
SOSYOLOJİK AÇIDAN
ALEVÎ BEKTAŞÎ
GELENEĞİ

Dr. YILMAZ SOYYER



SEYRAN

**SOSYOLOJİK AÇIDAN
ALEVÎ - BEKTAŞÎ
GELENEĞİ**

SEYRAN KİTAP
(0 212) 259 09 12
İstanbul - 1996

SOSYOLOJİK AÇIDAN
ALEVÎ
BEKTAŞÎ
GELENEĞİ

Dr. Yılmaz SOYYER



Seyran

Yayın Nu: 4
Araştırma - İnceleme Serisi: 4

SEYRAN KİTAP
Kültür - Sanat Organizasyon
ve
Tüketim Pazarlamaları
Beşiktaş - (0212) 259 09 12
Baskı: Özal Matbaası
İstanbul - (0212) 520 60 58

İÇİNDEKİLER

Önsöz.....	9
Giriş.....	11
Bir Soyutlanmış Topluluk.....	15

I.BÖLÜM

Soyutlanmış Topluluk Örneğinde Sosyal Yapı.....	23
Aile Yapısı.....	25
Öğrenim Durumu.....	31
Gelir Düzeyi.....	34
Meslek Dağılımı.....	36
Gelecekle İlgili Beklentiler.....	37
Şanlıurfa'nın Geleceği İle İlgili Beklentiler.....	37
Türkiye'nin Geleceği İle İlgili Beklentiler.....	42
GAP ve Gelişme	44

Kitle İletişimi.....	45
Çağdaşlaşma ve Alevi-Bektaşiler.....	54
Sekülerizm-Laiklik ve Alevi-Bektaşiler.....	62
Marksizm ve Alevi Bektaşiler.....	68

II.BÖLÜM

<u>Dini Yapı</u>	79
Teorik Çerçeve: Alevilik-Bektaşilik	83
Hacı Bektaş Veli Öncesindeki Temel Faktörler.....	83
Alevi-Bektaşî Düşüncesinin Tasavvufla İlişkisi ve Heterodoksi.....	90
İmam Cafer es-Sadık.....	99
Hacı Bektaş Veli ve Makalat.....	102
Osmanlı Devletinde Bektaşilik.....	111
Abdal Musa Zaviyesi.....	116

III. BÖLÜM

Uygulama	121
Bektaşilikte Temel Kurumlar.....	123
Dört Makam.....	123
Talib.....	123

Dört Kapı.....	124
Musahiplik-Yol Kardeşliği.....	125
Rehber Kapısı (Rehber Postu).....	127
Pir Kapısı.....	130
Mürşid Kapısı.....	131
Bektaşilik'e Giriş.....	131
İbadetler.....	138
Cem.....	138
Gülbenk.....	144
Namaz.....	146
Oruç.....	147
Hac.....	147
Zekat.....	148
Gusul-Abdest.....	148
Aşık Geleneği ve Müzik.....	148
Müzik ve Değişme.....	150
Sonuç.....	153
Bibliyografya.....	159

ÖNSÖZ

Bu kitap, bir doktora çalışmasının temelleri üzerine oturtulmuştur. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Halkla İlişkiler Bölümünde Prof. Dr. Durali Yılmaz yönetiminde yapılan, "Şanlıurfa'nın Kıyas Beldesinde Bir Toplumsal ve Kültürel Yapı Çözümlemesi" konulu tezin geliştirilmiştir. Prof. Dr. Durali Yılmaz, Prof. Dr. Rami Ayas ve Prof Dr. Niyazi Öktem'den oluşan jüri önünde savunulmuştur.

Bu çalışmamda öncelikle hocam Prof Dr. Durali Yılmaz'a, Çalışmamda emeği geçen hocam Prof. Dr. Rami Ayas'a ve Prof Dr. Niyazi Öktem'e teşekkürü borç bilirim. Pamukkale Üniversitesi Türk Dili okutmanlarından Nurettin Öztürk de bu tezi hazırlarken hiçbir yardımı esirgememiştir. Ele aldığımız konuları bizimle tartışmış ve kucak kucak malzeme taşımıştır. Kendisine minnettarım.

A. Yılmaz SOYYER
İsparta-1995

GİRİŞ

Din sosyolojisi, sosyolojinin bir dalıdır. Din sosyolojisi bir yandan dini etkileyen insan ilişkilerini, öte yandan da insan ilişkilerinin dini nasıl etkilediğini araştırır.¹ Nüfusun büyük kısmının din denilen olguyla iç içe yaşadığı, ramazan akşamları iftar vaktinde sokakların boşaldığı bir ülkede bu tür çalışmaların yapılması bir zarurettir. Türk toplumunu tanımak ve sağlıklı ilişkiler zemini oluşturmak din sosyolojisi çalışmalarının sonunda olacaktır.

Sosyolojide aile soy-sop ve kabile gibi insan toplulukları "doğal grup" olarak adlandırılırlar. Doğal gruplar oluşuş sebepleri kan bağı yani biyolojik faktörler olan gruplardır.

Toplumun çeşitli kesimlerinde dini başkalarından daha değişik veya daha yoğun olarak yaşamak amacıyla kurulmuş topluluklar da vardır. Tarikatler, sır toplulukları böyledir. Bu tür, kuruluş amaçları "din" olan topluluklara "dinî gruplar" adı verilir.

Bu dinî gruplar çoğu kez doğal gruplardan ayrılmış fertlerce oluşturulurlar. Kimi aileden bir **oğul**, kimi aileden bir **baba** bu dinî grubun üyesidir. Bazen de Alevî-Bektaşî geleneğinde olduğu gibi doğal ve dinî grupların iç içe

¹ . Ayas (1991), s.16

geçtiği "özdeş gruplar" ortaya çıkar. Burada "doğal grup" bütün fertleriyle dini grubun üyesi durmudur. Böyle özdeş gruplarda rol münasebetleri de özdeştir. Yani doğal grupta "baba" rolünü üstlenenle "evlat" rolünü üstlenen, dini grupta "kardeş"tir, "talip"tir, "mürid"dir.

"Özdeş dinî gruplar", dinin en fazla etkilediği gruplardır. Bu gruplarda fert, o dinî grubun doğal bir üyesi olarak doğar. Sonradan yapılan "dini gruba giriş töreni" senbolik bir nitelik gösterir.

Özdeş gruplar "sosyal" ve "dini-kültürel yapı" bakımından birlikte incelenmelidir. Bu inceleme yapılırken de dinî anlayış "teori" ve "pratik" olarak ortaya konulmalıdır. Teori denilen kavramın kapsamına inanç sistemiyle ilgili her türlü yazılı gelenek "tredation" girer. İnancı ilk kez "ilahi kaynak" tan aktaran ya da oluşturan kişinin, söz ve emirlerinden tutun da kuruluş aşamasından yüzyıllarca sonra yaşayan saz şairinin şiirleri de bu "teori"nin içindedir.

Teori tek başına insanlar için fazla anlamlı değildir. Burada bu teorinin hayata geçirilişi olan "pratik" devreye girer. Her türlü ibadet, ayin, dua bir pratik yani uygulamadır.

Dinî topluluklar genellikle bir "karizmatik otorite" nin çevresinde bir araya gelirler. Bu karizmatik otorite bazen "peygamber", bazen "velî", bazen, önceki inanca baş kaldıran bir "protestocu" dur. O'na kayıtsız şartsız itaat edilir. Çünkü o "kutsal" dır. En azından "kutsal" la ilişki içindedir.

Bu tür topluluklarda sosyal yapı dinin etkisindedir. Ama sosyal yapıyı etkileyen yalnızca din değildir. Bilhassa kitle iletişim araçlarının ve ulaşım imkanlarının gelişmesiyle "din dışı faktörler" sosyal yapıyı etkilemeye başlamıştır. Yeni etkilenmelerle yeni teşekküllere dahil olan sosyal yapı ise bir müddet sonra dini yapıyı etkilemeye başlar.

Çalışmamıza konu teşkil eden Alevili-Bektaşî geleneği Türkiye coğrafyasının bir realitesidir. İnanç esaslarının, tarihî sürecinin, topluluk yapılanışının iyi bilinmesi gerekmektedir.

Bu araştırmayla, bu topluluğa sosyolojik açıdan ve tamamen ilmî metodlarla yaklaştırmaya çalıştık. Amacımız bu Alevî-Bektaşî geleneğini mümkün mertebe bütün dinamikleri ve boyutlarıyla ortaya koymaktır.

Alevî-Bektaşî geleneğinin sosyal boyutunu ortaya koyabilmek için bir "soyutlanmış topluluk" olarak vasıflandırabileceğimiz Şanlıurfa'nın Kısas Beldesi'nde anketler uyguladık. Bu belde Bektaşîliğin Çelebiler koluna mensuptu ve Alevî-Bektaşî geleneğinin gerek tarihî gerek çağdaş bütün unsurlarını bünyesinde bulundurmaktaydı. Ama çalışmamız bir köy topluluğunu incelemekten ibaret değildir. Biz bu araştırmayla bu beldeden bütün bir Alevî-Bektaşî geleneğine baktık.

BİR SOYUTLANMIŞ TOPLULUK

Sosyoloji yeryüzünde bulunan her türlü topluluk ve toplumları inceler. Topluluğun niteliği ve niceliği, sosyoloji biliminin onu ele alış şeklinde bir değişiklik ortaya çıkarmaz. Bu inceleme işlemi kapsamında -tabii olarak- yer alması gereken topluluklardan biri de dış çevreyle olan ilişkileri şu veya bu sebeple kesilmiş, ya da en az seviyeye indirilmiş topluluklardır. Bu tür topluluklar genellikle kendi içlerine kapanmışlardır; kendi aralarında evlenirler, kendi aralarında komşuluk ilişkileri kurarlar, alışverişte bulunurlar ve kendilerine has bir kültür geliştirirler.

Sosyologlar bu tür toplulukları birçok kez ilgi alanlarının içine alarak incelemişlerdir. Ancak bu incelemelerin ve incelenen toplulukların konumuz olan topluluktan çok büyük farkları vardır.

Bu tür topluluklar ya "kapalı toplum" ya da "yalıtlanmış topluluk" kavramlarıyla ifade edilmişlerdir. "Kapalı toplum" kavramıyla birlikte akla gelen ilk kişi Sir Karl Popper'dır. Yazmış bulunduğu "Açık Toplum ve Düşmanları" (The Open Society and Its Enemies) adlı kitabında bu kavramı enine boyuna tartışır. Karl Popper bu kavramla iki topluluğu ifade eder. Bunlardan biri "sihirli güçlere karşı boynu bükük kabileci²" topluluklardır. Bunlar ilkel topluluklar olup "güneşin doğması, ya da mevsimlerin değişmesi, yahut doğadaki bu gibi başka düzenlilikler kadar kaçınılmaz olduğu hissedilen yasa veya

² Popper (1989) c.1, s.

görenekler , değişmeyen tabular ile örülmüş büyü bir çember içinde ³ " yaşamaktadırlar. Aynı kapsamdaki topluluğu Alaeddin Şenel ise "yalıtlanmış topluluklar" kavramıyla ifade etmektedir. Şenel'in "yalıtlanmış topluluklar" ı "uygarlık selinin dışında kalabilen bölgelerde, bazıları neolitik teknolojiye ulaşabilmiş taş çağı toplulukları" dır. Kimileri varlıklarını "yirminci yüzyıla dek sürdürebilmişlerdir. Ancak bu 'yalıtlanmış topluluklar' bir geçiş toplumu değil *yeni taş çağına* demir atmış⁴ " gruplardır. Her iki yazar da başka başka kavramlar kullanmakla beraber ilkel bir hayat süren toplulukları izah etmektedirler. Bu kapsam içine belki A.B.D'nin Pennsylvania eyaletindeki **Amish tarikatı**⁵ üyeleri veya **Avustralya yerlileri**⁶ girebilir. Amish tarikatı bütün teknolojik gelişmelere yüz çevirmiş, 17. ve 18. yy'daki geleneklerle hayatını sürdüren bir topluluktur. Tarımı at ve sabaşla yapmakta, elektrik kullanmamaktadır. Bunları böyle yaşamaya sevkeden "dinî inanışları" dır.

Popper "kapalı toplum" kavramıyla aslında bir siyasi birlik olan ikinci bir topluluğu daha anlatır: "Değişim kötülüğünden ve bozulmaktan arınmış olan devlet en iyi, yetkin devlettir. Bu, değişiklik nedir bilmeyen 'altın çağın devleti' dir. Bu, durdurulmuş devlettir⁷ . Popper'in söz ettiği toplumda totaliter bir rejim hakimdir, "demokrasi", "gelişme" ve "açıklık" fikirlerine karşı oluş vardır. Popper, bu kavramla Platon'un "Devlet" ini ve Marx'ın "komünist toplum" unu eleştirir⁸ .

³ Popper (1989) c.1, s. 67

⁴ . Şenel (1985), s.125, 129n, 159n

⁵ . İrvin, (1984), S: april, s.492; Wilson, (1970), s.16

⁶ . Durkheim,(1961) s.57

⁷ . Popper,(1989) c.1, s.36

⁸ . Magee, (1982), s.79

*
* *

Bizim açıklamak istediğimiz dışa açık olmayan topluluklar ise, yukarıdaki vasıfları ya çok az taşımakta, ya da hiç taşımaktadırlar. Bu yüzden "kapalı toplum" veya "yalıtlanmış topluluk" kavramları yerine "soyutlanmış topluluk" kavramını tercih ettik. Yola çıkışımız "soyut" (abstract) kavramının metafizik ya da nitelik boyutundan değil, nicelik boyutundandır. "Ayrılmış", "dışa itilmiş", "kendisini çevre topluluklardan ayırmış" anlamındadır. Soyut kavramını "soyut toplum" şeklinde Popper da kullanmaktadır. Ancak o, bu kavramla "insanların hemen hiçbir zaman yüzyüze gelmedikleri, içinde her türlü işin makineyle yapıldığı, bir yerden bir yere kapalı otomobillerle giden soyutlanmış bireylerden oluşan kişiliksiz⁹ " bir ileri teknoloji toplumunu algılar. Anton C. Zijderveld ise "soyut toplum"dans modern dünyanın şartlarından bunalıp, giderek irrasyonelleşen çağdaş toplumu anlar¹⁰ .

Biz ise "soyutlanmış topluluk" kavramıyla 20. yy'da yaşayan, teknolojinin bütün gelişmelerinden imkanları oranında yararlanan, "gelişme" fikrine açık; ancak inançları çevreyle uyumadığından dolayı onlarla ilişkide bulunmaktan kaçınan bir sosyal grubu açıklamağa çalışmaktayız.

Ele alınacak olan topluluk üzerinde **soyutlanmış olmak** iki boyutta kendisini gösterir: Birincisi, çevrelerinin bu topluluğu kendilerinden saymayarak dışlamalarıdır. İkincisi ise bu topluluğun, çevreyi kendisinden

⁹ . Popper, (1989) c.I.s.168

¹⁰ . Zijderveld, (1985) s.85

saymayarak, kendi içine dönmesi ve bir "kültür adacığı" oluşturmastır. Soyutlanmış olmak her iki açıdan da inanç temellidir.

Böyle inanç temelli dışlanmış topluluklar, bazen dinî azınlık kapsamında da yer alabilirler. Ancak azınlığın, bir toplumun bazı mensuplarının belirgin farklılıkları sebebiyle devlet tarafından farklı kategorize edilmiş, ve haklardan mahrum bırakma ile karşı karşıya kalan unsur olması gerekir. Toplumun kültürel hayatının tamamından, ya da mühim bir kısmından soyutlanan gruplar bu sınıfa girerler¹¹.

Bizim ele alacağımız topluluk ise, bu azınlık tanımını içerisinde yer bulamamaktadır. Çünkü, ilkin devlet tarafından, siyasî haklar bakımından "azınlık" ya da ikinci sınıf vatandaş olarak görülmemektedirler. Bu topluluğun üyeleri de siyasî bakımdan birinci sınıf vatandaş olduklarını kabul etmekte, ancak dinî bakımdan azınlık kavramı üzerinde durmaktadırlar¹². İkinci olarak bu grubun dışındaki çevre de bunları dinî bakımdan kendilerinden kabul etmese bile, ikinci sınıf vatandaş şeklinde de nitelememektedir.

*

* *

Teorik çerçeveyi belirledikten sonra "soyutlanmış topluluk" kavramıyla nitelediğimiz bu grubu yorumlamağa geçebiliriz.

¹¹ .Tan, (1981), s.51

¹² . Şener, (1992), S:1, s.29

Bu kavramla nitelediğimiz grup, Türkiye'de Alevî-Bektaşî olarak adlandırılan dinî topluluktur. Alevî-Bektaşîler Türk halkının çoğunluğunun bağlı bulunduğu Sünnîlik denilen inançtan farklı bir inanca sahip oldukları görüşündedirler. Bu inancı kendileri tasavvuf, vahdet-i vücud ya da heterodoksi kelimeleriyle isimlendirmektedirler. Vahdet-i vücud ve tasavvuf, kendilerinin dışındaki dinî topluluklarca da kullanıldığından heterodoksi kavramı üzerinde yoğunlaşmaktadırlar¹³. Alevî-Bektaşîlerin sayıları, ülkemizin bir dinî inanış haritası henüz çıkarılmamış olduğu için kesin olarak bilinmemektedir. Kendi iddiaları olan 20-25 milyon Alevî'nin varlığı ise çok abartılı görünmektedir. Alevîler, kırsal kesimden şehirlere doğru gelişen göçü en fazla yaşayan bir topluluktur. Kırsal kesimlerde Sünnî-Alevî ayırımı oldukça kesindir ve topluluklar birbirlerinden soyutlanmışlardır. İstanbul, Ankara, İzmir gibi büyük şehirlerde ise soyutlanma mekanla sınırlı değildir. Çünkü şehirlerin yerleşim düzeni buna imkan vermez. Ancak yine de buralarda Sünnîler camîlerinde ibadet ederlerken; Alevîler oluşturdukları "kültür dernekleri" etrafında kümelenerek ibadethane olarak addettikleri "cem evleri" ni açmaktadırlar. Bütün bunlara rağmen büyük şehirlerde soyutlanmış olma net değildir. Kırsal kesimde soyutlanmanın boyutu ekonomik ilişkilerden, komşuluk ilişkilerine kadar hemen her şeyi etkilemektedir. Şehirlerde ise Alevî ve Sünnî aileler arasında sınırlı da olsa komşuluk ilişkileri kurulabilmekte; ticaret, dinî inanış farkı önemszenmeden -çoğu kez bilinmeden- yapılabilmekte, hatta entellektüel kesimde evlilikler bile görülmektedir.

¹³ .Çamuroğlu,(1992),S:3. s.27

Soyutlanmış topluluk kavramı, daha çok kırsal kesim için geçerli ve başlayıcıdır. Şehirler, katı bir soyutlama ve soyutlanmayı imkansız kılmaktadır. Mecburiyet sebebiyle de olsa birbirlerine yaklaşan gruplar, zamanla kaynaşabilmekte, inanç farklılığını gözardı edebilmektedirler. Fakat Alevî-Bektaşî topluluğu halâ büyük oranda kırsal karakterli olduğundan bu kavram onlar için kullanılabilir niteliktedir.

*

* *

Alevî-Bektaşîler'i Popper'ın "ütopyacı totaliter topluluk tasnifine sokamayız. Başlarında "pir" ya da "mürşid" denilen bir "dinî otorite" bulunmakla beraber, bu otoritenin dünyevî patronajı -ağalık, şıhlık başlamında (feodalite)- bulunmadığından totaliter topluluk değildirler. Ayrıca bunlar Türkiye Cumhuriyeti'nin resmî "üniter devlet" anlayışından başka bir anlayış da benimsememektedirler.

Çıkarmakta oldukları "Cem Dergisi" nde kendilerinin etnik değil, dinî azınlık olduklarını söylemelerine rağmen, azınlık kavramının kapsamında değerlendirilemezler. Zaten bu kavramla vurguladıkları da "ayrı bir devlet", "bir özerk bölge", "bir farklı statü" değil; Sünnî vatandaşlara özgü olarak niteledikleri Diyanet İşleri Başkanlığı benzeri, kendi din işlerini idare edecek bir kurumdur. İçlerinden bazıları ise, ne kendileri için böyle bir kurum istemekte; ne de Diyanet İşleri Başkanlığı'nın varlığını tasvip etmektedir. Onlara göre laik devlet din işlerini düzenlememelidir. Türkiye'de yaşayan bütün topluluklar, Batı'da olduğu gibi kendi dinî kurumlarını oluşturmalıdır.

Demokrasi ve üniter devlet fikirlerini benimseyen Alevî gruplar, kendileri için vazgeçilmez olan en önemli şeyin

Alevî-Bektaşî kimliğı olduğunu belirtmektedirler. Bu kimlik onların "sine qua non" (olmazsa olmaz) udur.

I. BÖLÜM

BİR SOYUTLANMIŞ TOPLULUK ÖRNEĞİNDE SOSYAL YAPI

AİLE YAPISI

Değişme süreci içinde bulunan toplumlarda, bu değişmeden ailenin yapısı, aile içi ilişkiler ve akrabalık ilişkileri de etkilenmektedir. Aile: evlenme veya evlatlık edinme bağırlarıyla birbirine bağlanmış, aynı evde yaşayan, aynı geliri paylaşan; oynadıkları çeşitli roller çerçevesinde (karı-koca, evlat, ana, baba, kardeş) birbirine etki yapan, kendilerine özgü bir görgüyü yaratıp kulaktan kulağa devam ettiren insanlar topluluğudur.¹⁴

Aile, ana, baba, çocuklar ve diğer yakın akrabalarından teşekkül eden sosyal bir müessesedir. Toplumun temelini teşkil eder. Aile, biyolojik anlamda neslin devamını sağlama, kültürel anlamda ise örf adet, gelenek ve görenekler gibi kültür değerlerini yeni nesle aktarma fonksiyonlarına sahiptir.

Kırsal göçün etkisiyle, Türkiye, yüzyılımızın ortalarından itibaren çok geniş boyutlara ulaşan nüfus hareketlerine sahne olmakta. Bir çeyrek asır öncesine kadar şehirler,genelde kırsal bir toplum özelliği taşıyan ülkemizde nüfusun sadece dörtte birini barındırmaktaydı. Günümüzde ise Türkiye nüfusunun yarısı artık kentlerde hayataktadır. Bu kırsal göç tabii ki, muazzam bir nüfus patlaması eşliğinde ve bunun dürtüsüyle meydana

¹⁴ . İlbars, (1991), s.141; Tahir Çağatay da "Bugün yalnız karı-koca ve çocuklardan oluşan küçük aile aktüalitesini muhafaza etmektedir" demektedir. Bkz. Çağatay, (1987), s.129

geldi.¹⁵ Artık kırsal aile de şehir ailesine benzemeğe başlamış bulunmaktadır.

Aile genişliği itibariyle iki gruba ayrılabilir. Birincisi anne, baba, çocuklardan ve akrabalarından meydana gelen geniş aile, ikincisi sadece, anne, baba ve evlenmemiş çocuklardan meydana gelen çekirdek ailedir.¹⁶ Türkiye'deki köylerde genellikle geniş aile tipi görülür. Bu, Kısas beldesi için de geçerlidir. Ailelerin büyük kısmında ana-baba, dede-nine ve çocuklar beraber oturmaktadır. Ama aile reisliği anlayışında ataerkil düzen değişmiş gibi görülmektedir." Aile reisi kim?" sorusuna dede-ninelerle beraber oturan ailelere mensup denekler de "baba" cevabını vermiştir. Deneklerin % 88.2'si aile reisinin baba, % 2.9'u dede, % 1'i nine, % 5.9'u anne olduğunu söylemişlerdir.

Babanın ölmüş olduğu ailelerde aile reisliğini anne üstlenmektedir. Buna karşılık deneklerin % 1'i aile reisliği kurumuna karşı olduklarını ve evde aile reisinin bulunmadığını belirtmişlerdir. Bu cevabı veren deneklerden biri lise mezunu ve memur olup diğeri lise öğrencisidir. Lise öğrencisinin verdiği cevap bize kalırsa realiteyi yansıtmamakta, kendi geleceğe dönük arzularını ortaya koymaktadır.

Kısas beldesinde aile reisliği geleneksel bir kurum olarak hayatakte ve desteklenmekte; ancak alışlagelmiş mutlak egemenliğini kaybetmeye başlamış bulunmaktadır. Bir gerçeklik olarak bu kurum hala eski şeklini andırıyor görünse de; insanlar en azından bu durumun değişmesi gerektiğine inanmaktadırlar.

Kısas beldesinde deneklere yönelttiğimiz "Sizce aileye dirlik-düzenlik veren, aile reisinin mutlak egemenliği mi,

¹⁵ . Vergin, (1991), s.309

¹⁶ . Görmöz, (1991), s.16

yoksa eşler veya aile bireyleri arasındaki eşit ilişkiler midir?" şeklindeki soruya aldığımız cevaplar ve oranları şöyledir:

<i>Aile reisinin egemenliği</i>	% 34.8
<i>Karı-koca arasındaki eşitlik</i>	% 20.7
<i>Ailenin bütün bireyleri arasındaki eşitlik</i>	% 44.6

Aileye dirlik düzenlik veren şeyin aile reisi egemenliği, yani bir diğer anlamda otorite olduğunu söyleyenler, sayıları azımsanmayacak miktarda da olsalar yine de azınlıkta kalmış bulunmaktadır. Bu oranları demokratik tutumun aile kurumuna yansımaları olarak da değerlendirilebilir. Aile reisinin egemenliği şikkını seçenlerin oranı olarak %59.4'ü erkek, % 40.6'sı kadındır. Yaş sıralamasına göre ise % 68.8'i 30 ve üzeri yaş gruplarına ait iken, % 31.3'ü 14- 29 yaş grubuna aittir.

Aile reisliğinin konumunu belirlemek için deneklere farklı bir soru yönelmiştir. "Seçimlerde hangi partiye oy verileceğine ailede kim karar verir?" şeklindeki sorumuza verilen cevaplar ve oranları aşağıdadır:

<i>Baba</i>	% 34.3
<i>Herkes kendi</i>	% 38.2
<i>Aile bireyleri ortaklaşa karar verirler</i>	% 25.5

Böylece ailedeki dirlik düzenliği babanın egemenliğinde bulanlarla, "Kime oy verileceğine baba karar verir" diyenler arasında oransal olarak paralellik görülmektedir. Geleneksel aile reisi anlayışının köydeki oranı da hemen hemen ortaya çıkmış bulunmaktadır:

2 kişilik aile	% 3.0
3 kişilik aile	% 10.9
4 kişilik aile	% 15.8
5 kişilik aile	% 5.9
6 kişilik aile	% 14.9
7 kişilik aile	% 18.8
8 kişilik aile	% 14.9
9 kişilik aile	% 2.0
10 kişilik aile	% 5.9
11 kişilik aile	% 2.0
12 kişilik aile	% 4.0
13 kişilik aile	% 2.0

Yukarıdaki tablodan da anlaşılacağı üzere 4, 6, 7 ve sekiz kişilik aileler çoğunluktadır. En çok kişinin bulunduğu aile 13 kişiyle 2 deneye ve en az kişinin bulunduğu aile ise 2 kişiyle 3 deneye aittir. En fazla görülen aile grubunu %18.8'le 7 kişilik aile oluşturmaktadır. Bu sayı, bölgenin genel nüfus karakterine oldukça uygun düşmektedir.

Aşiret sisteminin bulunmadığı beldede insanlar ve aileler arası dayanışmanın temelini inanç birliği oluşturmakta; daha doğrusu çevre köylerden ve şehirden farklı bir dinî gruba mensubiyetleri, birbirlerineşyaklaşmalarına neden olmaktadır. Kısas beldesi bir "soyutlanmış topluluk" tur. inanç birliği içinde bulunmaçıkları Sünnî topluluklarla olan ilişkileri yüzeyseldir. Gerçi aralarında "düşmanlık" sayılabilecek bir tutum yoksa da derin bağlılıklardan da söz edilemez. Örneğin beldenin Sünnî imamıyla hemen hemen hiçbir ilişkileri olmamıştır. Kendisiyle konuştuğumuz köy imamı da Kısaslılara "yola gelmezler" olarak bakmaktadır. Ne Kısaslılar imamla görüşmekte ne de imam onların evlerine

gitmektedir. Komşuluk ilişkilerinde de kendi inançlarında olanları tercih etmekte, beldenin % 9-12'sini oluşturan Sünnîlerle sürekli ve anlamlı ilişkiler kurmamaktadırlar. Sünnî Kısaslılar ise komşusu olan Aleviler yerine civar köylerdeki Sünnîlerle görüşmeyi yeğlemektedirler.

Beldede evlilik şekli olarak monogami hakimdir; genellikle hakim evlilik şeklinin bu tür evlilik olduğu söylenebilir. Çünkü denekler arasında az sayıda iki evli vardır. Konuşulan diğer köylüler geçmişte çok evliliğin bulunduğunu fakat artık hemen hemen kaybolduğunu söylemişlerdir. Deneklerden üçü iki evlidir, bu üç denegın ikışı önceki hanımlarından çocukları olmadığı için ikinci evliliği yaptıklarını belirtmişlerdir. Beldedeki evlilikler diğer bir bakış açısıyla endogami olarak nitelendirilebilir. inanç birliği içinde oldukları insanların dışında kalanlarla evlenme görülmemektedir. Kısaslılara *"Sünnîlere kız verir onlardan kız alır mısınız?"* sorusu sorulduğu zaman eğer yalnız iseler *"Evet ben alırım da veririm de ama çevre tepki gösterir"* demişlerdir. Topluluk halindeyken aynı soru sorulduğunda cevapları *"hayır"* olmuştur. içlerinden bazıları ise *"Bu beldede yok ama başka yerlerde yüksek okul bitirenler evleniyorlar"* demektedir. Konuşulan denekler Sünnî vatandaşlara kız verirlerse kızlarına iyi davranılmayacağından, inancından dolayı hakarete uğrayacağından korktuklarını söylemektedirler. Beldedeki Sünnî vatandaşlar da aynı gerekçeyi ileri sürerek Alevilere kız vermediklerini vurgulamışlardır.

Konuşulan her bir denek prensip olarak Alevî-Sünnî ayırımının yanlışlığını vurgulayarak, *"Bu devirde Alevî-Sünnî ayırımı mı olur? Bu işlerden vazgeçelim"* demekle birlikte *"ama....."* diyerek şartlı cümleciklerini sıralamaktadır. Her iki toplumun da uzlaşmak için ilk adımın karşıdan gelmesini beklediği gözlemlenmektedir.

Görüşülen bir takım denekler ise suçu siyasetçilerde bularak *"Bu ayrılık siyasetçilerin işine geliyor, bizleri kullanıyorlar"* demektedirler.

Bütün bunlara karşılık olarak beldede Sünnî bir hanımla evlenmiş olan Alevî bir erkek mevcuttur.

Türkiye'nin kırsal kesiminde evlilik yaşının oldukça küçük olduğu bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle tarımsal iş gücü temini nedeniyle kişiler erken evlenmekte ve çok çocuk sahibi olmaktadır. Evlilikler 14-15 yaşlar arasında başlamakta, 30 yaşından sonra evlenen ise hemen hemen hiç olmamaktadır. Kırsal beldesinde de kısmın bu kural geçerlilik kazanmaktadır.

Beldedeki evlenme yaşı ile ilgili grafik ise şöyledir:

<i>Onsekizden küçük</i>	<i>% 30.4</i>
<i>Onsekiz-yirmi arası</i>	<i>% 48.2</i>
<i>Yirmibir-yirmidört arası</i>	<i>% 12.5</i>
<i>Yirmibeş-Otuz arası</i>	<i>% 8.9</i>

Tablodan da anlaşılacağı üzere onsekiz yaş öncesi ve onsekiz-yirmi yaş arası evlilikler en hakim oranıdır. Otuz yaş üzerinde evlenmiş olana rastlanmamıştır.

Evlenme girişimleri de genellikle geleneksel ölçülerde olmaktadır. En çok görülen tür "görücü usulü" olarak ortaya çıkmaktadır. Bu konudaki grafik şöyledir:

<i>Kendi aramızda anlaşarak, büyüklerin de kabulüyle</i>	<i>% 26.9</i>
<i>Kaçarak veya kaçırarak</i>	<i>% 1.8</i>
<i>Görücü usulüyle</i>	<i>% 71.4</i>

Kaçma ve kaçırma olayı kendileriyle anket yapılan denekler arasında bir tane çıkmıştır. Köyde buna benzer olaylar hemen hemen hiç görülmemektedir.

Evliliklerin belirlenmesinden sonra ailedeki iş bölümünün incelenmesine geçilebilir.

Beldede kadınlar genellikle ev işleriyle meşgul olurlar. Tarla işlerini ve evin geçimini erkekler üstlenmişlerdir. İşin çok yoğun olduğu zamanlarda kadınlar da erkeklerle beraber tarlada çalışırlar.

Ailelerin yaşadığı evler genellikle kerpiç olup tek katlıdır. Evler, bir avlunun etrafına sıralanan ve kapıları avluya açılan odalardan oluşmaktadır. Araştırmaya katılan deneklerden % 40'ının evi 4 ve daha çok odalı, % 39'unun 3 odalı, % 18'inin iki odalı ve yalnızca % 3'ünün evi tek odalıdır. Evlerin sağlık şartlarına uygun olduğu pek söylenemez. Tuvaletler avlu içinde, kapı yerine bir bezin kullanıldığı mekanlardır. Beldede birkaç yerde mahalle çeşmesi bulunmaktadır; dolayısıyla tuvaletlerde ve evlerde içme ve kullanma için çeşmeler yoktur.

Beldede, daha çok şehir ortamında rastlanan kira olgusuna da rastlanması oldukça ilginçtir. Deneklerden % 83.3'ünün evleri kendilerinin iken, % 16.7'si kirada oturmaktadır. Kirada oturan denekler, daha çok yeni evli olanlardır. Bunlar, parasal güçlükler nedeniyle ev yaptıramadıklarını belirtmektedirler.

Kısa beldesinde erkek çocuk-kız çocuk ayrımı, Şanlıurfa'nın diğer yerleşim birimlerinde olduğu kadar belirgin değildir. Bazı köylerde (*örneğin Yalıca beldesi*) ilkokula giden erkek öğrencilere "*Kaç kardeşsiniz?*" diye bir soru yöneltildiği zaman, yalnızca erkek kardeşlerin sayısı söylenmiştir. Kısa beldesinde aynı soruya verilen cevap ise kız ve erkek çocukların toplam sayısı olmuştur.

ÖĞRENİM DURUMU

Köyde 1929 yılından beri öğrenime açık olan beş derslikli bir ilköğretim ve 1972 yılından beri öğrenim yapılan

üç derslikli bir ortaokul bulunmaktadır. ilkokul çağına giren bütün kız ve erkek öğrencilerin okula gittiğini görülmektedir. ilkokulda sabahçı ve öğleci olmak üzere çift öğrenim yapılmaktadır. Sınıflar çok kalabaçık olduğu için dört derslikli bir ek binanın yapımına başlanılmış bulunmaktadır.

Ortaokula devam eden kız ve erkek öğrencilerin sayısı hemen hemen eşittir (*erkek %51-kız %49*). Görüşülen deneklerin tamamı eğitim-öğretimde kız-erkek ayrımı yapmaçıklarını belirtmişlerdir. Yapılan gözlemler de bu durumu doğrularıniteliktir. Pek çok kız öğrenci Şanlıurfa'daki çeşitli liselere devam etmektedir. Liseye giden bu öğrencilerin bir kısmı Şanlıurfa'da ev kiralamış olup yalnızca hafta sonlarında köye gelmekte; bir kısmı ise belediye otobüsüyle hergün Kısas beldesine gidip gelmektedir.

Liselerde okuyan öğrencilerin dışında, daha önce liseyi bitirmiş olup Şanlıurfa'daki dersanelere üniversiteye hazırlık için devam eden öğrenciler de vardır.

Köyde okuma yazma oranı ise şöyledir:

<i>Okuma-yazma bilmiyor</i>	<i>% 10,8</i>
<i>Yalnızca okur-yazar</i>	<i>% 12,7</i>
<i>İlkokul mezunu</i>	<i>% 29,4</i>
<i>Ortaokul mezunu</i>	<i>% 29,4</i>
<i>Lise mezunu</i>	<i>% 16,7</i>
<i>Yüksekokul mezunu</i>	<i>% 1,0</i>

Bu tablo köydeki öğrenim durumunu açıkça ortaya koymaktadır. Öğrenim görmemişlerin oranı % 20lerde kalmakta; hiç okuma yazma bilmeyenler iseşyalnızca kadınlar arasında görülmektedir.

