiği bu alanda insan, sadece ruhsal varlığıyla, yani özüyle yer bulur. Alevîliğin eşitlikçi ve bütüncü inancın yapısı, cem pratiğiyle en somut biçimini bulur.

“Can” kelimesi, Alevî terminolojisinde yalnızca “insan” anlamını taşımakla kalmaz, aynı zamanda ruhu da ifade eder. Bu anlam çerçevesinde kullanılan "can", bireyin manevî boyutuna yapılan bir vurgudur. Nitekim Alevî inancında sıkça tekrar edilen “Ten ölür, can ölmez” sözü, bu düşüncüyü açıkça yansıtır. Alevîliğe göre ölen beden, yani *tendir*; Hak'ka yürüyen ise ruhtur, yani *candır*. Bu anlayış, ölümün bir son değil, ilahi varlığa dönüş süreci olduğunu ifade eder.

Sonuç olarak “can” kavramı, Alevîliğin insan merkezli dünya görüşünü, ontolojik eşitlik anlayışını ve manevi boyutlara verdiği önemi tek bir kelimedede özetler. Cem meydanı, bu anlayışın pratikte vücut bulduğu, bireyin tüm dünyevî yüklerinden arınarak Hak’la buluştuğu sembolik bir mekândır.

Cemde on iki hizmet

On İki Hizmet, Alevîlikte özellikle ikrar, musahiplik ve görgü cemlerinde icra edilen ve her biri özgün anlamlar taşıyan ritüel görevler bütünüdür ifade eder. Toplu ibadet biçimlerinin her inanç sisteminde belirli kurallar, yapılar ve sembolik seremoniler eşliğinde gerçekleştiği bilinir. Alevî inanç sistemi de bu genel çerçeveden farklı değildir. Cem ibadetinin düzenli ve anlamlı bir şekilde yürütülmesini sağlayan bu hizmetler, On İki İmam öğretisine göndermede bulunarak simgesel bir bütünlük içinde uygulanır.

Her biri bir kişiye tevdi edilen bu on iki hizmet, cem süresince dedenin rehberliğinde gerçekleştirilir ve cem erkânının başından sonuna dek düzenli bir şekilde yürütülmesini sağlar. Hizmet sahipleri, sadece dışsal ritüel işleyişi değil, aynı zamanda içsel manevî dengeyi de muhafaza etmekle yükümlüdür. Her hizmetin, Alevîliğin bâtını (içrek) yönüne ait sembolik bir anlamı olduğu kabul edilir. Bu nedenle, hizmetlerin uygulanışı sadece fiziksel görevlerin yerine getirilmesi değil, aynı zamanda ahlâkî ve tasavvufî bir anlam taşır.

Her ne kadar On İki Hizmetin uygulama biçimi, yöresel ve ocaklara bağlı farklılıklar gösterebilse de, bu hizmetlerin temel amacı ve işlevi değişmez. Tüm uygulamalarda hizmet sahiplerinin görevlere büyük bir hassasiyet ve dikkatle hazırlandığı, cem meydanında ahenkli bir bütünlük içerisinde hareket ettikleri gözlemlenir. Nitekim On İki Hizmet, cem ibadetinin yalnızca şekilsel çerçevesini değil, aynı zamanda ruhsal derinliğini de oluşturan temel yapı taşlarından biridir.

Cemde on iki hizmet

1. Dede (Sercem’de denilir, Cem’i yönetir)
2. Rehber (Görgüsü yapılanlara ve Cem’e katılanlara yardımcı olur)
3. Gözcü (Cem’de düzeni ve sukûneti sağlar)
4. Çerağcı (Çerağ yakılması, meydanın aydınlatması ile görevlidir)
5. Zakir (Saz eşliğinde deyiş, düvaz, miraçlama söyler)
6. Farraş (Car – süpürge çalar, manevi temizlik yapar, gerekirse rehbera yardım eder)

7. Sakka-İbrikar (Sakka suyu dağıtır)
8. Sofracı-Kurbancı (kurban ve yemek işlerine bakar)
9. Semahcı-Pervane (Semah yaparlar)
10. Peyik (Cem'in olacağını haber verir, canları Cem'e davet eder)
11. İznikçi (Cemevi'nin temizliğini sağlar)
12. Bekçi (Cem'in güvenliğini sağlar),

Hizmet/Dede/Mürşit

Dede, Alevî cemlerini yöneten dini lider olarak görev yapar ve bu görevle Hz. Muhammed, Hz. Ali ve Hacı Bektaş Veli'yi temsil eder. Cem halkından ikrar alır, nasip verir ve duaları yönetir. Yolun esaslarını, erkânını ve ahlaki kurallarını cemaatle paylaşarak bilge, yetkin ve edepli bir kişilik sergilemesi beklenir. Dede, pir postuna oturması nedeniyle Alevîlerin ruhani lideridir ve toplumda manevi otorite taşır.

Bölgelere göre farklı isimlendirmeler olsa da, Tahtacı topluluklarında mürebbi, Edirne Bektaşilerinde baba, İstanbul Bektaşilerinde mürşit olarak anılırken, Anadolu Alevileri arasında genel olarak dede ya da mürşit terimleri yaygın olarak kullanılmaktadır. Günümüzde ise “dede” tanımı en çok tercih edilen ifadedir.

Dede, cem ayinini dua ile başlatır ve cem süresince, makamından aldığı yetki ile hizmet sahiplerine dualar verir. Cem sırasında yapılan hizmetlerin kendisine değil, Hak-Muhammed-Ali divanına ait olduğunu cemaatine sürekli hatırlatır. Ayrıca cem sırasında aydınlatıcı ve yol gösterici konuşmalar yaparak cemaatin manevi rehberi olur.

Toplumun rızası olmadan dede posta oturamaz; cem başlamadan önce cemaatten rızalık ister. Cemi yönetirken duaları da idare eder.

Dedenin hizmet sahiplerine verdiği dualar, cem sürecindeki ruhani atmosferi güçlendiren ve cemaatin manevi bütünlüğünü pekiştiren önemli unsurlardır. Bu dualarda, cemaatin hayır dilekleri, hizmetlerin kabul olması ve Hakk'a yönelme temennileri dile getirilir.

Hizmet/Rehber

Alevi cemlerinde Rehber hizmeti, Dededen sonra gelen en önemli ikinci görev olarak kabul edilir. Rehber, Dede'nin yokluğunda ceme vekâlet ederek ibadetlerin düzenli ve doğru şekilde yürütülmesini sağlar. Hak-Muhammed-Ali yoluna girmek isteyen talipleri eğitmek, onları hazır hale getirmek ve yolun kurallarını öğretmek gibi önemli bir

sorumluluğu üstlenir. Bu görev, taliplerin manevi olgunluğa erişmelerinde ve cem ibadetlerine bilinçli katılımlarında temel bir rol oynar.

Rehber aynı zamanda Dedeye destek olarak canlara yol ve yordam konusunda rehberlik eder ve cem içindeki düzenin korunmasını sağlar. İkrar vermek isteyenlerin öğretmeni olarak, onların inanç ve ibadetlerini bilinçli ve sorumluluk sahibi bir şekilde yerine getirmelerini temin eder. Dolayısıyla, Rehber hizmeti hem ibadetlerin hem de eğitimin sağlıklı işleminde kritik bir konumdadır.

Bu bağlamda, Alevi cemlerindeki Rehberin, Dedenin olmadığı zamanlarda ceme vekâlet ettiği ve talipleri yol kuralları konusunda eğitip hazırladığı; ayrıca Dedeye yardımcı olarak canlara rehberlik ettiği ifade edilmektedir (<https://www.alevi-du.com/cem-ibadeti-ve-cemevi/>, E.T.: 18.10.2024).

Sonuç olarak, Rehber hizmeti Alevi topluluğunda hem toplumsal hem de manevi açıdan hayati bir işlev görür ve cem içindeki sosyal yapının devamlılığını sağlar.

Hizmet/Gözcü

Cemlerin nizam ve huzur içinde geçmesini sağlar. Rehbere yardımcı olur. Erkan yerinin disiplini ve düzeni onun sorumluluğundadır. Canların cem dışındaki hal ve hareketlerinin de gözcüsüdür. Aksi durumlarda Dedeyi bilgilendirir ve şahsı uyarır. (<https://www.alevi-du.com/cem-ibadeti-ve-cemevi/>, E.T.: 17.03.2024). Cem erkânı boyunca diğer hizmetlerin yapılması için yardımcı olur, sukûnatı, dirliği ve birliği sağlar. Aynı zamanda en çok göz önünde bulunan hizmet olup, cemin coşku ve duygusallık içinde sona ermesine yardımcı olur.

Hizmet/Çerağcı veya Delilci

Cem meydanının aydınlatılması hem dışsal (zahiri) hem de içsel (batini) bir nurlanmayı ifade eder. Bu aydınlanmanın gerçekleşmesinden çerağcı sorumludur. Çerağcı, Hz. Muhammed'in nurunu temsil eden çerağların yakılmasını sağlar ve onların sürekli yanar halde kalmasını temin eder. Cem törenleri, çerağların yakılmasıyla başlar. Bu süreçte çerağcı, kandilin yakılmasına başlarken Kur'an-ı Kerim'in Nur suresinin 35. ayetini okur. Bu ayette Allah'ın nurunun, içinde çerağ bulunan bir kandile benzetildiği, kandilin bir sırça içinde yer aldığı ve bu ışığın doğuya ve batıya benzetilemeyecek kadar özel bir zeytin ağacının yağıyla yakıldığı anlatılır. Ayrıca, bu nurun üzerine nur olduğu ve Allah'ın dilediğini kendi nuruna kılavuzladığı vurgulanır (Altınok, 2012: 347).

Çerağcı, kandili yakarak çerağı uyandırır ve yanar hale getirir. Ardından diz çökerek canları selavat vermeye davet eden bir dua okur; bu dua, çerağın anlam ve değerini yansıtan çeşitli kutsal kavramları içerir.

Daha sonra ceme katılan canlar, Muhammed-Ali'ye ve İmamlara candan salavat verirler.

“Allahümme salli ala Seyyidina Muhammed Mustafa

Allahümme salli ala Seyyidina Aliyye'l-Murtaza

Allahümme salli ala Seyyidina Hasanü'l-Müçteba

Allahümme salli ala Seyyidina Hüseyin-i Kerbela

Allahümme salli ala Seyyidina Zeynel Aba

Allahümme salli ala Seyyidina Bakır Baha

Allahümme salli ala Seyyidina Cafer Rehnüma

Allahümme salli ala Seyyidina Kazım Musa

Allahümme salli ala Seyyidina Ali Sultan Rıza

Allahümme salli ala Seyyidina Muhammed Taki

Allahümme salli ala Seyyidina Ali Naki

Allahümme salli ala Seyyidina Hasan Askeri

Allahümme salli ala Seyyidina Muhammed Mehdi” (Ulusoy, 1980: 273).

Salavatın ardından çerağcı secdeye kapanarak niyaz eder ve daha sonra ayağa kalkar. Bu hareket, cem meydanının Hak-Muhammed-Ali'nin nuru ile aydınlanmasını, güzelleşmesini ve kutsanmasını simgeler. Bu ritüelin sembolik anlamı inanç açısından oldukça derindir; çünkü Alevi inancına göre, erenlerin bulunduğu meydan, yapılan dualar ve gerçekleştirilen ibadetlerle Allah'ın nuru ile nurlanmış olur.

Hizmet/Zakir

Cem ritüelinde görev alan hizmetliler, belirli bir kurumsal yapıya sahip olup, ocak merkezli ritüel evreninde yetişirler. Bu süreçte usta-çırak ilişkisi, muhabbet meclisleri ve bağlı olunan ocaklar arası bağlantılar önemli bir rol oynar. Hizmet sahipleri, cem türüne göre farklılaşan ritüellerde, “hizmet hakkı” olarak adlandırılan görevleri yerine getirirken, nefes, düvaz imam, tehvit, semah ve mersiye gibi manzum ritüel metinlerini icra ederler. Bu metinler kutsal kabul edilen saz eşliğinde, bağlı oldukları ocak ve yöreye özgü ezgilerle seslendirilir. Ayrıca, bu kişiler yeni metinler yaratma yeteneğine sahiptir ve usta malı olarak nitelendirilen Ulu Ozanlara ait eserleri de icra ederler. Cem ritüelindeki bu hizmet sahipleri, bulundukları ocak ve yörelere göre “âşık”, “sazandar”, “güvende(r)”, “kamber”,

“güyende” veya “İmam Cafer” gibi farklı isimlerle anılırlar. Genel olarak ise bu görevdekilere “zâkir” denir (Akt. Akın, 2019: 30).

Hizmet/Farraş veya Süpürgeci

Farraş, aynı zamanda süpürgeci veya Carcı olarak da adlandırılır ve Cemevi’nin temizliğinden sorumlu olan kişidir. Buradaki temizlik, salt fiziksel değil, esasen manevi bir arınmayı ifade eder. Cemde her hizmetin ardından süpürgeyle meydana girilerek sembolik bir temizlik yapılır; bu uygulama, hizmetler sırasında işlenen günahların arındırıldığı ve meydanın temizlenmesi gerektiği inancına dayanır (Uluçay, 1993: 69). Bu temizlik, batini anlamda ruhsal bir arınmayı simgeler.

Dede, cem erenlerini edep ve erkân kurallarına davet eder. Katılımcılar diz üstü oturur. Farraş, süpürgeyle meydana girip manevi temizliği gerçekleştirdikten sonra “dara durur” ve belirli bir söz kalıbıyla dualar eder. Bu dualarda, pirlere ve erenlerin isimleri anılır ve salavat getirilmesi istenir. Cemaat ise hep birlikte Hz. Muhammed ve ailesine salavat getirir. Ardından Dede, farraş hizmetinin duasını yapar ve bu esnada hem hizmetin hem de cemaatin manevi temizliği ve korunması için niyazda bulunur (Ulusoy, 1980: 273).

Hizmet/Sakka

Bu görevi üstlenen kişi, omuzunda havlu, elinde leğen ve ibriği taşıyarak cem ibadetinde yerini alır. Dedenin sembolik abdest alma ritüelinde yardımcı olur; suyu döker, havluyu tutar. Dua tamamlandıktan sonra cem erenlerine suyu dağıtır veya avucuyla üzerlerine serper. Serpilen su, zezem suyuna benzetilir ve manevi arınmanın simgesi olarak kabul edilir.

Hizmet/Sofracı veya Kurbancı

Genellikle niyazcı olarak anılan Kurbancı, cem ibadetinde kurban, lokma ve yemek işleriyle ilgilenir. Kurbanları tekbir getirerek keser ya da kestirir ve servise hazır hale getirir. Lokma merasiminde ise cem sofralarının kurulup kaldırılmasını sağlar ve hak lokmasını dağıtır. Kurbancı, cem erenlerine “Elimde yoktur okka ile terazi ey canlar, oldunuz mu hakkınıza razı?” şeklinde seslenerek katılımcıların rızasını ister. Cem katılımcıları kendi haklarına razı olduktan sonra, Kurbancının hizmeti tamamlanmış sayılır (<https://www.alevi-du.com/cem-ibadeti-ve-cemevi/>, E.T.: 17.12.2024).

Hizmet/Semahçı veya Pervane

Semahçılar, sıraları geldiğinde, zakirin çaldığı “Telli Kuran” adlı müzik eşliğinde semahlarını icra ederler. Bu eyleme semaha durmak, kalkmak, çekmek veya dönmek gibi ifadeler de kullanılır. Alevi-Bektaşî inancında semah, ibadetin ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilir ve Allah ile derin, duygusal bir baş başa kalma deneyimini temsil eder. Semah, yoğun bir konsantrasyonla Hak meydanında Hak’la buluşma anıdır ve Hak’a dönüşün simgesidir.

Dedeler, semah esnasında sık sık “Hak için ola seyir için olmaya!” sözünü tekrar ederler. Bu ifade, semahın Alevi inancında sadece Hak için döndüğünü, seyirlik bir folklor gösterisi olmadığını ve aslında kutsal bir ibadet olduğunu açıkça ortaya koyar.

Hizmet/Peyik veya Haberci

Peyik, cem topluluğuna cemin yapılacağı bilgisini ileten ve Dede ile canlar arasındaki iletişimi sağlayan kişidir. Aynı zamanda cem sırasında diğer hizmetlilere destek vererek törenin düzenli ve sağlıklı şekilde ilerlemesine katkıda bulunur. Peyik, cem ortamında haberleşmeyi sağlamak ve ortaya çıkabilecek ihtiyaçlara hızlıca müdahale etmekle görevlidir. Bu görev, cem töreninde uyumun ve düzenin korunmasında hayati bir rol oynar (Özmen, 2000: 418).

Hizmet/İznikçi veya Meydancı

Cemevinin düzeni ve temizliğinden sorumlu olan kişi, malzeme ve araçların belirlenmiş sıra ve kurallara uygun biçimde yerleştirilmesini sağlar. Ayrıca, cemevine katılan canlara, Dede’nin huzurunda gerçekleşecek duruş, niyaz ve diğer ritüellerde nasıl hareket etmeleri gerektiği konusunda rehberlik eder. Örneğin, katılımcıların oturma düzenini organize ederek cem ayınınin disiplinli ve usulüne uygun bir şekilde gerçekleşmesine katkıda bulunur. Bu görev, cem ibadetinin özüne sadık kalınarak düzenlenmesinde önemli bir işlev üstlenir (Özmen, 2000: 418).

Hizmet/Bekçi

Bekçi, cem ayinlerinde ve cem katılımcılarının güvenliğinin sağlanmasında temel sorumluluğa sahip kişidir. Tarih boyunca, özellikle baskı ve takip altında olan Alevi toplulukları, cemlerini gizlilik içinde sürdürmek zorunda kalmıştır. Bu nedenle bekçiler,

cemlerin kesintisiz ve güvenli biçimde gerçekleşmesini temin eden hayati bir işlev görmüştür. Kırsal bölgelerde bekçiler, yalnızca canların güvenliğini sağlamakla kalmayıp aynı zamanda cem sırasında gelenlerin mallarını da korumakla yükümlüydü. Ayrıca, cemi engelleme veya aksatma tehdidi oluşturan durumları hemen dedelere iletmek de görevleri arasındaydı. Bekçiler, çoğunlukla cemevinin dış sınırlarında bu hizmeti yerine getirirdi. Bu görevin manevi anlamı büyüktür ve dualarda bekçiler anılarak, hizmetleri üstün bir sevap olarak kabul edilir (Özmen, 2000: 419).

Cem Erkânında Hizmetlerin ve Ritüellerin Genel Sıralanışı / Cemin Akışı

Daha önce de belirtildiği üzere, On İki Hizmet genellikle İkrar, Musahiplik ve Görgü Cemlerinde uygulanmaktadır. Bölgesel farklılıklar sebebiyle hizmetlerin sıralanışı ve isimlendirilmesinde çeşitli varyasyonlar görülse de, esasen uygulama ve inanç bir bütünlük arz eder. Çeşitli amaçlarla gerçekleştirilen diğer cem türleri ise bir sonraki bölümde özetlenerek ele alınacaktır. Ancak, bu bölüme geçmeden önce, cem ibadetinin genel yapılış biçimi ve ritüellerin temel sıralaması aşağıda sunulmaktadır.

Mehmet Yaman Dede “Alevilikte Cem” isimli eserinde şöyle bir sıralama yapmaktadır:

On İki hizmet sahipleri, cemde kullanılacak tüm araç ve gereçleri hazırlarlar.

- ☐ Cemaat, cemevinde bir araya gelir.
- ☐ Dede, geleneklere uygun şekilde cemevine girerek postuna oturur.
- ☐ Dede, genellikle canlara öğretici ve yol gösterici bir konuşma yapar.
- ☐ Zâkirler, saz eşliğinde deyişlerini seslendirirler.
- ☐ Süpürge (car) sesi çalarak cem ortamı manevi olarak temizlenir.
- ☐ Post (seccade) serilir ve hazırlıklar tamamlanır.
- ☐ Dargın olanlar barıştırılır, sorunlar çözülür ve canlardan rızalık alınır.
- ☐ On İki hizmet sahiplerinin duaları cem için okunur.
- ☐ Çerağ (delil) uyandırılarak ışık sembolü aktive edilir.
- ☐ Tezekar (ibrikar) ile tarikat abdestinin aldırılması sağlanır.
- ☐ Kurban ve lokmalar için dualar yapılır.
- ☐ Dede, canlara yol ve erkân hakkında bilgilendirme yapar.
- ☐ Gerekli görülürse kısa bir ara verilir.
- ☐ Cem, mühürlenir; yani secde yapılır ve ritüel tamamlanmaya başlanır.
- ☐ Üç düvazımam okunur ve secde yapılır.
- ☐ Üç Tevhid çekilerek secde tekrar edilir.

- ☐ Miraçlama okunur ve ardından Kırklar semahı dönülür.
- ☐ İstek semahları gerçekleştirilir.
- ☐ Sakka tarafından suyu (su) dağıtılır.
- ☐ Mersiyeler okunarak anmalar yapılır.
- ☐ Lokma ve kurban sofrası hizmete sunulur.
- ☐ Lokmalar yenip sofra duası yapılır.
- ☐ Daha sonra süpürge çalınır, post kaldırılır, On İki hizmetlerin duaları tekrar edilir.
- ☐ Çerağ dinlendirilir ve böylece cem ibadeti sonlandırılır (Yaman, 1998: 11-12).

