

ALEVİ - BEKTAŞİ KÜLTÜR ENSTİTÜSÜ

Das Alevitisch - Bektaschitische Kulturinstitut e.V

ALEVİLİK - BEKTAŞİLİK ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Forschungszeitschrift über das Alevitentum und das Bektaschitentum

Journal of Alevism - Bektashism Studies

Uluslararası Süreli Yayın / International Journal (six-monthly) /
Internationale Forschungszeitschrift (6 monatlich)

Sayı/Issue/Heft: 31 Yaz/Summer 2025

ISSN 1869-0122

ALEVİLİK - BEKTAŞİLİK ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Forschungszeitschrift über Alevitentum und Bektaschitentum

Journal of Alevism - Bektashism Studies

Alevi - Bektaşî Kültür Enstitüsü Adına Yayın Sahibi

In Behalf of Alevi - Bektashi Culture Institute

Herausgeberin im Namen des Alevitisch - Bektaschitischen Kulturinstituts

Güllizar CENGİZ

Alevi - Bektaşî Kültür Enstitüsü Başkanı

Alevi-Bektashi Culture Institute - Bektashi chief executive

Leiterin des Alevitisch - Bektaschitischen Kulturinstituts

EDİTÖRLER / EDITORS / EDITOREN

Prof. Dr. Ali YAMAN

Prof. Dr. Mehmet ERSAL

Doç. Dr. Bülent AKIN

EDİTÖR YARDIMCISI / ASSISTANT TO EDITORS / LEKTORATSASSISTENT

Dr. Seyhan KAYHAN KILIÇ

Arş. Gör. Elif ŞAHİN

YAYIN KURULU / EDITORIAL DEPARTMENT / REDAKTION

Prof. Dr. Hüseyin BAL - *Antalya AKEV Üniversitesi*

Prof. Dr. Michel BALIVET - *Provence Üniversitesi*

Prof. Dr. Markus DRESSLER - *Leipzig Üniversitesi*

Prof. Dr. M. Fuat BOZKURT - *Emekli Öğretim Üyesi*

Prof. Dr. Eva CSAKI - *Peter Pazmany Katolik Üniversitesi*

Prof. Dr. Nilgün ÇIBLAK COŞKUN - *Mersin Üniversitesi*

Prof. Dr. Ayşe KAYAPINAR - *Milli Savunma Üniversitesi*

Prof. Dr. Levent KAYAPINAR - *Ankara Üniversitesi*

Prof. Dr. Filiz KILIÇ - *Nerşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*

Prof. Dr. Irene MARKOFF - *Yorke Üniversitesi*

Prof. Dr. Belkıs MENEMENCİOĞLU TEMREN - *Emekli Öğretim Üyesi*

Prof. Dr. Ahmet Yaşar OCAK - *TOBB Üniversitesi*

Prof. Dr. Hasan ONAT - *(1957-2020)*

Prof. Dr. Alemdar YALÇIN - *Gazi Üniversitesi*

Doç. Dr. İlgar BAHARLU - *Nerşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*

Doç. Dr. Cem ERDEM - *Adam Mickiewicz Üniversitesi*
Doç. Dr. Haydar YALÇIN - *Ege Üniversitesi*
Dr. David SHANKLAND - *Kraliyet Antropoloji Enstitüsü*
Dr. Nevena GRAMATİKOVA - *Sofya Liberal Entegrasyon Vakfı*

BİLİM KURULU / SCIENCE COMMITTEE / WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT

Prof. Dr. Erdal AKSOY - *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*
Prof. Dr. Tuncay BÜLBÜL - *Kütahya Dumlupınar Üniversitesi*
Prof. Dr. Haydar EFE - *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi*
Prof. Dr. Metin EKİCİ - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Alimcan İNAYET - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. M. Saffet SARIKAYA - *Süleyman Demirel Üniversitesi*
Prof. Dr. Janos SİPOS - *Macaristan Bilimler Akademisi Müzik Enstitüsü*
Prof. Dr. Mustafa ŞEN - *Ortaoğu Teknik Üniversitesi*
Prof. Dr. Fatma Ahsen TURAN - *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*
Prof. Dr. Harun YILDIZ - *Ondokuz Mayıs Üniversitesi*
Doç. Dr. Erhan KURTARIR - *Yıldız Teknik Üniversitesi*
Doç. Dr. Cemal SALMAN - *İstanbul Üniversitesi*

ÜLKE TEMSİLCİLERİ

LOCAL REPRESENTATIVES / LANDESVERTRETUNGEN

Türkiye/Türkei - **Dr. Muzaffer BİRDAL**
Amerika/Amerika - **Kemal KELEŞOĞLU**
Kanada / Kanada - **Prof. Dr. Irene MARKOFF**
Yunanistan/Griechenland - **Ahmet KARAHÜSEYİN**
Belçika/Belgien - **Yücel TOP**
Bulgaristan/Bulgarien - **Dr. Nevena GRAMATİKOVA**
Macaristan / Ungarn - **Prof. Dr. Éva CSÁKI**
Polonya/Polen - **Doç. Dr. Cem ERDEM**

HAKEMLER

REFEREES / SCHIEDSAUSSCHUSS

- Prof. Dr. Nevin AKKAYA - *Dokuz Eylül Üniversitesi*
Prof. Dr. Erdal AKSOY - *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*
Prof. Dr. Bülent ARI - *Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi*
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN - *Denizli Pamukkale Üniversitesi*
Prof. Dr. Resul AY - *Hacettepe Üniversitesi*
Prof. Dr. Mesut AYAR - *Kırklareli Üniversitesi*
Prof. Dr. Yusuf AYÖNÜ - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Hüseyin BAL - *Antalya AKEV Üniversitesi*
Prof. Dr. Michel BALIVET - *Provence Üniversitesi*
Prof. Dr. Ali Sinan BİLGİLİ - *Atatürk Üniversitesi*
Prof. Dr. Bülent BİLMEZ - *İstanbul Bilgi Üniversitesi*
Prof. Dr. M. Fuat BOZKURT - *Emekli Öğretim Üyesi*
Prof. Dr. Tuncay BÜLBÜL - *Kütahya Dumlupınar Üniversitesi*
Prof. Dr. Ömür CEYLAN - *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*
Prof. Dr. Eva CSAKİ - *Peter Pazmany Katolik Üniversitesi*
Prof. Dr. Serpil ÇAKIR - *İstanbul Üniversitesi*
Prof. Dr. Mehmet Surur ÇELEPİ - *Pamukkale Üniversitesi*
Prof. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ - *Nerşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Prof. Dr. Nilgün ÇIBLAK COŞKUN - *Mersin Üniversitesi*
Prof. Dr. Sevilay ÇINAR - *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*
Prof. Dr. Muvaffak DURANLI - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Haydar EFE - *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi*
Prof. Dr. Metin EKİCİ - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Tuğba ELMACI - *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi*
Prof. Dr. Pervin ERGUN - *Gazi Üniversitesi*
Prof. Dr. Mehmet ERSAL - *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*
Prof. Dr. Pınar FEDAKAR - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Selami FEDAKAR - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Burak GÜMÜŞ - *Trakya Üniversitesi*
Prof. Dr. Vehbi GÜNAY - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Alimcan İNAYET - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Songül KARAHASANOĞLU - *İstanbul Teknik Üniversitesi*
Prof. Dr. Rezan KARAKAŞ - *Sirt Üniversitesi*
Prof. Dr. Canser KARDAŞ - *Muş Alpaslan Üniversitesi*
Prof. Dr. Ayşe KAYAPINAR - *Milli Savunma Üniversitesi*
Prof. Dr. Levent KAYAPINAR - *Ankara Üniversitesi*

Prof. Dr. Filiz KILIÇ - *Nerşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Prof. Dr. İsmail KIVRIM - *Necmettin Erbakan Üniversitesi*
Prof. Dr. Metin Ziya KÖSE - *Nerşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Prof. Dr. Fatma Sabiha KUTLAR - *Hacettepe Üniversitesi*
Prof. Dr. Irene MARKOFF - *Yorke Üniversitesi*
Prof. Dr. Abdullah MOHAMMADİ - *Ardahan Üniversitesi*
Prof. Dr. Hasan ONAT - *(1957-2020)*
Prof. Dr. Cafer ÖZEMİR - *On Dokuz Mayıs Üniversitesi*
Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE - *Ondokuz Mayıs Üniversitesi*
Prof. Dr. Fevzi RENÇBER - *Şırnak Üniversitesi*
Prof. Dr. M. Saffet SARIKAYA - *Süleyman Demirel Üniversitesi*
Prof. Dr. M. Abdülbasit SEZER - *Dicle Üniversitesi*
Prof. Dr. İlkay ŞAHİN - *Erciyes Üniversitesi*
Prof. Dr. Mustafa ŞEN - *Ortadoğu Teknik Üniversitesi*
Prof. Dr. Rezan TATLIDİL - *Emekli Öğretim Üyesi*
Prof. Dr. Ömer TEBER - *Akdeniz Üniversitesi*
Prof. Dr. Recep TEK - *Nerşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Prof. Dr. Cahil TELCİ - *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*
Prof. Dr. Abdullah TEMİZKAN - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Mehmet TEMİZKAN - *Ege Üniversitesi*
Prof. Dr. Fatma Ahsen TURAN - *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*
Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN - *Emekli Öğretim Üyesi*
Prof. Dr. Ali YAMAN - *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi*
Prof. Dr. Yahya YEŞİLYURT - *Millî Savunma Üniversitesi*
Prof. Dr. Harun YILDIZ - *Ondokuz Mayıs Üniversitesi*
Prof. Dr. Anıl YILMAZ - *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*
Prof. Dr. Ozan YILMAZ - *Sakarya Üniversitesi*
Prof. Dr. Abdullah Şevki DUYMAZ - *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi*
Prof. Dr. Tülay METİN - *Pamukkale Üniversitesi*
Prof. Dr. Zekeriya IŞIK - *Hitit Üniversitesi*
Prof. Dr. Ziya POLAT - *Mardin Artuklu Üniversitesi*
Prof. Dr. Janos SIPOS - *Macar Bilimler Akademisi*
Prof. Dr. Mehmet Ali YOLCU - *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi*
Doç. Dr. Bülent AKIN - *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*
Doç. Dr. Hüseyin AKSOY - *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi*
Doç. Dr. Ayten ALKAN - *İstanbul Üniversitesi*
Doç. Dr. Mehmet ALTUNMERAL - *Bartın Üniversitesi*
Doç. Dr. Zahide AY - *Necmeddin Erbakan Üniversitesi*

Doç. Dr. Onur AYKAÇ - *Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi*
Doç. Dr. Sedat BAHADIR - *Artvin Çoruh Üniversitesi*
Doç. Dr. İlgar BAHARLU - *Neşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Doç. Dr. Tuğrul BALABAN - *Neşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Doç. Dr. Nagihan BAYSAL - *Ege Üniversitesi*
Doç. Dr. Azime CANTAŞ - *Afyon Kocatepe Üniversitesi*
Doç. Dr. Muhammed CEYHAN - *Yalova Üniversitesi*
Doç. Dr. H.Ş. Çağatay ÇAPRAZ - *Kırklareli Üniversitesi*
Doç. Dr. Mustafa DUMAN - *Uşak Üniversitesi*
Doç. Dr. Cem ERDEM - *Adam Mickiewicz Üniversitesi*
Doç. Dr. Seval EROĞLU - *İstanbul Teknik Üniversitesi*
Doç. Dr. Mürüvet HARMAN - *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi*
Doç. Dr. Nilgün Nurhan KARA - *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*
Doç. Dr. Abbas KARAAĞAÇLI - *Giresun Üniversitesi*
Doç. Dr. Ayhan KARAKAŞ - *Çukurova Üniversitesi*
Doç. Dr. İhsan Seddar KAYNAR - *Hakkari Üniversitesi*
Doç. Dr. Ahmet KESKİN - *Samsun Üniversitesi*
Doç. Dr. Murat KILIÇ - *Neşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Doç. Dr. İbrahim KOLUNSAĞ - *İzmir Katip Çelebi Üniversitesi*
Doç. Dr. Ufuk ÖZCAN - *İstanbul Üniversitesi*
Doç. Dr. Cemal SALMAN - *İstanbul Üniversitesi*
Doç. Dr. Serkan SARI - *Dicle Üniversitesi*
Doç. Dr. A. Yılmaz SOYYER - *Süleyman Demirel Üniversitesi*
Doç. Dr. Sema KÜSKÜ - *İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi*
Doç. Dr. Tekin TUNCER - *Neşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Doç. Dr. Cengiz KANIK - *Bitlis Eren Üniversitesi*
Doç. Dr. Tekin TUNCER - *Neşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Doç. Dr. H. Kübra UYGUR - *Mardin Artuklu Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Erdem AKIN - *Neşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Mıhrıban ARTAN - *Neşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ASLAN - *Gaziantep Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed AVŞAR - *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Ali ÇAPAR - *Çankırı Karatekin Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe ÇEKİÇ - *Mardin Artuklu Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Ömer KIRMIZI - *Neşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi İlker KİREMİT - *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Rabia KOCAASLAN UÇKUN - *Ege Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi İhsan KOLUAÇIK - *Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi*

Dr. Öğr. Üyesi Kader POLAT - *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Yağmur SAY - *Anadolu Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Erhan SOLMAZ - *Uşak Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Bahar TAYMAZ - *Esenyurt Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TEMİZSU - *İzmir Katip Çelebi Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Hilal TUZTAŞ HORZUMLU - *Yeditepe Üniversitesi*
Dr. Öğr. Üyesi Hulusi YILMAZ - *Nerşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Arş. Gör. Dr. Didem Gülcin ERDEM KÜK - *Denizli Pamukkale Üniversitesi*
Dr. Esra ÇAM - *İzmir*
Dr. Seda GEDİK - *Ankara*
Dr. Nevena GRAMATİKOVA - *Sofya Liberal Entegrasyon Vakfı*
Dr. Janina KAROLEWSKI - *Hamburg Üniversitesi*
Dr. Seyhan KAYHAN KILIÇ - *Kanada*
Dr. Mehmet ŞAHİN - *Samsun*
Dr. Fatoş YALÇINKAYA - *Ankara*

Yayıncı Kurumun Adresi

Publishers Address / Adresse des Herausgebers

Malberg 1 • 53547 Hausen (Wied) Almanya Deutschland/Germany

Telefon Numarası / Phone / Telefonnummer : 00 49 (0) 263894 59 60

Faks / Fax / Fax : 00 49 (0) 263894 59 59

Web Sayfası / Webseite / Website : www.alevibektasikulturenstitusu.de

E-Posta Adresi / Email Address / E-Mail Adresse : abk.enstitusu@gmail.com

Baskı / Publishing House / Verlag : Önel-Verlag

Silcherstraße 13 50827 Köln - Almanya / Deutschland / Germany

Telefon Numarası / Phone/ Telefonnummer : 00 49 221 5879084

Faks / Fax/Fax : 00 49 221 5879004

ALMANCA DİL EDITÖRÜ / GERMAN LANGUAGE EDITOR/
EDITOR FÜR DIE DEUTSCHE SPRACHE

Sebastian HEUER - *Bremen*

İNGİLİZCE DİL EDITÖRÜ / ENGLISH LANGUAGE EDITOR/
EDITOR FÜR DIE ENGLISCHE SPRACHE

Arş. Gör. Elif ŞAHİN - *İzmir Katip Çelebi Üniversitesi*

TEKNİK YARDIMCILAR / TECHNICAL ASSISTANT/
TECHNISCHE UNTERSTÜTZUNG:

Sultan Yıldız GACAR - *İzmir Katip Çelebi Üniversitesi*

Melisa ÖZTÜRK - *İzmir Katip Çelebi Üniversitesi*

Sevda YAHÇI - *Alevi Bektaşî Kültür Enstitüsü*

TARANAN İNDEKSLER / INDEXES / GESCANNTE INDIZES



Kapak Tasarım

Designed By/ Setzung-Coverdesign

Mehmet Nuri ERDEM

© Copyright, 2025

Gönderilen yazılar yayınlansın veya yayınlanmasın iade edilmez.

Dergimiz altı ayda bir çıkmaktadır. Uluslararası Hakemlidir.

Yazıların bilimsel ve yasal sorumlulukları yazarlarına aittir.

The articles you send cannot be given back even if they are not published.

Our magazine is published in every six month.

The owners of the article account for the legal and scientific responsibility.

Zugesandte Manuskripte werden, unabhängig von ihrer Veröffentlichung, nicht zurückerstattet.

**Unsere Fachzeitschrift erscheint halbjährlich. Sie hat einen Schiedsausschuss.
Die wissenschaftliche und juristische Verantwortung für die Textinhalte liegt beim
Verfasser selbst.**

İÇİNDEKİLER

Editörlerden	
Ali YAMAN / Mehmet ERSAL / Bülent AKIN	xiii
Makaleler	1
Cumhuriyet'e Miras Kalan Bir Mesele: Bektaşilik (1921-1931)	
Eray YILMAZ	3
Nur Baba (1922) Filmini ve Romanını Alevilerin Ötekileştirilme Tarihinde Yeniden Konumlandırmak	
Şan Ararat HALİS	37
Türk Milliyetçilerine Göre Alevi-Bektaşî İnanç Sistemi, Nevşehir Örneği	
Yasin ŞAHİN	80
Türk Aleviliği-Bektaşiliğinin Tarihsel ve Felsefî Özü	
Nina BILOKOPYTOVA, Karim EL GUESSAB	122
Bir Eğitimi (Mürebbi) Gözüyle Alevilik İnançında Bazı Sorulara Cevaplar	
İbrahim GÜL	138
Kentleşmenin Alevi Kadınların İnanç Pratikleri ve Alevi Kadınların Değişimi Üzerine Etkileri	
Bülent KILIÇASLAN	163
Kardeşlikten Kültürel Mirasa: Musahiplik Geleneğinin Korunma Arzusu ve SOKÜM Sözleşmesi	
Gökay YÜREKLİ	203
Çeviri	223
Yörükler Üzerine Etnolojik Bir Araştırma (19. Yüzyılda Batı Anadolu'daki Kızılbaş-Alevî Türkmenler İçin Oryantalist Bir Kaynak)	
Ufuk Ali KAFTANLI	224
Tanıtmalar	243
Ocak, Ahmet Yaşar (2025). Bektaşilik: Tarih, İnanç, Efsane	
Serkan KARAYEL	244
Gülten, Sadullah (2025). Üçler Yediler Kırklar Gayb Aleminin Sultanları	
Neslişah GÖKÇE	254
Baharlı, İ., Artan Ok, M., Akın, E. ve Işık, Güllü (2024). Serçeşme'den Katreler (Temel Değerler Bağlamında Hacı Bektaş Veli ve Özlü Sözleri)	
Nuran ÇEVİK	262
Akbulut, Ahmet (2022). Sahabe Dönemi İktidar Kavgası Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı	
Songül KAYAR	269
Dergi Yazı Teslim Kuralları	275

CONTENTS

Editor's Letter	
Ali YAMAN / Mehmet ERSAL / Bülent AKIN	xiii
Articles	1
An Issue Passed on To The Republic: Bektashism (1921-1931)	
Eray YILMAZ	3
Repositioning the Film and Novel Nur Baba (1922) within the History of the Othering of Alevis	
Şan Ararat HALİS	37
The Alevi-Bektashi Belief System According to Turkish Nationalists: Nevşehir as a Sample Case	
Yasin ŞAHİN	80
Historical and Philosophical Essence of Turkic Alevism Bektashism	
Nina BILOKOPYTOVA, Karim EL GUESSAB	122
Answers to Certain Questions in the Alevi Faith from the Perspective of an Educator (Mürebbi)	
İbrahim GÜL	138
The Effects of Urbanization on Alevi Women's Religious Practices and Their Socio-Cultural Transformation	
Bülent KILIÇASLAN	163
From Brotherhood to Cultural Heritage: The Desire to Preserve the Tradition of Musahiplik and the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage	
Gökay YÜREKLİ	203
Translation	223
Yörükler Üzerine Etnolojik Bir Araştırma (19. Yüzyılda Batı Anadolu'daki Kızılbaş-Alevî Türkmenler İçin Oryantalist Bir Kaynak)	
Ufuk Ali KAFTANLI	224
Reviews	243
Ocak, Ahmet Yaşar (2025). Bektaşilik: Tarih, İnanç, Efsane	
Serkan KARAYEL	244
Gülten, Sadullah (2025). Üçler Yediler Kırklar Gayb Aleminin Sultanları	
Neslişah GÖKÇE	254
Baharlı, İ., Artan Ok, M., Akın, E. ve Işık, Güllü (2024). Serçeşme'den Katreler (Temel Değerler Bağlamında Hacı Bektaş Veli ve Özlü Sözleri)	
Nuran ÇEVİK	262
Akbulut, Ahmet (2022). Sahabe Dönemi İktidar Kavgası Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı	
Songül KAYAR	269
Paper Formatting Guidelines	275

INHALTSVERZEICHNIS

Von den Editoren	
Ali YAMAN / Mehmet ERSAL / Bülent AKIN	xiii
Artikel	1
Eine geerbte Streitfrage der Republik: Das Bektaschitentum (1921-1931)	
Eray YILMAZ	3
Eine Neuverortung des Romans und Films Nur Baba (1922) in der Geschichte der Marginalisierung der Aleviten	
Şan Ararat HALİS	37
Das alevitisch-bektaschitische Glaubenssystem aus der Perspektive türkischer Nationalisten: Eine Fallstudie aus Nevşehir	
Yasin ŞAHİN	80
Der historische und philosophische Kern des türkischen Alevitentums und Bektaschitentums	
Nina BILOKOPYTOVA, Karim EL GUESSAB	122
Antworten auf einige Fragen zum Alevitischen Glauben aus der Sicht eines Erziehers (Mürebbi)	
İbrahim GÜL	138
Die Auswirkungen der Urbanisierung auf die religiöse Praxis alevitischer Frauen und den Wandel ihrer Rolle	
Bülent KILIÇASLAN	163
Vom geschwisterlichen Bund zum kulturellen Erbe: Der Wunsch nach Bewahrung der Tradition der Weggemeinschaft und das UNESCO-Übereinkommen zur Erhaltung Immateriellen Kulturerbes	
Gökay YÜREKLİ	203
Übersetzung	223
Yörükler Üzerine Etnolojik Bir Araştırma (19. Yüzyılda Batı Anadolu'daki Kızılbaş-Alevi Türkmenler İçin Oryantalist Bir Kaynak)	
Ufuk Ali KAFTANLI	224
Vorstellung	243
Ocak, Ahmet Yaşar (2025). Bektasılık: Tarih, İnanç, Efsane	
Serkan KARAYEL	244
Gülten, Sadullah (2025). Üçler Yediler Kırklar Gayb Aleminin Sultanları	
Neslişah GÖKÇE	254
Baharlı, İ., Artan Ok, M., Akın, E. ve Işık, Güllü (2024). Serçeşme'den Katreler (Temel Değerler Bağlamında Hacı Bektaş Veli ve Özlü Sözleri)	
Nuran ÇEVİK	262
Akbulut, Ahmet (2022). Sahabe Dönemi İktidar Kavgası Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı	
Songül KAYAR	269
Regeln zur Einreichung von Artikeln	275

EDİTÖRLERDEN

EDITOR'S LETTER / VON DEN EDITOREN

Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi'nin 31. sayısı ile yeniden siz değerli okuyucularımızla buluşmanın heyecanını yaşıyoruz. 2009 yılında başladığımız yayın yolculuğumuz, siz araştırmacıların ve okuyucuların ilgisiyle bugün daha da güçlenerek devam ediyor. Her biri farklı disiplinlerden gelen akademik katkılarla şekillenen dergimiz hem dijitalleşme sürecindeki kararlılığı hem de alanın özgün meselelerine odaklanan içeriğiyle Alevilik-Bektaşılık çalışmalarında önemli bir platform olmaya devam etmektedir. Önceki sayımızda Şah İsmail Hatayi'ye odaklanan özel dosyamızla edebiyat, tarih, inanç ve kültür alanlarında derinlemesine incelemelere yer vermiştik. Dergimizin bu sayısı; yedi araştırma makalesi, bir çeviri makale ve dört kitap tanıtım yazısından oluşmaktadır. Hem tarihsel süreçlere ışık tutan hem güncel yaklaşımları ele alan hem de klasik kaynaklara yeniden bakmayı öneren bu içeriklerin her biri, alanın farklı yönlerine katkı sağlayacak niteliktedir.

Geçtiğimiz sayıda da ifade ettiğimiz üzere, Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü ve Alevilik Bektaşılık Araştırmaları Dergisi'nin editör ekibi olarak 31. sayıdan itibaren dergimizin yalnızca dijital ortamda yayımlanmasına karar verdik. Bu kararın temelinde, her geçen sayıda kontrol edilemez biçimde artan basım ve dağıtım maliyetleri ile dijital erişim imkânlarının araştırma dünyasında çok daha etkin biçimde kullanılmaya başlanması yer almaktadır. Dergimizin erişim istatistikleri gerek indirme sayılarındaki artış gerekse güncellenen erişim talepleriyle bu yönelimin doğruluğunu teyit etmektedir. Öte yandan, son sayılarda basılı dergilerin yaklaşık yüzde on beşinin iade edilmesi, erişilebilirlik ve kaynak kullanımı açısından süreci yeniden değerlendirmemize neden olmuştur. Enstitümüzün sınırlı kaynaklarını daha verimli alanlara yönlendirebilmek adına dergimizin tamamen dijital formata geçişi, bilinçli ve sürdürülebilir bir yayıncılık anlayışının sonucu olarak hayata geçirilmiştir.

Bu sayının ilk makalesi, Eray Yılmaz'ın kaleme aldığı "Cumhuriyet'e Miras Kalan Bir Mesele: Bektaşılık (1921-1931)" başlıklı çalışmadır. Bu makale, 1921-1931 yılları arasında Cumhuriyet yönetiminin Bektaşılık tarikatına yaklaşımını tarihsel kaynaklar ve dönemsel yayınlar üzerinden incelemektedir. II. Meşrutiyet'ten itibaren şekillenen din-bilim tartışmalarının devamı olarak ele alınan bu süreçte, Cumhuriyet yönetiminin tarikatlara ve özelde Bektaşî tarikatına yaklaşımını tarihsel derinliği içinde, 1921-1931 yıllarına yoğunlaşarak değerlendirmeye çalışmıştır.

31. sayının ikinci özlü makalesi Şan Ararat Halis tarafından kaleme alınan “Nur Baba (1922) Filmini ve Romanını Alevilerin Ötekileştirilme Tarihinde Yeniden Konumlandırmak” başlıklı makalesidir. Söz konusu çalışma Yakup Kadri Karaosmanoğlu’nun *Nur Baba* romanı ve aynı adlı filmin Alevi/Bektaşî kimliğinin edebiyat ve sanatta nasıl stereotipleştirildiğini incelemektedir. Romana dayalı betimsel analiz yöntemiyle yürütülen çalışmada, *Nur Baba*’nın Alevilerin ötekileştirilme tarihinde bir kırılma noktası olduğu ve bu temsillerin sonraki edebî ve görsel üretimlere nasıl yönetsel miras bıraktığı eleştirel bir perspektifle değerlendirilmiştir.

Yasin Şahin tarafından hazırlanan “Türk Milliyetçilerine Göre Alevi-Bektaşî İnanç Sistemi, Nevşehir Örneği” başlıklı makale, dergimizin bu sayısındaki üçüncü makedir. Türk milliyetçilerinin Alevi-Bektaşî inanç sistemine ve toplumuna bakış açılarını anlamak amacıyla Nevşehir’de saha çalışmasına dayalı nitel bir araştırma gerçekleştirilmiştir. Çalışma verilerinin içerik ve betimsel analizleri sonucunda, Türk milliyetçilerinin büyük ölçüde Alevi-Bektaşîliği İslam içinde ve Türk kültürünün bir parçası olarak gördükleri saptanmıştır.

Dergimizin bu sayısındaki dördüncü makale Nina Bilokopytova ve Karim El Guessab tarafından kaleme alınan “Historical and Philosophical Essence of Turkic Alevism Bektashism” başlıklı İngilizce makedir. Bu çalışma, Alevilik-Bektaşîliğin tarihî ve felsefî özünü Türk tasavvuf geleneği bağlamında incelemekte ve Ahmed Yesevî ile Hacı Bektaş’ın metinleri üzerinden bu öğretinin mistik temellerini değerlendirmektedir. Çalışmada Alevi-Bektaşî öğretisinin evrensel tasavvufî değerler sistemi içinde nasıl konumlandığı tarihsel-felsefî analiz ve karşılaştırmalı yöntemlerle ele alınmıştır.

Dergimizin 31. sayısının beşinci makalesi İbrahim Gül’ün “Bir Eğitimci (Mürebbi) Gözüyle Alevilik İncasında Bazı Sorulara Cevaplar” başlıklı çalışmasıdır. Bu makale, günümüzde Alevilik inancına dair sıkça yöneltilen temel sorulara kuramsal bir yaklaşımla yanıt aramakta ve bu sorulara yönelik yorum farklılıklarının inanç topluluğu içinde yarattığı kafa karışıklığını gidermeyi amaçlamaktadır. Alevi-Bektaşî yazılı kaynaklarına dayanan analizler doğrultusunda yapılan çalışma, Alevilik-Bektaşîliğin felsefî temelleri, inanç uygulamaları ve örgütlenme biçimleri üzerine değerlendirmeler sunmaktadır.

Bülent Kılıçaslan tarafından kaleme alınan “Kentleşmenin Alevi Kadınların İnanç Pratikleri ve Alevi Kadınların Değişimi Üzerine Etkileri” bu sayının altıncı

makalesidir. Bu makale, tarihsel ve toplumsal dönüşümlerin Alevilikteki kadın-erkek eşitliği söylemini nasıl etkilediğini inceleyerek, özellikle modernleşme, göç ve kentleşmenin Alevi kadınlarının inanç içindeki konumu üzerindeki etkilerini analiz etmektedir. Çalışma, Alevi kadınının cem ritüellerindeki yerinden toplumsal rollerine kadar geçirdiği dönüşümü tarihsel-kültürel bağlamda değerlendirerek, kadına atfedilen sembolik değerin zamanla nasıl yeniden şekillendiğini ortaya koymaktadır.

31. sayının yedinci ve son özlü makalesi Gökay Yürekli tarafından hazırlanan “Kardeşlikten Kültürel Mirasa: Musahiplik Geleneğinin Korunma Arzusu ve SOKÜM Sözleşmesi” başlıklı çalışmadır. Makale, Aleviliğin köklü kurumsal yapı taşlarından biri olan musahiplik geleneğini tarihsel, toplumsal ve kültürel boyutlarıyla ele almakta ve bu geleneğin günümüzde karşı karşıya kaldığı dönüşüm ve tehditleri değerlendirmektedir. Geleneksel musahiplik ritüellerinin kentleşme ve toplumsal değişim karşısında zayıflayan konumuna dikkat çeken çalışma, UNESCO’nun 2003 tarihli Somut Olmayan Kültürel Miras Sözleşmesi çerçevesinde bu inançsal mirasın korunması ve kuşaklar arası aktarımının sağlanması gerektiğini vurgulamaktadır.

Dergimizin bu sayısının içeriği çeviri bir makale ile de zenginleşmiştir. Alcide T. M. d’Andria’nın (1864-1946) 19. yüzyıl sonlarında Batı Anadolu’da konar-göçer biçimde yaşam süregelen Kızılbaş-Alevî Türkmenler ile Yörük topluluklarına ilişkin hazırladığı “An Ethnologic Study of the Yuruks” adlı etnografik ve antropolojik makalenin Türkçeye çevirisi Ufuk Ali Kaftanlı tarafından yapılmıştır. Günümüzde şimdilik ulaşılabilen tek bilimsel çalışmasında d’Andria, Batı Anadolu’nun İzmir, Manisa ve Aydın kentleri ile Bozdağlar (Tmolus) ve Spil (Sipylus) Dağı arasında uzanan ovalarda bulunan Kızılbaş Türkmenlerin sosyokültürel dokularına, iktisadi yapılarına, inançsal dünyalarına yönelik çağdaş bilgiler vermekte ve ilgi çekici sosyolojik ayrıntılar aktarmaktadır.

31. sayıda dört adet kitap inceleme yazısı yer almaktadır. Bunlardan ilki, Serkan Karayel tarafından kaleme alınan ve Ahmet Yaşar Ocak’ın *Bektaşilik: Tarih, İnanç, Efsane* adlı eserine dair değerlendirmedir. İkinci yazı, Neslişah Gökçe tarafından hazırlanmış olup Sadullah Gülten’in *Üçler Yediler Kırklar: Gayb Âleminin Sultanları* başlıklı çalışmasını ele almaktadır. Üçüncü olarak, Nuran Çevik’in yazdığı inceleme yazısı, İlgar Baharlı, Mihriban Artan Ok, Erdem Akın ve Güllü Işık tarafından hazırlanan *Serçeşme’den Katreler: Temel Değerler Bağlamında Hacı Bektaş Veli ve Özlü Sözleri* adlı esere odaklanmaktadır. Dördüncü ve son kitap tanıtım yazısı ise Songül Kayar’a ait olup Ahmet Akbulut’un *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası: Alevi-Sünni Ayrışmasının Arka Planı* adlı çalışmasını konu edinmektedir.

Editörlüğünü yaptığımız Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi'nin 31. sayısını siz değerli okuyucularımızla buluşturmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Bu sayımızda yer alan özgün araştırma makaleleri, çeviri yazı ve kitap incelemeleri, Alevilik-Bektaşilik alanına tarihsel, sosyolojik, felsefi ve kültürel açılardan katkı sunan zengin bir içeriği bir araya getirmektedir. Her biri farklı bir perspektif ve yöntemle kaleme alınan bu çalışmalar, alan yazınına yeni sorular, kavrayışlar ve tartışma zeminleri kazandırmaktadır. Yayın süreci boyunca emek veren tüm yazarlarımıza, değerlendirme sürecine katkıda bulunan hakemlerimize, editör yardımcılarımıza, yayın kurulu üyelerimize ve teknik ekibimize içtenlikle teşekkür ederiz. Alevilik-Bektaşilik çalışmalarına nitelikli katkılar sunma çabamızı gelecek sayılarda da sürdürmeyi umuyor, siz değerli okuyucularımızla yeniden buluşmayı diliyoruz.

Editörler

Prof. Dr. Ali YAMAN

Prof. Dr. Mehmet ERSAL

Doç. Dr. Bülent AKIN

Makaleler
Articles / Artikel

CUMHURİYET'E MİRAS KALAN BİR MESELE: BEKTAŞİLİK (1921-1931)

An Issue Passed on To The Republic: Bektashism (1921-1931)

Eine geerbte Streitfrage der Republik: Das Bektaschitentum (1921-1931)

Eray YILMAZ*

Cumhuriyet'e miras kalan Bektaşilik meselesi, II. Meşrutiyet yıllarında görülen din-bilim veya ilerencilik-gericilik tartışmasının bir devamıdır. II. Meşrutiyet yıllarında Batıcılar, İmparatorluk'ta ıslahatlar yapılmasını önermiş, bilim çağında din işlerinin de ıslah edilmesi gerektiğini söylemişler, Batıcılar arasından Kılıçzade Hakkı, tekke ve zaviyelerin kapatılması gerektiğini ifade etmiştir.