30 yaş üzeri kadınlardaki durum şöyledir:

<i>Okuma yazma bilmiyor</i>	% 56.3
<i>Yalnızca okur-yazar</i>	% 25.0
<i>İlkokul mezunu</i>	% 18.8
<i>Ortaokul mezunu</i>	yok
<i>Lise mezunu</i>	yok
<i>Yüksekokul mezunu</i>	yok

30 yaş altı kadınlarda ise:

<i>Okuma-yazma bilmiyor</i>	% 8.3
<i>Yalnızca okur-yazar</i>	% 4.2
<i>İlkokul mezunu</i>	% 25.0
<i>Ortaokul mezunu</i>	% 54.2
<i>Lise mezunu</i>	% 8.3
<i>Yüksekokul mezunu</i>	yok

Tablo tamamen tersine dönmüş durumdadır. Bunda köyde bulunan ortaokulun büyük katkısı vardır. Zaten ortaokul mezunu görünen kadınların büyük kısmı da Şanlıurfa'daki çeşitli liselerde okuyan kız öğrencilerdir.

Erkeklerin kendi aralarındaki duruma gelince: 30 yaş üstü erkeklerde öğrenim oranı şöyledir:

<i>Okuma-yazma bilmiyor</i>	yok
<i>Yalnızca okur-yazar</i>	% 25.0
<i>İlkokul mezunu</i>	% 56.3
<i>Ortaokul mezunu</i>	% 3.1
<i>Lise mezunu</i>	% 12.5
<i>Yüksekokul mezunu</i>	% 3.1

30 yaşın altı erkeklerdeki durum:

<i>Okuma yazma bilmez</i>	<i>yok</i>
<i>Yalnızca okur-yazar</i>	<i>yok</i>
<i>İlkokul mezunu</i>	% 10.0
<i>Ortaokul mezunu</i>	% 53.3
<i>Lise mezunu</i>	% 36.7
<i>Yüksekokul mezunu</i>	<i>yok</i>

Kısa beldesinde son zamanlarda bir lise açılması için girişimler başlatılmış bulunmaktadır. Fakat böyle bir girişim gerçekleştiğinde eğitimin kalitesinin nasıl olacağı bir bilinmezden ibarettir. Çünkü varolan ortaokulda bile pek çok derse ilkokul öğretmenleri girmektedir.

GELİR DÜZEYİ

Kısa beldesinin geçim kaynakları son derece sınırlıdır. Köyde tarıma dayalı etkinlik gösterenlerin büyük kısmın arazileri küçük, susuz tarım yapıldığından dolayı da ürün azdır. Halkı yoksul ya da orta halli denilecek durumdadır. Çiftçiler çoğunlukta olup işçi ve memurlar da vardır. Gençlerinin önemli bir bölümü işsizdir. Beldenin gelir düzeyi şöyledir:*

* Anketin uygulandığı 1992 temmuz ayında 1 A.B.D. doları 7.058 T.L. sına; 1 Alman Markı 4.745 T.L.'sına karşılık gelmekte; 1992 yılında külçe altının 1 gramı 77.262 T.L.; 1 cumhuriyet altını

<i>1.000.000 ve altı</i>	<i>% 41.2</i>
<i>1.000.000-2.000.000 arası</i>	<i>% 31.4</i>
<i>2.000.000-3.000.000 arası</i>	<i>% 13.7</i>
<i>3.000.000-4.000.000 arası</i>	<i>% 2.9</i>
<i>4.000.000 ve üstü</i>	<i>% 5.9</i>
<i>Hiçbir geliri yok</i>	<i>% 4.9</i>

Bu beldenin hayata şartları ele alındığında 1.000.000 TL. gelir düzeyini alt düzey geçim şartları olarak kabul edebiliriz. œehirlerin hiçbirinde böyle bir gelirle ve ortalama 7 - 8 kişilik bir aileyle hayat şartlarını sürdürmek muhtemel değilse de kırsal kesimde bir takım ek kaynaklarla bu mümkün olabilmektedir. Beldede yaşayanlar memur da olsalar, işçi de olsalar evlerinin yakınında yazlık sebzelerini yetiştirecekleri küçük bir alana ve günlük süt, yumurta ihtiyaçlarını karşılayacak birkaç koyun ve tavuğa sahiptirler. Bu da gündelik yaşayışı onlar için kolaylaştırmaktadır.

Kırsalılar genellikle geçim şartlarından memnun görünmekte, hiç değilse katlanılır bulmaktadırlar. Biz bu durumu belirleyebilmek için deneklere "Ailenizin parasıl geçim durumunu nasıl değerlendiriyorsunuz?" şeklinde bir soru yönelttik. Deneklerin

% 24.8'i durumumuz iyi

% 55.4'ü durumumuz orta

% 19.8'i durumumuz kötü karşılığını verdi.

Bu aldığımızı cevapları kendi içinde sınıflandırdık ve gördük ki, gelir düzeyi 1.000.000 TL'nin altında olanların

- % 4.8'i durumumuz iyi
- % 57.1'i durumumuz orta
- % 38.1'i durumumuz kötü demekteler.

Bunala birlikte gelir düzeyleri 1.000.000 - 2 milyon arasında olanların

- % 31.3'ü durumumuz iyi
- % 59.4'ü durumumuz orta
- % 9.4'ü durumumuz kötü

cevabını vermekteler. Bu da bize göre refahın bir alışkanlık olduğunu ortaya koymakta. Çünkü geliri 1.000.000 TL' den az olan da 2.000.000 TL olan da % 50'nin üzerinde bir orana durumumuz orta demekte. Gelir yüksekliği hayat standartlarını da değiştirmekte, değişen hayat standartları da gelirin daha çok olması beklentisini doğurmaktadır.

Gelir düzeyi 2.000.000 - 4.000.000 TL arasında olanların

- % 56.3'ü durumumuz iyi
- % 43.8'i durumumuz orta demektir.
- 4.000.000 TL ve üstü gelire sahip deneklerin
- % 33'ü durumumuz iyi derken
- % 66.7'si durumumuz orta diyebilmektedir.

Bu anket sırasında sohbet ettiğim hemen hemen herkesin gelir düzeyleri hakkında "Eh geçinip gidiyoruz" demesi de bu durumu açıklamaktadır.

MESLEK DAĞILIMI

Kıyas beldesinde yaşayanlar genellikle çiftçilik yapmaktalar. Biz anket uyguladığımız deneklerin hangi meslek grubuna girdiklerini belirledik.

<i>Çiftçi</i>	% 26.0
<i>Ev hanımı</i>	% 29.0
<i>Memur</i>	% 7.0
<i>Eşekli</i>	% 2.0
<i>İşçi</i>	% 6.0
<i>İşsiz</i>	% 13.0
<i>Öğrenci</i>	% 17.0

Bu dağılım deneklerin dağılımıdır. Aslında ev hanımı ve öğrenci olan deneklerin eş ve babaları büyük çoğunlukla çiftçidir.

Deneklere bu konuyla da ilgili olarak "Çocuklarınızın hangi mesleği seçmesini itersiniz? şeklinde bir soru yöneltildiğinde:

Kendisi bilir	% 73
Memur	% 11
Tüccar	% 6

şeklinde bir tabloyla karşılaşılmıştır.

GELECEKLE İLGİLİ BEKLENTİLER

Şanlıurfa'nın Geleceği İle İlgili Beklentiler

Kıyaslıların eğitim, gelir ve meslek durumlarını belirledikten sonra şimdi de gelecekle ilgili beklentilerine geçilebilir. Ancak bunu yapmadan önce geçmişleriyle ilgili değerlendirmelerinin belirlenmesi geçektir. Bunun için deneklere "Hayat şartlarınız çocukluğunuza oranla nasıl?"

şeklinde bir soru yöneltmiştir. Bu soruyla ilgili oranlarışöyledir:

<i>Daha iyi</i>	% 54.9
<i>Aynı</i>	% 31.4
<i>Daha kötü</i>	% 13.7

şeklinde yapılan gruplamanın sonucu Kısas beldesinde yaşayanların ekonomik yönden çocukluklarına orana daha iyi durumda olduklarıdır.

Bütün Şanlıurfalılar gibi Kısas beldesinde yaşayanlar da GAP' ın gerçekleşmesini beklemektedirler. Burda yaşayan insanların zihinlerinde, gelişme, refah, kalkınma, kısacası herşey GAP'a endekslidir. içlerinden bir kısmı ise, toprak reformu sağlıklı olarak yapılmazsa GAP'ın hiçbir işe yaramayacağını farkındadır.

Bu durumun belirlenmesi amacıyla deneklere "Gelecekte ümitli misiniz?" sorusu soruldu. Cevapların oranı şöyle:

<i>Evet</i>	% 56.9
<i>Hayır</i>	% 4.9
<i>Bazen</i>	% 38.2

Bu grafiğe göre Kısas beldesinin büyük bir kısmı gelecekte ümitli görünmekte. Bu çalışmada daha net sonuçlar elde edebilmek için bu oranları gelir durumu, meslek, durumu, öğrenim durumu gibi tablolarla karşılaştırıldı. İlk olarak gelecekte ümitli olanların öğrenim durumu çıkarıldı:

<i>Okuma-yazma bilmez</i>	% 8.6
<i>Yalnızca okur-yazar</i>	% 17.2
<i>İlkokul mezunu</i>	% 31.8
<i>Ortaokul mezunu</i>	% 22.4
<i>Lise mezunu</i>	% 19.0
<i>Yüksek okul mezunu</i>	% 1.7

"Gelecekte ümitli misiniz?" sorusuna hayır diyenlerin öğrenim durumu şöyle: (toplam deneklerin % 4.9'u hayır cevabı vermişti. Bu oranlar % 4.9'un kendi arasında dağılımıdır):

<i>İlkokul mezunu</i>	% 40.0
<i>Ortaokul mezunu</i>	% 40.0
<i>Lise mezunu</i>	% 20.0

"Gelecekte ümitli misiniz?" sorusuna "bazan" diyenlerin öğrenim düzeyi ise:

<i>Okuma yazma bilmez</i>	% 17.9
<i>Yalnızca okur-yazar</i>	% 10.3
<i>İlkokul mezunu</i>	% 25.6
<i>Ortaokul mezunu</i>	% 33.3
<i>Lise mezunu</i>	% 12.8
<i>Yüksek okul mezunu</i>	% 0.0

Bu üç tablo karşılaştırıldığında "gelecekte ümitli olma"nın öğrenim düzeyiyle ilişkisi olduğu göze çarpmaktadır. Örneğin "bazan" diyenlerin % 25.6'sı ilkokul mezunu iken, "evet" diyenlerin % 31'i ilkokul mezunudur. "bazan" diyenlerin % 12.8'i lise mezunu iken, "evet" diyenlerin % 19'u lise mezunudur. Ortaokul mezunlarında "bazan" diyenlerin "evet" diyenlerden fazla

oluş nedeni ise bu deneklerin genellikle lise öğrencisi olmaları, önlerinde bir meslek bulma, üniversite sınavlarını kazanıp kazanamama gibi sorunların bulunmasıdır. Konuştuğumuz lise öğrencilerinin bir kısmı yaklaşan üniversite sınavları nedeniyle tam bir karamsarlık ve panik halindedirler. Pek çoğu "Üniversiteye giremezsek ne iş yaparız, bizler şu an birer vasıfsız işçi konumundayız" demektedirler.

Bu konu, meslek dağılımı incelendiğinde daha açık bir şekilde görülmektedir.

"Gelecekte ümitli misiniz?" sorusuna evet diyenlerin meslek durumları:

<i>Çiftçi</i>	% 28.8
<i>Ev hanımı</i>	% 20.3
<i>İşçi</i>	% 6.8
<i>Memur</i>	% 8.5
<i>Eşekli</i>	% 3.4
<i>İşsiz</i>	% 10.2
<i>Öğrenci</i>	% 22.0

Hayır cevabı verenlerin, % 80'i çiftçi; % 20'si işsizdir. Bazan cevabı verenlerin ise:

<i>Çiftçi</i>	% 21.1
<i>Ev hanımı</i>	% 42.1
<i>İşçi</i>	% 2.6
<i>Memur</i>	% 5.3
<i>İşsiz</i>	% 7.9
<i>Öğrenci</i>	% 21.1

Bu oranlardan da anlaşılacağı gibi "bazan" ümitli olanların en büyük kısmını ev hanımları, çiftçiler ve öğrenciler oluşturmakta.

Deneklerin "Gelecekte ümitli misiniz?" sorusuna verdiği cevaplarla gelir düzeyleri arasındaki ilişki şu şekildedir

"Evet" cevabı verenler:

1.000.000'dan az	% 32.8
1.000.000 - 2.000.000 arası	% 39.7
2.000.000 - 3.000.000 arası	% 12.1
3.000.000 - 4.000.000 arası	% 3.4
4.000.000'dan çok	% 8.6
Hiç geliri yok	% 3.4

"Hayır" cevabı verenler

1.000.000'dan az	% 60.0
1.000.000 - 2.000.000 arası	% 20.0
2.000.000 - 3.000.000 arası	% 20.0

"Bazan" cevabı verenler:

1.000.000'dan az	% 57.9
1.000.000-2.000.000 arası	% 21.1
2.000.000-3.000.000 arası	% 15.8
3.000.000-4.000.000 arası	% 2.6
4.000.000'dan çok	% 2.6

Bu soruya "hayır" cevabı verenler önceki sayfalarda belirtildiği üzere çok azdır(% 4.9 luk bir topluluk).

Bütün bu verilere dayanarak Kısas beldesinin gelecekte ümitli bir topluluk olduğunu söylemek mümkün. Gelir düzeyi 1.000.000 TL'nin üzerine çıktığında "bazan" diyenlerin oranı da düşmektedir. Bu cevap insanların "ümit" le "ümitsizlik" arasında gidip geldiklerini gösterir. Geleceğe karşı tereddütle bakan ve bazan ümitli bazan ümitsiz olan bu topluluğun % 57.9' unu 1.000.000'dan az gelir düzeyine sahip insanların oluşturduğu, bu durumun öğrenim ve meslekle ilgili olduğu kadar gelir düzeyiyle de ilgili olduğunu ortaya koyar.

Türkiye'nin Geleceği İle İlgili Beklentiler

Deneklere kendi geleceklerinden ümitli olup olmaçıkları sorulduktan sonra "Türkiye'nin geleceğinden ümitli misiniz?" anlamına gelen "Türkiye'nin geleceğini ekonomik yönden nasıl değerlendiriyorsunuz?" sorusu yöneltildi. Alınan cevapların tablosu şöyle:

<i>Bugünden daha iyi olacak</i>	% 56.9
<i>Pek farklı olmayacak</i>	% 23.5
<i>Daha kötü olacak</i>	% 2.9
<i>Hiçbir fikrim yok</i>	% 16.7

Bu soruyla, Kısaslıların Türkiye'nin geleceğine yönelik düşünceleri belirlenmeye çalışılmıştır. Kısas beldesinde yaşayanların kendi geleceklerinden ümitli oldukları kadar Türkiye'nin geleceğinden de ümitli oldukları görülmektedir. Hatta kendi geleceklerinden ümitsiz olanların ve bazan ümitli olanların bir kısmı Türkiye'nin geleceğinden ümitlidir.

Deneklere, gelecekte, Türkiye'nin dünyadaki siyasal bağlantılarının nasıl olacağı sorulmuştur. Alınan cevaplar şöyledir:

<i>AT'a girecek</i>	<i>% 32.4</i>
<i>İslam Dünyasıyla bütünleşecek</i>	<i>% 11.8</i>
<i>Türk Dünyasıyla bütünleşecek</i>	<i>% 17.6</i>
<i>Bugünkü statüsü devam edecek</i>	<i>% 37.5</i>
<i>Hiçbir fikrim yok</i>	<i>% 10.8</i>

Yukardaki tablodan de anlaşıldığı üzere Kısas beldesinde yaşayanlar arasında, Türkiye'nin gelecekte Avrupa Topluluğu'na gireceğine inananlar birinci sırayı almaktadır. ikinci sırada ise bugünkü statüsünün devam edeceği görüşü bulunmaktadır. Kısas beldesi sosyal yapı olarak değişmeye, çağdaşlaşma ve batılaşmaya açık bir yerdir. ileride anlaşılabileceği üzere tv izleme ve gazete okuma oranı da yüksektir. Bugünkü statüsünün devam edeceği görüşünde olanların pek çoğuna niçin bu görüşte oldukları sorulduğunda "Çünkü AT bizi arasına almaz" cevabını vermişlerdir. AT'a girilemezse bugünkü statüsünün devam etmesi düşüncesindedirler. Kısas beldesinde yaşayanların pek çok konudaki görüşleri devletin resmî politikasıyla paralellik arz etmektedir. ileriki bölümlerde değineceğimiz "basındaki dış haberlerden en çok hangisiyle ilgilendikleri" sorusuna büyük orana "Ortaasya'daki bağımsızlıklarını kazanan Türk cumhuriyetleri ile ilgili haberlerle" cevabını verdikleri halde, siyasal ittifak olarak AT'a girme ümidini (bu ümit ve tahminin altında daha çok istek yatmaktadır) devam ettirmektedirler. İslam dünyasıyla işeşyalnızca beldedeki sünni nüfus bütünleşmek istiyor gibidir (% 8-11 civarında).

Gap ve Gelişme

GAP; Adıyaman, Diyarbakır, Gaziantep, Mardin, Siirt, Şanlıurfa illerinin topraklarında yer alan sulama ve enerji elde etmeye yönelik bir dizi projenin bütününe yönelik addır. Proje alanı, Türkiye bütünü % 10'unu ve nüfusunun % 9'unu kapsamaktadır.¹⁷ Otuz yılda tamamlanacak ve toplam 9 milyar ABD dolarına malolacak olan proje kapsadığı yerleşim birimlerindeki insanları çok yönlü olarak etkilemektedir. Yöre halkı GAP'tan çok şey beklemekte, "GAP" ismi mağazalara, dükkanlara, bürolara isim olarak verilmektedir. "GAP bakkaliyesi", "GAP süpermarket", "GAP kasabı", "GAP mühendislik-mimarlık" gibi isimler Şanlıurfa cadde ve sokaklarında bol miktarda görülmektedir.

Böylesine büyük bir projenin insanları etkilememesi mümkün değildir. Proje kapsamında yer alan Kıyas beldesi de bu etkisin içerisinde. Yapılan çalışmada beldede yaşayanların GAP hakkındaki düşünceleri araştırılmıştır.

Deneklere bu konuda ilk olarak "Şanlıurfa'nın gelişmesi sizce "GAP" la doğru oranıtılı mıdır" sorusu sorulmuştur. Cevapların tablosu şöyle:

<i>Evet</i>	<i>% 82.4</i>
<i>Hayır, GAP olmasaydı da Şanlıurfa aynı düzeyde gelişirdi.</i>	<i>% 7.0</i>
<i>GAP gerçekleşse de gerçekleşme de pek fazla gelişme olmayacak</i>	<i>% 6.9</i>
<i>Hiçbir fikrim yok</i>	<i>% 3.9</i>

¹⁷ . Şeker, (1987), s.33

Denekler % 82.4 oranında Şanlıurfa'nın gelişmesini GAP'a bağlı olarak görmektedirler. GAP'la birlikte, arazilerinin sulanacağı, dolayısıyla üretimin artacağı, üretime bağlı olarak sanayinin kurulacağı ümidindedirler. Bu soruya verdiği "evet" cevabını "toprak reformu yapmak şartıyla" şerhini koyan denekler de olmuştur. Bu deneklere bu görüşlerinin nedeni sorulduğunda "Çünkü bölgenin pek çok yerinde toprak belli ellerde toplanmış durumdadır. Halk GAP'la gelecek üretim bolluğundan yararlanamayacaktır." cevabını vermişlerdir. Bu durum Kısas beldesinde yoktur. Ne aşiret ne de ağalık sistemi bulunmamaktadır. Bununla başlantılı olarak beldede büyük toprak sahibi de mevcut değildir¹⁸. Bölünmüş küçük araziler genellikle bir ailenin geçimini bile karşılayamaz durumdadır.

KİTLE İLETİŞİMİ

İletişim: "fikir ve bilginin herkesce aynı şekil ve değerde anlaşılır hale getirilmesi, paylaşılması ve karşılıklı etkinin sağlanması"¹⁹ şeklinde tanımlanabilir.

Günümüzde pek çok kişi, bir iletişim devriminden hatta bazıları bir değil, birbirine eklenen birkaç iletişim devriminden söz ediyor. Bu yaklaşımın doğal bir uzantısı olarak, çağımızın bir iletişim çağı olduğunu söyleyenler de var. Bunun en başta kitle iletişim teknolojilerindeki baş döndürücü gelişmelerden kaynaklandığı açık. Gerçekten de

¹⁸ . Halbuki aşiret sistemi bölgenin karakteristik özelliklerindendir. Martin Van Bruinse bu sistemi derinlemesine incelemiştir. Konumuzun dışında olduğu için aşiret sistemi çözümlemelerine girmedik. Bkz. Bruinssen, (t.siz) 71-153

¹⁹ Kongar, (1981), s.238

yüzyılımızın başından günümüze gelinceye kadar, kitle iletişim teknolojileri gerek nitelik, gerek nicelik bakımından büyük sıçramalar gerçekleştirdiler.²⁰ "İletişim ya da haberleşme denilen şey iki kişinin yüzyüze yapacağı bilgi aktarımıyla olacağı gibi, büyük çaptaki kitle iletişim araçlarıyla da olabilir. Haberleşmenin belli başlı dört ögesi vardır: kaynak, mesaj, kanal ve alıcı"²¹.

Kitle iletişiminin işlevlerine gelince:

a. Haber verme, çevrenin, ufkun gözlemlenmesi iletişimin hedefi ise: "Alıcının dikkatini çekerek, konunun belirliliğini sağlayıp haber ve bilgi vererek, beceri, zevk, kavramlar ve tutumlar üzerinde belli etki yaparak, bir hareket ya da hareket değişikliği meydana getirmektir"²². İletişim araçlar, tehlike ve olanaklar haber veren bir kişi durumundadır.. Hükümet bunalımını, depremi haber vermesi gibi.

²⁰ . Avcı, (1988), s.9

²¹ .Kongar, (1981), s.239-241, " a.Kaynak: Kaynak haberleşme endüstrisinin millî çapta bir vericisi olabileceği gibi , küçük bir topluluğa erişen tek bir kişi de olabilir. Kaynığın haberleşme işindeki ihtisası, vermeye çalıştığı alıcı kitlesi içindeki yeri, hangi grup ve fikirlerle özdeşim halinde bulunduğu, taraflı veya tarafsız oluşu haberleşme süreci içinde üzerinde durulması gereken öğelerdir.

b. Mesaj: Mesaj iki katagori içinde incelenir, bunlardan biri mesajın dili diğeri ise muhtevasıdır.

c. Kanal: Kanal mesajın alıcıya nakledildiği bir yoldur. Bu yol karılıklı görüşme, radyo yayını, kitap, gazete, sinema gibi pek çok şekiller de olabilir.

d. Alıcı: Haberleşme zincirinin son halkası olan alç, bir kişi, örgütlenmiş ya da örgütlenmemiş bir grup veya bir toplum olabilir."

²² .Kongar, (1981), s.241

b. Çevrenin etkilerinin yanıtlanması, toplumun parçalarıyla ilişki kurma, bağlantı sağlama, çevreye uyum sağlamayı gerçekleştirir.

c. Sosyal mirasın bir kuşaktan diğerine aktarılması

d. Sosyal normların pekiştirilmesi

e. Üyeleri eğlendirmek, dinlendirmek biçiminde boş zaman etkinliği aracı olması

f. Kamuoyu oluşturmak, takip edilen politikalar hakkında düşünce birliği yaratmak

g. Beceriler kazandırma, uygun tutumlar geliştirme

h. Ekonomik kalkınma açısından gelecekte müreffeh olmak için zihinsel bir tutum geliştirmek

i. Yurttaşları devletin siyasal etkinliklerinden haberdar ederek kamu yönetimini kolaylaştırmak ve demokrasiye yardımcı olmak.

Bu işlevlerin tümüne bir göz attığımız zaman bir ülkede bu işlevleri yerine getiren iletişim araçlarının sosyal değişmelere yol açtığını söyleyebiliriz.²³ "

Kitle iletişim araçlarıyla toplumun etkilenmesini belirlemek son derece güçtür. Çünkü bu araçların hedef kitlesi belirgin değildir. Aktarılan mesajın geri beslemesi (feed back) yoktur. İleti tek taraflıdır. Etki ancak gazetelerin çok satması, televizyonun çok izlenmesi sonunda meydana gelebilir. Az sayıda okunan bir gazeteyle içine bir takım mesajlar yazılıp zarfının alıcı bölümüne "kime giderse" yazılı olan mektuplar arasında fazla bir fark yoktur. Ancak programların izlenme oranları, gazetelerin okunma oranları çıkarılıp; hangi tür programların daha çok izlendiği ve hangi tür yazıların daha çok okunduğu

²³ Tezcan, (1984) s.141

belirlenebilir. Bu da son derece genel bir sonucun ortaya çıkmasını sağlar ²⁴ .

Hakkında araştırma yapılmakta olan Kıyas beldesinde yaşayanların kitle iletişim araçlarından etkilenişlerini ortaya çıkarabilmek için önce bu araçların miktarını bilmek gereklidir:

<i>Renkli tv</i>	<i>%75</i>
<i>Siyah-beyaz tv</i>	<i>% 20</i>
<i> radyo</i>	<i>% 82</i>
<i>telefon</i>	<i>% 66</i>

Bir kitle iletişim aracı olmamakla beraber, bir iletişim aracı olan telefonu da değerlendirmek gerekmektedir. Beldenin % 50' sinden fazlasında telefonun bulunması Türkiye'nin iletişim alanındaki son yıllarda yapmış olduğu atılımın sonucudur. Beldedeki hemen hemen bütün evlerdeşya renkli tv ya da siyah beyaz tv bulunmaktadır. Gündüzleri radyo dinlenmektedir. Özellikle ev hanımları iş yaparken ve erkekler tarlada çalışırken radyo dinlemektedirler.

Televizyon kanallarının izlenme oranı ise şöyledir:

<i>TV 1</i>	<i>% 32.2</i>
<i>TV 2</i>	<i>% 3.9</i>
<i>TV 3</i>	<i>% 3.9</i>
<i>GAP TV</i>	<i>% 22.5</i>
<i>TV 4</i>	<i>% 1.0</i>
<i>Star 1 (interSTAR)</i>	<i>% 30.0</i>

²⁴ . Avcı (1988), s.21

Beldede en çok izlenen üç kanal * TV 1, interSTAR ve GAP tv'dir. GAP tv'nin halk kültürüne yönelik programları ilgi uyandırmaktadır. Kısaslılar, bu kanalda yayınlanan "eğitici" programlardan ve belgesellerden çok hoşnut görünmektedirler. GAP tv'nin kırsal kesime yönelik kültürel programlarının etkili olduğu gözlenmektedir. Kısaslılar bu kanalın, bölgenin kültürel kalkınmasına olumlu yönde katkıda bulunduğunu söylemektedirler.

Kanalların izlenme oranından sonra, hangi tür programların izlendiğinin de bilinmesi geçektir. Önce haber-belgesel türü programların oranını görelim :

<i>Haberler ve haber programları</i>	<i>% 59</i>
<i>Spor programları</i>	<i>% 38</i>
<i>Belgesel programlar</i>	<i>% 23</i>
<i>Dinî programlar</i>	<i>% 10</i>

En çok "haberler" ve "haber programlar" en az "dinî programlar" izlenmekte. Kısaslılar gerek iç politikayla gerekse dış politikayla yakından ilgilenmektedirler.

60-70 yaşlarında okuması-yazması olmayan ninelerin bile "haber programlarını izlerim" cevabını verdikleri gözlemlenmektedir. Topluluğun her kesimi dünyadaki önemli olayları yakından izlemektedir. "Ermenistan'ın Karabağ'ı işgalinden", "Bosna-Hersek" olaylarından haberdar olmayan hiç kimseye rastlanmamıştır. Bu konuyla ilgili istatistikler ilerde verilecektir.

En az izlenen programın dinî programlar olmasının nedenini Kısaslılar, tv' deki dinî programların yalnızca Sünnî'lere yönelik olmasına bağlamaktadırlar. Beldede % 8-12 oranında Sünnî'nin yaşadığı göz önüne alınırsa Alevî-Bektaşîlerin bu tür programları hiç izlemedikleri ortaya

* Bu anket yapıldığında yayında olan tek özel kanal star 1 dir.

çıkılmaktadır. Bu durum kendi inançları dışındaki mesajlara "kapalı" oluşlarının da göstergesidir. "Kapalı toplum" olma özelliği burada da kendini göstermektedir. TV kanallarının çokluğundan kaynaklanan "seçebilme imkanı" böyle bir tutumu kolaylaştırmaktadır. Böylece bu belde de yaşayan insanlar "dinî programlar" ın "hedef kitle"si olmaktan çıkmaktadırlar. iletişim olayının "mesaj - alıcı" ilişkisi gerçekleşmemektedir. Kısaslılar, kendi inançları doğrultusunda dinî programlar istediklerini; yalnızca Sünnî toplulukların inançları doğrultusunda yapılan dinî programların bir kamu kuruluşu olan TRT'nin, dolayısıyla da devletin tarafsızlık ilkesini zedelediğini vurgulamaktadırlar.

Eğlence türü programların izlenme oranı ise şöyledir:

<i>Yerli film</i>	% 37
<i>Yabancı Film</i>	% 18
<i>Sabun köpüğü</i>	% 32
<i>Eğlence programları</i>	% 68

Beldede en çok eğlence programlarının izlendiğini görülmektedir. Bunu yerli yapım filmler ve "sabun köpüğü" olarak adlandırılan Güney Amerika dizileri izlemektedir. Denekler bu dizilerdeki karakterleri Türk sinemasının karakterlerine yakın bulmakta, kendi ifadeleriyle biraz "kendilerinden" hissettiklerini belirtmektedirler. İletişimin bir diğer kolu da basındır. Şanlıurfa'ya 15 km uzaklıkta bulunan Kısas beldesi yaşayanları gerek büyük gazeteleri, gerekse yerel basını izleme imkanını bulabilmektedirler. Beldede gazete satan bir yer bulunmamasına rağmen; gerek şehre gidip gelenler; gerek öğrenciler, gerekse beldede oturup şehirde çalışan

memurlar kanalıyla günlük basından istifade edebilmektedirler. Beldede gazete okuma oranı şöyledir:

<i>Hergün okuyanlar</i>	<i>% 11.8</i>
<i>Birkaç günde bir okuyanlar</i>	<i>% 62.7</i>
<i>Hiç okumayanlar</i>	<i>% 25.5</i>

Gazete satılmayan bir belde için bu oranlar oldukça yüksektir. Okumayanların çoğu ise okuma yazma bilmeyenlerden oluşmaktadır.

Deneklerin ilgi duydukları haber türleri ve oranları da şöyledir:

<i>İç politika</i>	<i>% 30.8</i>
<i>Dış politika</i>	<i>% 11.5</i>
<i>Urfa haberleri</i>	<i>% 12.5</i>
<i>Ekonomik haberler</i>	<i>% 13.5</i>
<i>Magazin haberler</i>	<i>% 31.7</i>

Deneklere bu sorudan sonra "iç politika haberlerinden hangisine daha fazla ilgi duyuyorsunuz?" şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Alınan cevapların oranları şöyledir:

<i>DYP-SHP koalisyonunun devamı ve hükümetin başarılı olup olmayacağı</i>	<i>% 24.1</i>
<i>Anarşik eylemler</i>	<i>% 41.4</i>
<i>Memurlara sendikal ve siyasal hakların verilmesi</i>	<i>% 12.6</i>
<i>Siyasalpartilerimizin bünyelerinde yaşanan iç çekişmeler</i>	<i>% 2.3</i>
<i>İlgilenmiyorum</i>	<i>% 19.5</i>

Bu sonuçlarla beldenin Türkiye'nin huzur ve istikrarıyla yakından ilgilendiği ortaya çıkmaktadır. iç politika haberlerini okumayanlar ise bir kısmı zaten okuma yazma da bilmeyen 30 yaşın üstündeki kadın deneklerdir.

Dış politika haberleriyle ilgilenme yüzdesine gelince:

<i>Filistin sorunu ve Arap-İsrail mücadelesi</i>	% 16.0
<i>Sovyetlerden bağımsızlığın kazanan Türk Cumhuriyetleri</i>	% 55.6
<i>Yugoslavya'daki iç savaş</i>	% 8.6
<i>ABD'de yapılacak olan başkanlık seçimleri</i>	% 2.6
<i>İlgilenmiyorum</i>	% 6.2

Belde halkı dış politika haberlerinden en fazla "Türk Cumhuriyetler" de denilen, Sovyet Rusya'nın dağılmasıyla bağımsızlıklarını kazanan cumhuriyetlerle ilgili olanlarla ilgilenmektedir. Özellikle Ermenistan'ın Karabağ'ı işgali en çok ilgilenilen olay durumundadır.

Beldede yerel basını izleme oranı düşüktür.

<i>Hergün okuyanlar</i>	% 0.0
<i>Bazan okuyanlar.</i>	% 29.6
<i>Hiç okumayanlar</i>	% 70.4

oranındadır. "Bazan okuyorum" diyenlerin pek çoğu da şehre indiği zaman eline geçerse okumaktadır. Özellikle para verip aldığını söyleyen hiçbir denek çıkmamıştır. Yerel gazete okuyanların ilgilendikleri konular ve oranları da şunlardır:

<i>Yerel siyasal haberler</i>	% 37.5
<i>Polisiye haberler</i>	% 37.5
<i>Reklamlar</i>	% 9.4
<i>Spor haberleri</i>	% 6.3
<i>Bölge ve Gap haberleri</i>	% 9.4

Kıyas beldesinde yerel basının etkisinin hemen hemen hiç olmadığı gözlenmektedir. Denekler bunun sebeplerini "Gazetelerin masa başında haber üretiyor oluşlarına", "Baskı tekniğinin yetersiz oluşuna", "Doyurucu oranla haber ve makale bulunmamasına" bağlamaktadırlar. Yerel gazetelerdeki reklamların da fazla bir etkisinin olmadığı görüşündedirler. Reklamcılığın yerel basında yetersiz olduğu bir gerçektir ama Kıyas beldesinde yaşayanlar gündelik alışverişlerinde büyük kitle iletişim araçlarının da fazlaca etkisinde kalmamaktadırlar. Anket uygulanan deneklere "Herhangi bir malı alırken sizi ne yönlendirir" sorusu sorulunca aşağıdaki cevapları vermişlerdir:

<i>Reklamlar</i>	% 4.9
<i>Çevremdeki insanlar</i>	% 31.4
<i>Kalitesi ve ucuzluğunu dikkate alarak kendim karar veririm</i>	% 61.8
<i>Satıcının tavsiyesine göre alırım</i>	% 2.0

Bu sonuçlara bakılırsa Kıyas beldesinde yaşayanların henüz bir "tüketim toplumu" olma aşamasına girdikleri söylenemez. Tipik kırsal bölge tavrı gözlenmektedir.

Belde halkının alım gücü son derece sınırlıdır. Fakat yine de temel dayanıklı eşyalar evlerinde bulunmaktadır.

<i>Buzdolabı</i>	<i>% 95</i>
<i>Çamaşır makinesi</i>	<i>% 36</i>
<i>Müzik seti</i>	<i>% 11</i>
<i>Elektrikli süpürge</i>	<i>% 10</i>

Bu eşyaları alırken genellikle birbirlerinden görerek marka tercihi yaptıklarını söylemektedirler.

Beldede radyo, tv ve gazeteden daha etkisi bir kitle iletişim aracı bulunmaktadır. Aynı zamanda bir dinî ibadet şekli olan ve "cem" denilen toplantılar gerek kültür birikimlerinin aktarıldığı, gerekse sosyal problemlerin konuşulduğu yerlerdir. İletişimin kaynak, mesaj, kanal, alıcı dörtlüsü bu toplantılarda tam olarak devrede bulunmaktadır. Gerçi hedef kitle beldeyle sınırlıdır ama buradaki mesajlar diğer kitle iletişim araçlarının "kime giderse" türünden hedefi belli olmayan ve sonucu kontrol edilemeyen mesajlarından daha etkilidir.