Semah

Alevi-Bektaşî inanç dünyasında en temel ritüellerden biri olan Cem törenlerinin ayrılmaz unsurlarından biri de semahlardır. Semahların hem taşıdığı figüratif anlamlar, hem müzikal yapıları hem de içerdiği sözlerle, Alevi-Bektaşî inancının yanı sıra Anadolu'nun geleneksel halk kültürü ile Orta Asya Türk geleneklerinin bir bileşkesi olarak ortaya çıktığı görülür.

Alevi-Bektaşî topluluklarında semahlar, inanç ve kültürün önemli bir ifadesi olarak birçok alanda öne çıkar. Hem Cem törenlerinin temel bir parçası olması hem de Alevi-Bektaşî kültürünü sembolize eden bir biçim olarak semahlar, Alevilik içinde büyük önem taşır. Türkiye'nin çeşitli bölgelerinde farklı telaffuzlar gösteren “semah” kelimesi; yerel ağızlarda zamah, samah ya da semağ gibi biçimlerde karşımıza çıkar. Sözcüğün kökeni Arapça “semâ”ya dayanır. Semâ kökü, işitmek, dinlemek ve şarkı söylemek gibi anlamlar içerirken, zamanla ritmik dans anlamına da evrilmiştir.

Türkçede semâ ve samah olarak iki farklı söyleyiş biçimi bulunmaktadır. Mevlevî tarikatında “semâ” terimi daha çok kök anlamıyla korunurken, Aleviler arasında ise “samah” sözü yaygınlaşmıştır. Fakat halk arasında “samah” zamanla “semah” biçimine dönüşmüş ve bu haliyle kullanımı daha yaygındır. Bu nedenle çalışmada, yerleşik ve daha yaygın olan “semah” terimi tercih edilmiştir.

Araştırmalar ve saha incelemeleri gösteriyor ki, Alevi-Bektaşî inanç pratiğinde “semah oynama”, “semah dansı” veya “semah oyunu” gibi ifadeler kabul görmemektedir. Bu tür tabirler çoğunlukla akademik ve popüler eserlerde yer almasına rağmen, Alevi-Bektaşî toplulukları semahları böyle nitelendirmekten kaçınırlar. Çünkü semahlar sadece bir halk oyunu değil, aynı zamanda dini ve mistik bir ibadet şeklidir. Zeybek, horon, halay gibi halk oyunlarından ayrılan bu özelliği, semahların dinsel bir ritüel olarak tasnif

edilmesini zorunlu kılar. Bu nedenle Alevi-Bektaşî inancında “semah oynanmaz, semah dönülür” ifadesi kullanılır. Semahların icrası “semah dönme” olarak tanımlanır ve bu ifade, semahın manevi ve ritüel boyutunu daha doğru yansıtır. Bu araştırmada da, kaynaklardan aktarılan bölümlerde bu hassasiyet gözetilerek “semah dönme” tabiri tercih edilmiştir. Böylece önceki çalışmalarda yeterince dikkat çekilmeyen bu önemli ayrım, bu çalışmada vurgulanmış olacaktır.

Semahların kökeni üzerine literatürde iki temel görüş bulunmaktadır. Birinci görüş, semahların kökenini İç Asya kültür ve inançlarına dayandırırken; ikinci görüş ise semahların doğrudan İslam dininden kaynaklandığını savunur. Ancak her iki durumda da Alevi cemi içinde semah, bağlama eşliğinde kadın ve erkeklerin birlikte gerçekleştirdiği kutsal bir ibadet ritüelidir. Cemde, dedenin işaretiyle başlayan bu döngüsel hareket, bağlamadan yükselen nefeslerle eşlik edilen, ibadetin ayrılmaz bir parçasıdır. Semah, halk oyunları veya folklorik gösterilerle karıştırılmamalıdır; zira dinsel bir içerik taşır ve ibadetin kendisidir. Semahın en belirgin özelliklerinden biri, kadın ve erkeğin birlikte dönmesi ve bu esnada çalınan nefeslerin, klasik Alevi ozanlarının Hz. Ali, Kerbela olayı, Hacı Bektaş Veli, Hz. Muhammed ve On İki İmamlar gibi kutsal figürler üzerine yazdıkları manzum eserlerden oluşmasıdır (Şener, 2008: 42-43).

2.4.Alevilikte Tasavvuf İnancı

2.4.1.Aleviliğin Ahlaki boyutu

Alevilerin genellikle esnek ve hoşgörülü bir yaklaşımı benimsediği, katı ve biçimsel kurallara sıkı sıkıya bağlı kalmadıkları yaygın bir gözlemdir. Onlar, inanç pratiğinde görünürdeki şekil ve ritüellerden çok, içsel anlam ve ruhani boyuta daha fazla önem verirler. Zira Arapça kökenli “zahiri” terimi, dışarıdan görünen, şekle dayalı olanı ifade ederken (Korkmaz, 1993: 382), buna karşılık “batinî” kavramı ise bir şeyin özüne, derin anlamına odaklanmayı anlatır ve özellikle Kur’an’ın sır ve gerçek anlamını kavramaya yönelik bir tutumu belirtir (Korkmaz, 1993: 54-58). Alevilikte bu batini yaklaşım, inancın temelini oluşturur; şekilden çok içeriğe, formdan çok manaya vurgu yapılır. Aşırı kuralcılık ise bu bağlamda genellikle tercih edilmez, çünkü önemli olan, bir düşüncenin hakikatini ve ruhunu anlamak ve yaşatmaktır.

Buna rağmen, Alevi topluluklarında ahlaki prensipler söz konusu olduğunda daha katı ve disiplinli bir duruş sergilenir. Yani dış biçimlere esnek yaklaşılrken, ahlaki değerlerde net ve sert tutumlar benimsenmektedir.

Ahlaka uygun davranmayan toplum üyelerine karşı caydırıcı yaptırımlar uygulanır ve hatta yapılan ahlaksızlığa göre, toplumdan dışlanmaya kadar varan cezalarda verilmektedir. Kişi, Alevilerin deyimiyle, yolun gerektirdiği şekilde ahlak kurallarına uymazsa “düşkün” ilan edilebilir. Düşkünlük kuralı ve yöntemi, yol terbiyesine aykırı davranan kimseler için uygulanır. Suçun durumuna göre düşkünlük belli bir süre sonra kaldırılabilir. Bir kimse işlediği hatanın farkına varıp davranışlarını düzeltirse, aynı zamanda kul hakkına riayet ederek toplumun onayını yeniden kazanırsa, sosyal hayata tekrar kabul edilir. Bu süreç, kendine özgü ritüeller eşliğinde, hak meydanında gerçekleştirilir. Hacı Bektaş Veli, insanın uyması gereken ahlaki değerleri çok özlü bir biçimde; “Eline, diline, beline sahip ol ki, edeb sahibi bir insan olasın” diyerek özetlemiştir. Benzer şekilde İmam Ali de edeb kavramını insan aklının şekli, kemalinin göstergesi ve sınırları bilmek olarak tanımlar.

2.4.1.1.Dört kapı – kırk makam

Alevilik inanç ve felsefesinin temelini “Dört Kapı, Kırk Makam” anlayışı oluşturur. Bu prensip, Aleviliğin kutsal metni olan Buyruk'ta detaylı şekilde ele alınmaktadır (Atalay, 2000: 81). “Yol nedir?” sorusunun yanıtı da bu dört kapı ve kırk makamda saklıdır (Atalay, 2000: 133). Buna göre; şeriat kapısı, rehberliği temsil ederken, tarikat kapısı pîr ile ilişkilendirilir. Mârifet kapısı mürşîd makamına, hakikat kapısı ise musâhib makamına tekabül eder.

Şeriat kapısı

Şeriat kapısının kökeni, Muhammed Mustafa'ya dayandırılır ve bu kapı, hakkı bâtıldan ayıran en önemli kapı olarak kabul edilir. İslamiyet'in başlangıcını simgeleyen bu kapının gereklilikleri, Hacı Bektaş-ı Velî'nin de ifade ettiği üzere on temel koşula bağlıdır (Zelyut, 1992: 77). Bu şartlar arasında iman etmek, ilim öğrenmek, ibadet etmek, haramdan kaçınmak, aileye ve çevreye faydalı olmak, peygamberin öğütlerine riayet etmek, şefkat göstermek, temizlik ve kötü alışkanlıklardan uzak durmak gibi temel ahlaki ve inançsal sorumluluklar yer alır (Ulusoy, 1986: 216).

Tarikat kapısı

Alevî inancında tarikat kapısı, Hz. Ali'den miras kalan kutsal bir geçit olarak kabul edilir (Bozkurt, 1995: 86). Bu kapı, İslam'ın dışsal kurallarının ötesine geçerek, dinin

gerçek anlamını ve derin mânevî hakikatlerini keşfetme yolunu simgeler. Tarikatta asıl amaç, inancın özüne ulaşmak ve bu yolda rehberlik edecek önderlerin izinden gitmektir. Alevî geleneğinde bu önderlik, dedeler tarafından üstlenilir (Zelyut, 1992: 77-78).

Tarikat kapısının makamları arasında tövbe etmek, mürşidin buyruğuna riayet etmek, temiz ve özenli giyinmek, iyilik için mücadele etmek, hizmet etmekten mutluluk duymak, haksızlıktan kaçınmak, umutsuzluğa kapılmamak, ibret almak, nimetleri paylaşmak ve özünü fakir bilmek gibi erdemler bulunur (Ulusoy, 1986: 217).

Mârifet kapısı

Marifet kapısı, hakikat kapısının öncüsü olarak kabul edilir ve insanın hem zahirî hem de batınî bilgiyi edinme sürecini ifade eder (Üzüm, 2000: 90; Zelyut, 1992: 78). Bu kapı, insanın iç dünyasını olgunlaştırmaya yönelik bir aşamadır. Marifet kapısının on makamı ise şu erdemlerden oluşur: Edep sahibi olmak; yani eline, diline ve beline sahip çıkmak, mâsivadan yani Tanrı'dan başka her şeyden uzaklaşmak, perhizkârlık, sabır ve kanaat, hayâ, cömertlik, ilim öğrenmek, hoşgörü göstermek, özünü bilmek ve nihayetinde âriflik mertebesine ulaşmak (Ulusoy, 1986: 217).

Hakikat kapısı

İslâm'ın gerçek anlamına ulaşmak için son kapı olan hakikat kapısı, insanın aslına, yani toprağa dönmesini simgeler. Bu kapının en önemli makamı, insanın “insân-ı kâmil” mertebesine erişmesidir; yani tam olgunluğa ulaşmasıdır (Zelyut, 1992: 78). Hakikat kapısının on makamı şu erdemlerden oluşur: tevâzu, kimsenin ayıbını görmemek, yapabileceği hiçbir şeyi esirgememek, Allah'ın her yarattığını sevmek, tüm insanları bir görmek, birliğe yönelmek ve yöneltmek, gerçeği gizlememek, mânayı bilmek, sırrı öğrenmek ve nihayet Allah'ın varlığına ulaşmak (Ulusoy, 1986: 218).

Dört Kapı Kırk Makam inancından hareket eden Alevî-Bektaşî peygamber anlayışı, velâyet kurumu ile de ilişkilendirilerek tamamen mistik ve teosofik bir yapıya bürünmüştür. Bu nedenle, Mu‘tezilî-Mâtürîdî çizgideki aklî ve rasyonel söylemlerin yerini, içsel-bâtınî, tasavvufî ve teosofik ifadeler almıştır (Fığlalı, 1990: 32-33). Dolayısıyla Alevî-Bektaşî peygamber anlayışının temelinde, bu bâtınî ve teosofik çerçevenin dikkate alınması önemlidir.

2.4.1.2.Üç sünnet – yedi farz

Alevî inancına göre İmam Cafer-i Sâdık tarafından belirlenen ve inanılması mutlaka lâzım gelen üç sünnet, yedi farz vardır (Fığlalı,1990:296).

Üç sünnet

1. Sûfî olan kimse Allah'ın kelâmını dilinden düşürmemeli; Kelime-i Tevhîd kalbinden eksik olmamalıdır.
2. Kalbinden adâveti (düşmanlığı) gidermelidir.
3. Sözü hakkın kudreti olmalı, kimseyle kavgâ ve düşmanlık etmemelidir.

Yedi farz

1. Sufî olan kimse çok sır saklamalı, zahid kimsenin dinini şeytandan sakındığı gibi “yol”unu sakınmalıdır.
2. Dest-i kudret makamına iletmiş olmalı. Yani candan geçme haktan dönmeye.
3. Hakkın terazisine itaat etmeli, yaptığı bir günaha bin özür dilemeli, kimsenin gıybetini etmemeli, yalan yere yemin içmemeli ve yalan söylememelidir.
4. Mürebbi olan kimseye itaat edip ondan tövbe almalıdır.
5. Halifeden müsâhib hakkını cemiyete getirmelidir.
6. Halifeden hırka giyinip el almalıdır.
7. Halifeden taç urunmaktır. (Atalay,200:160)

2.4.1.3.Eline, diline, beline sahip olmak

Eline Sahip Olmak

İnsan eli, eşsiz bir yapıya sahip olup birçok farklı işleve hizmet eder. Doğru ve güzel amaçlarla kullanıldığında harika eserlerin ortaya çıkmasını sağlar; ancak kötü niyetlerle kullanılırsa zarar verici ve yıkıcı bir araç olabilir. Alevî öğretilerinde, insanın elini kontrol altında tutması, kötü amaçlarla kullanmaması büyük önem taşır. Başkasına ait olan mallara el uzatmamak, hırsızlık ve gasp gibi kötü davranışlardan kaçınmak, başkalarına zarar vermekten uzak durmak gerekir. Haram kabul edilen her türlü işten uzak kalmak, insanın temel sorumluluklarındandır. Bu ahlaki tutum, şartlar ne olursa olsun değişmez ve sürekli olarak korunmalıdır. Ayrıca, kul hakkına saygı göstermek, insanın vazgeçilmez görevidir ve bu konuda titiz davranmalıdır.

Diline Sahip Olmak

Hız. Ali şöyle der: “İnsan, dilinin ardında saklıdır.” Başka bir sözünde ise, “Bir söz, dilinden çıkmadan önce sen ona hükmedersin, ama çıktıktan sonra o sana hükmeder,” buyurur. Bu sözlerle İmam Ali, dilin ve konuşmanın ne denli önemli olduğunu vurgular. Dil, insanların iletişim kurmasının temel aracıdır; ancak önemli olan, bu iletişimin nasıl gerçekleştiğidir. İnsan, dilini hem iyi hem kötü amaçlarla kullanabilir. Alevi inancına göre, dil yalan, riya, sahtekârlık, iftira ve küfür gibi olumsuzluklardan arındırılmalı, yerine faydalı, güzel ve doğru sözler konmalıdır. Çünkü sevgi ve hakka bağlılık ancak güzel sözle mümkün olur. Erdemli kişi, dilini güzel sözler için kullanandır. Hem bireylerin hem de toplumun barış ve huzurunu sağlamakta güzel söz ve doğru iletişim çok önemlidir. İnsanlar ya da devletler arasında güzel söz sona erdiğinde, genellikle şiddet devreye girer; bu da acı ve gözyaşını beraberinde getirir.

Beline Sahip Olmak

Alevilikte eşlerin birbirlerine karşı büyük bir sorumluluk ve bağlılık taşıması esastır. Hem kadın hem de erkek, kendi cinsel dürtülerini kontrol altında tutmalı, nefsinin terbiye ederek sadece kendi eşiyle ilişki kurmalıdır. Dini terminolojiyle ifade edecek olursak, namus ve edep kurallarına kesinlikle riayet edilmelidir. Zina en ağır günahlar arasında yer alır ve hiçbir koşulda kabul edilmez. Namusla ilgili en küçük bir hataya bile hoşgörü gösterilmez; bu durum kişinin toplumda itibarını zedeler. Alevilikte, birinin helalinden başkasına kardeş veya bacı gözüyle bakmak temel bir ilkedir.

Kur'an-ı Kerim'de de zinadan kesinlikle kaçınılması gerektiği vurgulanmıştır. Bu çerçevede Alevi ahlakı, zinayı reddeder, bu yasağa uymayanlara karşı en sert yaptırımları uygular ve toplumsal dışlanmaya maruz bırakır. Bu tutum, beline sahip olma ilkesinin bir göstergesidir ve hem erkek hem de kadın için eşit şekilde geçerlidir. Aileyi keyfi veya sebepsiz gerekçelerle dağıtmak mümkün değildir; sadece çok önemli nedenler söz konusu olduğunda müsamaha gösterilir. Bu yaklaşım, aile kurumunu koruma altına alan bir önlem olarak değerlendirilir. Aile, Alevi inancında çok kutsal ve vazgeçilmez bir yapıdır. Sağlıklı ve güçlü toplumun temelini işleyen bir aile yapısından geçtiği kabul edilir ve buna göre davranılır.

Aleviler, yukarıda belirtilen ahlak kurallarını yolun temel direği olarak görürler. Cem ibadetinde ikrar alınırken dedeler talibelere şu önemli nasihatleri verirler: “Yalan söyleme, haram yeme, gıybet etme, dedikodu yapma. Şehvetin esiri olma. Eline, diline,

beline sahip çık. Kin ve kibirden uzak dur. Başkalarına karşı haset etme. Kötü niyetli, inatçı ve garezli olma. Ulaşamayacağın yere elini uzatma, sözünün geçmediği yere laf etme. İnsana karşı daima saygılı ve alçak gönüllü ol. On İki İmam ve On Dört Masum'u nur olarak kabul et. Her zaman Hakk'ı bil ve yaşa. Erenlerin sırlarını öğren. Doğru müşşidin, Muhammed Mustafa ve Aliyye'l-Murteza olduğunu unutma. Kendini bu yola adeta bağla..." (Yaman, 2007: 295-296).

Hacı Bektaş Veli ise Makalat adlı eserinde güzel ahlakla ilgili şu sözleri dile getirir: "Üç dostum vardır benim: Birisi evde kalır, birisi yolda kalır, birisi ise benimle gider. Evde kalan maldır, yolda kalan ise hısımlarımdır, benimle giden ise iyiliğimdir." (<https://www.alevi-du.com/alevilikte-ahlak-sistemi/>, E.T.: 18.12.2024). Burada Bektaş Veli, dünya hayatının geçici olduğunu ve geriye sadece iyiliklerin kalacağını vurgular. Hz. Ali'nin de söylediği gibi, dünya için bırakılacak en önemli miras iyi ya da kötü bir isimdir. Tüm bu sözler insanlara güzel ahlakı benimsemeleri ve davranışlarında dikkatli olmaları gerektiğini öğütler.

Alevi tasavvufunda gönül, Allah'ın yerleştiği yegâne mekandır. Allah, insana ruhundan üflemiş ve gönlünü kendi evidir kılmıştır. Bu nedenle, kendini Alevi olarak gören her kişi, eline, diline ve beline hâkim olmakla yükümlüdür. Çünkü bu, inancın temel ahlak anlayışının en önemli gereğidir.

2.4.2.Alevilikteki örf ve adetler

Alevi inanç sistemi köklü ve geleneksel bir yapıya sahiptir. Ancak, her geleneksel yapıda olduğu gibi, Alevi inançlarına ait ritüeller ve uygulamalar da zamanla değişim ve dönüşüm yaşamaktadır; bazı ritüeller ise etkisini yitirmekte, uygulanma ortamlarını kaybetmektedir. Bu bağlamda, semah ritüeli değişimden en az etkilenmiş gibi görünse de, aslında düşünüldüğünün aksine semah pratikleri de hızla standartlaşmakta, çeşitlilikten uzaklaşmaktadır.

Alevi topluluğu, genç neslin inanç değerlerine bağlı kalmasını sağlamak ve değişime direnebilmek için semah ve saz uygulamalarına sıkı sıkıya sarılmaktadır. Ancak bu bağlılık, bir yandan da geleneksel pratiklerden kopuşun işaretçisi olmaktadır. Özellikle şehirlerde açılan Alevi dernekleri ve vakıflarındaki semah kurslarında, geleneksel köklerden habersiz olan eğitmenlerin görev alması sıkça görülmektedir. Yeni nesile ise, genellikle medyada sıkça yer bulan ve herkesin bildiği Hubyar veya Kısas gibi belli başlı semahlar öğretilmektedir.

Oysa her Alevi ocağı ve yöresi kendine has hareket tarzları ve ezgilerle farklı semah biçimleri geliştirmiştir. Geleneksel cem ritüelleri zayıfladıkça, bu özgün ocak ve yöreye ait semahlar da yok olma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Benzer bir durum saz eğitimleri için de geçerlidir; kurslarda gençler daha çok virtüöz olmayı hedeflerken, yöresel farklılıklar ve zenginlik taşıyan ezgiler giderek silikleşmektedir.

2.4.2.1.Ad verme

Geleneksel Alevi toplumunda çocuklara isim verme işlemi özel ve anlamlı bir törenle gerçekleştirilir. Çocuğa verilecek isim genellikle ailenin yaşayan veya vefat etmiş bir büyüğünün adı olur ya da Alevilikte kutsal kabul edilen önderlerin (Ali, Hasan, Hüseyin, Bektaş, Fatıma, Zeynep gibi) isimleri tercih edilir. Bunun yanında sevgi, barış, özgürlük, eylem, deniz, devrim, çağdaş gibi anlamlı kavramları taşıyan ya da ilerici kişilerin isimleri de verilir.

İsim verme günü, ailenin yakınları davet edilir. Anne ve baba, çocuğun adını belirledikten sonra, genellikle dede ya da yaşça büyük biri bebeğin kulağına ismini üç kez sessizce fısıldar ve ardından dua eder. Duada çocuğun ismiyle güzel, akıllı, ahlaklı, bilgili ve sağlıklı biri olarak büyümesi, ailesine ve insanlığa faydalı hizmetler yapması dileğiyle temennilerde bulunulur. Sonrasında birlikte yemek yenir ve sofraya duası ile tören sona erer.