N
Ö

Millî Mücadele yıllarında tüm unsurları geniş cephe politikasında bir araya getirmek isteyen irade dolayısıyla ara verilen söz konusu tartışma, henüz Cumhuriyet ilan edilmeden Yakup Kadri (Karaosmanoğlu)'nun *Nur Baba* romanıyla yeniden gündeme gelmiştir. *Nur Baba*'nın ardından 1924'te Besim Atalay'ın *Bektaşilik ve Edebiyatı* kitabı, 1926'da *Büyük Gazete*'de Bektaşilik ile ilgili bir yazı dizisi, aynı yıl Baha Said'in *Türk Yurdu*'nda Alevilik ile ilgili yazıları, 1927'de "Server Bedî" takma adıyla Peyami Safa'nın yazdığı *Bir Genç Kız Bektaşiler Arasında* öyküsü, 1928'de Yusuf Ziya (Yörükân)'ın alan araştırması, aynı yıl F. R. Haslok'un *Bektaşî Tedkikleri* tercümesi, 1931'de Ziya Bey'in Yeni Gün gazetesinde yayınlanan yazı dizisi ve güncel durumu 1931'de Ziya Bey'e atıfla ifade eden J. K. Birge'nin *Bektaşilik Tarihi* adlı araştırması 1937'de yayınlanmıştır.

* Öğr. Gör. Doç. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Bölümü, erylilmaz@yildiz.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9252-9061.

Erken Cumhuriyet yıllarında yapılan araştırmalarla Bektaşilik bir taraftan coğrafyasından edebiyatına incelenmiş, diğer taraftan edebi yayınlar ve gazetelerde görülen yazı dizileriyle tarikatın kapatılması doğrudan veya dolaylı savunulmuştur. Besim Atalay, Baha Said, Yusuf Ziya (Yörükân), Bektaşiliğe Türk kimliği vurgusuyla rejim içinde bir yer bulmaya çalışmış; Yakup Kadri, Peyami Safa ve Ziya Bey gibi kişilerse Bektaşiliğin zararlarını göstermiş ve doğrudan veya dolaylı bir biçimde kapatılmaları gerektiğini veya gereksizliğini ifade etmişlerdir. Sonuçta yeni rejim, Bektaşiliği medeniyet karşısında zararlı bulmuş ve tarikatı kapatmış, Bektaşilerin tanınma çabası, II. Meşrutiyet yıllarının hürriyet ortamının ardından bir kez daha kabul görmemiştir. Bu makale; bu süreci, söz konusu kaynakları kullanarak incelemeyi ve Cumhuriyet yönetiminin tarikatlara ve özelde Bektaşî tarikatına yaklaşımını tarihsel derinliği içinde, 1921-1931 yıllarına yoğunlaşarak değerlendirmeye çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: Cumhuriyet ve Bektaşilik, Nur Baba, Peyami Safa, Atatürk ve Bektaşilik, Atatürk ve Alevilik.

ABSTRACT

The issue of Bektashism, inherited by the Republic, is a continuation of the religion-science or progressivism-reactionarism debate seen during the Second Constitutional Era. During the years of the Second Constitutional Era, Westerners suggested reforms in the Empire, they argued that religious affairs should also be reformed in the age of science, Kılıçzade Hakkı, among the Westerners, stated that lodges and zawiyas should be closed. During the years of the National Struggle, under the leadership of Mustafa Kemal, the debate which was interrupted due to the will to bring together all the elements in a broad front policy, resurfaced with the novel *Nur Baba* by Yakup Kadri (Karaosmanoğlu) before the republic was declared. After *Nur Baba*, Besim Atalay's book *Bektaşilik ve Edebiyatı* in 1924, a series of articles on Bektashism in the *Büyük Gazete* in 1926, Baha Said's articles on Alevism in the *Türk Yurdu* in the same year, the story *Bir Genç Kız Bektaşiler Arasında* written by Peyami Safa under the name Server Bedi in 1927, and Yusuf Ziya (Yörükan)'s field study was published in 1928. In the same year, F. R. Haslok's translation of *Bektaşî Tedkikleri*, Ziya Bey's article series published in Yeni Gün newspaper in 1931, and J. K. Birge's research titled *Bektaşilik Tarihi*, which refers to Ziya Bey in 1931, was published in 1937. In the early Republican years, studies researched Bektashism from its geography to its literature, literary publications and newspaper articles mentioned here directly or indirectly defended the closure of the Bektashi sect, and became the elements of a campaign for the complete liquidation of Bektashism after the sect was closed. Besim Atalay, Baha Said, Yusuf Ziya (Yörükan) tried to find a place for Bektashism in the regime in the context of Turkish culture, while people such as Yakup Kadri, Peyami Safa and Ziya Bey claimed the harms of Bektashism and stated directly or indirectly that it should be closed or that it was unnecessary. As a result, the new regime found Bektashism harmful to civilization and closed the sect and after the freedom environment of the Constitutional Monarchy years, recognition efforts of Bektashis ended in disappointment once again. This article tries to analyse this process by using the mentioned sources and to evaluate the approach of the Republican administration to the sects and the Bektashi sect in particular, in its historical depth, by concentrating on the years 1921-1931.

Keywords: Republic and Bektashism, Nur Baba, Peyami Safa, Atatürk and Bektashism, Atatürk and Alevism.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Streitfrage um das Bektaschitentum, die die türkische Republik vom Osmanischen Reich erbt, stellt eine Fortsetzung jener Debatten dar, die in der zweiten Verfassungsperiode um den Gegensatz von Religion und Wissenschaft sowie Fortschritt und Rückschritt geführt wurden. Westlich orientierte Intellektuelle forderten zu jener Zeit Reformen im Osmanischen Reich und betonten, dass im Zeitalter der Wissenschaft auch in Bezug auf religiöse Angelegenheiten Reformen unternommen werden müssten. Kılıçzade Hakkı sprach sich sogar für die Schließung von Tekken und Derwischkonventen aus. Während des nationalen Befreiungskampfes wurde diese Debatte vorübergehend ausgesetzt, da der vorrangige politische Wille darin bestand, alle gesellschaftlichen Kräfte in einer breiten Front zu vereinen. Doch noch vor der Ausrufung der Republik wurde die Diskussion durch Yakup Kadri Karaosmanoğlu Roman *Nur Baba* erneut entfacht. In der Folge erschienen weitere wichtige Werke: So erschienen etwa 1924 Besim Atalays *Bektaşilik ve Edebiyatı* (Das Bektaschitentum und seine Literatur), 1926 eine Artikelserie in der Zeitung *Büyük Gazete*, im selben Jahr Beiträge von Baha Said zum Alevitentum in der Zeitschrift *Türk Yurdu*, 1927 Peyami Safas Erzählung *Ein junges Mädchen unter Bektaschis* (unter dem Pseudonym Server Bedî), 1928 die Feldforschung von Yusuf Ziya (Yörükan) sowie die Übersetzung von F. W. Haslucks *Bektashi Studies* und schließlich 1931 Ziya Beys Artikelserie in der Zeitung *Yeni Gün*, die als Grundlage für J. K. Birges Werk *The Bektashi Order of Dervishes* (1937) diente.

Einerseits untersuchten die in den frühen Jahren der Republik entstandenen Studien diverse Facetten des Bektaschitentums von seinen geographischen Merkmalen bis zu literarischen Werken. Andererseits wurde in literarischen Publikationen und Zeitungsartikeln direkt oder indirekt für die Schließung des Ordens plädiert. Während Autoren wie Besim Atalay, Baha Said und Yusuf Ziya (Yörükan) versuchten, dem Bektaschitentum durch Betonung seines türkischen Charakters einen Platz im republikanischen System zu sichern, hoben Persönlichkeiten wie Yakup Kadri, Peyami Safa und Ziya Bey die negativen Aspekte des Ordens hervor und sprachen sich – teils explizit, teils implizit – für seine Auflösung aus oder erklärten ihn für überflüssig. Letztlich kam das neue Regime zu dem Schluss, dass das Bektaschitentum der modernen Zivilisation entgegenstand und schloss den Orden, sodass der Versuch der Bektaschis, gesellschaftliche Anerkennung zu erlangen, wie zuvor während des liberalen Klimas der zweiten Verfassungsperiode im Osmanischen Reich erneut scheiterte. Dieser Artikel untersucht diesen Prozess anhand der genannten Quellen und betrachtet die Haltung

der republikanischen Regierung gegenüber religiösen Orden im Allgemeinen und dem Bektaschi-Orden im Besonderen in ihrem historischen Kontext mit besonderem Fokus auf den Zeitraum von 1921 bis 1931.

Schlüsselwörter: Republik und Bektaschitentum, Nur Baba, Peyami Safa, Atatürk und das Bektaschitentum, Atatürk und das Alevitentum.

Giriş

Henüz Cumhuriyet ilan edilmeden 1921’de, Yakup Kadri (Karaosmanoğlu)’nın *Nur Baba* romanıyla başlayan Bektaşilik tartışması, 1925 yılında gerçekleşen tekkelerin tasfiyesine kadar II. Meşrutiyet yıllarında görülen tartışmanın devamı biçiminde izlenebilir. 1826’da kapatıldıktan sonra 19. yüzyılın ortalarından itibaren toparlanan ve tekkelerine sahip çıkan Bektaşiler, II. Meşrutiyet’in ilan edilmesinden sonra iktidardan resmen tanınma taleplerinde bulunmuş ama karşılık görmemiştir (Yılmaz, 2019: 153-172). Balkan Savaşları ardından Cihan Harbi ve Kurtuluş Savaşı, İmparatorluğun sonunu getirmiş, Cumhuriyet rejimiye Bektaşilerin resmen tanınma beklentilerine rağmen 1925’te tüm tarikatlarla birlikte Bektaşî tarikatını da tasfiye etmiştir.

II. Abdülhamid’in istibdat rejimi yıkıldıktan sonra meydana gelen hürriyet ortamında birçok gazete ve dergi yayınlanmış, Osmanlı aydınları daha çok Batıcılık-İslamcılık karşıtlığında toplanmış, tarikat meselesi de bu bağlamda değerlendirilmiştir. Bu yıllarda Batıcılar, İctihad dergisinde temsil edilmiş, Batılı yaşam biçimi ve kurumlarının uygulanmasını savunmuş, özellikle mevcut dinî yorumların ve din adamlarının İmparatorluğun medenileşmesini engellediğini ileri sürmüşlerdir. İctihad gazetesinin önde gelen iki aydını, Abdullah Cevdet ve Kılıçzade Hakkı bu tartışmanın öne çıkan isimleri olmuşlar, görüşleriyle büyük tepkilere sebebiyet vermişlerdir. Batıcıların karşısında İslamcılar, Mehmet Akif (Ersoy)’un liderliğinde *Strat-ı Müstakim* ve ardından isim değiştirerek *Sebilürreşad* çevresinde birleşmiş, İslam’ın özü itibarıyla mevcut duruma uyum sağlayabileceğini, ihya edilebileceğini savunmuş, Batı’dan alınacak teknik gelişmelerle İmparatorluğun bekasını mümkün görmüşlerdir. Batıcılar dine ve dinî kurumlara mesafeli yaklaşmışlar, tekke ve zaviyelerin kapatılması gerektiğini ifade etmişler, İslamcılarsa bu konuda açık bir tavır almamışlar ama gelenekle tekniğin birleşmesinin yeterli olacağını söylemişler, dolayısıyla ıslahatçı bir tavır benimsemişlerdir. Millî Mücadele döneminde, Mustafa Kemal Paşa’nın izlediği geniş cephe siyaseti bağlamında, tüm unsurları birleştirmek isteyen irade dolayısıyla bu tartışma II. Meşrutiyet yıllarının ardından erken cumhuriyet dönemine miras kalmıştır. Dolayısıyla bu makalede, Millî Mücadele dönemi değerlendirilmemiştir.¹

Bektaşilik tartışması, II. Meşrutiyet yıllarının ardından aşağıda görüleceği üzere 1921’de Yakup Kadri’nin tefrika halinde yayınlanan romanı *Nur Baba* ile yeniden

1 Mustafa Kemal’in Millî Mücadele döneminde izlediği siyaset için bk. Timur, 2001; Küçük, 2003.

başlamış, 1922'de romanın bir kitap halinde yayınlanmasıyla sürmüştür, 1924'te Besim Atalay'ın *Bektaşilik ve Edebiyatı* kitabı, 1926'da *Büyük Gazete*'de Bektaşilik ile ilgili bir yazı dizisi, aynı yıl Baha Said'in *Türk Yurdu*'nda Alevilik ile ilgili yazıları, 1927'de "Server Bed" takma adıyla Peyami Safa'nın yazdığı *Bir Genç Kız Bektaşiler Arasında* öyküsü, 1928'de Yusuf Ziya (Yörükân)'ın alan araştırması, aynı yıl F. R. Haslok'un² *Bektaşî Tedkikleri* tercümesi, 1931'de Ziya Bey'in *Yeni Gün* gazetesinde yayınlanan yazı dizisi ve güncel durumu 1931'de Ziya Bey'e atıfla ifade eden J. K. Birge'nin *Bektaşilik Tarihi* adlı araştırması 1937'de yayınlanmış ve tartışma sönümlenmiştir. Bu makalede Bektaşilik tartışması, II. Meşrutiyet yıllarında gündeme gelen Batıcılık-İslamcılık, ilericilik-gericilik, din-bilim tartışmaları bağlamında incelenmiş ve erken cumhuriyet yılları da bu tartışmanın bir uzantısı biçiminde görülmüştür. Makale, söz konusu tartışmanın erken cumhuriyet döneminde yoğunlaştığı ve sönümlendiği 1921-1931 yılları arasına odaklanmıştır.

II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Din-Bilim Tartışması

II. Abdülhamid'in meydana getirdiği istibdat rejiminin ardından II. Meşrutiyet yıllarında görülen zengin tartışma ortamında siyasal ve toplumsal yozlaşmanın temel nedeni Tevfik Fikret'in temsil ettiği Batıcılara göre, ıslahatların yetersizliği; İslamcılarının temsilcisi Mehmet Akif'e göre gelenek ve inançtaki çürümedir (Ülken, 2019: 216).³ Batıcılar, modernleşmeyi Batılılaşma biçiminde tanımlamış, Batı'da tarihsel süreçte gerçekleşen reformları bir anda, merkezden çevreye aktarmak istemiş, dolayısıyla şiddetli tartışmalara yol açmışlardır. Diğer tarafta *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebilürreşad* etrafında toplanan İslamcılar, Mehmet Akif liderliğinde daha farklı bir yol tutmuşlar, İslam'ın çağdaş dünyaya öz gücüyle uyum sağlayabileceğini ifade etmişler, ihyacı-ıslahatçı bir yol önermişlerdir.

Cumhuriyet yıllarında gerçekleşen devrimleri etkileyen Batıcılığın en güçlü temsilcisi şüphesiz İctihad gazetesi ve çevresidir. Abdullah Cevdet ve Kılıçzade

2 Yazarın adı çeviride Haslok biçiminde ifade edilse de doğrusu şöyledir: Frederick William Hasluck (1878-1920).

3 Bu dönemde Batıcılar ve İslamcılar arasındaki tartışma Tevfik Fikret'in Tarih-i Kadim ve buna karşı Mehmet Akif'in Süleymaniye Kürsüsü'nde şiirleriyle başlamıştır. Mehmet Akif, Tevfik Fikret'i dine eleştirel yaklaşımı ve Robert Kolej'de çalıştığı için zangoçlukla suçlamış, Tevfik Fikret ise Mehmet Akif'e Molla Sırat adını vermiştir. <https://www.fikriyat.com/fikriyat-ozel/2018/12/24/mehmet-akifin-gozunden-tevfik-fikret-zangoc-molla-sirat-kavgasi>, [8 Mart 2022].

Hakkı bu grubun başında yer almış, şüphesiz İctihad denince ilk akla gelen isim Abdullah Cevdet olmuştur. Abdullah Cevdet, II. Meşrutiyet yıllarında ilk iş, R. P. Anne Dozy'nin *Tarih-i İslamiyet* kitabını 1908'de Türkçeye çevirmiş, bu vasıta ile dinin gereksiz ve bilim dışı olduğunu, bunun yerine biyolojik materyalizmin geçmesi gerektiğini dolaylı bir biçimde ifade etmiştir.⁴ II. Meşrutiyet yıllarında II. Abdülhamid döneminde yaptığının aksine, rejimi İslamcı yorumla eleştirmeyi bırakmış, dini, açıktan açığa, özellikle çeviri faaliyetleriyle eleştirmeye başlamış, ancak kamuoyundan büyük tepki görmüştür (Hanioglu, 1985: 325-327).

Abdullah Cevdet'e göre, Avrupa ile Türkiye arasındaki fark ilim ile cehalet, kuvvet ile zayıflık arasındaki farktır. Avrupa medeniyeti dışında ikinci bir medeniyet yoktur ve Türkiye bu tek medeniyeti güliyle dikeniyi almaya mecburdur. Toplumu, tarihsel sürece uygun bir biçimde biyolojik üstünlük sağlamış elitler yönetmeli, eğitimde dine yer verilmemeli, biyolojik materyalizm tanıtılmalı ve kitlelerin öğrenmesi için teşvik edilmeli, evrimsel bir gelişme sağlanmalı, bireycilik desteklenmeli, teşebbüs-i şahsi imkânı geliştirilmeli, bu vasıta ile servet birikimi arttırılmalıdır (Hanioglu, 1985: 358-359, 368-374). Abdullah Cevdet ile ilgili monografik çalışmasında Hanioglu, yazarı şöyle değerlendirir: "Abdullah Cevdet ve arkadaşlarının geliştirdikleri Batılılaşma modelinin yeni Türkiye'nin resmî ideolojisinin önemli bir parçasını oluşturduğuna şüphe yoktur." (Hanioglu: 1985: 402).

Derginin bir diğer önemli yazarı Kılıçzade Hakkı, II. Meşrutiyet yıllarında görüşlerini Abdullah Cevdet'te de görüldüğü gibi dini bir yorumla ifade etmişken cumhuriyet döneminde din yerine bilimi, II. Meşrutiyet yıllarında izlediği temaları takip ederek kadın haklarını, abece değişimini savunmuş, evrim kuramının bilimsel bir gerçekliği ifade ettiğini söylemiştir. 1913'te İctihad'da yayınlanan "Pek Uyanık Bir Uyku" adlı yazısında İmparatorluğun düze çıkması için yapılması gerekenleri yazmış (Kılıçzade Hakkı, 1913: 1226-1229), hemen ardından çıkardığı *İtikadat-ı Batılıyeye İlan-ı*

4 1908'de kitabın çevrilmesi ve yayınlanması İslamiyet'e ve Hz. Muhammed'e bir hakaret biçiminde görülmüş, yapılan şikayetler üzerine 17 Şubat 1910'da kitap yasaklanmış, mevcut nüshaları Galata Köprüsünden denize atılmıştır. Özdemir, "Dozy, Reinhart Pieter Anne", <https://islamansiklopedisi.org.tr/dozy-reinhart-pieter-anne>, [22.02.2022]. Dozy'nin kitabına ve söz konusu çevriye Ferid Kam bir makaleyle itiraz etmiştir. Ferid Kam "Dozy'nin İslam Tarihi" ve Tercümesinin Etkileri Üzerine Sohbet" adlı yazısında söz konusu çevirinin insanlar üzerinde olumsuz bir etki bırakacağından söz etmiş, Avrupa'nın madden ilerlemekle beraber manen çöktüğünü ileri sürmüş, dinsiz kişilerin faziletli olamayacağını söylemiş ve Dozy'nin bu çerçevede İslam tarihini ve peygamberini hedef alan kitabını reddetmiştir (Kara, 2021: 583-595).

Harb adını verdiği makalelerinden oluşan kitabında, söz konusu makalesini “Rüya” adıyla gözden geçirmiş ve yenilemiştir. Kitabın mukaddimesinde, İmparatorluğun geri kalmasının nedenini softalarda görmüş, Hristiyanların, Müslümanlardan nefret etmesine yol açanın yine softalar olduğunu belirtmiştir. Softalara göre, dünyanın hiçbir önemi yoktur, çalışmaya ihtiyaç yoktur, temiz giyinmek, masada yemek yemek haramdır. İctihat kapısı kapalıdır, bir daha açılmaz. Asker yeni bir serpuş düşünür, bir Müslüman alim fikirlerini açıklamak ister ama softalar yüzünden yapamaz. Softalar kadınlara düşmandır, kadınların ilerlemesini, eğitim görmesini istemez, bidat görür. Kısaca softaların bu düşünceleri ve yaptıkları, ıslahatlar önündeki en büyük engeldir. Oysa Kılıçzade Hakkı’ya göre, Allah insana akıl vermiş, doğru yolu göstermeleri için peygamberler göndermiştir. En büyük mucize akıldır ve ictihat kapısı açıktır, insan akıyla bu kapıdan girer (Kılıçzade Hakkı, 1913/1914: 3-17).

Yazar, “Rüya” makalesinde madde madde İmparatorluğun selameti için yapılması gerekenleri kaleme almış, bunlar arasında kimi maddeler aşağıda görüleceği üzere Türk Devrimi’ni etkilemiştir. Kılıçzade Hakkı, Balkan Savaşları’nda alınan yenilginin getirdiği tepkiyle Batıcı görüşlerini bu sırada güçlenen Türkçü görüşlerle harmanlamış, düşüncelerini ifade etmiştir. Bu dönemde Türk milliyetçiliğinin teşkilatlanması ve temellendirilmesinde muhtemelen en etkili kişilerden biri Yusuf Akçura olmuştur.

Yusuf Akçura, II. Meşrutiyet’in ardından geldiği İstanbul’da, 1908’de kültürel faaliyetler yürütmek üzere Türk Derneği’nin kurucusu olmuştur. Bu dernek, 1911’de 7 sayı yayınlanabilen aynı adlı bir dergi çıkarmıştır. 1911’de ise Türk Yurdu Cemiyeti yine Yusuf Akçura’nın etkin katılımıyla gerçekleşmiş, bu cemiyet *Türk Yurdu* dergisini yayınlamıştır. *Türk Yurdu* kısa süre içinde Türk milliyetçiliğinin unsurlarının saptandığı bir dergiye dönüşmüştür.

Türk Yurdu’nun yayınlamasından birkaç ay sonra bu defa Türk Ocağı kurulur. Söz konusu örgütlenmeler, kültürel faaliyetlerle birlikte siyasal faaliyetler de yürütmüş, büyük oranda Türk milliyetçilerini etrafında toplamış, İttihat ve Terakki ile ilişkiler gerçekleştirmiş, dolayısıyla sadece kuramsal bir düzeyde kalmayıp etkili bir siyasetin unsurlarını ve Türk milliyetçiliğinin bir bakıma zihniyetini inşa etmiştir. *Türk Yurdu*, 1911-1918 yılları arasında gerçekleştirdiği yayınlarda şu unsurlar üzerinde durmuştur: 1. Türkçe sadeleştirilmeli ve tüm unsurlar arasında ortaklaştırılmalı, milli bir dil haline getirilmelidir. 2. Osmanlıcı politika tükenmiş ve Türk milliyetçiliğinin zamanı gelmiştir. 3. Türk milliyetçiliğinin Müslümanlar arasındaki birliği bozacağı, Müslüman

etnik unsurların kendi milliyetçiliklerini tetikleyeceği doğru değildir, aksine Türk milliyetçiliği İslamiyet’i güçlendirir (Yılmaz, 2017: 210-213).

1913’te *Türk Yurdu*’nda yayınladığı “Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak” makaleleriyle Ziya Gökalp, Türk milliyetçiliğini dönemin üç cereyanından biri biçiminde tanımlamış, bu üç cereyanın bir sentezini yapmaya gayret etmiştir. Gökalp’e göre, üç cereyandan ilki III. Selim zamanından itibaren uygulanan muasırlaşmak, ikincisi meşrutiyet inkılabının ardından temsilciler bulan İslamlaşmak ve üçüncüsü yakın zamanda görülen Türkleşmektir. Muasırlaşmayı herkes isterken İslamlaşmanın sözcüsü *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebilürreşad*, Türkleşmenin sözcüsüye Türk Yurdu ve çevresi olmuştur.

Gökalp’e göre, milliyetçilik gazete vasıtasıyla gerçekleşir, gazete kitlelere hitap ederek aynı dili konuşan ve kullananlar arasında duygusal bir birlik meydana getirir. Osmanlılar arasında milliyet mefkuresi önce gayrimüslimlerde ardından Arnavut ve Araplar’da en son Türkler’de ortaya çıktı. Türkler, yönetici olduklarından ilkin Osmanlıları bir arada tutmak istemiş, dolayısıyla Türkleşmeyi geç kabul etmiştir ama bu asır, milliyet asrıdır. Türkler, Osmanlılar’da memur ve rençper olduklarından milli bir duygusal birlik sağlayamamıştır. Milli duygu sanayici, tüccar sınıfları arasında sağlanabilir. Bununla birlikte güçlü devlet kurulabilir ve çıkarlar ortaklaşır. Ancak bu sınıflarla milli lisan, estetik, sanayi sağlanır ama memur ve rençper bir toplumun bunu sağlaması pek mümkün değildir. Gazete nasıl milliyet mefkuresini doğuruyorsa kitap beynelmil mefkureyi doğurur. Muasır ilimlerin ıstılahları insanların inandıkları kutsal kitabın dilinde türetilir, Türkler için bu Arapça ve kısmen Farsçadır. Balkan muharebesi, Avrupa vicdanının Hristiyan; Türk vicdanınsa İslam vicdanı olduğunu göstermiştir. Türkler lisanca Ural-Altay şubesinden olsalar da kendilerini İslam milletlerinden sayarlar (Gökalp, 1918: 1-8).

Asriyet-muasırlaşmak alet ve fenden ortaya çıkar. Muasırlaşmak Türklere sadece alet ve fenleri emreder, Türklerin kendi harsı kendine yeterlidir. Muasırlaşmak, Türkleşmek ve İslamlaşmak ile bu bağlamda uyumludur. Ziya Gökalp bir yandan hedefi şöyle saptar: “muasır bir İslam Türklüğü”, diğer yandan dinin gittikçe önemini yitirdiğini, dine mensup bir beynelmilliyetin yerini, ilme mensup bir “hakiki bir beynelmilliyet”in aldığını, Avrupa medeniyetinin Japonya ve Türkiye’nin katılımıyla “lâ dini” bir karakter kazandığını ifade eder: “Yani bugün Türk milleti Ural-Altay ailesine, İslam ümmetine, Avrupa beynelmilliyetine mensup bir cemiyetten ibarettir.” (Gökalp, 1918: 10).

Gökalp'e göre, okullardaki eğitim mefkureyi ortaya koyar. Buna göre, Türk terbiyesi, lisan ve edebiyat; İslam terbiyesi, ibadet ve ahlak; medeniyet terbiyesi, fen ve alet dersleridir. Bu dersler hakkıyla yapılırsa Türk-İslam ve medeniyet sentezi gerçekleşebilir (Gökalp, 1918: 34-37). Kısaca söylemek gerekirse Gökalp, üç ana cereyanını bir senteze ulaştırmak istemiş, Türk kimliğini İslamlaşmak ve muasırlaşmak ile birleştirmek istemiştir. Türk kimliği büyük oranda dil ve edebiyattan ibaret görülürken İslam kimliği bilimsel terimlerin icat edildiği ve dinî ahlakın sağlandığı kaynak olmuş, muasır unsur ise Batılı bilimsel çalışmalar görülmüştür. Fakat bu unsurların çatışma alanlarını, sözgelimi etnik kimlik ile İslam kimliğinin veya İslam kimliği ile Batılılaşmanın çatışma alanlarını görmezden gelmiş, gerçeklik ve siyasal cereyanlarla bağdaşmayan ideal bir sentezden söz etmiş, bununla birlikte Türk-İslam-Batı sentezinin meydana getirilmesinde öncü kişilerden olmuş, erken cumhuriyet döneminde meydana gelen laiklik politikasını etkilemiştir.

Bu atmosferde yukarıda ifade edildiği gibi “Pek Uyanık Bir Uyku” adlı makalesini “Rüya” adıyla yeniden düzenleyen Kılıçzade Hakkı, Müslüman Türklere seslenmiş, silahla alınacak bir intikam duygusuyla Müslümanların birliğini vurgulamış, yapılması gerekenleri bir öğreti biçiminde maddeler halinde ifade etmiştir. Bu maddeler arasında yer alan dördüncü maddeye göre, Türkler, Kur'an'a iman edip batıl inançları bırakacak, akılla iş görecektir. Her Türk iki levha asacak ve bu levhalar her yerde görülecek, bu levhalarda İttihad-ı İslam ve İntikam yazacaktır. Beşinci maddeye göre, her Türk son sistem bir mavzer ve bir sandık fişek alacak ve talim yapacak, kadınlar da bu talime katılacaktır. İslam'ın beş şartının yanına altıncı şart, tüfek ve fişek eklenecektir. Altıncı maddeye göre, millî fabrikalar kurulacak, herkes bu fabrikalardan alışveriş yapacak, Bizans'ın kadim serpuşu fes yerine milli bir serpuş olacaktır. Askerler, zamana uygun yağmur ve güneşe karşı bir siperli serpuş giyecektir. Kadınlar, istedikleri gibi giyinecek, yalnız israf etmeyecektir. Yedinci maddeye göre, kızlar “tahsilleri ve bekarlıkları müddetince” Müslüman, Çerkes ve Boşnaklarda olduğu gibi asla tesettür etmeyecekler ve velileri refakatlerinde olduğu halde erkeklerle edepli görüşeceklerdir. Bu suretle kızlar ve erkekler birbirleriyle tanışıp evlenebilecektir. Sekizinci maddeye göre, tembellik yuvası tekke ve zaviyeler yararlı mekanlara dönüştürülecek, yararlı işler için kullanılmayan gelirleri kesilecek ve maarif bütçesine aktarılacak, meşayih meyanında alim ve fazıl olanlara kaydı hayat şartıyla bir hane verilecek, bir mektepte muallimlik yapacaklardır. Kılıçzade Hakkı, bu maddede tüm tekke ve zaviyelerle beraber, dolaylı bir biçimde Bektaşî tekkelerinin durumuna da işaret etmiş, şöyle demiştir: “Diğerleri yani cahil olup da sermayesi babadan kalma [...] ve [işleri] (hu

eyvallah erenler) demekten ibaret olan ve şimdiye kadar halkı fıkren ve ilmen ızrar edenlere hiçbir şey verilmeyerek çalışıp kazanmaya mecbur tutulacaklar ve bunlardan (nefes etmek) kallesliğiyle ötekini berikini dolandıranlar cezaya çarptılacaklardır.” (1913/1914: 42-62). Bu maddeyle hedef alınan Bektaşî tekkelerinin kapatılması ifade edildiği gibi halkı dolandırdıkları öne sürülen şeyhlerin de cezalandırılacağı vurgulanmıştır.

Dokuzuncu maddeye göre, medreseler ilga edilecek, Süleymaniye Medresesi yerine Kolej De France biçiminde bir edebiyat okulu, Fatih Medresesi yerine Ekol Politeknik tarzında bir müessese meydana getirilecektir. Bu mekteplerde hocalar yetiştirilecek, softalık kurumu kaldırılacak, mevcut softalar düzen altında tutulup ihtiyaçları karşılanacaktır. 10. maddeye göre, sanık sarmak ve cübbe giymek sadece ulema-ı kirama mahsus olacak, başkalarına müsamaha gösterilmeyecektir. 15. maddeye göre, içtihat kapısı yeniden açılacak, Kur'an ve gerçek hadisler Türkçeye tercüme edilecek, hutbeler ihtiyaca göre Türkçe okunacaktır. 16. maddeye göre, ordu mensupları her gün tıraş olmaya mecbur tutulacaktır. 17. maddeye göre, çeşitli mezheplerin ileri gelenleri toplanarak tek bir mezhep saptayacak böylece ittihad-ı İslamiye meydana getirilecektir (Kılıçzade Hakkı, 1913/1914: 42-62).

Kılıçzade Hakkı bu kitabın ardından, 1914'te yayınladığı *Akıvamü's-Siyer Münasebetiyle Son Cevap* kitabında deist bir yaklaşım göstermiş, evrimin bilimsel olduğunu söyleyip kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiş, peygamberlerin dünyevi olduklarını, birer dahi biçiminde görülmeleri gerektiğini söylemiştir. Bu kitapla din hakkında yazılarına son vermiş, bu konuya 1924'te İzmit'te çıkardığı *Hür Fikir* gazetesiyle yeniden dönmüş, bu gazete yazılarında dinin bilimle ilgisi olmadığını söylemiş ve Cumhuriyet devrimlerini desteklemiştir (Çelik, 2019: 262-265).

1913 ve 1914'te yazdıkları ve önerdikleriyle Kılıçzade Hakkı, Türk Devrimi'ni etkilemişti. Bu yıllarda yazdığı makalelerde ve kitapta görülen intikamcı ve İslamcı söylem Balkan Savaşları'nda alınan yenilginin getirdiği öfke ve intikam duyguları içinde kitlelere seslenmek amacıyla bir retorik biçiminde görülebilir. Ancak bu retorik içinde ifade edilen ve bir öğreti meydana getiren öneriler, medreselerle birlikte tekke ve zaviyelerin tasfiyesi, başlık değişimi, kadın hakları, Kur'an ve hadislerin Türkçeye tercümesi, devlet otoritesinde ve denetiminde tek bir yorum etrafında İslam'ın birleştirilmesi 1924 ve 1925'te gerçekleşecek devrimlerin işaret fişegi olmuştur.

Kısaca ve genel hatlarıyla söylemek gerekirse başta Abdullah Cevdet ve Kılıçzade Hakkı olmak üzere *İctihad* gazetesine, genel itibarıyla Batıcılara göre, temel sorun din-bilim çatışması veya ilkelik-medenilik, ilerencilik-gericilik mücadelesidir. Bu çevreye göre, 20. yüzyılın başında Batı, doğrudan doğruya model alınmalı, Batılı kurumsal ve toplumsal gelişme elitler vasıtasıyla topluma aktarılmalı, medeniyet gerçekleştirilmelidir. Bu süreçte birer “tembelhane” biçiminde görülen, toplumsal yaşama hiçbir değer katmayan tekke ve zaviyeler de tasfiye edilmelidir. Batıcılar yukarıda Kılıçzade Hakkı'nın işaret ettiği gibi, şüphesiz Bektaşî tekkelerinin kapatılması ve tasfiye edilmesi gerektiğine de inanmışlar, 1925'te bu tasfiyeyi desteklemişler, toplumsal düzenin ancak devlet otoritesinde biçimlenen tek bir İslam anlayışıyla gerçekleşebileceğini ifade etmişlerdir. 1921'den Cumhuriyet'e miras kalan Bektaşîlik tartışmasını yeniden *Nur Baba* romanıyla başlatan Yakup Kadri de *İctihad* yazarları arasında yer almış, onu takip eden Peyami Safa da derginin 132-138. sayılarının yazı işleri müdürlüğünü üstlenmiş, dolayısıyla bu çevrenin temsilcileri olmuşlardır.