ÇAĞDAŞLAŞMA ve ALEVİ- BEKTAŞİLER

Çağdaşlaşma²⁵, kitle iletişim araçlarının yaygınlaştığı bir kelimedir. Bu kelime insanlar için

²⁵ L.Berger, B.Berger ve Kellner ortak yazdıkları bir eserde "modernleşme" olarak tanımladıkları çağdaşlaşma hakkında şöyle derler: "Modernlik kavramının incelenmek amacıyla ele alınması durumunda ortaya çıkan temel problem, herhangi bir tarihi dönemin veya olayın incelenmesi esnsında ortaya çıkan temel problemden farklı değildir. Bu problemi şu soru ile ifade edebiliriz: Bu dönem ve olayı diğerinden ayıran özellik nelerdir?"

büyüdüdür, bir çekim odağıdır, adeta metafizik boyutlara sahiptir. Uzaya giden Amerikalılar çağdaştır. Cezayir'i işgal eden Fransızlar da çağdaştılar. Batı çağdaş olduğu iddiasındadır, üçüncü dünya ülkeleri çağdaşlaşma peşindedirler. Afrikalı çağdaşlaşmak istemektedir

"Çağdaşlaşmak kavramının çağ kelimesinden türetildiği son derece açık, ama bunun böyle olması tek başına, kavramı hemen ve herkes için açık ve anlaşılır hale getirmiyor, çünkü çağ kelimesinin içeriği meşrebe göre doldurulmaya son derece yatkın.

Herşeyden önce çağ kelimesinin sadece zamansal bir bölünmeye mi, yoksa bunun yanısıra bir değerler hiyerarşisine mi denk düştüğünü ayırmak her zaman mümkün olmuyor ²⁶ ."

Genel olarak ülkemizin sosyal yapısı dinî karakterlidir ve bir bilgi toplumu değil, bir inanç toplumu görüntüsü mevcuttur; böyle olunca ideolojiler, değişen şartları uyarlanacak bilimsel yöntemler olmaktan çıkar, inançlar ya da inanç sistemleri haline dönüşürler; inançlar tartışılmaz, tartışılmaz.

İmanın konusu olan Tanrı, ahiret gibi hususlara inanmak doğaldır, bunları açıklamak için bir takım akılcı yaklaşımlar yapılabilirse de her zaman kısır kalır. Bir mantık kuralı olarak "*Tanrı tanımlanamaz*" denilir. Çünkü tanım eskilerin deyişiyle "*efradını camî, ağyarını manî*"

Aydınların ve pek muhtemelen de geniş halk kitlelerinin zihinlerinde modernliğin kendisine özgü bir yer edinmesini sağlayan en azından iki önemli özelliği vardır. Bunlardan biri, modernliğin kendinden önce gelenlerden yalnızca farklı değil aynı zamanda üstün olduğu varsayımdır. Diğeri ise, büyük halk kitlelerinin modernlik hakkında yeteli bilgiye sahip olduklarını zannediyor oluşlarıdır" Bkz. Berger & Berger, Kellner, (1985). s. 13-14

²⁶ .Kılıçbay (1992) S:1, s.33

olmalıdır. Tanrıyı isbat girişimlerinin etkisi çoğunlukla *"inanın insanlar"* üzerinde olur. imanın olabilmesi için *"gayb" ın olması gerekir. iman gaybıdır. Fakat ülkemizde "bilgi" nin alanına girmesi gereken bazı şeylere de iman edilmektedir.* Bugün Hz. Ali'nin hayatı bütün safhalarıyla araştırılıp belirlenebilir. Ama insanlar, O'nun Hayber kalesinde bir kılıç darbesiyle seksen kafirin başını uçurup üst üste yığıldığına inanmaktadırlar. işte bu anlamda bir bilgi toplumu olmaktan çok bir inanç toplumudurlar.

Kıyas beldesinde çağdaşlaşma kavramının nasıl algılandığını belirlemek amacıyla deneklere sorular sorulmuştur. Deneklere belirli bir "çağdaşlaşma" tanımı verilmemiş, çeşitli seçenekler sunularak onların bu tanımı oluşturmaları istenmiştir.Cevaplar ve oranları şöyledir:

<i>Tahsilli olmalı</i>	% 91
<i>Dindar olmalı</i>	% 10
<i>Zengin olmalı</i>	% 17
<i>Çok çalışkan olmalı</i>	% 63
<i>Kurnaz olmalı</i>	% 3
<i>Yeniliklere açık olmalı</i>	% 59

Kıyas beldesinde yaşayanlardan tabloda belirtilen şıklardan en fazla üç tanesini seçmeleri istenmiştir. Çıkan sonuca göre Kıyaslılar "çağdaş insan"ı, "tahsilli, çok çalışkan ve her türlü yeniliğe açık" olarak tanımlamaktadırlar.

Çağdaşlaşma Kıyas beldesinde de bir bilinç olmaktan çok bir inançtır. Yukarılarda da belirttiğimiz gibi kitle iletişim araçlarının empoze ettiği bir inanç olarak görülmektedir. Deneklerden yalnızca % 8'i "Kendinizi çağdaş bir insan olarak görüyor musunuz?" sorusuna "hayır" cevabı vermiştir. Herkes "çağdaşım" demektedir; çünkü çağdaşlığın iyi bir şey olduğuna inanmışlardır.

Burada devreye kendi inanç sistemi de girmektedir. Kıyaslılara göre inanç sistemleri olan Bektaşilik gerçek anlamda bir çağdaşıktır. Çağdaşlık, onlara göre "Kadınlarını okutmayan uluslar ilerleyemezler" diyen Hacı Bektaş'ın yoludur.

Bu sözün kaynağı birhayli araştırılmasına rağmen bulunamamıştır. Daha çok Atatürk'ün vecizelerini andran bu sözün Hacı Bektaş'a ait olup olmaması çok önemli değildir. Asıl önemli olan Kıyaslıların çağdaşlaşmanın eğitimsiz olamayacağına inanmış olmaları ve bu olguyu bir "dinî otorite" ye başlamalarıdır.

Kıyaslılar Alevî-Bektaşî geleneğinin asırlardan beri hep çağdaş bir sistem olduğuna inanmaktadırlar. Yapılan mülakatlarda "çağdaşlık", "laiklik" ve "devlete bağlılık" ilkelerinin deneklerin pek çoğunun zihninde birbiriyle ilişkisi kavramlar olduğu gözlemlenmiştir. Onlara göre devlete sadakat çağdaşlık ve laiklikle olabilir. Bu konuda Şerif Mardin şunları söylemektedir:

"Modern zamanlarda geleneksel Türk fundamental dindarlığı (pietism) özgürleştirici bir etkiden çok tam tamına kısıtlayıcı bir rol oynadı. Türk toplumunu inceleyenler, Alevî olarak tanımladığımız heterodoks grupların bu sertlikten uzak olduklarını düşünüyorlar. Modern Türkiye'deki yerleri, bireyler üstünde baskı yapan religio-ortodoks sosyal kısıtlamaların en aza indirildiği, dinî latitudinariyanizm adaları olarak defalarca betimlenmiştir. Bu makul görünmektedir: Alevilerle modern Türk politik radikalizminin bazı yönleri arasındaki bağıntı itiraz kabul etmez niteliktedir. Ama Alevî communitas ve bunun tek tek Alevîler üzerindeki özgürleştirici etkilerinin mevcut tablosu, ideolojiktir ²⁷ ."

²⁷ . Mardin (1991) s.202

Kıyas beldesinde Türkiye Cumhuriyeti'nin ideolojisiyle de bir bütünleşme gözlenmektedir. Misafir olunan bütün evlerde bir Hz. Ali tasviri, bir Hacı Bektaş Velî tasviri bir de Atatürk'ün resmi bulunmaktaydı. Denekler, Atatürk'ün çağdaşlaşma ve modernleşmeyle ilgili sözlerinin pek çoğunu araştırmacıya defalarca söylemişlerdir. Sosyal yaşayış bakımından çağdaşlaşmaya açık insanlar olarak görülen Kıyaslılar'ın bu tutumlarının nedenlerini geçmişte aramak gerekmektedir.

Herşeyden önce bu inanç sistemi (Alevilik) bir reaksiyondur, tepki hareketidir. Sünnî İslamın başat ideoloji olarak ortaya çıktığı devirlerde, inançlarını eyleme geçirmede çok sıkıntı çektiklerini söylemektedirler. Atatürk'le birlikte Türkiye Cumhuriyeti laiklik prensibini benimsemiş olduğu için, artık devlet tarafından baskıya maruz bırakılmadıklarını belirtmektedirler. Hatta Mustafa Kemal'i bir mehdî olarak görmektedirler. "Anadolu Alevileri için Mustafa Kemal olsa olsa Hz. Ali'nin, Hacı Bektaş Velînin don değiştirmiş halidir, mehdîdir²⁸ ." Atatürk'ün bir prensibi olan çağdaşlaşmayı da böylelikle benimsemektedirler. Bu benimseyiş bilincin değil imanın yönlendirmesiyledir. Atatürk karizmatik bir şahsiyet haline gelmiş, Hz. Ali'nin hulûl ettiği bir vücut olmuştur. O vücutta konuşan artık Hz. Ali'dir, Hacı Bektaş Velî'dir. Burada görülen de bir "bilinç" hali değil bir "inanç" halidir.

"Şekil değiştirme genellikle üstün bir güç (yerine göre Allah, sihirbaz, cadı, evliya) tarafından, ya yapılan bir iyiliğe karşılık mükafat veya kötülüğe ceza olarak gerçekleştirilmektedir. Çoğu defa bu motifle , bir ağacın, hayvanın yahut cansız bir nesnenin şimdiki haline nasıl geldiği açıklanmaya çalışılır. Şekil değiştirmeyi ifade için

²⁸ . Şener, (1991) S: 2, s.41

Türk menkabe, masal ve efsanelerinde "donuna girmek" deyiminin kullanıldığı görülür²⁹ ."

Buradaki en enteresan şey "çağdaşlık" ve "laiklik" le "destan devri inançları" nın aynı zihinde yer alabiliyor oluşudur.

Çağdaşlaşmanın, bazı yazarlara göre diğer bir adıyla modernleşmenin açıklanmaya çalışıldığı çeşitli kuramlar ve yöntemler vardır³⁰ .

²⁹ Ocak, (1983), s.154; "Roux bu inançların Şamanizmle alakalı olduğu kanaatindedir. Ona göre Şamanizmin hakim olduğu eski Orta Asya topraklarında hayvanların iktisadî hayattaki önemli rolü Şamanizm'e de yansımıştır. Şamanların yaptığı hemen her ayinde mutlaka hayvan yer almaktadır. Bir bakımı Şaman insan - hayvandır. Düşman ruhlarla karşı hayvan kılığına girerek savaşır. Bu itibarla geyik kılığına giren Türk dervişlerinin bu menkıbeleri Şamanizmle ilgilidir.

Bu konuyu en iyi inceleyenlerden biri olan Saadet Çağatay ise meselenin Budizmle alakasını ortaya koymaktadır.

³⁰ Tezcan, (1984) s.90-93); Neil Smelse'a göre modernleşme en azından dört ayrı fakat birbirleriyle ilgili şu alt süreçlerden oluşur:

1.Teknoloji alanında: Kalkınan toplum, basit ve gelenekselleştirilmiş tekniklerden bilimsel bilginin uygulanmasına doğru değişen bir toplumdur.

2.Tarımsal alanda: Kalkınan toplum, kendi kendine yeterli, geçim için yapılan tarımdan, tarımsal malların ticarî amaçlı üretimine doğru değişen bir toplumdur. Bu, tarımda uzmanlaşma, pazardan tarım dışı ürünlerin satın alınması ve tarımsal işgücünün ücret konusu demektir.

3.Sanayi alanında: Kalkınan ülke, insan ve hayvan gücünün kullanımından sanayileşme sürecine geçer ve ücretle çalışan işçi üretiminde bulunan makine ile çalışır ve pazar için üretimde bulunur.

4.Çevre alanında:Kalkınan ülke, çiftlik ya da köy gibi yerleşme biriminden kentleşme sürecine girmiştir. Bunların sonucu olarak

Çağdaşlaşma bir bakımı şehirleşmedir. Kısas beldesinde yaşayanlarda çok çeşitli sebeplerden dolayı "çağdaşlaşma kavramı" ve arzusu potansiyel olarak mevcutsa da beldeye çağdaş bir topluluk demek mümkün değildir. Şanlıurfa'ya yakınlığından dolayı çağdaşlaşma sürecini erken tamamlaması mümkün olabilir. Ancak önce Şanlıurfa'nın çağdaşlaşma sürecini tamamlaması gerekmektedir. Bu durumuyla Kısas beldesi geleneksel bir tarım toplumu görüntüsündedir

Inkeles, çağdaşlaşma kavramını ele alırken çağdaş insanın özelliklerini şöyle sıralar:

- "1. Yeni deneyimlere açıklık
2. Ana-baba otoritesinden bağımsızlık
3. Yurttaşlık etkinliklerine ilgi ve katılma

1.Siyasal alanda: Basit kabile ya da köy otorite sistemlerinden siyasal partiler, temsili sistem ve bürokrasiye geçiş söz konusudur.

2. Eğitim alanında: Toplumda okuma-yazma bilmeyenlerin sayısı azalmış, ekonomik açıdan verimli beceri sahibi eğitilmiş insan sayısı artmıştır. Örgün eğitim sisteminin ortaya çıkması ile öğretim işlevi, aile ve dinsel kuruluşlardan, daha uzmanlaşmış bir birim olan okula kaymıştır.

3.Laik inanç sistemleri, geleneksel dinlerin yerini almıştır. Ekonomik, siyasal ve bilimsel alanda dinsel inançların denetimi ve yaptırımları sözkonusu değildir.

4. Aile alanında: aile küçülmüştür. Geniş akrabalık birimleri etkinliğini kaybetmiştir.

-Aile içinde çiraklık azalmıştır.

-Yaşlıların ve akrabaların dolaysız denetimi zayıflamıştır.

-Kişisel eş seçimi gelişmiştir.

-Kadının statüsü değişmiştir.

5.Tabakalaşma: Toplumda coğrafi ve toplumsal hareketlilik gerçekleşmiş, toplum durgun, sabit özelliğini kaybetmiştir.

4. Zamanla ilgili olma ³¹ "

Yukarıda sayılanların ilk üçü Kısaslılarda görülmektedir. Dede otoritesi kalkmış, baba otoritesi zayıflama yolundadır. Büyük aileler ve büyük baba ya da dede otoritesi bulunmamaktadır. Babanın ölmüş olduğu ailelerde nine ve annenin aile reisi kabul edilişi de bu beldeye özgü bir özellik olarak ortaya çıkmaktadır. Seçimlere ilgi oldukça yoğundur ama bu yoğunluk bölgeseldir. Kısas'ın belde olmasıyla yapılan belediye başkanlığı seçimlerinde bir hayli hareketli günler yaşanmıştır. Siyasilerin beldelilere seçildikleri zaman tutmaları mümkün olmayan sözler verdikleri de araştırmacı tarafından gözlemlenmiştir. Son durum ise, seçimler bittikten sonra verilen sözlerin tutulmayışının, daha doğrusu tutulamayışının yarattığı hayal kırıklığıdır.

Zamanla ilgili tutumları ise kırsal şartlarla paraleldir. Beldede gün güneşe ayarlıdır. Tarlaya güneşle gidilir, güneşle gelir.

Kısas beldesinde yaşayanların zamanı nasıl kullandıkları, "Boş zamanlarınızı nasıl değerlendirirsiniz?" sorusu yöneltilerek araştırılmıştır. Aşağıdaki tablo bunu ortaya koymaktadır:

<i>Arkadaşlarla sohp et ederek</i>	% 28.4
<i>Kahvehanede</i>	% 3.9
<i>Bir müzik aleti çalarak</i>	% 26.5
<i>Spor yaparak</i>	% 3.9
<i>Kitap okuyarak</i>	% 14.7
<i>El sanatlarıyla uğraşarak</i>	% 22.5

El sanatlarıyla uğraşanların tamamı kadın deneklerdir ve bu kavramla el işlemlerini kastetmektedirler.

³¹ . Tezcan, (1984), s.104

Erkeklerin tamamı ise ya arkadaşlarıyla sohbet etmekte ya da bir müzik aleti çalmaktadır. Beldede zaman bir spor enstantanesinin ağır çekimi gibidir. Bölgenin ikliminin çok sıcak oluşunun da bu zamanı ağır yaşmada etkisi bulunmaktadır. Yazın zaman zaman 45 dereceye ulaşan sıcaklık açık havada durmay adeta imkansızlaştırmaktadır.

Memurlar ve öğrenciler dışında "zaman"a bağımlı insan pek azdır.

SEKÜLARİZM-LAİKLİK ve ALEVİ-BEKTAŞİLER

Sosyolojik anlamda laiklik, "dinin sosyal hayattaki etkisinin en aza indirgenmesini, toplumun büyük ölçüde sekülerize edilmesini ifade eder. Sekülerizasyon sosyal düzende dinî değerler tarafından yönlendirilen kutsal normların yerini yararcı ve dünyevî değerlere bırakmasıdır. Bu ise sosyal kurum, yapı ve ilişkilerde mistik, irrasyonel bilgi otoritelerine başvurmanın yerini insan aklının ve hayata pratiğinin almasını; insanların sosyal ilişkilerinde "dünyaya dönük" ilgi ve duyarlıkların ön plana çıkmasını gerektirir. Bunu şöyle de ifade edebiliriz: laik toplumlarda bireyler sosyal alandaki eylemlerini dinî veya mistik inançları öyle emrettiği için değil, somut pratiğin rasyonel değerlendirmesi öyle gerektiği için yaparlar. Burada önemli bir nokta bireyin kendi iç dünyası özel alanıyla, dışa dönük "sosyal" ilişkilerini ayırt edebilmesi; iç ve özel dünyasında "irrasyonel" davranırsa bile, dış dünyaya rasyonel olarak yaklaşabilmesidir³² ." diye ortaya konmaktadır.

³² .Erdoğan, (1992), S:13, s.54

Pek çok yazar sekülerizasyonu çağdaşlaşmanın kapsamında değerlendirmektedir³³.

Bu görüşü paylaşanlardan Niyazi Berkes şöyle demektedir:

"Laiklik terimi Hristiyanlıktaki anlamıyla bize uymamaktadır. Çünkü gerçekte sorun sadece din-devlet ayırımı davası olmaktan daha geniş bir davadır ki buna en uygun terim olarak çağdaşlaşma terimini daha yerinde buluyorum. Batı'nın bir kesiminde Fransızca'dan gelen laicisme'e eş olarak kullanılıp ve Türkçeye girmemiş olan secularism sözcüğü, bu çağdaşlaşma sözcüğüne hem anlam, hem köken açısından daha yakındır, hatta onun tam karşılığıdır.

Laicisme sözcüğü Katolik Hristiyanlığın yayıldığı halkların dilinde, özellikle Fransızca'da kullanılır ve kökene bakılırsa "halksallaştırma" demektir. Çünkü kaynağı olan Hristiyanlık-öncesi Grekçedeki laos (halk), laikos (halksal) sözcükleri Hristiyanlık döneminde clericus, yani din adamları dışında olan kişiler için kullanılırdı. Modern Fransızca'da laicisme din adamlarından, rahiplerden başka kişilere, kurullara, yetkililere dünya işlerinde hatta din işlerinde üstün bir yer verme anlamını taşır³⁴.

Orhan Türkdoğan laiklikle sekülerizmin farklı şeyler olduğu noktasından probleme bakmaktadır:

"Sekülerizm, hedefi insanları ahiret ile ilgilenmekten alıkoyup yalnızca dünya hayatı ile ilgilenmeye yöneltmek

³³ .Sekülerizasyon, Latince kökenli bir kelime olup, bu dildeki "seaculum" karşılığı olan "çağ anlamına gelmekte, günümüzde "çağa uygun, çağdaş" anlamını içermektedir. Sekülerizasyon süreci, dinsel ve kutsal sayılan alanın ekonomik, siyasal, eğitim ve diğer dünyevi hayat alanlarından etkisizleşmesi olarak tanımlanmaktadır. Bkz. Kıray, (1982) s.68

³⁴ Berkes, (1978), s.16

olan sosyal bir harekettir. Bu bakımdan onu laiklikten ayırmak gerekir. Laiklik ferdin inanç ve duygularına devletin müdahale etmemesi sürecidir. Burada din bir vicdan meselesidir. Fert dilediği tarzda dini inanışlarını pratikleri yerine getirir, buna devlet hiçbir vakit müdahalede bulunamaz³⁵." demektedir.

Öte yandan Çetin Özek, laiklik, çağdaşlık ve sekülerizm kavramlarına farklı bir açıdan yaklaşır. Ona göre laiklik, siyasî ve dinî güçler ilişkisinin özel bir biçimi ve sonucu olarak endüstrileşmiş toplumlarda gerçekleşmiştir. Sosyal gelişme ve ekonomik sorunların çözülmesi ile çağdaşlaşma sağlanabilir ve laik düzen kurulabilir. Ancak demokratik bir düzende çağdaşlık ve laiklik gerçek anlamına kavuşabilir ve kurumsallaşabilir³⁶.

Max Weber ise, rasyonelleşme ile nitelendirilen bir çağda yaşadığımızı belirtir. Dünya artık kutsal bir olgu değildir. Hayat onun için mistik bir olgu olmaktan çıkmıştır. insanoğlunun kaderi de birtakım doğaüstü güçlerin elinde bulunmamaktadır. Modernleşmenin, insan hayatında dini etkileri azaltan bir süreç olduğu konusunda birçok yazar Weber'le aynı görüşü paylaşmaktadır³⁷. Tezcan da bu konuda şöyle demektedir:

"Modernleşme laikleşmeyi beraberinde getirirken dinde bir düşme, dini reddetme gerekli değildir. Modernleşme ve din arasındaki kutuplaşma, modernleşme ve gelenek kutuplaşmasındaki gibi gerçekliğin bir tahrididir. O halde laikleşmeden ne anlıyoruz? O'Dea' ya göre laikleşme.

³⁵ Türkoğlu, (1988), s.417

³⁶ Özek, (1982), s.516

³⁷ Şerif Mardin de Weber'in tabiriyle "hayatın efsununun azaldığı" nı belirtir. Bkz. Mardin, (1982), s.179; Ülgener, (1981), s.113,114; Weber, (1987),s. XVI, 52

düşünce sistemindeki iki temel değişikliktir. Birincisi kişilere ve cisimlere olan tutumun kutsalsızlaştırılmasıdır. Yani dinsel yanıtta bulunan duygusal katılım türünün çekilmesidir. ikincisi ise düşüncenin rasyonelleşmesidir ki bundan , dünya hakkındaki düşüncede duygusal katılımın alıkonması anlaşılır. Başka bir tanımla (Cox'a göre) laiklik, toplum ve kültürün dinsel denetimin vasiliğinden ve kapalı metafizik dünya görüşlerinden kurtarılması biçimindeki tarihsel süreçtir. insan, laikleşme ile beşerî ve doğal çevreyi sosyal ve rasyonel açıdan cevaplar ve denetler. Fakat din hala gelişir.. İnsanlar yine birçok nedenlerle dine başvurmaya devam ederler. Din, onun morali için haklı gösterilme ve kaynak olma işlevini sürdürebilir. Onun varlığının doğaüstü anlamını sağlayabilir. Dinsel grup, bunalım zamanlarında ona destek sağlayabilir. O halde din ve laikleşme, antitez değildirler. Laikleşme için dinin yokolması sözkonusu değildir ³⁸ ."

Kıyas beldesinde yaşayan ve Alevî-Bektaşî geleneğine mensup bulunan insanlar laikliği benimsemiş durumdadırlar. Her fırsatta laik olduklarını söylemekte ve laikliği Bektaşîleri Sünni toplulukların baskılarından kurtaran bir sistem olarak algılamaktadırlar. Onlara göre gerçek laiklik Alevî düşüncesindedir. Hasan Gülşen şöyle demektedir: "Alevlik, İslamiyetin reformize edilmiş, Anadolu kültürü ile sentezleşmiş, tasavvuf ve batınî felsefeyi özümsemiş, çağa ayak uyduran gerçek anlamda bir İslamî görüştür³⁹ ." Bu geleneğe mensup başka bir kişi de "Alevî-Bektaşî düşüncesi; inançta laik, ekonomide eşitlikçi-bölüşümcü, siyasette demokrasi yanlısı, sosyal hayatta adaletçi bir düşüncedir" şeklinde bir tanım yapmaktadır. Alevî-Bektaşîlerin laikliği inanç sistemlerini

³⁸ Tezcan, (1984), s.105-106

³⁹ Gülşen,(1991), S:1, s.42

devam ettirebilecekleri uygun ortam olarak algıladıklarını söylemiştik. Hatta sırf bu yüzden Cem dergisinde 27 Mayıs 1961 askerî darbesine (demokrasi ve laiklik adına!) alkış tutmakta, bu darbeyi laikliğin teminatı saymaktadırlar." *Yirmiyedi Mayıs devriminin kilidini halk açtı, insan Türk insanı açtı. Nasıl Kitap Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? diyor. 27 Mayısın kilidini Türk toplumunun en iyi bilenleri, gerçek aydınlar, sivil-asker bir oldular, zulüm kalesine durmadan, gittikçe büyüyerek, pençe-i Ali' deki şemşir aşkına vurdular....* ⁴⁰ . demektir. Bize göre burada Aleviler gerçek anlamıyla bir çelişki içindedirler ve bu problemlerini bir an önce çözmeleri gerekmektedir. Araştırmamız boyunca her yerde duyageldiğimiz ve okuduğumuz, her Alevî yazarın düstur edindiğini söylediği "demokrasi aşkı" bu yazıyla çelişmektedir. Demokrasi "işime geldiği zaman ve yalnız benim gibi düşünenler için" değildir. Bir aydın(?) ın her ne sebeple olursa olsun demokrasiyi yok eden bir darbeyi alkışlaması düşünülemez. Hele Alevîler hiç alkışlamamalıdır çünkü laikliğin ve demokrasinin en büyük müdafii olduklarını iddia etmektedirler. Gerek Türkiye'nin çeşitli yerlerindeki Alevîlerde gerekse Kısas beldesinde durum aynıyla böyledir. Cemal Şener Cem dergisinde "Bugünkü laikliği, cumhuriyeti ve demokrasiyi en içten bir şekilde Alevîler-Bektaşîler savunup sahip çıkıyorlar. Bu olgu belki de hiçbir yerde görülmemektedir. Dinsel kaynaklı bir akım olan Alevîlik dinin sosyal hayatı yönlendirmekten elini çekmesi için en özverili tavrı koyuyor, kavgasını veriyor. Laikliği dışı ile tırnağı ile savunuyor⁴¹ " demektir. Bütün bunları söylemelerine rağmen laikliğe tam ters bir uygulama olarak nitelendirilebilecek görgü-sorgu cemlerini de

⁴⁰ .Göksu (1991), S: 12, s37

⁴¹ Şener, (1991), S2, s.41

sürdürmektedirler. Hatta bu cemleri "halk mahkemeleri" olarak isimlendirmektedirler. Bu toplantılarda suç işlemiş Alevî'yi Alevî toplumu yargılamakta -çağdaş hukuk değil- ve dede ceza vermektedir. Zina yapan, hırsızlık yapan, karısını boşayan Alevî-Bektaşîler topluluktan kısa veya uzun süreli çıkartılmayla cezalandırılmaktadırlar.

Ahmet Yaşar Ocak bu konuda şunları söylemektedir:

"Alevîlik ve Bektaşîlik tarzında, uzun süreli bir synrétiste inanç dünyası ve buna bağlı bir hayat tarzı oluşturmuş bir dinî sistemin laik olduğunu, hele sanki bir politik sistemmiş gibi ulusal ve demokratik yapıya sahip bulunduğunu ileri sürebilmek için ya bu kavramların anlamlarını bilmemek, veya anakronik bir kafa yapısı taşımak gerekir. Dünyada hiçbir mezhep veya din tabiatı gereği laik olamayacağı, daha doğrusu laiklikle ilgisi bulunamayacağı gibi -çünkü laik olmak dinin değil, demokratik sistemlerde devletin din olgusuna yaklaşımının sıfatıdır- Musevilik hariç hiçbir din ve mezhep ulusal değildir⁴²."

Yazar Alevîlerin laik oldukları iddialarına katılmamaktadır. Bektaşîlerin laik olma görüşlerini belki de "laikliğe açık olma" veya Bektaşî olan bireyin laikleşmesi olarak algılamak daha doğru olabilir

Türkiye Alevîlerinin ve bu bağlamda Kısas beldesinde yaşamakta olan Bektaşî topluluğunun laiklikle çok çabuk uzlaşma sağlama nedenlerinin belki de en önemlisi tarihten gelmektedir. Şia Hz Ali'nin imametini yani devlet başkanlığını kabul ederken Bektaşîlik velayetinde yani dinî önderliğinde ısrar eder. Türk Aleviliğini Şiadan ayıran en önemli unsurlardan birinin bu olduğu bir gerçektir. Bir başka söyleyişle Şia şehlikle, şahlığı dini otoriteyle devlet başkanlığını birleştirirken; Alevîlik Hz. Ali'yi "velî", Hacı

⁴² Ocak, (1991), S:92, s.52

Bektaş Velî'yi "gönüller sultanı" kabul ederek bu iki unsuru ayırır. Bu geleneğin tarihsel boyutu da böyledir. Hacı Bektaş Velî devrinin en önem olayı olan Babaîler isyanına katılmamıştır⁴³. Gerek Hacı Bektaş Velî gerekse şimdiki izleyicileri de aynı davranış içindedir.

MARKSİZM ve ALEVİ-BEKTAŞİLER

Marx, 1859'da yazdığı "Critique de l'économie politique" adlı eserinde sistemiyle ilgili şu görüşlere yer vermektedir:

* "İnsanlar, takip ettikleri sosyal üretimde, kendi iradelerinden bağımsız ve zorunlu olan belli ilişkilere girerler; bu ilişkilerle onların üretimin maddi gücünün gelişmesinin belli bir aşamasına karşılık olan üretim ilişkileridir.

* Bu üretim ilişkileri, toplumun ekonomik yapısının veya dokusunun gerçek temelini oluşturur.

* Bunun üzerinde hukuki ve politik üstyapı yükselir. Bu üstyapı, belli bir sosyal bilinç şekillerine tekabül eder.

* Maddi hayatın üretim tarzları, sosyal, politik ve manevi yaşam oluşlarını tayin eder.

* İnsanların varlığını tayin eden, onların bilinci değildir, lakin tersine olarak, onların bilincini tayin eden kendilerinin sosyal varlığıdır.⁴⁴ "

Sorokin'in çizmiş olduğu bu çerçeveden sonra konuyu Türkiye boyutuyla değerlendirmeye girebiliriz. Murat

⁴³ Ocak,(1980), s.167

⁴⁴ .Sorokin, (1994) s.90-91

Belge ülkemizdeki sosyalist hareket hakkında şunları söylemektedir: "Türkiye sosyalistleri, rüşlerini isbat etme aşamasındadırlar. Ülkemizde sosyalist hareket, ciddi bir anlamda su yüzüne çıktığı altmışlardan bu yana, kendi fiili varlığı ve gücünün ötesinde bir etkinliğe sahip oldu . Denebilir ki böyle bir durum kendi işine de geldi. Gelgelelim, sosyalist hareket kendisi toplumda birtakım değişimleri gerçekleştiren bir güç değil de, üzerinden toplumda değişimler gerçekleştirilen bir varlık olmanın ötesine geçemedi.

Geleneksel ideolojik kapalılık, egemen çevrelerin tahammülsüzlüğü, toplumsal yapının ufak tefek değişiklikler karşısında bile ciddi sarsıntılar geçiren zayıflığı, belirli çevrelerde sosyalizmi, komünizmi umacılaştırmıştır.... Sonuçta devrimcilik marjinal kalmıştır. Bu durumun elbette pekçok nedenleri vardır.

Ama önemli bir neden, sosyalist hareketin Türkiye'deki demeokratikleşme eğilimine katkısının cılızlığı olmalıdır..... Türkiye'de devrimci hareketin tek-parti resmi görüşüne oldukça yakın olması, onun şemsiyesi altında doğup gelişmesi önemli bir handikaptır..... Burjuva demokrasisinde kitle desteğinin başlıca tezahür etme biçimi olan genel seçim, iktidara erişmenin zorunlu yolu oldu. 1950'nin karşı-devrim olarak kavranmasıyla da, sol, "kitle desteği" kavramının bir önemli biçimini kolayca analizinden attı:Demokrasiye hiç değilse biçimsel olarak yakını değil, tepeden-inmeci çizgiyi tercih etti. 12 Mart gibi sivil karar mekanizmalarını ciddi şekilde sekteye uğratan bir müdahale 27 Mayıs'ın demokratik olduğu inancıyla yetişmiş bir sol kuşak tarafından önce sevinçle karşılanabildi.⁴⁵ "

⁴⁵ .Belge (1984) s.78-79

Türkiyedeki Sosyalist-Komünist çizgideki Alevi grupları değerlendirebilmek için Murat belgenin yukarıdaki satırları önemli ipuçları vermektedir. Bu grupların aşağıda sıralanan kendi görüşleri bu çerçevede değerlendirilmelidir.

Alevi-Bektaşî geleneğinin bir kısım üyelerinin Sosyalist-Komünist çizgide oldukları inkar edilemeyecek bir gerçekliktir. Bunlar özellikle önceleri ismi "Kavga" iken sonra "Kervan" a dönüştürülen dergi çevresinde yer almaktadırlar. Bu dergi Alevî-Bektaşîliğin bizim de incelemelerimizi yaptığımız "Çelebiler" kolu'nda bulunmaktadır. Bu dergi de kendisinin dede olduğunu söyleyen ve aynı zamanda sosyalist bir söylemde konuşan Ali Haydar Celasun Dede de yer almaktadır. Celasun Alevî-Bektaşîliğe farklı bir açıdan yer almakta; Hacı Bektaş Veli'yi diğer Alevi grupların anlayamadığını iddia ederek şöyle demektedir:

"Hacı Bektaş Veli'yi, ilkin Ahmedî Yesevî'ye, sonra camili külliyyeye, sonra Osmanlıya ve giderek de ırkçı bir kafa ile Türk milliyetçiliğine adapte etmeleri. Bu konuda yayın, tiyatro, semah opera ya da oratoryo, modern dansla karışık Aleviliği nirengi noktasından oynatmak..."⁴⁶ "

Celasun Aleviliğin vakıflaşma çabalarına da şöyle yaklaşmaktadır:

"Beşinci bataklık, vakıf hastalığı bataklığı. Enstitü-Vakıf, Hacim Bektaş Veli Enstitüsü. Aslı böyle olmalı. Vakıf sözcüğü bana gericiliği çağrıştırıyor. Türkiye'nin vakıflarına bakın hep yeşil, hep ölümler mezarlığındaki üzeyirler kokar. Oysa enstitü bilimsel anıtlığın granit cevheridir. Orada bilimin yediverenlerinin kokusu insanı Hegel-Marks sentezine götürür." demekte ve Aleviliğin

⁴⁶ . Celasun (1991) S:9, s.15

proleteryadan yana açık tavır almak⁴⁷ demek olduğunu iddia etmektedir.

Alevî-Marksistler bir yandan kendileri gibi düşünmeyen diğer Alevi grupları eleştirirken diğer yandan da diğer Marksist fraksiyonlarla hesaplaşmaktadırlar:

"Devrimci hareket gözünü işçi sınıfına, Marksizme dikmediği için, dünyaya, Türkiye'ye, devrime giderek daha fazla yabancılaşmaktadır.

Marksizme yabancılık... Sosyalizmin yanlışlarını ayırdedip, doğrulara sarılmamak... Dünya ölçeğinde yaşanan karşıdevrim ve gericilik döneminde sosyalizmden yan çizmek... Sosyalist ülkelere, sosyalizmin değerlerine yöneltilen saldırılara karşı susmak ya da gizli-açık alkış tutmak... Burjuva demokrasisini Faşizm, emperyalistleşme düzeyine gelmiş ekonomiyi yarı feodal, yarı sömürge, yeni sömürge vb. algılamak, "Batı demokrasisi" hayranlığı... Kürt ulusçuluğunun kuyruğuna takılmak... Aleviliğe gericilik diye saldırmak...