Doğumdan sonra üçüncü veya yedinci gün arasında, Rehber, Mürşit veya bunlar yoksa olgun bir derviş tarafından isim verme merasimi düzenlenir. Bebek temizlenip özenle sarılır. İsim verecek kişi, bebeğin babasıyla birlikte anneye, yani lohusa kadına yaklaşır. Göz aydınlığı ve uzun ömür dileklerini ilettikten sonra elini uzatır. Lohusa kadın, bu ele niyaz ederek bebeği kucağına verir.

Bebeği kucağına alan kişi üç kez “Maşallah, Maşallah, fetebarekallahü ehzen-ül halıkıyn” sözlerini söyleyerek bebeğin yüzüne hafifçe üfler. Ardından, İbrahim suresinin 39. ayetini okur; bu ayet şöyle der: “Bismillahirrahmanirrahim. Elhamdülillahilleziy veheb liy alelkiberi İsmail’e ve İshaak inne rabbiy le simey’uddüa.” Anlamı, “Allah’a hamdolsun ki, bana İsmail ve İshak’ı vermiştir; Rabbim dua edenlerin dualarını işitendir” şeklindedir.

Ayetin okunmasının ardından, isim verme işlemini yapan kişi bebeğin sağ kulağına ezan, sol kulağına ise kamet getirir. Bu dualar yumuşak ve sakin bir sesle okunur. Baba, Rehber ya da Mürşidin sol tarafında ayakta durur. Lohusa kadın hariç, törene katılanlar ayakta ve saygıyla merasimi izler.

2.4.2.2.Sünnet, kirvelik, musahiplik

Sünnet

Sünnet kelimesi Arapça kökenli olup, başlangıçta “izlenen yol, tutulan yöntem, sürekli tekrar edilen davranış ve değişmeyen alışkanlık” anlamlarını taşımaktadır (Yıldırım, 2006: 86). Daha kapsamlı bir tanımla, kişinin iyi huyları, doğası ve davranış biçimi olarak da ifade edilmektedir (Yıldırım, 2006: 86). İslam dini bağlamında ise sünnet, Hz. Peygamber’in olaylar karşısında sergilediği sabit, değişmeyen ve süreklilik arz eden tutumları, yani onun sözleri, fiilleri ve onayladığı uygulamalar olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda, konumuzun odağındaki sünnet ise, Arapçada “hıtan” olarak adlandırılan ve erkek cinsiyet organının ucundaki deri fazlalığının alınması işlemine karşılık gelmektedir (Bozkurt, 2006: 1842). Türkçede “sünnet” terimi, Peygamber Efendimizin uygulanmasını tavsiye ettiği dini ve kültürel bir ritüel olarak tanımlanır. Bu uygulama, birçok toplumda yaygın biçimde benimsenmiş olup, hem dini-kültürel bir gelenek hem de sağlık açısından tedavi edici ve koruyucu bir cerrahi müdahale olarak modern tıpta da yer bulmuştur. Sünnet, erkek çocuklarında penis başını (glans) örten derinin belirli sınırlar içinde cerrahi olarak çıkarılması işlemidir.

İslam tarihine bakıldığında, sünnet geleneğinin kökenleri Hz. İbrahim’e kadar uzanır. Bu ritüel, Sami ve İbrahimi dinler (Yahudilik, İslam ve Kıpti Hristiyanlık) arasında ortak olarak görülmekle beraber, tarih öncesi dönemlerden başlayarak farklı coğrafyalarda da uygulandığı bilinmektedir. Anadolu toplumunda ise sünnet, çocukla ilgili geleneksel uygulamalar arasında en önemli yerlerden birini tutar. Tarih boyunca Türk kültüründe sünnet törenlerine büyük önem verilmiş ve bu törenlerin etrafında zengin bir sosyal ve kültürel gelenek şekillenmiştir (<https://islamansiklopedisi.org.tr/sunnet--hitan>, E.T.: 18.12.2024).

Özellikle dinsel gelenekler bağlamında, sünnet toplumsal düzeyde en yaygın ve katı uygulamalardan biri olarak öne çıkar. Bu köklü geleneğin dışında kalmak isteyen anne-baba neredeyse yoktur (Yıldırım, 2011: 86). Sünnet, sadece dini vecibe olmanın ötesinde, kültürel kimliğin ve toplumsal aidiyetin de önemli bir göstergesidir.

Türkiye’de sünnet, hem dini hem de sosyal bir gereklilik olarak kabul edilmekte ve tüm erkek çocuklarına yaygın şekilde uygulanmaktadır. Aile için sünnet töreni düzenlemek hem zevkli hem de gurur verici, manevi açıdan büyük bir mutluluk kaynağıdır. Sosyal ve cinsel kimlik gelişimine hizmet eden bu geçiş töreni, çocuk açısından arkadaşları arasında statü kazanmak ve çocukluktan yetişkinliğe geçişin simgesi olarak büyük önem taşır.

Aile açısından ise sünnetin önemi, çocukları evlilik hayatına ve sosyal yaşamda üstlenecekleri rollere hazırlamak, onlara ilgili kuralları öğretmek suretiyle tam bir erkek olarak yetiştirmek ve cemaate katılmalarını sağlamaktır. Bu tören, çocukların annelerinin etkisinden çıkarak kadınların alanından ayrılp yetişkin erkekler dünyasına geçişini ifade eder. Geleneğin yaptırımı o denli güçlüdür ki, bu konuda herhangi bir karşı koyuşa izin verilmez. Toplumun bu konudaki hoşgörüsü ve affediciliği neredeyse yoktur. Bu nedenle, sünnetleri çeşitli sebeplerle geciken gençler tedirginlik yaşar. Sünnet yaşı geçmiş olmasına rağmen sünnet olmayan kişilere yönelik aşağılayıcı ve kınayıcı tutumlar oldukça yaygındır.

Köklü bir geleneğin yaptırım gücü, geçmişte olduğu gibi günümüzde de yoğun şekilde işlemektedir. Sünnet geleneği genel olarak; sünnet çocuğunun yaşı ve sünnet zamanı, tören veya düğün hazırlığı, çocuğun hazırlanması, sünnet işlemi ve sünnetçi, hediye ve armağan gibi alt başlıklar altında incelenmektedir.

Kirvelik

Kirvelik, bir çocuğun sünnet töreni masraflarını başka bir aile büyüğünün üstlenmesiyle oluşan ve iki aile arasında kurulan itibari akrabalık bağına ifade eder (<https://islamansiklopedisi.org.tr/kirve>, E.T.: 15.12.2024). Alevî toplumunda dayanışmanın temel kurumlarından biri olarak önemli bir yer tutan kirvelik geleneği, günümüzde hâlâ canlılığını sürdürmektedir.

Alevî inancına göre, Hz. Muhammed'in bile torunları Hasan ve Hüseyin'in kirvesi olduğu kabul edilir. Kirvelik bağı, musahiplik kadar değerli sayılır ve bu bağa Peygamber dostluğu gözüyle bakılır; böylece iki aile arasında kan bağına dayanmayan fakat daha güçlü bir bağ kurulmuş olur. Kirve çocuklarının, musahip çocukları gibi, birbirleriyle evlenmemeleri bir kuraldır. Sünnet töreni yapılacak çocuk için kirve seçimi, saygı duyulan bir kişiye elçi gönderilerek gerçekleştirilir. Bu elçi, genellikle elma ya da mum gibi sembolik bir armağanla daveti iletir. Davet edilen kişinin bu teklifi, toplumun örf ve adetlerine uygun şekilde kabul etmesi gerekir; aksi halde toplum tarafından hoş karşılanmaz.

Kirve belirlendikten sonra sünnet töreninin hazırlıkları başlar. Düğünden birkaç gün önce, sünnet olacak çocuk kirvesini davet eder ve onun adına “peygamberlik kurbanı” olarak bir kurban keser. Buna karşılık kirve de çocuğa bir keçi keser ve ona düğün kıyafetleri ile çeşitli hediyeler sunar. Sünnet düğünü, müzikli, neşeli ve coşkulu bir

ortamda yapılır. Düğünün sonunda ise çocuğun babası, kirvenin getirdiği hediyelerin yaklaşık iki katını karşı tarafa vererek kirveyi uğurlar.

Düğünün ikinci günü davetliler evin damında toplanır. Sünnet olacak çocuk, kirvesi tarafından tutulur.

Sünnetçi yüksek sesle üç kez şu sözleri tekrarlar:

“Âdem (a.s.) dünyaya geldi, oldu zürriyet;

Hakk’a kul Peygambere ümmet;

Halil İbrahim’den kaldı bu âdet;

Herkese oldu farz ile sünnet;

Her kim Muhammed’i severse Muhammed’e salâvat!”

Cemaat topluca salâvat getirip dualar ettikten sonra çocuk sünnet edilir ve önceden hazırlanan yatağına yatırılır. Ardından hediye verme töreni başlar; hediyeler, “Muhammed kalburu” adı verilen ve bezle kaplanmış özel bir kalburun içine konur.

Alevi kültüründe kirvelik, aileler arasındaki bağları güçlendiren, toplumsal dayanışmayı artıran ve bazen yaşanan anlaşmazlıkların çözümünde arabuluculuk görevi gören önemli bir gelenektir. Kirve olan aileler, musâhiplik ilişkisinden sonra daha geniş bir dayanışma ağı oluştururlar. Zaman zaman kirvelik, sorunlu ailelerin barışmasına vesile olur.

Aleviler, kirveliği “peygamberlik dostluğu” olarak görürler. Buna göre, Seyidi bin Ububat isimli bir zat sünnet hazırlıkları sırasında “Peygambere dost olacağım” diyerek ona elma gönderir ve kirveliğe davet eder. Hz. Peygamber davete karşılık verir, çocuğun gözlerini kapatır ve yanında durarak oradakilere dostluğun süreceğini müjdeler. Bu olaydan sonra kirvelik, dostluk ve sevginin sembolü haline gelir ve “Hz. Muhammed dostluğu” olarak anılarak büyük saygı görür. Böylece kirvelik, peygamber sevgisiyle şekillenmiş, toplumda önemli bir yeri olan bir uygulama olarak devam eder.

Musahiplik

Musâhiplik, Alevîliğin en önemli ve özgün geleneklerinden biri olup, Kızılbaş inancına özgüdür. Bu yönüyle Bektaşîlikten ayrılır; zira Bektaşîlikte musâhiplik kurumu bulunmamaktadır. Musâhipliğe aynı zamanda “ahiret kardeşliği” veya “yol kardeşliği” de denilmektedir (Bozkurt, 2006: 84).

Toplumsal dayanışmaya dayalı bu kurumun kökenleri Orta Asya Türk kültürüne uzanmaktadır. Nitekim Saka Türkleri ve Harzemler döneminde de musâhipliğe benzer

uygulamalara rastlanmaktadır. Bu dayanışma biçimi, eski Türk topluluklarından Âhîlik geleneği aracılığıyla Alevîliğe taşınmıştır. Alevî geleneğine göre musâhiplik anlayışı, “Kırklar Cemi”nde Hz. Peygamber’in her iki canı birbiriyle musâhip tayin etmesine ve Gadîr-i Hum Hutbesi’nde dile getirdiği kardeşlik mesajına dayanmaktadır.

Musâhipliğin temel amacı, rızâ temelinde bir toplumsal dayanışma ve uyum sağlamaktır. Alevîliğe göre tarikatta rızâ, musâhiplikle başlar. Musâhipler arasında gerçek anlamda bir rızâ sağlanırsa tarikatta da sağlanmış olur; tarikattaki rızâ topluma, toplumdaki rızâ bireyin özüne yansır. Böylece üç düzlemde (birey, toplum, tarikat) rızâ birliği sağlanır. Nihayetinde “el ele, el de Hakk’a” ulaşır (Atalay, 2000: 97).

Alevî inancında “yol”a girmek, musâhiplikle mümkündür (Atalay, 2000: 97). Bir bireyin yirmi yaşına geldiğinde “ikrâr” vererek “yol”a girmesi beklenir (Atalay, 2000: 63). Musâhiplik için başvuranların evli olmaları şarttır. İki evli çift birlikte musâhip olur. Musâhiplik bağında erkekler birbirlerine “kardeş”, kadınlar ise “bacı” diye hitap eder (Fıglalı, 1996: 314).

Musâhiplik kararı veren gençler, önce durumu dedeye bildirir. Dede, musâhipliğin yükümlülüklerini ve erkânını anlattıktan sonra çifti hemen musâhip yapmaz. Onlara bu önemli kararı bir yıl boyunca düşünmelerini öğütler. Bir yıl sonra tekrar gelen adaylar için “İkrâr Cemi” düzenlenir ve burada ikrâr vererek yolun tâlibi olurlar. Artık bu kişiler “dervişlik” mertebesine ulaşmış sayılır. Bu yeni statü, “hırka” giyilmesiyle sembolleştirilir. Bu uygulama, Orta Asya Şaman inançlarıyla dikkat çekici bir benzerlik taşır (Eröz, 1992: 21-23).

Musâhip olacak kişilerin birbirlerine denk olmaları gerekir. Câhil bir kişiyle kâmil birinin veya bir dedeyle tâlibin musâhip olması erkâna uygun değildir. Musâhip olan iki aile, Alevî topluluğunun çekirdeğini oluşturur. Bu dört kişi birbirlerini öz kardeş gibi kabul eder. Alevî inancına göre öz kardeş çocukları evlenebilseler de, yol kardeşlerinin çocukları arasında evlilik kesinlikle yasaktır. Bu evlenme yasağı üç-dört göbeğe kadar devam eder. Bu durum, musâhipliğin ne kadar köklü ve ciddi bir bağ olduğunu gösterir.

Musâhip ailelerden birinin kadını, diğerinin erkeği ölse bile sağ kalan eşler birbirleriyle evlenemezler. Alevî inanç sisteminde musâhip, öz kardeşten üstün kabul edilir. Bir musâhibin maddî veya manevî bir sıkıntıya düşmesi durumunda ona ilk koşacak kişi yine musâhibidir. Musâhiplik, Alevî toplumunun inançsal, sosyal ve ahlâkî yapısını güçlendiren bir kurum olarak önemini sürdürmektedir.

2.4.2.3.Evlilik

Toplumun temeli kabul edilen aile kurumuna ilk adımı teşkil eden evlilik, Tunceli yöresinde büyük bir önem taşımaktadır. Evliliğe karar verme sürecinde hem kadının hem de erkeğin rızası esastır. Alevî toplumunda tarihsel olarak kadına saygı ön planda tutulmuş; dinî önder konumundaki dedelerin eşlerine “ana” veya “taçlı bacı” gibi hürmet ifade eden unvanlar verilmiştir (Bozkurt, 2006: 105). Kadın, aile ve toplum içinde erkekle eşit kabul edilmektedir. Bu anlayış, Pîr Sultan Abdal’ın şu dörtlüğünde de yansımaktadır:

Gel benim ey servi çınarım / Yüreğime ateş düştü yanarım

Kiblem sensin, yüzüm sana dönerim / Mihrabımdır kaşlarının karası

(Zelyut, 1992: 102).

Alevî inancında çok eşlilik hoş karşılanmaz; zaruret dışında bu tür evlilik yapanlar “düşkün” kabul edilir.

Evlilik süreci, damat ailesinin kız tarafına resmî bir talepte bulunmasıyla başlar. Kızın da rızasının alınmasıyla birlikte “söz” verilmiş olur. Ardından erkek tarafı, malî durumuna göre hediyelerle birlikte birkaç akrabasıyla kız evini ziyaret eder ve nişan gerçekleştirilir. Nişan sade, eğlencesiz ve gösteriştan uzak şekilde yapılır; temel amacı “emr-i Hak” olarak görülen evlilik kararını ilan etmektir.

Nişan merasiminde dede şu şekilde dua eder:

“Bismillahirrahmanirrahim. Allah’ın emriyle, Peygamber’in kavliyle, hazırdaki cemaatin tanıklığıyla, İmam Cafer mezhebi vekâleti hasebiyle falan kızı falan oğlu falana verdin mi?”

Kız tarafı üç defa “evet” diyerek kabul eder. Ardından cemaat On İki İmam’ın adlarını zikreder, dua edilir, şerbet içilir ve merasim sona erer (Sevgen, 1994: 117).

Nişanlılık süresi genellikle altı ay ile bir yıl arasında değişmektedir. Ancak zaman zaman ailelerin rızasının olmadığı evlilikler de gerçekleşebilmektedir (Fırat, 1997: 112).

Nikâh, düğünün son gününde öğleden sonra, dede ya da bazen bir hoca tarafından kıyılır (Sevgen, 1994: 120). Nikâh kıyılırken dede hem geline hem de damada üç defa şu sözleri sorar:

“Allah’ın emri, Peygamber’in kavli, İmam Cafer-i Sâdık’ın buyruğu üzere ve burada bulunan canlarımızın tanıklığı ile karşıdakini eş olarak kabul ediyor musun?”

İcap ve kabul gerçekleştikten sonra, şu şekilde kapsamlı bir duâ yapılır:

“Ya Rabbi! Muhammed Mustafa’nın hakkı hürmetine bu evliliği kutlu eyle. Aralarında saygı ve sevgi daim ola... [duanın devamı On Dört Masum-u Pâk ve On Yedi Kemerbest’in

himmetiyle tamamlanır]. Nikâh hakkına, evliya keremine, gerçek erenler demine Allah eyvallah.” (Kaya, 2004: 180-181)

Alevî inancına göre, boşanma kesinlikle uygun görülmez. Eşini boşayan kişi, toplumda “düşkün” olarak nitelendirilir ve ciddi toplumsal yaptırımlara maruz kalır.

2.4.2.4.Cenaze işlemleri

Alevî inancında toplumsal dayanışmanın bir göstergesi olarak hasta ziyareti ve cenaze törenleri büyük bir önem arz etmektedir (Fırat, 1997: 207). Ölüm, derin bir saygıyla karşılanan ve korkuyla anılan bir olgudur. İnanca göre Azrail, iyi insanların ruhunu şefkatle, kötü insanların ruhunu ise sert bir şekilde alır. Ölüm, genellikle “Allah’ın emri” olarak kabul edilir (Fırat, 1997: 208).

Bir yerleşim yerinde ölüm meydana geldiğinde, halk cenaze evine yardım etmeye koşar; o gün iş yapmanın uğursuzluk getireceğine inanılır. Cenazeyi duyan kişiler —uzak ya da yakın— törene katılmaya özen gösterir. Yas süresince cenaze evinde ağıtlar yakılır. Ölüm akşam gerçekleşmişse cenaze bir sonraki sabaha kadar kaldırılmaz (Tuğrul, 2006: 124).

Cenaze, İslamî usullere uygun şekilde yıkanır; ölünün ayak başparmakları ve çenesi bağlanır. Yıkama işlemi genellikle bir hoca veya seyyid tarafından gerçekleştirilir (Sevgen, 1994: 124). Cenaze aceleyle defnedilir. Kefenlenen ölünün yanı başına serilen bez parçasının üzerine, özellikle aile fertleri ve yakınlar tarafından bağış amaçlı para bırakılır. Bu uygulama, cenaze namazından sonra da yapılabilmektedir. Toplanan para, defin masraflarını karşılamak üzere kullanılır. Ölünün elbiseleri yıkayıcıya, namazı kıldırان kişiye ve ihtiyaç sahiplerine verilir (Fırat, 1997: 208).

Cenaze alayıyla birlikte mezarlığa gidilir ve ölü musalla taşına konur. Cenaze namazı bir imam ya da dede tarafından kıldırılır. Bu namazda niyet edilirken On İki İmam’a uyulduğu belirtilir. Tunceli’de cenazeler genellikle tabutla gömülür; baş batıya, ayaklar doğuya, yüz ise kibleye dönük şekilde yan yatırılır (Sevgen, 1994: 124). Cenaze başında Kur’ân okunur ve telkin verilir (Fırat, 1997: 208). Ancak Sarı Saltık Ocağı’na mensup olanlar ölülerini kefenle gömerler.

Cenaze namazının ardından topluca cenaze evine dönülerek taziye verilir. Taziye genellikle üç gün sürer; gelen ziyaretçilere göre bu süre uzatılabilir. Özellikle aşiret reislerinin vefatında taziye süresi daha uzun olur (Tuğrul, 2006: 125).

Taziye gelenler yanlarında genellikle çay, şeker gibi hediyeler getirirler. Taziye evinde gelenlere yemek ikram edilir. Üçüncü ve kırkıncı günlerde “dardan indirme” adıyla bir kurban kesilir, buna “can aşısı” da denilir (Sevgen, 1994: 125). Nadiren de olsa, ölünün 52. günü de kurban kesilerek anılır (Tuğrul, 2006: 125).

Bunun dışında, Alevîlikte “mezar kaldırma” töresi de bulunmaktadır. Eski Türk geleneklerine dayanan bu uygulama, ölümü izleyen bir yıl sonra genellikle Haziran ayının üçüncü günü yapılır. Mezarlıkta toplanan yakınlar, beraberlerinde söğüş, helva, peynir gibi yiyecekler getirirler. Tören havasında geçen bu etkinlikte Kur’ân okunur ve mezarın kalıcı mezar taşı dikilir. Bu törenden sonra, ölenin eşi yeniden evlenebilir. Ayrıca, ölen bir erkek kardeşin eşini hayatta kalan kardeşin alması, sosyal bir sorumluluk olarak görülür. Ancak bu uygulama günümüzde oldukça nadirdir (Fırat, 1997: 209).