II. Meşrutiyet yıllarında Batıcıların karşısında İslamcıların modernleşme ile uzlaşan 1908'de yayın hayatına başlayan dergileri *Sırat-ı Müstakim* 1912'de *Sebilürreşad* adını almış, *Sebilürreşad*'ın Mehmet Akif başta olmak üzere birçok yazarı İslamcılık ile modernleşmeyi bağdaştırmayı, İslam'ın özünü yeniden gündeme getirerek ihya etmeyi ummuşlardır. Batı karşısında ezilen Müslümanlar arasından ilk defa Cemaleddin Afgani, bu yenilginin İslam'ın kabahati olmadığını, Müslümanların zamanla gerçek İslam'dan uzaklaştıkları için bu akıbete uğradığını ifade etmiş, tüm Müslümanları, Batı emperyalizmine karşı direnmeye çağırmış, bununla birlikte İslam ülkelerinde halktan kopmuş, baskıcı idarecileri de eleştirmiştir. Osmanlı coğrafyasında Osmanlıcılığı, II. Meşrutiyet yıllarında Mehmet Akif'in liderlik yaptığı İslamcılık cereyanı takip etmiş, Mehmet Akif'in başyazarlığını yaptığı *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebilürreşad* bu cereyanın gazeteleri olmuştur. Mehmet Akif'in fikirleri üzerinde Cemaleddin Afgani ardından öğrencisi Muhammed Abduh ve Abdülaziz Caviş etkili olmuştur. Mehmet Akif, özellikle Batı'yı bir bütün halinde almak ve aktarmak isteyen Batıcılara karşı çıkmış, İslam medeniyetinin teknik yönleri dışında Batı medeniyetinden üstün olduğunu savunmuştur. Ona göre, Batı'da marifet var ama fazilet yoktur. Almanya'yı gördükten sonra Batı'nın temizliği, düzeni ve eğitim sisteminden etkilenmiş, Osmanlı Devleti'nde de eğitimin iyileştirilmesini savunmuş, kadercî anlayışa karşı çıkmış, müteşebbis bireyi desteklemiştir. İlerlemeyi ifade etmiş, çalışkanlığı övmüş, evrim kuramına olumlu yaklaşmıştır. Medreseleri yetersizlikleri dolayısıyla eleştirmiş, kadın sorununda muhafazakâr bir tutum izlemiş, kadınların ana işinin ev olduğunu ifade

etmiştir. Bununla birlikte kadının aşağılanmasına, dövülmesine, çok eşliliğe karşı çıkmıştır (Ünsal, 2018: 72-80).

Mehmet Akif, uzun süreli bir ıslahatçılıktan yana tavır almış, ıslahatların İslam medeniyetine uygun bir biçimde yapılması gerektiğini savunmuş, edebiyatın da buna hizmet etmesi gerektiğini söylemiştir. Batı ve Doğu edebiyatının toplumsal gerçekliğe dayanan eserlerini seven yazar, yoksulluğa dikkat çekmiş, Türk milliyetçiliğineyse “kavmiyetçilik” diyerek karşı çıkmış, bununla birlikte Kurtuluş Savaşı koşullarında milliyetçi duygulara hitap eden İstiklal Marşı’nı yazmıştır. II. Abdülhamid’i halktan kopuk ve vesveseli yaşamı nedeniyle eleştirmiş, İttihatçılara katılsa da iktidar dönemlerinde muhalif olmuştur. Cihan Harbi sırasında esir alınmış Müslüman askerlere Teşkilat-ı Mahsusa üyesi olarak Almanya’da vaazlar vermiş, etkili olmuştur. Millî Mücadele sırasında da kurtuluş yanlısı vaazlar vermiş, Sevr Anlaşmasına İslamcı argümanlarla karşı çıkmıştır (Ünsal, 2018: 81-85).

II. Meşrutiyet yıllarında İslamcı çevrenin doğrudan doğruya tarikatlar üzerinde yoğunlaştığını söylemek zor görünmekle beraber, bu çevreden Mehmed Ali Ayni ancak 1923’te “Bizdeki Tarikatlar” başlıklı makalesinde tarikatların ahlaklı bir yaşam için şeyhin gözetimine girmek olduğunu ifade etmiş, önem ve değerini vurgulamış ama şunu söylemekten de kaçınamamıştır: “Bizde tarikat ve tekke denince, hatıra mutlaka tembellik ve mutlaka başkalarının kesesinden kibarca geçinmek geliyor. [...] şu tarikat dünyasından ruhu büyük, azim ve iradesi büyük bir adamın yetişerek sönmüş emellere, donmuş kalplere yeni bir heyecan ve hararet üflemesini şiddetle temenni ederim.” (Ayni, 1923: 139-144’ten akt. Kara, 2021: 629).⁵ Mehmed Ali Ayni, söz konusu yargıya bir ölçüde hak vermekle birlikte tam anlamıyla katılmamış ve tarikatlardan beklentisini ifade etmiştir.

Kısaca söylemek gerekirse Türk milliyetçiliğiyle de ilişki kuran Batıcılar, medeni bir toplumun kurulması için topluma yük görünen, tembelhane biçiminde adlandırılan tarikatların kapatılması gerektiğini ifade etmiş, İslamcılarsa tarikatların toplumsal

5 Kara’nın iki ciltlik derlemesinde aktardığı kadarıyla, İslamcı yazarlar doğrudan doğruya tekke ve zaviyeler üzerinde pek durmamış daha çok İslam ve terakki, İslam ve kadın, İslam ve Batı-Batıcılık gibi sorunsallar üzerinde yoğunlaşmışlardır. Sanırım bu derleme söz konusu döneme dair İslamcı yazarların yazılarından bir örneklem oluşturmıştır. Dolayısıyla ben bu derlemeye dayanarak İslamcı yazarların tekke ve zaviyeler üzerinde pek yoğunlaşmadığı kanısına vardım (Kara, 2021: 629-632).

rolüne atıf yapmış, ahlaklı bir yaşam için önemine dikkat çekmiş, ihyanın olanaklarını savunmuşlardır.

Cumhuriyet'e Miras Kalan Bir Mesele: Bektaşilik (1921-1931)

Erken Cumhuriyet döneminde Bektaşilik tartışması, henüz Cumhuriyet ilan edilmeden Yakup Kadri'nin *Nur Baba* romanını 1921'de *Akşam* gazetesinde tefrika etmesiyle başlar, ancak gelen tepkiler üzerine tefrika durdurulur. Roman, 1922'de bu defa kitap halinde yayınlanır.

Yazar, 1913'te Kısıklı Bektaşî tekkesine devam ettiği yıllarda yazmaya başladığı romanını Cumhuriyet'ten hemen önce 1921-22'de okur karşısına çıkarmış, bir bakıma II. Meşrutiyet yıllarında görülen ve erken cumhuriyet dönemine devreden tarikat tartışmasını sürdürmüştür. II. Meşrutiyet yıllarında Yakup Kadri'nin de yazarları arasında bulunduğu Batıcıların temsilcisi *İctihad* gazetesi, tarikatları lüzumsuz görmüş ve kapatılmaları gerektiğini savunmuş, anlaşılan Yakup Kadri de bu tartışmadan tarikatların lüzumsuzluğuna inanmış, bir bakıma kapatılması gerektiğini söz konusu romanıyla kamuoyuna taşımıştır.

Yakup Kadri, romanın girişinde "Bir İzah" yazmış, roman tefrika halinde Akşam gazetesinde yayınlanırken gelen eleştirilere yanıt vermiştir. Eleştirilerden ilki, Bektaşî çevrelerden gelmiş, bu çevreler, yazarı Bektaşî sırrını faş etmekle itham etmişlerdir. Oysa yazara göre, Bektaşî sırrı tabiri halk arasında dolaşan asılsız dedikodulardan ibarettir. 1826'de kapatılan Yeniçeri Ocağı'yla birlikte tasfiye edilmek istenen Bektaşîler, korkuyla ibadetlerini gizlemeye başlamışlar, bu halde asılsız suçlamalarla karşı karşıya kalmışlardır. Nur Baba'da bu tür asılsız suçlamalara yer verilmediği gibi, cem ayinlerinin hakiki içeriğinden söz edilmiş, dolayısıyla yazara göre Hacı Bektaş Veli Ocağı'na hizmet edilmiştir. İkinci eleştiri, roman karakterlerinin gerçek hayatta bazı kimselerle örtüştüğü, romanın bir bakıma gerçekliği kopyaladığı yönündedir. Yakup Kadri, bu eleştiriye de karşı çıkmış, romanın bir hayal ürünü olduğunu ama uygun koşullarda bu ilişkilerin yaşanabileceğini ifade etmiştir. Romanın 1923'te yayınlanan ikinci baskısına "İkinci İzah" yazan Yakup Kadri, romanı sadece Halide Edip'in roman çerçevesinde değerlendirdiğini söylemiş ve kendisine teşekkür etmiş, Bektaşîlik tartışmalarınaysa bu sefer girmemiştir (Karaosmanoğlu, 2006: 11-19).

Yakup Kadri bu romanda bir Bektaşî tekkesini, tekkenin mürşidi Nur Baba çevresinde anlatır. Nur Baba, makamını çevresindeki kadınları kendisine bağlamak ve onları maddi manevi her yönüyle sömürmek üzere kullanır. Roman, Nur Baba'nın tuzağına düşen Nigâr Hanım'ı odağına alır. Roman boyunca yazar, inandırıcılıktan ve gerçeklikten uzak bir biçimde Nur Baba ve Nigâr Hanım gibi karton karakterler üzerinden Bektaşî tekkesini neredeyse bir gazinoya çevirmiş, dine, maneviyata, tarikata, Bektaşîliğin ilahiyatına dair hiçbir unsurun görülmediği, hiçbir tartışmanın yapılmadığı bir çevrede Nigâr Hanım'ın trajedisine odaklanmıştır. Romanın başında Nur Baba'nın zevcesi Celile Bacı, bir muhabbetin meyhane ortamına dönmesi karşısında, roman boyunca görülen tekkenin halini şöyle ortaya koymuştur: “Bana söyleyin böyle meydan, böyle mabet nerede gördünüz? Baba kendinden geçmiş, evlatlar her istediğini yapar. Rapt yok, zapt yok lokma zamanı ise hiç belli değil.” (Karaosmanoğlu, 2006: 23). İlerde Nur Baba olacak Nuri, tekke şeyhi Afife Baba'nın Anadolu'dan bulup getirdiği bir çocuktur, ergenliği ve gençliğinde hayvani bir cinsel istekle kavrulmuş, hırçın ve saldırganlaşmıştır. Afife Baba'nın ölümünün ardından babanın karısı Celile Bacı ile evlenmiş, bununla birlikte tekkeye gelen kadınlardan Ziba Hanım ile de ilişki kurmuştur. Şimdi sırada Ziba Hanım'ın kardeşinin kızı Nigâr vardır. Evli ve çocuklu Nigâr da Nur Baba'nın meyhaneden hallice tekkesine düşer ve sonunda kocasından ve çocuklarından ayrılır, servetini Nur Baba'ya kaptırır, perişan olur. Yakup Kadri, tekkeyi meyhaneden hallice betimler, öyle ki tekkenin aşçısı dahi bir meyhane aşçısı gibi görünür. Tekkede Bektaşîliğe gönül vermiş, huzur ve ahlak arayışı içinde Allah'a yönelen kimseye yer yoktur. Tekkenin müritleri ya karnını doyurmaya ya bir meyhane havasında mest olmaya gelirler. Yazar, okura ikrar cimini Nigâr'ın yakını Macid'in ağzından aktarır, Macid okura akıllı ve olgun bir insan biçiminde tasvir edilir. Macid kısa sürede tekleden ve tüm müritlerden nefret eder, ikrar ceminin ardından şöyle der: “Çok geçmiyor, aynı meydan garip bir meyhane haline giriyor, biraz evvel son derece huşu ile postların üstünde tek tek diz çökenler yine aynı meydanda kahkahalar, şakalar ve şarkılarla bir takım yuvarlak yer sofralarının etrafında gelişigüzel çepeçevre yığılıveriyorlar. Bu sofralar bir sarhoşluk ve coşkunluk gecesinin beşikleri gibi duruyorlar.” (Karaosmanoğlu, 2006: 96-97).

Yakup Kadri, Bektaşîlerden gelebilecek olası tepkileri göğüslemek amacıyla Nur Baba tekkesinin özgünlüğünü dolaylı bir biçimde ifade etmiş, Nur Baba evlatlarının diğer Bektaşî tekkeleri ve babalarıyla başının hoş olmadığını yazmış ve şöyle devam etmiştir: “Onlar Bektaşîlik içinde diğer bir Bektaşîliğin mümessilleri, ayrı bir sınıf tarikat ehli gibidirler. Hele Sütlüce postuna oturan bir ihtiyar mürşid Nur Baba'ya

adeta bir mülhid nazarıle bakıyor ve onun evlatlarına her yerde tesadüfte türlü türlü hakaretler etmekten kendini alamıyordu.” (Karaosmanoğlu, 2006: 97).

Romanın genel yaklaşımını bu kısa ifadelerin kurtardığı, *Nur Baba*'yı diğer Bektaşî tekkelerinden ayırdığı söylenemez. Kısaca ifade etmek gerekirse bu roman, II. Meşrutiyet döneminde izlenebilen din-bilim tartışmaları bağlamında yazılmıştır.⁶ Basında ilk tepki, roman piyasaya çıktıktan 12 gün sonra, 9 Mayıs 1922'de Ahmet Haşim'den gelmiş, yazar romanı methetmiş, romanın bir kurgu olduğunu, Bektaşîlerin bu kurgudan alınmamaları gerektiğini belirtmiş, dahası Bektaşîlerin romandaki gibi neşeli ve mahzun olabilmelerini dilemiştir. Halide Edip de İkdâm'da çıkan yazısında, romanı edebi yönleriyle övmüş, romanın bilinmeyen bir muhiti çok iyi bir biçimde ifade ettiğini vurgulamış, bu durumun Bektaşîleri telaşa sürüklediğini ileri sürmüştür. Basında bu dönemde yer alan tek yergiye, İleri gazetesinin 1536, 1539, 1542 ve 1547 numaralı sayılarında Necip imzasıyla yayınlanmış, “Nur Baba Romanı Münasebetiyle Bir Cevap” başlığı altında yazdığı yazılarda Necip, *Nur Baba*'da anlatılanların Bektaşîliğe hürmetsizlik olduğunu, Yakup Kadri'nin Bektaşîliği bilmediğini ve romanda birçok hata yaptığını ifade etmiştir (Gariper, Küçükcoşkun, 2008: 47-53. Necib, 16 Mayıs 1922: 16.).⁷

Kısaca, Yakup Kadri'nin yazdığı *Nur Baba* romanı, II. Meşrutiyet yıllarında etkisini gösteren ve Türk Devrimi'nin de temelinde yer alan Batıcıların din-bilim çekişmesinde izledikleri yolu göstermiş, tekkelerin çürümüş olduğunu, toplumsal yaşama hiçbir değer katmadığını, aksine zarar verdiğini ileri sürmüş, siyasal bir düşünceyi ve tezi, roman vasıtasıyla tartışmış ve savunmuştur. Aslında bu tezli roman, Bektaşîlikten tarikatlara ve dine uzanan dair daha büyük bir tartışmanın edebi

6 Karaosmanoğlu'nun bir tez etrafında kaleme alınan romanlarından bir diğeri de Yaban olmuş, yazar burada da aydın-köylü ikilemi kurgulamış, köylünün bir sürü biçiminde güdülmesi gerektiği tezini savunmuş, köylüyü küçümsemiş, aşağılamış, gerçekçi bir roman yazamamıştır. Kısa bir değerlendirme için bk. (Timur, 2002: 90-94).

7 Büyük bir ilgi ve tepkiyle karşılanan romanı Muhsin Ertuğrul 1922'de filme çekmek istemiş, Nur Baba'nın setini Bektaşîler basmış, film isim değişikliği, oyuncu değişikliği ve polisiye tedbirlerin ardından Boğaziçi Esrarı adıyla 13 Aralık 1923'te gösterime girmiş, gösterim sırasında da yine Bektaşîlerin tepkisiyle karşılaşmıştır. Mustafa Kemal, Nur Baba romanını okuduktan sonra romana ilham veren Kısıklı Bektaşî Tekkesi Şeyhi Ali Baba ve Yakup Kadri'yi köşke yemeğe davet etmiş ama romandaki Nur Baba'yı Ali Baba'da göremeyince Yakup Kadri'ye sormuş, Yakup Kadri romandaki kahramanın büyük oranda bir kurgu olduğunu ifade etmiştir (Gariper, Küçükcoşkun, 2008: 68-72).

düzeyde bir yansıması olmuş, roman vasıtasıyla tekke ve zaviyeler için en doğru yolun kapatılmaları olduğu savunulmuştur.

Nur Baba tartışmaları henüz sönmeden, bu dönemde Bektaşilik ile ilgili ilk araştırma 1914-1924 yılları arasında yaptığı araştırmaların ardından Milletvekili Besim Atalay tarafından gerçekleştirilmiştir. Besim Atalay, söz konusu araştırmayı yaparken kendi ifadesiyle, bir hayli fedakarlıklar yapmış, birçok kişiyle görüşmüş, gidilmesi çok zor köylere ve yaylalara gitmiş, görülmesi zor vesikalar okumuştur. Araştırmacının ana motivasyonunu şöyle ifade etmiştir: “Her işimde olduğu gibi bu işimle dahi Türklüğe bir hizmet etmek istedim; vatana âid bilgilerimize ufak bir şey katmaya uğraştım.” Bu yıllarda görebileceği olası tepkilere dair ise şunları söylemiştir: “Bu kitabı yazdığım için bana kimsenin kızmamasını, danılmamasını ricâ ederim. Artık şu, ilim ve medeniyet asrında saklı, gizli hiçbir şey kalmamıştır ve kalmayacaktır. Bugün saklansa yarın mutlaka öğrenilecektir, nitekim öğrenilmiştir.” 1924’te Bektaşilik çalışmak, bu konuda yayın yapmak, Nur Baba’ya gösterilen tepkilerden anlaşıldığı gibi, hem Bektaşilerden sırrı faş etmek gerekçesiyle hem de muhtemelen Sünni çevrelerden, Bektaşiliği görünür kıldığı, kamuoyuna çıkardığı gerekçesiyle tepki çekebilirdi. Besim Atalay, bu tepkilerin önüne geçmek maksadıyla olmalı, araştırmacının girişinde söz konusu cümleleri kurmuş ve Bektaşiliği nesnel bir biçimde anlattığını ve tarihi değil, güncel bir araştırma yaptığını vurgulamıştır. Bektaşiliğin tarihi ve ortaya çıkmasıyla ilgili Köprülü’ye atıf yapmış, Köprülü’nün araştırmalarının takip edilmesi gerektiğini söylemiş, kendi araştırmasını şöyle izah etmiştir: “Bektaşiliğin târihi ve zuhûru mes’eleleri ayrı bir mes’eledir. Bu iş bizim sadedimizden dışarıdadır. Biz Bektâşiliği bugünkü şekliyle görmek ve tedkik etmek istiyoruz.” (Atalay, 2015: 77, 83).⁸

Yazara göre Bektaşilik, Alevilik adıyla Anadolu’nun her yerine yayılmış, özellikle Sivas, Dersim, Kars, Tokat, Adana, İçel, İzmir ve Manisa’nın bazı köylerinde yoğunlaşmış, nüfusu bir buçuk milyona ulaşmıştır. Yazar, Alevi nüfusunun dağılımına veya nüfusa dair verdiği bilgileri herhangi bir kaynağa dayandırmamış, anlaşılan kişisel okuma, tecrübe ve gözlemlerini ifade etmiştir. Çalışma boyunca Bektaşilerin

8 Atalay’ın araştırması kitap haline gelmeden Hakimiyet-i Milliye’de tefrika halinde yayınlanmış Mehmed Ali Aynî’nin eleştirileri dışında kayda değer bir tepki çekmemiş, Hakimiyet-i Milliye bu tür araştırmaları teşvik etmiştir (Küçük, 2003: 191).

ve Alevilerin Türklüğünü vurgulamakla beraber, yer yer karşılaştığı farklı tabloları saklamamış, Bektaşî-Alevileri dar bir kimlik anlayışı içine sıkıştırmamıştır. Sözgelimi Çepnilerin Sünnilere Türk, kendilerineyse Türkmen dediklerini ifade etmiş, Köy Bektaşîleri adını verdiği Alevi veya Kızılbaşlarinsa Türk adlandırmasından ve Türklükten uzak kalmak istediklerini söylemiş, Dersim'de Alevilerin Kürtleştiğini ileri sürmüştür (Atalay, 2015: 96-100). Kısaca Besim Atalay, 1914-1924 yılları arasında çoğunluğu saha çalışması ve gözlemlerine dayanan bir Bektaşî-Alevi araştırması gerçekleştirmiş, söz konusu kitlenin coğrafyasını, nüfusunu Türkçü bir yaklaşımla ama kendi kimlik tanımlarıyla birlikte değerlendirmiştir. Bektaşî, Alevi ve Kızılbaş ifadelerini hemen hemen aynı anlamlarda kullanmış, Alevi ve Kızılbaşların kentli Bektaşîlere göre, köylü olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte, bu makalede ayrıntısına giremeyeceğimiz bir biçimde Bektaşî-Alevilerin inanç ve ritüellerini de kaydetmiştir. Bu araştırma, bu yıllarda Bektaşî-Aleviler üzerine yapılmış bir araştırma olmakla beraber, şüphesiz paradigmasını Köprülü'nün inşa ettiği Türk kimliği içinde bir Alevi tarih yazımı gerçekleştirmiş, bu sırada görebildiğimiz kadarıyla herhangi bir tepki veya eleştiriyi karşılaşmamıştır.⁹

3 Mart 1924'te halifelik ile Millî Mücadele döneminde şeyhülislamlik ve evkaf vekaletinin birleştirilmesinden meydana gelen Şeriye ve Evkaf Vekâleti kapatılarak rejimin egemenliği güçlendirilmiş, yeni kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı ile camiler, mescitler, dini kadrolar tamamen hükümetin denetimi altına alınmıştır. Aynı gün çıkarılan Tevhid-i Tedrisat kanunu ile eğitim birleştirilmiş, vakıfların hakimiyetinde bulunan sıbyan mektepleri ve medreseler Maarif Vekaleti'nin egemenliğine geçmiştir. Bir süre sonra sıbyan mektepleri ve medreseler kapatılmış, bu vasıta ile eğitim tamamen laik iktidarın egemenliğine girmiştir. 1925'te Şeyh Said isyanının ardından tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla tamamlanmıştır. Bu yıllarda eğitim müfredatından din dersleri önce kısmen bir süre sonra 1931 yılında tamamen çıkarılmıştır.

1924'te diğer taraftan Millî Mücadele Dönemi'nin kumandanları arasında iktidar mücadelesi derinleşmiş, kasım ayında muhalifler örgütlenerek Terakkiperver Cumhuriyet Fırka'yı (TpCF) kurmuş, ancak partinin ömrü sadece birkaç ay sürmüş,

9 Alevi tarih yazımı ile ilgili ayrıca bk. (Yılmaz, 2020: 245-266).

parti, Şeyh Said İsyanı'na karıştığı gerekçesiyle 3 Haziran 1925'te kapatılmıştır.¹⁰ Şeyh Said İsyanı sırasında çıkarılan Takrir-i Sükûn kanunuyla tüm muhalefet tasfiye edilmiş, tek parti otoritesi sağlanmıştır. Şeyh Said isyanı bastırıldıktan ve ülkede tek parti otoritesi sağlandıktan yaklaşık üç ay sonra 23 Ağustos 1925'te Mustafa Kemal, şehrin ileri gelenlerinin daveti üzerine Kastamonu'ya bir gezi gerçekleştirmiş, İnebolu ve Kastamonu'da yaptığı konuşmalarla bir muhasebe yapmıştır. Şapka Nutku adıyla tanınan 27 Ağustos 1925'te İnebolu'da yaptığı konuşmada, vilayet namına Ankara'ya gelen heyetin daveti üzerine şehre memnuniyetle geldiğini ifade etmiş, kısa zamanda bir dizi devrim yaptıklarını, hilafet ve saltanatı tasfiye ederek Türk milletinin hakimiyetini sağladıklarını, medreseleri kapatıp eğitimde birliği gerçekleştirdiklerini, medeniyet vurgusuyla Türk halkının artık kendisine yaraşır kıyafetler giymesi gerektiğini vurgulamış, şapkayı tanıtmış, şapka giymeyi medeniyetin bir unsuru saymıştır.¹¹ Mustafa Kemal Paşa, Kastamonu'da verdiği nutukta da benzer bir tema

10 17 Kasım 1924'te kurulan TpCF kurucuları arasında Ali Fuat Paşa, Kazım Paşa ve Rauf Bey yer alır. Fırka'nın Başkanı Kazım Karabekir, İkinci Başkanı Rauf Bey ve Genel Sekreteri Ali Fuat Paşa olmuşlardı. TpCF beyanname ve tüzüğüne göre, liberal demokrasiyi savunan bir oluşumdur ve özellikle programında, Mustafa Kemal'i hedef alan diktatörlük endişeleri dikkati çeker. Mustafa Kemal ise TpCF programındaki bu göndermeleri açıklamaz olarak değerlendirir (Tunçay, 2005: 109). Kinross'a göre, TpCF: "Daha kuruluşundan beri, Mustafa Kemal'i devirip başka bir hükümet kurmayı değil fakat [...] yalnızca otoritesini dizginlemeyi ve sınırlandırmayı amaç edinmişti." Kinross, 2005: 462. Mango, partinin iktidar çevresinden dışlanmış kişileri bir araya getirmesine dikkat çekerek şöyle demiştir: "Hepsi de Türk milliyetçisiydi ve çoğu çağdaşlaşma yanlısıydı. Liberal görüşlü oldukları kuşkuluydu; aralarındaki tek ortak nokta, Mustafa Kemal'in Başvekil İsmet Paşa aracılığıyla kullandığı iktidar tekeline karşı çıkmaktı." (Mango, 2007: 405).

11 Mustafa Kemal konuşmasında şöyle demiştir: "Velhasıl medeniyim diyen Türkiye'nin hakikaten medeni olan halkı baştan aşağıya kadar vaz-ı hariciyesinde dahi medeni ve mükemmel bir insan olduğunu fiilen göstermek mecburiyetindedir. [...] Medeni ve beynelmîl kıyafet bizim için çok cevherli, milletimiz için layık bir kıyafettir. Onu iktisap edeceğiz. Ayakta iskarpin veya fotin, bacakta pantolon, üstünde yelek, gömlek, kravat, yakalık, ceket bittabi bunların mütemmimi olmak üzere başta siper-i şemsi, serpuş... Bunu çok açık söylemek isterim. Bu serpuşun ismine şapka denir. [...] Bunda tereddüt edenler vardır. Onlara diyeyim ki çok gafilsiniz ve çok cahilsiniz ve onlara sormak isterim. Yunan serpuşu olan fesi giymek caiz olur da şapkayı giymek neden olmaz?" Kadınlar konusunda bu kadar açık konuşmayacağını ifade eden Mustafa Kemal, kadınların erkeklerin kıskançlığından yüzlerini ve gözlerini çok sıkı kapattığını söylemiş, buna lüzum olmadığını, kadınların en azından etraflarını görebilmeleri gerektiğini ifade etmiş, bunun için gerekirse şiddet kullanmaktan kaçınmayacaklarını dolaylı bir biçimde belirtmiş, şöyle devam etmiştir: "Arkadaşlar suret-i mahsusada telâffuz ediyorum, korkmayınız. Bu gidiş zaruridir. Bu zaruret bizi yüksek ve mühim bir neticeye isal ediyor. İsterseniz bildireyim ki bu kadar yüksek ve mühim bir neticeye vusul için lâzım gelirse bazı kurbanlar da verelim. Bunun ziyanı yoktur." (Cumhuriyet, 1 Eylül 1925: 1-2.)

işlemiş, devrimlerin amacının medeni bir ülke meydana getirmek olduğunu söylemiş, henüz tüm ülkede kapatma kararı verilmeyen tekke ve zaviyeler hakkında, medeniyet ve cehalet karşıtlığından yararlanarak şöyle demiştir:

“Ölülerden istimdat etmek medeni bir heyet-i içtimaiye için şeyndir [ayıp]. Mevcut tarikatların gayesi kendilerine tâbi olan kimseleri dünyevî ve manevî olan hayata mazhar-ı saadet kılmaktan başka ne olabilir? Bugün ilmin, fennin bütün şümulu ile medeniyetin muvacehe-i şulepûşunda [medeniyetin alevli yüzünde] falan ve filan şeyhin irşadıyla saadet-i maddiye ve maneviye arayacak kadar ibtidâî insanların Türkiye camia-yı medeniyesinde mevcudiyetini asla kabul etmiyorum. (Şiddetli alkışlar)

Arkadaşlar, efendiler ve ey millet, iyi biliniz ki Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müridler, mensuplar memleketi olamaz. En doğru ve en hakiki tarikat, tarikat-ı medeniyedir. (Sürekli alkışlar) Medeniyetin emir ve talep ettiğini yapmak, insan olmak için kâfidir. Rüesa-i tarikat bu dediğim hakikati bütün vuzuhuyla idrak edecek ve kendiliklerinden derhal tekkelerini kapayacak, müritlerinin artık vasıl-ı rüşd olduklarını elbette kabul edecektir.” (Cumhuriyet, 1925: 1-2).

Mustafa Kemal, Kastamonu gezisinde medeniyet ve ilkelik karşılaştırmasından sık sık yararlanmış, Türk milletinin devrimlerle beraber medeniyet yoluna girdiğini ifade etmiş, yeni kılık kıyafetlerle beraber medeni görünümün gerçekleşeceğini ve medeniyete uyum sağlanabileceğini vurgulamış, tarikatların dolayısıyla tekke ve zaviyelerin medeni Türkiye’de yeri kalmadığını ifade etmiş, Türk milliyetçiliğiyle Batıcılığı keskin bir biçimde birleştirmiştir. Bu gezinin ardından tekke ve zaviyelerin kapatılmasına dair 677 sayılı kanun, 30 Kasım 1925’te Meclis’te kabul edilmiş, 13 Aralık 1925’te Resmî Gazete’de yayınlanarak yürürlüğe girmiştir.¹²

Bu kanunla tüm tarikatlarla birlikte Hacı Bektaş Dergah’ı da kapatılmış, Dergah’ın Babagan kolu temsilcisi Salih Niyazi Dedeaba, 1926’da buradan ayrılmıştır. 1927’ye kadar Ankara’da bir otele tarikat faaliyetlerini gizlice yürütmüş fakat daha fazla

12 30 Kasım 1925’te Konya mebusu Refik Bey tarafından verilen teklifle tekke ve zaviyelerin kapatılması kabul edilmiştir. Refik Bey teklif sırasında sık sık şapka kanuna karşı mebusların muaf tutulması için teklif veren Nureddin Paşa’ya atıfta bulunmuş, Nureddin Paşa’nın söz konusu teklifle vatandaşlar arasında fitneye yol açtığını, Sivas’ta ve Erzurum’da şapka karşıtı ayaklanmalara sebep olduğunu ileri sürmüş, kendisine Rize mebusu Ekrem Bey, Muş mebusu İlyas Sami Bey destek vermiştir. Bu ithamlarla bir bakıma tekke ve zaviyeler kanuna olası muhalefete baştan bir set çekilmiştir, 30 Kasım 1925 TBMM Zabıt Ceridesi, 312-315. Kanun, 13.12.1925’te Resmî Gazete’de yayınlanarak yürürlüğe girmiştir. Resmî Gazete: 13.12.1925.

sürdüremeyeceğini anlamış, 1930 sonu veya 1931 başında Arnavutluk'a göçmüştür (Hamzaj, 2015: 27-30).¹³ Şevki Koca'ya göre, 1925'te tarikatlar kapatılırken 1927'ye kadar sadece Masonluk ve Bektaşiliğe izin verilmiş fakat 1925'te Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası kapatıldığı sırada bu partide etkili masonlar da tasfiye edilmiş, dolayısıyla Bektaşiliğin de yasaklanması gündeme gelmiştir. İsmet Paşa, “ya hep ya hiç” demiş Masonluk ile Bektaşilik de yasaklanmıştır (Koca, 2000: 348-350). Bektaşi tarikatının kapatılmasını kişisel ilişkilere bağlayan ve Atatürk'ün dışında gören bu yaklaşım, ayrıca yazıldığı dönem içindeki siyasal yaklaşımlar bağlamında okunmalıdır. Ama şunu söylemek gerekir ki bu yaklaşımı ve yorumu dönemi içinde doğrulamak mümkün görünmemektedir. Çelebilerden Veliyeddin Ulusoy, tarikatın kapatılmasına, bozulması dolayısıyla ailenin destek verdiğini söylemişse de ailenin diğer üyeleri 1950'lerde Demokrat Parti'de siyaset yapmış, bir bakıma CHP politikalarını eleştirmiştir (Yıkıms, 2014: 75, 94-106).

Kara Kampanya: Büyük Gazete ve Peyami Safa (1926-1927)

Tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla şapka giyme zorunluluğunun getirilmesi tartışmaları, tepkileri sürerken haftalık yayınlanan *Büyük Gazete*'de Bektaşilik ile ilgili bir yazı dizisi yayınlanmıştır. *Büyük Gazete*'nin ilk sayısı 28 Ekim 1926'da yayınlanmış, gazetenin müdürü ve baş muharriri, adından başka bir bilgiye ulaşamadığımız Zeki Cemal olmuştur. Gazete, genel itibarıyla rejimi ve inkılapları desteklemiş, tekke ve zaviyelerin kapatılmasının ardından yayınladığı yazı dizisiyle Bektaşilik özelinde tüm tekke ve zaviyelerin çürümüşlüğüne göstermek istemiştir. 11 Kasım 1926-3 Mart 1927 yılları arasında yayınlanan yazı dizisinin yazarı, on yıl bir Bektaşi tekkesinde babalık yapmış bir Bektaşi biçiminde tanıtılmıştır. Yazı dizisi boyunca Bektaşi inancı

13 Salih Niyazi Dede baba'dan sonra Tekkeci Şeyhi Bektaş Baba da ülkeyi terk etmiştir, (Küçük, 2003: 75). Arnavut Bektaşileri için ayrıca bk. Aftamaj, 2009. Tekke ve zaviyelerin kapatılması üzerine Bektaşilerin tepkileri için ayrıca bk. (Küçük, 2003: 190-197). Şevki Koca'ya göre, 1925'te tarikatlar kapatılırken 1927'ye kadar sadece Masonluk ve Bektaşiliğe izin verilmiş fakat 1925'te Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası kapatıldığı sırada bu partide etkili masonlar da tasfiye edilmiş, dolayısıyla Bektaşiliğin de yasaklanması gündeme gelmiştir. İsmet Paşa, “ya hep ya hiç” demiş Masonluk ile Bektaşilik de yasaklanmıştır (Koca, 2000: 348-350). Bektaşi tarikatının kapatılmasını kişisel ilişkilere bağlayan ve Atatürk'ün dışında gören bu yaklaşım ayrıca yazıldığı dönem içindeki siyasal yaklaşımlar bağlamında okunmalıdır. Ama şunu söylemek gerekir ki bu yaklaşımı ve yorumu dönemi içinde doğrulamak mümkün görünmemektedir. Çelebilerden Veliyettin Ulusoy, tarikatın kapatılmasına, bozulması dolayısıyla ailenin destek verdiğini söylemişse de ailenin diğer üyeleri 1950'lerde Demokrat Parti'de siyaset yapmış, bir bakıma CHP politikalarını eleştirmiştir (Yıkıms, 2014: 75, 94-106).

bir din biçiminde tanımlanmış, genel itibarıyla Bektaşilik karalanmış, yüzyıllardır üretilen yalan ve iftiralar sıralanmış, Bektaşi tekkelerinin kapatılmasının ardından Bektaşi itikadı da söz konusu kampanyayla bitürmek istenmiştir. 11 Kasım 1926'da yayınlanan ilk yazının başlığı yazı dizisini bütünüyle anlatır niteliktedir, yazının uzun başlığı şöyledir:

“Tarihe karışan Bektaşiliğin bütün esrarı ve içyüzü, Bektaşilik içki, çalgı, kadın, erkek, karmakarışık bir alemdir baştanbaşa fuhuş, rezalet, ahlaksızlık olan bu alem hakkında birçok kitaplar yazılmış sözler söylenmiştir. Bektaşiliğin birinci şartı (ser) çıkar (sır) çıkmaz olduğu için hiç kimse işin içyüzünü öğrenememiştir. Bugün artık tarihe karışan bütün esrarı senelerce tekkede yaşayan ve baba olmuş bir Bektaşi Büyük Gazete'ye anlatıyor.” (Büyük Gazete, 1926: 2).