Devrimci Hareketin kendi gerçeği işte budur⁴⁸ "

Alevilik-Sosyalizm çizgisinin meşuluğu üzerine Alevî-Bektaşî toplumu fikirler üretmeye başlamıştır. Sosyalist çizgide olan Kervan (eski ismiyle Kavga) dergisiyle Cem dergisi arasında tartışmalar yapılmaktadır. Cem Dergisi:

"Bugün gelişen Alevilik hareketini sömürmek isteyen Alevilik dışı kuruluşlar (TKP'nin bir kanadı, bazı gruplar) bir tarafta Aleviliği şartlanmış siyasetçilerin peşine takmak isterken diğer bir taraftan da aynı amaçla Alevi olduğunu söyleyen yol düşkünleriyle çıkar açısından iş birliği yaparak ülke ülke geziyorlar⁴⁹ " denilmekte bu yazıya Kervan dergisi şöyle cevap vermektedir:

⁴⁷ .Celasun, (1991), s.15

⁴⁸ Köklü (1993) S:11, s.6

⁴⁹ .Elçioğlu, Aydemir (1993) S:36, s.53

Cem:"Alevilik dışı kuruluşunuz"

Kervan "Hayır Aleviyiz. Ve de Sosyalistiz. Sosyalist düşüncelerimizle Aleviliğin tarihsel amaçları arasında en ufak bir çelişki görmüyoruz.⁵⁰ "

Alevî-Marksistler Bektaşilikle Marksismi öylesine özdeş görmektedirler ki 1912 ekim devrimi diye bilinen Sovyet ihtilalini selamlamaktadırlar⁵¹ . Alevi Bektaşî geleneği, bir marksist tarafından şöyle yorumlanmaktadır:

"Alevî-Bektaşî düşüncesi , feodal çağda biçimlenmiş, anti feodal, özgürlükçü, devrimci düşüncedir. Bir çeşit köylü sosyalizmidir. Büyük çoğunluğu emekçi olan Alevî toplumunun yüzyıllar boyu büyüttüğü düşlerle, modern işçi hareketinin amaçları arasında büyük benzerlikler vardır. Bu durumda Marks'ın ve Engels'in Manifesto ve Gotha programında bir başka kapsam içinde söyledikleri, Alevilik için de geçerlidir. Günümüz kapitalist koşullarında doğayı ve toplumu en doğru yansıtan, toplumsal anlamda tek gerçek devrimci sınıf ve ideoloji, işçi sınıfı ve onun ideolojisi olan Marksizmdir. Çağlar farklı, sorunlar farklı olmasına rağmen, amaçlanan toplumsal hedeflerin genel içeriğinin böylesine benzerliği; a)Geniş Alevî kalabalıkların modern işçi hareketine katılma kolaylığını getirmektedir; b) Fiziksel ve ideolojik olarak işçi hareketine katılmayan geniş Alevi yığınların, bu hareketin en sağlam dostu olma kolaylığını getirmektedir; c) Anti-feodal devrimci bir ideoloji olan Bektaşîliğe kapitalizm altında da yeni bir işlev sunmaktadır. Eski Babaî-Bektaşî geleneğiyle bütünleşen yeni başkaldırı nedenleri vermektedir.⁵² "

⁵⁰ .Kervan (1993) S:25, s.3

⁵¹ Doğan, (1991) S:9, s.23

⁵² Yörtükoğlu, (1992). S:18, s.13

Marksist Aleviler, bir dini grup olan Aleviliğe ve onun inanç sistemine, daha doğrusu dine yaklaşımlarını da şöyle açıklamaktalar:

"Marksistler bir gerçeği iyi biliyorlar: Sınıflı toplum kalkmadan, tanrı-din vb. kalkmaz. Dolayısıyla Alevilik, işçi sınıfının ve Marksizmin dostu olmazsa da sürer ve bir işlevi olur. Ama bu işlev artık ilerlemenin, gelişmenin öncü güçlerinden olmak değil, dinsel koyuluğa kaymak, düzeni korumak, ilerlemeyi engellemek olur.... Tarihimizin gerçeği olarak Bektaşilikle Marksistlik aynı kanalda birleşmiştir, halef-seleftir. Din çevresinde bir isyan ideolojisi olan Alevilik bu yanıla istense istenmese sosyalizmin dünüdür. Anadolu'da başkaldırının dünü budur.⁵³ "

Kavga dergisinin etrafında kümülenen Aleviler TKP (Türkiye Komünist Partisi) ile olan bağlarını aşağıdaki satırlarla ortaya koymaktadırlar: "TKP'nin geçtiğimiz aylarda toplandığı ve program ve tüzüğünde değişiklikler yaptığı bildirilen 8. kongresinin attığı önemli bir adım Alevilik konusundaydı. '4.5. Alevilik tarihimizde ezilen yığınların haksızlığa karşı başkaldırı bayrağıdır. Alevi-Bektaşî yolu özünde insan sevgisidir. Tüm insanlar kardeşir., ortak bir yurt olan dünya tüm insanların ortak kullanımı içindir. Bu nedenle dil, din, ırk, ayrıcalıkları yersizdir. *Bir çeşit köylü sosyalizmi olan Alevilik, ülkemizde sosyalizmin dünüdür Türkiye işçi sınıfının atasıdır* (TKP Programı Alev Yay 1992 İst). ' Programında 22 milyonluk Alevi toplumunun Türkiye'de karşı karşıya olduğu sorunlarla savaşmanın 'işçi sınıfının temel görevleri arasında' olduğunu vurgulayan ve 'Alevilik

⁵³ .Yörükoğlu (1972) S:18, s.13

*sorunu, bir din sorunu değil temel insan hakları ve demokrasi sorundur' diyen TKP'dir*⁵⁴ "

Ali Haydar Celasun dede bayramlar konusundaki yazısında şöyle demektedir: "İnançlar ve milletler tarihinde, dünya üzerinde bir tek Alevilerin kendine has bayramı yoktur. Ne şeker, ne ramazan, ne yılbaşı ne şu ne bu, bizim bayramımız değildir.

Oysa Hz. Ali'nin hem doğum hem evlenme günü 21 nisan biz Alevilerin bayramıdır.

Hz. Hüseyin'i andığımız 2 temmuz- 12 temmuz yani 10 muharrem. Bugündür acılı ve ardından aşure dağıtılan, Anadolu Alevileri'nin kutsal günü. 16-18 ağustos Pir'imın Üniversiteyi kuruş günü, yani Anadolu Alevilerinin eğitim bayramıdır.

Ve 1 mayıs işçi bayramıdır. Alevinin, ezilenin başkaldırı bayramı⁵⁵ "

Hacı Bektaş Veli'yi bir sosyalist başkaldırı olarak algılayan Marksist Aleviler, fikirlerini, fikirleriyle daha kolay uyuşturacakları bir tarihi kişilik daha bulmuşlardır: Şeyh Bedreddin... Marksist Alevilerin söyleminde Şeyh Bedreddin de batınlılığıyla, yorumculuğuyla değil ihtilalciliğiyle yer almaktadır. Onlar için Bedreddin bir komünist ihtilalcidir.⁵⁶ " Sosyalizm konusunda Türkiye'nin sayılı uzmanlarından biri olan Prof. Z.F. Fındıkoğlu, Bedreddin ve sosyalizm hakkında şunları söylemektedir: "(Bedreddin'in) tasavvufu ilgili eserleri arasında "Varidat", rönesans öncesine rastlayan bir devrede umumiyetle hümanizm ve sosyalizm tarihine, hususi olarak Türk kültür tarihçesine ne getirmiştir? "⁵⁷

⁵⁴ . Sakaryalı (1992), S:19, s.4

⁵⁵ .Celasun (1992), S:18, s.17

⁵⁶ Kaygusuz (1992) S:16, s.20

⁵⁷ .Fındıkoğlu (1965) s.67

"Felsefî ve tasavvufî meseleler arasında "Bilgi-connaissance" ve "yakîn-cercitude" denen bir problemin bulunduğu malumdur. Şeyh Bedreddin bu meseleyi ele alıyor. Tasavvufca bilinen üçlü tasniften hareket eden Şeyh Bedreddin önce bunları sayıyor:

1. İlme'l-yakin: Dinleme, işitme ve sonra öğrenme neticesinde bizde "ilim" yolu ile yakın hasıl olur. Sosyal manada anlaşılan "tevatür" bu noktada çok rol oynamaktadır.

2. Ayne'l-yakin: Bu yakın şahsi müşahedelerin mahsulüdür.

3. Hakke'l-yakin: Nefs ile mevzuun (süje ve objenin) ayrı değil, ayrı değil bir olduğu idrakinişn neticesi olan yakın.

Şeyh Bedreddin tasavvuf tarihinin üzerinde çok durulmuş olan bu "Hak yolu ile yakın elde etme" meselesinde, "muhtelif ibarelerle yapılmış birçok şerh ve izahlar" bulunduğunu, fakat "sadre şifa verebilecek güzel bir ibare söylenmediğini" beyan ettikten sonra kendisine "zuhur ve inkişaf" edeni anlatıyor.⁵⁸

Şeyh Bedreddin evrenin yaratılışı ile ilgili görüşlerini ise şöyle sıralamaktadır: " Kainat cinsi, türü ve özü yönünden kesin olarak kadimdir ve onun ortaya çıkışı zamanla ilgili değil, zatidir. Karşıtlıklar Hak'dan doğar.⁵⁹ "

"Şeyh Bedreddin burada orta bir yol gösteriyor: Alem kadim, bir yaradanca yaratılmış olmamakla beraber yine de, Hak ve Tanrı zuhurudur, kadimlik sadece zaman itibarıdır ve varlığını yine Allah'a borçludur.⁶⁰ "

⁵⁸ .Fındıkoğlu (1965) s.68

⁵⁹ .Şeyh Bedreddin(1990) s.5

⁶⁰ . Fındıkoğlu (1965) s.69

Yukarıdaki ifadelerde Şeyh Bedreddin'i sosyalist ilan edebilecek herhangi bir görüş kanaatimizce bulunmamaktadır. Bu görüşler, bazı marjinal tasavvufi ekollerin de iddia edegeldikleri görüşlerdir.⁶¹

Şeyh Bedreddin isyan ettiği sıralarda mülkiyet ve paylaşım konularında o devirdeki anlayışa uygun olmayan bazı görüşlere sahipti. "Şeyh Bedreddin malların zecri taksiminden ziyade kanaatkarlığın taammümü ile müsavatın teessüsünü istemektedir. Ona göre zenginlerin mütemadiyen servet biriktirmelerine engel olmak, fakirlerin yeni yeni isteklerde bulunmalarını önlemek için insanın hırs ve iştahasını daraltacak bir kanaat terbiyesi tamim eylemek lazımdır. Bu sayede müsavaat teessüs edecek, umumi sefalet ve onu doğuran müsavaatsızlıklar ortadan kalkacaktır.

Fakat bu müsavatlı ve müsavatçı yaşayış, sosyal hayatın bütününe mi, yoksa bir tarikat ideolojisini pratik olarak yaşayan zümreye mi, mesela tekke sakinlerine mi ait? Bu ikinci şık bilindiği gibi müslim ve gayr-ı müslim Şark'ın, Ortaçağ Garbının, hatta yeni zamanlar Avrupa ve Dünyasının misyoner teşkilatının benimsediği bir kolektif yaşayış tarzıdır. Tasavvufta mürşidin vazifelerinden biri ve başlıcası Varidat'ın ifadesine göre "bazı insanların bazı insanlara, yahut gümüşe ve altına, yahut büyüklüğe ve azamete, yenecek ve içilecek eşyaya tapma" ile mücadele esprisini müridlere ve tasavvuf talebesine aşılamdır. Lakin bütün bir cemiyeti böyle bir anlayışa bağlı düşünmek ne mümkündür, ne de imkanı araştırılsa ve bulunsa da faydalıdır. Şeyh Bedreddin'in sırf bunun için aksiyona atılacağı asla düşünülemez. Onun iktidar sahibi olduğu zaman yaptığı icraat ve iktidara verdiği öğütler yalnızca iktisadi ve ictimai tarihin ve ekonomik sosyolojinin hala

⁶¹ .Ocak (1992)s.142-154

bir problemini teşkil eden toprak davası etrafında toplansa gerektir. Buna zirai sosyalizm adını vermekte ısrar, umumiyetle sosyalizm tarihinde görülen bir terminoloji yanlışlığından gelmiş olmalıdır. Gerçekten aslında ferdiyetçi bir davranış olan toprak reformları, her zaman ve her yerde cemiyetçi-sosyalist sıfatı altında anlaşılır ve anlatılır. Bizde de aynı yaygın lisani hatanın işlenmesini tabii görmeliyiz. O halde yalnız bu kayıt altında Şeyh Bedreddin'e sosyalist vasfını verebiliriz.⁶²

Bütün bu değerlendirmelerin sonucunda Alevî-Marksistlerin Şeyh Bedreddin'i kendi ideolojilerinde göstermek için biraz fazla zorlamalarda bulunduklarını söyleyebiliriz. Bedreddin Alevî-Bektaşî geleneği ile benzer özellikler göstermektedir. Çünkü Bedreddin'de kendisini vahdet-i vücud içerisinde mütalaa etmektedir. Buna karşılık bir dini ekol olan Bektaşîliğin sosyalizm-komünizm ekolüyle aynılığı, hatta uzlaşması mümkün olmadığı gibi; bir dine inanan insan olan Şeyh Bedreddin'in de bu ekoller içinde değerlendirilmesi mümkün değildir.

Alevî-Bektaşî geleneğine son 15-20 yıldır eklenilmek istenilen ve bugün kısmen eklenilme işlemi başarılı olmuş bulunan Sosyalist-Komünist doktrin ne herhangi bir dinin, ne herhangi bir tasavvufî sistemin -buna Şeyh Bedreddin'in ekolü de dahil-, ne de özel olarak Bektaşîliğin temel dinamiklerindendir. Yapılmak istenen acaip sentez denemeleriyle hem Alevî-Bektaşî geleneği hem de sosyalist-komünist sistem deforme edilmektedir.

Bu sosyalist-Marksist ekol büyük çoğunlukla Alevî-Bektaşî geleneğinin Çelebiler kolunun çevresinde kümelenmiş bulunmaktadır. Yayınlarında Çelebiler kolunun ileri gelenleriyle aynı çizgide oldukları mesajını vermek istemektedirler. Ama dergilerde (Kavga ve Kervan)

⁶² .Findıkoğlu, (1965) s.78

Çelebiler kolunun ileri gelenleriyle yapılan mülakat ve röportajlarda bırakılmak istenen bu izlenimi doğrulayacak hiçbir ifade gözlemlenmemiştir. Gerek Pir Sultan Abdal Derneği Başkanı Murtaza Demir Kavga Dergisi'ndeki röportajında⁶³ , gerekse bizim Araştırmamıza konu olan Kısas beldesinin dedesi Veli Aykut aynı derginin devamı olan Kervandaki yazısında⁶⁴ Sosyalist-Marksist görüşlere yer vermemektedirler. Asıl önemli olanı Çelebiler soyundan gelen Timurtaş Ulusoy Kavga dergisinde Aleviliği "Hz. Ali'nin düşüncesine *dini* ve *felsefi* yönleriyle inanıp uygulamaya geçmektir⁶⁵ " şeklinde tanımlamakta ; "Dünya genelinde evrensel görüşler, faşizm, *komünizm*, teokratik rejimler doğmuş, büyümüş ve çökmüşlerdir. Bu rejimlerin 75 ile 125 sene ömürleri olmasına karşılık, Hacı Bektaş Veli'nin felsefesi 750 sene ayakta kalmış" demektedir. Sırf bu alıntı bile bu Marksist grubun ne kadar marjinal olduğunun ve kalmaya mahkumiyetinin yeterli kanıtıdır.

Nasılki ana babası sünni olan Marksistler sünniliği temsil edemezse -onların öyle bir sorunu da zaten bulunmamaktadır-, ana babası Alevi olan Marksistler de bu ekolü temsil edemezler. Temsil iddiasında bulunmak hem bilimsellikten hem de ahlakî devranıştan uzaklaşmaktır. Çünkü bu durum tek kelimeyle bir *istismardır*...

⁶³ . Demir (1992), S:18, s.24

⁶⁴ .Aykut (1993) S:25, s.14

⁶⁵ .Ulusoy, (1992) S:19, s.12

II. BÖLÜM
DÎNÎ YAPI

Bir sosyal yapı ve değişme araştırmasını, din⁶⁶ denilen olguyu incelemekten gerçekleştiremeyiz. Hele incelediğimiz grup varlık sebebi iman esaslarına bağlı bir dinî topluluk ise bu daha da imkansız hale gelir. Biz de önce din olgusunu, sonra incelediğimiz grubun inanç sistemini ve bu inanç sistemiyle sosyal yapı ve sosyal değişme arasındaki etkileşimi inceledik.

Hans Freyer "ferdin mutlak surette bütün mevcudiyeti ile iştirak ettiği bir vakıa mevcut ise o da dindir"⁶⁷ der. Diğer bir tanıma göre ise "din kutsalın tecrübesi"⁶⁸ " dir.

"Din ve toplum ilişkisi genel olarak karşılıklı etki esasına dayanır. Her din başlangıçta içinden çıktığı sosyolojik çevrenin etkisi altındadır. Sosyolojik gelişmenin ileri aşamalarında dahi dinin kurucusu ve ilk taraftarları sosyolojik kökenlerine uygun olarak determinizm prensibine bağlılıklarını sürdürürler. Toplum hayatının henüz farklılaşmadığı ilkel şartlarda mitler ve ritler bariz bir şekilde toplum yapısının damgasını taşırlar. Burada ayrıca dinin sosyolojik biçimlenme üzerindeki etkisine de tanık olunur ki, bu da meselenin yabana atılmayacak diğer bir yönünü teşkil eder. Teoride toplum hayatını düzenleyici normlar koyan din, uygulamada ise

⁶⁶ Batı dillerinde din (religion) Latince "religio" sözcüğünden gelmektedir. Sözcüğün kökeni bağlınmak anlamındaki "religare"dir. Bkz Öktem, (1991) S:2, s.12

⁶⁷ Freyer, (1964), s.29

⁶⁸ Wach, (1964), s.3; Bu ibare Rudolf Otto'nun "das erlebnis des Heiligen" şeklindeki tanımının çevirisidir. Bkz. Wach, (1964) dpn.49

ötedenberi varolan toplumun içine nüfuz etmek suretiyle onu bir dereceye kadar yeniden düzenler.⁶⁹ "

Sosyal etkileşimi inceleyebilmek için, o toplumu oluşturan temel grupların nitelik ve nicelik olarak ele alınması gereklidir.

"Her toplum, az veya çok çeşitli ünitelerden oluşmuştur. Bunlardan bazıları doğaldır, yani kan ya da evlenme yoluyla birleştirilmiş üyelerden meydana gelmişlerdir. Aile klan veya kabilenin içerisinde üyelerin ilişkilerini belirleyen şey fizyolojik ya da biyolojik etkidir.⁷⁰ "

Doğal grup olarak tanımladığımız aile, akrabalık gibi gruplaşmalar çalışmanın önceki bölümlerinde niceliksel olarak ele alınmış, gelir ve öğrenim durumları açıklanmıştı. Şimdi ise çalışmaya konu teşkil eden Kısas beldesi niteliksel olarak ele alınacak, beldenin dinî yapısı ve kültürel varlıklarını incelenecektir.

"Bir doğal grubun dinî tutumu iki etken tarafından belirlenmiştir.

1. Bilinmeyen veya kutsalın karakteristik kolektif veya kişisel tecrübesi;

2. Geleniğin etkisi⁷¹ "

Bunlardan birincisinin açıkça ortaya konularak incelenmesi çok zor, hatta imkansızdır.

İkincisinde ise kısmın mümkündür. Dinî gelenek, ilkel kültür düzeyinde bile değişmelere ve gelişmeye konu teşkil edebilir. Aynı bir ailenin üyelerinin hepsi aynı efsaneyi hikaye eder, aynı törenleri kutlar ve uluhiyyetin aynı tercümanı ve geleniğin aynı kurallarına tabi olabilirler. Böylece doğal grup kan bağının yanında din bağıyla da

⁶⁹ Wach, (1964), s.7

⁷⁰ Wach, (1964), s.7

⁷¹ Wach (1964) s.56

bağlanmışır. ibadetle ilgili bağlrırla doğal bağlrın aynı olduğu gruplara "özdeş gruplar" adı verilir.⁷²

Bir dinî grubun inancını "teorik", "pratik" ve "sosyolojik" olarak incelemek gerekmektedir. Teorik çerçeve ortaya konulmadan diğerk değerlendirmelerin yapılması mümkün değildir. Alevî-Bektaşî inancının teorik incelemesi ise birçok zorluklar taşımaktadır. Herşeyden önce yazılı kaynaklara dayanmayan -ya da çok az dayanan- bir inanç sistemi oluşu yüzünden belirsizliklerle doludur. Aşağıdaki sayfalarda da görüleceğı üzere günümüzde Alevî-Bektaşî grupların kendi iç bünyelerinde taşıdıkları farklılıklar da bu zorluğu belgelemektedir. "Pratik" dediğimiz ibadet bölümü nisbeten daha kolaydır. Zengin bir halk kültürüyle içiçe girmiş olan "pratik", araştırmacı için zevkli bir konu oluşturmaktadır.

TEORİK ÇERÇEVE: ALEVİLİK-BEKTAŞİLİK

Hacı Bektaş Veli Öncesindeki Temel Faktörler:

İncelemekte olduğumuz topluluk da Alevî-Bektaşî geleneğı içerisinde bir dinî gruptur ⁷³ . İncelediğimiz

⁷² .Wach, (1964) s.56

⁷³ .Khel-Bodrogi, (1991) S:5, s. 23; Yazar bu makalesinde şunları söyler:

"Alevilikte iç ve dış dünya -yani Alevilerle Alevi olmayanlar- arasındaki sınırın dinsel ve sosyal niteliklerle tayin edilmesinden dolayı biz, Aleviliğı, bir sosyal-dinsel grup (social-religious group) olarak nitelendiriyoruz."

Kıyas beldesinde yaşayan topluluk da "Çelebiler kolu Bektaşîleri" olarak bir "özdeş grup" şeklinde ortaya çıkmaktadır. "Çelebiler kolu", Alevî - Bektaşî geleneğine bağlı müslüman bir topluluktur⁷⁴. Alevî-Bektaşî topluluğunu inceleyebilmek için önce onu doğuran tarihî sebeplere inmek gerekir. Bu topluluğu oluşturan faktörler çok çeşitli olmakla birlikte, belli başlıcaları birkaç maddede toplanabilir:

A. İçinde yer aldıkları din olan İslamiyet'in doğuş dönemlerinden gelen faktörler,

B. Tasavvuftan gelen faktörler,

C. İslam öncesinden gelen faktörler,

Önce "A" maddesine bir göz atmak gerekmektedir. Bu madde "din kurucusu" ve "ilk-dostlar çevresi" dönemi olaylarıdır.

"Büyük kurucuların, İsa'nın, Buda'nın, Hz. Muhammed'in hayat hikayelerine göre bir ilk-dostlar çevresi onların yaptıkları dine davetin hemen sonrasında oluşmaya başlamıştır. Bunların bir kısmı "din kurucusu" nun çok yakını ve sırdaşıdır.⁷⁵ "

Bu "ilk-dostlar çevresi", "din kurucusu" nun başlattığı işi devam ettirenlerdir. Onun ölümünden sonra da bu faaliyetlerine devam etmişlerdir. Dinlerdeki büyük yol ayırımları da bu "ilk-dostlar" dönemine ya da "ilk-dostların takipçileri" dönemine raslar. Alevî-Bektaşîliğin temellerinin bir bölümü İslam geleneğinde "sahabe dönemi" denilen bu "ilk-dostlar" dönemine kadar uzanır. Bu dönem gerek Hristiyanlıkta gerek İslamiyette, çok çetin

⁷⁴ Öz, (1991), S:6, s.46; Öz şöyle demektedir: "Alevîlik bir İslamlıktır. Temelini ve kaynığını ondan alır."

⁷⁵ . Wach, (1964), s.133-134

ve acılı bir dönemdir. Alevî-Bektaşîliğin bu dönemdeki faktörleri şu başlıklar altında toplanabilir:

1.Vasiyetname olayı: Hz. Muhammed'in Hz.Ali'yi bir vasiyetnameyle vasi tayin ettiği görüşüdür.⁷⁶

2.Hilafet-İmamet Problemi: Hz. Peygamber'in vefatından sonra hilafet kurumunun, önce Hz. Ebubekir, sonra Hz. Ömer ve Hz. Osman tarafından, Hz Ali'nin elinden gasp edildiği şeklindeki görüştür.

3.Cemel Olayı: Hz. Ali ile Hz. Ayşe arasındaki savaştır. Bu savaşı Hz. Ali kazanmıştır.

4.Sıffin Olayı: Halife seçilmiş bulunan Hz. Ali ile Şam valisi Muaviye b. Ebusufyan arasında geçen savaştır.

⁷⁶ Fırlalı, (1989), s.18; Fırlalı şöyle demektedir: "Hz. Muhammed'in peygamberliği döneminde, müslümanlar arasında herhangi bir ihtilafın varlığından söz edilemez. Ancak Hz. Peygamberin hastalığı sırasında ortaya çıkmış ve ilk anda çözümlenmiş gibi görünmesine rağmen müslümanlar arasında büyük ihtilaflara sebep olmuş olan olaylardan biri vasiyetname meselesidir. İbn Abbas'tan rivayet edilen bir hadise göre Hz.Peygamber, hastalığı şiddetlendiği zaman, yanında bulunan ashabına, "Bana bir kalem ve kağıt getirin; size bir yazı yazdırayım ki, benden sonra ihtilafa, sapıklığa düşmeyiniz" buyurmuştur.

Bunun üzerine orada bulunan müslümanlar arasında ihtilaf baş gösterir. Başta Ömer b. El-Hattab olmak üzere bir kısım ashab, Hz. Peygamberin bu sözlerinin geçirmekte olduğu hastalığın şiddetinden doğan ateşin tesiriyle söylenmiş olabileceğini, esasen Allah'ın Kitabı ve Peygamber'in sünnetinin kendilerine yeteceğini söylerler. Evde bulunanlar arasında sözler çoğalıp gürültü ve ihtilaf artınca, Hz Peygamber'in canı sıkılır ve onlara, "Artık yanımdan uzaklaşın, benim yanımda tartışmak olmaz" buyurur.

Şia "Hz. Peygamber bu vasiyeti yazdırabilseydi Hz. Ali'yi kendisine halef tayin edecekti." görüşündedir.

Savaşın sonunda Muaviye'nin hilesi sonucu başvuru hakem tayin edilmesi olayıyla Muaviye halife seçilir.

5. Kerbela: Muaviye'nin oğlu Yezid'in, Hz Ali'nin oğlu Hz Hüseyin'i Kerbela denilen yerde öldürtmesi olayıdır.

Alevî - Bektaşî geleneğini doğuran nedenler bu beş tarihi olayla bitmemektedir. Bu geleneğin asıl dinamiği "tasavvuf", bir diğer adıyla "vahdet-i vücud" anlayışıdır⁷⁷. Bizim incelediğimiz topluluk da bu anlayış geleneğinin içinde yer alan Hacı Bektaş Velî çizgisindedir.

"Burada bir 'ermiş kişi' veya 'veli' kavramıyla karşı karşıya gelinmiş bulunmaktadır. Bahis konusu olan terim bazan çok geniş bir anlamda 'Tanrı adamı' diye adlandırılan kişileri, belki de daha bariz bir şekilde dine has bir tipi karakterize etmeye yarar. Hz. Muhammed'i H. İsa' yı 'ermiş kişi' kelimesiyle nitelemek etmek doğru değildir. 'Velî'nin otoritesi 'kurucu' nunkinden aşağıdadır. O'nun 'kurucu' ile ortak yanı kişisel bir karizmaya sahip oluşuladur.⁷⁸ "

Hem "kurucu" hem "veli" kavramlarını inanç temeline oturtmuş bulunan bu anlayışı çözümleyebilmek için doğduğu devrin sosyal şartlarına inmek gerekmektedir. Herşeyden önce Hacı Bektaş Velî Türk'tür ve Bektaşîlik bir İslam-Türk tarikatidir. İslam'a bakışı, o devirlerde yeni müslüman olmuş Türklerin İslam'a bakışlarıyla paraleldir. "Türklerin ihtidasında başlıca rol oynayan dinî-sûfiyane tecrübe verileri, özellikle Hz. Muhammed ve Ehl-i Beytine karşı coşkun sevgi telkin etmektedir. Bu gerçek daha önce, Türkler arasında Hoca Ahmed Yesevî'nin karizmatik kişiliği çevresinde zümreleşmeyle ortaya çıkan Yesevîlik

⁷⁷ . Özgünay. (1991), S:1, s.34; Yazar,"Vahdet-i vücud Sünniliğin değil Alevîliğin geleneğinde ve yorumunda var olandır" O varlıkta birliktir" der.

⁷⁸ Wach. (1964) s.357

tarikatında da görülüyor. Soy gütme, ulu tanındıkları kişilere ve soylarına derin saygı ve sevgi gösterme geleneğine bağlı olan Türklerde, benimsedikleri dini getiren Ulu Elçi ve O'nun en yakınlarına karşı duydukları sevgi ve ihtiram, bu gelenekle kaynışıp, Oğuzlar'ın müslümanlığında belirli, hatta hakim bir nitelik olarak yer almaktadır. Başka bir deyişle, dinî-tasavvufî zümreleşmenin yaygınlaşarak Oğuz-Türkmen topluluklarının bu manada toptan İslamlaşması yani tabii toplulukla dini topluluğun aynileşmesi ile; Türklerin müslümanlığı, geniş anlamda Alevilik adını alan bir halk dini tezahürü olarak anlaşılacak gerekiyor.⁷⁹ "

Bu gelenek o kadar Türktür ki İran Şiileri bu durumdan rahatsız olmaktadırlar. Bektaşîleri de kendilerinden saymamaktadırlar. Bedri Noyan bu konuda şunları söylemektedir:

İranlı Hacı Bektaş Velî'yi tanımaz. Hatta ona karşı olanları da -vardır. Mücerred Halife Sadık Bektaş Baba anlatmıştı: (Bağdad İran Baş Şehbenderi Mahmudhan oğlu Yahya Han Kerbelâ'da Başşehbender idi. Bizleri çok severdi. Bir gün: "Biz aslında Bektaşî olan sizleri sevmemeliyiz. Zira, Mevlana Anadolu'da bizim kültür ateşimiz gibi dil ve harsımızı yayarken, Selçuk devleti de aynı işi yaparken, sizin Hacı Bektaşınız gelip karşımıza dikildi. Ne Arap tesiri, ne İran tesiri bıraktı⁸⁰ " diye konuşmuştur.)⁸¹

⁷⁹ Ayas, (1991), s.35

⁸⁰ Noyan, (1987), s. 14-15

⁸¹ Bu konuda İran'lı Şehbender'e katılmak mümkün değildir, zira Mevlana gibi, Hacı Bektaş Veli gibi gönül adamlarının, bir milleti diğerinin kültür hegemonyasına sokmak gibi problemleri olamaz. Onlar, söyleyeceklerini, hangi dil daha uygun gelmişse onunla söylemişlerdir.

Alevî-Bektaşî geleneğini bu güne kadar getirip yaşatan en önemli unsurlardan biri de topluluğun özüne sinmiş olan reaksiyoner tavidir. Bu geleneğe mensup insanların ifadesiyle de "Alevî-Bektaşî düşüncesi Sünniliğe karşı bir alternatiftir.⁸² Bazı Alevî-Bektaşî geleneğinden geldiklerini ifade eden yazarlar Hallac-ı Mansur'u, Nesîmî'yi, Yunus'u kendi inanç çizgilerinde görüşlerken; onlarla hemen hemen aynı düşünceleri paylaşmış olan Mevlana'yı ve Ahmed Yesevî'yi kendilerinden kabul etmezler. Yesevî ve Mevlana'nın Sünnî akide ile bir uzlaşma içerisinde olduklarını söylerler. Hatta Hacı Bektaş Velî ile Yesevî arasında hiçbir bağ bulunmadığını savunanlar da vardır. Bu konuda Füzûzan Hüsrev Tökin Cem dergisindeki bir yazısında şöyle demektedir:

"Menakıplar ve velayetnameler, Hacı Bektaş Velî'yi, ilk Türk tarikatini kurmuş olan Ahmed Yesevî'nin halifesi olarak gösterirler. Bu söylentiden öteye geçmez. Çünkü ayrı tarihlerde yaşamışlardır. (1166 Yesevî'nin vefatı-1271 Hacı Bektaş Velî'nin vefatı.) Ahmed Yesevî sünnidir, Hacı Bektaş Velî ise alevî-batınîdir. Ahmed Yesevî, Divan-ı Hikmet'te Hz. Ali'den hiç söz etmez, oysa Hacı Bektaş Velî "Ben Ali'nin sırrıyım" der.⁸³

⁸² Öz, (1991), S:6, s.46; Yazara göre "Alevîlik İslamlık içinde bir yorumdur. Sünniliğe karşı bir alternatiftir."

⁸³ Yazılı kaynaklarda, genellikle Hacı Bektaş Velî'nin, Ahmed Yesevîye intisabı efsane şeklinde değerlendirilir. Hatta bazı yazarlara göre Hacı Bektaş Velî'nin vefatı 1337'dir. Bkz.Birge, (1965), s. 34-35. Ama Divan-ı Hikmet'te Hz. Ali'den söz edilmediği doğru değildir. Bkz. Eraslan, (1991), s.284, 291

Sıfat kılsam **Ali** şîr-i Hüdadır
Ki şemşîr birle kafîmi kıradır
Minip çıksa düldülga yirge tüşer zelzele
Kafîrlerge gulgule şîr-i Huda **Alidir**

Alevî-Bektaşilerde tasavvuf-Alevîlik ilişkisi netleşmiş değildir. Bunun sebebi ise bugünkü Alevî-Bektaşilerin mensup bulundukları gelenekle ilgili tarihsel arka-planı kaybetmiş olmalarıdır⁸⁴. Bu kaybı gidermek için çıkarmaya başladıkları "Cem" dergisinde, tasavvufu, batınılığı ve ortodoksi-heterodoksi ayrımını yazmakta ve tartışmaktadırlar. Yeni yetişen Alevî gençlerin dinî açıdan büyük bir boşluk içinde olduklarını, bu durumun da Sünnî-Alevî toplumları arasında sosyal problemlere yol açacağını söylemekteler.⁸⁵

Günümüz Alevîliğinde inanç sisteminin unsurları ve kaynakları tam belirgin değildir. " Kökenleri veya kökeni tarihin derinliklerinde olan sorunlar, teorik bir sistematığa oturtmak, oldukça zorlu bir çabayı gerektirir. Alevîlikle ilgili bilgiler genellikle sözlü anlatıma dayanır, mitoslar ile içiçe geçmiştir.⁸⁶ "

Hasan Meşeli Cem dergisinde yazdığı bir yazıda bugünkü Alevîlik değerlendirmeleri için şöyle bir özeleştirî yapmaktadır:

Bu iddiaya tam tezat olarak Bedri Noyan ise Hacı Bektaş Velî ile Mevlana'nın ilişkileri konusunda şöyle der: "*Merhum Ali Naci Baykal Dede baba bir mektumunda şöyle diyordu: '...Hacı Bektaş Velî Hazretleri Üssülhakika'sında Mevlana Hazretlerinden bahsederken 'Erlerde, pirlerde ayrılık olur mu? Güneşten kopan nurlar Allah yolunda buluşurlar. Her biri ayrı ayrı etrafına nur saçar...' der demektedir*" Bkz. Noyan, (1987), s.34

⁸⁴ . Yalıncağı, (1991) S: 5, s.51; 1991 yılında çıkarmaya başladıkları Cem dergisinde "öyle demektedir: "Cem dergisi tarihin gerilerine giderek geçmişi yargılayan bir yayın organı değil. Fakat biz burada kendi yolumuzu dün ve bugünde kalanı ile bizi bilmeyenlere anlatacağız."