Kabir ziyareti, Alevîlikte önemli bir ritüeldir. Özellikle bayramlarda ve özel günlerde mezarlık ziyaretleri yapılır.

Tunceli yöresinde, koç ve koyun başlı mezar taşlarına sıkça rastlanmaktadır. Bu taşlarda ayrıca geyik, kılıç ve bıçak motifleri de yer alır (Kalafat, 1990: 105–107). Bu gelenek, eski Türk inancına dayanır. Eski Türklerde ölümlerin mezar başlarına koyun, koç ya da at figürlü taşlar dikilirdi. Bu figürler, ölünün diğer dünyadaki hizmetkârları veya koruyucu ruhları olarak kabul edilirdi ve bu taşlara “balbal” adı verilirdi.

Doğu Anadolu’da özellikle Tunceli’nin Pertek, Çemişgezek, Pülümür, Mazgirt ve Hozat ilçelerindeki 27 köyde bu taşlara rastlanmaktadır. Bu mezar taşlarının, Akkoyunlu ve Karakoyunlu devletlerinin egemenlik döneminde yaygınlaştığı; bu devletlerin bayraklarında ve mezarlarında koyun figürleri bulunmasının da İslamiyet öncesinden kalan totem inancının bir yansıması olduğu kabul edilmektedir.

2.4.2.5.Ziyaret

Alevî inanç sisteminde ziyaret kültü, toplumsal ve bireysel yaşamda önemli bir yere sahiptir. Ziyaret edilen her mekânda bir evliya ya da melek bulunduğuna inanılır. Bu varlıklar, insanüstü niteliklere sahip olarak kabul edilir ve ölümsüz olduklarına inanılır (Tuğrul, 2006: 116). Ziyaretgâhlar yalnızca yatırırlarla sınırlı kalmaz; bazen bir dağ, bir kaya, göl, çeşme ya da ağaç da kutsal kabul edilerek ziyaret edilir.

Bu tür ziyaretler genellikle dilek, niyaz ya da teberrük amacıyla gerçekleştirilir. Ziyarete gidiş sırasında oruç tutmak geleneksel bir uygulamadır. Türbeye varıldığında, bazı inananlar türbenin etrafında bir kez, bazıları ise üç kez döner. Dönülen yerler yer yer

öpölür; bu üç dönüşün, Hak, Muhammed ve Ali adına olduğu belirtilir. Ziyaret sırasında türbe başında mum yakılır, lokma dağıtılır ve niyazlar edilir.

Mum yakma geleneği, eski Türk inancının etkisiyle şekillenmiş olup, orada yatan kişinin ölümsüzlüğü inancına dayanmaktadır (Eröz, 1992: 68). Bununla birlikte türbe çevresine veya ziyaret edilen mekânlara çaput bağlamak, dilek dileme ve adak adama ritüellerinin bir parçasıdır.

Alevîlikte yaygın olan bu ziyaret geleneğinin kökenleri, eski Türk inancındaki “atalar kültü” ve Budizm’deki “aziz kültü” ile benzerlik taşımaktadır. Heterodoks Türk İslamı, bu iki geleneğin etkisiyle kendi içinde bir “evliya kültü” oluşturmuş ve bu kutsal kişilikleri doğüstü güçlerle donatmıştır (Ocak, 2003: 45).

İnanca göre, bu evlialar insanların zor zamanlarında yardım edebilir (Eröz, 1992: 67). Eski Türk inançlarında göğe yükselen ata ruhlarının yeryüzündeki olaylardan haberdar olduklarına inanılırdı. Başlangıçta sadece atalara özgü olan bu inanç, zamanla genelleşerek tüm kutsal kişilere yönelmiştir. Bu anlayış, doğrudan tapınmayı amaçlamasa da, öldükten sonra ruhun koruyuculuğuna olan inanç nedeniyle, ölmüş büyükler karşısında saygı ve korku karışımı bir tutum geliştirilmiştir (Ocak, 2000: 63).

2.4.2.6. Hayvanlara bakış açısı

Alevî inanç sistemi içerisinde hayvan sembolizmi önemli bir yer tutmakta olup, bu sembolizm özellikle Alevîlerin kutsal kabul ettiği Yedi Ulu Ozan’dan biri olan Kul Himmet’in şiirlerinde dikkat çeker. Kul Himmet’in şiirleri Alevîler açısından yalnızca edebî değil, aynı zamanda deyiş olarak kabul edilmekte ve inançsal öğreti taşıyıcıları niteliği taşımaktadır. Bu şiirlerde yer alan at, aslan, geyik, turna, arı ve bülbül, sembolik anlamlarla yüklü hayvan figürleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hayvan sembolleri, çoğunlukla Hz. Ali etrafında şekillenmiştir. Aslan, cesaretin ve adaletin sembolü olarak Hz. Ali’yi temsil ederken; turna, hem sesi hem de duruşuyla aynı şahsiyeti simgeler. Turna kuşu aynı zamanda Allah aşkıyla yola giren, ikrar sahibi canı; turna sürüsü ise birlik içinde semah dönen canları ve cem ayinini simgeler hale gelmiştir.

At, Alevî şiirinde özellikle Hz. Ali’nin atı Düldül merkezinde kutsal bir yardımcı figür olarak ele alınmış; ayrıca Hz. Hızır’ın boz atı ile benzer özellikler taşıyan kutsal bir vasıta olarak işlenmiştir. Bu yönüyle at, ilahi hizmete koşan bir varlık olarak değerlendirilmektedir.

Bülbül ve gül, Alevî sembolizminde birlikte kullanılan ikililerdendir. Bülbül, Hz. Muhammed’i; gül ise çoğunlukla Hz. Ali’yi temsil eder. Aynı zamanda bülbül, vahdet-i vücûd felsefesi çerçevesinde hakikate ulaşmak isteyen ve “ikrar” vermiş bireyleri sembolize etmektedir.

Geyik, Alevî inancında kutsal kabul edilen ve genellikle ulu kişilerin “geyik donuna” girmesi şeklinde ifade edilen motif etrafında şekillenir. Geyiğin avlanması Alevî inancında yasak olarak değerlendirilir. Arı ise, Allah’a ikrar vermiş, kendini ibadete ve hakikate adanmış mümin tipini sembolize eder. Sürekli çalışkan ve sadık doğasıyla arı, inancın özverili bireyini temsil eder.

Alevî inancında hayvan sembollerinin yoğunluğu, genel anlamda İslami motifler etrafında şekillenmiş olsa da, bu sembolizmin temelleri eski Türk inanç sistemlerine, özellikle Gök Tanrı inancı ve Şamanist öğelere dayanmaktadır. Bunun yanı sıra, sembolik yapı içerisinde Hristiyanlık, Budizm, Maniheizm ve Mitraizm gibi farklı din ve inanç sistemleriyle benzeşen öğeler de mevcuttur.

Alevilikte ayrıca, hayvanların uğurlu ya da uğursuz kabul edilmesi geleneği de bulunmaktadır. Bu anlayışta hayvanlar yalnızca doğa varlıkları olarak değil, inançsal mesajlar taşıyan semboller olarak görülmektedir. Asırlardır süregelen bu sembolik yaklaşım, Alevî inancında kalıcılığını sürdürmüş ve Türk kültürel yapısı içerisinde derin bir yer edinmiştir.

Uğurlu-uğursuz hayvanlar kültürü

Alevilikte hayvanlara yönelik uğurlu ve uğursuz inanışlar, inanç sistemi ve kültürel pratiklerle iç içe geçmiş önemli unsurlardır. Alevilikte uğurlu ve uğursuz sayılan bazı hayvanlar bulunmaktadır. Hayvanlara atfedilen uğurluluk ve uğursuzluk da Türklerin eski dini Şamanizm’in tesiriyle oluşmuştur (Eröz,1992:124-140). Bu inanışlar, toplumun doğa ile kurduğu simbiyotik ilişkiyi ve manevi dünyasını yansıtır.

Alevi kültüründe bazı hayvanlar uğurlu sayılır ve kutsal bir anlam taşır. Özellikle doğayla uyumlu, insanlara zarar vermeyen hayvanlar, bereket ve koruyuculuk sembolü olarak kabul edilir. Örneğin, kuşlar genellikle ruhani mesajların taşıyıcısıdır; serçe, güvercin veya şahinin uğurlu sayıldığı görülür. Bu kuşlar, hem kutsal varlıkların habercisi hem de insan ruhunun sembolü olarak değerlendirilir. Aynı şekilde, koyun ve keçi gibi hayvanlar da Alevi kültüründe önemli bir yer tutar; hem ekonomik hem de ritüel anlamda

kutsal kabul edilirler. Özellikle kurban törenlerinde bu hayvanların seçilmesi, bereketin ve maneviyatın ifadesidir.

Öte yandan, bazı hayvanlar uğursuzlukla ilişkilendirilir ve kaçınılması gereken semboller olarak görülür. Kara kedi, yılan ve akrep gibi hayvanlar genellikle kötü şans, kötü niyet veya tehlike ile bağdaştırılır. Bu hayvanların ortaya çıkması veya yakın çevrede görülmesi, kötü olayların habercisi olarak yorumlanabilir. Bu tür inançlar, insanları doğanın tehlikelerine karşı uyarmak ve korunmaya teşvik etmek için gelişmiş olabilir.

Alevilikte hayvanlara dair bu uğurlu-uğursuz ayrımı, doğayla bütünleşmeyi ve dengede yaşamayı temel alan inancın bir parçasıdır. Hayvanlara saygı göstermek, doğayı korumak ve onunla uyum içinde yaşamak, Alevi yaşam felsefesinin önemli bir yönüdür. Bu anlayış, sadece manevi bir tutum değil, aynı zamanda ekolojik bilinç ve toplumsal barışın da teminatı olarak görülür.

Sonuç olarak, Alevilikte hayvan kültü, uğurlu ve uğursuz hayvanlara yönelik inançlar, hem doğa ile kurulan kutsal ilişkiyi hem de toplumun manevi dünyasını şekillendiren temel öğelerden biridir. Bu kültür, insan, doğa ve maneviyat arasındaki dengeli bağın korunmasına hizmet eder.

Uğurlu sayılan hayvanlar

Turna

Alevî inancında uğur getiren hayvanların en önemlilerinden biri turna kuşudur. Ayrıca “turna” kelimesi, Alevî ritüellerinde yapılan bir semâhın da ismidir (Bozkurt, 2004: 130). Turna kuşunun sesi, Hz. Ali’nin sesi olarak kabul edilir ve bu inanç, Pîr Sultan Abdal’ın “Hz. Şah’ın sesi, turna diye bilinen bir kuşun avazıdır” şeklindeki dizelerinde de yansımaktadır (Eröz, 1992: 134). Tarih boyunca Türk boylarından Başkırtlar arasında turna kuşuna tapınma gibi kültürel uygulamalar da görülmüştür (Eröz, 1992: 133). Bunun yanı sıra, Hacı Bektâş-ı Velî’nin eserlerinden biri olan Vilâyetnâme’de de turna kuşuna özel bir önem atfedildiği anlaşılmaktadır (Gölpınarlı, 1992: 15).

Güvercin

Güvercin, uğur getiren hayvanlar arasında sayılır ve avlanması genellikle hoş karşılanmaz. Alevî geleneğinde, Hacı Bektâş-ı Velî’nin Horasan’dan Anadolu’ya güvercin kıyafetiyle geldiğine ve evliyaların da bu güvercin kıyafetine büründüğüne inanılır. Eski

Türk kültüründe de güvercin, uğurlu kabul edilen ve kutsal sayılan kuşlar arasında yer almaktadır (Bozkurt, 2004: 131).

Geyik

Alevî inancında uğur getiren hayvanlardan biri de geyiktir ve avlanması günah olarak kabul edilir. İnanca göre birçok eren, geyik kılığına bürünmüştür. Geyiğin kutsallığı sadece Alevîlerde değil, Sünnî halk arasında da yaygındır ve bu anlayışın kökeni eski Türk inançlarına dayanır. Geyikli Baba'nın geyiğe binerek dolaşması teması, eski Türklerin Şamanizm dininde benzer şekilde yer almaktadır (Bozkurt, 2004: 131).

Diğer uğurlu sayılan hayvanlar

Kurt, at ve giderek önemini yitirmesine rağmen yılan uğurlu sayılan diğer bazı hayvanlardır. Bu hayvanlar eski Türklerde de uğurlu sayılmıştır.(Bozkurt, 2004: 131) (Eröz,1992:130)

Uğursuz sayılan hayvanlar

Tavşan

Alevî inancında uğursuzluk sembolü olarak en çok tavşan öne çıkar ve tavşan eti tüketilmez. Bu durumun birkaç temel nedeni vardır: Öncelikle tavşanın biyolojik yapısı gereği eti, çoğunlukla kan pıhtısından oluşuyormuş gibi algılanır. Ayrıca tavşanın başı kediye, kulakları eşeğe, ayakları köpeğe ve kuyruğu domuzunkine benzer; bunun yanında çok tırnaklılar grubuna dahil olması ve kadınlardaki adet döngüsüne benzer şekilde bir tür “âdet” görmesi dikkat çekicidir. Eski Türk kültürlerinde kutsal kabul edilen hayvanların eti yenmezdi; bu gelenek zamanla totemik inançlara dönüşmüştür. Örneğin Tunceli Alevîleri, Munzur suyundaki balıkları kutsal saydıkları için tüketmezler. Tavşan ise Boz-ok boylarının merkezî totem hayvanı olarak kabul edilmiştir. Altay mitolojisinde de tavşan, ayla ilişkili göksel bir hayvan olarak kabul edilir. E. Durkheim'in totemler hakkındaki görüşüne göre, totemler hem çekici hem de korkutucu özellikler taşır ve çoğu zaman korkutucu yön baskındır; tavşanla ilgili inançlarda da bu durum söz konusudur. Bunun yanı sıra Alevîler arasında keklik ve katır gibi hayvanlar da uğursuz sayılmaktadır (Tuğrul, 2006: 88; Eröz, 1992: 115; Bozkurt, 2004: 137).

Alevilikte tavşan eti yenmemesi, hem kültürel-dini hem de sosyolojik temellere dayanan çok katmanlı bir olgudur. Bu yasak, inanç sistemindeki kutsallık ve temizlik anlayışı ile birlikte toplumsal kimlik inşası açısından önemli bir işlev görür (Ocak, 2000: 112). Aynı zamanda, tavşan eti tüketiminin tıbbi açıdan bazı riskler barındırması, bu kültürel yasağın meşruiyetinin bilimsel bir zemine de oturtulmasına olanak sağlar.

Tavşan eti, çeşitli mikrobiyolojik riskler taşır. İacumin ve arkadaşları (2015: 34), tavşan etinde *Listeria monocytogenes* ve *Salmonella* gibi patojenlerin bulunmasının insan sağlığı için tehdit oluşturduğunu vurgulamaktadır. Bu patojenler gıda kaynaklı enfeksiyonlara neden olup, özellikle hijyenin yetersiz olduğu koşullarda ciddi sağlık sorunlarına yol açabilir. Bu bilimsel gerçek, Alevi toplumundaki tavşan eti yasağını sadece kültürel bir gelenek değil, aynı zamanda sağlık açısından bilinçli bir tutum olarak da yorumlamayı mümkün kılar.

Tavşan etinin kolesterol ve doymuş yağ içeriği konusunda Dalle Zotte (2002: 15), hızlı yetiştirilen tavşanların etinde doymuş yağ oranının artabileceğine işaret ederken; doymuş yağ tüketiminin kalp-damar hastalıkları riskini artırdığı Mensink ve Katan (1992, s. 914) tarafından desteklenmektedir. Bu tıbbi veri, Alevi inanç sisteminde “temizlik” ve “sağlıklı yaşam” kavramlarıyla örtüşerek, tavşan eti tüketiminin fiziksel açıdan da sınırlandırılmasını anlamlandırır.

Sosyolojik açıdan, tavşan eti yasağı Alevilikte bir toplumsal sınır belirleyici ve aidiyet aracı olarak işlev görür (Durkheim, 1912: 220). Bu yasak, “biz” ile “öteki” arasında belirgin bir ayırım oluşturur. Aleviler, tavşan eti yemeyerek hem kendi içindeki birliği güçlendirir hem de kendilerini dışlayıcı ve baskılayıcı hegemonik toplum yapısından farklı kılarlar (Melikoff, 1999: 188). Böylece yasak, bir ritüel saflaştırma süreci olarak, toplumsal dayanışmanın ve kolektif kimlik inşasının vazgeçilmez bir parçası haline gelir.

Ayrıca tavşan eti tüketiminin tetikleyebileceği alerjik reaksiyonlar ve besin duyarlılıkları (Pérez-Padilla ve ark., 2009: 136) gibi sağlık sorunları, yasağın sosyal kabulünü güçlendirir. Halk arasında tavşan etinin “soğuk” ve “kaçak” hayvan eti olarak nitelendirilmesi, sağlık ve kültür arasındaki bu organik bağın yansımasıdır.

Alevilikte doğa ve canlılara saygı temelli bir mistik anlayış mevcuttur. Bu bağlamda, “temizlik” ve “paklık” kavramları sadece fiziksel değil, aynı zamanda ruhsal bir durumu ifade eder (Ocak, 2000: 115). Tavşan eti, bu temizlik anlayışı çerçevesinde “kirli” veya “ruhsal açıdan sakıncalı” görülerek yasaklanmıştır. Bu durum, tıbbi açıdan gösterilen sağlık riskleriyle paralellik taşır ve geleneksel inanç sisteminin somut bir yansımasıdır.

Modernleşme ve kentleşmeyle birlikte Alevi topluluklarında tavşan eti yasağına yönelik tutumlar farklılaşmaktadır (Erman, 2001: 220). Genç kuşaklarda tıbbi riskler konusunda artan bilinçle birlikte, geleneksel dini yasaklara yaklaşımda esneklikler ortaya çıkmaktadır. Ancak bu değişim, Alevilikte kimlik ve ritüel sürekliliğinin hassas dengelerini de gündeme getirmektedir.

2.4.2.7.Dem ve dolu geleneği

Alevî-Bektaşî topluluğunda, gerek cem ritüelinde gerekse diğer inanç pratiklerinde "dem alma" belirli kurallara ve erkânlara bağlı olarak gerçekleştirilir. Bu uygulamanın icrası, zamanla farklı içerik ve adlar altında çeşitli inançsal pratiklerin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Cem ritüelinde, “dem” ile ilgili güçlü bir inanç ve uygulama sistemi oluşmuştur.

Dem hizmeti, cem içerisinde yerine getirilen on iki hizmetten biridir ve cem erkânının vazgeçilmez öğeleri arasında yer alır. Ocaklar ve yöresel uygulamalar farklılık göstermekle birlikte, bazı cem sürelerinde dem hizmeti cemin büyük kısmına yayılırken, bazı ocaklarda ise sadece belirli bir bölümde icra edilir ve ardından sona erer. Uygulama biçimi değişse de, dem dağıtımı daima ritüelistik bir biçimde gerçekleştirilir.

Bu hizmeti ifa eden kişiye “sâki” adı verilir. Sâki, cem ritüelinde yer alan on iki hizmetkârdan biridir. Erdebil Ocağı’na bağlı süreleri sürdüren Alevî topluluklarda, dem hizmetinin piri Hz. Ali olarak kabul edilmektedir.

Dem Geldi Semahları, özellikle günümüzde tartışmalı ve dönüşüme uğrayan semah biçimlerinden biri hâline gelmiştir. Alevî bireylerin inanç sistemi ile gündelik yaşam pratikleri arasında zaman zaman ortaya çıkan çatışmalardan biri de, içki ve içki algısı üzerinedir. Bu sebeple, içkiyle ilişkili olan inanç pratikleri, modern dönemde ilk değişime uğrayan unsurlar arasında yer almıştır.

Günümüzde birçok Alevî ocağı, dem hizmetini cem erkânlarından çıkarmış ya da şarap, rakı gibi içkiler yerine üzüm suyu, meyve suyu, kola gibi alkolsüz içecekleri tercih etmeye başlamıştır. Dem hizmeti, içeriğindeki kutsallık, paylaşım ve dua unsurlarından dolayı, sadece içilen bir içki olarak değil; manevi bir ikram, ikrarın pekiştirilmesi ve cemaat bilincinin güçlendirilmesi olarak görülür. Ancak, alkollü içeceklerin kaldırılması, bu ritüelin inançla bağlantılı derin anlamını da ortadan kaldırmakta ve ona paralel gelişmiş olan diğer uygulamaların da zamanla yok olmasına yol açmaktadır. Dem Geldi Semahları,

bu dönüşüm sürecinden en çok etkilenen ritüel unsurlarından biri olmuştur ve bu süreç hâlen devam etmektedir.

Alevî inancına göre dem, kutsallık atfedilen ve dua ile hazırlanmış bir içecektir. Bu nedenle dem hizmeti, bedeni ve ruhu kirden arınmış, bu görevi yerine getirmeye ehil kişiler tarafından sunulmalıdır. Bu yaklaşım, demi sıradan bir içecekten ayırarak, onu ritüelistik ve manevi bir nesne hâline getirir.

Dolu götürme

Alevî-Bektaşî inancında dolu, genellikle üzümünden yapılan şarap, zaman zaman ise üzüm suyu, meyve suyu ya da sembolik olarak su olabilir. Kutsanmış ve dualanmış bu içki, “dem” olarak da anılır. Dolu, sadece maddî bir içki değildir; ruhen temizlenmeyi, ikrar vermeyi, yol ehline bağlılığı ve birliği temsil eder. “Dolu içmek”, hakkı içmek, ikrarı tazelemek, Hz. Ali ve On İki İmamlar’ın yoluna bağlılığı beyan etmek anlamına gelir.