Bir Bektaşi babası biçiminde tanıtılan bu kişiye göre, Bektaşi sırrı açıklanmalı ve tekke gibi Bektaşi itikadı da ortadan kalkmalıdır. Yazıya göre, Bektaşilik Arap istilalarıyla başlar, Araplar İran, Turan ve Anadolu'yu büyük katliamlarla istila eder, bu istilalar sırasında eski din adamları işsiz kalır. Araplar herkesi Müslümanlaştırmak ister, Türkler Bektaşilikten Mevleviliğe birçok tarikat kurarlar. Konya Selçukluları Mevleviliği kurar ve bu devlet Fars lisanını benimser, Acemleşir. Hacı Bektaş Veli bu koşullarda Türkleri örgütlemiş ve bir siyasi fırka tesis etmiş ve ismini “Nazenin” koymuştur. Bu tekkenin en önemli tarafı Türkçeyi kullanmasıdır. Babaya göre, tekkenin amacı Anadolu'daki Türk hükümetine vaziyet etmektir. Bir süre sonra Osman, tekkenin desteğiyle Osmanlı Devleti'ni kurmuş, ardından Hacı Bektaş Veli, Yeniçeri Ocağı'nı tesis ederek Türk hükümetinin esasını meydana getirmiş fakat Bektaşi itikadını kabul ettirememiştir. Hacı Bektaş Veli ile Osmanlı idaresi arasında uzun görüşmelerden sonra gizli bir anlaşma imzalanmıştır. Buna göre; 1. Padişah ailesi daima Bektaşi kalacaktır. 2. Hükümet makamları Bektaşilerin ellerinde bulunacaktır. 3. Fethedilecek yerlerin ahalisi sadece Bektaşi tarikatına dahil edilecektir. Bu anlaşma Yavuz dönemine kadar sürmüş fakat Yavuz, Şah İsmail ile girdiği mücadele nedeniyle anlaşmaya uymamış, II. Mahmud ise bu anlaşmayı tasfiye etmiştir (Büyük Gazete, 11 Kasım 1926: 2).

Yazarın iddiasına göre Bektaşilik sırrı, insandan başka ilah yoktur, dağ, taş ne varsa hepsi birdir inancına dayanır ve bu inanç gizlenir. Bektaşiler Ali'yi takip eder, Bektaşilerin nazarında peygamberin hükmü yoktur. Hacı Bektaş Veli, Türkçe bir Kur'an tefsiri yapar. Kur'an'ın zikrettiği Allah, Ali'den başkası değildir. Kâinat Ali'nin yüzünde toplanmıştır. İçki içmek, şarkı söylemek, kişinin kâinata karışmasını sağlar,

bu araçlar vasıtasıyla kişi kendini “gaib” eder, yazar şöyle der: “Hülasa, cümle âşık olmak, meclis halinde içmek, kendini gaib etmek gibi üç nokta vardır ki Bektaşî akaidinin heyet-i umumiyesini gösterir. Din namına, başka hiçbir akaid, merasim mevcut değildir.” (Büyük Gazete, 11 Kasım 1926: 3). Yazara göre, her şeyi güzelde aradıklarından Bektaşî erkekler arasında “gulamperestlik” ortaya çıkmış, kadınlarsa güzel erkeklerin “orta malı” olmuştur. Kadın ve erkeklerin birleşmesi de kâinata “gaib” olmaktır, bu halde her gece içki alemlerinde kadınlar erkekler birleşir, bu da “mum söndü”nün ortaya çıkmasına sebebiyet verir. Bu durumda tarikatla ayıp adına bir şey kalmaz ve çırılçıplak bakire sakiler içki dağıtır (Büyük Gazete, 11 Kasım 1926: 3).

18 Kasım 1926 tarihli sayıda da tarikatların ülkeye verdikleri zararların açığa çıkarıldığı ifade edilir. 10 sene babalık yapmış bir Bektaşî’nin anlatımıyla Bektaşîliğin rezillikleri, ülke gelişimini nasıl engelledikleri ifşa edilir. Bektaşî inancın şekli üzerinde durulur, buna göre Bektaşî ameli Müslümanlığa ve Hristiyanlığa benzemediği gibi, günlük hayata da uygun görülmez. Zaten bir Asya dini olan Bektaşîlik hayata uyamaz. Yazara göre, “Bu gizli bir siyasi ihtilal fırkası idi.” Bektaşîler her dinden kişiyi kendi tarikatlarına kabul eder. Herhangi dinden bir kimse kendi tarikatlarına geçmek isterse, kendi kutsal kitaplarına pisler, ondan sonra kabul edilir (Büyük Gazete, 18 Kasım 1926: 8).

25 Kasım 1926 tarihli yazıda cem ayini söz konusu edilir. Yazarın anlatımıyla tekkede bir araya gelen Bektaşîler, tekkede meydan adı verilen salonda her cuma gecesi kadın erkek toplanır ve cem ayini yapar. Meydanda kadınlı erkekli bir halka meydana getirilir, bir küp şarap veya rakı hazır edilir. Babanın yönetiminde her şey hazır olduğunda meydana kefen içinde bir bakire kız getirilir ve baba bir hançer vasıtasıyla kefeni keser, bakire kız çırılçıplak meydanda kalır. Bektaşîler: “Ya Fatıma, cümle can feda!” diye bağırır. Bakire kız babanın kucağına oturur, baba kızın dudağından öper mühürler... kız büyük kadehle içki dağıtır, nefesler okunur, öyle nefesler vardır ki ahlaka mugayirdir... ayin bir safahat alemi olur... nihayet baba mumu söndürür, bütün canlar birleşir...” (Büyük Gazete, 25 Kasım 1926: 8-9).

Büyük Gazete’nin 3 Mart 1927’de çıkan son yazısıyla tamamlanan dizi boyunca Bektaşîlik, büyük bir kara kampanyanın hedefi haline gelmiş, Bektaşî inancı bir din biçiminde ifade edilerek tarikat üyeleri eşcinsellikle, fuhuşla, sarhoşlukla suçlanmış, akla hayale gelmeyecek fantezilerle Bektaşîlik linç edilmek istenmiştir.

Büyük Gazete yayınına takip eden aylarda kara kampanya Server Bedi adıyla Peyami Safa'nın yazdığı 1927'de yayınlanan "Bir Genç Kız Bektaşiler Arasında" başlığında bir öyküyle sürmüş, bu öykünün alt başlığında *Büyük Gazete*'yi çağrıştırır bir biçimde şu sözlere yer verilmiştir: "Bektaşiliğin bütün gizli adetlerini, merasimini, ayinlerini dosdoğru ve apaçık tasvir eden hakiki millî büyük hikâye". Hikâyeye göre namuslu, "dudakları daima ıslak" ve "gözleri daima parlak", "erkekliğe karşı nihayetsiz bir zaaf" duyan İstanbullu Cemile adında çok güzel bir kız, babasının memuriyeti dolayısıyla 12 yaşında Tokat'a gider. 14 yaşına geldiğinde bir Bektaşî şeyhi Fazlı Baba, bu güzel kıızı her yerde takip etmeye başlar. Fazlı Baba, Cemile ile tanışır, onu tekkeye götürür ve orada üfler. Diğer taraftan Fazlı Baba'nın dostu Jandarma kumandanının karısı Nazire Hanım, Cemile'yi bir daha Fazlı Baba ile görüşmemesi hususunda uyarır. Cemile, Fazlı Baba'nın telkiniyle Bektaşî olmaya karar verir, ikrar cemine katılır, kefen giyer, ritüelin ardından Cemile, Fazlı Baba'nın kefeni bir hançer darbesiyle kesmesiyle meydanda çırlıçplak kalır. Cemile'nin eline bir kadehle şarap verirler, çıplak halde sakilik yaptırırlar. Fazlı Baba tam Cemile ile birlikte olacakken Cemile vazgeçer, hemen ardından Nazire Hanım baskın yapar, bağırır çağırır ve kıskançlığından kendisini kuyuya atar. Cemile, bu hikâyeyi bize 16 yıl sonra anlatır (Çakmak, t.y.: 12-29).

Meşrutiyet yıllarında din meselesi üzerinde başlayan tartışma, Bektaşilik özelinde Yakup Kadri'nin romanıyla edebiyata taşınmış, bu yolu takip eden Büyük Gazete ve ardından Peyami Safa tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla beraber söz konusu temayı bir linç kampanyasına dönüştürmüştür. *Büyük Gazete* ve hemen hemen aynı temayı sürdüren Peyami Safa, Bektaşiliği bir inanç olmaktan uzaklaştırmış, hiçbir tarihsel gerçekliğe ve veriye dayanmayan tamamen fantezi ürünü tezviratı kamuoyunda serbestçe yayınlatabilmiş, bir bakıma tarikatın kapatılmasını mühürlemek istemiştir.

Bektaşiliğin Savunması: Baha Said ve Yusuf Ziya (1926, 1928)

Büyük Gazete ile hemen aynı tarihlerde fakat tamamen karşıt bir yazı dizisi Türk Yurdu'nda yayınlanır. Yazı dizisini kaleme alan Baha Said, Cihan Harbi yıllarından itibaren yaptığı çalışmalarda Alevilerin "öz Türk" olduğu tezini savunmuş, eski Türk inancının Alevilerde çeşitli etkilerle birlikte sürdüğünü ifade etmiştir. Bu çalışmaları Alevi alan araştırmalarıyla birlikte siyasal bir çerçevede sürdürmüş gerek Cihan Harbi yıllarında gerekse Millî Mücadele'den sonra gerçekleştirdiği çalışmalarda Türk kimliği sınırlarında bir Alevilik tanımlaması yapmıştır. Bu çalışmalarıyla Baha Said, II. Meşrutiyet yıllarından itibaren yeni kimlik politikasının mimarlarından birisi olmuş,

Aleviliği, yükselen Türk milliyetçiliğinin etkisiyle Türk tarihi ve kültürü sınırları içinde tanımlamış ve saptamıştır. Yazarın erken Cumhuriyet döneminde Türk Yurdu'nda yazdığı makaleler de Cihan Harbi yıllarında izlediği temaya uygun bir biçimde Türklerle Aleviliği özdeşleşmiştir. Eylül 1926'da yayınlanan ilk makalesinde "dönme" idareciler tarafından yönetilen İmparatorluğun yıkılmasıyla birlikte Sünni-Alevi ayrımının kalmaması gerektiğini, ortak Türk kimliğinde bu unsurların birleşmesi gerektiğini ifade etmiş, şöyle demiştir: "Türk ilini, Türk olmayan türedi dönmeler idare ederken, ancak böyle bir ayrılık ve nifaktan hoşlanırdı. Şimdi o da kalmadı. Şimdi yeni Türkiye, Cumhuriyet Türkiye'si ancak Türk birliği ile yaşayacaktır. Artık Alevi-Sünni kavgası, halifelerle mezara gömülmüş bir efsane, bir masal oldu." (Baha Said, 1926: 193-203; 2006: 112.).¹⁴

Tezine tarihi bir derinlik kazandırmak isteyen yazara göre, 13. yüzyılda Kırşehir'de Hacı Bektaş Veli, Türk'ün kafasına ancak saz ve sözle girebileceğini bilir ve tüm ayinlerini Türkçe yapar. Hacı Bektaş Veli, Yeniçeri Ocağı'nın da kurucusu olur, orduyu Türkleştirir. Türklüğün kurucuları ve kurtarıcıları 13. yüzyıldan bu yana Türkçeyi konuşan, yazan ve söyleyen Alevi tekkeleridir, yazar şöyle der: "onun için en töreci, en halis Türkler, hürriyet zevkini tadacak bir ocak aradıkları zaman, onu Alevi Tekkeleri'nde gördüler ve bildiler. Çünkü oralarda 'millî kurtuluş' vardı." (Baha Said, 1926: 204 ve 2006: 118). Yavuz ve Şah İsmail'in kavgasında, Yavuz kazansa da Osmanlılar manen kaybetmiş, özellikle Osmanlı idaresi bu zaferin ardından Sünnilik üzerine kurulmuş, Cumhuriyet idaresine kadar yüzlerce yıl Sünnilik hâkim olmuştur. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla bu uzun tarihi mücadelede işin rengi değişmiş, yazar şöyle demiştir: "Cumhuriyet Türkiye'si'nde Kızılbaş Aleviler partiyi kazandı; Bektaşî tekkesi de nisbeten öyle. Çünkü Aleviler için Yezidlik'in saltanatı bitmiş ve tepelenmiştir. [...] Türk Alevi kurucularının görünen gayesi, Türk'ün dilini, soyunu ve kanını korumaktı. Onlar maddeten buna muvaffak oldular. Kızılbaşlar tamamıyla Türk kaldı." Kızılbaşlar töreyi korumuş, kadınlara tesettür giydirmediklerinden fuhuşla suçlanmışlardır. Anadolu Türk Alevilerinin ayin ve erkânı Oğuz töresinin Şaman Türk çadırının aynısıdır. Kısaca Baha Said'e göre, Aleviler Türk töresini sürdürmüş, melezleşmiş ve "dönmüş" Osmanlı iktidarıyla mücadele etmiş ve

14 Baha Said'i takip eden Hilmi Ziya (Ülken) de 1924'te Mihrab Mecmuası'nda Alevilik-Bektaşîlik ile ilgili bir dizi yazı kaleme almış ama çalışmasını ilerleyen yıllarda derinleştirmemiş, bu literatürde pek yer edinememiştir. Hilmi Ziya, Alevilik-Bektaşîliğin eski Türk inançlarından beslenen senkretik bir inanç olduğunu ifade etmiştir (Taşgın, 2004: 197-207).

Cumhuriyet rejimiyle bu mücadeleyi kazanmıştır (Baha Said, 1926: 193-203; 2006: 112-122).

Baha Said, keskin bir biçimde Osmanlı-Türk, İmparatorluk-Cumhuriyet arasında bir karşıtlık üzerine görüşlerini ifade etmiş, Osmanlı ve İmparatorluk'u Türk'ün ve Cumhuriyet'in ötekileri biçiminde saptamış, Türk Alevilerin söz konusu karşıtlığa dayanan tarihi mücadeleyi kazandıklarını ileri sürmüştür, Aleviliği Türk kimliğinin-milliyetçiliğinin bir parçasına eklemek istemiş, Alevilerin Türk töresini sürdürdüğünü, tekkelerin Türk kimliğini koruduğunu ifade etmişse de daha bir yıl önce tüm tekkelerle birlikte Bektaşî tekkesinin de kapatılması konusunda sessiz kalmış, anlaşılan rejimle bu konuda bir çatışmaya girmek istememiştir. Zira yazar, muhtemelen bu görüşleriyle rejimin merkezinde yer almamış veya alamamış ancak bir müfettişlikle yetinmiş ve yalnızlaşmıştır.

1928'de Yusuf Ziya (Yörükân), Bektaşî ve Alevi adlandırmalarını aynı anlamda kullanarak gerçekleştirdiği alan araştırmasında Ankara, Eskişehir, Afyonkarahisar, Balıkesir, İzmir ve çevresinde Alevilerin inançlarından ritüellerine, giyim kuşamlarından kadın erkek ilişkilerine kadar gözlemlerini ifade etmiş, dolayısıyla 1920'lerde Alevilerin güncel durumunu bu bölgelerde saptamıştır. Bu alan araştırmasının çıktıları 1928 ve 1929'da *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*'nda yayınlamıştır. Yusuf Ziya, saha çalışmasını tekke ve zaviyeler kapatıldıktan sonra gerçekleştirmiş, dolayısıyla Alevilerin söz konusu politikaya karşı tavırlarını da ifade etmiş, şöyle demiştir: “Aleviler, medrese, Bab-ı fetva, hilafet gibi dini taassupların, anlaşma husulüne mâni olan kuvvetlerin kaldırılmasından bir dereceye kadar cesaret duymuşlar fakat kendi yollarına sinen tarikat korkusundan, Dernek'lerinde bulunan tekke şâibesinden ve tekkelerin ilgasından dolayı da oldukça ürkmüş bulunuyorlardı.” (Yörükân, t.y.: 57).

Yazarın anlattığı kadarıyla söz konusu bölgelerde yaşayan Aleviler arasında bir yanda tekke ve zaviyelerin kapatılmasından endişe duyulmuş, dedelikten vazgeçenler olmuştur. Sözgelimi İzmir civarında yaşayan ve Tahtacılar arasında dedelik yapan ailelerden söz ederken yazar şöyle demiştir: “Son zamanlarda ve inkılâbın tesiriyle, umumiyetle bu dedeler dedelikten feragat etmişler, temin-i maiyet için iş güç tutmuşlardır.” (Yörükân, t.y.: 149). Diğer yanda bu endişeye rağmen Aleviler, geleneksel yaşamlarını büyük ölçüde sürdürmüş, yazarın tecrübelerinde hükümetin herhangi bir takibatıyla karşılaşmamışlardır. Dahası Yusuf Ziya'nın gezdiği mahallerde devlet memurları, kişisel ilişkileriyle olmalı, kendisine yardımcı olmuştur. Bu sınırlı tecrübe, kapatılan Bektaşî tekkeleriyle birlikte Yusuf Ziya'nın temas ettiği Aleviler

arasında endişenin sürdüğünü, bazı dedelerin dedeliği terk ettiğini ama Alevilerin ibadetlerini büyük oranda geleneksel tedirginlikleri içinde sürdürdüklerini gösterir.

Hasluck ve Ziya'nın Yeni Gün Gazetesinde Vedası (1928, 1931)

İngiliz kazıbilimci F. W. Hasluck'un araştırması Ragıp Hulusi tarafından 1928'de Türkçeye çevrilmiş, tercüman F. W. Hasluck'u "F.R. Haslok" biçiminde yazmış, bu kitap herhalde bu alanda yapılmış ilk çevrilerden birisi olmuştur. Hasluck güncel duruma dair bir gözlemini paylaşmamış, Bektaşiliği Hristiyanlığa benzerlikleri üzerinden tarihi bir biçimde tanımlamıştır (Haslok, 2015).

Hasluck kitabına başlarken 1913-1915 yılları arasında Bektaşiler arasında gözlem yaptığını ifade etmiş, Bektaşilere dair bir coğrafi dağılım vermiştir. Yazara göre, Bektaşi müesseseleri, dergâh, tekke ve zaviyeleri: 1. Ankara ve Sivas vilayetlerinde, 2. Konya vilayetinde Tahtacı adıyla "Şii" aşiretlerin bulunduğu yerlerde ve 3. "Şiilerin" yaşadığı Harput, Erzurum ve doğu vilayetlerinde (ancak burada Bektaşi tekkelerinin yeri belli değil) bulunur. Hasluck, Bektaşileri "Şii" genel adıyla toplamış, bu ad altında Bektaşi tekkelerinden söz etmiş, Tahtacıları da yerel bir ad biçiminde ifade etmiştir. Hasluck şöyle demektedir: "Kızılbaş'larla Bektaşi'ler arasındaki bağlantı ve ilginin mahiyeti, henüz bilinmiyor. Biz, yalnız, bunların İslamiyetin 'Şii' şekline bağlı bulunduklarını ve geniş bir alana dağılmış bulunan Şii cemaatlerinin ise Bektaşi çelebilerinin manevi üstünlük ve hakimiyetlerini kabul ettiklerini biliyoruz." (Haslok, 2015: 8). Şarkiyatçılar ve şarkiyatçıların kısa birikimi henüz genel bir adlandırmayla Alevileri tanımlayıp tasnif etmekte zorlanmış, Şii, Kızılbaş, Bektaşi gibi terimler kullanılmış, bunlar arasındaki ayrım veya benzerliklerden, adlandırmaların tarihinden veya toplumsal-siyasal ilişkilerden bahsedilmemiştir. Ancak Bektaşilerin dergâh sahibi olduğu bir din adamları topluluğu meydana getirdiği ifade edilmiştir. Hasluck'un coğrafyaya dayanan tasnifine göre Kızılbaşlar doğuda yaşamakta, Şiilik ise İslam dininin ana bölünmesinde Kızılbaş ve Bektaşileri kapsayan bir çatı terim biçiminde kullanılmaktadır. Bektaşiliğin veya Kızılbaşlığın varsa Şiilik ile benzerlikleri veya farklarından söz edilmemiştir. Hasluck'a göre, Hristiyan ve Bektaşi tapınakları arasında bir geçişkenlik vardır, Bektaşilik bir yandan Şii Müslümanlık ile diğer taraftan Hristiyanlık ile akrabalık bağına sahiptir. Hasluck şöyle devam etmektedir: "Her türlü ihtimale göre kendilerine önemli bir miktarda Ermeni kanı karışmış olan Kızılbaş Kürtler Ali'yi İsa'ya, on iki imamı on iki havariye, Hasan ile Hüseyin'i de Petros ile Pavlos'a benzetmişlerdir." Bir başka yerdeyse yazar şöyle demiştir: "Bektaşilik gibi bir dinin yayılıp genişlemesi [...]" (Haslok, 2015: 71, 82). Yani Hasluck kararsız görünmekte, muhtemelen şarkiyatçı

birikimin yetersizliği, Türkçe okumak veya anlamakta yaşadığı zorluklar nedeniyle ne dediğini tartamamaktadır. Ancak “benzetme” yapmış, “etkiler”den söz etmiş, bir “akrabalık” aramıştır. Bektaşilik kimi yerde bir din, kimi yerdeyse Şiliğin altında bir inanç biçiminde konumlandırılmıştı.

Yeni Gün gazetesinde yayınlanan yazı dizisinde kendisini “Bende-i aliaba ve merdi meydanı Rıza Gani Baba evlatlarından elfakir Ziya” biçiminde tanıtan yazar, gazetenin 1-40. sayılarında Bektaşî tarihini ve inancını Türk milliyetçiliği çerçevesinde değerlendirmişti. 1-40. sayılar arasında tüm yazıları gazetenin dokuzuncu sayfasında yarım sayfa halinde yayınlanmış, Ziya ilk sayıda Bektaşîliğin bir sır halinde günümüze kadar ulaştığını, Bektaşîlere bir tarafın nefretle diğer tarafın sevgiyle baktığını ifade etmiş, nesnel bir biçimde Bektaşîliği anlatacağını, sırları kaldıracağını söylemişti (Yeni Gün: 26 Kanunusani 1931: 9). İkinci sayıdan altıncı sayıya kadar çok genel hatlarıyla İslam tarihinde peygamberden sonra yaşanan ayrılıklardan, ayrılıkların halife tartışmalarıyla daha da derinleştiğinden söz etmiş, Ali’nin tasfiyesinin ardından Kerbela’yı anlatmıştı (Yeni Gün, 27-30 Kanunusani 1931: 9). Altıncı sayıdan 13. sayıya kadar Ahmed Yesevi’nin müridi Hacı Bektaş’ın Anadolu’ya gelişi ve tarikatını kurup teşkilatlanmasından (Yeni Gün, 31 Kanunusani- 6 Şubat 1931: 9), 13. sayıdan 38. sayıya kadar Bektaşî tarikatının teşkilatından, inancından, ritüellerinden ve zaman zaman tekrarlarla tarihinden söz etmiştir (Yeni Gün, 7 Şubat-5 Mart 1931). 38 ve 39. sayıda Yeniçerilerin kuruluşundan itibaren Bektaşî olduğunu ve zamanla tüm Yeniçeri Ocağı’nın Bektaşîliği kabul ettiğini ileri sürmüştür.

Ziya’ya göre, ulema II. Mahmud’u teşvik ederek Yeniçeri Ocağı ve Bektaşî tarikatını tasfiye etmiş, Bektaşîler yenilgiyi kabul edip kendi muhitlerine çekilmiş, siyaseti bırakmıştır. Cumhuriyet’in ilanına kadar durum böyledir. Türkiye Cumhuriyeti tüm tarikatlarla beraber Bektaşî tarikatını da kapatmış fakat Bektaşîler bu durumdan memnun kalmışlardı. Bu memnuniyetin nedenlerini yazar şöyle izah etmeye çalışmıştır: 1. Bektaşîler, Arap ve Acem harsına karşı Türk kültürünü korumuşlar fakat artık Türkiye Cumhuriyeti’yle beraber böyle bir korumaya gerek kalmamıştı, 2. Bektaşîler millî hakimiyeti her şeyden üstün tutmak istemiş, yine Türkiye Cumhuriyeti’yle beraber bu hakimiyet de sağlanmıştı, 3. Bektaşîler ulemanın baskısının ortadan kalkmasını istemiş, Cumhuriyet idaresi bunu da gerçekleştirmişti. 4. Bektaşîlerin en büyük hasmı sayılabilecek Osmanlı hanedanı da tasfiye edilmiş, Bektaşîler nihayet

Cumhuriyet idaresi sayesinde hanedana karşı sonunda galip gelmişti (Yeni Gün, 7-8 Mart 1931, 9). Bu gazetede yayınlanan dizinin son yazısında Ziya'ya göre cumhuriyet rejimi Bektaşilerin söz konusu tüm isteklerini gerçekleştirmişti, bu halde:

“[Bektaşî tarikatının ilga edilmesi] Bektaşiler için hiç esef edilecek bir şey değildi. Çünkü, tarihin asırlardanberi deruhte ve takip ettiği vazife, artık hitama ermişti. (Allah) ile olan işlerini bilâvasıta (Allah) ile gören, (Kul) ile olan işlerde de münazaayı hiç sevmeyen Bektaşiler; derin ve memnun bir

– Eyvallah...

Diyerek tekkelerinin eşiklerini öptüler... Ve artık lüzum kalmıyan (tarikatçı) likten büyük bir vicdan istiharatile çekildiler.” (Yeni Gün, 8 Mart 1931: 9).

Kısaca, erken Cumhuriyet dönemine miras kalan Bektaşilik meselesi bir tarafta, Yakup Kadri'den Peyami Safa'ya uzanan edebiyat çevresinde ve gazetelerde artık kapanmalı, Bektaşilik tüm tarikatlar gibi tasfiye edilmeli, diğer tarafta Besim Atalay'dan Baha Said'e uzanan araştırmacılara göreyse Bektaşilik, tarihi derinliği içinde Türk kültürü ve kimliği bağlamında değerlendirilmeli ve ona müstesna bir yer verilmeliydi. Bu tartışma etrafında seyreden Bektaşilik meselesi nihayet rejimin tarikatları gayri medeni ve gerici görmesine dayanan kararıyla tarikatların tasfiyesiyle sönümlenmiş, Yeni Gün gazetesinde Ziya, bir Bektaşî sıfatıyla bu kararı savunmuş, dahası meşrulaştırmak istemiştir.

Sonuç

II. Meşrutiyet yıllarında din-bilim veya Batıcılık-İslamcılık karşıtlığında görülen düşünsel tartışmada Balkan Savaşları'nın ardından Türk milliyetçiliğiyle uyum sağlayan Batıcılar, Bektaşî tarikatına da atıf yaparak tarikatların kapatılması gerektiğini ifade etmiş, İslamcılarsa tarikatların büyük şeyhler etrafında Müslümanlara yardımcı olabileceklerini ileri sürmüşlerdi. Batıcılığın merkez yayın organı İctihad çevresi biyolojik materyalizmi savunmuş, toplumun elitler vasıtasıyla merkezden çevreye veya yukarıdan aşağıya askeri ve otoriter bir biçimde düzenlenebileceğine inanmış, bununla birlikte mevcut toplumsal yaşamı, tekkeler etrafında oluşmuş inanç, geleneksel dayanışma ve yardımlaşma biçimlerini incelememiş, küçümsemiş ve toplumsal tepkileri yok saymıştır. Dolayısıyla yüzeysel ve kestirme çözüm önerileri kısa ve uzun vadede

büyük tepkilerle karşılaşmıştır. İslamcılarsa genel itibarıyla İslam'ın ilk dönemini ideal dönem biçiminde görmüş, mevcut sorunları görmekle birlikte, bu sorunları ideal dönemle karşılaştırarak ahlaki çöküntüde aramış, dolayısıyla ekonomik sorunlardan kültürel sorunlara ülke gündemini ve sorunlarını dar bir yaklaşımla değerlendirmiş, bütünlüklü çözüm önerileri getirememişlerdir. Batılı reform önerilerine Batı-Doğu veya Hristiyan-Müslüman karşıtlığıyla yaklaşmış, bu önerileri yabancı bulmuş, taklitçi görmüş ancak söz konusu ikilikleri aşmanın yollarını aramamışlardır.

Bektaşilik ve tarikatlar tartışması Cumhuriyet'in eşliğinde Yakup Kadri'nin *Nur Baba* romanıyla alevlenmiş, II. Meşrutiyet yıllarından Cumhuriyet'e miras kalmıştır. Yakup Kadri, II. Meşrutiyet dönemi tartışmalarında *İctihad*'ın yanında yer almış, medreselere, softalara, tekke ve zaviyelere karşı çıkmış, bu tavrını da kanımca kartondan karakterler yarattığı, Bektaşiliğe veya tasavvufa dair kayda değer bir araştırmaya ve tartışmaya girmedığı romanında ifade etmiştir. Aslında Yakup Kadri, roman dolayısıyla tüm tarikatlara karşı bir tavır almış, dolayısıyla tarikatların boşluğunu, tekkelerin Bektaşilik özelinde birer gazinoya döndüğünü karton bir dünyada göstermek istemiş, dahası bunun bir bakıma propagandasını yapmış, Batıcı düşüncenin bir yansımasını romanında gerçekleştirmiştir.

Erken Cumhuriyet döneminde Yakup Kadri'nin romanını, Peyami Safa'nın öyküsü takip etmiş, onu da *Büyük Gazete*'de Bektaşilik ile ilgili bir kara kampanya izlemiştir. Bu yayınlarda Bektaşilik ve Bektaşî tekkeleri karalanmış, birer gazino biçiminde resmedilmiş, Batıcıları takip ederek en iyi çözümün kapatılmaları olduğu dolaylı veya doğrudan doğruya ifade edilmiştir. Kuşkusuz 1925'ten sonra bu temada gerçekleşen yayınlar, tarikatın tasfiye edilmesini pekiştirmek ve gönüllerden de uzaklaştırmak istemiştir. Bu süreci sonlandıransa 1931'de *Yeni Gün* gazetesinde Ziya Bey'in yazdıkları olmuş, Ziya Bey artık Bektaşiliğe ihtiyaç kalmadığını ilan etmiştir. Diğer taraftan 1924'te Besim Atalay, ardından Baha Said ve Yusuf Ziya'nın alan araştırmaları Bektaşî-Aleviliği birbirinden ayırmayarak Türk kültürünün kadim tarihine dayanan bir devamı biçiminde görmüş, bu inancı rejim içinde tutmaya çalışmış fakat merkezde yer alamamış, keskin bir medeniyet-gayri medeniyet anlayışına dayanan Türkçülükle uyumlu Batıcılık karşısında yenilmiştir. Mustafa Kemal'in 1925'te Kastamonu nutkunda söyledikleri, rejimin tarikatlara ve özelde Bektaşî tarikatına bakışını ifade etmiştir. Buna göre tarikatlar, orta çağ yaşamının bir uzantısı biçiminde kabul edilmiş, medeniyet dışı görülmüş, lüzumsuz oldukları ileri sürülmüş ve kapatılmaları tercih edilmiştir. 1924'te kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı vasıtasıyla otoriter bir biçimde

yeni bir dini teşkilatlanma gündeme gelmiş, Bektaşiler bu teşkilat içinde kendilerine bir yer bulamamış, bu yıllarda Bektaşiliğin Türk kültürü içindeki varlığı veya Türk kültürünü taşıyıp taşımadığı gündemden düşmüş veya tali bir unsura dönüşmüştür. II. Meşrutiyet yıllarından itibaren resmen tanınma mücadelesi veren Bektaşiler, Kurtuluş Savaşı'nın ardından tanınmanın gerçekleşeceğini ummuş fakat umutları 1925'te hayal kırıklığıyla sonuçlanmıştır.

KAYNAKÇA

- AFTAMAJ, Luan (2009). *Arnavutluk Bektaşiliği, Başlangıcı, Gelişmesi ve Günnümüzdeki Durumu*. T.C. Marmara Üniversitesi SBE. İlahiyat ABD. İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- ATALAY, B. (1926). Bektaşilik ve edebiyatı [Yazı dizisi]. *Büyük Gazete*.
- ATALAY, Besim (2015) *Bektaşilik ve Edebiyatı*. Haz. Gürol Pehlivan. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Baha Said (1926) “Türkiye’de Alevi Zümreler, Tekke Aleviliği-İçtimai Alevilik”. *Türk Yurdu* (Eylül): 193-210.
- Baha Said (2006). *Türkiye’de Alevî-Bektaşî Abi ve Nusayrî Zümreleri*. Haz. İsmail Görkem. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- ÇAKMAK, Yalçın (ty.). “Peyami Safa’nın Server Bedî İmzasıyla Kaleme Aldığı Bir Genç Kız Bektaşiler Arasında Başlıklı Hikâyesi ve Osmanlıcadan Çevirisi”. *Turnalar*. Yıl 21. Sayı 75. 12-29.
- ÇELİK, Esmâ Torun (2019). “Kılıçzade Hakkı’nın Yazılarında Din ve Laiklik”. *Turkish Studies CUDES*. Cilt 14. Sayı 5. 253-276.
- GARİPER, Cafer ve Küçükcoşkun, Yasemin (2008). “II. Meşrutiyet Döneminde Yayınlanan Nur Baba Romanı ve Yarattığı Akisler”. *Bilgi*. s. 47. (Güz). 45-78.
- GÖKALP, Z. (1913). Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak. *Türk Yurdu*.
- GÖKALP, Ziya (1918) *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*. İstanbul: Yeni Mecmua.
- HAMZAJ, İtir (2015). *Hacı Bektaş-ı Velî Dergâhının Son Postnişini: Salih Niyazî Dede-baba*. Bursa Uludağ Üniversitesi, SBE, Temel İslam Bilimleri ABD Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- HANIOĞLU, Şükrü (1981). *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullab Cevdet ve Dönemi*. İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- HASLOK, F.R. (2015) *Bektaşilik Tedkikleri*. Çev. Ragıp Hulusi. Haz. Kâmil Akarsu, Ankara: Kurgan Edebiyat.
- <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.677.pdf>
- KARA, İsmail (2021) *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1-2, Metinler Kişiler*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- KARAOĞLANOĞLU, Yakup Kadri (2006) *Nur Baba*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kılıçzade Hakkı (1913). Pek Uyanık Bir Uyku, *İctihad*, (21 Şubat 1328) [6 Mart 1913]: 1226-1229.
- Kılıçzade Hakkı (1913/1914). *İtikadat-ı Batılıyeye İlan-ı Harb*. İstanbul: Sanacakçıyan Matbaası.
- KİROSS, Lord (2005). *Atatürk, Bir Milletten Yeniden Doğuşu*, Çev. Necdet Sander. İstanbul: Altın Kitaplar.
- KOCA, Şevki (2000). *Es-Seyyid Halife Koca Turgut Baba Divanı*, Nazenin Yayıncılık, İstanbul.
- KÜÇÜK, Hülya (2003). *Kurtuluş Savaşı’nda Bektaşiler*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- KÜÇÜK, Hülya (2005). *Cumhuriyet Döneminde Bektaşilik*. SDÜ İlahiyat Fakültesi, Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu I. Isparta: 72-80.