⁸⁵ Meşeli, (1991), S:5, s.51

⁸⁶ Gün, (1992), S:12, s.11

Alevîlik bilimsellikten uzak olmaktan çıkarılmalı, müzic ve müstehzi görüşlerden sakınarak, Aleviliği,

İslamdan tecrit edilmiş bir inanç sistemi içerisinde tıpkı Nusayrilik, Bahailik ve İsmailî mezhebinin Nizari kolu gibi, ayrıca Zerdüş-Buda sentezi ve Hristiyan

Protestanlığı ile aynı görmek savlarından kaçınılmalıyız.⁸⁷ Bunun yanısıra tekke, zaviye ve dergahların kapatılmasıyla, Aleviliğin temsil etmekte olduğuna inandıkları heterodoks İslamın örgütlenme imkanını kaybettiğini söylemektedirler.⁸⁸

ALEVİ- BEKTAŞİ DÜŞÜNCESİNİN TASAVVUFLA İLİŞKİSİ VE HETERODOKSİ

Alevî-Bektaşîlerin tasavvufla ilişkisinin temelleri, Hacı Bektaş Veli devrinden çok daha gerilerde aranmalıdır. Anadolu'ya gelen Türkmen zümrelerinin iki temel tasavvufî grupta toplanılması mümkündür: İlki Kur'an ve sünnetle uzlaşmış tasavvufî gruplar, ikincisi Batınî tasavvufî gruplar. Birinci grupta sayabileceğimiz Yesevîlik tasavvuf geleneğinin en önemli fikirlerinden olan vahdet-i vücudu kabul etmekle birlikte bu görüşünü Kur'an ve Resulullah'ın sünnetiyle temellendirme yoluna gitmiştir. Sünnî Kelâm çevrelerinin pek çoğu bunlarla -aslında inançlarını tasvip etmese de- uzlaşmak zorunda kalmıştır. Buna karşılık olarak Vefaîlik, Kalenderîlik gibi batınî gruplar gerek toplum dışı kıyafetleri, gerekse Sünnî akîdeyle uyuşmayan fikirleri yüzünden marjinal birer grup olarak kalmaya mahkum edilmişlerdir. Hacı Bektaş Veli öncesindeki sûfî ve batınî (*batınî kelimesiyle tasavvufun*

⁸⁷ Meşeli, (1991), S:9, s.36

⁸⁸ Çamuroğlu, (1991), S:6, s.38

derunî anlamını değil, cifrle uğraşma, hurufilik, gibi akımlar kastedilmektedir) gruplarda Hz Muhammed, Hz.Ali ve Ehl-i Beyt sevgisi çok kuvvetlidir. "Sufiliğin başlangıcı Peygamber'in kendisine kadar uzanır.Kendisine Kur'an'da ümmî denir. (sure 7:157-68) İslam teolojisinin temelidir bu.

Sufilikteki ruh zincirinin ilk halkasıdır (Hz.)Muhammed, Sure 17'nin ilk satırlarında anlatılan mirac olayı Allah'ın yakın huzuruna ruh yükselişinin ilk örneği olmuştur mutasavvıf için. Amcaoğlu ve damadı dördüncü halife Ali b. Ebu talib'e, gayb ilminin (batınî ilmin) (Hz) Muhammed tarafından aktarıldığı söylenir. Tasavvuf konusunda vukuf sahibi olan ve tasavvufu uğraşan başka akraba ve dostların da bulunduğu anlatılır.⁸⁹ " Diğer tasavvufi gruplar gibi Bektaşiler de Resulullah'ın iki yönü ve iki tür bilgisinin olduğuna inanırlar. Birinci yön herkese açıkladığı, anlattığı zahirî yönü ve bilgisidir. Bir ikinci yönü ise batınî bilgiyle donanmış oluşudur ki, bunu yalnızca Hz. Ali ve birkaç sahabeye açıklamıştır⁹⁰ . Bu batınî bilgi Ehl-i Beyt ve Oniki İmam kanalıyla aktarılmış, Hacı Bektaş Veli'ye kadar ulaşmıştır. Yesevilik, Mevlevîlik gibi tasavvuf ekolleri de bu batınî bilginin varlığına inanırlar. Ancak, bu ekoller Peygamber'in zahirî ve batınî yönlerini birlikte kabul ederek "Şeriat" le uzlaşma yoluna giderlerken, Alevî-Bektaşî ekolü Resulullah'ın *-özellikle günümüzde-* batınî yönünde ısrar etmektedirler.

Bu konuda Mehmet Eröz şunları söylemektedir:

⁸⁹ .Schimmel, (1982) s.36

⁹⁰ . Bu konuda Ebu Hureyre şöyle demektedir: *"Resulullah'dan iki kab ezberledim; birini yazdım, eğer diğerini de yazsaydım şu boğaz kesilirdi"* bkz.Sandıkçı (1991) s.35. [İbn Sa'd II, 362]

"Kur'an'da birkaç surede, yerin, göğün, güneş ve ayın yaratılışı açıklanır. Nuh suresinde (15-16. ayetler) geçen 'nur' ve 'kandil', Bektaşîliğin, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'de ilahî nur görmelerine ve Hz. Ali'de Tanrılık nurunun tecellisini bulmalarına yol açmıştır. Sözünü ettiğimiz surede şöyle buyruluyor: 'Görmediniz mi? Allah yedi kat göğü kat kat nasıl yarattı? Onların içinde ayı bir nur yaptı ve güneşi de bir kandil yaptı.' (Yunus-5); 'O güneşi ışık, ayı nur olarak yapandır' (İbrahim 33). Bu Kur'an hükümleri, tasavvuf prensipleriyle birleştirilerek, Muhammed ve Ali'nin şahsında, tarikate ait din sırları ortaya çıktı. Buna göre Muhammed ve Ali iki şahıs olarak düşünülmez. Alevî ve Bektaşîlere göre birdirler ve bir şahsın iki adı imişçesine söylenip yazıldığını kabul ederler.⁹¹ "

"Tasavvuf dünyasında, sufiliğin manevî ataları arasında (Hz) Muhammed'in bazı sahabelerinin de bulunduğu söylenir. Medine'deki mescidin sofasında yatıp kalkan, ümmetin yoksul ve dini bütün üyelerinin yanısıra Peygamberin sahabeleri arasındaki Ebu Dar el-Gıfari (ö:653) nin de adı geçmektedir. Salman El- Farisi daha da önemli bir kişiliktir. (Hz) Muhammed'in barındırdığı bu Acem asıllı berber, manevî evlatlığın ve sülukun örneği olmuştur.⁹² "

Günümüzde ise Alevî-Bektaşîler bu tasavvufî-batınî anlayışı "heterodoksi" kelimesiyle karşılamaya başlamışlardır. Bu kelimeyi Abidin Özgünay şöyle tanımlamaktadır:

"Dinde kurallara uygunluk ortodoksluktur. Bir gelişimin karakteristik unsurlarıyla ortodoks çizginin sapmış hali ise

⁹¹ Eröz, (1990), s.212

⁹² . Schimmel, (1982) s.37

heterodoksluktur. Alevilik bu karakteriyle şer'î ilkeleri aşmış, ortodoks din anlayışından taşmıştır.⁹³ "

J.K.Birge ise, bir tasavvuf ekolü olan bektaşiliğin bu özelliğini temel nokta olarak kabul etmez. Birge "The Bektashi Order of Dervishes" adlı kitabında tasavvufu temel öğelerden yalnızca biri olarak ele almaktadır. O'na ve pekçok araştırmacıya göre Bektaşilik, (hatta tasavvufun bütünü) eklektik bir inanç sistemidir. Mesele sanki *tez-antitez-sentez* yaklaşımıyla ele alınıyor gibidir. Bir ortodoksi olarak vasıflanan sünnilüğün, antitezi olan heterodoksiyi doğurduğu ve bunların sentezinden tarikatlerin ortaya çıktığı şeklinde bir görüş zımnen de olsa mevcuttur⁹⁴ . Birge, müteakip sayfalarda ise Türkiye'deki dervişliği değerlendirerek şöyle demektedir:

"Her ne kadar İslam Ansiklopedisi'nin Tarikat maddesinde 'tarikatlerle ilişkideki hiçbir müslüman ülkede % 3'ün üzerinde değildir' ifadesi varsa da Türkiye ve Arnavutluk'ta bu sayı çok daha fazladır. Yazarın (kendisinin) 1913'te Türkiye'ye ilk gelişinde kitaplardan edinmiş olduğu izlenim Türkiye'nin sünnî bir ülke olduğu idi. O çok geçmeden şöyle bir sürprizle karşılaştı: Derviş tarikatleriyle ilişkili olan büyük kitlelerin yanı sıra, cuma camilerindeki imamlar da aynı zamanda tekkelerde şeyhtiler." demekte ve Türk halkının sünnî görünüm altında Şii ve batınî olduğunu -muharrem ayında Hz. Hüseyin için okunan mersiyelere, tutulan yaslara dayanarak iddia etmektedir.⁹⁵

Birge'ün Şiilik zannettiği Türk halkının, Hz. Ali ve ehl-i beyt sevgisinden başka hiçbirşey değildir. Birge bu konuda bilgi ve tahlil yetersizliği içindedir. Prof Dr Rami

⁹³ Özgünay, (1991), S:2, s.33

⁹⁴ . Birge (1937) s !0-12

⁹⁵ . Birge a.g.e s.13

Ayas bu durumu bütün açıklığıyla şöyle ortaya koymaktadır:

" Anadolu'da dinî-tasavvufî ilk tarikat zümre ve zümreleşmesi olayları, ilkin onların nasıl bir toplum çevresinde varlık gösterdiği sorusuyla ele alınmıştır. Olaylar herşeyden önce, Hz. Muhammed'in dinî tecrübesinden doğan bir ümmet gerçeği ile bağlıdır. Bu sosyolojik dinî ifade, başlangıçta Arap toplumu içerisinde doğup gelişmiş, Fars toplumunu, daha sonra da Türk topluluklarını müşterek İslam ümmeti olarak birleştirmiştir. Ancak gerek Fars, gerekse Türk topluluklarında din ile toplumun karşılıklı ilişkileri sonucu, Arap-İslam kültüründen farklı kültürler ortaya çıkmıştır. Bu farklılıkta rol oynayan en önemli etkenler, dini yaşayanlarla ilişkilerin yanı sıra bu toplumların kendilerine özgü şartları, özellikle tarihî-toplumsal başlantılarıdır. Bu durum Türk topluluklarında belirgin şekilde kendini göstermektedir. Türklerin müslüman oluşlarında, İslam kültür yükselişiyle birlikte, Arap devleti nüfuz merkezlerinden özellikle siyasi nedenlerle uzaklaşmak zorunda kalan Hz. Ali evladının ve gene onlarla sıkı bir ilişkisi bulunan tasavvuf cereyanının önemli etkisi vardır.⁹⁶ "Türkler'in müslüman olmaya başlamalarından beri, bu islamlaşma olaylarında kuvvetli bir etken olan Hz. Ali evladı ile başlantıları, Hz. Ali'ye varan sufilik cereyanı, özellikle göçebe ve yarı göçebe Türkmenlerin müslümanlık anlayışındaki belirli **Alevilik niteliğini** açıklamaktadır. Böylece tarihi toplumsal ilişkiler içerisinde Anadolu'da bir konu olarak kendisini gösteren Aleviliğin prototipiyle karşı karşıya bulunuyoruz demektir.⁹⁷ "

⁹⁶ . Ayas (1991), s.59

⁹⁷ . Ayas a.g.e, s.60

Daha önce Alevî-Bektaşî düşüncesinin "Kerbela olayı", "kırtas olayı" gibi öğelerinden sözedilmişti, ancak bunlar sistemin tali unsurlarıdır. Tasavvuf geleneğinin İslam öncesinde de varlığı bilinmektedir. Çünkü tasavvuf, tarihi sürecinde -bazı farklılaşmalar olmakla birlikte- bir bütünlük arz eder. Bu sistem İslam dininden önce Eski Türk dininde, Hristiyanlıkta, Eski Yunanda, Hint dinlerinde de bulunmaktadır. İnsan topluluklarının bulunduğu her yerde dinî bakımdan ortodoks ve mistik (bugünkü bazı Bektaşîlere göre heteredoks) tavırlardan sözedilebilir. Bu mistik toplulukların genel tavrı kurallaşmış ve kurumlaşmış dinî düşünceyi (yani kelimayı ve medreseyi) yetersiz ve şekli buluşlarıdır. Bugünkü Bektaşîlerin Kur'an'ı özgürce yorumlayabileceklerini belirtmeleri de -aşırı olmakla birlikte- bu kanaati doğrulamaktadır. Alevî-Bektaşî geleneği bir tasavvufî tavır olmaları bakımından İslam dininden bir "itizâl" değildir. Bir topluluğun yeni bir dine girmesiyle birlikte başlamış olan bir "oluşum" dur. Çünkü bu anlayış Eski Türk dininde de görülmektedir. Orhun yazıtlarında şöyle bir ifade vardır: *"Tengri tek Tengride bolmuş Türk Bilge Kagan"*. Bugünkü dille ifadesi ise *"Tanrı gibi Tanrı'da olmuş Türk Bilge Kağan"* dır.⁹⁸ Burada apaçık bir vahdet-i vücud inancı vardır. Türklerin kitleler halinde Müslüman oluşlarının da bu yolla olduğunu göz ardı etmemek gerekmektedir. Hallac-ı Mansur'un da islamlaşan Türkler arasındaki faaliyetlerinden söz edilmektedir.

HETERODOKSİ

Alevî-Bektaşîler, Osmanlı ve daha önceki uygulamalarından dolayı, hatta bugünkü "Diyanet İşleri

⁹⁸ Tekin, (1988), s. 3

Başkanlığı'nın oynamakta olduğu rol nedeniyle, Sünnî inancı devlet inancı olarak görmekte ve "resmî İslam" terimiyle ifade etmektedirler. Dolayısıyla da ortodoksi ile resmî İslam dedikleri Sünnî akîdeyi özdeşleştirmiş bulunmaktadırlar. Aralarındaki farkı ise şöyle açıklamaktadırlar:

"Resmî İslam, Kur'an'ın lafzına sıkı sıkıya bağlı olmakla kalmıyor, aynı zamanda o lafzı zorlayabildiği son sınıra kadar (ki bu sınırlar oldukça geniştir) devletin ülema sınıfının çıkarları doğrultusunda zorluyordu. Oysa heterodoks düşünce bunun tam tersidir. Buna göre Kur'an'ın iç anlamına erenler için görünürdeki anlamın emredici bir özelliği yoktur.

Bu nedenle Kur'an özgürce yorumlanabilir, namaz kılınmayabilir, oruç tutulmayabilir, şeriat kapıda kalabilir.⁹⁹ "

Bektaşîlerin, "Kur'an'ın lafzî kayıtları karşısında aklı düşüncüyü bir yana bırakmayıp, heterodoksünün bulunduğu aşkın makamdan, âlemi seyre dalacakları¹⁰⁰ " ifade edilmektedir.

Heterodoksünün temel özelliğinin ise inkar değil yorum olduğu¹⁰¹ vurgulanmaktadır.

Alevî-Bektaşîlere göre Alevîlik İslamiyetin ruhudur, şekle değil şeklin arkasındaki öze yöneliktir. Zahire değil, batına dönüktür. İbadet onun hayatının ayrıcalıklı anlarında değil, bütünündedir. Alevîler, gerçeğin, doğruluğun, sevginin etiketinin din olmadığını bilerek; asıl tapınılanın insan ve insanlık olduğunu kavrayarak, kul

⁹⁹ Çamuroğlu, (1991), S:1, s.40

¹⁰⁰ Çamuroğlu, (1991), S:3, s.28

¹⁰¹ 27. Çamuroğlu, Erseven, Şener, (1991), S:4, s.9

hakkının, Tanrı hakkından kutsal olduğunu içine sindirerek yaşadıklarını¹⁰² söylemektedirler.

Gerçekte tasavvuf, bu gelenekte yapay ve öze sonradan eklenmiş bir anlayış değil, sistemin özünde varolan bir dinamiktir. Mürşid-mürid ilişkisi, Tanrı ve âlem anlayışı, usûl-erkan durumu diğer tasavvuf ekolleriyle paralellik gösterir. Örneğin, Alevîliğin esaslarından biri tasavvuftaki dört kapı olan, şariat, tarikat, marifet, hakikat gibi, musahip, rehber, pîr ve mürşid kapısıdır. Bu dört kurum birbirleriyle bir bütündür. Çünkü Alevîlikte bu dört kurumun birbirlerinden soyutlanması mümkün değildir.¹⁰³

Alevî-Bektaşî geleneğinin Tanrı ve âlem anlayışının tasavvufla paralellik arzettiği daha önce söylenmişti. Alevî-Bektaşîler kendi ifadeleriyle bu anlayışı "vahdet-i vücud" ya da "panteizm"¹⁰⁴ olarak isimlendirmektedirler. Bu konudaki görüşleri de şöyledir:

"Vahdet-i vücud varlıkta birliktir. Ancak Tanrı birliğinin dışında başka bir varlık yoktur demek; kainatta ne varsa hepsi Tanrı'nın varlığından ibaret demek; varlık onunla vardır demek; âlemdaki herşey Tanrı'nın tecellî ve tezahüründen ibârettir demek; elbetteki varlık ile Tanrı aynıdır demek değildir. Varlık hakkın özünden fişkırmadır, tecellî ve sudurdur ama varlık Allah'ın

kılığıdır.¹⁰⁵ "

¹⁰² Özgünay, (1992), S:10, s.3

¹⁰³ Orhan, (1991), S:5, s.18

¹⁰⁴ Öktem, (1992), S:12, s.10; "...Tanrı-Doğa içiçeliği bilindiği gibi bir panteizmdir. Yani Tanrı-Doğa içiçeliği tasavvufun özünü oluşturmaktadır. Enel Hakk diyen Hallac doğa içinde maddi ve manevi varlığıyla Tanrı'nın bir parçasıdır"

¹⁰⁵ Özgünay, (1991), S:1, s.35; Bu konuda diğer tasavvuf ekollerinin görüşleri şöyledir. Bkz Ertuğrul, (1991) s.9-11 : "Vahdet-i vücud, vücudun birliği demektir. Sufilere göre

Bazı yazarlar ise vahdet-i vücudun Alevîliğe has bir anlayış olduğunu savunmaktadırlar. Özgünay, Cem dergisinde "vahdet-i vücud" un Sünniliğin değil, Alevîliğin geleneğinde bulunduğunu, onun "varlıkta birlik" olduğunu yazmaktadır.¹⁰⁶

Bazı yazarlar ise farklı görüşte olup, gerek Sünnî, gerekse Alevî tasavvufunun sonuç olarak aynı noktada birleştiğini söylerler:

"Tasavvufta Tanrı'ya yönelik insanla başlar, insana yönelişle de Tanrı'ya varılır. Bu felsefeye gönül veren

ister Ehl-i Beyt soyundan gelen Hacı Bektaş Velî, ister Belh'te doğan Sünnî kökenli Mevlana olsun, gönül gözüyle görüp, özünü tanıyınca sonuç değişmiyor, her ikisi de Hak kapısında birleşiyor.¹⁰⁷ "

Alevî-Bektaşîler, tasavvuf dışındaki Sünnî ekollerin yaratılış kuramına da katılmazlar. Onlara göre Alevîliğin tasavvufî felsefesinde yaratılış, yoktan var olma (haşr?) ile değil [yazar haşr kelimesini yanlış olarak halk (yaratma) anlamında kullanmış olabilir], Tanrısal özden fışkıрма (sudur) ve tecellî ile olur. Haşr(?) ilkesinde insan, Tanrı'nın özüyle değil, sanatı ve kudretiyle ilişkilidir. Kuldur. Alevîlikte ise, varlık ve insanlık Tanrı'dandır. İlişki yaratımsal değil, özseidir.¹⁰⁸ "

Diğer tasavvufî ekoller ise tecellî'yi kabul etmekle birlikte sudur'u kabul etmezler. Gerek Muhiddin İbn Arabî gerekse İmam Rabbanî yaratma konusunda hem-fikirdirler.

bizzatihi kaim olan vücud birdir, o da Hakk Teala'nın vücududur. Bu vücud vacib, kadim ve ezelidir. Çoğalma, parçalanma, değişme, bölünme kabul etmez...."

¹⁰⁶ Özgünay, (1991), S:1, s.34

¹⁰⁷ Kaleli, (1991), S1, s.38

¹⁰⁸ Özgünay, (1991), S:1, s. 35 ; Yazar halk (yaratma) ve haşr (öldükten sonra dirilme) kelimelerinin anlamlarını bilmemektedir.

Alevî-Bektaşî geleneğinin bir başka temel dinamiği de müşşid-mürîd ilişkisine dayanmasıdır. Bu açıdan da bir tasavvuf ekolü olarak nitelenebilir. "Alevîlikte Tanrı bir erektir. İnsan-ı kâmil Tanrıya ulaşmakta bir köprüdür.¹⁰⁹ Alevî-Bektaşîliği günümüze taşıyan en önemli kurumlardan bir tanesi dedelik, pîrlik, mürşitliktir.¹¹⁰

Schimmel'e göre ise Bektaşîler, kurumsal açıdan İbn Arabî okuluna bir şey eklemiş değillerdir. Sonunda İnsan-ı Kamil'e erişen kırk iniş ve kırk çıkış derecesine inanırlar. En çok tanınan ve en sık okunan şiirlerinden bazılarında (devriye), iştiraklerini varoluşun yükselen daireleriyle tanımlamaya çalışmışlardır ki bu, şairlerini, bütün dinlerin büyük ulularıyla bir oldukları iddiasına götürmüştür.¹¹¹

İMAM CAFER es-SADİK

İmam Cafer, 17 Rebiyülevvel 80/ 23 Mayıs 699 tarihinde Medine'de doğmuştur.

Cafer es-Sadık Emevî halifeleri Hişam b. Abdîmelik (105-125); el-Velid (125); İbrahim b. el-Velid (126) ve Mervan b. Muhammed (127-132) ile Abbasi halifeleri Ebu'l-Abbâs es-Saffah (132-136) ve el-Mansur (136-158) devirlerinde yaşamıştır. Böylesine karışık bir devirde yaşamış olmasına rağmen, hem siyasetten uzak kalabilmesi, hem de ilk halife, Hz. Ebu Bekr ile Hz. Ömer hakkındaki görüşleri dolayısıyla devrinde yaşadığı bu halifelerin şüphesinden kurtulabilmiştir. es-Suyuti, İmam

¹⁰⁹ Çamuroğlu, (1992), s.17

¹¹⁰ .Doğan, (1991) S:2, s.7; Yazar şöyle demektedir: "Alevîliği günümüze taşıyan üçüncü önemli kurum ise sürekli olarak fukaradan yana olan ve kendileri de fukaraca yaşayan aydın, bilgili, dedeler, pîrlerdir."

¹¹¹ . Schimmel, (1982), s.291

Cafer'in "Ebu Bekrle Ömer'i hayırla anmayan kimseden uzağım" dediğini nakleder.¹¹²

Bu konu da en önemli bilgileri Şehristani vermektedir: "Cafer es-Sadık , müslümanların en büyük düşünür, zahid ve alimlerindendir. Bâkır'ın oğludur. Annesi Ümmü Ferve, Hz. Ebu Bekr'in oğlu Muhammed'den torunu Kasım'ın kızıdır. Cafer es-Sadık, dinde derya gibi ilme sözlerinde hikmete, dünyada enyüksek zühte, nefsani arzulardan alabildiğine uzak bir veraya sahipti. İmamete hiç değinmemiş, hilafet konusunda da hiçbir şeyle çekişmemiştir.

Cafer es-Sadık Gulat adı verilen sapık şiilerin, ric'at (imamın tekrar dönmesi) ve gaybet (imamın gizlenmesi) gibi görüşlerinden ve Rafizî fikirlerden uzak kalmış, bu gibi saçmalıkları yapanları da lanetlemiştir. Fakat Cafer es-Sadık'ın ölümünden sonra muhtelif fırka ve mezheplere ayrılan Şiilerden her grup, kendilerini bu imamın taraftarlarına kabul ettirebilmek için, fikir ve görüşlerini ona dayandırmışlardır. Ne var ki İmamiyye'nin Nâvusiyye fırkası, onun hayatta olduğunu, asla ölmeyeceğini, tekrar ortaya çıkıp, hükmünün yükselip kuvvetleneceğini ileri sürmüş, ona nispetle bir de söz uydurmuşlardır: "Başımın dağdan üzerinize yuvarlandığını görseniz dahi inanmayınız. Ben elinde kılıncı olan sahibinizim."

Şia'nın İmam Cafer'den rivayet ettiği açık çelişkilerden biri de, onun kendinden sonra tayin ettiği imamla ilgilidir. İmamiyye fırkalarından biri olan Eftahiyye, Cafer es-Sadık'dan yaptığı rivayetlerde onun kendinden sonra oğlu Abdullah b. Eftah'ı imam olarak seçtiğini iddia etmiştir. İsmailiye mezhebi ise, Cafer es-Sadık'ın kendinden sonra imam olarak oğlu İsmail'i, İmamiyye'nin çoğunluğu ise oğlu

¹¹² , Fiğlahı, (1990), s.264

Musa el-Kazım'ı imam seçtiğine dair görüşler ileri sürmüşlerdir.¹¹³ "

Mevcut rivayetlerden İmam Cafer es-Sadık'ın Medine'deki bahçeli evine her taraftan ziyaretçilerin geldiği ve onun burada Sokratvari bir okul teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Kendisini dinlemek ve bilgi almak için gelenler arasındaki birçok isim, daha sonraları fıkıh ve kelamın gelişmesi için katkılarda bulunmuştur. Bunların arasında Ebu Hanife, Malik b. Enes, Mutezilenin kurucusu Vasil b. Ata ve meşhur kimyacı Cabir b. Hayyan sayılabilir.¹¹⁴

Alevi Bektaşî geleneğinin İmam Cafer'e dayanıyor olması son derece zayıf bir rivayet olarak görülmektedir. Prof. Dr. Ethem Ruhi Fırlalı, Bektaşîlerin elinde dolaşan Buyruk isimli eserin ona ait olmasını ilmi ölçüler dahilinde imkansız görmektedir.¹¹⁵

ü

Mehmed Süreyya ise yazmış olduğu risaleyle Bektaşîliğin Caferi mezhebinden olduğu, şii olduğu iddialarını I şöyle cevaplamaktadır: "Dinle gülüm. Evvela İmam Cafer mezhep sahibi değildir. Mezhepler İmam Cafer'den sonra ortaya çıkmıştır. O mezheb-i Muhammedî'ye mensuptu ve bir mezhep kurmaktan münezzehtir. Şiilik meselesine gelince, her kim ki Ehl-i Sünnettir Ali'nin şiasıdır; her kim ki Ali'nin şiasıdır, Ehl-i Sünnettir."¹¹⁶ demektedir.

¹¹³ .B.İ.T (1986)II.s.447-448

¹¹⁴ .Fırlalı (1990) s.265

¹¹⁵ .Fırlalı (1990) s.266,n.53

¹¹⁶ .Süreyya (1338)

HACI BEKTAŞ VELÎ VE MAKALAT

Hacı Bektaş Velî, 15. asırdan bu yana dinî ve siyasi etkileri devam eden "Bektaşî" tarikatının piridir.

"Hacı Bektaş Velî'nin Horasan erlerinden bir Türk olduğu bugün kesinleşen bilgiler arasındadır. Anadolu'ya geldiğinde, bir irşad eri olarak görev yapmaya başladığı bilinen Hacı Bektaş'ın, tahsil ve manevî eğitimini Horasan'da tamamladığı kuşkusuzdur. Makalaat'ını

Arapça yazdığını ve eserlerindeki muhtevayı dikkate alırsak, İslâmî ilimlerde vukuf sahibi olduğu, sonuç olarak da çok iyi bir tahsil gördüğü sonucuna varabiliriz.¹¹⁷ "

Tarikatı kurduğu söylenen Hacı Bektaş, Anadolu'ya 13. yy'da Horasan'dan gelmiştir. Doğum tarihi *mürüvvet* sözcüğünün sayısal değerine -ebced hesabıyla- göre verilmiştir ki 648/1247'ye tekabül eder., aynı şekilde verilen ölümü de 738/1338'dedir.¹¹⁸ "

Hacı Bektaş Velî'nin manevî intisabının kime olduğu bugüne kadar bir hayli tartışılmıştır. Fuat Köprülü bazı yazılarında Baba İshak'ın halifelerinden olduğunu söylerken¹¹⁹, bazılarında ise yalnızca "Babai" halifelerinden olduğunu söyler.¹²⁰ Baba İshak da Baba İlyas'ın halifelerindendir. Elvan Çelebi'nin "Menakıbname" sine dayanarak Ahmet Yaşar Ocak, Baba İlyas'ın müridi olduğu kanaatindedir.¹²¹ Baba Resul olarak da bilinen Baba İlyas'a olan bağlılığını devrin önemli şahsiyetlerinden Ahmet Eflakî de Menakibü'l-

¹¹⁷ Öztürk, (1990), s.49

¹¹⁸ Schimmel, (1982) s.290

¹¹⁹ İA, "Hacı Bektaş" maddesi

¹²⁰ Köprülü, (1981) s.245

¹²¹ Ocak, (1991) S:91, s.54

Arif'in'de bildirmektedir.¹²² Bu konuda aksi görüşte olan Yaşar Nuri Öztürk ise şöyle demektedir:

"Tahsilini ve manevî terbiyesini Horasan'da tamamlayan Hacı Bektaş'ın, tasavvufî intisabının kime olduğu sorusu henüz tam açıklık kazanmamıştır. Halihazır

bilgilerimiz ışığında Hacı Bektaş'ın, Babai isyanının önderi Baba İlyas'a mensup olmadığını söylemenin, gerçeğe hiç de ters düşmeyeceği anlaşıyor. Aşıkpaşazade gibi, Bektaşilere ve Hacı Bektaş'a iyi gözle bakmayan bir zat, onun Horasan erlerinden olduğunu, Anadolu'ya oradan geldiğini, sadece kardeşi Menteş'le birlikte Baba İlyas'ı ziyaret ettiğini söylemektedir. Hacı Bektaş ve kardeşinin Baba İlyas'ı ziyaret etmeleri, bir mensubiyetin değil, bir hemşehrilik ve fikirdaşlığın belirtisi olabilir Eğer bunun aksi olsa, yani Baba İlyas'a bir mensubiyet söz konusu olsa, Aşıkpaşazade bunu herkesten önce ilan ederdi.¹²³ "

Öztürk, Hacı Bektaş'ın bizzat Yesevî'nin müridi olmasa da o geleneğe bağlı bir derviş olduğu görüşündedir.

Ahmet Yaşar Ocak ise bu görüşlere katılmamakta, yukarıda da belirtildiği gibi Hacı Bektaş'ın Babailer geleneğine mensup olduğunu ve bir Baba İlyas müridi olduğunu belirtmektedir.

"Hacı Bektaş, kim olduğu açık seçik belli olan Baba İlyas-ı Horasanî'nin çevresine intisap etmiş, ama

kardeşi Menteş'in tersine 1240 isyanına sırf tasvip etmediği için katılmamış bir Vefâî-Hayderî şeyhi idi. İsyanı takiben başlatılan kıyımdan kurtulabilmek için izini kaybettirmiş, sonra Moğollar Anadolu'ya geldikleri zaman,

¹²² Eflakî, (1986), s.411; Alevî yazarlardan Nejat Birdoğan da Hacı Bektaş Veli'nin Baba İlyas'ın müridi olduğu görüşündedir. Bkz. Birdoğan, (1990), s.53

¹²³ Öztürk, (1990) s.53

Sulucakaraöyük'de, heterodoks bir Türkmen boyu olan Çepni boyu içinde yeniden ortaya çıkmıştı. Orada kurduğu zaviyesinde dünyaya düzen vermek gibi bir iddiaya sahip olmaksızın sufiyane bir hayat sürdürü ve öldü.¹²⁴ "

Yaşar Nuri Öztürk ise, bütün Babaî destekçilerinin Sultan tarafından öldürüldüğünü, hatta Aynı Dola Dede gibi fazla nüfuzu olmayan şeyhlerin bile diri diri derisinin yüzüldüğünü belirtmektedir. Hacı Bektaş'a ise dokunulmamış olmasını bu isyana katılmamasına bağlamaktadır.

Öztürk yukarıda da belirtildiği gibi Hacı Bektaş'ı Yesevî geleneği içerisinde değerlendirmektedir:

"Hacı Bektaş'ın Horasan erlerinin en büyük manevî önderi olan Ahmet Yesevî'den, doğrudan veya dolaylı

olarak feyzaldığı, Bektaşilik araştırmalarının bugün ulaştığı merhale içinde kesinlik arz ediyor. Tartışma bu feyzalmanın doğrudan veya dolaylı olması noktasında düğümlenmektedir.¹²⁵ "

Öztürk'ün yaklaşımına göre Hacı Bektaş, Yesevî'nin müridlerinden Lokman Perende'nin mürididir. Bu zatın ise Lokman es-Serahsî olmasının muhtemel olduğunu belirtmektedir.

Ahmet Yaşar Ocak Hacı Bektaş'ın ölümünden sonraki devir için de şunları söylemektedir:

"Bektaşilik XVI. yy başında Balım Sultan tarafından Kalenderi- Hayderî esaslara göre düzenlenerek bir tarikat şeklinde resmen tarih sahnesine çıkarken,

temeli Abdal Musa tarafından atılan, ikiyüz yıla yakın bir geçmişi olan Hacı Bektaş kültürüne dayandı ve adını ondan aldı. Bu bakımdan Bektaşilik tarihinde

¹²⁴ Ocak, (1991), S:91, s.55

¹²⁵ Öztürk, (1990), s.56

Abdal Musa'nın yeri sanıldığından çok daha önemlidir. Onun için Bektaşiliği "bozulmadan önceki dönem", "bozulma dönemi" diye, sahibinin bu işi bilmediğini

sergileyen bir yaklaşımla ele almanın hiç bir ileri tutar yanı yoktur: zira Bektaşilik ne idiye odur. 'Balım Sultan önceden Sünnî olan Bektaşiliği, bu yolundan sapıtmıştır' gibi tarihe ve bilimsel gerçeğe taban tabana zıt görüşlerin hiçbir kıymeti yoktur. O, yalnızca mevcudu düzenleyerek bir tarikat haline getirmiştir. Aksi halde o tek başına nasıl olup da Sünnî bir tarikatı gayri sünnî bir hale getir(ebilir).....¹²⁶ "

Fuat Köprülü ise İslam Ansiklopedisine yazmış olduğu "Hacı Bektaş Veli" maddesinde Bektaşiliğin Balım Sultan'dan önce bütün ayin ve erkaniyle teşekkül etmiş olduğunu söylemektedir. XV. asırda Hurufliliğin karışmasıyla tarikatın bozulduğu yolundaki iddianın ise kısmın doğru kısmın yanlış olduğunu belirtmektedir. II. Murad ve Fatih devrinde şiddetli bir takibata uğrayan Huruflilerin Bektaşilerin içine karışarak bu takibattan kurtulmaya çalıştıklarını kaydetmektedir.¹²⁷

Köprülü makalenin devamında Balım Sultan'ın yapmış olduğu teşkilatlanmadan bahsetmekte ve Bektaşî tekkelerinin bu devirde yaygınlaştığını belirtmektedir.

¹²⁶ Ocak, (1991), S:91, s.55

¹²⁷ . Osmanlı Arşivi belgeleri de Köprülü'nün bu görüşünü destekler mahiyettedir. Sözü edilen batınî gruplar, mesela ışıklar, 1570-1580 yıllarında (O.A.M.Def. no:3 s.176), mülhid, Rafizî ve Kızılbaşlar, (O.A. M.Def. no:33 s.413 hük.202), kadınlı kızlı toplantılar yapanlar (O.A. M.Def. No:42, s.420, hük.123) şiddetle takibata uğrarken ; 1553 tarihinde, Hacı Bektaş zaviyesine padişah mülkler vakfediyordu (O.A.M.def. no:2, s.107). Bunlara dayanarak tarih boyunca birçok batınî-rafizî gruplar mevcut olmakla birlikte Bektaşiliğin, devletin resmî İslam anlayışıyla uyduğu, en azında ise ters düşmediğini zannetmekteyiz.

Yazar, Balım Sultan'ın tekkelerde oluşturduğu mücerret dervişler teşkilatının mensuplarının kulaklarına da küpe taktıklarını söyleyerek şöyle devam etmektedir:

"İlk bakışta Hristiyanlıktaki keşişlik teşkilatıyla alakalı gibi görünen bu mücerred dervişler teşkilatı, daha evvel Bektaşilik ile sıkı alakaları olan Kalenderiye tarikatinde olduğu gibi, bunun ilk örneklerini ve buna hakim olan sulfiyane düşüncelerin menşeiini de İslamın ilk asırlarındaki zahitlerde bulmak mümkündür. Balım Sultan'ın yaptığı bu ıslahattan sonra, kendilerinin Hacı Bektaş neslinden (Bektaşî tabirine göre bel evladı) olduklarını iddia eden şeyhler (son zamanlarda bunlara çelebiler denildi) ile, bunu kabul etmeyerek, kendilerinin yol evladı, yani Bektaşiliğin hakiki mensupları oldukları iddiasında bulunan babalar arasında şiddetli bir rekabet başladı.¹²⁸ "

Bu uyuşmazlığın günümüzde de devam ettiği gözlemlenmektedir. Çelebiler koluna mensup bir dede kendisiyle 1992 yılında yapılan bir mülakatta : "Hacı Bektaş'ın postu Çelebilerdedir. Hacı Bektaş el verdiği

halifelerine üç günlük mesafede olan üç yılda bir, beş günlük mesafede olan beş yılda bir gelip icazetini yenileyecektir. Bunu yapmayanın tacı delik, kendisi mürted, kestiği hınzırdır. Yok Baba Garkn evladıymış,

yok Abdal Musa evladıymış öyle iş olmaz. Hepisinin gelip posttaki mürşidden icazet almaları gerekir." (*Şanlıurfa İli Kıyas Beldeşi'nin dedesi Velî dede'den naklen alınmıştır. Y.S*) demektedir. Babalar koluna mensup olanlar da Hacı Bektaş'ın mücerret olduğunu söylemektedirler.