Dolu götürme, bir talibin elinde kadeh (dolu) ile cemdeki dedeye ya da pir’e gitmesi, belirli dualar eşliğinde kadehi teslim etmesi ve bu dolunun pir tarafından kutsanıp talibe içirilmesi sürecidir.

Ritüelin aşamaları şunlardır:

1. Talip, diz çökerek ya da niyaz durumunda elinde dolu ile meydana çıkar.
2. Talip, nefes veya deyiş okuyarak dedeye doğru ilerler. Bu yürüyüş saygı, teslimiyet ve tevazu içindedir.
3. Mahlas beyti geldiğinde (nefesin sonunda), talip ve dede birlikte kadehi tutar.
4. Dede dua eder, ardından doludan bir yudum içer.
5. Kalan dolu, talibe içirilir veya o içmesini bekler. Amaç içki içmek değil, bu dolunun şifa, bereket, sadakat ve teslimiyet anlamını ruhen kabul etmektir.
6. Bazı yerlerde doluyu eşli çiftler götürür. Çünkü Alevîlikte yol, eşli yürünür.

İkrar: Dolu, ikrar vermenin, yani “bu yola baş koydum” demenin simgesidir.

Birlik: Bireysel değil, toplulukla yapılan bir ibadet olduğundan “el ele, el Hakk’a” ilkesini yansıtır.

Arınma: Talip, dolu alarak ruhen temizlendiğine, arındığına inanır.

Dede ile bağ kurma: Dolu götürmek, talibin pirle bağını sembolize eder. Bu bağ, yol birliğini ifade eder.

Dolu, temiz bir beden ve ruh haliyle götürülmelidir. Doluya yaklaşan kişi, gönül rızasıyla ve ikrarla yaklaşır. Doluya, alaycı, sarhoş edici, ya da sıradan içki muamelesi yapılmaz. Bu, yol düşkünlüğü sayılır. Doluyu yalnızca, bu hizmete yetkili olan “sâki” verir.

Alevî inancında dolu götürmek, sıradan bir içki içme eylemi değil; inançsal bir teslimiyet, yoldaşlık ve manevî bağlanma ritüelidir. Bu ritüel, Hz. Ali’ye, On İki İmam’a ve Ehlibeyt’e bağlılığın, ikrarın ve rızanın sembolüdür. Cemlerde yapılan bu ritüel, hem bireyi hem topluluğu birleştirici bir anlam taşır.

2.4.2.8. Düşkünlük

Alevî inancına ve erkânına aykırı davranan, bu nedenle "yol"dan geçici ya da kalıcı olarak uzaklaştırılan kişiye "düşkün" denir. Düşkünlük, Alevî toplumunda ahlakî bir yaptırım sistemi olarak işler. Düşkün ilan edilen kişi toplumdan dışlanır, cem ayinlerine alınmaz. Bu kişinin tekrar topluma kabulü ancak "düşkünlük meydanı" denilen özel bir yargılama süreciyle ve belirli cezaları çektikten sonra mümkün olabilir. (Bkz. Tuğrul, 2013:169)

Alevî toplumunda yargılama yetkisi dedelere aittir. Dede, haklıyı haksızdan ayırmakla ve adaletli bir karar vererek sorunu çözmekle yükümlüdür. Dedenin verdiği karar genellikle bağlayıcıdır. Haksızlık yapan kişi duruma göre maddi tazminat ödemeye mahkûm edilebilir. Eğer işlenen suç ağırsa ya da verilen karara uyulmazsa, dede veya rehber farklı ceza yöntemlerine başvurabilir (Çem, 1995:17).

Alevîliğe göre aşağıdaki fiilleri işleyenler düşkün sayılır: adam öldürmek, zina, eşini boşamak, hırsızlık, Kur’ân’da yasak olan evlilikler, ikrardan dönmek, yalan söylemek, yalan yere şahitlik, sırrı ifşa etmek ve pir-ocak hakkını ödememek. Bu tür ciddi suçlar bağışlanmaz ve düşkünün evine dede gitmez; bu kişi yedi yıl boyunca ceme alınmaz. Ayrıca başkasının malına el koymak, dedikodu yapmak, toplumu karıştırmak, söz kesilmiş bir kızı başka birine vermek, ahlâka aykırı davranışlar da düşkünlük sebebidir (Akt. Tuğrul, 2006:169).

Büyük günahlar, düşkünlük meydanında affedilmez; yalnızca "onu Tanrı affetsin" denilerek Tanrı’ya havale edilir. Ancak daha hafif suçlar için düşkünlük meydanı kurulur. Bu süreç şöyle işler:

1. Şikâyet eden kişi önce rehber ya da gözcüye başvurur.
2. Durumu öğrenen dede, mesele hakkında toplumun ileri gelenleriyle istişare eder.
3. Ardından "düşkünlük meydanı" kurulur.

4. Düşkün, üçüncü gelişinde meydana kabul edilir. Rehberle birlikte "dar"a durur (ceza bekleme pozisyonu).
5. Savunması alındıktan sonra, dede tekrar ileri gelenlerle görüşür.
6. Son aşamada düşkün kişi boynunda tıg bend, baş açık, yalınayak şekilde meydana getirilir.
7. Eğer suçu itiraf eder ve suç affedilebilir nitelikteyse, bir daha yapmamak üzere tövbe ettirilir.

Düşkün, alını secdede iken, dede "Allah, Muhammed, Ali" diyerek elindeki erkânla sırtına vurur ve ceza bu şekilde infaz edilir.

2.5.Kavramsal Boyutta Aleviliği Olumsuzlayan Kavramlar

2.5.1.Ateizm

Ateizm toplumsal anlamda üzerinde durulan önemli konulardan bir tanesidir. Çünkü dünya üzerinde özellikle Avrupa ve Amerika’da herhangi bir dine mensup olmayan kişi Ateist (Tanrıtanımaz) sayısı bir hayli fazladır. Bu sayılar günden güne de artmaktadır. Fakat bizim için bu kavramın anlamı ve içeriğinin ne olduğu önemlidir. Çünkü çalışmamızın ana eksenini oluşturan Aleviliğin zaman zaman Ateizmin bir biçimi olduğu düşünülmektedir.

Ateizm felsefik bir inanç biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kavram çok boyutlu bir kavram olduğu için tanımlaması da çok güçtür. Çalışmamızdaki tanımlar genel geçer tanımlardır. Yalnızca Alevilik ile ilgili olan kısmı kadar bu kavram üzerinde durulacaktır.

Ateizm sözcüğü temelde Yunan diline dayanmaktadır. Theos sözcüğü Yunancada Tanrı anlamına gelmektedir. Tanımsal olarak Theos kavramı Tanrı inancına sahip olmak şeklinde açıklanmaktadır. Tanrı inancına sahip olmaya bir din gibi veya felsefi düstur şeklinde bakıldığında theism kavramı şekline döner. Bir kavramın tam tersini kast etme yöntemlerinden bir tanesi de kavramın başına “a” takısı getirilmektedir. Sonuç itibari ile “atheism” şeklindeki kavram ortaya çıkmıştır. Yani Ateizm kısaca Tanrı inancına sahip olmamak şeklinde çok genel tanımlanabilir. Tabi bu aynı zamanda tepkisel bir karşıtlık değildir. İnancın karşısında inançsızlık gibi değildir. Kavram “A-Theism” şeklinde olması “Anti-Theism” anlamına gelmemektedir. Çünkü “Anti” takısı başına geldiği kavramın karşıtlığı, o kavrama tepki göstermek anlamına gelmektedir.

Ateizmi yalnızca Tanrı inancının reddi olarak tanımlamak oldukça sınırlayıcı olur. Çünkü ateistlerin temel inancı, metafizik ya da soyut varlıkları kabul etmemeleridir. Dinlerde Tanrı, metafizik bir varlık olarak kabul edildiğinden, ateistler Tanrı'yı da reddederler. Ateizmle ilgili sıkça yaşanan bir yanlış ise, bunun sadece “dinsizlik” olarak görülmesidir; ancak ateistler bu tanımlamadan çoğunlukla rahatsızlık duyarlar. Bir kişinin kendisini herhangi bir dini aidiyetle tanımlaması, onu otomatik olarak ateizmin dışına çıkarmaz. Ateizm kavramı, doğrudan dinsizlik veya üstün bir güce inanmama anlamına gelmekten ziyade, muğlaklık içerir (Sevinç, 2017: 104). Ateizm, dinle değil, Tanrı inancıyla ilgili bir kavramdır. Anthony Kenny'ye göre, teistler Tanrı'yı nasıl tanımlarsa tanımlasın, ateistler Tanrı'nın var olmadığı iddiasını sürdürür (Kenny, 2012: 161). Ateizm, tüm tanrılara ve ruhani varlıklara dair metafizik inançları ve dinleri reddeden, gerçekliği inanç yoluyla açıklamayı kabul etmeyen bir felsefi yaklaşımı temsil eder. Michael Martin ise bu konuda şöyle der: Dünyada ateist unsurlar taşıyan dinlerin varlığı göz önüne alındığında, “Ateizm din karşıtı mıdır?” sorusuna hızlıca yanıt verebiliriz. Bazı dinler dar anlamda ateist olarak değerlendirilebilir ve bu nedenle ateizmin din karşıtı olması zorunlu değildir. Örneğin Jainizm, Budizm ve Konfüçyüsçülük, tanrılardan arındırılabilir; çünkü bu dinlerde manevi kurtuluşun yolu ve yaşam biçimi, tanrı inançlarından büyük ölçüde bağımsızdır. Öte yandan, bir ateistin, tamamen iyi, güçlü ve her şeyi bilen Tanrı'ya inanan herhangi bir dine tutarlı biçimde karşı çıkıp çıkmaması sorusu ilginçtir. Martin'e göre, bir ateist dinin tüm tanrısal inançlarına karşı çıkar, ancak dinin diğer unsurlarına duyulan hayranlık bu duruma engel değildir (Martin, 2013: 587).

Ateistler bazen “tanrıtanımaz” olarak anılsa da, bu terim var olan bir tanrıyı reddetme anlamı taşıdığı için ateistler tarafından genellikle kabul edilmemektedir. Ateizm, inançlara dayalı koşullanmaları, hayali yaratıkları ve olayları reddeder. Ateist bakış açısına göre yalnızca Tanrı değil, tüm metafizik inançlar ve ruhani varlıklar da reddedilmektedir (<https://tr.wikipedia.org/wiki/Ateizm>, E.T.: 05.10.2022).

Alevilik ve ateizm, gerek düşünsel gerekse toplumsal bağlamda sıklıkla karşılaştırılan ancak mahiyet itibarıyla oldukça farklı iki yapıdır. Alevilik, tarihsel ve kültürel boyutları güçlü, inanç temelli bir İslamî yorumu temsil ederken; ateizm herhangi bir ilahi varlığı ve kutsal otoriteyi reddeden, Tanrıtanımazlık anlamına gelen bir felsefi duruştur. Buna rağmen günümüzde özellikle Türkiye bağlamında bazı bireylerin kendilerini hem “Alevi” hem “ateist” olarak tanımlamaları, bu iki kavramın ilişkisine dair sosyolojik bir tartışma zemini doğurmuştur. Bu makale, söz konusu ilişkiyi tarihsel süreç, kimlik politikaları,

sekülerleşme eğilimleri ve kolektif aidiyet dinamikleri çerçevesinde irdelemeyi amaçlamaktadır.

Ateizm ile ilgili yapılan bunca tanımlamalara bakıldığı zaman Alevilik İnancının temel felsefesine uymadığı görülecektir. Alevilik temelde Allah İnancı ile yoğrulmuş bir inanıştır. Ateizm temelde metafiziği reddetmesine karşın Alevilik inancında fizikötesi birçok inanç örneği vardır ve bunun başında Allah-Tanrı gelir. Diğer bir boyutu ile ölümden sonraki yaşamın varlığı da fizikötesi inanişına örnek olarak gösterilebilir. Aleviliği, Ateizm içerisinde yorumlayabilmek için çok sığ bir bakış açısına sahip olmak gerekmektedir. Çünkü Aleviliğin tanımında da görüleceği üzere Ateizm ile ilgili bir emareyle karşılaşmak çok güçtür. Alevilik, İslam dininin temel düsturları üzerine kurulmuş bir inanç sistemidir. İslam öğretisini kendine rehber edinmiş olan Aleviliği Ateizm gibi bir felsefe ile karşılaştırmak oldukça güç görünmektedir.

Alevilik, Allah’a, Muhammed’e ve Ali’ye bağlılığı esas alan; on iki imam inancı, cem ritüeli, musahiplik ve dede-ocak sistemi gibi dini ve sosyal yapıları barındıran bir İslam yorumu olarak tanımlanabilir. Bu yönüyle Alevilik, metafizik temellere dayalı bir inanç sistemidir. Ateizm ise herhangi bir tanrısal varlığı veya kutsal yapıyı reddeden bir düşünce biçimidir (Erman, 2001: 213). Dolayısıyla Alevilik ile ateizm arasındaki fark, sadece terminolojik değil; aynı zamanda ontolojik ve epistemolojik bir ayrılıktır. Alevilik Tanrı’ya imanla başlar, ateizm ise Tanrı inancının reddiyle.

Modernleşme ve kentleşme süreçleriyle birlikte bazı Alevi bireyler ibadet pratiklerinden uzaklaşmakta, dini ritüellerin yerine kültürel ve kimlik temelli bir aidiyet geliştirmektedir. Bu durum literatürde “seküler Alevilik” ya da “kültürel Alevilik” olarak tanımlanmaktadır (Massicard, 2012: 97). Bu bağlamda kimi bireyler, Tanrı inancı taşımaksızın Alevi kimliğini benimsemekte, bunu bir gelenek, tarihsel aidiyet ve etnik mensubiyet olarak görmektedir. Bu durum, Durkheim’in kolektif bilinç kuramı çerçevesinde değerlendirildiğinde, dinin yalnızca metafizik değil aynı zamanda toplumsal işlevleri olduğunu bir kez daha ortaya koyar (Durkheim 2001: 46).

Aleviler tarihsel süreçte çeşitli ayrımcılık, dışlanma ve kısımlarla karşı karşıya kalmış; bu da onları daha eleştirel ve sorgulayıcı bir zihin yapısına yöneltmiştir. Dinsel otoritelere ve resmi ideolojiye karşı mesafeli bir duruş, Alevilikte yaygın bir refleks haline gelmiştir. Bu özellik, ateist düşüncede de karşılık bulan bir sorgulayıcılık, dogmaya karşı duruş ve bireysel vicdan vurgusuyla benzerlik gösterebilir (Dressler, 2013: 122). Ancak bu

durum, Aleviliğin ateist olduğu anlamına gelmez; yalnızca bazı etik ve düşünsel paralelliklerin varlığına işaret eder.

Günümüzde bazı bireyler kendilerini hem "Alevi" hem de "ateist" olarak tanımlamaktadır. Bu ikili kimlik inşası, Aleviliğin sadece bir inanç sistemi olarak değil, aynı zamanda bir kültürel ve tarihsel kimlik olarak da işlediğini göstermektedir. Kolektif hafıza, aile geçmişi, etnik köken gibi faktörler, bireyin kendini Alevi olarak tanımlamasına olanak verirken; Tanrı inancını reddetmesi, onun ibadet boyutunu dışarıda bırakmasına neden olabilir (Halbwachs, 1992, s. 55). Böylece ateist Alevilik, inançsızlık zemininde değil; aidiyet temelli kimlik kurgusu üzerinden anlam kazanmaktadır.

Alevilik ile ateizm arasında doğrudan teolojik ya da yapısal bir bağ bulunmamaktadır. Alevilik Tanrı'ya, Ehlibeyt'e ve ilahi adalete dayalı bir inanç sistemi iken; ateizm bu inançların temelini reddeder. Ancak özellikle modern toplumlarda sekülerleşmenin etkisiyle, Aleviliğin ibadet eksenli değil, kültürel temelli yaşandığı durumlar ortaya çıkmakta; bu da bazı bireylerde Alevilik ile ateizm arasında kimliksel bir kesişim yaratmaktadır. Bu kesişim, Aleviliğin toplumsal kimlik olarak yeniden üretimiyle ilgilidir ve sosyolojik analiz açısından önemli bir gözlem alanı sunmaktadır. Dinî bir öğreti ile inançsızlık felsefesi arasındaki bu dolaylı ilişki, dinin bireysel değil aynı zamanda kolektif bir aidiyet formu olarak ele alınmasının önemini bir kez daha ortaya koymaktadır.

2.5.2.Rafizilik

İslam tarihinin erken dönemlerinden itibaren ortaya çıkan farklı yorumlar ve mezhepler, hem siyasi hem de inançsal düzeyde çeşitli ayrışmalara yol açmıştır. Bu ayrışmaların kavramsal izdüşümlerinden biri de Rafizîliktir. Rafizîlik kavramı tarihsel süreçte farklı dönemlerde, özellikle Sünni otoriteler tarafından Şii inançlarına sahip grupları dışlamak amacıyla kullanılmıştır. Bu terim, kimi zaman ağır bir suçlama, kimi zaman ise marjinalleştirici bir etiket olarak işlev görmüştür. Türkiye'deki Alevilik geleneği de tarih boyunca zaman zaman bu kavramla ilişkilendirilmiş, hatta Osmanlı döneminde "Rafizî" ifadesiyle damgalanmıştır. Bu makale, Alevilik ile Rafizîlik arasındaki tarihsel, kavramsal ve sosyolojik ilişkiyi analiz etmeyi amaçlamaktadır.

Rafizî kelimesi, Arapça kökenli olup "reddeden, yüz çeviren" anlamına gelir. Tarihsel olarak Şiilik içerisinde Emevî ve Abbâsî yönetimlerine karşı çıkan, Ali taraftarlığını merkeze alan, ancak ana Şii doktrinlerin ötesine geçen gruplar için kullanılmıştır (Madelung, 1997: 144). Özellikle Ehl-i Sünnet çevrelerinde "rafz" (terk)

kökünden türeyen bu kavram, Şiiliği Sünni İslam'dan ayırmak ve onu sapkın bir öğreti olarak göstermek için kullanılmıştır. Zeydi, İsmailî ve On İki İmamcı Şîî gruplar dahi zaman zaman bu yaftaya maruz kalmıştır.

Alevilik, inanç yapısı itibarıyla On İki İmam Şiiliği'ne yakın olmakla birlikte, Anadolu'nun yerel inanç motiflerini ve heterodoks yapısını da bünyesinde barındıran melez bir yapı sergiler. Bu nedenle klasik Şii teolojisinden farklıdır. Ancak Alevilerin Hz. Ali'ye, Ehlibeyt'e ve On İki İmam'a bağlılığı, tarih boyunca onları hem siyasi hem de mezhepsel düzlemde marjinalleştirmiştir. Osmanlı Devleti özellikle Safevîler ile rekabet ettiği dönemde, Anadolu'daki Alevi-Türkmen toplulukları "Rafizî" olarak tanımlamış, bu tanım üzerinden dini-siyasi meşruiyet gerekçesiyle baskılar uygulamıştır (Ocak, 2000: 133).

Bu noktada Rafizîlik ile Alevilik arasında doğrudan bir özdeşlikten söz etmek mümkün değildir; ancak Alevilik tarih boyunca Sünni otoritenin gözünde Rafizîlik kategorisine sokulmuştur. Bu durum, toplumsal hafızada Alevilerin "öteki" olarak kodlanmasına katkı sağlamıştır.

Durkheim'in "kolektif bilinç" kavramı ve Foucault'nun iktidar-bilgi ilişkisi bağlamında değerlendirildiğinde, Rafizîlik terimi hegemonik Sünni İslam anlayışı tarafından üretilmiş bir söylemsel araç olarak işlev görmüştür. Bu söylem, Aleviliği "sapkın", "bid'at ehli" veya "dinden çıkmış" olarak damgalayarak onun sosyal meşruiyetini zayıflatmıştır (Massicard, 2012, s. 85). Ancak bu marjinalleştirici etki, Alevi topluluklar içinde kimlik dayanışmasını güçlendiren ters bir tepkiye yol açmıştır. Aleviler, tarih boyunca bu dışlayıcı kategorilere karşı kendi inançlarını ve ritüellerini daha sıkı biçimde koruma eğilimine girmiş, kolektif hafızalarını bu dışlanmışlık ekseninde şekillendirmiştir (Halbwachs, 1992, s. 58).

Günümüzde Rafizîlik terimi artık dini terminolojide kullanılmasa da, bazı radikal çevrelerde hâlâ Alevilere karşı dışlayıcı bir söylem olarak varlığını sürdürmektedir. Ancak akademik literatürde Alevilik, heterodoks İslam yorumları içinde ayrı bir yere konumlandırılmış, kendine özgü inanç sistemi, ritüel biçimleri ve toplumsal örgütlenmesiyle özgün bir yapı olarak ele alınmıştır. Bu bağlamda Rafizîlik ile Alevilik arasındaki ilişki, tarihsel dışlama politikalarının bir sonucu olup; içeriksel benzerlikten ziyade dışsal etiketleme biçimi olarak anlaşılmalıdır.

Rafizîlik ve Alevilik, tarihsel ve teolojik bakımdan birbirinden farklı yapı ve anlam dünyalarına sahip olmakla birlikte, özellikle Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemlerinde

Aleviler üzerinde uygulanan dışlayıcı politikaların dilsel ve ideolojik aracı olarak zaman zaman örtüştürülmüştür. Bu ilişki, Aleviliğin toplum içindeki algısını da şekillendirmiş; dışlanma ve kimlik inşası süreçlerinde önemli bir rol oynamıştır. Bugün Alevilik, özgün bir inanç ve kimlik biçimi olarak değerlendirilmekte; Rafizîlik ise daha çok tarihsel bir itham terimi olarak varlığını sürdürmektedir.