- MANGO, Andrew (2007). *Atatürk Modern Türkiye'nin Kurucusu*. Çev. Füsün Doruker, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Mustafa Kemal Paşa. (1925, 1 Eylül). Kastamonu Nutku. *Cumhuriyet*.
- Necib (1922). Nur Baba Romanı, Mabad. *İleri*. Sayı 1539. (16 Mayıs): 16.
- Resmî Gazete (1925). *Türk Medeni Kanunu*, No. 677.
- TAŞĞIN, Ahmet (2004). “Prof. Dr. Hilmi Ziya Ülken’in Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 197-207.
- TİMUR, Taner (2001). *Türk Devrimi ve Sonrası*. Ankara: İmge Kitabevi.
- TİMUR, Taner (2002). *Osmanlı Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik*. Ankara: İmge Kitabevi.
- TUNÇAY, Mete (2005). *Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek Parti Yönetimi’nin Kurulması 1923–1931*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Türkiye Büyük Millet Meclisi. (1925). *TBMM Zabıt Ceridesi* (Dönem 2, Cilt 19, Birleşim 17). <https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d02/c019/ehbmm02019017.pdf>
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (2019). *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- ÜNSAL, Fatma Bostan (2018). Mehmet Akif Ersoy, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce İslamcılık*. Ed. Yasin Aktay. Cilt 6. İstanbul: İletişim Yayınları.
- YIKMIŞ, Meral Salman (2014). *Hacı Bektaş Veli’nin Evlatları “Yol”un Mürşitleri: Ulusoy Ailesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- YILMAZ, Eray (2017). “Osmanlıcılıktan Türk Milliyetçiliğine Bir Çocuk Dergisi: Çocuk Dünyası (1913-1914)”. *Tarih İncelemeleri Dergisi*. XXXII/1. 209-232.
- YILMAZ, Eray (2019). “Olmak ya da Olmamak: II. Meşrutiyet Yıllarında İttihatçılar ve Bektaşiler”. *ABKED*. 153-172.
- YILMAZ, Eray (2020). “Alevi Tarih yazımı Üzerine”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 245-266.
- YÖRÜKAN, Yusuf Ziya (ty.). *Anadolu’da Alevîler ve Tahtacılar*. Haz. Turhan Yörükan, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Ziya (1931). Bektaşîlik, *Yeni Gün*. 1-40. (26 Kanunusani-8 Mart 1931): 9.

NUR BABA (1922) FİLMİNİ VE ROMANINI ALEVİLERİN ÖTEKİLEŞTİRİLME TARİHİNDE YENİDEN KONUMLANDIRMAK

*Repositioning the Film and Novel Nur Baba (1922) within the History of the Othering of
Alevi*

Eine Neuverortung des Romans und Films *Nur Baba* (1922) in der Geschichte der Marginalisierung der Aleviten

Şan Ararat HALİS*

N
Ö

Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun yazdığı *Nur Baba* romanı, ilk baskısını 1922 yılında yapmış, aynı yıl roman, Muhsin Ertuğrul tarafından filme uyarlanmıştır. Film, Alevileri/Bektaşileri cinsel anlamda sapkın ve ahlaki olarak düşük bir topluluk şeklinde temsil ettiği gerekçesiyle, çekildiği ve gösterime girdiği dönem Aleviler/Bektaşiler tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Alevileri, ahlaken düşük ve cinsel anlamda sapkın olarak temsil eden bir anlayışın, Türk edebiyatı ve medyasında -bir asra yayılan- uzun bir tarihi vardır. Belirtilen tarihin belirli bir döneminde ise “ahlaki olarak düşük Alevi” roman karakterinin, stereotip haline getirildiği söylenebilir.

Bu çalışmanın amacı, *Nur Baba* filmi ve romanının, bu tarihteki yerini ve romanın bahsi geçen stereotipleştirmeye olan etkilerini ortaya çıkartmaktır. Filmin herhangi bir kopyası günümüze ulaşmadığı için çözümleme, roman üzerinden betimsel analiz yöntemi kullanılarak yapılmıştır. Filmin tamamen romana bağlı kalınarak çekilmesi dolayısıyla, roman içeriğinden hareketle filme dair değerlendirmelerde de bulunulmuştur. Makalenin amacı doğrultusunda roman, “öteki”nin cinselliğine yönelik egemen

* Dr., sanararathalis@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5951-5469.

kimlik tarafından geliştirilen suçlamaları ele alan literatür çerçevesinde incelenmiştir. Makalede, amaca hizmet edecek şekilde -film ve roman olarak- *Nur Baba*'ya dair edebiyat ve sanat camiasınca yürütülen tartışmalar eleştirel bir bakış açısıyla gözden geçirilmiştir. Ayrıca Türk edebiyatında Alevilere/Kızılbaşlara yönelik nefret söyleminin kullanıldığı kitapların, kimi yayınevlerince aynı içerikle günümüze kadar yeni basımlarının yapıldığına dikkat çekilmiştir.

Çalışmada, *Nur Baba* romanının Alevilerin ötekileştirilme tarihinde bir dönüm noktası olduğu, Türk edebiyatı ve sanatına Aleviliğin olumsuz temsili noktasında yönetsel bir miras bıraktığı öne sürülmüştür. *Nur Baba* romanının Alevilerin ötekileştirilme tarihindeki yerinin daha iyi anlaşılması için, Türk neşriyatı ve televizyonundaki Alevilerin olumsuz temsil edildiği eser ve ürünler, kronolojik bir sırayla makalenin sonunda tartışılmıştır. Edebiyatta bir dönem (1922-1959) stereotipleştigini söyleyebileceğimiz “ahlaki olarak düşük Alevi” karakterinin, sinemada bir klişe halinde varlık göstermemesinde, o dönem Bektaşilerin filme karşı verdikleri mücadelenin etkili olduğu vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk Sineması, Türk Edebiyatı, Alevilik, Ötekinin Temsili, *Nur Baba*.

ABSTRACT

The novel *Nur Baba*, written by Yakup Kadri Karaosmanoğlu, was first published in 1922, and in the same year, it was adapted into a film by Muhsin Ertuğrul. The film was met with strong reactions from the Alevi and Bektashi communities at the time of its release and screening, as it portrayed Alevis/Bektashis as a sexually deviant and morally corrupt group. The portrayal of Alevis as morally degenerate and sexually perverse has a long history in Turkish literature and media—one that spans nearly a century. It can be argued that, at a certain point in this timeline, the “morally degenerate Alevi” character became a literary stereotype.

This study aims to situate both the *Nur Baba* film and novel within this historical context and to explore the novel’s role in contributing to the aforementioned stereotyping. Since no copy of the film has survived to the present day, the analysis is conducted through a descriptive method based on the novel. As the film was closely adapted from the novel, the evaluations regarding the film are also grounded in the novel’s content. In line with the study’s objective, the novel is analyzed within the framework of scholarly literature that addresses how dominant identities construct accusations around the sexuality of the “other.”

The article critically revisits the literary and artistic discussions surrounding *Nur Baba*—both as a film and a novel—in service of its goal. It also highlights how certain publishers in Turkey have continued to reprint books that include hate speech against Alevis/Kızılbaş communities, without altering their original content.

This study argues that the novel *Nur Baba* marks a turning point in the history of the othering of Alevis and that it left a methodological legacy in Turkish literature and art for the negative representation of Alevism. To better understand the novel’s place in this history, works and media products that portray Alevis negatively in Turkish publishing and television are discussed in chronological order at the end of the article. Finally, the article emphasizes that the resistance shown by the Bektashi community at the time played a key role in preventing the “morally corrupt Alevi” character, prevalent in literature between 1922 and 1959, from becoming a cinematic cliché.

Keywords: Turkish Cinema, Turkish Literature, Alevism, Representation of the Other, *Nur Baba*.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Roman *Nur Baba* von Yakup Kadri Karaosmanoğlu wurde erstmals 1922 veröffentlicht und im selben Jahr von Muhsin Ertuğrul verfilmt. Der Film wurde von Aleviten/Bektaschis zur Zeit seiner Entstehung und Aufführung heftig kritisiert, da er ihre Gemeinde als sexuell abweichende und moralisch degeneriert darstellte. Eine solche Form der Darstellung der Aleviten hat in der türkischen Literatur und den Medien seit fast einem Jahrhundert Bestand. Im Laufe der Zeit entwickelte sich die Figur des „moralisch degenerierten Aleviten“ zum einem festen Stereotyp. Ziel dieser Arbeit ist es, die Stellung des Romans und Films *Nur Baba* in diesem Prozess zu untersuchen und den Beitrag des Romans zur Verfestigung dieses Stereotyps herauszuarbeiten.

Da in der Gegenwart keine Kopie des Films erhalten ist, wurde hier eine deskriptive Analyse des Romans vorgenommen. Da der Film eng an die Romanvorlage angelehnt war, lassen sich anhand dessen Inhalts auch Rückschlüsse auf den Film ziehen. Die Analyse des Romans stützt sich auf wissenschaftliche Arbeiten, die sich mit den Zuschreibungen sexueller Devianz gegenüber „Anderen“ durch dominante Identitäten befassen. In diesem Rahmen findet eine kritische Betrachtung der Debatten über *Nur Baba* in der Literatur- und Kunstmilieu statt. Zudem wird darauf hingewiesen, dass Werke der türkischen Literatur, in denen Aleviten/Kizilbasch zum Gegenstand von Volksverhetzung gemacht werden, bis heute unverändert von einzelnen Verlagen neu aufgelegt werden.

Die Studie kommt zu dem Schluss, dass der Roman *Nur Baba* einen Wendepunkt in der Geschichte der Marginalisierung der Aleviten darstellt, der der türkischen Literatur und Kunst die methodischen Grundlagen zur negativen Darstellung der Aleviten hinterlassen hat. Um die Rolle von *Nur Baba* in der Geschichte der Marginalisierung der Aleviten besser zu verstehen, werden am Ende des Artikels Beispiele aus der türkischen Presse und dem Fernsehen, in denen Aleviten negativ dargestellt werden, in chronologischer Reihenfolge diskutiert. Es wird betont, dass die Tatsache, dass das Klischee des „moralisch verkommenen Aleviten“ sich anders als in der Literatur (1922–1959) nicht auch im Kino etablieren konnte, dem Widerstand der bektaschitischen Gemeinde gegen den Film zu verdanken ist.

Schlüsselwörter: Türkisches Kino, Türkische Literatur, Alevitentum, Repräsentation des Anderen, *Nur Baba*.

Giriş

1922 yılında Muhsin Ertuğrul tarafından çekilen *Nur Baba/Boğazıçı Esrarı*, Alevilerin temsil edildiği ilk film olarak tarihe geçmiştir. Negatif bir temsil ile sinemadaki serüvenine başlayan Aleviliğin, *Nur Baba* filminden sonra bir daha beyaz perdede görülmesi, tam otuz yıl sonra ancak Metin Erksan'ın Aşık Veysel'in hayatını anlattığı *Karanlık Dünya* (1952) filmiyle mümkün olmuştur. Aleviliğin kendi adıyla sinemada var olabilmesi için ise *Nur Baba*'dan sonra neredeyse bir asır beklemek gerekecektir¹. *Nur Baba* filmi, Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun -Aleviliğe yönelik cinsel içerikli suçlamaların etkisiyle kaleme aldığı- iddia edilebileceği- aynı adlı romanından uyarlanmıştır. Alevilere yöneltilen bu cinsel içerikli suçlamaların, tarihsel olarak “mum söndü” kavramı ile formüle edildiğinden bahsedilebilir. “Öteki”nin, cinsel hayatına dair fantezilere dayalı suçlamalar aracılığıyla itibarsızlaştırılma çabası, egemen kimliğin ötekiler ile ilişkilene biçimlerinden birisidir.

Ötekiler ile onların cinsel hayatları çoğu zaman merkezi kimliğe sahip ırkçılar için yan yana düşünülen iki olgu olmuştur. Homi K. Bhabha, sömürgeci iktidar aygıtının cinsellik ve ırk söylemlerinin, işlevsel bir üst belirlenim süreci içinde birbiriyle ilişkili olduğunu savunur (1994: 76, 106). Bhabha'nın bu tespitini, belirgin bir şekilde Batı'nın Doğu'ya dair ortaya koymuş olduğu tarihsel oryantalist ürünlerde görmek mümkündür. Oryantalizm ile cinsellik sorunu üzerine eğilen Meyda Yeğenoğlu, bu alanda yapılan çalışmaların önemli bir kısmının, cinsel ve kültürel fark temsillerinin birbiriyle eklemlendiği gerçekliğini göremediğini, oysa ötekinin söylemsel kuruluşunun hem cinsel hem de kültürel farklılaştırma aracılığıyla gerçekleştirildiğini savunur (2017: 9). Doğu'nun temsillerinin cinsel imgelerle, bilinçdışı fantezilerle, arzularla, korkularla ve rüyalarla örüldüğünü belirten Yeğenoğlu, cinselliğin belirli bir alanla sınırlıymış gibi değerlendirilemeyeceğini, öznenin öteki ile her türlü ilişkisini yönetip yapılandırıldığını ileri sürer (2017: 35). Ötekinin cinsel hayatına dair egemen kimliğin geliştirdiği fantezilerin iki uç örneğini, Batılıların siyahlar ve Kızıldertililer

1 Sinemada Aleviliğin temsiline dair detaylı bilgi için şu kaynaklara bakılabilir:
Halis, Ş. A. (2023). *Türkiye Sinemasında Aleviliğin Temsili*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
Koluçak, İ. (2021). *2000 Sonrası Türk Sineması'nda Aleviliğin Görünürlüğüne Dair Temsiller*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü.
Kurnu, S. (2023). *Türk Sinemasında Alevilik Algısı (1990-2020)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü.

hakkındaki suçlamalarında görmek mümkündür. Stuart Hall, beyazların, korkarak ve imrenerek siyah erkeklerin cinsel iştahı ve becerisine dair fanteziler oluşturduklarını, siyah kadınların ise şehvetli, seks düşkününü bir karaktere sahip olduğuna yönelik hayal kurduklarını iddia eder (2017: 338). Robin Wood ise Amerika'ya yerleşen ilk Püriten Batılıların, Kızılderililerin kendilerine ait bir kültürü ve uygarlığı olduğunu reddettiğini ve onları sadece vahşi olarak değil, aynı zamanda iblis olarak gördüklerini söyler. Wood devamında, şeytan ve cinselliğin Püriten bilincinde ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olması dolayısıyla Püriten Batılıların, Kızılderilileri cinsel açıdan gelişigüzel, dizginsiz libido yaratıkları olarak algıladıklarını belirtir (2002: 27).

“Öteki”lere yönelik oluşturulan cinsel içerikli suçlamaların tarihsel seyrine bakıldığında bu ithamların genellikle öteki inanç gruplarının dinsel tören ve ritüelleriyle ilişkilendirildiği öne sürülebilir. “Öteki” kimlik veya inanca sahip olanların bir araya gelerek ibadet adı altında -içinde ensestin de olduğu- toplu seks (orgia) etkinlikleri düzenlediklerine dair suçlamaların tarihini inceleyen Imre Adorjan, 2. yüzyıldan itibaren ilk olarak Romalıların Hristiyanlara yönelik böyle bir ithamda bulunduklarını dile getirir. Daha sonra Hristiyanların 11. ve 12. yüzyıllarda aynı minvaldeki suçlamaları çeşitli heretik gruplara (Pavlakiler, Bogomiller, Katharlar vs.) yönlendirdiklerini belirten Adorjan, Osmanlıların ise bu geleneği sürdürerek Anadolu'daki heterodoks toplulukları (Sufiler, Aleviler vs.) suçladığını söyler (2004: 128-134). Anadolu İslam tarihinde, bu türden suçlamalar aracılığıyla aşağılanan/baskılanan/hedef gösterilen kesim, büyük oranda Aleviler olmuştur.

Bu tarihsel arka planın etkisiyle şekillenen ve Alevileri ahlaki manada düşük ve cinsel anlamda sapkın olarak temsil eden bir anlayışın, Türk edebiyatı ve medyasında -bir asır süren- uzun bir tarihinin olduğu iddia edilebilir. Bu çalışmanın amacı, *Nur Baba* filmi ve romanının, belirtilen tarihteki yerini ve bahsi geçen stereotipleştirmeye olan etkilerini ortaya çıkartmaktır. Makalenin amacı doğrultusunda film ve roman, “öteki”nin cinselliğine yönelik, egemen kimlik tarafından geliştirilen suçlamaları ele alan literatür çerçevesinde incelenecektir. Filmin herhangi bir kopyası günümüze ulaşmadığı için çözümleme, roman üzerinden betimsel analiz yöntemi kullanılarak yapılacaktır. Filmin tamamen romana bağlı kalınarak çekilmesi dolayısıyla, roman içeriğinden hareketle, filme dair değerlendirmelerde de bulunulacaktır. Ali Yıldırım ve Hasan Şimşek, betimsel analizde elde edilen verilerin, daha önceden belirlenen temalara göre yorumlandığını, “gözlenen bireylerin görüşlerini çarpıcı bir biçimde yansıtmak amacıyla doğrudan alıntılara sık sık yer veril[diğini]” belirtir. Betimsel

analizin amacının, bulguları, düzenlenmiş ve yorumlanmış bir biçimde okuyucuya sunmak olduğunu söyleyen Yıldırım ve Şimşek'e göre "bu amaçla elde edilen veriler, önce sistematik ve açık bir biçimde betimlenir. Daha sonra yapılan bu betimlemeler açıklanır ve yorumlanır, neden-sonuç ilişkileri irdelenir ve birtakım sonuçlara ulaşılır" (2011: 224). Öncelikle, çalışmanın kavramsal çerçevesinden yola çıkılarak romandaki verilerin iki ana tema altında düzenlenmesine ve yorumlanmasına karar verilmiştir. İlk tema; "öteki ile ilişkilenen öznenin, ötekinin ahlakına ve cinsel hayatına bakışı" şeklinde oluşturulmuş ve bu tema altında, Nigâr ve Macid karakterlerinin, Alevilerin/Bektaşilerin cinsel hayatları, inançları ve ibadet biçimlerine yönelik düşünce ve fantezileri yorumlanmıştır. İkinci tema ise "ötekinin varsayılan 'ahlaki düşüklüğü' ve 'cinsel hayatındaki aşırılıklar ve sapkınlıklar' (promisküite, ensest vb.)" olarak belirlenmiş ve bu tema altında, Nur Baba başta olmak üzere romandaki Alevi/Bektaşî karakterlerin varsayılan "cinsel sapkınlıklarına" dair veriler bir araya getirilerek analiz edilmiştir. Yönteme ve amaca uygun bir şekilde, görüşlerini çarpıcı bir biçimde yansıtmak amacıyla, romanda gözlenen karakterlerin, diyalog ve düşüncelerine doğrudan alıntılarla sık sık yer verilmiş, neden-sonuç ilişkileri irdelenip sonuçlara ulaşılmıştır.

Roman analizine geçmeden önce, -film ve roman olarak- *Nur Baba*'ya dair edebiyat ve sanat camiasınca yürütülen kimi tartışmalar eleştirel bir bakış açısıyla gözden geçirilmiştir. *Nur Baba* romanının, Alevilerin ötekileştirilme tarihindeki yerinin daha iyi anlaşılması için, -edebi eserlerden çevirilere, ansiklopedilerden TV programlarına kadar- Türk neşriyatı ve televizyonundaki Alevilerin olumsuz temsil edildiği eser ve ürünler, kronolojik bir sırayla makalenin sonunda tartışılmıştır.

1. Roman ve Film Olarak *Nur Baba*'ya Dair Yürütülen Tartışmalar

Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Nur Baba* adlı romanından, Muhsin Ertuğrul tarafından uyarlanarak aynı yıl sinemaya aktarılmış olan filmi, İstanbul'da yaşayan Aleviler/Bektaşiler, kendi inançlarını aşağıladığı ve Alevi kimliğinin ötekileştirilmesine hizmet edecek bir misyona sahip olduğu gerekçesiyle tepkiyle karşılaşmışlardır. Roman, kitap şeklinde yayımlanmadan önce, 1921 yılında *Akşam Gazetesi*'nde tefrika edilmiş fakat Bektaşilerin tepkileri sonucunda tefrika sonlandırılmıştır. Tefrika, yaklaşık bir yıl sonra kitap halinde basıldığında da Bektaşilerin protestoları ve eleştiri yazıları devam etmiştir. Aleviler cephesinden yükselen tüm tepkilere rağmen Ertuğrul'un, romanı film haline getirme noktasında oldukça ısrarlı davrandığı anlaşılmaktadır.

Film ve roman değerlendirmesine geçmeden önce, *Nur Baba*'nın kitap olarak basıldığı döneme kadarki Türk edebiyatının Alevilere bakışını gözden geçirmek, Alevilere yöneltilen ötekileştirici, ırkçı dilin Karaosmanoğlu'nun bireysel tercihi olmadığını, dönemin edebiyatçılarının kayda değer bir bölümüne sirayet eden bir toplumsal düşünce biçiminin sonucu olarak varlık bulduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Türk edebiyatında Alevilikten/Kızılbaşlıktan ilk kez söz edilen eser, Ömer Seyfettin'in 1911 yılında kaleme aldığı *Pamuk İpliği* adlı öyküsüdür. Ömer Seyfettin, Alevilere cinsellikleriyle ilgili atılan suçu, öyküsündeki bir kadına -tek eşliliğe ve evliliğe karşıtlığını anlatması amacıyla-, tekrarlattırarak yeniden üretir. *Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları* tarafından da yayımlanan öyküde² geçen; “Milli lisanları, hatta sapıklıkları bile dünyada ihmal olunan tabiata en yakın şeyler!.. (...) Aralarında galiba ‘**Kızılbaş**’ namıyla dalâlette [sapkınlıkta] kalmış gayet küçük bir topluluk varmış ki promisküvite’yi³ desteklermiş...” (2020b: 11) şeklindeki bölümde Aleviler/Kızılbaşlar, cinsel anlamda sapkın ve gelişigüzel ilişkide bulunan bir topluluk olarak gösterilmektedir.⁴

2 *Pamuk İpliği* öyküsünü yayımlayan -tespit edilebilen- yayınevleri şunlardır; *İkbal Kütüphanesi* (1926), *Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık* (1956), *Rafet Zaimler Yayınevi* (1962), *Bilgi Yayınevi* (1970, 1973), *Şenayldız Yayınevi* (1997), *Reçete Yayınları* (2005), *Üç Harf Yayıncılık* (2005), *Polat Kitapçılık* (2007), *Erdem Yayınları* (2010), *Yapı Kredi Yayınları* (2011, 2015, 2020), *Karbon Kitaplar* (2018), *Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları* (2020), *Panama Yayıncılık* (2021), *Salkımsöğüt Yayınevi* (2023).

3 Promisküite: Farklı kişilerle rastgele cinsel ilişkiye girmek, cinsel partner seçiminde gelişigüzel davranmak.

4 *Yapı Kredi Yayınları* tarafından basılan *Bütün Hikayeleri* kitabında (2020a: 181-182) ve *Bilgi Yayınevi*'nin yayımladığı *Bütün Eserleri-4*'te (1970: 137) yer verilen aynı öyküde, yine aynı bölüm aynı içerikte yer alırken *Panama Yayıncılık*'ın yayımladığı *Bütün Eserleri* kitabında ise öyküdeki “Kızılbaş” kelimesi hiçbir açıklama yapılmadan kaldırılarak bölüm şu şekilde yer almıştır: “Aralarında sapık gayet küçük bir grup varmış ki, ‘özgür birleşme’yi tercih edermiş...” (2021: 871). İçerisinde toplumsal bir kimliğe (Aleviliğe) yönelik aşağılayıcı bir dil kullanılan eserlerin basılmayarak ırkçılığa karşı bir duruş sergilenmesi beklenirken Türkiye'deki kimi yayınevleri, -bir kısmı metni olduğu gibi yayımlayarak diğer bir kısmı ise metinden “Kızılbaş” sözcüğünü hiçbir açıklama yapmadan çıkararak- ısrarla o eserlerin yeni baskılarını yapmaktadırlar. Böylelikle nefret söyleminin yeniden üretilmesine neden olan yayınevlerinin, Alevilerin ötekileştirilmesine hizmet ettikleri belirtilebilir. Bazı yayınevleri tarafından metnin orijinalinde yer almasına rağmen herhangi bir açıklama veya bilgilendirme yapılmadan “Kızılbaş” sözcüğünün yeni baskılarda kitaptan çıkarılması, her ne kadar iyi niyetle yapılmış gibi

1918 yılında yine Ömer Seyfettin'in yazdığı *Harem*⁵ adlı öyküde de Aleviler/Kızılbaşlar, *Pamuk İpliği* öyküsünde olduğu gibi, cinsel manada karmaşık ilişkiye giren sapık bir topluluk olarak tanımlanmaktadır. Bu kez eşinin kendisini aldattığını düşünen ve boşanmak üzere olan bir kocaya Ömer Seyfettin şunları söyler: “Evvel zamanda, insanlar daha hayvanlara pek yakın iken ferdi izdivaç yokmuş. Sürü hâlinde yaşarlarmış. Kabilenin bütün erkekleri, bütün kadınların müsavi surette kocası imiş. (...) Basit bir teşkilâtın basit neticesi? (...) Bu hâl, ayın gibi hâlâ bazı cemaatlerde devam eder. Meselâ ‘Kızılbaşlar’ gibi...” (2020a: 799).⁶

görünse de burada Alevilere karşı nefret söylemini kullanan yazarların, yayınevleri tarafından aklanması söz konusudur. Israrla hem aynı ırkçı metinlerin herhangi bir değişiklik yapılmadan yayımlanması hem de metinden “Kızılbaş” sözcüğünün çıkarılarak Türk edebiyatında bir dönem Alevilere yönelik kullanılmış olan aşağılayıcı, ırkçı dilin üstünün örtülmesi, yani bir anlamda yazarlar adına yayınevlerinin devreye girmesi, üzerinde durulması gereken filleri olarak önemsenmelidir. Geçmişte yaşanan olumsuzlukların günümüzde veya gelecekte tekrarlanmaması, filin üstünün örtülmesiyle değil, onunla yüzleşmesiyle mümkündür. Bu vaka özelindeki yüzleşme ise -o eserlerin bugüne kadar kendileri tarafından basılması nedeniyle- yayınevlerince samimi bir özür dilenmesiyle ve bir daha yayımlanmayacağına dair verilecek söz ile hayata geçebilir. Şayet eserin çeşitli nedenlerle -edebi değerinin yüksek bulunması vs.- yayımlanması zaruri görülüyorsa, metinde geçen “Kızılbaş” sözcüğü çıkartılabilir fakat bir açıklama ile bu durum teşhir edilerek yayınevi olarak Alevilere yöneltilen nefret söylemine karşı olunduğu net bir şekilde ifade edilebilir.

- 5 *Harem* öyküsünü yayımlayan -tespit edilebilen- yayınevleri şunlardır; *İkbal Kütüphanesi* (1926), *Muallim Ahmet Halit Kitapevi* (1938), *Rafet Zaimler Yayınevi* (1962), *Bilgi Yayınevi* (1970, 1973, 1988, 1993, 1998, 2003, 2020), *Örgün Yayınlar* (1984), *Erdem Yayınları* (1984, 1998, 2002, 2004, 2010), *Serhat Kitabevi* (1984, 1990), *Öğün Yayınları* (1987), *Akran Yayınevi* (1988), *Engin Yayıncılık* (1993, 1998), *Ünlü Yayınları* (1993, 1998, 2003, 2006, 2008), *Yeni Şafak Gazetesi Yayınları* (1995), *Ünsal Yayınları* (1998), *Kare Yayınları* (2000), *Konak Yayınları* (2004, 2005, 2011), *Çağrı Yayınları* (2008, 2010, 2017), *Genesis Kitap* (2011), *Yapı Kredi Yayınları* (2011, 2015, 2020), *Mutena Yayınları* (2014), *Yargı Yayınevi* (2015), *Kültürperest Yayınları* (2017), *Ötüken Kitap* (2017, 2023), *Altınordu Yayınları* (2020), *Panama Yayıncılık* (2021), *Mirhan Kitap* (2025).
- 6 *Yapı Kredi Yayınları*’nca basılan *Bütün Hikayeleri* kitabında bulunan yukarıdaki içeriğin aynısı, *Bilgi Yayınevi*’nin yayımladığı *Bütün Eserleri-4*’ün 1970 baskısında da yer alırken (1970: 166), yine aynı kitabın *Bilgi Yayınevi*’nce 2020 yılında yapılan yeni baskısında “Kızılbaşlar” kelimesi hiçbir açıklama yapılmadan çıkarılarak bölüm şu şekilde kendisine yer bulmuştur: “Evvel zamanda, insanlar, daha hayvanlara pek yakın iken ferdi izdivaç yokmuş. Sürü halinde yaşarlarmış. Kabilenin bütün erkekleri, bütün kadınların müsavi surette kocası imiş. (...) Basit bir teşkilâtın basit neticesi? (...) Ne ise... (2020c: 158). *Panama Yayıncılık*’ın bastığı *Bütün Eserleri*’nde de açıklama yapılmadan “Kızılbaşlar” sözcüğünün aynı şekilde eserden çıkarıldığı görülmektedir (2021: 775).

Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın ilk baskısı 1919 yılında yapılan *Toraman* isimli romanında, Aleviler/Kızılbaşlar, bu defa ensest ilişkiyi normal karşılayan ve uygulayan bir topluluk olarak gösterilir. *Türk Dil Kurumu*'nun da yayımladığı romanda⁷ eşini, kendi evlatlığıyla aldatan bir erkek hakkında konuşan mahalleli kadınlara Gürpınar şunları söyler: “Rabb'im insanı bir kere şaşırtmasın. Herif artık bu hırtlamba karının yüzüne bakmaktan bıktı. Karşısında dolaşan ay gibi evlatlığı görünce kendini zapt edemedi. Mezhebi geniş bir adam. **Kızılbaş** mıdır nedir?” (2021: 39). Üstelik *Türk Dil Kurumu Yayınları* tarafından aynı sayfada Kızılbaş; “Şii mezhebinin bir kolundan olan” şeklinde bir dipnot ile tanımlanmış, böylelikle ensest ilişki için kullanılan kavramla bir toplumsal kimliğin (Kızılbaşlığın) eş olduğu açıkça belirtilerek bu nefret söylemine meşruluk kazandırılmış olur.⁸

1920 yılına gelindiğinde ise -ilk kez *Dersaadet* gazetesinde, Cemil Nimet takma adıyla tefrika edilen- Reşat Nuri Güntekin'in ilk romanı *Gizli El*'de⁹, bu sefer “mum söndü” kavramıyla ifade edilen suçlamaların kitabın birçok yerinde kullanılmasıyla Alevilerin ötekileştirilmesi ve aşağılanmasına hizmet edildiği görülmektedir.¹⁰

7 *Toraman* romanını yayımlayan -tespit edilebilen- yayınevleri şunlardır; *Matbaa-i Orhaniyye* (1919), *Hilmi Kitabevi* (1948), *Atlas Kitabevi* (1969, 1973, 1981), *Özgür Yayınları* (1996, 2016), *Everest Yayınları* (2012), *Papersense Yayınları* (2015), *Kapra Yayıncılık* (2021), *Türk Dil Kurumu Yayınları* (2021), *Tema Yayınları* (2022), *İthaki Yayınları* (2023), *Dorlion Yayınları* (2024).

8 *İthaki Yayınları* tarafından 2023 yılında yayımlanan *Toraman*'da da Alevilere/Kızılbaşlara karşı kullanılan nefret söylemi aynı biçimde yer alırken *Türk Dil Kurumu Yayınları*'nın yaptığı gibi *İthaki Yayınları*'nca da Kızılbaş, dipnot ile “Şii mezhebinin bir kolundan olan” şeklinde açıklanarak (2023: 11) -toplumsal bir kimlik olarak- Kızılbaşlık ile ensestini aynı şey olduğuna dair algı pekiştirilmiş olur.

9 *Gizli El* romanını yayımlayan -tespit edilebilen- yayınevleri şunlardır; *İkbal Kütüphanesi* (1924), *Çağlayan Yayınevi* (1954), *İnkılâp Kitabevi* (1959, 1964, 1969, 1973, 1976, 1978, 1982, 1988, 1993, 2016, 2020, 2024).

10 *İnkılâp Kitabevi* tarafından baskısı yapılan romanda, Aziz Paşa karakterinin Gemlik'teki çiftliğine İstanbul'dan misafirleri gelir. Kadın ve erkeklerden oluşan konukların birlikte müzik ve içki eşliğinde yedikleri akşam yemekleri, bölge halkı tarafından gizlice izlenmektedir. Güntekin, kasabanın diline düşen akşam yemeklerini kasabalıya şu şekilde betimler: “(...) çiftlik, **Bektaşî** tekkesine dönmüş, diyordu. (...) Onlar kadın, erkek bir arada vur patlasın gidiyor... Kaç göç yok... Karılar neredeyse edep yerleri açık dolaşıyor bahçelerde... Her gece **kızılbaşların mumsöndü ayinleri** gibi bir şey...” (2020: 64). “Bir şey sormaya hacet bırakmadan muallim, hepsini söylüyordu. O da **mumsöndü ayininden** bahsediyordu. Bu, ‘**mumsöndü**’ sözü kasabanın parolası olmuştu. Muallimin anlattığına göre, ahaliden bazıları geceleri çiftliği gözetlemeye gidiyorlardı. Bunlar, karanlıkta yolun kenarındaki ağaçlara çıkarak iç bahçenin rezaletlerini seyreliyorlardı. Kendisi de bunu yapmıştı. **‘Kızılbaş mumsöndüleri’**nde hiç olmazsa mumları söndürürlerdi; ne de olsa Müslümandılar, Müslümanlıkta ‘kabahat de

Osmanlı tarihinin önemli bir bölümünde Alevilere yöneltilen -inançları ve cinsellikleriyle ilgili- küçük düşürücü ithamlar, görüldüğü üzere Türk edebiyatında, *Nur Baba* romanından önce yer almaya başlamıştır. Aynı ithamların 1921'deki sözcülüğünü bu kez Karaosmanoğlu'nun üstlendiği ileri sürülebilir. Bu çerçeveden, *Nur Baba* romanına edebiyat dünyasından gelen olumlu yöndeki eleştirilerin bir kısmına göz atmak, hem dönemin sanat camiasının Alevilere bakışını göstermesi hem de romanın bu anlamdaki işlevini yansıtmaya açısından önem arz etmektedir. Bu eleştirilerin tamamı, romana dair ayrıntılı bir kaynak olan Cafer Gariper ve Yasemin Bayraktar'ın *Dionizyak Coşkun'un İhtişam ve Sefaleti* (2019) adlı kitabından aktarılacaktır. İlk olarak Ahmet Haşim'in, romanda anlatılan düşük ahlaklı karakterlerden daha aşağı gördüğü Bektaşileri, ırkçı bir biçimde ötekileştirdiği yazısına bakılabilir:

“Nur Baba hikâyesini Bektaşiliğin aleyhine yazılmış bir eser gibi telakki edenler ne kadar aldanıyor. Her gün akşama doğru, ellerinde tuttıkları üç palamutu çamurlu cüppelerine sürte sürte gittiklerini gördüğüm on iki dilim fahirli, kemerlerinde ölmüş koyun gözünü andıran taşlar asılı kaba saba dervişler elbette birer Nur Baba değildir. (...) Keşke Bektaşiler bu kitabın anlattığı o neşeli, mahzun, aşkla coşan saf ve mütevekkil eşhâsin cinsinden olabileydiler” (2019: 25).