Cumhuriyet'in ilk zamanlarında (1924) Mehmed Süreyya'nın bir Bektaşî babası olan Müaci Baba ile yapmış

¹²⁸ İA, Hacı Bektaş Velî Maddesi

olduğu bir ropörtaja rastlanmıştır. Yazarın sorduğu sorulara babanın verdiği cevaplar tarikatın o günkü durumunu açıklamaktadır. Yazar'ın Raci Efendi isimli Bektaşiliğe girmek isteyen bir kişinin ağzından yaptığı bu mülakat çok mühimdir. Yazdığı önsözün altına Şeyh baba Mehmed Süreyya yazmasından yazarın bir Bektaşî olduğu anlaşılmaktadır.

M. Süreyya yazısına Bektaşiliğe özgü "Vakitler aşk olsun erenler!", "Aşkın cemal olsun gülüm." gibi ibarelerle başlamakta; kendisine yöneltilen "İnşallah hoşsunuz efendim?" sorusuna tasavvufî bir anlayışla "Eh, misafirhanede hoş olmak ne kadar hoşsa o kadar

hoşum. Gönül artık asıl vatanına dönmek temennisindedir. Misafirlik günleri uzadıkça meşakkatler de o derecede artıyor. Ne çare ki azçok sefer bizi düşündürüyor. Malum ya dost dostun bezmine boş elle

gitmekten utanır. Fakir ashab-ı taksirden bulunmaklığım hasebiyle o bargah-ı azamet (izinle girilen yüce makam)e ne yüzle gideceğim.....Henüz heybeyi dolduramadığım için yolculuk seferi bizi üzüyor." demektedir. M. Süreyya Münci Baba'nın ağzından Bektaşilğin, çok zor bir yol olduğu, meşakketlerine dayanılamayacağını belirttikten sonra, kendisine mürid olmak isteyen gence "Vazgeç evlat o kolay değil. Henüz gençsin, dünya başlarından, masiva alakasından kolay kolay vaz geçemezsin." demektedir

Bu mülakatın başlangıcı olan yukarıdaki satırlarda diğer tarikatlerden herhangi bir farklılık görülmemektedir. Mehmed Süreşya'nın bu eseri yazış amacı da Bektaşiliğin diğer tarikatlerden ayrı değerlendirilemeyeceği görüşüdür. M. Süreyya Münci baba'nın ağzından dervişliği şöyle anlatmaktadır: "Allah Kuran-ı Mübinde "Cinleri ve insanları ibadet için yarattım" buyuruyor. Burdaki ubudiyyet kulluktur. Mabud ile kulun gizli rabitasına

ulaşma teminidir. Namaz kılmak oruç tutmak gibi ibadetin özünü ortaya çıkarmaktır. Resulullah Efendimiz'in Allah indindeki sıfatı "kul" dur. Bu sıfatla rububiyyet perdesinin bütün esrarına hulul etmiştir. Bir köle efendisine herkesten yakın olur. Bu yden peygamberimiz diğerk peygabmerler kervanının başıdır. Bir insan daima bir abd olduğunu ve mabudunun azametini müdrik olursa onda beşeri başlar bulunmaz. Her zaman aciz ve kıymetsiz bir şey olduğunu bilir. Kul olmak nefsini bilmektir. Resulullah Efendimiz de "Nefsini bilen Rabbini bilir"bururmuştur. Vacib'l vücud hazretleri bu mevcudatı ibadet için halk etti. Nefsin bilinmesi ise şehvet, kişir kin gibi huyların terkiyle olur. Nefsin bilinmesi için demiyyet kesbetmek gerekir. Ademiyyet için dünya sevgilerini terk edip, nefsini nefsi-i külde yok etmek, nefsi-i klln de hakkda fani olduğunu bilip "Yer yüzünde bulunan herşey fanidir. Kerem ve celal sahibi rabbın vechi bakişir.(Rahman-26,27)" ayetine göre bütün mevcudat Allahın zatında fanidir. Allah'ın zatı her şeyi kuşatır. Evvel, Ahir, Zahir ve Batın O'dur. Her nereye baksan Hakk'dan gayrı mevcud bulunmadığını anlayıp, kendi varlığın zannıyla şirk ettiğini bilersen, benliğin kalkar ve Hakk zuhur eder."

Bu satırlarda Kur'an ve Sünnetle temellendirilmiş bir tasavvuf ekolünün görüşleri gözlemlenmektedir. Nefsi terketmek, Nefsi bilmek, nefsi nefsi külde yok etmek gibi görüşler pekçok tasavvuf ekolünün de fikirleridir. Fikirlerini ayetlerle temellendirmesi de bu aynıyyeti ortaya koymaktadır. Bektaşiliğin Caferi mezhebinden olduğu, şii olduğu iddialarını ise şöyle cevaplamaktadır: "Dinle gllm. Evvela İmam Cafer mezhep sahibi değildir. Mezhepler İmam Cafer'den sonra ortaya çıkmıştır. O mezheb-i Muhammed'ye mensuptu ve bir mezhep kurmaktan münezzehtir. şiilik meselesine gelince, her kim

ki Ehl-i Sünnettir Ali'nin şiasıdır; her kim ki Ali'nin şiasıdır, Ehl-i Sünnettir."

Bektaşiliğin İran Şiasından farklı olduğu inanç esasları olarak da ortadadır. Şia Allah'ın ne bu dünyada ne de ahirette görülemeyeceği görüşündedir. Alevilik ise fenafillah yani Hak' ta Hakk olma ve vahdet-i vücud inançlarına bağlıdır. Şiilik bir kelam ekolüdür, Bektaşilik ise bir tasavvuf ekolüdür, bir tarikattir. M.Süreyya, Bektaşiliğin dayanaklarının Kur'an ve sünnet olduğunu söyledikten sonra Bektaşiliğe yöneltilen hurufîlik iddialarını reddetmektedir: "Cavidan, Hurufîlerin kitabıdır. Onlar tekalif-i ilahiyeyi hiçe sayarlar. Bunlar hiçbir zaman kendileri bir grup olamamış, çeşitli tarikatlere sızarak hayataya çalışmışlardır. Bektaşiler ise Bakara suresinin ilk beş ayetinde zikrolunan mümin ve muvahhid kimselerdir. 'Elif-lam- mim. İşte bu kitap ki kendisinde hiç şekk yoktur. Müttakiler için bir hidayettir. O müttakiler ki gayba inanırlar, namazı da doğruca kılarlar ve kendilerine verilen rızıktan harcarlar. Ve onlar sana ve senden önce indirilmiş kitaplara inanırlar, onlar ahirete deşyakinen kanî olurlar. İşte onlar Rabb-i Kerimleri tarafından bir hidayet üzere dirler. Felah bulanlar da ancak onlardır.' Bunlar cihad-ı ekberle meşgul, masivadan kurtulmuş, kaza ve kadere tabi, kalpleri Hakkla gönülleri Ehli Beyt-i Resulullah muhabbetiyle dolu zümre-i nazenindirler.¹²⁹ "

Yukarıdaki mülakatı gözönüne alarak Bektaşiliğin diğer tarikatlerden hiçbir farkının olmadığını söylemek mümkündür. Ancak günümüzdeki Bektaşilerin yukarıda yazılanlara bazı itirazları bulunmaktadır. Örneğin "bizim namazımız niyazdır¹³⁰ " "Bir Anadolu (ya da Balkan) Alevîsi isterse Hz Ali gibi namaz kılabilir, oruç tutabilir,

¹²⁹ Süreyya, (1340-1924) s.1-26

¹³⁰ Özgünay, (1992). S:8,s.5

Kur'an'ın her satırına uyabilir istemezse yapmaz" demektedirler.¹³¹ Bu mülakatın yayınlanmış olduğu devrin de gözönünde bulundurulması zorunludur. Devir cumhuriyetin ilk zamanlarıdır. Medrese baskısı kalmamıştır. Bu yüzden Kur'an ve sünnetle uzlaşmış görünme zorunluluğuyla kaleme alınmış olamaz. Bu konuşmalar İstanbul'da yani tasavvufun en yoğun bulunduğu yerlerden birinde geçmektedir. yazar diğer tasavvuf doktrinlerinden etkilenmiş olabilir. Bir başka alternatif ise Bektaşiliğin bu kolunun yukarıdaki inanç esaslarını benimsemiş olabileceğidir.

Bektaşiliğin Çelebiler koluna mensup olanlar da Kur'an'ın ancak "mürşid-i kamil" tarafından yorumlanacağı kanısındadırlar.

MAKALAT

Hacı Bektaş Veli'nin en önemli eseri olan Makalat Türk din ve tasavvuf edebiyatının mühim eserlerinden biridir. Eserin aslı Arapça yazılmıştır otantik nüsha nevcut değildir. Eksik bir nüsha'yı Prof. Dr Esad Coşan bulmuş ve tercüme etmiştir. Coşan'a göre bu kitabın Hacı Bektaş'a aidiyeti kesindir.¹³² . Kitabın münderecatı şöyledir:

Birinci Bölüm: İnsanın yaratılışındaki dört unsurdan. Bu unsurlarla özdeşleşen dört tip insandan bahseder.

İkinci Bölüm: Marifet'in aslının ne olduğunu anlatır

Üçüncü Bölüm: Şeriat makamlarını anlatır¹³³

Dördüncü Bölüm: Tarikat makamlarını anlatır

¹³¹ Çamuroğlu, (1992), S:7, s.35

¹³² .Coşan, (1990) s.XVI

¹³³ .Hacı Bektaş Veli burada şeriati bazı günümüz Alevî-Bektaşî yazarlarının ileri sürdüğü gibi sembolik olarak ele almaz. Ayet ve hadisler göstererek ibadetlerin gerekliliğini vurgular.

Beşinci Bölüm: Marifet makamlarını anlatır
 Altıncı Bölüm: Hakikat makamlarını anlatır
 Yedinci Bölüm: Marifet'in bilinen cevabını anlatır
 Sekizinci Bölüm: Şeytan'ın hallerini anlatır
 Dokuzuncu Bölüm: Marifet makamının tevhid anlayışını anlatır

Onuncu Bölüm: Adem(AS)'ın sıfatını anlatır

Onbirinci Bölüm: Adem(AS)'ın sıfatını anlatır¹³⁴ "

Eğer bu kitabın Hacı Bektaş Veli'ye aidiyetini kabul edersek, Hacı Bektaş Veli de tıpkı Mevlana ve İbn Arabî gibi bir mutasavvıftır. Bu kitaba dayanarak onun Rafîzî-Batınî gelenekten geldiğini söyleyemeyiz. Bize göre bu kitabın Hacı Bektaş'a aidiyeti doğrudur. Çünkü aynı devre yakın devirlerdeki eserlerden "Muhammediye" ve "Garibname" ile paralellikler görülmektedir.

OSMANLI DEVLETİ'NDE BEKTAŞİLİK

Bektaşîlik, asırlarca önceye dayanan bir dinî-kültürel gelenektir. Doğuşu, yayılışı, esasları, kitabımızın "Dini Yapı" bölümünde anlatılıp tartışılacaktır. Ancak burada çalışmaya bir zemin hazırlamak amacıyla, bazı konular ele alınacaktır.

Bektaşîliğin, tarihî serencamını, takip edebileceğimiz yegane yer tekkelerdir. Çünkü Bektaşîlik -kendi ifadeleriyle- ne bir din, ne de bir mezheptir. O bir tasavvufî ekoldür. Onu bir "dinden sapma", "inhiraf" hareketi olarak değerlendiremeyiz. Çünkü o, bütün diğer tasavvufî hareketler gibi, dinin ve dinin ibadet kurumu olan caminin değil medresenin alternatifidir. Bu görüşü, günümüz

¹³⁴ .Coşan (1990) s.3-63

Bektaşî dedelerinden Bedri Noyan da desteklemektedir¹³⁵. Biz de Osmanlı devri boyunca iki noktayı ele alacağız. İlk olarak "kızılbaşlık" kavramını inceleyecek, sonra da Bektaşî tekkelerinin II. Mahmud tarafından kapatılış sürecini değerlendireceğiz

Alevî-Bektaşîleri tanımlamak için kullanılagelen kavramlardan biri olan Kızılbaşlık kavramının "Türkmetlerin kızıl börk" giymelerinden kaynaklandığı pek çok tarihçi tarafından söylenmektedir. Fakat bizim için kelimenin etimolojisinden daha ziyade yüklendiği anlam; daha doğrusu Osmanlı devrinde Devletin bu kavramı hangi anlamda kullandığı önemlidir.

Osmanlı devrinin en önemli kaynaklarından olan mühimme defterleri bu konuda, çalışmamıza bir hayli ışık tutmuştur. Osmanlı devleti "kızılbaş" kavramıyla, bugünkü yaygın kullanılışını, yani Bektaşîleri kastetmemektedir. Osmanlı, ilk olarak güney komşusu İran'ı ve İranla ilişkisi olan herkesi ve ikinci olarak da Bektaşilik dışındaki batını ve gayr- ahlaki değerlere sahip grupları bu kategoriye sokmaktadır.

".....Seyyid Süccad'ın amcazadesi ve Durak hakimi Seyyid Muttalib'in Kızılbaş'dan ayrılıp, bin kadar atlı ile hizmet ve Bağdat hazinesine bir yük (bir milyon) akçe teslim.....(m. 1578)¹³⁶ "

"....Kızılbaş Şah İsmail, şah olalıdan berü Kerkük'e tabi Dakofa nahiyesinin Arap Kendümü köyünde Ferruh Nasreddin ve diğer bazı diğer kimse er, avrat ve kızlar hep bir arada gizli toplantılar yaptıklarından (m1677)¹³⁷

¹³⁵ .Türk Yurdu (1994), Aralık sayısı s.38

¹³⁶ .O.A-M.Def, no:35, s.714, hük.282

¹³⁷ . O.A-M.Def, no:33, s.188, hük.91

".....Tarsus Beyi ve Kusun Kadısı'na, Yukarı caniple (İranla) münasebeti olan, gizlice Kızılbaş ayini icra eden Nur Baba'nın hakkından gelinmesine....(m.1577)¹³⁸

"....rafz ve ilhad üzre olan iran halkını tarik-ı müstakime getirmek için sefer....(m.1578)¹³⁹

Yukarıdaki belgeleri yüzlerce sayıya çıkarmak mümkündür. Buna mukabil bu suçları işleyen, veya suçlanan bir tek Hacı Bektaş veli Dergahı dervışı yoktur. Kaldığı 1759 yılında ki bir belgeye göre "Hacı Bektaş Postnişinlerine hırka bahası¹⁴⁰ " ödendiği, 1761 de Hacı Bektaş Veli Cami -görüldüğü üzre cami, bazı Alevîlerin iidia ettiği gibi Sultan II. Mahmud zamanında yaptırılmamıştır- ve Türbesinin bizzat padişah tarafından tamir ettirildiği¹⁴¹ görülmektedir.

Osmanlı Devleti kuruluşundan beri bir taraftan medreseye, diğer taraftan ise tekkelere dayanmış; ama aynı zamanda Türk dinî hayatının bu iki temel kurumunu kontrol altında tutmak istemiştir. Medreseler müstakil bir çalışma konusu olduğundan burada yalnızca tekkeler ele alınacaktır.

Osmanlı Devletinin yönetim kadrosu, devlete karşı olan ya da olabilecek her kişi ve topluluğu -yukarıdaki örneklerdeki gibi- takip etmiş, kendisine yararı olabilecek her kişi ve topluluğu da korumuş, desteklemiştir. Osmanlı'nın klasik devri dediğimiz 16. yy'da halkın huzurunu ve ahlakını bozdukları belirtilen "ışıklar" ki Rafizî olarak da suçlanmaktadırlar- ve bazı dervişler takibata uğramışlardır.O devirde bu konulardaki en önemli

¹³⁸ . O.A-M.Def, no:33,s.452, hük.221

¹³⁹ . O.A-M.Def, no:32, s.293, hük.24

¹⁴⁰ . O.A-Cevdet-Evk, no:859

¹⁴¹ . O.A. Cevdet-Evk. no:2136

suçlamalardan biri ise şarap içmek olarak görülmektedir. 1559'da Galata'da Meczup Ali Dede isimli şahsın evini tekke haline getirdiği ve dervişleriyle birlikte şarap içtikleri için cezalandırıldığı bilinmektedir¹⁴².

Osmanlı'nın en önemli özelliklerinden biri, mahalli feodalitenin ortaya çıkınması için, mutlak hakimiyeti elinde bulundurmasıdır. Bütün devlet memurlarının tayini ve terfii devletin elinde olduğu gibi, tekke ve zaviyelerin şeyh ve diğer görevlilerinin tayinlerinin kontrolü de devletin elindedir. 1765'te Rumeli Cumapazarı'ndaki Bektaşî Piri Baba türbedarlığının tevcihi¹⁴³, 1766'da Aziz Mahmud Hüdaî Dergahına¹⁴⁴ şeyh tayininin yapılması bu durumu gösteren belgelerdendir.

Tekkelerin vakıflarının giderlerini karşılamaya yetmemesi, devletten yardım almalarını zorunlu kılmıştır. Buna karşılık devlet, yardım ettiği bu tekkeleri daha rahat bir şekilde kontrolünde bulundurmaktadır. Bu kontrol çoğu zaman son derece yumuşak bir uygulamayla ve belli belirsiz bir şekilde yapılmaktadır. Padişahların ve diğer devlet adamlarının bu tekkelerin ayinlerine gittiği, hatta mürid olduğu da bir gerçektir. Bu yakınlıklar tekke-devlet ilişkilerini olumlu yönde geliştirmiş, halk-devlet ilişkisini sağlamlaştırmıştır.

Sultan II. Mahmud devrinde ise tekkelerin en önemli kollarından olan Bektaşilikle yeniçerilik arasındaki maddi ve manevi ilişki devleti tehdit eder hale gelmiştir¹⁴⁵. Yeniçeriler, Bektaşî tekkelerinden, hatta zaman zaman medrese mollalarından aldıkları destekle kazan kaldırmaya başlayınca devlet, yeniçerilikle birlikte Bektaşî tekkelerini

¹⁴² O.A-M.Def.No:4 s.69 ve 80

¹⁴³ . O.A. Cevdet-Evk.no: 19690

¹⁴⁴ . O.A. Cevdet-Evk. no:20301

¹⁴⁵ . Shaw & Shaw), (1977) s.21

kapatmış (1826), diğer tekkeleri de çok sıkı bir denetim altına almıştır. Bektaşî tekkelerinin kapatılışının gerçek sebebi bu olmakla birlikte devletin resmi dayanakları farklıdır.

1826 tarihinde çıkarılan Bektaşî tekkelerinin kapatılmasıyla ilgili fermanla Bektaşîler "şer'-i şeriften uzaklaşma, Rafizilik ve şarap içmeyle suçlanılmışlardır. Ulema-i rusumun ve Mevlevî, Kadirî, Nakşibendî gibi tekke şeyhlerinin de onayı alınarak, Bektaşî tekkeleri kapatılmış, mallarına el konulmuş, şeyhleri sürgüne gönderilerek yerlerine Nakşibendî şeyhleri atanmıştır.

Bu sürgün edilen şeylerden biri de Hacı Bektaş Veli Hankahı Şeyhi **Hamdullah Efendi**'dir ve Antalya'ya sürgün edilmiştir. Ancak 1840'da Halep Valisi Esad Paşa'nın aracı olmasından sonra "uhdesine şeyhlik tevcih edilmemek" şartıyla affedilmiş ve memleketine dönebilmiştir¹⁴⁶.

Bu dönemde Bektaşî olmadıkları halde isimlerinin sonunda "baba" unvanı bulunan pek çok şeyh de aynı akibete uğramıştır. Örnek olarak Halep'deki Bayram Baba tekkesi önce kapatılmış, mallarına el konulmuş, sonraki incelemede Bektaşî değil Halvetî tekkesi olduğu anlaşıldığından 1831 tarihinde yeniden açılarak şeyhliğine Abdulhamid Dede tayin edilmiştir¹⁴⁷.

Bektaşî tekkeleri bundan sonra resmî bir fermanla yeniden açılmamakla birlikte Sultan Abdülaziz devrinden itibaren faaliyetlerine göz yumulmuş, hatta Bektaşî şeyhleriyle devlet arasında resmî yazışmalar bile yapılmıştır.

¹⁴⁶ . O.A-İrade Dah. no:1518

¹⁴⁷ .O.A-M.M. Bek-Def,no:9771, s.56,derkenar.1

1875 tarihinde Hacı Bektaş Velî Dergahı Postnişini Feyzullah Efendi, Merdüvenli¹⁴⁸ ve yedikule tekkelerinin şeyhlerini, kendisinin aleyhinde faaliyet yürüttükleri, dervişler arasında fitne ve fesada sebep oldukları gerekçesiyle devlete şikayet etmiştir. Feyzullah Efendi, bu şeyhlerin ve bunlarla birlikte Türbedar Yesari Hacı Mehmed, Aşçı Mehmed, Mihmandar Hacı Mehmed ve Bağban Hacı Melek Babaşların, daha önce kendisi tarafından dergahtan kovulduğunu belirtmektedir. Bu istida (dilekçe) ya tezkire-i samî¹⁴⁹ ile cevap verilmiş ve adı geçen şeyhlerin Hacı Bektaş Velî Dergahı Şeyhi tarafından değiştirilmesi kabul edilmiştir¹⁵⁰.

Abdal Musa Zaviyesi:

1826 tarihli fermanla kapatılan tekkelerden biri de Teke Sancağı (Antalya)' na bağlı Elmalı kazasında bulunan Abdal Musa Zaviyesidir. Bütün mallarına el konmuş, eşyaları satılmış, şeyh ve dervişleri tekkeden çıkarılmıştır¹⁵¹.

Kapatıldığı tarihte zaviyenin bulunduğu binalar şunlardır:

Abdal Musa'nın üzeri kurşunla kaplı türbesi
Bir adet türbeye bitişik üzeri kurşun kaplı köşk
Yarısı Budala Sultan Türbesi, yarısı namazgah olan yer

¹⁴⁸ . "Konstantin ile cenk edip buraya defn olunan Şahkulu'nun mezarını havidir" Bkz. Hasluck (1928) s20

¹⁴⁹ . Tezkire-i Samî, Bizzat sadrazam tarafından yazılan tezkiredir. Bkz. Pakalın (1983)

¹⁵⁰ . O.A. Bab-ı Meş, Nu:1080, s.113, hük.1

¹⁵¹ . O.A. M.M. Bek. Def no:9771, s.56

- 2 adet misafir odası (birine kız sarayı denilmekte)
- 1 adet çamaşırhane
- 1 adet hamam
- 1 adet Misafir odası
- 2 adet mektep odası
- 1 adet yaz mektebi odası
- 3 adet mutfak
- 2 adet üzeri kurşun kaplı oda
- 1 adet üzeri kurşun kaplı Akmeydan denilen yer
- 4 adet at ahır
- 1 adet öküz ahır
- 10 adet ambar

1830 tarihinde aynı belgeye düşülen derkenardan, türbenin yıkılmaya yüz tuttuğu, kubbe kurşunlarının rüzgardan uçup bir kısmının kaybolduğu belirtilmekte¹⁵² ve bu kurşunların toplanarak satılması, gelirinin hazineye devri istenmektedir.

Abdal Musa Zaviyesi'nin arazisi ve üzerinde üretilen hububat miktarı şöyledir: Zaviyenin toplam 8665 dönüm tarlası mevcuttur. Bu arazide toplam olarak 3535 kile buğday, 1516 kile arpa, 1096 kile burçak, 200 kile sarı darı, 90 kile mercimek, 50 kasa tütün ve 20 kasa sumak üretilmektedir. Zaviyenin tarlalarını sürmek için kullanılan 481 tane öküz mevcuttur.

Bu kadar mal varlığı ve geliri olan zaviyenin yüzlerce müridi olduğu düşünülebilir. Zaviye kapatılınca bütün bu insanlar ortada kalmış ve büyük bir sosyal buhran yaşanmış olmalıdır.

Abdal Musa Zaviyesi'nin, o zamanın şartlarına göre iyi sayılabilecek bir kütüphanesi de mevcuttur:

13 tane *Kur'an-ı Kerim*; 3 tane *Enam-ı Şerif*; 1 tane *Tarih-i Altuparmak*; 1 tane *Menafü'n-Nas*; 1 tane (eksik)

¹⁵² . O.A.M.M Bek-Def. no:9771 s56, derkenar. 6

Hadika (muhtemelen Fuzulî'nin Hadikatü's-Süeda'sı): 1 tane *tecvid kitabı*; 2 tane *sarf cümlesi*; 1 tane *Avamil-i Atik*; 1 tane *Şerh-i Avamil*; 2 tane *Mecnun ü Leyla*; 1 tane *Risale-i Tevhid*; 1 tane *Tezkiretü'l-Evliya* (muhtemelen Attar'ın); 1 tane *Şerh-i Mesnevî*; 1 tane *Mesnevi'den seçmeler*; 2 tane *Mesnevi-i Şerif* (Mevlana'nın); Bir tane *Kaside-i Hoca Attar*; 1 Tane *Kudurî* (Muhammed el-Kuduri'nin Fıkıh kitabı); 1 tane *Mülteka* (Sunullah b. Sunullah el-Halebi'nin fıkıh kitabı); 1 tane *Vikaye* (Burhaneddin İbn Sadru's-Şeria'nın fıkıh kitabı); 1 tane Türkçe yazılmış Hacı Bektaş Makalat'ı; 1 tane Farsça yazılmış Hacı Bektaş Makalat'ı; 1 tane Menakıb-ı Hacı Bektaş; 2 tane Destan-ı Ebu Müslim; 1 tane Serveri' nin Gülistan Şerhi; 1 tane Gülistan (Sadi-i Şirazi'nin); 2 tane Şerh-i Gülistan; 1 tane Bostan (Sadi-i Şirazi' nin); 1 tane Şerh-i Bostan; 1 tane Baharistan (Molla Cami'nin); 2 tane Hutbetü'l-Beyan (Hz Ali'ye izafe olunur); 1 tane Fazilet; 2 tane Tarih-i Seyyid Battal Gazi; 1 tane Tuhfe-i Kebir Şerhi; 1 tane Fetevay-ı Ali Efendi; 1 tane Risale-i Cabiri; 1 tane Akaid; 1 tane Risale-i Birgivi (fıkıh kitabı); 1 tane Risale-i Üstüvanî (fıkıh kitabı); 1 tane Şerait-i Esmâ-i Hüsnâ; 1 tane Ravzatü's-Şüheda tercümesi; 1 tane Farsça lugat; 2 tane lugat; 1 tane Gencine-i Hikmet; 1 tane Hikayat-ı Yazıcızade Ahmed Bican; 1 tane Gaybetü'l-Beyan; 1 tane Aşık Paşa kitabı; 1 tane İrşadü'l-Mürîd; 2 tane Kanunname; 2 tane tasavvuf kitabı; 1 tomar resmî yazışma; 1 tane Telhisü'l- Hakayık; 1 tane Hadikatü's-Süeda (Fuzulî'nin); 1 tane Farsça Siyer; 1 tane Miftahü'l-Kulub; 1 tane Netayicü'l- Fünun; 1 tane Tezkiretü's-Şuara; 1 tane Hilyetü's-Şerif; 1 tane Mısbah; 1 tane Şerh-i Mısbah; 1 tane Gülşen-i Raz (Mahmud Şebüsteri'nin); 2 tane Yusuf u Züleyha; 1 tane Divan-ı Virani; 1 tane Risale-i Sultan Virani; 1 tane Divan-ı Necati; 1 tane Divan-ı Ne'fî; 2 tane Divan-ı Cami; 1 tane Hamzaname; 1 tane Divanı

Fuzulî; 1 tane Dilküşa-i Baba Kaygusuz; 1 tane Divan-ı Cem'i; 1 tane Hediye-i Nabi Efendi; 1 tane Hayriye-i Nabi; 1 tane Divan-ı Mes'ud; 1 tane Divan-ı Şeyh Hasan Efendi; 1 tane Divan-ı Gevherî; 1 tane Hüsrev ü Şirin); 1 tane Divan-ı Vehbi; 1 tane Menakıbnâme-i Emir Sultan; 1 tane Muhammediye (Yazıcızade'nin); 1 tane Kütüb-ü İstiare.

Kitaplar incelendiği zaman, bir Rifai, bir Kadiri, bir Halveti tekkesinde bulunabilecek kitaplardan hiçbir farkları yoktur. Muhtemelen zaviyenin mektep odalarında okutulmakta ve okunmaktadır. Mülteka ve Kuduri gibi iki temel fıkıh kitabının okunduğu; hatta tasavvufa karşı olmalarıyla tanınan Üstüvani Mehmed Efendi'nin kitabının bulunduğu bu zaviyeyi Rafizî olarak değerlendirmek bizim açımızdan mümkün değildir. Kütüphanede Rafiziliğe ait kitap bulunmamaktadır. Kur'an-ı Kerim'ile, Tezkiretü'l-Evliyasıyla Mesnevî'siyle, Muhammediye'siyle, bu zaviye Bektaşilik dışındaki diğer tasavvufî topluluklarla aynı çizgidedir. Bir kısım günümüz Alevi yazarlarının aksine zaviyede küçük bir namazgah da bulunmaktadır. Üstelik elimizdeki belgeler göre, çok eski yıllarda yapılmıştır. Bu da önceki sayfalarda yazılan Bektaşî tekkelerinin siyasi bir kararla kapatıldığı tezini kuvvetlendirmektedir.

III.BÖLÜM

UYGULAMA

Her "pratik" (uygulama-ibadet) gibi Bektaşılığınki de teoriyle iç içedir. Örneğin şeriat, tarikat, marifet ve hakikat bir taraftan "teorik" çerçevenin konusuyken diğer taraftan "cem" denilen ibadetlerde bir takım sembollerle törenin bölümlerinden biri haline gelmektedir.

BEKTAŞİLİKTE TEMEL KURUMLAR

DÖRT MAKAM

Bunlar şeriat, tarikat, marifet ve hakikat makamlarıdır. Bektaşîlere göre şeriat anadan doğmak, tarikat ikrar vermek, marifet nefsini bilmek, hakikat hakkı kendi öz vücudunda bulmaktır.¹⁵³ Cem bu dört makamın ayrı ayrı sayılarak simgelenmesiyle başlamaktadır.

TALİB

Bektaşîliği incelemeye "talib" denilen kavramdan başlamak gerekmektedir. Talib tarikate giren her kişiye verilen addır. Noyan bu konuda şunları yazmaktadır:

"Gerçek manâlardan haberdar olmayı isteyen talib (istekli) derler. Bu istek sonsuz mertebede ise ona "âşık" derler. Dıştan halk gibi görünürse de içten evliya olmalıdır. Talib geveze olmamalı, terbiyeli, kadına

¹⁵³ Oytan, (1962), s.83

hürmetkar, doğru olmalı. Can ve tenle, bütün varı ve varlığıyla mürşid buyruğunda bulunmalıdır.¹⁵⁴ "

"Efendisinin ihvanına giren salik şeyhin oğlu gibidir; geleneğe göre onun bir parçası sayılır; "oğul babanın parçasıdır" çünkü şeyh , gerçek kalbi doğurmasına yardım eder, sık sık söylendiği gibi manevî süt verir.

Sufiler manevi yolun tehlikelerinin de bilincindedirler, dolayısıyla, şeyhe hemen hemen sınırsız yetki tanımışlardır; şeyhi olmayan kişinin şeyhi şeytandır derler¹⁵⁵ "

Talib'in Bektaşîliğe adım atışı, "doğal grup" üyeliğinden "dinî grup" üyeliğine geçiştir. Daha doğrusu her iki grubun da üyesi olmasıdır. Aslında bu geçiş semboliktir. Zaten bir Alevî toplulukta doğan her çocuk o inanç sisteminin de üyesidir. O gurubun ismiyle anılır. Bu durum Bektaşîliğe özgüdür. Çünkü diğer tarikatlerde insanlar o tarikatin üyesi olarak doğmazlar. Mesela bir Mevlevî ailenin çocuğu bir şeyhe intisab edinceye kadar tarikat mensubu değildir. Bektaşîlikte "doğal grup" da dinî karakterlidir. Bu intisap bir tür "reşit olma" olarak da algılanabilir.

DÖRT KAPI

Alevîlikte kapı adı verilen dört temel kurum bulunmaktadır. Bunlar:

- 1.Musahip Kapısı
- 2.Rehber Kapısı

¹⁵⁴ Noyan, (1987), s.64

¹⁵⁵ .Schimmel, (1982), s.97

3.Pir Kapısı

4.Mürşid Kapısı olmak üzere dört tanedir.

MUSAHIPLİK-YOL KARDEŞLİĞİ

Bektaşîlikte ilk kapı musahiplik ya da yol kardeşliği kapısıdır ve diğer üç kapı bunun üzerine kurulmuştur.

"Musahiplik, bir meclis huzurunda, mürşid, pir ve rehber önünde, Kur'an-ı Kerim'in gösterdiği doğrultuda, iki kişinin (şayet evliyseler eşleriyle birlikte dört kişinin) birbirleriyle dünya ve ahiret kardeş olduklarına ikrar

vermeleridir. Bu öyle bir kardeşliktir ki musahiplerin tüm hayatlarını içine alır.¹⁵⁶ "

Dinî-sosyal bir kurum olan musahiplik yardımlaşma esasına dayanır. Aynı zamanda Bektaşîlik denilen kurumun resmî üyesi olabilmenin ilk adımıdır. İntisap musahiplikle birlikte olduğundan talip iki kuruma birden girmiş olur. Musahip tutmakla birlikte Bektaşîliğe giren birey toplumun doğal üyesi olmaktan çıkmış, resmî üyesi olmuştur. Bu kurum "doğal grup"la "dinî grup" un özdeşleşmesini sağlamaktadır.

Musahip olmuş kişilerin çocukları ve torunları birbirleriyle evlenemezler. Bu kurumun temeli olarak da Kur'an-ı Kerim'in Sebe suresi 46. ayeti gösterilmektedir. Ayet mealen şöyledir: "De ki size bir tek öğüt vereyim: ikişer ve teker teker Allah'ın huzurunda durunuz, sonra düşününüz! Arkadaşınızda delilikten eser yoktur. O ancak şiddetli bir azabın önünde sizi uyarandır." Bu ayete Bektaşîler tarafından şöyle bir yorum getirilmektedir: "Bu ayet Mekke'de inmiştir. Bu musahiplik Mekkeliler arasında da yaygındır." Birer birer kalkarak ikişer ikişer (Tanrı'nın

¹⁵⁶ Orhan, (1991), S:7, s.12

huzurunda) durun" ayeti Mansur darında durmaktır. Mansur darında durulurken dede ikrar duasını okur. Tıpkı ayette olduğu gibi "iyice düşünün" der. "Çetin azabın öncesi"nden kasıt Ahirette sorgu suali bekleme, bu dünyadayken hayatının hesabını ver. Bu dünyada razılık bulmazsan öbür dünyada da bulamazsın"

Nisa suresinin 33. ayetiyle de musahiplerin eğer evlat bırakmazlarsa birbirlerinin mirasçısı olacaklarını bildirdiğini söylemektedirler. Ayet şu şekilde: "Anababanın ve akrabanın bıraktıklarından her birine varisler kıldık. Yeminlerinizin başladığı kimselere de hisselerini verin. Allah herşeyi görmektedir."