2.5.3.Kızılbaşlık

Alevilik, tarihsel süreçte farklı adlandırmalar ve etiketlemelerle karşılaşmış; bunlardan biri de “Kızılbaşlık” terimidir. Kızılbaşlık, özellikle Osmanlı döneminde Aleviliği olumsuzlamak, marjinalleştirmek ve “öteki”leştirmek için kullanılan bir damgalama biçimidir. Bu makale, Kızılbaşlık kavramının Alevilik üzerindeki olumsuzlama işlevini tarihsel ve sosyolojik perspektiften incelemeyi amaçlamaktadır. Böylece kavramın hem politik hem de toplumsal etkileri irdelenecektir.

“Kızılbaş” kelimesi, “kızıl” (kırmızı) ve “baş” (kafa, başlık) birleşiminden oluşur; bu terim ilk olarak Osmanlı döneminde, özellikle Safevîler ile Osmanlı arasındaki siyasi ve mezhepsel çatışma bağlamında ortaya çıkmıştır. Safevîlerin kullandığı kırmızı sarık veya başlık biçimi, Osmanlı bürokrasisi tarafından Alevi Türkmenler için aşağılayıcı bir terim haline getirilmiştir (Erman, 2001: 220). Kızılbaşlık, hem mezhepsel sapkınlık hem de isyankârlık suçlaması olarak Osmanlı resmi literatüründe yer almıştır. Böylece Alevilik “Kızılbaşlık” etiketiyle birlikte, devlete karşı potansiyel bir tehdit olarak görülmüştür (Massicard, 2012: 89).

Sosyal psikolojide “damgalama” (stigma) olarak adlandırılan süreç, toplumsal grupların dışlanması ve negatif stereotiplerle tanımlanmasıdır (Goffman, 1963). Kızılbaşlık terimi, Alevilere yönelik bu damgalamanın tarihsel aracıdır. Osmanlı otoritesi, bu kavramı kullanarak Alevilik kimliğini aşağılamış, inanç pratiklerini yasaklamış ve toplumsal meşruiyetini zayıflatmıştır (Ocak, 2000: 141). Bu dışlama politikası, Alevi toplulukları kendi iç dayanışmalarını güçlendirmeye ve kimliklerini gizli veya kapalı alanlarda yeniden üretmeye yöneltmiştir.

Her ne kadar “Kızılbaşlık” terimi aşağılayıcı ve dışlayıcı bir anlam taşısa da, Aleviler arasında bu kavram bir direniş ve kimlik simgesi olarak da dönüştürülmüştür. Baskı ve yasaklar, Alevilerin kolektif hafızasında “Kızılbaş” kimliğini sahiplenme ve onurlandırma biçimine dönüşmüş; bu da direniş kültürünün bir parçası olmuştur

(Halbwachs, 1992: 63). Bu açıdan Kızılbaşlık, hem dıştan dayatılan bir olumsuzlama aracı hem de içsel bir kimlik üretme mekanizmasıdır.

Modern dönemde “Kızılbaş” ifadesi akademik ve halk dili arasında farklı anlamlar taşımaya devam etmektedir. Bazı çevrelerce hâlâ aşağılayıcı bir terim olarak kullanılırken, Alevi örgütleri ve bireyleri tarafından reddedilmekte veya kültürel mirasın bir parçası olarak sahiplenilmektedir (Dressler, 2013: 134). Bu durum, tarihsel olumsuzlamanın güncel kimlik politikalarına nasıl yansıdığını göstermektedir.

Kızılbaşlık kavramı, Aleviliğin tarihsel süreçte karşılaştığı olumsuzlamanın ve marjinalleşmenin önemli bir aracı olmuştur. Osmanlı döneminde siyasi ve mezhepsel bir damgalama olarak kullanılan bu terim, Alevi toplulukları üzerinde hem baskı kurmuş hem de onların kolektif kimlik ve direniş mekanizmalarını şekillendirmiştir. Günümüzde ise Kızılbaşlık, geçmişin izlerini taşıyan ancak aynı zamanda Alevi kimliğinin tartışıldığı çok boyutlu bir kavramsal alan olarak varlığını sürdürmektedir.

2.5.4.Zındıklık

“Zındıklık” kelimesi, İslam dünyasında kökeni daha eskiye uzanan bir kavram olup, temel olarak “dinden sapma”, “inançsızlık” veya “dini inançları reddetme” anlamlarına gelir. Tarihsel süreçte, özellikle Abbasîler döneminden itibaren, farklı düşünce akımları, felsefi sorgulamalar veya heterodoks dini topluluklar bu terimle suçlanmıştır. Osmanlı döneminde de zındıklık, devletin resmi dini anlayışıyla uyumsuz olan grupları tanımlamak ve kontrol altına almak için kullanılan ağır bir suçlama olmuştur (Ocak, 2000). Alevilik gibi heterodoks inanç grupları, resmi otoritenin gözünde zındık ilan edilerek hem hukuki hem de sosyal baskılara maruz kalmıştır.

Zındıklık kavramı, toplumsal normların ve hegemonik dini ideolojinin korunması için işlevsel bir dışlama aracıdır. Sosyolojik açıdan bu kavram, egemen dini ve siyasi yapının karşısında duran veya farklılık gösteren inançları “meşruiyetten” çıkararak toplumsal düzeni ve otoriteyi sürdürme mekanizması olarak kullanılmaktadır. Bu bağlamda zındıklık suçlaması, inanç özgürlüğünün sınırlandırıldığı ve alternatif dini pratiklerin baskılandığı toplumsal bağlamlarda bir hegemonya aracıdır (Massicard, 2012).

Günümüzde Alevilik, hem Türkiye’de hem de uluslararası alanda tanınan, sosyokültürel ve dini açıdan özgün bir topluluk olarak varlığını sürdürmektedir. Modern Alevilik, zındıklık terimiyle ilişkilendirilemez çünkü Alevilik kendi inanç sistemi ve ritüelleriyle meşru bir dini kimlik sunmaktadır. Bu kimlik, dinsel çoğulculuk ve kültürel

haklar temelinde saygı görmektedir. Dolayısıyla, tarihsel olarak zındıklıkla suçlanmış olmasına rağmen günümüzde Alevilik, bu damgalamanın dışına çıkmış ve kendi özgün sosyolojik konumunu oluşturmuştur.

2.5.5.Mülhidlik

“Mülhidlik” kelimesi Arapça kökenli olup, esasen “Allah’ı inkâr eden, dinden çıkan kişi” anlamına gelir. İslam tarihinin çeşitli dönemlerinde bu terim, özellikle dinî otoriteye ve mezhepsel normlara karşı çıkan, heterodoks ya da seküler akımlara yönelik ağır bir suçlama olarak kullanılmıştır. Osmanlı döneminde mülhidlik suçlaması, Alevilik gibi alternatif inanç sistemlerine yönelik baskıların meşrulaştırılmasında önemli bir yer tutmuştur (Ocak, 2000: 38). Bu suçlama, sadece bireysel inançlar için değil, aynı zamanda toplumsal kimliklerin hedef alınmasında da bir araç olmuştur.

Mülhidlik terimi, sosyolojik açıdan, egemen dinî ideolojinin sınırlarını belirleyip, farklı inanç biçimlerini baskılamaya yönelik bir mekanizmadır. Bu kavram, heterodoksiye karşı normatif tepkileri ve toplumsal kontrolü kolaylaştırmak için kullanılmıştır. Dolayısıyla mülhidlik suçlaması, sadece bir inanç reddi değil, aynı zamanda toplumsal düzeni sağlamak için uygulanan bir dışlama aracıdır. Bu kapsamda, Aleviliğin mistik ve metafizik öğretileri hedef alınmış, toplumsal ve politik olarak “dışlanabilir” kılınmıştır.

Modern dönemde Alevilik, dinsel çoğulculuğu ve mistik yorumlarıyla akademik ve sosyal alanlarda kendine sağlam bir yer edinmiştir. Mülhidlik suçlaması, Aleviliğin temel inanç yapısıyla bağdaşmaz; çünkü Alevilikte varlık, tanrı ve insan arasındaki ilişkiyi derinleştiren zengin metafizik anlatımlar bulunur. Dolayısıyla mülhidlik kavramı günümüz Aleviliğinin yorum ve pratikleri açısından geçerliliğini yitirmiştir.

2.5.6.Bid’at

“Bid’at” terimi, İslam fıkhiinde dinin esaslarına sonradan giren, meşru olmayan yenilik anlamına gelir. Sünni çevrelerde, dinin safiyetini korumak adına, özellikle farklı ibadet ve ritüeller bid’at olarak kabul edilmiştir. Alevi inanç ve ibadet pratikleri, Sünni normlardan ayrıldığı için tarih boyunca bu terimle sıklıkla eleştirilmiş, hatta sapkınlık ifadesinin bir parçası haline gelmiştir (Erman, 2001: 17).

Bid’at suçlaması, çoğunluğun dini normlarını koruma ve farklı olanı sınırlandırma işlevi görür. Bu süreç, toplumsal normların yeniden üretimi ve güçlendirilmesi için önemli

bir mekanizmadır. Bu çerçevede Alevi ritüelleri, baskı ve dışlama politikalarının hedefi haline gelmiş, bu da toplumsal kutuplaşmaya zemin hazırlamıştır.

Alevilikteki ibadetler ve ritüeller, tarihsel bağlam ve kültürel süreklilik içinde değerlendirilmelidir. Cem törenleri, semah, musahiplik gibi uygulamalar kendine özgü anlamlar taşır ve sosyal yaşamın bir parçası olarak işlev görür. Bu nedenle bid'at etiketiyle olumsuzlanmaları hem akademik hem de sosyolojik açıdan hatalıdır ve Aleviliğin dini meşruiyetine zarar verir.

2.5.7.Sapkınlık/ Sapkınlık

“Sapkınlık” terimi, dini öğretilerden ve doğru yoldan sapmayı ifade eder. Tarih boyunca özellikle heterodoks dini gruplar, resmi dini anlayış tarafından sapkınlıkla suçlanmış ve bu nedenle sosyal ve hukuki baskıya maruz kalmıştır. Aleviler de bu damgalama ve dışlamanın önemli hedeflerinden biri olmuştur (Massicard, 2012: 21).

Sapkınlık kavramı, toplumsal normların sınırlarını çizmek, farklılığı kontrol etmek ve hegemonik dini yapının sürekliliğini sağlamak için kullanılır. Bu tür suçlamalar, toplumsal çatışmaları ve kutuplaşmaları körükleyerek, gruplar arası eşitsizlik ve dışlanmayı pekiştirir.

Günümüzde Alevilik, sosyal bilimler ve din araştırmaları çerçevesinde zengin bir kültürel ve dini yapı olarak kabul edilmektedir. Sapkınlık tanımı, bu çok boyutlu inanç ve yaşam biçimini kapsamakta yetersiz kalmakta ve Aleviliği eksik, hatta yanlış tanımlamaktadır.

2.5.8.Hurafecilik

“Hurafe”, akla, dini metinlere veya bilimsel bilgiye dayanmayan, genellikle batıl inanç olarak nitelendirilen uygulamalardır. Alevi ibadet ve sembolleri, kimi zaman dominant Sünni anlatılar tarafından hurafe olarak yaftalanmıştır (Halbwachs, 1992: 12).

Hurafecilik suçlaması, egemen dini ve kültürel anlatının sınırlarını koruyan, farklı inançların meşruiyetini sorgulayan bir dışlama aracıdır. Bu terim, kültürel ve ritüel çeşitliliğin bastırılmasında önemli rol oynar.

Alevilikteki ritüeller, semboller ve inançlar tarihsel süreç içerisinde toplumsal kimliğin ve dayanışmanın önemli unsurlarıdır. Bu yüzden hurafe olarak küçümsenmeleri bilimsel açıdan yanıltıcıdır ve Alevi kültürünün zenginliğini göz ardı eder.

2.5.9.İsyankâr/ Asi

Aleviler, Osmanlı ve sonraki dönemlerde çeşitli toplumsal ve siyasi ayaklanmalara katıldıkları için “isyankar” ve “asi” olarak tanımlanmıştır. Bu etiketler, hem siyasi hem dini bir olumsuzlama ve meşruiyet dışı bırakma aracı olarak kullanılmıştır (Erman, 2001: 27).

“İsyankar” sıfatı, egemen güçlerin karşısındaki muhalif toplulukları bastırmak için uyguladığı politikaların söylemsel yansımasıdır. Bu tür etiketlemeler, güç ilişkilerinin sosyal meşruiyetini korur ve muhalif kimlikleri kriminalize eder.

Alevilik günümüzde hem kültürel hem de siyasi kimliğiyle örgütlü bir toplumsal varlık göstermektedir. Ancak “isyankar” tanımı indirgemeci olup Aleviliğin zengin sosyokültürel ve dini yapısını dar bir siyasi davranış biçimiyle sınırlar. Günümüz Aleviliği, çok boyutlu bir kimlik ve toplumsal hareket olarak değerlendirilmektedir.

3.KURAMSAL BOYUT

3.1.Yapısal İşlevselci (Fonksiyonalist) Kuram

Yapısal İşlevselci Kuram (Structural Functionalism), özellikle sosyoloji alanında kullanılan klasik ve etkili bir teorik yaklaşımdır. Temel olarak toplumun bir organizma gibi işlediğini ve her bir parçasının (kurumlar, normlar, roller vb.) bütünün işleyişine hizmet ettiğini savunur. Sosyolojik işlevselcilik, toplumdaki olgu ve kurumları, bu öğelerin toplumsal yapıya sağladıkları işlevler açısından ele alan bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımın temeli, biyoloji gibi farklı bilim alanlarında kullanılan işlevsel çözümleme yöntemine dayanır. Sosyolojide işlevselcilik, toplumsal kurum, olay ve gelenekleri anlamak için onların toplumdaki rollerine ve işlevlerine odaklanılması gerektiğini savunur. Başlangıçta kuramsal bir çerçeve olarak ortaya çıkan işlevselcilik, 1950'lerden itibaren sosyolojik bir teori olarak tanımlanmaya başlanmıştır. İşlevselcilik, sosyoloji alanındaki ilk temel teorik yaklaşımlardan biridir (Çınar, 2007: 35). Bu yaklaşım, toplumu birbirine bağlı parçaların oluşturduğu bir sistem olarak görür. Örneğin, Amerikalı sosyolog Talcott Parsons, toplumun koruyucu, bütünleştirici, yönlendirici ve uygulayıcı alt sistemlerden meydana geldiğini ileri sürer. İşlevselcilikte vurgu, bireyden çok toplumsal yapının işleyişi üzerindedir; bu yapıyı oluşturan normlar, gelenekler, kurumlar gibi unsurlar öne çıkar.

İşlevselciliğin kökleri, sosyolojinin kurucularından Auguste Comte'un pozitivist felsefesine dayanır. Comte ve daha sonra Emile Durkheim, Fransız Devrimi sonrasında parçalanma eğilimi gösteren toplumu bir arada tutmak ve sanayileşmenin yarattığı "anomi" (kuralsızlık) sorununa çözüm bulmak amacıyla "organik dayanışma" kavramını geliştirmişlerdir. Durkheim'e göre, toplumu oluşturan parçalar işlevlerini yerine getirdiğinde toplum dengede kalır; aksine, parçalar görevlerini yapamazsa bu durum toplumsal bir hastalık veya anormallik olarak görülür.

İşlevselcilik, toplumu bir organizma gibi değerlendirir ve toplumun sağlıklı işlemesi için onun parçalarının uyum ve ahenk içinde çalışması gerektiğini vurgular. Auguste Comte ve Herbert Spencer de toplumu canlı bir organizmaya benzetmişlerdir. Bu benzetmeye göre, parçalar arasındaki uyumsuzluk sistemin çökmesine yol açar; tıpkı Parsons'un söylediği gibi, uyum sağlanamadığında toplum sistemi işlevini yitirir (Kocadaş, 2020: 40-41).

Bu kurama göre; *Toplum Bir Sistemdir*: Yapısal işlevselcilik, toplumu bir sistem olarak görür. Bu sistemin içinde farklı bileşenler (örneğin aile, din, eğitim, hukuk) vardır ve bu bileşenler bir arada çalışarak sistemin devamlılığını sağlar. *İşlev Kavramı*: Her toplumsal

yapı ya da kurumun, toplumun devamlılığına hizmet eden bir işlevi (fonksiyonu) vardır. Örneğin, eğitim sistemi bilgi aktarımının yanı sıra sosyalizasyon ve toplumsal rollerin anlamının öğrenildiği, bu bilgiler ışığında bireyin ve toplumun kendini dizayn ettiği bir kurumdur. *Düzen ve Denge Ön Plandadır*: Toplum genel olarak istikrar halindedir, değişim yavaş ve düzenlidir. *Uzlaşma Esastır*: Toplum üyeleri ortak değer ve normlar üzerinde uzlaşır. *Toplumsal Kurumlar İşlevsel Bir Bütünlük İçindedir*: Bir kurumun bozulması, diğerlerini de etkiler.

3.1.1.Kuramın temsilcileri ve katkıları

3.1.1.1.Emile Durkheim

Emile Durkheim, yapısal işlevselci kuramın kurucularından biri olarak kabul edilir ve bu kurama çok önemli teorik ve metodolojik katkılar yapmıştır. Durkheim'in çalışmaları, özellikle toplumun düzeni, normlar, değerler ve kurumlar aracılığıyla nasıl ayakta kaldığı sorularına odaklanır. Durkheim'in yapısal işlevselciliğe yaptığı temel katkılar:

Toplumu "üst bir yapı" olarak kavramsallaştırması Durkheim'a göre toplum, bireylerden bağımsız bir gerçekliğe sahiptir. Bireyler gelir geçer ama toplumsal yapılar kalıcıdır. Bu yaklaşım, yapısal işlevselciliğin "toplum bir sistemdir ve birey bu sistemin parçasıdır" görüşünü doğrudan destekler.

Toplumsal dayanışmayı Durkheim, toplumun nasıl bir arada durduğunu açıklamak için iki tür toplumsal dayanışma şeklinde tanımlar:

Mekanik Dayanışma: Geleneksel toplumlarda görülür. Bireyler benzer işlevlere ve değerlere sahiptir.

Organik Dayanışma: Modern toplumlarda iş bölümü gelişmiştir, bireyler farklılaşmıştır ama birbirine bağımlıdır. Bu fikir, yapısal işlevselciliğin toplumun bir organizma gibi çalıştığı düşüncesine temel sağlar.

Toplumsal normlar ve *Anomi* kavramları ile bu kuramın açıklanmasında destek kavramlar niteliğindedir. Normlar, bireylerin davranışlarını yönlendirerek toplumsal düzenin sağlanmasına katkı sunar. Anomi, normların zayıflaması ya da yok olması durumudur ve toplumsal düzensizlik, intihar, suç gibi olgularla ilişkilendirilir.

Bu yaklaşım, işlevselci kuramın "düzenin korunması" ve "normların önemi" gibi temel tezlerini güçlendirir.

Durkheim, dinin toplumsal bir olgu olduğunu savunur ve onun temel işlevinin toplumsal birlik ve bütünlük sağlamak olduğunu belirtir. “Toplumsal olarak kutsal olan şey, aslında toplumun kendisidir” der. Dini ritüeller, bireyleri kolektif bilinç etrafında birleştirir. Bu yaklaşım, dinin yapısal işlevselcilik içindeki “entegrasyon” ve “değer aktarımı” işlevlerine ışık tutar.

Durkheim’ın bir diğer önemli katkısı ise pozitivist yöntem üzerinedir. Durkheim, sosyolojiyi bir bilim haline getirme çabasıındaydı. Bu da yapısal işlevselciliğin objektif, sistemsel ve bütünsel bakış açısını besledi.

Durkheim, yapısal işlevselciliğin kuramsal zeminini inşa etmiş ve onu bilimsel bir disiplinde sistematik hale getirmiştir.

Durkheim ayrıca “suç” üzerine de çalışmaları vardır ve özellikle yapısal işlevselcilik anlamında topluma olan etkilerinden bahsetmektedir. Suçun toplum yapısına etkilerinden ve nasıl bir işlevi olduğundan bahseder. Durkheim’a göre toplumun ön gördüğü ve devamlılığını sağlayan her unsur kıymetlidir. Bu açıdan toplum mantıksız ilişkiler örüntüsü üretmez. Bilakis toplumda var olan her şey belirli bir işleyişin parçası olarak bulunur. Bu noktada Durkheim suç örneğini özellikle verir ve suçun toplumsal hayatın devamlılığı için işlevsel yönünün altını çizer. Ona göre suç; her toplumda var olan ve toplumsal hayatın devamlılığı konusunda belirli bir işlevi yerine getiren bir olgudur. Suç oranlarının artması toplumsal dayanışmayı artırması sebebiyle işlevsel bir role sahiptir. Oranların kabul edilebilir sınırı aşması ise patolojiyi üretir ve bu toplumsal dayanışmayı zorunlu kılar. O halde Durkheim’ın toplum anlayışının, toplumda var olan her unsurun belirli bir işlev üstlendiği ve toplumsal olanın mantıksız olmayacağı ilkesi üzerine kurulduğunu belirtebiliriz (Karaaslan, 2024: 168-169).