Yine Falih Rıfkı Atay'ın, romanda anlatılan sefahat alemlerinin düzenlendiği Bektaşî dergahlarının varlığını, hiçbir Bektaşî'nin inkâr etmeyeceğini iddia etmesi (2019: 27), Ahmet Hamdi Tanpınar'ın da romanda yazılanların hayatta karşılığının olduğunu öne sürmesi (2019: 35) üzerinden kimi edebiyatçıların, Alevileri, ibadetleri esnasında gerçekleştirdiklerine inanılan fanteziye dayalı suçlamalar doğrultusunda ötekileştirdikleri söylenebilir. Fevzi Lütfü ise romanın “Bir Bektaşî Tekkesinde Mumlar Nasıl Söner” başlıklı ilk bölümünde, halk arasında dolaşan

mahfî, ibadet de mahfî' idi. Fakat, bunlar, inatlarına bahçede bir lüks lambası varsa, yanına iki tane daha yakıyorlardı. (...) Bunlar sözümona namuslu aile kızları. Sonra, hepsi bir aileden... Yani kardeş demek... Böyle olduğu halde kollar, göğüsler açık, erkeklerle kucak kucacağa dolaşıyorlar. Kurmuşlar gramofonu, vallahi billâhi dans oynuyorlar. Kodoş babaları, kocaları iftiharla onları seyrediyorlar... Sonra, dişili erkekli yılcancık rüyaları gibi çift çift ortadan kayboluyorlar, bahçenin karanlık köşelerinde kim bilir ne haltlar etmeye gidiyorlar?” (2020: 65). “Hoca, belki yine bir ağacın üstünden bir **kızılbaş mumsöndüsünü** seyretmekte, geniş bahçenin koyu karanlıklarında korkunç ihtilaçlarla birbirlerine sarılan çiftler görmektedir. Bu akşamüstü, köşkün aydınlık penceresinin arkasındaki gölgelerde ben de görmüşüm onları... Hocadan artık tiksiniyor değilim. Ondan ve ona benzer insanlardan... Nasıl ki bu etrafında gece böcekleri kaynaşan lüks lambasının altındaki garip **mumsöndü gecesi** insanlarından da öyle...” (2020: 82).

“mum söndü” söylentisinin boşa çıkarıldığını ileri sürerek kendisinin romanı okumadan önce Bektaşiliği “sakat, esassız ve çirkin tahayyül” ettiğini ancak okuduktan sonra önyargılarından kurtulduğunu belirtir (2019: 41). Fevzi Lütfü, Alevilere/Bektaşilere karşı nasıl bir önyargı beslediğini, aslında onlara karşı ırkçı bir düşünceye sahip olduğunu gözler önüne sermiş ve bu kadar ağır önyargıların bir romanla ortadan kalkamayacağını da hissettirmiş olur. Zaten *Nur Baba* romanının bahsi geçen bölümünde, Fevzi Lütfü’nün önyargısını ortadan kaldıracak bir içerik yoktur. Romanda cem töreni için bir araya gelmiş olanlar, -tam da “mum söndü” karalamasını destekler tarzda- sadece cinsel arzuları için toplanmış ve içki içmekten kendilerinden geçmiş olarak kitabın diğer bölümlerinde ise zaman zaman dergâhın gözden uzak bölgelerinde cinsel birliktelik yaşarken resmedilmektedirler ve yakılan mumlar da bu ortamda söner (Karaosmanoğlu, 2018: 21-31). Son olarak Cevdet Kudret, Karaosmanoğlu’nun *Nur Baba*’yı yazdığı dönemde, Euripides’in *Bakchalar* oyunundan etkilendiğini ve oyunda yer alan Bakkhos törenlerindeki zevk ve sefahatin benzerini, Bektaşilerin cem törenlerinde bulduğu için romanı yazdığını dile getirir (Gariper ve Bayraktar, 2019: 51). Yani Cevdet Kudret’e göre de cem törenleri, sefahat alemlerinin/Bakkhos ayinlerinin gerçekleştirildiği bir ortamdır. Frantz Fanon, beyazların siyahları cinsel olarak doyumsuz ve ahlaksız olarak kodlamaları nedeniyle onları Bakkhos ayinlerinin müdavimleri şeklinde gördüklerini vurgular (2020: 140). Böylesi bir bağlamda “öteki”ye yöneltilen benzer bir bakış açısının, Anadolu’da da ortaya çıktığı söylenebilir. Osmanlı döneminde Alevilerin uzun bir süre cinsel manada doyumsuz ve ahlaksız olarak kodlandığı ve bunun sonucunda da Alevilerin, cem törenlerinde sefahat alemleri düzenledikleri yönünde bir algı oluşturulmaya çalışıldığı belirtilebilir. Uzun süreli devam ettirilen bu karalamanın, dönemin edebiyatına olan etkisini, yukarıda bahsedilen eserlerin yanı sıra, Karaosmanoğlu’nun, -beyazların siyahları kodladığı gibi- Alevileri Bakkhos ayinlerinin müdavimleri şeklinde temsil ettiği romanında da görmek mümkündür. Sonuç itibarıyla başta Karaosmanoğlu olmak üzere dönemin sanat ve edebiyat camiasının önemli bir bölümünün, Alevilere karşı ciddi bir ötekileştirme düşüncesi ve diline sahip olduğu, belirgin önyargılar taşıdığı ifade edilebilir.¹¹

11 Edebiyat dünyasında, *Nur Baba* romanı değerlendirmesi aracılığıyla Alevilere karşı geliştirilen bu ötekileştirici dilin benzerini, yıllar sonra -1977’de *Birikim Yayınları* tarafından basılan *Nur Baba* romanını yayına hazırlayan- Atilla Özkırımlı’da da görmek mümkündür. Örneğin, Karaosmanoğlu’nu eleştirerek romanıyla Bektaşileri küçük düşürdüğünü dile getirenlerin iddialarının doğruluk payı taşımadığını belirten Özkırımlı, Karaosmanoğlu’nun Bektaşilikle ilgili çoğu doğru sayılabilecek bilgiler verdiğini, Bektaşiliği özünden saptıranları sergilediğini

Cem ayinlerinin egemen ırkçı düşünce tarafından bir cinsel birleşme ortamı şeklinde düşünülmesinde, -kendi inançlarında yer almayan- kadınlarla erkeklerin bir arada ibadet ediyor olmalarının etkisinin büyük olduğu öne sürülebilir. Charlie Campbell, tarihte Katharların zulme uğramalarının nedenlerinden birinin, kadınlara toplumda daha belirgin roller verme “sapkınlıkları” olduğunu belirtir (2020: 72). Alevilerin de kadınlara -başta ibadet ritüellerinde olmak üzere- toplumsal alanda daha belirgin roller vermeleri nedeniyle, tarihsel olarak zulme uğradıkları dile getirilebilir. Bu zulmün hayata geçirilebilmesi için ortaya atılan “mum söndü” karalamasının, yüz yıllar boyunca toplumun Alevilere bakış açısını olumsuz manada etkilediği ve 20. yüzyılın başlarındaki edebiyat dünyasında da aynı olumsuz bakış açısının büyük oranda hâkim olduğu görülmektedir.

Dönemin edebiyat dünyasının Alevilere karşı tutumuna, sinema dünyasından biri olarak Muhsin Ertuğrul’un da sahip olduğunu ifade etmek mümkündür. Bektaşileri “dinci çevreler” şeklinde tanımlayan Ertuğrul, -onlardan gelecek tepkilerden kurtarmak amacıyla- filmin ismini değiştirerek *Boğaziçi Esrarı* adıyla seyirciye sunduklarını söyler. Ertuğrul devamında; “kutsal diye bilinen tekkenin mahremiyetine sokulup açık saçık ayinleri açıklamak, **belirli bir zümrenin** aleyhine oluyordu. Şimdi bu yaşamı beyazperdeye aktararak halka göstermek, büyük bir günah sayılıyordu. Günahı işlemek değil de işlenen bir günahı açığa vurmak **bazı çevrelere** uygun düşmüyordu” (2007: 301) biçimindeki açıklamasıyla, Alevilerin ibadet adı altında günah işlediğine kendisinin de inandığını göstermiş olur. Ertuğrul, Karaosmanoğlu’nun ve romana olumlu yönde eleştiriler getiren edebiyat dünyasından kimi isimlerin aksine, kitabın içeriğinde cem törenlerinin “açık seçik ayinler” şeklinde resmedildiğini gizlememektedir. Ayrıca Ertuğrul’un, “Bektaşiler” adını kullanmak yerine; “dinci çevreler”, “belirli bir zümre”, “bazı çevreler” şeklindeki imalı ifadeleri, Alevilere olan mesafesini ve tavrını göstermesi açısından dikkat çekicidir.

ileri sürer (Karaosmanoğlu, 1977: 14, 16). Romanda kullandığı malzemenin büyük bölümünün Karaosmanoğlu’nun gözlemlerinden oluştuğunu vurgulayarak yazdıklarının gerçek olduğunu tereddütsüz kabul eden Özkırmırlı, onun Bektaşiliği özünden saptıranları sergilediğini rahatlıkla iddia edebilmesi ilginçtir. Burada yine yazar adına devreye giren bir yayıncının varlığından bahsedilebilir. Özkırmırlı’nın, Karaosmanoğlu adına bu kadar net konuşarak Ali Nutki Baba öncülüğündeki Çamlıca Dergâhının, Bektaşiliği özünden saptırdığı suçlamasını yapabilmesi dikkat çekicidir. Yine Özkırmırlı’ya göre -Nihad Sami Banarlı gibi- romanın Bektaşiliği aşağıladığı yönünde eleştiride bulunanlar, “nesnellikten uzaklaşarak duygusal hareket etmekte ve önyargılı davranmaktayken”, ancak olumlu görüş bildirenler nesnel değerlendirme yapan grupta yer alabilmektedir (Karaosmanoğlu, 1977: 255, 272).

Filme dair sinema literatürüne bakıldığında genellikle çekimlere tepki gösteren Bektaşilerin film setini basma eyleminin ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Ayrıca Ertuğrul'un, Bektaşî ismini kullanmama noktasında gösterdiği çabanın benzerinin, kimi sinema yazarları tarafından da sergilendiği belirtilebilir. Bir kez daha altı çizilecek olursa, *Nur Baba*'dan bahseden bazı sinema kitaplarında, filmde olumsuz bir şekilde temsil edilen öznenin (Alevilerin) büyük ölçüde gizlendiğini ve film setinin basılma gerekçesinin (Aleviliğin aşağılanması) üstünün örtüldüğünü söylemek mümkündür. Örneğin Alim Şerif Onaran, *Muhsin Ertuğrul'un Sineması* adlı kitabında *Nur Baba*'nın; "Akşam gazetesinde tefrika edilmekte iken **bazı çevrelerde** tedirginlik" uyandırdığını belirtirken (2013: 122) *Türk Sineması-I* isimli kitabında ise gazetedeki tefrikanın "**bazı çevrelerde** uyandırdığı olumsuz hava dolayısıyla" yayınının yarıda kesildiğini ifade etmektedir (1999: 21). Onaran'ın her iki kitabının belirli bölümlerinde, Bektaşîler yerine "bazı çevreler" demeyi tercih ettiği ve "tedirginlik uyandıran" film içeriğinin ne olduğunu açıklamadığı görülmektedir. Giovanni Scognamillo ise film için dönemi itibarıyla "oldukça cüretkâr" ve "bir hayli tehlikelidir" belirlemesinde bulunmasına rağmen tasarının ne olduğuna, neden cüretkâr ve tehlikeli bulduğuna yönelik hiçbir açıklama getirmemektedir (2010: 46).

Rahatsızlıklarını çeşitli kanallar aracılığıyla ifade etmelerine rağmen film projesinin sürdürülmesi üzerine Aleviler, protesto eylemlerini film setine taşımış ve yaşanan bu gerginlik nedeniyle durdurulan film çekimleri, kısa bir süre sonra polis koruması eşliğinde tekrardan başlatılmıştır. Devlet bürokrasisinin ve emniyetten bazı amirlerin, filmin çekilmesi için özel çaba sarf ettiği anlaşılmaktadır. Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü (TİTE) arşiv belgelerinde, filmin çekimine izin verenin İstanbul Valisi Esad Bey olduğu yazılıken (Maden, 2023: 486) Ali Özuyar; "polis müdürü Esat ve muavini Sadi Beylerin girişimleriyle çekimlere kaldığı yerden devam edildiğini" aktarmaktadır (2017: 359). Alevilerde yarattığı hoşnutsuzluktan kaynaklanacak bir gerginliğin çıkmaması için filmin gösterimi, o dönem İstanbul'da bulunan işgal kuvvetlerince yasaklanır ve İstanbul'un kurtuluşundan sonra bir yıl gecikmeli olarak ismi ise "Boğaziçi Esrarı" şeklinde değiştirilerek gösterime girer (Özgüç, 2014: 27; Özön, 2013: 88). Film gösterime girdikten sonra Bektaşîlerin, film gösterimlerinin engellenmesi için de çabaladıkları, milli mücadeleye önemli destekleri bulunan MM (Mim Mim) Grubuna bu konuda mektup yazdıkları görülmektedir. Mektupta filmin, "Türkiye'deki üç buçuk milyon Bektaşî'nin vicdanını tahriş ederek onları toplum nazarında" itibarsızlaştıracığından bahsedilirken (Özuyar, 2017: 360-362) aynı kaygıların dile getirildiği TİTE arşivindeki başka bir belgede *Nur Baba*'ya dair;

“Bektaşî ve Alevileri küstürür, Sünnilerle aralarında ihtilafa yol açar, cephede ‘Ya Allah, ya Ali, ya Hacı Bektaş’ diye bağırarak savaşıyor, sayıları 3 milyon civarındaki Bektaşî ve Alevileri hakir görmüş ve böylece ülkenin, her zamandan daha çok muhtaç olduğu birlik ve beraberliğine zarar vermiş olur” (Küçük, 2003: 153) şeklinde bir değerlendirme yer almaktadır. Filmin kendilerine karşı toplumdaki önyargıyı ve nefreti arttıracak yönünde Alevilerin ciddi kaygı duydukları anlaşılmaktadır. Ancak MM Grubu ve İstanbul Emniyeti’nin, Alevilerin bu yöndeki kaygılarını dikkate almadığından (Özuyar, 2017: 362), hatta çekimlerini polislerin kendi girişimleriyle koruma altına alarak filmin sonlandırılmasını kolaylaştırdıklarından bahsedilebilir.

Günümüze kadar herhangi bir kopyası ulaşmayan *Nur Baba*’ya dair hem filmi izleyen dönemin yazarlarının hem de filmde yer alan oyuncuların, romanın birebir uyarlaması olduğu yönünde değerlendirmeleri bulunmaktadır. Örneğin Onaran’ın film oyuncularından Refik Kemal Arduman ile yaptığı görüşmede Arduman, Ertuğrul’un filmde romana oldukça bağlı kaldığını ancak ayınların çekimlerinde -film olduğu için- biraz abartma bulunduğunu söylemektedir (Onaran, 2013: 124). TİTE arşivi de Arduman’ın film hakkındaki değerlendirmelerini desteklemektedir. Arşiv belgelerinde, çekimleri Eyüp’te başlayan filmin -Alevi inancına ait çeşitli sembollerin kullanıldığı- setine, oyuncu olarak “Galata Umumhânelerinden Ermeni ve Rum fahişelerinin” getirildiği ve “bunların bacakları, başları ve gerdanları açık” olduğu bildirilmektedir (Maden, 2023: 485). Film gösterimlerinden sonraki tarihe ait TİTE arşivinde yer alan polis müdürlüğü raporları ve izleyici görüşleri ise şöyledir: “Filmde baba ve dervişler o ‘fahişelerle’ ayın-i işret etmekte, hatta daha kötü fiiller icra etmekteydiler” (Maden, 2023: 486). Bütün bu verilerden yola çıkıldığında Ertuğrul’un, romanda anlatılan cem törenlerini -“mum söndü” benzeri ithamlar manasında- daha abartılı şekilde filme aktararak Alevi inancının daha fazla aşağılanmasına ve Alevilerin daha etkin bir şekilde ötekileştirilmesine hizmet ettiği söylemek mümkündür.

2. *Nur Baba* Romanının Analizi

Nur Baba’da, İstanbul Çamlıca’da yer alan bir Alevi/Bektaşî dergahındaki inanç önderi Nur Baba’nın -yaşı veya medeni durumu fark etmeksizin- neredeyse karşılaştığı her kadınla olan cinsel ilişkisi ve onlardan çıkarı gereği faydalanması ile birlikte -sözde- Alevi inancı ve ritüelleri anlatılmaktadır (Bk. Görsel 1). Nur Baba’nın “kurbanlarından” biri olan Nigâr’ın dergâha girmesi, Nur Baba’ya olan aşkı ve devamında Nur Baba tarafından kullanılarak hayatının altüst edilmesinin merkeze alındığı anlatıda, Nigâr’ın kocasının akrabası -aynı zamanda Nigâr’dan hoşlanan-

Macid de merkezi kimliğe sahip ırkçıların bakış açısını temsil etmesi bağlamında, önemli karakterlerden biridir. Macid'in bütün uyarılarına rağmen Nigâr, Nur Baba'nın "tuzağına" düşer.



Görsel 1. *Alevi/Bektaşî inanç önderi Nur Baba ve etrafındaki kadınları gösteren filmden bir kare.*

Romandaki bütün bölüm başlıklarının (başlıklardan bazıları şu şekildedir; “Bir Bektaşî Şeyhi Nasıl Yetişir?”, “Bir Zahir Nasıl İrşad Edilir?”, “Nur Baba Dergahı’nda Misli Görülmemiş Bir Cem Ayini”), Alevi inancına, işleyişine, teolojisine içkin ve onları tanımlar tarzda oluşturulduğu görülmektedir. Başlıkların soru şeklinde atılması, o başlığa ait bölümün sorunun cevabını vereceği anlamına gelir. Roman incelenirken bu yaklaşım, yani anlatılanların Alevi inancının genelini bağlayacakmış gibi oluşturulması göz önünde bulundurularak değerlendirme yapılacaktır. Alevi inancının genelini bağlayan bu başlıklar altında, dergâhta gerçekleştirilen cem törenlerinin, içki içmek ve cinsel münasebette bulunmak için yapıldığı, cem esnasında ortaya konan ritüellerin ise içi boş, hiçbir derinliği olmayan fiiller olduğu anlatılmaktadır.

2.1. “Öteki” ile İlişkilenen İrkçi Özne Olarak Macid Karakteri

Şarkiyatçılığın erkeklere özgü bir inceleme alanı olduğunu, özellikle seyyahlar ve romancıların yazılarında, -eril hayal gücünün ürünü olarak- kadınların sınırsız şehvet sahibi, istekli yaratıklar şeklinde resmedildiğini savunan Edward W. Said, Flaubert’in tüm romanlarında, Doğu’yu cinsel fantezilerle ilişkilendirdiğini, Doğu ile ahlak dışı cinsellik arasında bir bağlantı kurduğunu ileri sürer. Said’e göre 1800’den sonra kadın veya erkek tüm Avrupalı yazarlar tarafından Doğu, Avrupa’da ulaşılamayan cinsel deneyimlerin bölgesi olarak görülmüştür (2010: 202, 220). Benzer şekilde 18. ve 19. yüzyılda Avrupa’da, Doğu’yu sefahat diyanı olarak gören bir anlayışın geliştiğini

söyleyen Oliver Kontny, oryantalist birçok ressamın, Doğu haremlerinin içini görmemelerine karşın tablolarında; erotik, şehvet dolu bir harem ortamı çizdiklerini söyler. Kontny, o dönemde aynı durumun edebiyat için de geçerli olduğunu, Balzac başta olmak üzere birçok yazarın Doğu’yu, kendilerinde yasaklanmış olan aşırı cinsel deneyimlerin yaşandığı bir fantezi dünyası şeklinde gördüklerini belirtmektedir (2002: 129). *Nur Baba*’da, Macid karakteri üzerinden, -oryantalistlere benzer şekilde-cem törenlerinin sefahat alemlerine benzetildiği birçok bölüm mevcuttur. Örneğin katıldığı ilk cem töreni sonrası Macid, günlüğünde töreni; “yarım sefahat sofrası” olarak tanımlar (2018: 102). Cem ibadetine katılan Nasib Hanım’a; “şark aşiftesi”, Rauf Bey’e ise “İstanbul zamparası” yakıştırmalarını yaptıktan sonra dergâhı; “sefih bir Acem emirinin sarayı”, cem törenini; “hoppa bir Türk prensinin eğlencesi” şeklinde nitelendirir (2018: 103, 106). Macid’in kendi fantezi dünyasından, Bektaşî dergahlarını ve orada yürütülen cem törenlerini şehvet dolu bir sefahat ortamı olarak gördüğü açıktır.

Bektaşîleri ve düzenledikleri “gizli” cem törenlerini merak edip orada bir “sır” arayan Macid’in, Bektaşîler için yukarıda kullandığı tabirleri göz önünde bulundurduğunda, Doğu’ya ve haremlerine dışarıdan ve tepeden bakan oryantalistler ile benzer retoriğe ve düşünceye sahip olduğu anlaşılmaktadır: “Ziba Hala, nihayet beni de kendi **garib âlemlerine** çekti; sözde geçen akşamdan beri ben de Bektaşî’yim. Bu, vakıa, biraz benim arzum (...) Aksi takdirde Bektaşîlik benim için de bir **sır** mahiyetinde kalacaktı” (2018: 83). Karaosmanoğlu da gençliğinde -yarattığı karakter Macid gibi- “**Bektaşî sırrı** denilen şeye merak” duyduğunu söylemektedir (1974: 30). Yeğenoğlu, oryantalistlerin, Doğulu kadının peçesinin arkasında bir şey gizlendiğini tahayyül ettiklerini, peçenin bir maske olarak görülmesinden ötürü, oryantalistlerin zihninde Doğulu kadının bir **sır**ra dönüştüğünü belirtir (2017: 60). Tarihte Alevilerin cem törenleri veya dergahlarında bir şeyler gizlendiğinin tahayyül edildiğini ve tıpkı peçenin arkasındaki kadının sırı dönüşmesi gibi Alevi inancının da egemen kimlik için bir sır haline geldiği iddia edilebilir. Yeğenoğlu, peçenin gizlediği bir şeyler olduğu varsayımının, Avrupalı kimliği için işlevini şu şekilde açıklar:

“Peçe, Avrupalı için bir zorunluluktur ve bu anlamda peçenin arkasında ‘hiçbir şey’ olmamasının veya ‘bir şey’ olmasının hiçbir önemi yoktur. Önemli olan Avrupalı öznenin kimliğini böyle bir şeyin varsayımı yoluyla sağlamlaştırabilmesidir. Peçe ve onun tarafından gizlendiği varsayılan hakikat, özne’nin kendini kurması için gerekli olan hayali öğeyi sağlar” (2017: 66).

Egemen kimlik için Alevilerin cem törenlerinde veya dergahlarında gizli bir şeylerin varlığı veya yokluğunun hiçbir öneminin olmadığı ve “merkezi kimliğin”, kendisini sağlamlaştırma amacıyla, Alevilerin cem törenlerinde gizli bir şeylerin olduğuna dair varsayımda bulunduğu ileri sürülebilir. Böylelikle “merkezi kimlik”, “öteki kimliğin” karalanması üzerinden kendisini güvence altına alabilmektedir. Adrian Teun Van Dijk, ideolojik söylemin stratejisini karşıtlık tarafından yürütülen bir kutuplaşmayla, yani “biz” ve “onlar” ayrımı üzerinden, “biz”in iyi, “onlar”ın ise kötü olduğunu vurgulayarak yaptığını açıklar (2020: 46-47, 58). “Biz” olarak kolektif bir kimlik, kendisini daha üstün ve “iyi” görebileceği veya kendisinden daha aşağı ve “kötü” gösterebileceği “onlar” olarak öteki bir kolektif kimliğe gereksinim duyar. Cem törenlerinde “sır” varsayımı, “merkezi kimliğin”, kendisinden ahlaki ve kültürel olarak geri bir öteki oluşturma çabasının ürünüdür.

Niyazi Akı; “[e]trafında teşekkül eden **esrar perdesi** ile tekke, cemiyetimiz için hayli ekzotik bir hüviyet taşımıştır” diyerek (2001: 100) edebiyat çevrelerinin de Karaosmanoğlu’nun Aleviliğe bakış açısını paylaştığını göstermiş olur.¹² Alevi/Bektaşî inancı ve tekkelerinin bir “esrar perdesine” sahip olduğu sanrısının, Aleviliğin, Osmanlı zamanındaki kodlanma veya algılanma biçimleriyle ilgili olduğu belirtilebilir. Osmanlı döneminde Aleviler, baskılar yüzünden dışa kapalı bir ibadet ortamı oluşturmak zorunda kalmıştır (Kehl-Bodrogi, 2012: 38; Gölpınarlı, 1999: 239). Bu nedenle içi görülmemesine rağmen Alevilere ait dergâhların ve cem törenlerinin, -tıpkı Doğu’ya ait haremelerin içini görmemelerine karşın, orayı aşırı cinsel deneyimlerin yaşandığı bir şehvet ortamı olarak hayal eden oryantalistlerinki gibi- cinsel fantezilere konu olduğunu söylemek mümkündür. Dönemin edebiyat camiasının, Alevi tekkelerini esrar perdesiyle çevrili egzotik bir ortam şeklinde hayal etmesi de aynı fantezilerin yansımaları olarak görülebilir.

Özellikle “Nur Baba Dergahı’nda Misli Görülmemiş Bir Cem Ayini” başlıklı bölümde, Macid karakteri aracılığıyla Aleviliğin oldukça aşağılandığı görülmektedir. Katıldığı cem töreni sonrası yaptığı gözlemleri anlatan Macid: “Gittikçe Bektaşî dergahlarının manasını daha iyi anlıyorum: bunlar muhakkak aile hayatı aleyhine

12 Macid’in Karaosmanoğlu’na benzerliğine de değinen Niyazi Akı, anlatıdaki cem törenlerine dair: “Bu zenginlik ve bu hususiyetteki sofralar bir orgie’den başka bir şey değildir” belirlemesinde bulunur. Devamında “orgie” dediği cem törenlerini, Karaosmanoğlu’nun kendi gözlemlerine dayanarak anlattığını, bu anlamda da belgesel niteliği taşıdığını, yani var olanı gerçeğine sadık kalarak yansıttığını dile getirerek hiçbir çekince duymadan cem törenlerini karalayabilmektedir (2001: 101).

kurulmuş birtakım müessesler” olacak değerlendirmesinde bulunur (2018: 91). Cem törenine katıldığı gecenin sonunda ise pişmanlığını şöyle ifade eder: “Hakikaten ben bu gece ne çirkin ne manasız şeyler yaptım! Şüphesiz ki hayatımın bu safhası benim için ister istemez itirafı güç bir macera olacak; bu tuhaf merasimin sonunda hissettiğim zillet, beni kendime karşı işlenmiş bir günahın karşılığı gibi daima acı verecek” (2018: 95). Bektaşileri “çok aşığı” ve “emniyet bile vermeyen” insanlar olarak tanımlayan Macid (2018: 85), Bektaşî dergahını, mezbele [çöplük, pislik içinde bulunan yer] (2018: 90); içerisinde bulunan postları, “fena kokulu” (2018: 95); Bektaşileri ise hijyene önem vermeyen insanlar (2018: 96) olarak betimledikten sonra, Bektaşilerin inanç merkezini meyhaneye benzetir: “Bektaşî âyini bu kadarla kalmıyor, daha doğrusu asıl bundan sonra başlıyor. Çok geçmiyor, aynı meydan garip bir meyhane haline giriyor (...) Bu sofralar bir sarhoşluk ve coşkunluk gecesinin beşikleri gibi duruyorlar (2018: 96-97).

2.2. “Öteki” ile İlişkilenen Kadın Özne Olarak Nigâr Karakteri¹³

Anlatıdaki Nigâr karakteri, çocukluğundan itibaren, bir yandan Bektaşilerden -haklarında anlatılan fantezi içerikli ötekileştirme hikayeleri sebebiyle- korkarken öte taraftan onları içten içe merak etmektedir. Nigâr’ın, Bektaşiler söz konusu olduğunda “tuhaf bir sevinç” duyduğunun belirtilmesinin ardından, Bektaşilere karşı beslediği duyguları şu şekilde anlatılmaktadır:

“Birkaç kereler kendi kendine ‘Şu Bektaşiler de ne acayip insanlar!..’ dedi. Nigâr Hanım, öteden beri onları acayip görmeğe hazırlanmıştı. Babasının ölümüne kadar, bu evde (...) Bektaşilik ve Bektaşiler aleyhine neler söylenmemiş, neler hikâye edilmemişti! Bilhassa onlardan bahsolunurken kullandığı hususî bir tâbir vardı ki, Nigâr Hanım’ı daha küçük yaşında âdeta **nefret** ve haşyetle [korkuyla] titretirdi: **‘Kızılbaşlar!’** Bu iki kelime onun için ‘cadı’, ‘hortlak’ vesaire gibi kelimelerin ifade ettikleri cehennemi mânalarla doluydu. Nigâr Hanım artık otuzuna yaklaşmış, oldukça zeki, münevver, iki çocuklu bir kadındı. Fakat, bu **‘Kızılbaş’** tabirinin ona çocukluğunda verdiği korku hâlâ devam eder, hala Bektaşî denince hatırına **Kızılbaş** gelir ve bütün vücudu **nefretle** karışık bir korku ile ürperir” (2018: 56).

13 Nigâr, her ne kadar kadın bir karakter olsa da karakteri yaratan yazarın erkek olması dolayısıyla “öteki”yle ilişkilene biçimini ve “öteki”ye bakış açısını, bir erkeğin kurguladığı göz önünde bulundurulmalıdır.

Görüldüğü üzere Nigâr, öteki olarak konumlandığı Kızılbaşlara/Bektaşilere karşı hem nefret hem de “tuhaf bir sevinç” duymaktadır. Anlatıya göre aynı anda hissettiği sevincin ve nefretin kaynağı, çocukluğundan itibaren yanında anlatılan -büyük kısmının cinsellikle ilgili olduğu anlaşılan- “Kızılbaşlık” hikayeleridir. Octave Mannoni, öznenin, satır gibi [cinselliği veya cinsel gücü temsil eden] mitolojik figürlerle “öteki” kimlikleri (Siyahlar ve Yahudiler) özdeşleştirme gereksinimi duyduğunu öne sürer. İnsan ruhunda, cinsel uyarılmayla şiddet ve saldırganlığın [buna nefret de eklenebilir] tuhaf bir şekilde birbiriyle bağlantılı olmasının bu ihtiyacı ortaya çıkardığını savunan Mannoni’ye göre vahşi bir cinsellikle yüklü bu duygu yığını, önemli bir unsur olmasına karşın, ırkçılığın gölgesinde görünmez hale gelmektedir (1993: 111). “Öteki”ye duyulan nefret ile beraber ortaya çıkan cinsel uyarılmaya iyi bir örneği Jean Paul Sartre, antisemit karakteri açıklarken verir; antisemitin Yahudi düşmanlığının bir katmanını, Yahudilere yönelik duyduğu cinsel arzunun oluşturduğunu ifade eder (2005: 40-41). Öncesinde Bektaşilere/Kızılbaşlara karşı nefret duyan Nigâr’ın, bir anda Bektaşî Nur Baba’ya büyük bir aşkla bağlanması, Mannoni ve Sartre’ın ortaya koyduğu “öteki”ye karşı merkezi kimliğin aynı anda hissettiği çelişkili duygularla (nefret ve cinsel uyarılma) açıklanabilir.

Richard Kearney, ötekileri, aklın zayıfladığı ve fantezilerin yeşerdiği sınır bölgesinin aşırılık deneyimlerini simgeleyen sakinleri olarak nitelendirir (2018: 15). Çocukluğundan itibaren anlatılan -fantezilerin yeşerdiği- hikayelerde Kızılbaşlar, “mum söndü” gibi cinsel içerikli sapkınca törenler düzenleyen bir topluluk şeklinde resmedildiği için Nigâr, dergâhı bir sefahat merkezi, Nur Baba’yı ise “sınır bölgesinin aşırılık deneyimlerini simgeleyen sakini” olarak hayal etmektedir. Bu durum Nigâr’ı, bir an önce bu ortamda yaşananları görme merakına düşürür:

“(…) Ziba Hanımefendi’yi, bütün debdebe ve ihtişamı ile boyu boyuna yere seren o **karanlık mahfelin** [toplantı yeri, burada tekke anlamında] **tehlikeli eşiğini** hiç olmazsa bir defa görmek **merakına düştü**. (...) Hacı Bektaş ocağını, sevgilisi Rauf Bey’le birleşmek için en müsait bir yer telâkki eden Nasib Hanım, ona tekkeleri kendi tasavvur ve tahmininden büsbütün başka bir tarzda anlatmıştı. Onun tarifine tamamen itimat lazım gelseydi, Bektaşî ayinlerini adeta bir Neron’un, bir Petrone’nin, bir Trimalkiyo’nun **sefahat âlemlerine** benzetmek icap edecekti. Onun için hiç yoktan **merakı arttı**” (2018: 56-57).

Nigâr’ın, Nur Baba’nın “sapkın” ve “gizemli” cinsel hayatını merak ettiğini gösteren bir diğer bölüm ise anlatıda “Nakip Paşa haremî” şeklinde isimlendirilen

yetmiş yaşındaki bir kadınla Nur Baba arasında yaşanan cinsel ilişkinin anlatıldığı kısımdır:

“O civarda, Nakip Paşa haremî denilmekle maruf bir dul kadın muhabbet mürşidini her kış büyük çini sobalarla ısınmış, geniş sofalı bir konakta sırf **kendi nefesine hasrediyor**. Bu Nur Baba için üç senedir böyle yalnız kış mevsimlerine mahsus **bir acayip münasebettir**. (...) Çünkü bu kışlık sevgili yetmişini bulmuş, yerinden kılmıdıyamaz bir hale girmiş, buruşuk bir acuzedir. (...) öyle ki **bu karışık ve garip adetlere** henüz pek yabancı olan Nigâr Hanım bile genç mürşidin hayatındaki bu **kirli ve çirkin** safhaya iğrenmeden, kızarmadan, adeta gülerek bakıyor ve ara sıra, Nur Baba’ya: -Bu **esrarengiz aşk rahibesi** ve sizin oradaki hayat tarzınız son derece **merakımı celbediyor** (...) ihtiyar maşukanızı görmek benim için pek şiddetli bir arzu, demekle iktifa ediyordu” (2018: 136, 138).