Çelebiler kolunda ise bu kurumun farklılaşmış olduğu görülmektedir. şimdiki "dede"nin dedesinin zamanında bu gelenek kaldırılmış ve "yol kardeşliği" adıyla devam ettirilmeye başlanmıştır. Kısaslı Bektaşîler musahipliğin bir takım sakıncalarının ortaya çıkmaya başlanmasıyla kaldırıldığını söylemektedirler. Musahiplerin birbirlerinin üzerinde çıkar başlarının oluştuğu, bazı kişilerin diğerlerinin sırtından asalakça geçinmeye başladıklarını belirtmektedirler. Hatta görgü cemlerinde sorgusu yapıp düşkün bırakılan bir Bektaşî'nin musahibinin de düşkün edilmeye başlandığını nakletmektedirler. şimdiki uygulamayla beldenin tamamı doğal grup ve dinî grup özdeşleşmesi durumuyla karşı karşıyadır.

Rol münasebetlerinde de durum aynıdır. Bir aile babası çocuklarına göre baba eşine göre kocayken dinî açıdan bir "yol kardeşi", bir taliptir. Hatta bu "yol kardeşliği", "babalık", "kocalık", "annelik", "evlatlık" konum veya rollerinden daha öncelikli hale geçebilmekte; en azından öyle olmasının gerektiği teorik olarak kabul edilmektedir.

Kişi zaten bir Alevî-Bektaşî ortamda doğup büyüdüğü için bu rol değişimlerinin sıkıntısını çekmemektedir.

Oynadığı ve oynayacağı rolleri büyüklerinden görmüş ve benimsemiştir.

REHBER KAPISI (Rehber Postu)

Bektaşîler rehberliğin Hz. Peygamber'i simgelediğini belirtmektedirler. Naci Orhan bu kurum hakkında şunları söylemektedir:

"İkrara bağliyan, hutbeyi okuyan, yol ve erkanı yürüten üçlüden ilki rehberdir. Muhibbanı musahipleri yola hazırlayan rehberdir. Rehber postuna oturan zat, muhakkak surette seyyid-i saadattan olur. Eğer orada seyyid-i saadattan kimse yoksa, pir ve mürşidin izni ile dikme adı ile baba yapılarak rehber vekaleten posta oturur.¹⁵⁷ "

Bektaşîlerin çelebiler kolunda ise dedenin seyyid-i sadattan olması şart değildir. Onlar bu kurumun "bel evlatlığı" ile değil "yol evlatlığı" ile yürümekte olduğunu söylemektedirler. Kısas beldesinin dedesiyle yapılan mülakatta bu durum açıkça ortaya konulmuştur. Dedelik kurumu için böyle düşünürken mürşidlik için tam tersi olarak Hacı Bektaş evladı olmasını şart koşmaktalar. Çelebiler kolunda yalnızca mürşid Hacı Bektaş Veli soyundan olmalıdır. Hacı Bektaş Veli'nin de seyyidliği kabul edildiğinden mürşid Evlad-ı Resulden olmaktadır. Beldede ayrıca dikme de denilen bir baba vardır. Dede beldede bulunmadığında "cem"i yönetmektedir.

Orhan devamla şöyle demektedir:

"Alevilik inancında "el ele el hakka" diye bir kural vardır. Rehberin üstünde pir vardır, pirin üstünde de mürşid vardır. Yani meratip silsilesi caridir. Rehber, pire ve mürşide bağlıdır. Pir de mürşide bağlıdır. Rehber, yalnız

¹⁵⁷ Orhan, (1991), 5:9, s.12

taliplere rehberdir. Pir, hem taliplere pirdir, hem de rehberin piridir..... Musahip tutmamış, tercüman kurbanı kısmımış, hayatının hesabını vermemiş, kul hakkından arınmamış kimse pöstta oturamaz.¹⁵⁸ "

Prof. Dr. Mehmet Eröz ise bu konuda şunları söylemektedir:

"Dede, Kızılbaş-Alevi köylerinde, cemaatin dini lideridir. Dede mürşidlik eder, irşad eder Terbiye edicidir.; mürebbidir, üstaddir, "pir" dir. 'Mürşidin nefesi Hak nefesidir' 'Mürşidini Hak bilmeyenin imanı yok gibidir' Yola gidecek olan talib varlığını mürşide teslim ede; ondan el alır. Dedeler Türkiye'nin belli yerlerindeki ocaklara (*Kırıkkale'de Hasan Dede ocağı, İzmir Narlıdere'de Yanyatır veya Yanınyatır ocağı, Aydın'da Emiroğulları ocağı, Malatya çevresindeki seyyidler ve bazan Bektaşî çelebileri gibi ocaklara*) bağlıdırlar ve her yıl muntazam şekilde, kendilerine bağlı olan köyleri gezer, dinî hayatı canlandırır,yolu şenlendirir, anlaşmazlıkları giderir, dayanışmayı artırırılar. Bektaşilikte dede yerine baba vardır (*bizim yaptığımız araştırmalarda ise Bektaşilikte - Çelebiler kolu- de dedelik makamına rastlanmıştır. Y.S*), cemaatin işlerini, cem ayinlerini o yürütür. Bazı köylerde rehber baba denilmektedir. Babalık seçimle olur.

Dede bir köyden bir veya daha çok rehber seçer. Rehberlik soy takip etmez. Layık olanlar, itibarlı olanlar arasından dede tarafından seçilir Rehber baba 'yol eri' de denir.¹⁵⁹ "

Çelebiler kolunda durumun biraz farklı olduğu gözlemlenmektedir. Onlarda bir ara makam olan "pir" makamı yoktur. Dede, "Bizde el ele el

¹⁵⁸ . Orhan, (1991), S:9, s 12

¹⁵⁹ . Eröz, (1990), s.106-107

hakka bağlıdır¹⁶⁰ " prensibi yoktur, biz doğrudan hakka yani Hacıbektaş'ta Hacı Bektaş'ın postunda oturan mürşide bağlıyız." demektedir. Diğer Bektaşî kollarının usulsüz hareket ettiklerini, her yıl merkezden icazet almak zorunda olduklarını ama onların "Bizim pirimiz Abdal Musa Hacı Bektaş'tan icazet almış", "Bizim pirimiz Sarı Saltuk Hacı Bektaş'tan icazetliymiş" diyerek kuralı bozduklarını söylemektedir.

Naci Orhan daha sonra şunları kaydetmektedir:

"Öncelikle rehber, pir ve mürşid tercüman kurbanı hazırlar, sorgu-suali yapılır, kul hakkından arınır, razılıklar alınır, kendisine post duası edilir ve postuna oturur. Taliplerle birlikte yol erkan yürüyeceğine göre, rehber vecibelerini yerine getirir. Sonra postuna oturur ve taliplere ait olan hazırlık işlemlerini yapmaya başlar. Rehber kendisine düşen "yol" vecibelerini gereklerini yerine

getirip postu alıp posta oturduktan sonra,

görevlerine başlamıştır. Görevi başlayan rehber, öncelikle eğer orda yalnız bir ise pirden hizmet duası alır. Şayet mürşid de orada ise , en üst makam-post sahibi mürşid olduğu için, duayı mürşid yapar. Rehber evvela kendi postunda ellerini yer koyarak "bismillahirrahmanirrahim", "ya Allah", "ya Muhammed", "ya Ali" deyip niyaz eder. Sonra diz üstü yürüyerek önce mürşide, sonra pîre niyaz ettikten sonra ayağa kalkar. Rehberle birlikte bütün cemaat da ayağa kalkar. Herkes olduğu yerde sağ ayak başparmağı sol ayak

¹⁶⁰ . Aslında Kısas'ın "dede"sinin söyledikleriyle Naci Orhan'ın söyledikleri aynı şeylerdir. Sonuç olarak her ikisi de "mürid-mürşid-Hak" sisteminden bahsetmektedir. Kısas'ın dedesi Veli Dede bu sözleriyle Bektaşîlerin "Dedegan " kolunun Hacı Bektaş Veliyle günümüz müridleri arasında koydukları "Baba Garkın-Evladı", "Sarı Saltuk Evladı" gibi unsurlara tepki göstermektedir. Bu da iki kolun menşee problemiyle ilgilidir."

başparmağın üzerine gelecek şekilde , sağ el sol elin üzerine konarak dara dururlar¹⁶¹ . Rehber, halkanın ortasına "Selman- Pak hizmeti" diye serilmiş olan çarşaf, kilim, cicim, çul üzerine gelir. Önce ortasında dikçe durur sonra diz çökerek ellerini avuç içi yere gelecek şekilde kor ve bütün cemaate niyaz olarak "Cümlenizin

niyazı" der. Niyaz ederek çengel darında durur. Çengel darı, sağ ayak baş parmağı sol ayak baş parmağının üzerinde, ellerin avuç içleri pir ve mürşide dönük ve ayaklarının üzerine temas edecek şekilde durma halidir. Pir veya mürşid şu şekilde rehberine dua eder: " Rehberi Muhammed Mustafa, Aliyyel Murtaza, Hatice-i Kübra, Fatima-i Zehra, Oniki imamlar, Ondört masum-ı paklar, Onyeddi kemerbentler, kırklar, yetmişiki şehid-i şühedalar, erler, pirlar, veliler; nebiler ruhsatını açık, işini sağ, yüzünü ak eylesin. Hz. Hızır aleyhisselam klavuzun olsun, darda koymasınlar, tuttuğun işten gördüğün hizmetten hayır hasenat göresin. Dolu gidip dolu gelsin, hizmetinden şefaata bulasın." der. Rehber yine cümlenizin niyazı diye secdeye iner, niyaz olur, mürşid ve pire de niyaz olur, görevine gider."

Kıyas beldesindeki Çelebiler koluna bağlı Bektaşilerde rehberin görevi talibi Bektaşiliğe hazırlamak ve usûl-erkânı öğretmektir. Rehber ayin veya törenleri yönetmez. Başka bir deyişle ayin ve törenleri yönetene rehber adı verilmez. Törenleri yöneten orada mevcut ise "mürşid", yoksa "dede", o da yoksa "baba"dır.

PİR KAPISI

¹⁶¹ . Bu geleneğe "ayak mühürlemek" adıyla diğer bazı günümüz tarikatlerinde de rastlanmaktadır.

Bektaşîliğin dedegan kolunda görülen bu görev dedelik olarak da isimlendirilir. Mürşidlikle rehberlik arasındaki bir makamdır. Bu makamın sahibinin mutlaka Evlad-ı Resulden olması gerekir. Çelebiler koluna bağlı Bektaşîlerde bu makam yoktur, çünkü onlara göre dede bel evladı değil yol evladıdır.

MÜRŞİD KAPISI

Bütün Bektaşî topluluklarında bulunan en üst makamdır. Çelebiler koluna bağlı Bektaşîler mürşidin Hacı Bektaş Velî soyundan gelmesi gerektiğine inanırlar. Şu anki mürşidleri de Hacıbektâş'ta bulunan Feyzullah Ulusoy (Çelebi)' dur.

BEKTAŞİLİĞE GİRİŞ

Bektaşîliğe giriş töreninde birçok simgeler topluluğu göze çarpar. Bu arada dar-ı mansur "Hallac-ı Mansır'un darağacı'nın önemli rolü vardır. Tarikata dışarıdan katılan nice "aşıl" vardır; bunlarmüridliğe kabulden nasiplerini alamamışlarsa da , tarikate sadık kişilerdir. İçinde Türkçe dualar, gülbenk ve tercüman gibi özel dualar da bulunur.¹⁶² Bektaşîliğe giriş töreni ve onun sosyal açıdan değerlendirmesine geçmeden Cumhuriyet öncesinde nasıl yapıldığını belirlemek gerekmektedir: Bu tören cuma veya pazartesi geceleri, bilhassa kandil gecelerinde yapılır. Postnişin meydancı babaya der ki: "Meydancı baba bizim bu gece ayin-i cemimiz var meydanı güzelce sil süpür." Meydancı baba da: "Eyvallah erenler" deyip

¹⁶² . Schimmel (1982), s.291

meydanı temizler, çerağları ve yetişecek canın çerağını diker. Taht denilen yerin üzerindeki kandili uyandırır, çerağ taşını temizler, meydan taşını temizler ve üzerine ya bir maşraba içecek ya da şerbet koyar. Küreyi yani ocağı temizler önüne buhurdanlık ile bir miktar od ağacı koyup tütsü eder. Tahtın sağ tarafına Ahmed-i Muhtar postunu, sol tarafına Ali Murtaza postunu serer. Kürenin alt yanına meydan kapısı içerisinde olan "kızıl eşik" in yanına (buna murad taşı, niyaz taşı da denir) Horasan postunu serer. Bu postun üst yanına aşçı baba postunu ve diğer postları serer. Bir ayin-i cemde bu dört postun bulunması şarttır. Meydanın dışına ise bir leğen ve ibrik konur. Meydancı dede görevi bitirdiğini dedeye bildirir. Dede de "eyvallah" deyip meydan kapısından içeri girer. Niyaz taşında yere niyaz eder, sonra ayağa kalkıp evvela pir postuna sonra Ali Murtaza postuna, tahta, çerağa, çerağ taşına, meydan taşına, küreye, aşçı baba postuna ve Ahmed-i Muhtar postuna niyaz eder. Sonra dergahda bulunan canlardan evvela aşçı baba sonra diğerleri erenler erkanı üzere meydan kapısından birer birer içeri girip niyaz ederler. Dede Efendi yer gösterir. Onlar da gösterilen yere gelerek niyaz ederler. Sonra yeni talib içeri girer, niyazını ettikten sonra Dede Efendini gösterdiği yerde durur. Bazı kere Dede Efendinin ruhsatıyla önce canların meydana girdiği de olur. O zaman canlar meydanda ayakta durarak dede efendiyi karşılarlar ve yere niyaz ederler. Sonra ayağa kalkarlar. Dede Efendi: "Esselamün aleyküm ve rahmetullah" diyerek selam verir. Canların içinden ya aşçı baba, ya meydancı baba veya bir ulu kardeş: "Ve aleyküm selam ve rahmetullahi ve berekatuhu" der. Sonra Dede Efendi niyaz ve imalardan sonra seçtiği bir posta oturur. Ardından canlar da yere niyaz edip postlarına otururlar. Sonra Dede Efendi cümle canlara hitaben: "Canlar, akşamlar hayrola!" der canlar da

oturdukları yerden yere niyaz ederler. Dede Efendi, Meydancı Baba' ya buhurdanlığı uyandırması (yakması) için işaret eder. Meydancı Baba niyaz ederek yerinden kalkar buhurdanlığa od koyup yaktıktan sonra tekrar niyaz edip oturur. Dede Efendi "destur" dedikten sonra yüksek sesle üç ihlas ve bir fatiha okur; diğerleri de aynı şekilde yavaş sesle okurlar. Bundan sonra ise Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fatma ve Oniki İmam'a salavat-ı şerife getirilir. Dede Efendi "hu" diyerek ayağa kalkar, geri çekişip canlara yere kapanarak niyaz eder, "dar" da durup

besmele çektikten sonra A'raf suresinin 23. ayetini okur. "Ber- cemal-i Muhammed kemal-i Hüseyin-i Ali ra bülend-i salavat... Allahümme salli ala Muhammedin ve al-i Muhammed" dedikten sonra: "Allah Allah, yüzüm

yerde, özüm darda, erenler huzurunda, Hak Muhammed Ali divanında canum kurban, tenim tercüman, bu hakirden incinmiş, gücenmiş can karındaşlar var ise dile gelsin yol ile yoldayız; hakkı olan gelsin hakkını alsın; zira bu meydan Muhammed Ali meydanıdır. Erenler hu, dost" deyip özümler diler. Cümle canlar da yere niyaz edip "tığ bend" lerini beline kuşanarak, ellerini ve ayaklarını mühürleyip besmele çektikten sonra Al-i İmran suresinin 200. ayetini okur. Daha sonra: "Allah Alah... Men dilbendini güşvar kılmışım, dost pendini rehber ile

pîre ettim iktida, taktı Selman boynuma tığ bendini, pür cemal, Muhammed Kemal, Hüseyin Ali ra bülend salavat..." Dede Efendi sonra meydanın ortasında canlara niyaz eder, kalkıp geri çekişir. Hünkar postunda iki rekât namaz kılar. Ondan sonra yeni talibi yanına çağırır. Talib de niyaz ederek yerinden kalkar ve Dede Efendi'nin huzuruna gelir. Dede Efendi talibe: "Fılan efendi, sen bu tarik-i aliyeye ve Oniki İmam katarına ve Muhammed rahına ve Hz. Hünkar Hacı Bektaş Veli yoluna girmeyi istiyorsun; lakin bu bizim yolumuz gayet güçtür, melamet

yoludur, demirden yaydır, son pişmanlık fayda etmez. Gelme gelme, dönme dönme diye erenlerin kelamı vardır" diye bir veya üç defa sorar. Talib niyaz eder. Dede Efendi: "Oğlum, rehberliğe kişi istersin" diye sorar, talib kişi istiyorsa söyler. Dede Efendi: "Var imdi ol cana niyaz eyle" der. Rehber denileni yapar ve yerine oturur. Bu defa Dede Efendi rehberlik edecek olan cana: "Şu canın چراغını uyandır" der. Rehber, yere niyaz ettikten sonra ya tahtın üstündeki kandilden ya da چراغ taşı üstündeki kandilden bir mum alıp چراغ taşına niyaz eder. Ayağa kalktıktan sonra yeni talibin mumunu uyandırır. Sonra bir niyaz ederek duvaz imam okur. Daha sonra: "Pür-cemal...Allah eyvallah, چراغımız ruşen oldu, hizmetimizi icra eyledik, hakka hayırlımızı niyaz ederiz" dedikten sonra "Allah Allah چراغ-ı ruşen, fahr-ı dervişan, zuhur-ı iman, nur-ı Nebi, kerem-i Ali, pirim Hünkar Hacı Bektaş Veli, evliyanın چراغı ebed ola, akşamlar hayrola hayırlar fethola, münkir münafık mat ola (öle), gerçekler demine hu!.." der. Sonra delil ayağa kalkar mumu yerine bırakır, Dede Efendiye niyaz edip çekişir. Dede Efendi de delile: "Var imdi bu cana rehberlik eyle. Müminlere farz olan, Resulullah'ın sünneti olan, isna aşer imamları, müctehit imamlar kavli üzre önce abdesti ver" der. Rehber talibe niyaz ederek onu meydan kapısından dışarı çıkarır. Önce talibe ellerini iki defa yıkamasını söyler ve böylece bunun geçmiş günahlardan arınmak için olduğunu, ağız yıkamanın ezelden bugüne kadar ağzından çıkan her türlü kötü sözden arınmak için olduğunu, burna su vermenin bugüne kadar duyduğu çirkin kokulardan arınmak için olduğunu, yüzünü yıkamanın bugüne kadar yaptığı bütün hayasızlıklardan arınmak demek olduğunu," söyler. Rehber talip abdest sonrası kurulanırken onun kisvesini başından çıkarıp Dede Efendiye teslim eder. Dede Efendi de rehber talibin beline bağlanması için

tığbent verir. Rehber, talibi baş açık ve yalın ayak meydana getirir tığ bendi takarken (besmele ve arapça duadan sonra) "Pür cemal, Muhammed Kemal, Hüseyin Ali ra salavat" der. Talib eüzü besmele çekerek sağ ayağını atıp meydan kapısından girer. Sol eliyle rehberin sağ elini tutar. Niyaz taşı veya kızıl eşik önünde beraberce çöküp niyaz ederler. Ayağa kalkınca rehber "Esselamu aleyküm şeriat erenleri" der. Dede Efendi selamı alır. Rehber bir adım atıp, "Esselamu aleyküm hakikat erenleri" der. Dede Efendi tekrar selam alır. Rehber bir adım daha atıp "Esselamu aleyküm marifet erenleri" der. Dede Efendi cevap verir. Rehber: "Allah Allah erenlerim, huzur-ı erenlerimize yüzümüz üzre sürünegeldik. Bu can Oniki İmam Efendilerimizin katarına vara, Muhammed Ali'ye ve Hz. Pir Efendimizin rah-ı müstakimine intisab etmek isteyip dostlarına dost, düşmanlarına düşman olmak ister. Bir koç kuzulu kurbanımız vardır. Erenlerimize niyaza geldik, kurbanımızı kabul edip Hz. Pir Efendimizin yoluna ve erkanına bu eksikliyi kabul buyurup ilhak ederler mi?" der. Dede Efendi de canlara hitaben: "Ey canlar, erenler, karındaşlar, bu meydanda olan can, yüzü üzere sürünegelmiş, niyaz eder ki Oniki İmam Efendilerimizin katarlarına ve rah-ı Muhammed Ali'ye ve Hz. Pir Efendimizin rah-ı müstakimine talip olup can u başını al u evlad uğruna feda edip bir koç kuzulu kurbandır, bu yola girmek isteyip niyaz eder. Ne dersiniz? Cümleliz bu candan hoşnut musunuz? Bu canı karındaşlığa kabul eder misiniz?" der. Cümle canlar yerle beraber niyaz ederler. Dede efendi, rehber: "Talibi getir" der. Rehber talibi getirip Dede Efendiye teslim eder. Teslim ederken "innallahu ve melaiketehu yusallune..." der.

Rehber talibin sol tarafına geçip diz üstü çöker. Bir elini talibin sol omuzuna diğer elini kendi dizinin üzerine koyar. Dede Efendi de talibin kulağına farzları, sünnetleri, İmam Cafer'in kurallarını ve Bektaşîliğin erkanını söyler. Talibin sağ elini kendi sağ eliyle tutar. Talib de sol eliyle Dede Efendinin sağ eteğini tutar. Söyledikleri bitince salavat-ı şerife ile "duvazdeh imam" okur. Talibe Oniki İmam'a ikrar edip etmediğini sorar ve talib de ikrar ettiğini bildirir. Dede Efendi de talibin tığ-bendini kuşatır.¹⁶³ "

Alevîlik -Bektaşîlik geleneğinin bu tarihi belgesi bugün için de çok az farklılarla geçerlidir. Törelerdeki od ağacı tütsülemek, çerağ uyandırmak gibi bazı motiflerin Hristiyanlıkta, Mecusilikte de bulunduğu bilinmektedir. Ama Bektaşîliğe bu dinlerden mi yoksa eski Türk dininden mi geçtiği bugün için sağlam kanıtlarla doğrulanamamaktadır.

Post motifi eski Türk dininde ve şamanizmde bulunmaktadır. Bektaşîlik dışındaki diğer tarikatlerde de "post sermek" ve "posta oturmak" vardır. Aslında tasavvufun bir bütün olduğu varsayılırsa bu benzerliklerin bütün dinler ve inanç sistemlerinde de bulunması doğaldır.

"Yüz üstü sürünmek" "boyuna ip bağlamak" gibi uygulamalar, bir tevazu ve benlikten geçme simgeleridir. Diğer tarikatlerde de talibin (ya da mürid) nefsini terbiye edebilmesini ve kişirini yok edebilmesini sağlamak amacıyla onlara sokakları süpürmek, lağım temizletmek gibi gurur kırıcı işler yaptırılırdı.

Kurban kesmek ise bütün dinlerin ortak bir ibadet şekli olarak karşımıza çıkmaktadır. Hatta bütün bu benzerliklere

¹⁶³ Necib Asım (1925)

bakarak dinlerin "İbrahim dini" denilen vahdet sisteminden çıktığını savunanlar da mevcuttur.¹⁶⁴

Kıyas beldesinde yaşayan "Çelebiler" koluna bağlı Bektaşîler'in diğer tasavvufî grupların gelenekleriyle çok büyük benzerlikler taşıdığı görülmektedir. Tarikat yapılanması da benzerlikler taşır. Çelebiler kolunda tarikat yapılanması şöyledir:

Mürşid

Dede

Baba

Talib

Bir başka tasavvufî grup olan Mevlevîlikte ise yalnızca "baba" makamı yoktur. Mevlevîlikte görülen binbir gün çile çıkarmak da Bektaşîlerde görülmez. Tören farklı olmakla birlikte her iki tarikatte de vardır ve her ikisinde de perşembeyi cumaya bağliyan gece yapılmaktadır. Kıyas beldesi Bektaşîleri cem ayinin gece yapılişını İsrâ suresi 79. ayetteki "Ve geceleyin kalk, sana mahsus bir nafîle olmak üzere gece salât eyle. Ümitvar ol ki, Rabbin seni bir Makam-ı Mahmud'a gönderecektir." ifadesine bağliırmaktadırlar. Her iki tasavvufî grupta da güzel sanatların din olgusuyla iç içe olarak geliştiğini görüyoruz. Mevlevîlik klasik Türk müziğini zirveye taşıırken Alevî-Bektaşîler Türk halk müziğinin en güzel örneklerini vermişlerdir. Hemen hemen bütün tasavvufî gruplarda müzik bir ibadet aracıdır. Mevlevîler' in sema'ında, Bektaşîlerin ceminde, semahında müzik mutlaka bulunmaktadır.

Kıyas beldesindeki dinî yapılanmada yalnızca Hacıbektaş'taki mürşidlerinin ve kısmın "Ulusoy" ailesinin karizmatik otoriteleri mevcuttur. Gençler arasında ise "Ulusoy ailesi" nin otoritelerinin de zayıfladığı, tek otorite

¹⁶⁴ Demirci (1985), s:7-16

olarak "mürşid" in kaldığı gözlemlenmektedir. Kısas beldesinde "dede" ye "karizma" niteliği yüklemek çok zor gibi görünmektedir. Bunun en önemli nedeni kendisinin "dedelik" rolünün içeriğini farklı bir nitelikte dolduruyor oluşudur. Kısas beldesinin dedesi kendisini bir "dinî önder" den çok bir sosyal "yol gösterici" olarak nitelemektedir. Beldenin yaşlıları ise, "dede" yi bir "dinî otorite" olarak görmek istemekte ama yaşının genç (30 yaşında) olmasından dolayı kabullenememektedirler. Yaşlıların zihinlerindeki "dede" imajı ile beldedeki dedenin ortaya koyduğu "dede" imajı örtüşmemektedir. Beldenin gençleri ise bu yeni "dede" imajını kabullenmiş ve destekliyor görünmektedirler. Bir çok konuda mevcut olan kuşak çatışması "dedelik" konusunda da -su yüzüne şimdilik çıkmamakla birlikte- mevcuttur.

Beldedeki bir diğer önemli kurum ise "cem evi" dir. Burada Kısaslılar perşembeyi cumaya bağliyan gecelerde ibadet ederler. Fakat buralar yalnızca ibadetin yapıldığı yerler olmayıp aynı zamanda öğretildiği yerlerdir.

İBADETLER

Cem:

Kısas'ta cem, cem evine "dede" veya "baba" nın girmesiyle başlamaktadır. Dede ilk önce girerek makama - Hacı Bektaş Veli'yi temsil eden yer- niyaz eder. Niyaz bir tür secdedir. Dede "Erenler, 12 hizmete başlamadan önce birbiriyle küskün, dargın var mı? A'acağınız, vereceğiniz, davanız var mı? diye sorar. Razılıkları varsa "Allah,

eyvallah" denilir. Dede makama oturduktan sonra içeri giren talipler dedenin karşısında ellerini bağliyerek hafifçe eğilirler ve "hü" derler sonra da yeri üç kez öperek niyaz ederler. Dede "Hak erenler cümlelizden razı olsun" der. Cemin başından itibaren "gözcü" denilen bir kişi elinde büyük bir sopayla ayakta durur. "Marifete hu" deyince herkes edeb-erkan üzere (diz üstü) otururlar. Bu görevin Karacaahmed'i simgelediğı söylenmektedir.

Farraş gelerek sembolik bir biçimde meydana süpürür. Onun görevi de Seyyid'el-Farraş'ı simgeler. Farraş: "Hamdulillah pirimiz ol Hz Bektaşır. Üstadımız Al-i Muhammedden Seyyid Farraşdır. Bercemal-i Muhammed, Kemal-i İmam Hasan, Şah Hüseyin Ali ra Bülende salavat" der. Bütün topluluk: "Allahümme salli ala seyyidine Muhammedin ve ala al-i Muhammed diye salavat getirir. Dede şu gülbangı okur: "Allah Allah, Seyyid Farraş efendimizin hüsnü himmet ve hidayeti üzerimizde hazır ola. Hizmet sahibi hizmetinden şefa'at bula. Nur-ı Nebi, Kerem-i İmam Ali, Pirimiz, üstadımız Hacı Bektaş Velî. Gerçek erenlerin demine hu!"

Sonra leğen ve ibrikle gelen bir kişi -ibrikdar- orada bulunanların ellerine su döker. Bunun "tarikat abdesti" olduğı söylenmektedir. Bu görev de Selman-ı Pak denilen Selman-ı Farisî'yi simgelemektedir. İbrikdar "Destur-ı Piré diyerek şöyle devam eder: "Hu Men gulam-ı Hayderiyem etmenem adudan havf-ı pak Kırklar meydanında pirimiz, üstadımız Selman-ı Pak, ber cemal-i Muhammed, Kemal-i Hasan, Şah Hüseyin, Ali ra Bülende salavat" Topluluk salavat getirir. Dede Şu gülbangı okur: "Allah Allah Selman-ı Pak efendimizin hüsn-i himmet ve hidayeti üzeimizde hazır ola, hizmet sahibi hizmetinden şefa'at bula, dil bizden, nefes kutb-ı alem Hacı Bektaş Velî'den ola. Gerçeğe hu..."

Bu işten sonra da çerağcı gelir. O arada gözcü, bacılara "Marifete hu..!" der ve bacılar ayağa kalkarlar. Darda dururlar. Delilci çerağı Dedenin bulunduğu yere yakın olmak üzere meydana koyup dara durur. Cemaatin da duyacağı şekilde Nur suresinin 35. ayetini okur. Ardından eğilip çerağı uyandırır. Çerağ yanarken diz çökmüş olarak şöyle der: "Çerağı ruşen, fahr-ı dervişan, zuhur-ı İmam, himmet-i Piran, Pir-i Horasan, küşad-ı meydan, kuvve-i Abdalan, kanun-ı Evliya, gerçek erenlerin demine hu!..," "Çerağ-ı Evliya nurü's-semavat, ki bu menzildir ol tur-ı münacaat" "Kaçan kim ruşen ola kıl niyaz, Muhammed Ali'ye candan salavat." Topluluk salavat getirir. "Allahümme salli ala seyyidina Muhammed Mustafa"; "Allahümme salli ala seyyidina Hasanü'l- Mücteba"; "Allahümme salli ala seyyidina Hüseyin-i Kerbela"; "Allahümme salli ala seyyidina İmam-ı Zeyne'l-Aba"; "Allahümme salli ala seyyidina Muhammed Bakır-ı duca"; "Allahümme salli ala seyyidina Cafer-i Sadık rehnüma"; "Allahümme salli ala seyyidina Musa-i Kazım Ali Rıza"; "Allahümme salliala seyyidina Muhammed Taki"; "Allahümme salli ala seyyidina Aliyye'l-Naki"; "Allahümme salli ala seyyidina Hasanü'l-Askeri"; "Allahümme salli ala seyyidina Muhammed Mehdi". Sonra çerağcı çerağın sağına soluna ve önüne niyaz (secde) eder, ayağa kalkar ve geri geri çekilir. Meydanın orta yerinde dara gelip şu duvaz (duvazgah imam-oniki imam) ı okur:

"Çün çerağ-ı fahr uyandırdık Huda'nın aşkına"

"Seyyide'l Kevneyn Muhammed Mustafa'nın aşkına"

"Saki-i Kevser Aliyye'l- Murtaza'nın aşkına"

"Hem Hatice Fatıma hayre'n-Nisa'nın aşkına"

"Şah Hasan hulk-i rıza hem Şah Hüseyin-i Kerbela"

"Ol İmam-ı etkiya Zeyne'l- Aba'nın aşkına"

"Hem Muhammed Bakır ol kim nesl-i pak-i Murtaza"
"Caferü's-Sadık İmam-ı rehnümanın aşkına"

"Musa-i Kazım İmam-ı serfiraz-ı ehl-i Hak"
"Hem Ali Musa Rıza-i sabiranın aşkına"

"Şah Taki ve ba Naki hem Hasanü'l-Askeri"
"Ol Muhammed Mehdi-i sahib-livanın aşkına"

"Pirimiz, üstadımız Bektaş-ı Veli'nin aşkına"
"Haşredek yanan yakılan aşkanın aşkına"

Osmanlı döneminde bu görev mumlarla yapılırken artık gaz lambasıyla yapılmaktadır. Bu görev Cebr-i Ensarî'yi simgelemektedir.

"Ber cemel-i Muhammed, Kemal-i İmam Hasan, Şah Hüseyin Ali ra Bülend salavat"

Topluluk salavat getirir. Dede şu gülbankı okur: "Allah Allah, akşamlar hayrola, hayırlar fethola, şerler def' ola, münkirler mat, münafıklar berbat ola, meydan aydın, gönüller şen ola, Cabir Ensar Efendimiz'in hüsn-i himmet ve hidayeti üzerimizde hazır ola, Hak erenler cemi cümlemize birlik, dirlik, düzen ihsan eyleye, Nur-ı Nebi, Kerem-i Ali, Pirimiz Kutb-ı Alem Hacı Bektaş Veli gerçek erenlerin demine hu!"

Bu görevin yapılmasından sonra sazlar eşliğinde "miraciye" okunur. Miraciye bitince o toplulukta bulunanlar birbirlerinin miracını tebrik ederler.

Mirac konusunda Bektaşî anlayışı biraz farklılıklar getirmektedir. Mehmet Eröz Bektaşîler'in mirac anlayışını şöyle anlatmaktadır:

Peygamber miraca çıkarken, kendisine Cebrail rehberlik etmiştir. Peygamberin karşısına yolda bir aslan çıktı ki, kükremesi ile peygamberi korkuttu. Bunun üzerine Tanrı'dan bir ses geldi. Bu seste aslanın ondan bir nişan beklediği belirtiliyordu. Peygamber rahatlayarak, sonuncu peygamber oluşunun işaretini taşıyan yüzüğünü aslana

attı. Aslan yüzüğü yuttuktan sonra yol açıldı ve Tanrı'nın huzuruna çıktı. Onunla doksan bin sırrı konuştu. Arada perde vardı. Peygamber perdenin kaldırılıp kaldırılamayacağını sormak cesaretini gösterdi. Perde kaldırıldığında orada duran Ali'yi gördü. O yüzden mirac, "Peygamberin Ali sırrına ermesidir" denilir. Ayin-i cem de mirac hikayesinin temelinden başka bir şey değildir.¹⁶⁵

Miraciye'nin arkasından "semah" başlar. Semah ya da Mevlevilikteki isimlendirilişindeki sema'nın nasıl ilk kez ortaya çıkışını Shimmel şöyle anlatmaktadır: "İnsanı coşturan bir ayet sesinin , dahası bir şiir dizesinin insanların bayılmasına, hatta heyecandan ölmesine neden olduğunu anlatan klasik yazarlarca söylenen hikayelerin gerçekliğinden kuşkulanan için neden yok. Ortaçağ'da İslamda sinir ve akıl hastalıklarının İbn. Sina'nın salık verdiği üzere musikiyle tedavi edildiğini unutmamalıyız. Dokuzuncu yüzyıl sonlarında ileri gelen bir sufi olan demirci el-Haddad: 'Bir gün dükkanında oturmuş, çarşıda bir kör adamın okuduğu Kur'an'ı dinliyormuş. Dinlerken öylesine kendisinden geçmiş ki, elini ateşin içine uzatmış ve maşa kullanmadan ocağın içinden kor bir demir parçası çıkarmış (Hucviri, Keşf el-Mahcub, s.124)' Bu tür

¹⁶⁵ Eröz, (1990), s.222

hikayelere İslam evliya tezkirelerinde sık sık rastlanır, çoğu mucizeler de Kur'an'a kulak verirken, ya da herhangi bir başka zihinsel duada bulunurken oluşan mutlak bilinçdışı durum ile açıklanmaktadır. Tamamıyla rabbın huzurunda bulunan dinleyenlerin musikiyle, ya da başka bir sesle kendinden geçmesinin caiz olup olmadığı İslam üleması tarafından çok tartışılmıştır. Sufilerin musiki dinledikleri ve kendilerini cezbeye kaptırdıkları semahaneler dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Bağdad'da kurulmuş bulunuyordu. Yerleşik din kurallarına bağlı kişilerin, buralarda yer alan olaylar karşısında, tüyleri ürperiyordu. Ebu Hafs Suhreverdi: 'Musiki zaten gönülde olmayan bir şeyi doğurmaz' demektedir.¹⁶⁶ "

Bektaşiler'in vecd vasıtası semahı altı hanım ve altı erkek oynar. Semah üç bölümdür:

1. Ağırılama
2. Çark
3. Turnalar

Semah bitince "saka" ismi verilen kişi içmek için "Hz. Hüseyin Efendimizin aşkına" diyerek su dağıtır. Bu görev Hz. Hüseyin'i simgeler. Sular içildikten sonra tekrar "tarikat abdesti" alınır. En son olarak da sofracı sofrayı kurar ve yemek yenir. Cemlerdeki "niyaz" ismi verilen insana secde diğer tarikatlerin bir kısmında da vardır. Burdaki secdeden kastın kula secde olmayıp insanda tecellî eden Hakka secde olduğu anlatılmaktadır. Bu uygulamanın temelini Alah'ın Adem'i yarattığı zaman meleklerle secde emretmesi olayından kaynaklandığı ifade edilmektedir. Cemlerde kadınlar ve erkekler bir arada oturmakta ve ibadet etmektedirler. Kadınların cinsellikleri ikinci plana

¹⁶⁶ . Schimmel (1982) s.162-163

atılmış ve onlar bir "can", bir "bacı" olmuşlardır. Bektaşiler arasında haremlık-selamlık uygulaması, diğer bir değişle kaç-göç yoktur. Misafir olduğumuz evlerde kadınlar bizlerle tokalaşmışlar, yaşlı olanlar ise yanaklarımızdan öpmüşlerdir. Kadınlardan yaşlı olanlar başarını örtmekte, genç olanlar genellikle örtmemektedirler. Başını örten hanımlar ise dinî günah endişesinden değil, bir gelenek olduğu için başlarını örtmektedirler. Kısas beldesinin dedesi başörtüsüyle İslam'ın özdeşleştirilemeyeceğini, bu konunun dinin temellerinden olmadığını belirtmektedir. Kendileriyle görüşülen başı açık genç kızlar ise bu kıyafetleriyle "cem" e gidebileceklerini kendilerince hiçbir sakınca görmediklerini belirtmişlerdir. Fakat yine de beldenin yaşlılarının kendilerine, bir ibadet olan ceme başörtüsüz gelmemeleri konusunda baskı yaptıklarını söylemektedirler.