3.1.1.2.Talcot Parsons

Toplumu, bir denge sistemine benzetir. Her yapının sistemin ihtiyaçlarını karşıladığını ve dengeyi koruduğunu savunur. AGIL modeli: Sistemlerin dört temel işlevi yerine getirmesi gerekir:

Adaptation (Uyum): Sistem çevresine uyum sağlamalı ve kaynaklarını temin edebilmelidir. Dış koşullara karşı esneklik ve ekonomik faaliyetler bu kapsama girer. Ekonomi sistemi, bu işlevin en belirgin karşılığıdır. Örnek: Bir toplumun doğal kaynakları kullanarak geçimini sağlaması.

Goal Attainment (Hedef Belirleme): Sistem, ulaşmak istediği amaçları belirlemeli ve bu amaçlara ulaşmak için kaynakları organize etmelidir. Siyasi sistem bu işleve karşılık gelir; toplumun hedeflerini belirler ve onlara ulaşmak için karar alır. Örnek: Devletin kalkınma planları yapması ve uygulaması.

Integration (Bütünleşme): Sistem, üyeleri arasında iş birliği ve koordinasyonu sağlamalı; alt sistemleri bir arada tutmalıdır. Hukuk ve normatif sistem, bu işlevi yerine getirir. Örnek: Toplumsal düzenin sağlanması, normların ve kuralların bireyleri bir arada tutması.

Latency (Gizil İşlevler / Değer Aktarımı): Sistem, kültürel değerleri, motivasyonları ve toplumsal rolleri yeniden üretmeli ve kuşaktan kuşağa aktarmalıdır. Bu işlev genellikle aile, din ve eğitim gibi kurumlarla sağlanır. Örnek: Ailenin çocuklara ahlaki değerleri öğretmesi.

Parsons'a göre bir toplumu ya da sosyal sistemi analiz ederken bu dört işlevi yerine getiren kurumlara bakmak gerekir. Bu işlevlerden biri aksarsa sistemde kriz doğar. AGIL modeli, sadece toplumlar için değil, örgütler, şirketler ya da küçük gruplar gibi daha küçük sosyal sistemler için de uygulanabilir.

3.1.1.3. Robert K. Merton

İşlevleri ikiye ayırır: *Açık işlev*; bilinçli ve amaçlı sonuçlar (örneğin okulun bilgi vermesi). *Örtük işlev*; farkında olunmadan ortaya çıkan etkiler (örneğin okulda sosyal ilişkiler geliştirme). Ayrıca *disfonksiyon* kavramını geliştirmiştir. Bu kavram; bir yapının, toplumun istikrarına zarar verebilecek işlevsizliği açıklamaktadır.

3.2. Yapısal İşlevselci (Fonksiyonalist) Kurama Göre İnanç ve İbadet

Yapısal Fonksiyonalist Kuram, toplumsal dinamikler üzerine yoğunlaşan ve konumuzla yakından ilişkili önemli bir teoridir. Sosyoloji ve antropoloji başta olmak üzere sosyal bilimlerde, yapısal işlevselcilik, toplumu canlı bir organizma gibi ele alır ve bu organizmanın nasıl varlığını sürdürdüğünü anlamaya çalışır. Bu bakış açısının en kapsamlı yanıtı, yapısal-işlevselcilik (fonksiyonalizm) yaklaşımından gelir.

Din ve inanç konusuna yaklaşımı ise, dinin toplumun düzenini ve istikrarını nasıl sağladığını incelemek üzerinedir. Bu yaklaşımın temelini, özellikle Emile Durkheim'ın çalışmaları oluşturur. Modern işlevselciliğin öncüleri arasında Auguste Comte, Herbert Spencer, Vilfredo Pareto ve Durkheim yer alır (Aydın, 2014: 214).

İşlevselcilik, başlangıçta Comte, Spencer ve Durkheim'in teorilerinde şekillenmiş, ardından 19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyıl başlarında antropoloji alanında A.R. Radcliffe-Brown ve Bronislaw Malinowski'nin katkılarıyla gelişmiştir. Sosyolojik işlevselciliğin en etkili ismi ise Emile Durkheim olarak kabul edilir. Durkheim, "Sosyolojik Yöntemin Kuralları" adlı eserinde, bir toplumsal olgunun açıklanmasında, onun ortaya çıkış nedenleri ile işlevlerinin ayrı ayrı değerlendirilmesi gerektiğini vurgular (Güleç, 2018: 93).

Bu kuram, toplumda ortaya çıkan olguların tek bir sebebe indirgenemeyeceğini savunur. Her bir alt nedenin ayrı birer etken olarak değerlendirilmesi ve bu nedenlerin bir bütün olarak sosyolojik yöntemlerle incelenmesi gerektiğini öne sürer. Toplumu oluşturan yapılar birbirinden bağımsız düşünülemez; örneğin eğitim, din ve siyaset kurumları birbirleriyle iç içe geçmiş ve karşılıklı etkileşim içindedir. Ayrıca aile kurumu da eğitim sisteminin önemli bir parçasıdır. Bu yapısal bağlantılar, toplumu oluşturan parçaların birbirine bağımlı ve işlevsel bir bütün oluşturduğunu ortaya koyar.

Parsonscu işlevselci yaklaşım, toplumsal sistemlerin sürekliliğini sağlamak için her toplumda yerine getirilmesi gereken temel işlevsel gereklilikleri tanımlamıştır. Bu gereklilikler, sistemin varlığını devam ettirebilmesi için zorunlu olan genel koşulları ifade eder. Parsons, bu temel gereklilikleri dört ana kategoriye ayırmıştır: Uyarlanma, Amaçlara Ulaşma, Bütünleşme ve Gizli Güç. Uyarlanma, sistemin çevresel koşullara uyum sağlamak için kendini değiştirip düzenlemesini ifade eder. Amaçlara ulaşma ise belirlenen hedeflere ulaşabilmek için gerekli kaynakların seferber edilmesi ve bu hedeflerin sistematik olarak takip edilmesidir. Bütünleşme, sistemin üyeleri arasındaki dayanışmanın güçlendirilmesi ve bir bütün olarak sürdürülebilirliğinin sağlanmasıdır. Gizli güç ise, uyarlanma süreci sırasında toplanan ve dağıtılan enerjiyi tanımlar; Parsons bu süreci sonraki çalışmalarında modelin korunması veya gerilim kontrolü olarak tanımlamıştır. Toplamlar, giderek karmaşıklaşan yapılarıyla birlikte, yeni bütünleşme yöntemleri geliştirmektedirler (Güleç, 2018: 94).

Yapısal Fonksiyonalist Kuram'ın bir diğer yöntemi ise özellikle A. Comte tarafından yapılan organizma analogisidir. Comte toplumları canlı organizmaya benzetir. Canlılardaki her bir parçanın (organ veya daha küçük birimler hücre gibi) diğer parçaların var olmasına ve ya yok olmasına sebep olabilmektedir. Bu bütünü oluşturan parçaların bir birleri ile olan ilişkileri ve etkileşimleri olan yapının sonucunda ortaya çıktığını ifade etmektedir.

Konumuzla bağlantılı olarak toplumdaki var olan inanç sistemlerinin de ibadetlerin de toplumun diğer yapıları ile yakından ilişkili olduğu görülmektedir. Mesela Alevi ibadetlerinden olan “semah”ın yöreden yöreye farklılık gösterdiğiidir. Asıl amaç aynı olsa da coğrafyalar arasında ritüel farklılıkları olabilmektedir. Alevi cemlerinde “Urfa Semahı, Sivas Semahı, Ladik Semahı” gibi değişik semah tipleri vardır. Semah tiplerinin ritüel farklılıklarının oluşmasındaki temel neden yöresel değerler, normlar ve toplumsal yapı dinamikleri ile toplumsal yapı statikleridir. Daha makro düzeyde bakıldığı zaman bugün Anadolu Aleviliği ile İran veya Suriye Aleviliği denilen Caferilik, Nusayrilikler arasında da fark vardır. Bu farkların oluşmasında da yine coğrafik şartlar yanında toplumların değerleri ve normları ibadetlerini ve inanç sistemlerini yapısal anlamda değiştirebilmektedir. Bu ibadet şekillerinin farkını coğrafik şartlar başlığı altında toplayıp daha alt yapılara inildiği zaman toplumun diğer yapılarının da ne kadar etkili olabileceği görülebilmektedir. Bu gün İran, Suriye, Türkiye yada herhangi bir toplum mercek altına alındığı zaman aile, eğitim, siyaset gibi temel kurumların zaman içerisinde oluşturduğu değerler ve normların toplumsal yapıyı oluşturduğunu ve din kurumunun da bu oluşturulan yapıdan etkilendiğini gözlemlemek mümkündür. Ayrıca toplumların dinamik yönleri de zaman içerisinde değişebildiği için aynı toplumdaki aynı inanç ve ibadetler zamanla değişebilmektedir. Bu durumda toplumlar yeni ibadet ve inanç sistemleri geliştirdiğini ve ya var olan bu sistemlerin yapısal değişime uğradığını görebilmekteyiz. Neticede yapısal değişim olsun yada olmasın o toplumdaki inanç ve ibadet sistemleri sosyolojik metodlarla incelenmek zorundadır. Toplumsal yapının tanımlanması, anlamlandırılması ve anlaşılması o toplum hakkında fikir sahibi olunması insan yaşamını daha da kolaylaştırmaktadır.

3.2.1.E. Durkheim’e göre inanç ve ibadet

Toplumların tarihsel gelişimi boyunca inanç ve ibadetler, yalnızca bireysel ruhsal deneyimlerin ötesine geçmiş, kolektif yaşamın yapı taşlarından biri haline gelmiştir. İnanç sistemleri ve onlara bağlı ibadet pratikleri, bireyler arasında ortak anlamlar, normlar ve değerler üretmek suretiyle toplumsal bütünlüğü sağlama görevini üstlenmiştir. Bu bağlamda Émile Durkheim’in yapısal işlevselci kuramı, din olgusunu bireysel inançtan ziyade, toplumun kendisini yansıttığı ve yeniden ürettiği bir kurumsal yapı olarak anlamlandırır.

3.2.1.1.Din ve toplum

Durkheim’a göre dinin temel işlevi, toplumsal dayanışmayı ve bütünleşmeyi sağlamaktır. Ona göre kutsallık, Tanrı’dan çok topluluğun kendisine atfedilen bir anlamdır. Yani insanlar, din aracılığıyla aslında toplumu yüceltmekte ve kutsallaştırmaktadır. Bu bakış açısında, dinin özünü “kutsal” ve “profan” (sıradan) ayrımı oluşturur. Dini ibadetler, bu kutsallığı simgesel düzeyde yeniden üreten ve bireyi topluluğun bir parçası haline getiren eylemlerdir (Durkheim, 1912/2001, s. 47).

Örneğin cem ibadeti ya da bir kilise ayini, sadece bireyin Tanrı ile ilişki kurduğu anlar değil; aynı zamanda o topluluğun değerlerinin, inanç sisteminin ve tarihsel hafızasının birlikte yeniden üretildiği ritüellerdir. Bu ibadetler, Durkheim’ın ifadesiyle, “kolektif bilinç” aracılığıyla toplumun kendi kimliğini sürekli olarak yeniden inşa etmesini sağlar.

3.2.1.2.İbadetin işlevi

Durkheim’a göre topluluklar, belirli zamanlarda ritüel bir biçimde bir araya gelerek ibadetlerde bulunur ve bu sayede hem bireysel duygularını ortak zeminde ifade eder hem de toplumsal normları yeniden hatırlar. Bu tür ayinler, bireylerin yalnızlık hissini ortadan kaldırır ve onları “daha büyük bir bütünün parçası” olduklarına ikna eder (Pickering, 1984, s. 96). Özellikle kutsal mekânlar, objeler ve semboller bu bağlamda kolektif kimliğin maddi ve simgesel taşıyıcılarıdır.

Bu çerçevede ibadetlerin bir diğer önemli işlevi, toplumsal düzenin sürekliliğini sağlamaktır. Çünkü ibadet, yalnızca Tanrı’ya yöneliş değil, aynı zamanda topluluğa aidiyetin dışavurumudur. Bu nedenle dini ritüellerdeki katılım, Durkheim’a göre bir tür “sosyal yapıyı yeniden üretme” biçimidir.

3.2.1.3.Anomi ve dinin düzenleyici rolü

Durkheim’ın özellikle “anomi” kavramı üzerinden geliştirdiği bakış açısı, ibadetin düzenleyici yönünü daha net ortaya koyar. Anomi, bireyin toplumsal normlardan kopmasıyla ortaya çıkan değer boşluğudur. Bu gibi durumlarda din ve ibadet, bireyin anlam krizine karşı bir denge mekanizması olarak devreye girer. Birey, cemaatin bir parçası olarak ibadet ettiğinde yalnız olmadığını hisseder ve toplumsal değerlerle yeniden bağ kurar (Durkheim, 1897/2002, s. 148).

Bu nedenle ibadet, sadece bir görev değil; aynı zamanda bir terapötik araç, bir sosyal dengeleyicidir. Toplumun değer sistemleri, ibadetler aracılığıyla bireylerin bilincine yeniden kazınır. Özellikle kriz dönemlerinde –örneğin savaş, afet ya da siyasi belirsizlik anlarında– dini ibadetlerin daha çok görünürlük kazanması da bu işlevin bir kanıtı olarak değerlendirilebilir.

3.2.1.4.Yapısal işlevselci yaklaşımın sınırlılığı

Durkheim'in yapısal işlevselci yaklaşımı, dinin ve ibadetin toplumsal düzene katkılarını başarılı biçimde açıklasa da, bu kuramın eleştirilen yönleri de vardır. Özellikle çatışma kuramcıları, bu yaklaşımın dinin statükoyu koruyucu yönünü öne çıkardığını ve egemen ideolojilerin meşrulaştırılmasına hizmet ettiğini savunur (Turner, 2011, s. 73). Ayrıca Durkheim'in modelinde bireysel inanç farklılıklarına yeterince alan tanınmadığı da belirtilmektedir.

Ancak yine de yapısal işlevselcilik, özellikle ibadetlerin kolektif yönü ve toplumda düzenin nasıl sağlandığına dair güçlü bir açıklama modeli sunar. Günümüzde bile dinin bazı topluluklarda birleştirici, moral motivasyon sağlayıcı ve sosyal destek mekanizması olarak işlev görmesi, Durkheim'in kuramsal çerçevesinin güncelliğini koruduğunu göstermektedir.

3.2.1.5.Sonuç

Durkheim'in yapısal işlevselci perspektifinden bakıldığında, inanç ve ibadet sadece bireyin metafizik dünyasına ait bir yönelim değil, aynı zamanda toplumsal yapının sürdürülebilirliğini sağlayan hayati işlevlere sahip kurumlardır. Bu yönüyle ibadet, hem bireyin ruhsal doyumunu sağlar hem de toplumun kolektif kimliğini sürekli olarak canlı tutar. Alevilikten Hristiyanlığa, Şamanizm'den modern dinsel hareketlere kadar ibadet pratikleri, Durkheim'in işaret ettiği gibi, toplulukların kendilerini yeniden üretmelerinin bir biçimi olarak anlam kazanır.

2.3.Alevilikte İnanç ve İbadetin Toplumsal Açıdan Rolü ve Önemi

Tarihten günümüze kadar herhangi bir coğrafyadaki dini inançların varlığını koruyabilmesinin temel koşulu toplumsal anlamda karşılık bulabilmesine bağlıdır. Bu da var olan inanç sistemlerinin hem bireysel hem de toplumun ihtiyaçlarını karşılayabilmesine bağlıdır. Bundan da önemli olan nokta ise toplumların varlığını devam ettirebilmesi için

dinamik olsun statik olsun inançların ve bunlara bağlı ibadetlerin toplumsal değerleri ve normları düzenleyebilme fonksiyonuna bağlıdır. Bu fonksiyonların işlerliğinin de devam ettirilebilmesi için inançlar sistematik olmak zorundadır. İnançların toplum üzerindeki bu etkileri göz önüne alındığında sosyolojik anlamda “din” kurumunun önemi gözler önüne serilmektedir.

Alevilik inancı da İslam dinin bir yorumu olması, kendi içerisinde inançlar ve ibadetler geliştirmesi ile toplum üzerinde nasıl bir etkiye sahip olduğunu görmek mümkündür. Çalışmamızın kavramsal boyutunda bahsedilen, derinlemesine açıklanan kavramların toplumsal açıdan ne anlama geldiğini bazı Alevi inançların toplumdaki rolü ve önemi bu bölümde ele alınacaktır.

Alevilik inancının temelinde “insan olma, insanı kâmil” mertebesine ulaşma hedefi vardır. Bu mertebeye ulaşmayı tek bir cümle ile açıklamak gerekirse; dünyada konjonktürel şartlar çerçevesinde evrensel ahlak yasalarına uyarak ölümden sonraki yaşama hazırlık yapmak, bunu yaparken de Allah sevgisi ile dünyadaki her türlü canlıya fayda sağlamak, dünyevi arzulardan arınmak ve Allah’a ulaşmak hedeflenmektedir. Bu hedeflere ulaşmak için sistematik bir inanç olan Aleviliğin yeterince inanç ve ibadet ritüeli mevcuttur. Bu ritüeller de kendi içerisinde bir kültür oluşturmaya başlar. Oluşan kültürler de sosyoloji bilimi penceresinden ne denli önemli olduğu bilinmektedir. Burada bazı inanç ve ibadetlerin toplumu nasıl etkilediği ve şekillendirdiği ile ilgili sosyolojik tahliller yapılacaktır.

Alevilerin ibadetlerini gerçekleştirdiği yapıya “Cem Evi” denir. Cem sözcüğü Arapça’da toplanmak anlamına gelmektedir. Cem evinin işlevi sadece dini vecibeleri yerine getirmek değil aynı zamanda küskünleri barıştırma yeri olarak da işlev görmektedir. Bu anlamda bakıldığında zaman toplumdaki bireyler arası ilişkileri düzenleme görevi olduğu açıktır. Küskünleri barıştırma görevini genelde “dedelerin” üstlendiği görülmektedir. Bulunduğu toplumda dedeler birer kanaat önderidir. Kuşkusuz yargı kurumları da toplumu dizayn edebilen yapılardandır. Dedelerin günümüzde pek olmasa da tarihte adaletin temsili olmuşlardır. Cem evleri resmi olmayan bir mahkeme ve dedeler ise resmi olmayan birer hakim görevi görmektedirler. Alevi toplumunda hala bazı bölgelerde ve yörelerde dedelerin bu misyonu devam ettirmektedirler. Dedenin vereceği kararlarda ve cezalarda adil davranacağına dair alevi toplumu şüphe duymaz.

Alevilerin toplumsal yaşamdaki davranışlarını etkileyen birçok atasözü ve veciz sözler mevcuttur. Bunlar aynı zamanda yaşam ile ilgili rehber olmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır:

- “Öl ikrar verme, öl ikrarından dönme.” İkrar; söz vermek anlamındadır. Kişilerarası ilişkilerde kolay kolay söz vermemek gerekir fakat söz verince de bu sözden dönmek gerektiğini ifade etmektedir. Bu öğüt temelde insanlar arasındaki güven bağını güçlendirmeyi de hedeflemektedir. Ayrıca bireyler arası ilişkinin niteliğini artırma yönünde söylenmiş bir veciz sözdür.
- “Eline, beline, diline sahip ol.” İki farklı anlamda öğüt veren bu söz ilk olarak eline diyerek vatanını, beline diyerek obasını ve yakın çevresini, diline derken konuştuğun lisanı koruyup kollaması kast edilmiştir. İkinci anlamda ise eline sahip olma ile hırsızlık yapılmaması gerektiğini, beline sahip olmak ile zinaya karşı olduğunu ve diline sahip olmak ile kötü söz söylememeyi hedeflemek gerektiği ifade edilmektedir. Her iki anlamda da hayattaki insan davranışlarını ve duruşlarını şekillendirmeye çalıştığı görülmektedir.
- “İlimden gidilmeyen yolun sonu karanlıktır.” Bu veciz sözde toplumsal gelişmenin ve değişimin temel rehberi bilim olmalıdır şeklinde bir öneriden bahsedilmektedir. Bilimin öneminden bahsedilen bu söz ile Alevilikte bilimsel gelişmeler ve çağdaş yaşama ayak uydurmanın önemine vurgu yapılmıştır. Bu sözü destekleyen bir başka veciz söz ise “İlim ilim bilmektir, ilim kendin bilmektir, sen kendin bilmezsen ya nice okumaktır.”
- “Kadınları okutunuz.” Çok net bir mesaj veren bu söz ile toplumsal cinsiyet eşitliğinden bahsetmektedir. Özellikle toplumların gelişmesinde ve değişmesinde kadın faktöründen bahsedilmektedir. Bir de bu sözün söylendiği çağ olan 13. ve 14. yüzyılların konjontüründe bu söz çağının ötesinde bir söz olduğu görülmektedir.
- “İncinsen de incitme.” “Her ne arasan kendinde ara.” Bu sözler toplum içerisindeki barışı devam ettirme noktasında önemli bir mesaj vermektedir. Empati kavramının da önemine vurgu yapan bu sözlere herkesin riayet etmesi ile bireyler arasında herhangi bir sorunun çözümünün kolay olacağı kanaati oluşmaktadır.
- “Maharet güzeli görebilmektir. Sevmenin sırrına erebilmektedir. Cihan, âlem bilsin ki, en büyük ibadet sevebilmektir.” Özellikle Alevi toplumunda bazı kesimler “bizim dinimiz sevgidir” şeklinde bir beyanı vardır. İnsanların sevgi duygusunun bazı ihtilaf durumlarında önleyici bir hizmet olarak işlevi olduğunu öne

sürmektedirler. Tersten düşünöldüğü zaman da sevgisizliğin aslında bir insan için ne kadar kötü olduğunu ifade etmektedir. Bu durumu destekleyen başka vecizler de şunlardır: “Ben gelmedim kavga için, benim işim sevgi için.” “Zulüm ile abad olanının sonu berbad olur.”