Fanon’un, beyaz kadınların, öteki kimlik olarak “zenciye, sürekli olarak şeytan ayinlerinin, Bakkhos ayinlerinin, varsanılı cinsel duyumların krallığına açılan ele gelmez kapıda görürler” şeklindeki tespiti (2020: 140), adeta Nigâr’ın Nur Baba özelinde Bektaşilere bakışını tanımlar gibidir. Tıpkı beyaz kadınların siyah erkeği gördüğü gibi, merkezi kimliğe mensup Nigâr da -öteki olarak- Bektaşiliğin inanç önderi Nur Baba’yı, gizemli şeytan ayinlerindeki, merak uyandıran cinsel duyumların krallığına açılan kapıdaki kişi olarak hayal etmektedir. Nigâr’ı Nur Baba’ya daha fazla bağlayan ve ona duyduğu cinsel uyarılmayı arttıran da bu meraktır. Macid’in bütün uyarılarına ve kendisini bu “çöplükten” kurtarma çabalarına rağmen evli ve iki çocuk annesi Nigâr, -tam da Macid’in Bektaşî dergahlarının aile hayatına karşı kurulduğuna dair tespitini doğrular şekilde- Nur Baba’nın etkisiyle iki çocuğunu ve eşini bırakarak kendi aile hayatını bitirir.

2.3. “Öteki” Olarak Nur Baba ve Diğer Bektaşî Karakterlerin Varsayılan “Ahlaki Düşüklükleri” ve “Cinsel Hayatlarındaki Aşırılıklar ve Sapkınlıklar”

Anlatının başından sonuna kadar, başta cem törenlerinde olmak üzere inanç merkezi olan dergâhta bir araya gelen Bektaşîlerin, tek niyetlerinin, arzuladıkları karşı cinsten insanlarla buluşmak olduğunu gösteren birçok bölüm vardır. Dergâhın müdavimlerinden Nasib Hanım ile Rauf Bey bu konuda görünür kılnan karakterlerin başında gelmektedir. Nasib Hanım evli ve çocuk sahibi bir kadın olmasına rağmen -çocuğu ciddi bir hastalık geçiriyor olsa bile- dergâha yalnızca Rauf Bey ile cinsel temas kurmak için gelmektedir (2018: 90). Cem töreni esnasında aralarında geçen bir

diyalog şöyledir: “Nasib Hanım sofranın altından Rauf Bey’in dizini çimdikleyerek yavaşça kulağına eğilip dedi ki: -(...) Kalk, biz kendimiz için sakın bir bucak bulalım. Rauf Bey sevdalısının bu dâvetine çapkın, cebri [zorlama] bir tebessümle şöyle cevap verdi: -Herkesin kavgasından bize ne, cicim. Fena mı, onlar didişirken biz sevişiriz” (2018: 25). O esnada cem törenini yöneten inanç önderi Nur Baba ise Ziba Hanım ile benzer bir durum içerisinde: “Nur Baba, faslın imtidadınca [sûresince] onu gizli gizli didiklemede devam etmişti” (2018: 26). Başka bir cem töreninin sabahında -ki tören Karaosmanoğlu tarafından “bezm-i nuş/içki meclisi” şeklinde tanımlanmaktadır- Nur Baba’nın Ziba Hanım ile dergâhın bahçesinde cinsel birliktelik yaşadığı ima edilmektedir: “Nitekim bir sabah, yine böyle bir bezm-i nûş sabahı idi, onlar bahçenin تنها bir köşesinde uzun bir gaybubetten [ortada görünmeyişten] sonra birdenbire bütün tekke halkının önüne -birinin geceliği parça parça, diğerinin dantelleri lime lime- yorgun ve perişan bir halde çıkıvermişlerdi” (2018: 34). Bir başka bölümde ise -cem törenlerine katılmaya başladıktan hemen sonra- Nigâr’ın, törenleri Macid’e anlatırken vurguladığı nokta, yine tören esnasındaki cinsel münasebetlerdir: “[Nigâr], Nasib Hanım’la Rauf Bey’den, Nur Baba ile Ziba Hanım’dan bahsetti. Bunların nasıl pervasızca seviştiklerini anlattı” (2018: 74). Yine başka bir cem töreni esnasında Nur Baba’nın, son gözdesi Süheyla ile vaziyeti şu şekilde anlatılmaktadır: “Yalnız, kendinden geçen Nur Baba idi. O, genç kızın vücuduna sokuluşundan istifade ederek bir taraftan okuyor, bir taraftan boşta kalan elini nişanlısının belinde dolaştırıyordu” (2018: 166).

Filme ve romana adını veren ana karakter Nur Baba’nın vurgulanan temel özelliği, kadınlara olan düşkünlüğüdür. Nur Baba’nın anlatı boyunca birliktelik yaşadığı veya geçmişte yaşadığının ima edildiği kadınlar şunlardır: Celile Bacı, “Nur Baba’nın ilk evladı”, Ülker Hanım, Ziba Hanım, Nuriye Hanım, Perestev Hanım, “Nakip Paşa haremî”, Nigâr, Süheyla. Nur Baba, sürekli yeni bir kadınla cinsel münasebet yaşayan, bu anlamda Fanon’un belirlemesiyle söylenecek olursa beyazın “her an her yerde cinsel ilişkiye girme potansiyeli taşıyan” ötekisine/zencisine tamamen uymaktadır. Anlatıda cinsel münasebet kurduğu kadınların hepsi, önderlik yaptığı inanca mensup insanlardır. Ve bu durum, yani kendi muhibbelerine karşı Nur Baba’nın duyduğu cinsel arzu, anlatıdaki Bektaşiler tarafından inancın gereği veya özelliğiymiş gibi karşılanmakta ve Nur Baba’nın amacına ulaşması -kadınlarla birliktelik yaşaması- için yapılanlar ise inancın yerine getirilmesi gereken zorunlu bir ritüeliymiş gibi uygulanmaktadır. Örneğin Nur Baba ile Nigâr arasında “çöpçatanlık” yapan ve mektupları taşıyan Nasib Hanım (2018: 65), Atiye Hanım (2018: 117) ve

son olarak “Nur Baba’nın ilk evladı” (2018: 122), Bektaşiliğin bir ibadetini yerine getiriyormuşçasına bu görevi gerçekleştirmektedirler. İlk aşamada Nur Baba’nın arzularına karşılık vermeyen Nigâr’a dergâhtaki herkesin tavır alması (2018: 128) ise bu durumun, inanç mensuplarının tamamınca kabul gördüğünü göstermektedir.

Nur Baba’nın doyumsuz bir cinsel varlık olarak yansıtıldığı birden fazla bölüm bulunmaktadır: “Bu adam, Zıba Hala gibi birkaç muvaffakiyetten sonra kendini kaybetmiş, nefsinde her kadına karşı bir temellük [sahip olma] hakkı vehmeylemeğe başlamış bir hodbinden başka bir şey değildi” (2018: 114). Bazı bölümlerde ise Nur Baba cinsel arzularının aşırılığı dolayısıyla “teke”ye benzetilmektedir:

“Nuri ilk gençlik saikasıyla mutasalit [sırmaşık] ve mütecaviz olmağa da başlamıştı. Muhibbeler arasında taze ve geçkin hiçbirisi yoktu ki, muhabbetlerde, onun elinin ısırın, sokan, çimdikleyen beş ayaklı bir hayvan gibi sofranın altından kendi dizleri üstünde gezindiğini, selamlıkla harem arasındaki dehlizlerde o tüysüz, sıksa gencin bir **teke** vahşetile göğüslerine atıldığını görmemiş bulunsun. (...) Hakikaten Nuri bütün manasile bir genç **teke**ye müşabihti [benzerdi]” (2018: 36).

Teke veya satır¹⁴ benzetmesinin sadece Nur Baba’ya yapılmadığını, dergâha gelen Bektaşilerden bir miralay için de aynı metaforun kullanıldığı görülmektedir: “Göğsü açık bir entari giyen (...) bu adam bir askerden, daha doğrusu bir insandan ziyade Yunan esatirindeki [mitolojideki] o, yeni yetişmiş bakireleri kovalıyan **satirlere** benziyor; yanı başlarındaki genç kızlarla o kadar meşgul ki etrafını görmüyor” (2018: 100). Niyazi Akı da Nur Baba’ya bir satır nazarı ile bakılabileceğini ifade etmektedir (2001: 219). Yukarıda öznenin, cinsel gücü temsil eden satır benzeri mitolojik figürleri, “öteki”de bulma gereksinimi duyduğu belirtilmişti (Mannoni, 1993: 111). Yakup Kadri Karaosmanoğlu ve Muhsin Ertuğrul’un -Batılı özne tarafından Siyahlarda ve Yahudilerde bulunmaya çalışılan- satır figürünü, benzer gereksinimle Alevilerde bulmaya çalışıldığı öne sürülebilir.

Merkezi kimliğe sahip ırkçıların, ötekileştirdiği bütün toplumlara, kendisinde yasaklanan veya kendisinin fantezi dünyasını süsleyen aşırı cinsel pratikleri uygulayanlar olarak yansıtma yaptığı söylenebilir. Howard F. Stein, insanın, -mensup olduğu grubun bütünlüğünü korumak amacıyla- kendi grubunun reddedilen özelliklerini yansıtma

14 Satır/Satyr: Yunan mitolojisinde, belden aşağısı teke biçiminde, erkeklik uzuvları ise dolgun ve kalkık olan, seks ve şarap düşkünü varlık. Sürekli dişi varlıkların peşine takılan satyrler, cinsel gücü temsil etmektedirler (Erhat, 2011: 268).

yoluyla tarihi bir düşmanla ilişkilendirdiğini savunmaktadır (1989: 480). Burada baskın kimlik mensubu ırkçı, yansıtma yoluyla azınlıktaki gruba en uç cinsel pratikleri sergileyenler olarak bir suçlama yönelir ve bu da ötekinin baskılanmasında kullanılan en önemli araçlardan biri haline gelir. Sartre, antisemitizm çerçevesinde hareket eden ırkçıların, tasarladıkları cinsel içerikli “çılginca terbiyesizlikleri”, Yahudilere mal ederek vicdanlarını rahatlattıklarını iddia eder (2005: 40). Kişinin, “öteki” ile bilinçaltını özdeşleştirerek kendi yaşamındaki yasaklı ve imkânsız edimlerin, “öteki” tarafından hayata geçirildiğini hayal ettiğini söyleyen Kontny, sonrasında da kendisine yasaklanan eylemleri gerçekleştirdiğini düşündüğü “öteki”yi, kendi yerine cezalandırdığını öne sürer. Kontny, Naziler ile Yahudiler arasındaki ilişkiyi bu duruma örnek olarak gösterir: Yahudilerin her daim sarışın Alman kızlarını baştan çıkarttığını düşünen Nazilere göre Yahudiler, sürekli cinsel zevk içerisinde yaşamakta ve yasaklı olan bu zevki tatmaları onları çürük ve hastalıklı bir toplum haline getirmektedir (2002: 130). Karaosmanoğlu’nun -ırkçı bir bakış açısına sahip- Macid karakteri aracılığıyla Bektaşilere yönelik benzer bir yaklaşım sergilediği belirtilebilir: Macid’e göre Bektaşî Nur Baba, merkezi kimliğe sahip Ziba Hanım ve Nigâr gibi kadınları her daim baştan çıkarmakta ve Bektaşiler sürekli cinsel zevk içerisinde yaşamaktadırlar. Bu durum ise Bektaşileri “çürük ve hastalıklı bir toplum” haline getirmektedir.

Fanon, ırkçı beyazın, cinsel serbestlik veya ensest gibi yasaklanmış pratiklere yönelik niyetlerini zencilere yansıtarak siyahların niyetleri öyleymiş gibi davrandıklarını savunur (2020: 131). *Nur Baba*’da, Alevilere atılan suçlamalardan biri olan ensest ilişkiye dair de birçok imada bulunmaktadır. Nur Baba’nın, kendisine annelik yapmış olan Celile Bacı ile henüz babası ölmeden yaşadığı cinsel ilişkinin anlatıldığı bölüm, bunların başında gelir: Nur Baba’nın “Afif Baba ölüm döşeğine düştüğü günden beri odanın ayrı bir köşesinde serili duran Bacı’nın” yatağına girdiği aktarıldıktan sonra; “(...) kırkına yaklaşmış bir kadın[ın], **kendi elinde büyüttüğü** yirmi üçüne henüz basmış Nuri gibi çılgin ve havalı bir gencin kucığına” düştüğü belirtilir (2018: 37). Öz annesi olmasa da “kendi elinde büyütme” vurgusuyla Nur Baba ile Celile Bacı ilişkisi ensest imasıyla anlatıda yer edinmektedir. Yine dergâhtaki kadınlar, -ki neredeyse tamamı onunla cinsel bir münasebet içerisinde olmalarına rağmen- Nur Baba ile yakınlıklarını “baba-evlat” ilişkisiyle tanımlamaktadırlar. Nasib Hanım, Nur Baba ile Nigâr’ın birliktelik yaşaması adına devreye girdiği bölümde, -açık bir biçimde cinsel bir aşka hizmet için orada bulunduğunu belirtmesine karşın- Nigâr’ı Nur Baba’nın evlatları arasında saymaktadır: “Evet, **Nur Baba seni seviyor Nigâr!** (...) Peçen açılmış, yüzünü görmüş. O günden beri dergâhta hep sen, hep senin ismin. Hatta

bir defa yalnızdık, o mest idi, yana yakıla bana açıldı. (...) İşte o zaman söyledim; ‘Merak etmeyin, dedim. Bir gün olur, **onu evlatlarınız arasında görmek saadetine erersiniz**’” (2018: 65). Yine başka bir bölümde, Nur Baba’nın cinsel arzusunun karşılanması amacıyla Nigâr’ı ikna etmek için çabalayan dergâhtan başka bir kadın şunları söyler:

“Elmasım yabancı değilim. **Nur Baba evlatlarımdanım.** (...) Erenler, eksik olmasınlar kusuruma bakmayıp beni ekseriya ziyarete gelirler; çünkü kendilerinin **ilk evlâdı** benim. Fakireye karşı teveccühleri pek fazladır. Fakat; **son evladının** muhabbeti diğer bütün muhabbetleri... İkmal edemedi, güldü. Nigâr Hanım anlamamış gibi davrandı. **Nur Baba’nın ilk evlâdı** devam etti: (...) Mümkün olduğu kadar size yakın bulunmak ve civarınızda dolaşmak ihtiyacı onu iki üç günde bir, fakirhaneye sevk ediyor” (2018: 122).

“Babanın ilk evladı”, “son evladın” (Nigâr) “muhabbetinin”, diğer “evlatlarının” “muhabbetini” unutturduğunu anlatırken -muhabbetten kastın cinsel çekim olması nedeniyle- cümlelerin sonunu getiremeyerek gülmektedir. Nur Baba’nın eski bir gözdesi olduğunu anladığımız kadına, anlatı boyunca ismi yerine “Nur Baba’nın ilk evladı” tabiriyle yer verilmesiyle, baba-evlat ilişkisi ön plana çıkarılarak ensest göndermesi belirgin bir şekilde yapılmaktadır. Nigâr’a da -Nur Baba ile olan cinsel ilişkisine rağmen- âşık olduğu adama “baba” kavramı ile hitap ettirilerek Bektaşiler arası ensest iması sürdürülmektedir: “Öyle demeyiniz, **baba!** Şimdi şu dakikada yaptığım şey emin olunuz ki, benim gibi bir kadın için ihtiyatsızlıkların, hatta çılgınlıkların en büyüğüdür...” (2018: 143).

Sonuç

Dönemin aydınlarından birinin Cumhuriyetin kurulmasından hemen önce Alevileri aşağılayan bir roman yazması ve bir diğerinin bu romandan uyarlama bir film çekmesi, Osmanlı döneminde Alevilerin, yüzyılları bulan bir zaman dilimi boyunca itibarsızlaştırılmalarının sonuçları olarak okunabilir. Özellikle Alevilerin temel ibadet biçimi olan cem törenlerinde, ahlak dışı ilişkilerin yaşandığına dair suçlamaların yaygınlık kazanması ve bu fantezi ürünü ithamları tanımlayacak şekilde “Kızılbaş” kavramının pejoratif manada kullanılması, egemen kimliğe sahip ırkçının, öteki ile ilişkilerinden biri olarak gösterilebilir. *Nur Baba* filmi de öteki olarak işaretlenen Alevilere yönelik tarihsel süreç içerisinde geliştirilen -cinsel fanteziler üzerinden kurgulanan- önyargıların perdeye yansıması hali olarak düşünülebilir. Film ve roman,

toplumsal bu önyargıyı dönemin önde gelen edebiyatçıları ve sinemacılarının da taşıdığının belirgin bir kanıtı olarak tarihteki yerini almıştır. *Nur Baba/Boğaziçi Esrarı*, Türk sinemasında Aleviliği temsil eden ilk film olmasının yanı sıra, Türk sinemasında “öteki”nin temsil edildiği ilk film olarak da sinema tarihine geçmiştir (Halis, 2023).¹⁵ Bu anlamıyla, ötekilik ve sinema temsilleri noktasında önemli bir yerde duran filmin, egemen kimliğin “öteki”yi olumsuz yansıtırma stratejisi ile hareket ettiğini söylemek mümkündür. Burton, ilk örneklerin kültürdeki en derine gömülü olanlar olduğunu, kültürün en derin inançlarını, değerlerini ve önyargılarını özetlediğini savunur (1995: 108). Bu bağlamda, -Aleviliğin sinemadaki temsilinde- ilk örnek olması dolayısıyla *Nur Baba*’nın da egemen kültürdeki Alevilere yönelik en derine gömülü inançları, önyargıları özetleyen bir film olduğu iddia edilebilir.¹⁶

15 Ahmet Fehim tarafından 1919 yılında çekilen *Mürebbiye* filminde, farklı bir kimliğe (Fransız) sahip bir mürebbiyenin konu edildiği belirtilse de (Özgüç, 2014: 25) Türkiye’deki egemen kimlik açısından tarihsel olarak “öteki” bağlamına oturan bir kimliğin, ilk kez *Nur Baba* filmi ile temsilinin gerçekleştirildiği ileri sürülebilir.

16 Türk edebiyatı ve medyasında Alevilere yöneltilen bu ötekileştirici dil, *Nur Baba* romanı ve filmi ile son bulmamış, günümüze kadar farklı organlarda kendisine yer edinmeye devam etmiştir. *Nur Baba*’nın tefrikasından dokuz yıl sonra, 1930 yılında, Musahipzade Celal tarafından yazılan *Mum Söndü* adlı oyunda, *Nur Baba* romanında olduğu gibi Alevi bir inanç önderi konu edilir. Musahipzade, Karaosmanoğlu’ndan devraldığı yöntemle fakat ondan daha açık bir şekilde, Nihani adındaki Alevi dedesinin cem töreni esnasında kadınlara tecavüz ederek onları hamile bırakan biri ve cem törenlerini de bu tecavüz ortamına müsaade eden bir ayin şeklinde resmeder. Orhan Hançerlioğlu’nun yayıma hazırladığı ve *Milliyet Gazetesi Yayınları*’nın 1970 yılında bastığı (daha önce *Kanaat Kitabevi* tarafından 1936 yılında da basımı yapılmıştır) Musahipzade’nin *Bütün Oyunları* kitabında yer alan *Mum Söndü* oyununda; Pembe, kızı Lebibe, evin hizmetçileri Şetaret ve Nazıdıl, Alevi dedesinin cinsel manada hedefindeki kadınlardır. Lebibe dışındaki bütün kadınlar, cem töreninde erkekler tarafından tecavüze uğrayıp hamile bırakılmışlardır ve bebeklerin babalarının kim olduğu belli değildir. Oyundaki Aleviliği karalayan belirli bölümler şöyledir: “Nazıdıl: İçerde **mum söndü âyini** var. Mumun önüne horozu bağladılar bak, el çırpıyorlar... mumu söndürecekler. (...) Nihani: (Lebibe’yi görür görmez üzerine atılmamak için kendisini güç zaptederek heyecanla) Lebibe, sen misin yavrucuğum... nereye ha? (...) Dur güzelim, dur.. Bak mum söndü, herkes nasibini aldı (Kucaklamak ister) işte ben de nasibimi buldum. (...) Gel nazlı gülüm, gel... Bu gece senin visalini bana ihsan eden Pir’im Fazlı Hurufi’nin huzurunda secde edelim. Adem Baba’ya melekler secde etmiştir. Gel, Pir evinin biricik goncesi gel... cismu cânı bir edelim... sirri sir edelim. (...) Bu bir sirri müphemdir. Gel, seni irşat edeyim, elin elime, lebin lebime ver. (...) Nihani: (Önünü kestirir) Artık buraya kaçamazsın (Oda kapısı önünde kollarını gerer) Bu gece elimden kurtulamazsın (Hücum eder) Lebibe.. şarabı aşkınla mestoldum. (Öpmeye uğraşır) Bütün havasımı istila ettin... yanyorum Lebibe, yanyorum... Lebibe: (Şiddetle iter, kurtulur) Defol.. mel’un.. **Kızılbaş**. (Kaçar)” (1970: 295-296). “Şetaret: Ağlama canım ağlama, benim canım yok mu? Mum söner sönmöz beni de paçacı Arnavat yakaladı. Nazıdıl: Mum

sönünce benim gibi saklanaydın.. (...) Şetaret: Ağlama ayol, ağlama.. benim yerimde olan ne yaparsın, karnımda dört aylık çocuk gümbürdüyor...” (1970: 297). “Şetaret: Öyle ya.. onu Müstak bekliyor.. biz nereye kaçarsınız Nazıdil.. senin karnındaki de oynuyor mu? Nazıdil: Aman sus Şetaret, kimseler duymasın.. Şetaret: (Kahkaha) Ne alık kızsın ayol.. beş ay sonra viyak viyak yumurcaklar meydana çıkacak, ne yapacağız.. herkese kepaze olacağız. (...) Şetaret: Gülme a kız, gülme.. bizim hâlimiz ne olacak... Pembe hanım gebe, sen gebe, ben gebe... ne olacak ayol...” (1970: 298). “Nazıdil: Aman... kimden olduğunu bilmiyor musun? Şetaret: Ah bilemiyorum Nazıdil.. benimki karmakarışık. Nazıdil: (Güler) A.. a.. alık mısın? Şetaret: Ne bileyim ayol... Hani mumun önüne horozu bağlamıyorlar mı... el çırpıyorlar... horoz mumu söndürüyor.. ne kadar mum söndüyse o kadar adam yakaladı. Nazıdil: (Kahkaha) Kör olma e mi. Şetaret: Ya.. çok. Hangisinden olduğunu bir türlü hesaplayamıyorum... bizim ağa mı desem, babalar mı desem, dedeler mi desem, dervişler mi desem, ahçı dede mi desem, gözcü dede mi desem.. hangisi ne bileyim. Nazıdil: Ayol her mum sönmüş seni mi yakaladılar? (Kahkaha) Şetaret: Ne bileyim a kız.. dost bağından gül koklayalım diye sarılıyorlar” (1970: 299). Musahipzade Celal bu oyununda, Karaosmanoğlu’nun miras bıraktığı yöntemle, yani Aleviliğe içkin inançsal terminolojiyi ahlak dışı eylemlerle beraber sık sık kullanarak cinsel sapkınlığın, Aleviliğin inançsal bir ritüeli olduğu yönünde izlenim oluşturmaya çalışmaktadır.

1945 yılında bu kez Niyazi Ahmet Banoğlu’nun yazdığı ve *Vakit Matbaası*’nın bastığı *Bektaşî Kızı* adlı romanda, yine Bektaşî babalarının sapkın temsilleri üzerinden Alevi inancının aşağılandığı ifade edilebilir. Âşık olduğu erkeğe ulaşmak için Bektaşî dergâhlarından birine -erkek kılığında- giren bir kızın başına gelenlerin konu edildiği kitabın tamamında cem törenleri, “içki alemi” veya “ziyafet gecesi” şeklinde tanımlanarak (1945: 37, 62 vd.), inancın ana ritüelindeki amacın bile içki içmek olduğu izlenimi yaratılır. Romanın başlarında dergâha yeni giren Bektaşî kız, Bektaşîliği anlamak için dergâhın kütüphanesinden -Harputlu Hoca İshak tarafından 1871 yılında Aleviliğe saldırı maksadıyla yazılmış- “Kaşîfü’l-Esrar” kitabını alıp okumaya başlar. Romanın henüz giriş aşamasında, Alevilerin hedef gösterilmesinde adı ilk akla gelen kitaplardan birinin yer alması, romanın yazarının Aleviliğe bakış açısını göstermesi açısından önemlidir çünkü Banoğlu’nun, Harputlu Hoca İshak’ın Alevilere yönelik suçlamalarının geçerliliğini, romanıyla kanıtlamak istediği ileri sürülebilir. “Kaşîfü’l-Esrar”da Bektaşîlerin haram olmasına rağmen şarap içtiğine dair bölümü okuyan Bektaşî kız, devamında şunları söyler: “Kitabın başka bir yerinde çok ayıp, ağza alınmayacak birkaç satır yazı gördüm. Aman Allahım, ne fena şeyler...” (1945: 12). Burada ima edilen cinsel sapkınlık olduğu açıktır. Bektaşî kıza, âşık olduğu karakter Nizam, kitabı düşmanlarının yazdığını ve okumaması gerektiğini söyler fakat roman boyunca -tam da “Kaşîfü’l-Esrar”da Bektaşîler için yazılan şeylerin doğru olduğunu gösterir biçimde- Bektaşîler, cem törenlerinde kendilerini kaybedecek derecede sürekli içki içen (1945: 16, 20, 22, vd.) ve törende bulunan kadınlara cinsel saldırıda bulunan insanlar olarak resmedilerek “düşmanların yazdıkları” haklı çıkarılır. Bektaşî kız, dergâha girdikten sonra iki farklı Bektaşî babası ile tanışır ve her ikisi de genç kızdan cinsel manada faydalanıp onu kendi konaklarına kapatarak cinsel bir obje olarak kullanırlar. Karşılaştığı ilk baba ile birlikteliği dergâhta şöyle başlar: “Afyonlu kahve ile kendimden geçmek üzere iken Babanın bana daha çok yaklaştığını ve beni yatağa yatırdığını fark ediyordum. (...) Baba da istediğini yapıyordu. Elini bütün vücudumda gezdiriyordu. (...) İlk önce yabancı bir el vücudumu ürpertti, tiksindim, sonra hoşuma gitmeğe başladı. İnlemeğe başladım” (1945: 26). İkinci Bektaşî babası ile olan cinsel münasebeti ise şu şekilde

anlatılmaktadır: “İçki âlemimiz çok taşkın bir neşe içinde geçti. (...) Güçlülükle kendimi tophıyarak Bahtsız Babanın kucağına atıldığımı ve Bahtsız Babanın da beni kucaklayarak kaldırdığını hatırlıyorum. Ondan ötesini bilmiyorum. Gözlerimi açtığım vakit Bahtsız Baba ile bir yatakta yatıyorduk ve o derin uykusunda idi” (1945: 62). Yine anlatı boyunca cem törenlerinde, Bektaşî kızın törene katılan Bektaşîlerin tamamı tarafından cinsel tacize uğradığı ön plana çıkarılmaktadır: “O gece içebildiğim kadar içtim, kapı aralarında bana takılanlara, şuramı, buramı çimdikleyenlere hem göz yumdum hem de müsaade ettim” (1945: 37). “Bahtsız Baba beni tahkir etmişti. Halbuki beni koklamak için herkes yarıştıyordu. Bir ziyafet gecesi önüne gelen beni çimdiklemişti. Kendisinin de benimle alâkadar olduğu muhakkaktı” (1945: 48). Romanda Banoğlu, hem Bektaşîler arasında rastgele seks (promisküite) olduğu hem de ensest ilişkinin yaşandığı imasında da bulunmaktadır: “Erenler, dedi, Bahtsız Dedeyi çok sevdiğin galiba... Yüzüne sert sert baktım, **Bektaşîlikte ayırtetme yoktu**, fakat Dedeyi elbette herkese tercih edebilirdim. Evet, dedim. Onu çok sevdim” (1945: 38). “Bahtsız Babanın ben hiçbir fenalığını görmedim. Beni severdi, fakat ben bu sevgiye bir ad verememişim. Ne göz ile ne kalb ile seviyordu bilmiyordum. **Ben ona bazan bir baba**, bazan bir arkadaş, **bazan bir sevgili** gözü ile bakıyordum” (1945: 66). Ayrıca Bektaşîlerin esrar kullanan ve zevkine düşkün insanlar olduğunun da altı çizilmektedir (1945: 50, 51, 53). Örneğin Bektaşî kız ile ikinci sevgilisi Zarif arasında geçen diyalog şöyledir: “[Bektaşî kız:] -Zarif dedim, bu halini anlıyamıyorum. [Zarif:] -Zevk ehline her şey mubahtır. Can, bugün esrar çektim. [Bektaşî kız:] -Ne? esrar mı çektin?.. Neden, nerede?.. [Zarif:] -Bahtsız Babanın tekkesinde... [Bektaşî kız:] -Demek benden gizli... [Zarif:] -Sen de yap, amma neden gizli olsun, bak ben geldim söylüyorum... Bize her şey âyandır, her şey gizlidir. Bektaşî her zaman iyi şey yapar...” (1945: 50). Banoğlu, romanın girişinde kaleme aldığı önsözde, romanda yazdıklarının inandırıcılığını arttırmak için ana karakter olan Bektaşî kızın, başından geçenleri kendisine anlattığını ve romanın onun anlattıklarından ibaret olduğunu belirtir (1945: 4). Romanda sık sık Pir Sultan Abdal’dan Nesimi’ye kadar birçok Alevi aşığın/ozanın şiirlerine yer verilmektedir. Banoğlu bu şiirleri romandaki Bektaşîlere, yaptıkları ahlaksız fiillere meşruluk kazandırmaları amacıyla okutarak aslında Alevi öğretisinin bu fiillerin yapılmasını salık verdiği izlenimini oluşturmaya çalışır. *Bektaşî Kızı*’ı, Karaosmanoğlu’nun yukarıda bahsedilen yöntemini (Alevi terminolojisi ile sapkın eylemlerin iç içe anlatılmasını) uygulayan diğer bir roman olarak göstermek mümkündür.

Haldun Taner’in ilk kez -1953 ve 1955’te- *Varlık Yayınları* tarafından yayımlanan *Şişhane’ye Yağmur Yağdı* isimli kitabında bulunan *Kantar Kâtibi Ali Rıza Efendi* adlı öyküsünde, Kızılbaşlık, dinden sapma manasında ve bir insana yönelik ifade edilen hakaretimiz bir sıfat şeklinde kullanılır. (Daha sonra bu kitabı yayımlayan -tespit edilebilen- yayınevleri şunlardır; *Bilgi Yayınevi* (1970, 1983, 1987, 1992, 1996, 1999, 2001, 2005, 2006, 2007, 2008, 2010, 2011, 2012, 2013), *Yapı Kredi Yayınları* (2015, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024)). *Bilgi Yayınevi*’nin 1983 yılı baskısında: “Bırak allasen müdür bey. Bazan kanıma dokanıyor vallaha. Sen onun oruçlu olduğuna inanıyor musun? O ne hinoğlu hindir o, o ne kahpe dinli **kızılbaş**tır o! Müslüman olsa acımak bilir” (1983: 44) biçiminde yer alan bölüm, *Yapı Kredi Yayınları*’nın 2023 yılındaki baskısında, “Kızılbaş” kavramı metinden çıkarılarak şu şekilde yayımlanmıştır: “Bırak allasen müdür bey. Bazen kanıma dokanıyor vallaha. Sen onun oruçlu olduğuna inanıyor musun? O ne hinoğludur o, o ne kahpe dinlidir o! Müslüman olsa acımak bilir” (2023: 32). Yine Haldun Taner, aynı kitaptaki -Almanya’da üniversite okurken kendi

başından geçen bir olayı hikayelediği anlaşılan- *Ablam* adlı öyküsünde, Alevilerin ensest ilişkiye girdiklerine yönelik atılan suçlamayı tekrarlayarak Alevileri karalamaktadır. Almanya’da tanıştığı ve abla olarak görüp öyle hitap ettiği bir kadına cinsel bir yakınlaşma besleyişini anlattığı öyküsünün 1983 *Bilgi Yayınevi* baskısında: “Öpsem mi dersin? Öpmek lazım galiba... Kardeşlik, vatandaşlık, insanlık, an, durum, dekor, her şey bunu icap ettiriyor. Tam ben böyle düşünürken üzgün gözlerini kaldırıp ıslak ıslak bana baktı. Ve işte o anda, tövbeler olsun, abla-kardeş, **kızılbaşlar** gibi sarmaş dolaş oluverdik” (1983: 62-63) biçiminde yer alan kısım, 2023 yılı *Yapı Kredi Yayınları* basımında “kızılbaşlar” sözcüğü çıkarılarak şu şekilde yayımlanmıştır: “Öpsem mi dersin? Öpmek lazım galiba... Kardeşlik, vatandaşlık, insanlık, an, durum, dekor, her şey bunu icap ettiriyor. Tam ben böyle düşünürken üzgün gözlerini kaldırıp ıslak ıslak bana baktı. Ve işte o anda, tövbeler olsun, abla-kardeş sarmaş dolaş oluverdik” (2023: 45).

Refi’ Cevad Ulunay’ın yazdığı ve ilk kez 1959’da *Bolayır Yayınevi*’nce, daha sonra ise 1995’te *Arba Yayınları* tarafından basılan *Mermer Köşkün Sahibi* romanında da Karaosmanoğlu’nun *Nur Baba*’da uyguladığı yöntemi devam ettiren bir içerikle karşılaşmaktadır. Başta Bektaşî babası olmak üzere romandaki tüm Bektaşîlerin, inançları gereği içki içip esrar kullandıkları algısı oluşturulmaktadır. Romanda, babasından kalan mal varlığını değerlendiremeyen zengin bir adamın (Raşit Bey), evsiz kalacak boyutta yoksullaşması anlatılmaktadır. Son varlığı olarak yaşadığı köşkün elinden alınmasıyla, babasının mezarının bulunduğu bir mezarlıkta yaşamaya başlayan Reşat Bey, orada yaşamlarını sürdüren Bektaşîlerle (Avni Baba, Topal Dede, Filika Hüseyin, Hacı Dahdah) tanışır. Raşit Bey, Bektaşî inanç önderi Avni Baba ile tanıştığında, baba, diğer Bektaşîleri şöyle tanıtır: “Görürsün, hepsi pişkin adamlardır. Hacı Dahdah esrarkeştir (...) Filika Hüseyin, gündüzleri dilenir, kazandığını gubara [esrar] verir. (...) Topal Dede Küplüye [şarap] para yetiştirmek için Eyüp’te sebilin önüne postu serer” (1995: 59-60). Avni Baba her ne kadar kendisi için; “ben Bektaşîyim ama Bektaşîliği sade rakı içmekte bulanlar gibi değilim” (1995: 61) dese de roman boyunca inancı için tek yaptığı şey içki içmektir. Bazen bir araya gelip cem töreni düzenlediklerini de belirten Avni Baba ile Raşit Bey arasındaki diyalog şöyle devam etmektedir: “[Raşit:] -Bu sizin arkadaşlar. [Avni:] -Arkadaşlar deme. Sizin evlatlar de... Bunların hepsi benden nasib aldılar. [Raşit:] -Demek bunlar da Bektaşî. [Avni:] -Öyle ya, kurbanları kesilmedi ama Bezm-i-cem yaptık” (1995: 60). “Bezm-i-cem” olarak isimlendirilen cem töreni ise sayfa sonundaki dipnotta: “Bektaşîlerin içki alemleri” şeklinde tanımlanarak Alevi inancının ana ibadet biçimi olan cem töreninin içki içme ritüeli olduğu yönünde bir algı oluşturulmak istenmektedir.