Gerek kadın gerekse erkeklerin cemlerde giydikleri özel bir kıyafet bulunmamaktadır. Gündelik kıyafetleriyle gelmektedirler.

Gülbenk

Cemlerde dede veya baba gülbenk veya gülbank denilen bir tür dua okur. Beldedeki cemlerde de okunmaktadır. Biz bu duayı M. Tevfik Oytan'dan aktaralım:

"Bism-i Şah... Allah Allah.. Akşamlar hayrola.. Hayırlar fethola.. Şerler def'ola.. Münkirler matola.. Münafıklar berbad ola.. Müminler şad ola.. Meydanlar abad ola.. Sırlar mestur ola.. Gönüller mesrur ola.. Hanedan-ı fukara mamur ola.. Er Hakk, Muhammed Ali yardımcımız,

gözcümüz, bekçimiz ola.. Oniki imam, ondört masum pak, onyedı kemerbest efendilerimiz, katarlarından, didarlarından ayırmaya..Pirimiz, üstadımız hünkar Hacı Bektaş Veli, Balım Sultan efendilerimizin muîn dest-

girimiz ola.. Üçlerin, beşlerin, yedilerin, kırkların ve gayb erenlerinin himmetleri ve safa nazarları üzerimizde hazır ve nazır ola. Dertlerimize derman, gönüllerimize iman, hastalarımıza şifa, borçlarımıza edalar ihsan eyleye.. Nur-ı Nebi, kerem-i İmam Ali, gülbeng-i Hacı Bektaş Veli demine hu diyelim hu...¹⁶⁷

Bu gülbank bir iki kelime değişikliğiyle aynen okunmaktadır.

Kıyas'ta dinî eğitimin bir kısmının cemlerde uygulamalı olarak verildiği söylenilmişti. Bu din eğitiminin niçin ve nasıl verildiğinin anlaşılabilmesi için bir anket uygulanmıştır. Kıyas beldesinde uygulanan ankette deneklere "Çocuklarınıza dinî bir eğitim vermek istiyor musunuz? Nasıl" şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Alınan cevapların oranları şöyledir:

Hayır düşünmüyorum.	% 19.6
Ana-babanın vereceği dinî eğitim yeterlidir.	% 35.3
Resmî eğitim kurumlarında (okullar) verilen din eğitimi yeterlidir.	% 8.8
Cami görevlileri bu eğitimi yaptırabilirler	% 6.9
Çevremdeki güvendiğim bazı kişiler bu eğitimi verebilir.	% 29.4

Yukarıdaki tablodan de anlaşıldığı üzere Kıyas beldesinde din eğitiminin iki ana kurumu aile ve çevre olarak görülmektedir. Çevreden kastedilen ise "dede", "baba" ve "cem evi" dir. % 19.6 oranında "dinî eğitim vermeyi düşünmüyorum" cevabının çıktığı ise beldenin

¹⁶⁷ Oytan, (1962), s.173

gittikçe seküler bir anlayışa doğru gittiğinin göstergesi olabilir.

Kıyas beldesinde yaşayanlara çocuklarına niçin din eğitimi yaptırdıkları sorulduğunda aşağıdaki cevaplar alınmıştır:

Gelenek olduğu için	% 4.7
Dinî inancım bunu gerektiriyor	% 24.7
Ahlaklı olması için	% 23.5
Topluma yararlı insan olması için	% 47.1

Oranları bakıldığında "topluma yararlı insan olması için" cevabının en yüksek çıktığı görülmektedir. En düşük oranın "gelenek olduğu için" cevabının çıkmasını Kıyaslılar bir "yenileşme" ve "uyanış" olarak nitelendirmektedirler. Artık inanç sistemlerinin bir gelenek, bilinçsizce bir ataları takipten kurtulmakta olduğunu belirtmektedirler.

Bu durum, "Bektaşiler arasında yeniden bir yapılanış mı sözkonusu" sorusunu akla getirebilmektedir. Bu sorunun cevabı "Dedegan" kolları için rahatlıkla "evet" olabilirken "Çelebiler" için bir hayli zordur. Çünkü Çelebiler tarihten getirdikleri inanç esaslarını titizlikle sürdürmeye çalışmaktadırlar.

Namaz:

Kıyas beldesinde yaşayanlar günlük beş vakit namaz kılmamaktadırlar. Cuma namazlarına da gitmedikler gözlemlenmiş bulunmaktadır. Arka arkasına üç cuma, cuma namazı vaktinde Kıyas beldesine gidilmiş ve 35 kişinin namaz kıldığı görülmüştür. Kılanların tamamı ise beldedeki ve civar köylerdeki Sünnî vatandaşlardır.

Deneklere yönelttiğimiz "Namaz kılar mısınız" şeklindeki sorumuza büyük ölçüde ağız birliği edilmiş gibi "İbadet etmeyen şeytan-ı laindir. Herkesin kendine has ibadeti vardır. Bizim ibadetimiz "cem" dir, niyazdır. Bizde önemli olan 24 saat Hakk'ın huzurunda olmaktır." cevabını vermişlerdir. Bazı yaşlı Kısaslılar cuma namazlarını kıldıklarını söylemişlerse de yapılan gözlemler bunu doğrulamamıştır. Görüşüğümüz Sünnî Kısaslıların bir kısmı beş vakit namazlarını kılmakta erkeklerin tamamı ise cuma namazlarına gitmektedir. Bunun sebebi ise Kısaslı Sünnîlerin "Şafii" mezhebinden oluşlarıdır. Bu mezhebin esaslarına göre ibadet imandan bir cüzdür.

Oruç:

Beldedeşyaşayan Kısaslılar yalnızca "muharrem ayı"nda 12 gün oruç tutmaktadırlar. Onüçüncü gün öğle vaktinde oruç bozulur, aşure pişirilir. Bazıları üç gün daha fazla oruç da tutmaktadır. Kısaslılar, eskiden muharrem ayında "aynaya bakmama" "sakal kısımame" gibi geleneklerin olduğunu fakat artık bunların yavaş yavaş kalktığını söylemekte. Oruç akil ve baliğ olan kişilerce tutulmaktadır. Gerek bu konu gerekse orucun başlama-bitiş zamanları Sünnîlerle aynıdır. Yalnız, bunlar iftar ettikten sonra da su içmemekte, onun yerine çay, ayran vs. içmektedirler.

Hac:

Kısaslılar, eskiden hacca gidenlerin olduğunu söylemekte. Fakat bugün hacca giden bulunmamaktadır. Buna bağlı olmak üzere belde sakinleri açısından hacca gitmek ya da gitmemek dinî bir gereklilik olarak anlam taşımamaktadır.

Zekat:

Kıyas'ta zekat kurumu yoktur. Bunun yerine topluluk üyeleri yılda bir kereşyapılan görgü cemi sırasında "mürşid hakkı" adı altında miktarı kişiye bırakılmış bir nakdî yardımı Hacıbektaş'taki çelebiye gönderilmek üzere dedeye verirler. Bu yardımın kullanılış biçimiyle ilgili bütün yetki çelebiye aittir.

Gusul-abdest:

Kıas'taki Bektaşîler cinsel ilişkilerden sonra gusul ettiklerini söylemektedirler. Hatta bunu araştırmacıdan bilhassa yazmasını, kendilerini "gusulsüz murdarlar" olarak niteleyenlerin gerçeği öğrenmesini istediklerini belirtmişlerdir. Ceme gelirken de gusul abdesti ve "şeriat abdesti" dedikleri namaz öncesi abdestini almaktadırlar.

AŞIK GELENEĞİ VE MÜZİK

Kıyas beldesinde müzik denildiğinde bağlıma, bağlıma denildiğinde ise âşıklar akla gelmektedir. Bağlıma beldede yaşayanların hem dinlenme aracıdır, hem de ibadet etme aracıdır. Kıyas'a gidişlerimizde misafir olduğumuz hemen hemen her evde mutlaka bağlama dinledik.

Bağlıma ve aşıklık burada köklü bir gelenektir ama GAP gerçekleştiğinde, bölgenin uğrayacağı değişikliğe bu gelenek dayanabilecek midir? Daha doğrusu Kıyaslı "kültürüm" mü yoksa "GAP" mı demektir?

Beldede uygulanan ankette bu düşünceyle soruyla bağlantılı olarak "GAP'ı nasıl değerlendiriyorsunuz?" sorusu soruldu. Alınan cevapların oran tablosu şöyle:

Şanlıurfa'nın çevresini olumlu yönde değiştirecek	% 68
Şanlıurfa'nın geleneksel kültürü bozulacak	% 15
Getirecekleri götüreceklerinden fazla olacak	% 12

Bu soruyu soruşumuzun asıl sebebi geleneksel halk kültürüne bağlı bulunan Kısaslıların GAP karşısındaki tavırlarını öğrenmektir. Kısas beldesi geleneksel halk kültürüne ve bu bağlamda "âşık" geleneğine bağlı ozanların çok sayıda bulunduğu bir yöremizdir. İnanç sistemi olarak içinde yer aldıkları Bektaşîliğin, Türk halk kültürüyle iç içe oluşu, bu topluluğun geleneksel kültürlerinden kısmın de olsa uzaklaşmamalarına neden olmuştur. Kısas' da en çok bağlama çalınır ve âşık tarzı şiirler söylenir. Bağlama çalmak bu beldede âdeti sıradan bir olaydır. Kendilerine anket uygulanan deneklerin % 27'si bağlama çalmaktadır.

Kısas beldesi "ekonomik gelişme"- "geleneksel kültürün bozulması" ikilemini belirgin şekilde yaşayan topluluklardandır. % 23.5 oranında geleneksel kültürün bozulacağına üzülmelerine karşılık, % 68.6 oranında projeye olumlu bakmaktadırlar. Beldede yaşayanlar GAP gerçekleştikten sonra uğrayacakları kültür erezyonunun büyük oranda farkındadırlar. Konuştuğumuz denekler: "Değişme kaçınılmaz, şimdi oturup bu değişme karşısında kültürümüzün ne kadarını kurtarabiliriz diye düşünmemiz lazım." demektedirler. İl Kültür Müdürlüğü tarafından beldede açılmış olan bağlama kursuna 30 öğrencinin devam ediyor oluşu da bu düşüncenin ürünüdür. Bağlama Kısaslıların gündelik hayatına çok önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü o her şeyden önce bir ibadet aracıdır. Bütün Alevî-Bektaşî topluluklarında olduğu gibi Kısaslılarda da her hafta, perşembeyi cumaya bağlayan

akşamlarda "cem" yapılmaktadır. Bu "cem" lerin en önemli özelliklerinden biri de ayinin muhtelif kısımlarının bağlama eşliğinde yapılmasıdır. Kısaslı âşık Sefâî bir deyişinde şöyle demektedir:

Güzel dostum bu kemâli
Mızrapta, perdede, türküde bulduk
Esas erenlerin gittiği yolu
Sazımda, telimde türküde bulduk

MÜZİK VE DEĞİŞME

Geleneksel müzikle olan bağ devam ediyorsa da diğer müzikleri dinleme oranı da yabana atlamayacak derecededir.

Örneğin çağımızın popüler müziklerinden Türk hafif müziği % 27, arabesk %25 oranında dinleyici bulmaktadır. Ankette deneklerden en çok üç müzik türünün işaretlenmesi istenmiştir. En çok işaretlenen halk müziğidir ama halk müziğinin yanısıra diğerleri de dinlenmektedir. Kısas beldesinde en çok ilgi deyiş ve türkü formlarına gösterilmektedir. Sefâî yukarıda ilk kıtasını verdiğimiz deyişinde devamten şöyle demektedir:

Türküyle anam ninniler çaldı
Türküyle Ferhat dağları deldi
Türküyle Pir Sultan kemale erdi
Erenler ceminde türküde bulduk

Soyutlanmış bir topluluk olan Kısas beldesinde inanç geleneklerinin en önemli taşıyıcılarından biri olan saza (bağlama) ve bu sazın beraberinde getirdiği bütün halk müziği geleneklerine sıkı sıkıya bir bağlılık

gözlemlenmektedir. Özellikle 30 yaşın üzerindekilerde bu durum çok belirgindir.

Bu çalışmada hafif müziği dinlemekte olanların oranı ve tablosu de çıkarıldı:

İlkokul Mezunu	% 22.2
Ortaokul Mezunu	% 14.8
Lise Öğrencisi	% 37.0
Lise Mezunu	% 25.9

Tablodan de anlaşılacağı üzere "okuma yazma bilmeyen" ve "yalnızca okur-yazar" olanlar arasında Türk hafif müziğini dinleyenler bulunmamaktadır. Öğrenim yapmış olan her kesim ise bu müzik türünü dinlemektedir.

Hafif müzikle halk müziğinin bir karışımı olarak nitelenebilecek "özgün müzik" ise % 33 oranında dinlenmektedir. Dinleyicilerin tamamı ise 30 yaşın altında olanlardır. Özgün müzik halk müziği namelerini kullanan, zaman zaman batı müziğiyle senteze giden bir müzik türüdür. Bu tür müziğin halk müziğini çağdaştırma çabaları olduğu da söylenebilir. 30 yaşın altındaki deneklerin bu müziği yeğlemesi de geleneksel birikimin yeni bir tarzda ifade edilmesi arzusunun kaynaklanmaktadır.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Bu beldede geleneksel halk müziği hala etkisini devam ettirmektedir, ancak diğer müzik türleri de etkilerini göstermektedir.

SONUÇ

Yaptığımız bu çalışmayla ulaşmış olduğumuz sonuç, günümüzde aynı inanç sistemini paylaşan tek bir Alevî - Bektaşî topluluğunun bulunmadığıdır. Çelebiler ve Dedegan kolları arasında farklılıklar bulunduğu gibi aynı kolun içerisinde yörelere göre değişen özellikler vardır. Bugün, tarihten zamanımıza kadar değişmeden devam eden bir Alevîlik veya Bektaşîlik ekolünden bahsetmek mümkün değildir.

Bektaşîlik Selçuklu döneminde (Hacı Bektaş Veli zamanı) ve Osmanlı döneminde diğer İslam tasavvuf ekolleri gibi, batınî yönü olmasına karşılık, sünnî akideyle uzlaşmış -hiçdeğilse öyle görünen- bir sistem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tarihi vesikaların bize tanıdığı imkan nisbetinde Osmanlı Arşivinde yapmış bulunduğumuz araştırmalar 15. yy ve daha sonrasında, devletle uyum içerisinde olan bir

Hacı Bektaş Veli dergahının varlığını belirlemiş bulunmaktayız. Aynı dönemde "ışıklar", "kalenderiler", "vefailer" gibi, Osmanlı devletinin "İslam dışı" ve "ahlak dışı" olarak nitelediği batınî-sufî gruplar varken; Osmanlı Devleti'nin çeşitli yerlerinde irşad faaliyetini devam ettiren, vakıflarını kurmuş, hatta devletten yardım alan bir Hacı Bektaş Velî dergahı bulunmaktadır. Arşiv vesikaları bu dergahlarda camilerin de bulunduğunu bize bildirmektedir. Bu dönemin Bektaşîliğini diğer, batınî-hurufî gruplardan ayırmadan ele almak mümkün değildir. Eğer Bektaşîlik bu dönem için beraberce ve mukayeseli olarak değerlendirilecekse ancak Mevlevîlik, Halvetîlik gibi tasavvufî ekollerle karşılaştırılıp ele alınabilir. Şii unsurlar varsa, hepsinde vardır, hurufîlik ve batınîliğin etkileri belli oranlarda hepsinde görülebilir. Bektaşîliği İslam dışı bir kabalizm olarak sunmak bilim dışıdır. Hacı Bektaş Veli'nin "Makalat"ı bu durumu açıkça ortaya koymaktadır.

Bektaşîliği "Balım Sultan Öncesi", "Balım Sultan Sonrası" olmak üzere iki devreye ayırmak da hatalıdır. Balım sultan eğer gerçekten varsa, kendisinden önceki "Hacı Bektaş Velî" karizmasını yıkmadan, sistemi değiştiremezdi. Öyle olsaydı karşımızda bir Bektaşîlik değil, bir Balımîlik bulunurdu.

Hacı Bektaş Dergahı müntesiplerinin tek tek, bu diğer batınî-hurufî gruplarla ilişkisi; ya da bu grupların Hacı Bektaş Dergahıyla münferit ilişkileri bulunabilir. Hatta karşılıklı bazı etkilenmelerden de sözedilebilir. Ama kitabımızın önceki kısmında yayınladığımız Elmalı Abdal Musa Dergahı'nın kütüphanesi, Bektaşîliği, bu gruplarla aynı "müşterek imanı" paylaşıyor olma ihtimalinden çıkarmaktadır.

Bektaşîliği iki ayrı devrede ele almak mümkündür ama bu ikinci devrenin tarihi Yeniçeri ocaklarıyla birlikte

Bektaşiliğin II.Sultan Mahmud tarafından kapatılışı olmalıdır.

1826 tarihli fermanla Bektaşî tekkeleri Anadolu'dan Rumeli'ye kadar her yerde kapatılınca, Bektaşiliğin ikinci devresi başlamıştır. Bu olayla birlikte, Türk toplumuna damgasını vurmuş bir ocak yeraltına çekilmiştir. Yeraltına çekilen her sistem, tarihi yapısını kaybeder ve değişmeye başlar.

Bektaşilikteki değişiklik birdenbire olmamıştır. 1924 yılına ait M. Süreyya'nın ve 1925 yılına ait Necib Asım'ın kitapçıları bunu ispatlamaktadır. Asıl değişme ise Cumhuriyet döneminde, bütün tekkeler kapatılınca olmuştur.

Önceki sayfalarda yayınladığımız Elmalı Bektaşî tekkesinde bulunan kitaplar incelendiği zaman, bir Rifai, bir Kadiri, bir Halveti tekkesinde bulunabilecek kitaplardan hiçbir farkları yoktur. Muhtemelen zaviyenin mektep odalarında okutulmakta ve okunmaktadır. Mülteka ve Kuduri gibi iki temel fıkıh kitabının okunduğu; hatta tasavvufa karşı olmalarıyla tanınan Üstüvani Mehmed Efendi'nin kitabının bulunduğu bu zaviyeyi Rafizî olarak değerlendirmek bizim açımızdan mümkün değildir. Kütüphanede Rafiziliğe ait tek bir kitap yoktur. Kur'an-ı Kerim'iyle, Tezkiretü'l- Evliyasıyla Mesnevi'siyle, Muhammediye'siyle, bu zaviye Bektaşilik dışındaki diğer tasavvufî topluluklarla aynı çizgidedir. Bir kısım günümüz Alevi yazarlarının iddialarının aksine zaviyede küçük bir namazgah da bulunmaktadır. Üstelik elimizdeki belgeler göre, çok eski yıllarda yapılmıştır. Bu da önceki sayfalarda yazılan Bektaşî tekkelerinin siyasi bir kararla kapatıldığı tezini kuvvetlendirmektedir.

Günümüzde ise Bektaşilik artık bir tarikat görünümünden ziyade, diğer batınî unsurlarla (mesela tahtacılar, Alevîler vs) beraber bir "Alevî-Bektaşî gruplar

ailesi" ya da bir "Alevî-Bektaşî" geleneği halindedir. Tarihi altyapısının önemli kısmını, yazılı kaynaklarının tamamını yitirmiştir. Artık Alevî-Bektaşilik olarak isimlendirilebilecek bu ekol "ne olduğu" nun ve "ne olmadığı" nın bilincinde değildir. Alevîler Abidin Özgünay'ın söylediği gibi "tasavvufi, felsefi, akli, şüubî, panteist, paganist... karakter zenginliklerine sahip, laik demokrat" iseler bu fikirlerinin bir kısmını terketmeleri gerekir. Çünkü mesela bir vahdet olan tasavvuf, çok tanrıcılık olan paganizmin zıddıdır.

Alevî-Bektaşî geleneğinin aydınları korkunç bir kavram kargaşasının içerisinde bulunmaktadır. Büyük çoğunluğu ne İslamı, ne tasavvufu ne de batı felsefesini bilmektedir. Önce kendi aralarında bir takım kavramlarda anlaşmaları gerekmektedir. Ne olduğu belli olmayan, tarihi yazılı kaynaklara dayanmayan, kaypak zemindeki bir dinî sistem, ancak Durkheim'in incelediği "ilkeller"de vardır.

Bir dinî inançlar manzumesini -kaynağı ne olursa olsun- sistemleştirebilmek için önce metodolji bilmek gerekir. Alevî-Bektaşî aydınları iddia ettikleri gibi Aleviliği rasyonelleştirmek yani mezhepleştirmek düşüncesindeyseler -böylece tasavvufi bir ekol olmaktan da çıkarmış olurlar- önce teoloji-ilahiyat öğrenimi yapmak zorundadırlar. Türkiye'deki İlahiyat Fakülteleri'ne "inançlarını kaybetmek" korkusuyla gelmek istemeyebilirler. Ama ister Pariste, ister Oxford'da, her nerede olursa olsun mutlaka bir teoloji öğrenimi yapmak zorundadırlar. Yahudiliğin de, Hristiyanlığın da İslamın da, Budizmin de kaynaklarına inme metodolojisi bu okullarda öğrenilir.

Böyle bir öğrenim çarkından geçmedikleri sürece kendilerine Diyanet İşleri Başkanlığında temsil hakkı da verilse hiçbir işlerine yaramaz. Kaldı ki Diyanet İşleri Başkanlığı'nda görev alabilmek için böyle bir eğitim

gereklidir. Bu eğitimi yapmış bir kişi Alevî-Bektaşî de olsa, bu kurumda rahatlıkla görev alabilir ve çalışmalara katılabilir.

Alevî-Bektaşiler bir an önce "zulme uğramışlık" psikolojisinden kurtulmalıdırlar. Bu güne kadar sergileyegeldikleri reaksiyoner tavrı, aksiyoner bir tavıra dönüştüremezlerse; yani kendi gelecekleriyle ilgili, çözüm çareleri üretemezlerse; değil -iddia ettikleri gibi- yirmi milyon, altmış milyon da olsalar, taşıdıkları kimlikle geleceğe ulaşamazlar.

BİBLİYOGRAFYA

AHMED EFLAKİ. Ariflerin Menkıbeleri-I. Çev: Tahsin Yazıcı. İstanbul: M.E.B.. Şark İslam Klasikleri. 1986

AHMED-İ YESEVİ. Divan-ı Hikmet Seçmeler. Haz. Kemal Eraslan. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay. 1991

AŞIKPAŞAOĞLU. Aşıkpaşaoğlu Tarihi. Haz: H.N. Atsız. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. 1985

AVCI, Nabi. İletişim Düşüncesinin Gelişimi, Eğitim Öğretim Boyutlarıyla Bir Eğitim Denemesi. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yay. 1988

AVCI, Nabi. Enformatik Cehalet. Ankara: Rehber Yay. 1990

AYAS, M. Rami. Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi. 1991

BELGE, Murat. "Tarihi Uzlaşma Üstüne".Edit:Y.Öner. Din-Üretim Biçimleri Üstüne'nin içinde. İstanbul: İletişim Yay. 1984

BERGER,L; BERGER,B; KELLNER, H. Modernleşme ve Bilinç. Çev: C.Cerit. İstanbul: Pınar Yay. 1985

BERKES; Niyazi. Türkiye'de Çağdaşlaşma. İstanbul: Doğu-Batı Yay. 1978

BERKES, Niyazi. Teokrasi ve Laiklik. İstanbul: Adam Yay. 1984

BİRDOĞAN, Nejat. Alevilik. Hamburg: Hamburg Alevi Kültür Merkezi Yay. 1990

BİRGE, J.K. The Bektashi Order of Dervishes. London: 1937

BRUÏNESSEN. Martin Van. Ağa, Şeyh, Devlet. Çev: R. Arslan. Ankara: Özge Yay. t'siz.

BÜYÜK İSLAM TARİHİ, İstanbul: Çağ Yay. 1986

ÇAĞATAY, Tahir. Günün Sosyolojisine Giriş. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. 1987

ÇAMUROĞLU, Reha. "Yunus Emre Heterodoks Bir Dervıştır" Cem Dergisi Haziran 1991. S.1

ÇAMUROĞLU, Reha. "Alevi-Bektaşî Düşüncesi Heterodoks Bir Düşüncedir." Cem Dergisi. Ağustos 1991. S.3

ÇAMUROĞLU, Reha. "Çağdaş Aleviliğin Sorunları-1" Cem Dergisi. Kasım 1991.S:6

DEMİRCİ, Kürşat. Dinlerin Dejenerasyonu. İstanbul: İnsan Yay.1985

DOĞAN: İzzettin. "Alevi Düşüncesini Günüümüze Taşıyanlar". Cem Dergisi. Temmuz 1991. S:2

ERDOĞAN, Mustafa. "Laiklik ve Türk Uygulaması Üzerine Notlar" Türkiye Günlüğü Dergisi. Kış 1990. S:13

ERÖZ, Mehmet. Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik. Ankara:Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. 1990

ERTUĞRUL, İsmail Fenni. Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî. Haz: Mustafa Kara, İstanbul: İnsan Yay. 1991

FIĞLALI, Ethem Ruhi. Türkiye'de Alevilik Bektaşilik. Ankara: Selçuk Yay. 1990

FINDIKOĞLU, Z.Fahri. Sosyalizm. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yay. 1965

FREYER; Hans. Din Sosyolojisi. Çev: Turgut Kalpsüz. Ankara: A.Ü. İlahiyat Fak. Yay. 1964

GOODE,W. J-HATT, P.K. Sosyal Bilimlerde Araştırma Metodları. Çev:R. Keleş. Ankara: Türkiye ve Ortadoğu Amme Enstitüsü Yay. 1973

GÖRMEZ, Kemal. Şehir ve İnsan. İstanbul: M.E.B. Araştırma İnceleme Dizisi. 1991

GÜLŞAN, Hasan. "Laiklik, Yasalar ve Alevilik" Cem Dergisi. Haziran 1991. S:1

GÜN, Gülay. "Laisizm, Alevilik ve Kadın" Cem Dergisi Mayıs 1992. S:12

HASLUCK, F.W. Bektaşilik Tedkikleri. Çev: R.Hulusi. İstanbul: Devlet Matbaası. 1928

İLBARS, Zafer, "Aile Akrabalık İlişkileri ve Değişmeler Üzerine Bir Araştırma" Aile Yazıları 2'nin içinde. Der: B. Dikeçligil, A. Çiğdem, Ankara: Başbakanlık Aile Kurumu Yay. 1991

İRVİN, J. "The Plain People of Pennsylvania" National Geographic. April 1984

İSLAM ANSİKLOPEDİSİ

- Batıniyye Mad.

- Hacı Bektaş Veli Mad.

KALELİ, Lütfi. "Yunus Emre Sevgi Yılı ve Ötesi" Cem Dergisi. Haziran 1991. S:1

KARABAŞ; Seyfi-YEŞİLÇAY, Yaşar. Türkiye'de Toplumsal Bilim Araştırmalarında Yaklaşımlar ve Yöntemler. Ankara: O.D.T.Ü. Türk Halk Bilimi Topluluğu Yay. 1977

KAVGA Dergisi. İstanbul

KEHL-BODROĞI, Krisztina. "Alevilik Üzerine". Cem Dergisi. Kasım 1991. S:6

KERVAN Dergisi. İstanbul.

KILIÇBAY, Mehmet Ali. "Çağdaşlaş(ama)mak" Yeni Toplum Dergisi. Mayıs 1992. S:1

KIRAY, Mübeccel. Toplumbilim Yazıları. Ankara: Gazi Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi. Yay. 1982

KONGAR, Emre. Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği. İstanbul: Remzi Kitabevi. 1981

KONGAR, Emre. Türkiye'nin Toplumsal Yapısı. İstanbul: Remzi Kitabevi. 1985

KÖPRÜLÜ, Fuat. Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu. Ankara: Atay Kültür Yay. 1972

MAGEE, Bryan. Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı İstanbul: Remzi Kitabevi. 1982.

MARDİN, Şerif. İdeoloji. Ankara: Turhan Kitabevi. 1982

MARDİN, Şerif. Toplu Eserleri 2: Din ve İdeoloji. İstanbul: İletişim Yay. 1990

MARDİN, Şerif. Makaleler 3: Türkiye'de Din ve Siyaset. İstanbul. İletişim Yay. 1991

MARDİN, Şerif. Makaleler 4: Türk Modernleşmesi. İstanbul: İletişim Yay. 1991

MEŞELİ, Hasan. "Alevi Kardeşlerimizin Toplumsal Birliği ve Cem Dergisi". Şubat 1992. S:9

MEHMED SÜREYYA. Tarikat-i Aliyye-i Bektaşîyye. İstanbul: Kütüphane-i Sudi. 1338

NECİB ASIM. Bektaşî İlmihali. İstanbul: Kanaat Kütüphanesi. 1925

NOYAN, Bedri. Bektaşîlik-Alevilik Nedir. Ankara: (kendi yayını) 1987

OCAK, Ahmet Yaşar. Babailer İsyanı. İstanbul: Dergah Yay. 1980

OCAK, Ahmet Yaşar. Bektaşî Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri. İstanbul: Enderun Kitabevi. 1983

OCAK, Ahmet Yaşar. "Alevilik ve Bektaşîlik" Tarih ve Toplum Dergisi. Temmuz 1991. S:91

OCAK Ahmet Yaşar. "Alevilik ve Bektaşîlik-II" Tarih ve Toplum Dergisi. Ağustos 1991. S:92

OCAK, Ahmet Yaşar. "Anadolu'nun Dini-Kültürel Coğrafyası ve Sufilik" Dergah Dergisi. Temmuz 1992. S: 29

OCAK, Ahmet Yaşar. Kalenderiler. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi. 1992

ORHAN, Naci. "Aleviliğin Esasları Usul ve Ahkâmı". Cem Dergisi. Ekim 1991 S:5

OSMANLI ARŞİVİ

- Mühimme Defteri No:2

- Mühimme Defteri No:3

-Mühimme Defteri No:4

- Mühimme Defteri No:32

- Mühimme Defteri No:33

- Mühimme Defteri No:35

- Mühimme Defteri No: 42

-Cevdet-Evkaf No:859

-Cevdet Evkaf No: 2136

-Cevdet Evkaf No:19690

-Cevdet Evkaf No:20301

-İrade Dahiliye No:1518

-Bab-ı Meşihat No1080

-Maliyeden Müdevver No:9771

OYTAN, M. Tevfik. Bektaşiliğin İçyüzü. İstanbul: Maarif Kitaphanesi. 1962

ÖKTEM Niyazi. "Din ve Sosyal Koşullar" Cem Dergisi. Temmuz 1991. S:2

ÖKTEM Niyazi. "Neden Akıl-Sevgi Sentezi" Cem Dergisi. Mayıs 1992 S:12

ÖZ, Baki. "Alevilik Üzerine Bir Çözümleme". Cem Dergisi. Kasım 1991. S:6

ÖZGÜNAY Abidin. "Vahdet-i Vücut, Yunus ve Şer". Cem Dergisi. Haziran 1991. S:1

ÖZGÜNAY, Abidin. "İman Akıl İle Bütünleştikçe Hayat İle Özdeşleşir... Bu Aleviliktir." Cem Dergisi Temmuz 1991. S:2

ÖZGÜNAY Abidin. "Alevilik Şekle Değil Öze Yönelmektir." Cem Dergisi Mart 1992. S:10

ÖZTÜRK, Yaşar Nuri. Tarihi Boyunca Bektaşilik. İstanbul: Yeni Boyut Yay. 1990

POPPER, Karl. Açık Toplum ve Düşmanları-I,II. Çev: M. Tunçay, H. Rızatepe. İstanbul: Remzi Kitabevi. 1989

SANDIKÇI, Kemal “ İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadis” Ankara D.İ.B. Yay. 1991

SOROKİN,P.A. Çağdaş Sosyoloji Kuramları. Çev:M.R.Öymen. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.1994

SUNAR, Cavit Tasavvuf Tarihi. Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay. 1975

SUNAR Cavit. Melamilik ve Bektaşilik. Ankara: A.Ü. İlahiyat Fak Yay. 1975

ŞEKER, Murat. Güneydoğu Anadolu Projesi. Ankara: V Yay. 1987

ŞENER, Cemal. "Laiklik-Alevilik İlişkisi". Cem Dergisi. Temmuz. 1991

ŞEYH BEDREDDİN. Varidat. Çev: C. Ketene. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay. 1990

TAN, Mine. Toplumbilime Giriş. Ankara: A.Ü. Eğitim Fak Yay 1981

TEKİN, Talat. Orhon Yazıtları. Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurulu Yay. 1988

TEZCAN Mahmut. Sosyal ve Kültürel Değişme. Ankara: A.Ü. Eğitim Bilimleri Fakültesi Yay. 1984

TÖKİN, F.Hüsrev. "Hacı Bektaş Veli" Cem Dergisi. Ağustos 1991. S:3

TÜRKDOĞAN, Orhan Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. 1988

ÜLGENER, Sabri. Zihniyet ve Din. İstanbul: Der Yay.1981

VERGİN Nur. "Toplumsal Değişme ve Türkiye'de Aile" Aile Yazıları 2'nin içinde Der: B. Dikeçligil, A.Çiğdem. Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yay. 1991

WACH, Joachim. Sociology of Religion. Chicago and London: The University of Chicago Press.1964

WACH, Joachim. Din Sosyolojisine Giriş Çev: B.İnandı. Ankara:A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay. 1987

WILSON Bryan. Religious Sects. U.K: World University Library. 1970

YALINCAKLI, Hasan. "Doğruyu Görelim". Cem Dergisi Şubat 1992

ZIJDERVELT, Anton. Soyut Toplum. Çev:C.Cerit. İstanbul: Pınar Yay. 1985

Türkiye'deki Sünnîler bir Hz. Ali aşığı ve Ehl-i Beyt dostu olup bu sebeple öldürülen Ebû Hanife ve bir Ehl-i Beyt muhiti yetiştirmesi İmam-ı Matûridî'nin yorumlarını benimsedikleri için, Alevîler de Sünnet uğruna şehit olan Hz. Ali ve bir büyük Sünnet sevdalısı Hacı Bektaş'a bağlandıklarından Alevî sayılırlar. Yani Sünnîleri Alevî, Alevîleri Sünnî geleneğin felsefî köklerinden soyutlamanın imkansız olduğu bir kültür coğrafyasında yaşıyoruz.

Bu sosyoloji doktorası da hem Başbakanlık Osmanlı Arşivi, hem de saha araştırma yöntemleriyle konuyu irdeleyen, sahasının en ciddi çalışmalarından olmuştur. Bir kaynak eser değeri taşıyan bu kitap, her iki cemaatin mensuplarına da araştırmacılara da tavsiye edilme hakkını kazanmıştır.