3.3.1.E. Durkheim’e göre Alevilikte inanç ve ibadetin toplumsal açıdan rolü ve önemi

3.3.1.1.Kolektif bilinç ve Alevi cemleri

Durkheim'in en temel kavramlarından biri olan “kolektif bilinç”, toplumun ortak değerler, normlar ve semboller aracılığıyla bir arada tutulduğunu ifade eder (Durkheim, 1912/2001, s. 47). Alevilikte bu kolektif bilincin en görünür hale geldiği alanlardan biri cem ibadetidir. Cem, yalnızca bireysel bir ibadet anı değil; aynı zamanda topluluğun kendisini yeniden ürettiği, sosyal ilişkilerin pekiştirildiği ve ahlaki normların uygulamaya konduğu bir ritüeldir. Cem sırasında yapılan görgü, ikrar, musahiplik ve düşkünlük sorgulamaları, Aleviliğin sadece dini değil aynı zamanda hukuki ve ahlaki bir sistem olduğunu ortaya koyar. Bu yönüyle Alevilik, Durkheim'in dinin “toplumu topluma yansıması” olarak tanımladığı kurumsal işlevini açık biçimde taşır.

3.3.1.2.Alevi ritüellerinde simgesellik

Durkheim’e göre din, kutsal sıradandan ayıran bir sınırlama getirir; bu ayrım sayesinde toplumsal değerler kutsal semboller etrafında inşa edilir. Alevilikte de semah, bağlama, gülbank, lokma gibi ibadet unsurları, günlük yaşamın ötesinde anlamlar taşır. Örneğin bağlama sadece bir müzik enstrümanı değil, Hakikat’e ulaşmada rehberdir. Lokma sadece bir yemek paylaşımı değil, adaletin ve eşitliğin simgesidir. Bu anlamda her Alevi ritüeli, Durkheim'in tanımladığı biçimiyle kutsalın toplumsal yapı üzerindeki kurucu etkisini sürdürmektedir (Pickering, 1984, s. 102).

3.3.1.3.Toplumsal dayanışma ve Alevilikte ibadetin işlevi

Durkheim'in özellikle vurguladığı “organik dayanışma”, karmaşık toplumlarda farklı rollerin birbirine bağlı olmasını ifade eder. Alevi inanç sisteminde bu dayanışma, ocak-zinciri, dedelik kurumu, musahiplik gibi toplumsal ilişkiler aracılığıyla gerçekleşir. Dede sadece dini önder değil; aynı zamanda bir kanaat önderi, hakem ve eğitici olarak topluluk içi ilişkileri düzenler. Bu da Alevilikte inanç ve ibadet sisteminin yalnızca birey

ile Tanrı arasında değil, birey ile toplum arasında bir bağ kurduğunu gösterir (Erman, 2001, s. 218). Cem ibadetine katılan her birey, bu sosyal yapının bir parçası olur ve ortak değerler üzerinden toplumsal aidiyetini pekiştirir.

3.3.1.4. Anomi ve koruyuculuk

Durkheim, bireylerin anlam krizine girdiği dönemlerde dinin düzenleyici ve dengeleyici bir işlev gördüğünü belirtir. Alevi topluluklarının tarihsel olarak maruz kaldığı dışlanma, baskı ve ayrımcılık, onları kolektif bir kimlik çatısı altında daha sıkı örgütlenmeye yöneltmiştir. Bu noktada ibadetler, sadece dini pratikler değil; aynı zamanda kolektif direnişin bir ifadesi olarak da anlam kazanır. Her cem, birliğin yeniden kurulması; her semah, döngüselliğin ve evrensel düzenin hatırlanmasıdır. Dolayısıyla Alevilikte ibadet, bireysel bir dindarlığın ötesine geçerek toplumsal bir iyileşme ve bütünleşme aracına dönüşür (Massicard, 2012, s. 101).

3.3.1.5. Kültür ve ibadet hafızası

Maurice Halbwachs'ın kolektif hafıza kuramıyla birlikte okunduğunda, Alevi ibadetleri aynı zamanda tarihsel hafızanın taşıyıcısı olarak da işlev görür. Kerbela hadisesi, On İki İmamlar'ın anlatıları, Hünkâr Hacı Bektaş Veli ve Pir Sultan Abdal gibi figürlerin cemlerde anılması, hem geçmişin hatırlanması hem de güncel kimliğin yeniden kurulması anlamına gelir. Bu yönüyle ibadet, Durkheim'in belirttiği gibi sadece sosyal bir olay değil; aynı zamanda bir tarihsel bilinç ve kimlik inşa sürecidir.

4.SONUÇ

Türkiye'de Aleviler bugün sıkıntıları olan bir toplumdur. Bunun tarihsel sürecini gürdük. Özellikle 1980 askeri darbe ile ülkenin geneline sıçrayan kötü gidişat Alevileri diğer toplumlardan daha fazla etkilemiştir. Çünkü onlar zaten azınlık statüsünde değerlendirilir. Alevilerin de en büyük amacı bir kimlik arayışı içerisinde inanç sistemlerini baz alınarak farklılıklarını tanıtarak kamusal alanda meşrulaştırmaktır. Bunun için dönemin baskıcı yapısı bunu engellemektedir. Alevi hareketleri sadece Cumhuriyet dönemi ile değil 1980 ile değil daha halifelik sorunlarından bu yana olagelmiş hareketlerdir. Aleviler o zamandan beri kendi farklılıklarını ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Hiçbir toplum tarihinden bağımsız olmadığı için Alevilerin de belli bir geçmişi var ve atalarının amaçlarından farklı bir amaçları da yoktur. Amaçları gerçekleştirmenin belli koşullar vardır. Bunlardan önemli olanlar; dönemin siyasi, sosyal, ekonomik durumu; amaçlarını gerçekleştirecek olan toplumun örgütlenmesi, finansal kaynak, lider vasıflandır. Alevilerin bugünkü konumuna baktığımız zaman amaçlarını tam olarak gerçekleştirememişlerdir. Bunun sebebini Aleviler siyasi yapıya bağlamaktadırlar. Oysaki başarı için az önce saydığımız koşullar şarttır.

Alevi sorununun en önemli özelliklerinden bir tanesi de Sünnilerle olan çatışma durumudur. Bu çatışmanın temeli inanç ekselidir. Fakat Türkiye'nin (Anadolu'nun) siyasi yapısı göz önüne alındığı zaman dinin siyasallaşma durumu vardır. Bu durum öyle ilerlemiştir ki günümüzde çatışma kamusal alana taşınmaktadır. Türkiye siyasal yönetimini bugüne kadar Sünni kesim yönetmiştir. Alevilerin geri planda kalmasının bir sebebi de budur. Hatta çatışmayı daha da arttırmıştır. Durum öyle bir hal almış ki iki toplumsal grup arasında karşılıklı cinayet işlemeye kadar gitmiştir. Bugün bile hala tam olarak nedenleri bilinmeyen 1993 Temmuzundaki Sivas Madımak Oteli olayı, bunun en önemli örneklerinden birisidir.

Genel olarak durum değerlendirildiği zaman Aleviler siyasi yapılanmadan dola daha bir geri plana atılmaktadır. Bunu gerek Alevi gerek Sünni düşünürler ve yazarlar da çekinmeden dile getirmektedirler. Çünkü Aleviler bazı dönemlerde kendi kimliklerini bile saklamak durumunda kalmışlar, dini faaliyetlerini gizli saklı yerine getirmişler, bu gizlilik yeri gelmiş iftiralara dahi neden olmuştur. Alevilik meselesi günümüzde bir yönetme sorunu haline dönüşmüştür. Bir hak sorunu haline dönüşmüştür. Bir yok sayılma sorunu haline dönüşmüştür. Bu problemin tek mağduru Aleviler değildir. Bu sorunun mağduru aynı zamanda Sünnilerdir de. Çünkü yanlış anlamalar ve anlatmalar bir dini bölücülük

sorununa dönüşmektedir. Tarihteki kimlik sorunlarının çözümü gibi günümüzdeki bu Alevilik sorunun çözümü de her iki topluma mensup yazarların da ortak çözüm yolu, farklılıkları tanıma ve uzlaşmadır.



KAYNAKÇA

Abul, L.L. (2017). “Ahmed Yesevi’nin Divan-ı Hikmet’inde Sembolik Dil”. Diyanet İlmi Dergisi, 53 (1), 155-177.

Adil, A. ve Vaktidolu, A. (2023). Dört Kapı Kırk Makam. İstanbul: Can Yayınları.

Akın, B. (2019). “Kültürel Belleğin Kutsal Taşıyıcıları: Alevi Cem Zakirleri”. Uluslararası Halk Bilimi Dergisi, 2 (3). 93-110.

Aktürk, H. (2013). Toplumsal Değişme ve Alevi Dernekleri- Adıyaman Örneği (Doktora Tezi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Alıcı, M. (2018). “İlahi Dinlerde Yaratılış- Evrim Tartışmaları”. Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi, 6 (14). 59-89.

Balkanlıoğlu, M. A. (2006). Aleviliğin Günümüzdeki Problemleri (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversite Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı.

Bernheimer, T. (2016). Alinin Ailesi: Ehlibeyt ve İlk Aleviler. (Çev.: Saadet DAĞ). İstanbul: Tekin Yayınevi.

Bezirci, A. (2003). Pir Sultan Abdal (Yaşamı, Kişiliği, Sanatı, Etkisi, Bütün Şiirleri). İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

Birdoğan, N. (1995). Anadolu’nun Gizli Kültürü Alevilik. İstanbul: Berfin Yayınları.

Birge, J. K. (1991). Bektaşilik Tarihi. (Çev.: Reha Çamuroğlu). İstanbul: Ant Yayınları.

Bor, İ. (2011). “ Vahiy- Kültür İlişkisi ”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 52(1), 121-141.

Bozkurt, F. (1993). Aleviliğin Toplumsal Boyutları. İstanbul: Tekin Yayınevi.

Bozkurt, F. (1995). Türklerin Dini. İstanbul: Cem Vakfı.

Bozkurt, F. (2004). Buyruk (İmam Cafer-i Sadık Buyruğu). İstanbul: Kapı Yayınları.

Bozkurt, F. (2006). Türk İçki Geleneği. İstanbul: Kapı Yayınları.

Bozkuş, M. (1999). “Kadi Abdülcebbar ve “Tenzihü’l – Kur’an Ani’l – Metain” Adlı Eserinin Değerlendirilmesi”. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3, 357-384.

Bozkuş, M. (2000). Tarihten Günümüze Sivas Yöresinde Alevilik. Sivas: Vizyon Matbaacılık.

Çamuroğlu, R. (2000). İsmail. İstanbul: Doğan Kitap.

- Çınar, S. (2007). Talcott Parsons ve İşlevselci Kuram. *Sosyoloji Notları*, 3, 35-43.
- Dedekargınoğlu, H. (2020). “Alevilikte Tevella ve Tebarra Kavramları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı 93, 163-191.
- Doğan, H. (2019). “Alevi- Bektaşî İnançında Nübüvvet İnancı”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (6), 129-151.
- Durkheim, É. (2001). *The Elementary Forms of Religious Life* (Çev. C. Cosman). Oxford University Press. (İlk basım: 1912).
- Durkheim, É. (2002). *Suicide: A Study in Sociology* (Çev. J. A. Spaulding & G. Simpson). Routledge. (İlk basım: 1897).
- Erkılıç, H. (2010). *Tartışılan Alevilik*. İstanbul: Cumartezleri Yayınları.
- Erman, T. (2001). Alevi identity and the nation-state in Turkey. *Middle Eastern Studies*, 37(4), 211–239.
- Eyüpoğlu, O. ve Batuk, C. (2015). “Özel ve İşlevsel Din Tanımları Bağlamında Assisili Francis Mistisizmi ve Protestan Ahlakının Mukayesesi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 38, 95-122.
- Fırlı, E. R. (1983). *İbadiyenin Doğuşu ve Görüşleri*. Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Fırlı, E. R. (1990). *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*. İstanbul: Selçuk Yayınları.
- Fırlı, E. R. (1998). *İmam Ali*. İstanbul: Türkiye Diyanet Yayınları.
- Fırat, M. Ş. (2007). *Doğu İlleri ve Varto Tarihi*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Gölpınarlı, A. (1963). *Mevlevi Adab ve Erkanı*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Gölpınarlı, A. (1977). *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul: İnkılap ve Aka.
- Gölpınarlı, A. (1992). *Alevi Bektaşî Nefesleri*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Gölpınarlı, A. (1992). *Fuzuli Divanı*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Güleç, M. M. (2018). “Özel Dershanelerin Sosyolojik İşlevselcilik Açısından Değerlendirilmesi”. *MSKU Eğitim Fakültesi Dergisi*, Sayı:1, 92-102.
- Güneş, D. (2013). *Tokat Yöresi Alevi- Bektaşî İnançında Zakirlik Geleneği*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Güngör, Ö. (2014). “Aleviliğin Caferilikle İlişisinin Sosyolojik İçerik Analizi”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 74, 83-109.
- Güngör, Ö. (2017). “Üst Kavramsallaştırma Olarak Alevilik: Akide ve İbadetler Açısından Alevilik- Nusayrılık İlişkisi”. Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı:1, 45-69.
- Habermas, J. (2005). “Öteki Olmak”, “Öteki”yle Yaşamak (Çev.: İlknur Aka). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hacı Bektaş Veli. (2011). Makalat. (Hazırlayan: İsmail Kaygusuz). İstanbul: Demos Yayınları.
- Halbwachs, M. (1992). On collective memory (L. A. Coser, Ed. & Trans.). University of Chicago Press.
- Kafadar, C. (2007). Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State. Berkeley: University of California Press.
- Kala, A. (2007). “Sorgulama, Tepki, Uzlaş” Elazığ Alevileri Üzerine Alan Araştırması (Yüksek Lisans Tezi). Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karaaslan, F. (2024). Ahlak ve Din Anlayışını Bağlamında Emile Durkheim’i Yeniden Düşünmek. Bilimname, (52), 163-186.
- Kalafat, Y. (1990). Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri. İstanbul: Atatürk Kültür Merkezi.
- Kenny, A. (2012). “Agnostisizm ve Ateizm”(Çev.: Yaşar Türkben). Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1, 1, 161-168. (2016).
- Kılıç, E. (2010). Hacı Bektaş Veli (Güneşte Zerresinden, Deryada Katresinden). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Kocadaş, B. (2020). “Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet Kuramları” Mustafa Talas (Ed.). Toplumsal Cinsiyet. (27-92). İksad: Ankara.
- Kohlberg, E. (1991). Belief and Law in Imâmî Shi‘ism, y.y (Çev.: Halil İbrahim BULUT). (2004). Sakarya.
- Korkmaz, E. (1993). Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimler Sözlüğü. İstanbul: Ant Yayınları.
- Korkmaz, E. (2000). Anadolu Aleviliği. İstanbul: Berfin Yayınevi.
- Korkmaz, S. (2011). “Hacı Bektaş Veli Öğretisinde İtikadi Unsurların Menşei”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Sayı:91, 119-134.
- Köksal, M. F. (2021). “Hacı Bektaş Veli’nin Ölüm Tarihi Hakkında” Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Sayı:98, 11-40.

- Küçükaydın, D. (1998). Alevilik ve Alevi Hareketleri Üzerine Yazılar. İstanbul.
- Marshall, G. (2005). Sosyoloji Sözlüğü (Çev.: Osman Akınhay, Derya Kömürcü). Ankara: Bilim ve Sanat.
- Martin, M. (2013). “Ateizm ve Din” (Çev.: Yaşar Ünal). Kelam Araştırmaları, 11(1), 575-590.
- Massicard, E. (2012). The Alevi in Turkey and Europe: Identity and Managing Territorial Diversity. London: Routledge.
- Melikoff, I. (1999). Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları. İstanbul: Cem Yayınları.
- Melikoff, İ. (2005). Hacı Bektaş- Efsaneden Gerçeğe (Çev.: Turan Alptekin). İstanbul: Cumhuriyet Yayınları.
- Ocak, A. Y. (1983). Bektaşî Menkıbenamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri. İstanbul: Enderun Yayınları.
- Ocak, A. Y. (1992). Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler (XIV- XVI Yüzyıllar). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ocak, A. Y. (1999). Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15. ve 17. Yüzyıllar). Ankara: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2000). Babailer İsyanı: Aleviliğın Tarihsel Alt Yapısı Yahut Anadolu’da Türk- İslam Hıretredoksisinin Teşekkülü. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2015). Osmanlı Sufiliğine Bakışlar- Makaleleri İncelemeler. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Özdemir, A. R. (2021). Alevi- Bektaşî Yolunda Anlam ve Özellikleriyle “Erkan” Kavramı. Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, 37 (1), 111-130.
- Özdemir, C. (2018). Alevi- Bektaşî Geleneğinde “Lokma” Geleneği. IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu Bildirimler Kitabı, 247- 264.
- Pickering, W. S. F. (1984). *Durkheim’s Sociology of Religion: Themes and Theories*. Routledge.
- Sevinç, K. (2017). “Ateizmin Boyutları ve Tipleri”. İslami İlimler Dergisi, 12 (3), 101-132.
- Şener, C. (2008). Sorularla Alevilik. İstanbul: Pozitif Yayıncılık.
- Şener, C., İlknur, M. (1995). Şeriat ve Alevilik. İstanbul: Ant Yayınları.
- Şapolyo, E. B. (1964). Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi. İstanbul: Türkiye Yayınevi.

- Tanrıverdi, A. (2018). "Anadolu Alevi Geleneğinde Bir Kutsalların Derlemesi: Adıyaman Örneği". *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 3 (5), 139-158.
- Tatlıoğlu, D. (2009). "Tasavvuf ve Tarikatlara Sosyolojik Bir Bakış". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 9 (1), 99-128.
- Teber, Ö. F., Çalkan, R. (2019). "Alevi- Bektaşî Nefeslerinde Tevella ve Teberra" *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 8(1), 89-96.
- Temren, B. (1994). *Bektaşiliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutu*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Tosun N. (2008). "Hoca Ahmet Yesevi ve Takipçilerinin Temel Görüşleri". *Araştan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, 5(6), 81-89.
- Tuğrul, T. (2006). *Tunceli Aleviliğinde İnanç ve İbadet (Sarı Saltık Örneği) (Yüksek Lisans Tezi)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Turan, A. (1992). "Anadolu Alevileri- Kızılbaşlar". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, 58-59.
- Turan, A., Yıldız, H. (2008). "Tarihten Günümüze Anadolu Aleviliği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (27), 11-24.
- Turan, A., Bozkuş, M. (2007). "Günümüzde Sivas ve Çevresinde Yaşayan Alevilerde İnanç Esasları". *Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24 (25), 15-35.
- Turner, B. S. (2011). *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation and the State*. Cambridge University Press.
- Türer O. (1995). "Hoca Ahmet Yesevi'nin Türk İslam Tarihindeki Yeri ve Tasavvufi Şahsiyeti". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı: 12. 11-27.
- TÜRK, H., ÇAPAR, M. (2011) "Alevilikte Yola Giriş Geleneklerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. 60, 17-42.
- Üçer, C., Çaykara, E. (2021). " Hacı Bektaşî Velî'ye Atfedilen Makalat Adlı Eserde Kur'an ve Hz. Peygamber Tasavvuru". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *Türk Kültürünü Mayalayanlar Özel Serisi*, 415-447.
- Ünlü, İ. (2021). "Hacı Bektaş Velî'nin Tarihteki Konumu ve Günümüze Yansımaları". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *Türk Kültürünü Mayalayanlar Özel Serisi*, 609-627.
- Üzüm, İ. (2000). "Türkiye'de Alevi- Nusayrî Önderlerinin Eserlerinde İnanç Konularına Yaklaşım". *İslam Araştırmaları Dergisi*, 4, 173-187.
- Weber, M. (2019). *Sosyoloji Yazıları* (Çev. Ü. Altuğ). Heretik Yayıncılık.

Varol, B. (2014). “Ehl-i Beyt Kavramının Tarihi Değişim ve Gelişim Süreci”. Din ve Hayat Dergisi, 23, 16-19.

Varlı, E. Yıldırım, T. (2020). “Alevi ve Bektaşî İnancında Müzik Aktarımında Kadının Rolü: Bursa- Şehitler Köyü Örneği”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, 97 (97), 189-210.

Yaman, M. (1998). Alevilikte Cem. İstanbul: Ufuk Matbaacılık.

Yaman, M. (2007). Alevilik (İnanç- Edebiyat- Erkan). İstanbul: Demos Yayıncılık.

Yazıcı, M. (2002). Alevilik. İstanbul: Çıra Yayınları.

Yıldırım, E. (2011). “Tunceli Alevilerinde Sünnet ve Kirvelik Geleneği Uygulamaları”. Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 16 (2), 83-99.

Yılmaz, A., Akkuş, M. ve Öztürk, A. (2010). Alevi Bektaşî Klasikleri Makalat. İstanbul: Yeni Şafak- Diyanet.

Yöre, S. (2011). “Alevi Bektaşî Kültürünün Müziksel Kodları”. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, 60, 219- 244.

Zeytinli, M. (2012). Zorunlu Göçler ve Türkiye’de Dersim Örneği 1938 (Doktora Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Zelyut, R. (1990). Öz Kaynaklarına Göre Alevilik. İstanbul: Anadolu Kültür Yayıncılık.

Zürcher, E. J. (2004). Modernleşen Türkiye’nin Tarihi. İstanbul: İletişim Yayınları.