1971 yılına gelindiğinde Milli Eğitim Bakanlığı tarafından Reşat Nuri Güntekin’in *Baltakesir Muhasebecisi* adlı oyunu basılmış ve kitapta “mum söndü” iftirası üzerinden Alevilere karşı yine nefret söylemi kullanılmıştır. Oyun, 1992 yılında tekrardan Milli Eğitim Bakanlığı -1977 ve 1992 yıllarında olmak üzere iki kez de *İnkılap Kitabevi-* tarafından yayımlanmıştır. Kitabın başına dönemin Başbakanı Süleyman Demirel; “Memleket fikir hayatına kazandırmak istediğimiz değerler bakımından iyi seçilmesi gereken temel kitaplar, okul öğrenimini desteklemek ve tamamlamak, Türk gençliğinin kabiliyetlerinin geliştirilmesini ve bütün vatandaşlarımızın faydalanacağı bir temel kitaplığın teşkilini hedef almaktadır” şeklinde, yine dönemin Milli Eğitim Bakanı Orhan Oğuz ise; “Türk kültürünü meydana getiren bütün değerleri araştırmak, tanıtmak, bunları daha verimli ve yaratıcı unsurlar olarak geliştirmek milli vazifelerimizdendir. Bin Temel Eser yayımı bu amaçla başlamış, (...) kitapların, Türk

gençliğinin ve vatandaşlarımızın geniş ve ileri bir dünya görüşüne sahip, geçmişine bağlı, tarihi ile gurur duyan ve geleceğe ümitle bakan vatansever, bilgili kişiler olarak yetişmelerinde faydalı olacağına inanıyorum” biçiminde önsöz yazmışlardır. Oyundaki birinci perdede, bir evde düzenlenen bir partideki kadın ve erkeğin yakınlaşmasını dışarıdan izleyen “dayı” karakteri, şöyle bir yorumda bulunur: “(Camekânın bir köşesinde cılveleşen bir kadın ile erkek gölgesini göstererek ve gülererek.) Sinema oynuyor ses etme... (Gölgeler birbirleri ile kucaklaşacak gibi yaparlarken kadın gölgesi birdenbire erkeğe iki tokat atar ve kaybolurlar.) Dayı, kakhaha ile güler. Karı amma vurdu ha. Eh bu da olur... **Kızılbaşların mum söndü gecesi** gibi töbe olsun...” (1971: 13). Milli Eğitim Bakanlığı’na ait yayınevi tarafından basılan ve dönemin Başbakanı ile Milli Eğitim Bakanı’nın, milli kültürün geliştirilmesi ve gelecek kuşaklara bu değerlerin aktarılması amacıyla kitapların “iyi seçilerek” yayımlandığını vurguladığı bir kitapta dahi Aleviler, aynı ithamlarla karalanabilmektedir (Türk edebiyatında Alevilerin negatif temsiline dair farklı bir çalışma için Zeki Uysal (2012)’in konuya ilişkin makalesine bakılabilir).

1975 yılında ise edebiyatta süre gelen, Alevilere yöneltilen nefret söyleminin, televizyona da sıçradığı görülmektedir. Halid Ziya Uşaklıgil’in 1900 yılında yazdığı aynı adlı romandan uyarlanarak TRT için çekilen ve Halit Refiğ’in yönetmenliğini üstlendiği altı bölümlük *Aşk-ı Memnu* dizisinde de “mum söndü” karalaması tekrarlanmıştır. Dizide kullanılan bu ötekileştirici dil nedeniyle Ankara’daki Aleviler, protesto gösterileri düzenlemiş ve olaylara tanıklık eden dönemin CHP Milletvekili Cahit Kayra, anılarını yazdığı kitabında durumu şöyle anlatmıştır: “Değişik türde bir başka olayı da *Aşk-ı Memnu* filmi bağlamında yaşadık. Halit Refiğ’in yaptığı filmin bir yerinde: ‘Kardeş bunlar **Kızılbaş** mı nedir? **Mum söndü geceleri** yapıyorlar,’ gibi bir söz geçmiş. Altındağ’daki Aleviler ayağa kalktılar. Kültür Bakanlığı’na yürüyüş yaptılar. Partinin de işe el koymasını istediler. Alevi yurttaşları seven ve onlar tarafından sevildiğini düşünen Ankara milletvekili olarak Altındağ’a gidip hareketin liderleri ile görüştüm. Bu olayda da benden ve Dalokay’dan başka ne partili ne de parlamenter başka kimsenin olmayışı esaslı bir politik yatırım sayılmalıydı” (2021: 529). Alevilere açıkça hakaret edilen bir içeriğin devlet televizyonunda yayınlanmasının yanı sıra, bu saldırıya karşı Alevilerin yanında yalnızca iki parlamenterin bulunması, filmdeki içeriğin -Aleviler dışında- toplumsal ve siyasal olarak rahatsızlık yaratmadığı şeklinde okunabilir. Üstelik Kayra’nın orada bulunmasını, Alevilerle dayanışma şeklinde değil, “politik yatırım” olarak açıkça itiraf ettiği düşünüldüğünde, Vedat Dalokay dışında olaya samimi bir biçimde karşı çıkan bir parlamenterin olmadığı ortaya çıkmaktadır. Filmin yönetmeni Halit Refiğ’in ise Alevilere hakaret etmesi dolayısıyla pişmanlık duymadığı, özür dahi dilemediği görülmektedir. Filmden otuz yıl sonra, 2004 yılında kendisiyle yapılan söyleşide, durumu olağan bir şekilde karşılamaktadır: “Ben bu işe girerken iyi bir iş yapma azmindeydim (...) Elime böyle bir fırsat geçmişken katıyen seyirciye de çok aykırı olacak bir şey yapmak gibi bir düşüncem olmadı. **Kitap neyse onu yansıtmayı hedef belledim.** (...) Film gösterime çıktıktan sonra da özellikle 3. bölümle bir Kızılbaş sözcüğü o da bir adeta siyasi bir fırtına kopardı. Büyük Millet Meclisi’ne kadar uzayan efendim işte bu filmde Alevi düşmanlığı yapılıyor falan gibi olaylar oldu” (<https://sancakismail.blogspot.com/2010/02/soylesi-halit-refig.html> Erişim tarihi: 21.09.2023). Refiğ, hiçbir pişmanlık yaşamadığı gibi, film içeriğinin tamamen kitap üzerinden oluşturulduğunu iddia ederek sorumluluğu Uşaklıgil’in üzerine atmaktadır. Oysa *Aşk-ı Memnu* romanında -*İnkılap Kitabevi* tarafından 1963, 1975 ve 1987 yıllarında yapılan üç ayrı baskısı, *Özgür Yayın*’ın 2001 yılı ve *Can Yayınları*’nın 2022 yılı baskıları incelendiğinde- Alevilere/Kızılbaşlara yönelik hiçbir ibarenin

yer almadığı tespit edilmiştir. Romanda bulunmamasına rağmen çektiği filme, -Kıbrıs sorunu gibi- kendi güncel siyasi düşüncelerini ekleyen Halit Refiğ'in, Alevilere karşı içinde taşıdığı önyargıyı da filme kendisinin yerleştirdiği anlaşılmaktadır.

Televizyonda, *Aşk-ı Memnu* dizisi ile başlayan Alevilere yönelik nefret söyleminin kullanımı, yirmi yıl sonra, 1995 yılında, Güner Ümit'in *Inter Star* kanalında sunduğu *Turnike* programıyla devam ettirilmiştir. Programdaki skeçlerden birinde hamile rolündeki bir kadına; "Çocuk kocanızdan mı?" sorusuna kadının; "Hayır, babamdan" cevabını vermesi üzerine Ümit'in; "Yoksa siz **Kızılbaş** mısınız?" şeklindeki yanıtı ile bir kez daha Alevi kimliği ile enstest bütünleşik gösterilmeye çalışılmıştır. Bu hakaret, Alevilerin kanal binasına yürüyüş düzenlemesini de kapsayan çeşitli protesto gösterilerine neden olmuştur. 2009 yılında ise *Star TV*'deki bir evlilik programında, kendisine eş arayan 80 yaşındaki konuğa; "Ben **Kızılbaş** mıyım ki?" şeklinde karşılık vererek enstest göndermesi yapan Mehmet Ali Erbil, bir yıl sonra, 2010'da yine *Star TV*'de sunduğu *Çarkıfelek* programında da Erzincan'dan yarışmaya görüntülü bağlananlara: "Onlar '**um sönü**' mü oynuyorlar? Ne yapıyorlar?" şeklinde hitap ederek benzer bir nefret söylemini tekrarlamıştır (<https://www.ntv.com.tr/yasam/ikinci-guner-umit-vakasi,WNmRkzJrPUK008XKclu2tA> Erişim tarihi: 05.10.2023).

Edebiyat ve televizyon tarihinde Alevilere yöneltilen bu hakaret dilinin, kitap çevirilerinde de yaygın bir şekilde yer aldığını söylemek mümkündür. Kitapların orijinal dillerinde "enstest" anlamında kullanılan sözcükler, birçok çevirmen tarafından "kızılbaşlık" olarak çevrilmiştir. İlk olarak bu durum, Murat Belge'nin çevirisini yaptığı ve *De Yayın*'nin 1965 yılında yayımladığı William Faulkner'ın *Düşüşünde Ölümler* adlı romanında görülmektedir (1965: 210). Daha sonra yine Murat Belge çevirisiyle roman, *Adam Yayın* tarafından 1982 yılında -aynı şekilde enstest yerine "kızılbaşlık" kullanımı devam ettirilerek- basılmış (1982: 226), 1990 yılında ise bu sefer *İletişim Yayınları* tarafından -yine Murat Belge çevirisiyle- yayımlandığında da enstest, yine "kızılbaşlık" olarak kendisine yer bulmaya devam etmiştir (1990: 226). Ender Gürol tarafından çevrilen ve ilk, *Varlık Yayınları*'nce 1966 yılında basılan Bertrand Russell'in *Neden Hristiyan Değilim* adlı kitabında da enstest yerine "kızılbaşlık" kullanılırken (1966: 63), 1996 yılında yine Ender Gürol'un çevirisiyle *İlke Kitap* tarafından yapılan ikinci baskısında, bu sefer enstest yerine "alevilik" sözcüğü tercih edilmiştir (1996: 63). 1971 yılına gelindiğinde *Türkiye ve Ortadoğu Amme İdaresi Yayınları*'nce basılan George C. Homans'ın *İnsan Grubu* adlı kitabının çevirisini; Oğuz Onaran, Baskın Oran ve Ünsal Oskay yapmış ve "enstest" onlar tarafından da "kızılbaşlık" olarak çevrilmiştir (1971: 149). Zehra Enger'in çevirdiği Henry Miller'in *Seksus* romanını ilk kez 1971 yılında *Babil Kitapları* -iki defa- yayımlamış ve kitabın iki yerinde geçen enstest kavramı; "kızılbaş" ve "kızılbaşlık" şeklinde çevrilmiştir (1971: 145, 231). Yine Zehra Enger çevirisi ile roman bu kez *Telos Yayın* tarafından 1993 ve 1995 yıllarında olmak üzere iki kez basılmış ve kitapta yer alan enstest sözcükleri; "kızılbaş" ve "kızılbaşlık" olarak kendisine yer bulmaya devam etmiştir (1993: 141, 222; 1995: 141, 222). 1974 yılında bu kez Samih Tiryakioğlu'nun çevirisini yaptığı ve *Varlık Yayınları* tarafından basılan Andre Morali-Daninos'un *Cinsel İlişkiler Tarihi* isimli kitabının dört farklı yerinde enstest, "kızılbaşlık" şeklinde çevrilmiştir (1974: 16, 20, 53, 64). 1982 yılında ise *Can Yayınları* Fatih Özgüven'in çevirdiği Vladimir Nabokov'un *Lolita* kitabını basarak aynı skandala imza atmış ve yine enstest, romanın üç farklı yerinde "kızılbaşlık" olarak çevrilmiştir (1982: 110, 164, 392). Oysa Fatih Özgüven'in çevirisini yaptığı *Lolita*'nın yayımlanmasından yirmi üç yıl önce, 1959'da romanın

Türkçede *Aydın Yayınevi*'nce yapılan ilk baskısında ve 1962 yılında *Karaca Yayınevi*'nin yaptığı baskıda çevirmen Leyla Niven tarafından -basım yılları çok daha eski olmasına rağmen- kitabın üç farklı yerinde geçen ensest kavramı, “kızılbaşlık” yerine şu şekilde çevrilebilmiştir; “garip, ahlaksızca bir zevk” (1959: 66; 1962: 78), “baba-kız münasebeti” (1959: 101; 1962: 117), “zina taklidi” (1959: 237; 1962: 271). 1964 yılında bu sefer Gönül Suveren çevirisiyle *Altın Kitaplar Yayınevi*'nin yayımladığı *Lolita* romanında da ensest, birebir Leyla Niven çevirisindeki gibi yer almıştır (1964: 89, 134, 310). Yani 1960'larda dahi ensesti “kızılbaşlık” olarak çevirmeyen bilinçli ve duyarlı çevirmenlerin varlığından bahsedilebilirken aynı şeyi daha sonraki yıllardaki çevirmenlerin bir kısmı için söylemek oldukça zordur. Son olarak 1992 yılında aynı koroya bu kez *Belge Yayınları* dahil olmuş, Baldson vd. ait *Sevgi ve Toplumsal İlişkiler* kitabı, Yılmaz Öner'in -yine ensestin “kızılbaşlık” olarak yer aldığı (1992: 41)- çevirisiyle yayımlanmıştır.

Yayın alanında Alevilere karşı geliştirilen ırkçı dil, bir dönemin sözlük ve ansiklopedilerinde de kendisine yer edinmiştir. İlk kez 1969 yılında *Meydan Yayınevi*'nce basımı yapılan, Sefa Kılıçoğlu, Nezihe Araz, Hakkı Devrim tarafından yayıma hazırlanan ve tercüme servisi şefinin Adnan Benk olduğu *Meydan Larousse Ansiklopedisi*'nin 1. cildinde yer alan “antropoloji” (1969: 586) ve “atreidai” (1969: 851) maddelerinde ensest, “kızılbaşlık” şeklinde çevrilmiştir. 1992 yılında ise *Sabah Gazetesi*'nin okurlarına armağan ettiği *Meydan Larousse Ansiklopedisi*'nin 2. cildinde yer alan aynı maddelerde, yine ensestin çevirisinin “kızılbaşlık” olarak devam ettirildiği görülmektedir (1992: 25, 291). Ensestin “kızılbaşlık” şeklinde tanımlandığı sözlükleri ise Baki Öz şu şekilde sıralamaktadır: *Kanaat Kitabevi*'nin Vasıf Okçugil'e hazırlatıp ilk 1943 yılında yayımladığı *İngilizce-Türkçe Büyük Lügat* ile Arif Cemil Denker ve Bülent Davan'a hazırlatıp ilk 1944 yılında bastırıldığı *Almanca-Türkçe Büyük Lügat*, *Remzi Kitabevi*'nin 1973 yılında yayımladığı *İngilizce-Türkçe Sözlük*; *Fono Yayınları*'nin 1989 yılında bastırıldığı -Aydın Karaahmetoğlu'nun hazırladığı, danışmanlığını ise Ali Bayram'ın yaptığı- *Fransızca-Türkçe Sözlük*; *İnkılâp Kitabevi*'nce 1989 yılında yayımlanan -Resuhi Akdimen ve Ekrem Uzbay tarafından hazırlanan- *Pocket English Dictionary* adlı sözlük; *ABC Yayınevi*'nin 1998'de çıkardığı *Almanca-Türkçe Sözlük*. Yine Öz bu sefer “Kızılbaş”ın; “günahkar bir Müslüman mezhebinin üyesi”, “düşük ahlaklı kimse” veya “cinsel yönden zayıf davranan” biçiminde tanımlandığı sözlükleri ise şu şekilde sıralamaktadır: Pars Tuğlacı'nın hazırlayıp *İnkılâp Kitabevi*'nin ilk 1966 yılında bastırıldığı *Büyük Türkçe-İngilizce Sözlük*; *Redhouse* tarafından ilk 1968'de yayımlanan *Yeni Türkçe-İngilizce Sözlük* ile ilk baskısı 1983 yılında yapılan *Çağdaş İngilizce-Türkçe Sözlük*; *Adam Yayınları*'nin Vahid Moran'a hazırlatıp ilk 1985 yılında yayımladığı *Büyük Türkçe-İngilizce Sözlük* (Öz, 2005: 72-75). Oysa -ilk Türkçeden Türkçeye sözlük olarak tarihe geçmiş olan- Şemseddin Sami tarafından hazırlanan ve ilk kez 1901 yılında basılan *Kamûs-i Türkî*'de Kızılbaş; “Şah İsmail'in bir sınıf askeri, sürh-seran” ve “gulat-ı Şia'dan bir taife” olarak tanımlanmıştır (2020: 601-602). En eski Türkçe sözlüklerden birinde bile nefret söylemi kullanılmadan, yalnızca Ortodoks İslam'ı merkeze alan bir tanımlama yapılabiliyorken *Kamûs-i Türkî*'den neredeyse bir asır sonra yazılan sözlüklerde Kızılbaş'ın, aşağılayıcı, ırkçı bir dille tanımlanmasının toplumsal ve ideolojik bir tercih meselesi olduğu dile getirilebilir. Sonuç olarak Aleviler, -ilk önce edebiyatçılar daha sonra ise çevirmenler aracılığıyla- neşriyat alanında yüz yılı aşan uzun bir zaman zarfında nefret söylemine maruz kalmıştır. Bu durum, günümüzde hala ülkenin önde gelen yayınevleri tarafından sürdürülerek Alevilerin karalanmasına devam edilmektedir.

Zygmunt Bauman’a göre merkezi kimliğin oluşturduğu öteki stereotipi, genelde ahlaki olarak gevşek ve cinsel olarak uçarıdır (2020: 221). Fanon bu yaklaşımı, beyazın siyaha bakışı üzerinden açık bir şekilde gösterir: Gerçekliğin tüm inanışları çürüttüğünün ispatlanmasına rağmen beyazların çoğu için siyah, cinsel içgüdüüyü temsil etmektedir ve onlar ahlak kurallarının ve yasakların üstündeki genital gücün ete kemiğe bürünmüş halleri olarak görülürler (2020: 126, 140). Ömer Seyfettin’in 1911 yılında yazdığı *Pamuk İpliği* öyküsündeki Kızılbaşlardan, *Nur Baba*’daki Bektaşilere -ve günümüze değin devam eden diğer örneklerle- kadar Aleviler, “ahlaki olarak gevşek ve cinsel olarak uçarı”, aralarından Nur Baba karakteri başta olmak üzere inanç önderi dede ve babalar ise “cinsel içgüdüüyü temsil eden, ahlak kurallarının ve yasakların üstündeki genital gücün ete kemiğe bürünmüş hali” olarak temsil edilmektedirler. Alevileri, ahlaken düşük ve cinsel anlamda sapkın olarak temsil eden bir yaklaşımın Türk edebiyatı ve medyasında -bir asra yayılan- uzun bir tarihi vardır. Bu tarihin belirli bir döneminde ise “ahlaki olarak düşük Alevi” roman karakterinin, stereotip haline getirildiği söylenebilir. Alevilerin bu negatif temsili, 1911 yılında Ömer Seyfettin’in *Pamuk İpliği* adlı öyküsüyle edebiyatta başlamış, 1922 yılında Muhsin Ertuğrul’un *Nur Baba* filmi ile sinemaya, 1930 yılında Musahipzade Celal’in yazdığı *Mum Söndü* oyunu ile tiyatroya, 1975’te ise Halit Refiğ’in çektiği *Aşk-ı Memnu* dizisi ile televizyona sıçramış ve günümüze kadar çeşitli eser ve ürünlerde devam etmiştir.

Karaosmanoğlu’nun *Nur Baba* romanı ile Türk edebiyatına, Alevilerin ötekileştirilmesine yönelik yöntemsel bir miras bıraktığı söylenebilir. Sonrasında yayımlanan bazı kitaplarda (*Mum Söndü* (1930), *Bektaşî Kız* (1945), *Mermer Köşkün Sabibi* (1959)), *Nur Baba*’daki yöntem takip edilerek Alevi inanç terminolojisinin eşliğinde, Alevilerin, her türden sapkınlığın vücut bulduğu insanlar şeklinde temsil edildiği görülmektedir. Bu bağlamda edebiyatta Aleviliğin karalanmasına hizmet eden böylesi bir temsilin ve yöntemin önünü, Karaosmanoğlu’nun açtığı öne sürülebilir. Bu yöntemde, Alevi inancında bulunan kavramlara ve ritüellere anlatı boyunca yer verilerek romanda Aleviliğin gerçek haliyle yer aldığı yönünde bir kanı oluşturulmaya çalışılmaktadır. Bu kanı ile hareket eden okuyucunun, romanda Aleviliğe ait terminolojinin gölgesinde anlatılan ahlak dışı eylemler ile Alevilik arasında bir ilişki bulunduğu dair bir yargıya ulaşmasının hedeflendiğini söylemek mümkündür. Jacques Semelin, merkezi kimlik için daha korkutucu olduğu sanısının oluşturulması için ötekinin gerçekliğinden beslenilerek tahayyülde inandırıcı bozuk bir imaj yaratıldığını belirtir. Sonrasında Semelin şöyle devam eder; “ideoloji sayesinde hayal ile gerçek iç içe geçer. İdeolojiden anladığım, hem rasyonel hem de rasyonel olmayan argümanlara dayanan, kendisini kötücül ötekiye karşıt olarak inşa eden bir söylemdir. İdeoloji (...), hayali temsilleri adeta tortulaştırır” (2011: 38-39). Karaosmanoğlu’nun

Aleviliği olumsuz temsil etme geleneğine miras bıraktığı yöntem, Semelin'in bahsettiği şekilde gerçeklik (Alevi ritüel ve terminolojisi) ile hayalin (ahlak dışı fiiller) iç içe geçmesiyle hayat bulur ve Aleviliğin gerçekliğinden (inançsal ritüeller ve kavramlar) beslenerek bozuk bir Alevi imajını tahayyülde inandırıcı bir biçimde oluşturmaya çabalar. Bu ahlak dışı eylemlerin faili olarak romanda yer alan Alevi karakterinin (Nur Baba), sonrasında belirli bir süreliğine (1922-1959) "ahlaki olarak düşük Alevi" stereotipinin (Nihani Dede, Bahtsız Baba, Avni Baba vd.) oluşmasına neden olduğu iddia edilebilir. Karaosmanoğlu, *Nur Baba* kitabının girişinde yaptığı izahta, her ne kadar Bektaşiler hakkında romanda yazdığı şeylerin halkın dilinde dolaşan "mum söndü" gibi iğrenç masallardan daha fazla utanma nedeni oluşturmadığını söylese de (2018: 13) roman, halkın dilinde dolaşan "iğrenç masalların" (mum söndü, ensest, ruhani ve fiziki manada kirlilik vs.) her birinin Bektaşilerde yer aldığını -bazen açıkça bazen de ima ederek- anlatmaktadır.¹⁷

17 Karaosmanoğlu'nun *Nur Baba* romanıyla ilgili çelişkili açıklamaları bununla sınırlı değildir. Romanın ilk yayımlandığı yıl olan 1922'den, gazeteci Mustafa Baydar'a mektup yazdığı 1970 yılına kadar kaleme aldığı yazılarda veya yaptığı konuşmalarda, romana ve romanda ana karakter olarak yer verdiği Çamlıca'daki Tahir Baba Bektaşî Dergâhı postnişini Ali Nutki Baba'ya dair çelişki barındıran çok fazla açıklamada bulunmuştur. Bu çelişkilerin ana kaynağının ise Ali Nutki Baba'ya karşı olan -nedeni muğlak- hıncı olduğu ifade edilebilir. Kendisi zaten romanı "bir hıncın tesiri ile" yazdığını verdiği mülakatta açıkça dile getirmektedir (Çalık, 1993: 150). Öncelikle *Akşam Gazetesi*'ndeki tefrikasına, Alevilerden/Bektaşilerden gelen yoğun tepkiler nedeniyle *Nur Baba* romanının girişinde iki farklı izah yapmak zorunda kalan Karaosmanoğlu, bu izahatta romanı yazış amacına ilişkin birbiriyle çelişen açıklamalarda bulunur. İlk açıklamasında: "Ananeden yetişmiş hakikî ve samimî Bektaşiler, Bektaşî dergâhlarının bugünkü hali karşısında dilhundurlar [içleri kan ağlamaktadır]. Ben bunlardan biriyim ve buraya parmağımı koymak suretiyle tedaviye nereden başlamak lazım geldiğini bu kitapta göstermeğe çalışıyorum" (2018: 14) diyerek romanı yazma amacının bir toplumsal kimliğin/ inancın olumsuz yanlarını gösterip onu düzeltmeye çalışmak olduğunu belirtir. Romanın Bektaşiliği anlatmak maksadıyla yazıldığını dile getirerek eleştiride bulunanlara karşı yaptığı ikinci izahta bu sefer ilk izahta söylediğinin tam tersi bir yaklaşımda bulunmaktadır: "Gûya ben bu kitabımla Bektaşiliği anlatmak istiyormuşum da anlatamamışım gibi tarikat hakkında bir sürü münakaşalar açtı. Bu münakaşaların hiç birine girmedim, çünkü ben herhangi bir tarikatı bir romanla tetkik ve tarife kalkışacak kadar hafif meşrep olmadığım gibi, doğrudan doğruya edebiyata ait olması lazım gelen bu bahsi dinî veya felsefî bir vâdiye dökcek kadar da malûmatfuruş [bilgi sahibi] değilim" (2018: 18-19).

Sonrasında Karaosmanoğlu'nun, bu "hıncın tesiri ile" Ali Nutki Baba'yı roman dışında da itibarsızlaştırmaya çalıştığını söylemek mümkündür. İtibar suikastı olarak nitelendirilebilecek bu tutumunu ise Mustafa Kemal Atatürk ile Ali Nutki Baba'nın Çankaya Köşkü'nde bir araya geldikleri geceye dair anlattıklarında ortaya koyar. İlk, *Ulus Gazetesi*'nin 27 Nisan 1961 tarihli sayısındaki "Bir Bektaşî Babasının Sergüzeşti" başlıklı köşe yazısında, ikinci olarak ise 20 Aralık 1974 tarihli *Milliyet Sanat Dergisi*'nin 111. sayısında yayımlanan 1970 tarihli bir mektubunda, geceye dair yaptığı tanıklığı yazılı olarak anlatmaktadır. *Ulus Gazetesi*'ndeki köşe yazısında geceyi

şöyle aktarır: “Bir akşam, köşke mutattan çok geç çağırılmışım. Öyleki, telefon çaldığı sırada ben yatmak üzere idim. Böyle bir vakitsiz çağırılış başıma ilk defa geliyordu ve bende bir takım kuşku uyandırıyor. (...) Mustafa Kemal Paşa telaşla ayağa kalktı ve bana hitaben; ‘sizi, dedi, bu akşam buraya davet etmekte hayli tereddüde düşüğümü söylemek isterim. Fakat, gönlüm, şimdi aramızda bulunan bir eski dostunuzla buluşmanıza mani olmağı bir türlü kabul etmedi. Biliyorum, o dostunuz ‘Nur Baba’ romanınız yüzünden size ‘muğber’ olabilir. Ama burası bir ‘muhabbet sofrası’dır. Bütün ‘iğbirarların’ ve küskünlüklerin, hatta ihtilafların bu sofranın etrafında unutulup gitmesi lazım gelir’ ve elle yanında duran sakallı bir adamı işaret ederek ‘Ali Bey’in fikri de bu merkezdedir’ sözünü ilave etti. (...) **İlk bakışta kim olduğunu tanıyamamıştım.** O, sevgi ile gülümseyerek bana bakıyordu; selamlaşmak için yanına yaklaşmamla boynuma sarılması bir oldu. Ben öteden beri erkekler arasında bu gibi müsafahaları sevmem. (...) [Mustafa Kemal Paşa] Ankara’ya Ali Baba adında birinin geldiğini duyar duymaz Köşke çağırıp yakından tetkik etmek hevesine düşmüştü ve gene **sanırım** ki; ilk anlardan itibaren bu adamla Nur Baba romanı kahramanı arasında bir münasebet bulamayıp **işin esasını benden öğrenmek istemişti.** Hakkı da vardı. Gerçi bu Baba kalıbı ve yüzü bakımından romandaki Babayı andırıyordu ama **ne beriki gibi rind ve ehli dil görünüyordu; ne de şarkı söyleyip nefes okumasını biliyordu.** Üstelik, Nur Baba’nın zıddına olarak tavır ve hareketlerinde de **kaba saba bir adamdı.** Mustafa Kemal Paşa beni bir müddet onunla hoşbeş etmekte bıraktıktan sonra kendi yanına çağırıp ve **kulağıma eğilip: ‘Bu herifte, dedi, senin Nur Baba’ndan hiçbir şey göremiyorum.’** (...) Ve bu kısa konuşma üzerine artık, her hal ve hareketini incelemekte olduğu **Ali Baba ile hiç meşgul olmadı. O, biraz sonra benim yanıma sokulmak fırsatını bulup yavaş sesle derdini dökcekti. Yegâne geçim kaynağı olan tekkesi kapanmış ve bir lokma ekmeğe muhtaç kalmıştı.** Acaba Paşa hazretleri kendisine bir lütufta bulunmayacak mıydı? Mesela Belediyede mi olur, başka bir yerde mi herhangi bir işe tayin ettirir miydi? Nitekim, buraya çağırıldığı zaman bu hususta çok büyük bir ümide düşmüştü. Ama, şu dakikaya kadar Paşa Hazretleri tarafından bu ümidine kuvvet verecek hiçbir işaret alamamıştı. ‘Belki ne halde bulunduğumu bilmiyorlar. Kendilerine vaziyetimi anlatsan minnettar olacağım’ dedi. **Bu ricasını yerine getirdim mi, getirmedi mi, pek iyi hatırlamıyorum.** Fakat, sonradan işittiğıme göre Kısıklı suçularının damacanalarına Belediye memuru olarak pul yapıştırmak vazifesine görevlendirilmiştir” (Karaosmanoğlu, 1961: 3). Bu yazısından dokuz yıl sonra, 1970’te gazeteci Mustafa Baydar’a yazdığı bir mektupta ise geceye dair şunları söyler: “Atatürk Nur Baba romanının kahramanını görmek merakında idi (...) Çankaya’da oturan Dr. Ragıp adında bir Bektaşî de onu şahsen tanıdığını söylemiş ve **bulup** Atatürk’e takdim etmek görevini üstüne almıştı. (...) Ali Baba, **Tasavvufî hiç alakası olmayan hatta okuyup yazması kıt bir adamdı.** Kalıbının, çehresinin bazı niteliklerinden başka benim Nur Baba’ya benzer tarafı yoktur. **(Kadınlara düşkünlüğünden ve kadınların ona kapılmalarından başka).** Nitekim, Atatürk onda Nur Baba’yı bulmak için hayli yoklama ve denemelerde bulunmuş, **(mesela romanda güzel sesli olarak tanıttığım için)** ‘Şarkı söyle, nefes oku’ demiş, karşılığını alamamış ve beni yanına çağırıp onun işitemeyeceği bir sesle ‘Yakup Kadri, bu senin anlattığın Baba’ya hiç benzemiyor’ diye adeta yakını gibi olmuştu” (Karaosmanoğlu, 1974: 30). Karaosmanoğlu o geceyi anlatırken -tıpkı romanında yaptığı gibi- Ali Nutki Baba’yı; cahil, “kaba saba”, “okuma yazması kıt”, “kadın düşkünlüğü”, çıkarıcı, dergâhî geçim kaynağı şeklinde kullanan biri olarak göstermeye çalışmaktadır.

Oysa aynı geceye tanıklık eden iki isim, o gece yaşananları ve Ali Nutki Baba'yı, Karaosmanoğlu'nun aktardığından tamamen farklı bir biçimde anlatarak adeta Karaosmanoğlu'nu yalanlamaktadır. Bu tanıklardan biri, Atatürk'ün çocukluktan itibaren arkadaşı olan, Çanakkale ve Kurtuluş Savaşlarında beraber savaştığı ve ölene kadar Çankaya Köşkü'nde hususi doktorluğunu yapan (Özata, 2024: 202) Hasan Ragıp Erensel, diğeri ise Cumhurbaşkanlığı Fasil Heyeti neyzenlerinden Burhanettin Ökte'dir. Erensel, Atatürk'ün Ali Nutki Baba'yla tanışmak için onu özel olarak davet ettiği sofraya, Karaosmanoğlu'nu gece yarısına doğru çağırttığını, o gelmeden önce Atatürk'ün Ali Nutki Baba ile uzun süre sohbet ettiğini bildirir. Sohbet içeriklerinden birini şöyle anlatır: "Sofrada Atatürk bazı konular hakkında Yunus Nadi ve Kılıç Ali beylerin fikirlerini soruyor, ardından bir de Nur Baba'nın fikrini soruyordu. Onun verdiği yanıt şu oldu: 'Muhterem Atatürk biz Bektaşiyiz. İnsanları ham alır, onları olgun hale getirmeye çalışırız. Yanlış yolda ise doğruyu göstererek düzeltiriz. Bu sizlerin sözünü ettiği kimseler, mademki yanlış yoldadırlar, beylerin ileri sürdüğü gibi, bunları tutuklamak, öldürmek gibi çarelerden daha çok, bizim yöntemimizi salık veririm. Doğruyu göstererek ve inandırarak yanlış yolda olduklarını kendilerine anlatmak daha iyi bir yol olur.' **Atatürk bu yanıtı çok beğendi**" (Noyan, 2003: 34, 35). Erensel devamla: **Bir ara Atatürk şarkı söyledi. Nur Baba'dan da söylemesini istedi. O da hiç nazlanmadan, 'emredersiniz' dedi ve 'Eşrefoğlu al haberi, bahçe biziz gül bizdedir' diye başlayan nefesi okudu.** (...) Fakir, Atatürk'ün yüzünü inceliyordum, çok memnun idi. Bir ara, her zaman yaptığı gibi parmağını şaklatarak birisine işaret etti ve 'Yakup Kadri'yi çağırtn, gelsin' diye emir verdi. (...) **Saat gece yarısına yakındı.** Bir süre sonra Yakup Kadri Bey geldi. Salona girince **Nur Baba'yı Atatürk'ün yanında görünce çok şaşırdı.** Atatürk selamını alıp ona: 'Şuraya oturun' diyerek bir yer gösterdi. Hiç kimse Yakup Kadri'ye tek kelime söylemiyordu. **Atatürk uzun zaman onunla bir daha ilgilenmedi.** Neden sonra, birdenbire Yakup Kadri'ye Ali Nutki Baba'yı göstererek: 'Tanır mısınız?', dedi. O da: **'Evet efendim babamdır',** diye yanıt verdi. Atatürk Yakup Kadri'ye: 'Nur Baba adlı romanınız Ali Nutki Baba'yı üzmüş olacaktır. Gerçi tanınmış bir edibin eserine ben de konu olsam kızmazdım. Ama yine de **kalk ve babanın elini öp, diye buyruk verdi**' der (Noyan, 2003: 35-36). Neyzen Burhanettin Ökte'nin Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın internet sitesinde yer alan anısında ise geceye dair söyledikleri şu şekildedir: "Bu akşam yine Çankaya Köşkü'ne vazifeye davet edildik. (...) Holde bulunan davetliler arasında iki yabancı simâ dikkati çekiyor. **Birisi sakallı ve zarif görünüşlü.** (...) Biraz sonra Atatürk'ün huzuruna girdik. Bu iki şahıs Ata'ya takdim edilince, sakallının Çamlıca bekaşi dergâhı şeyhi Ali Nutkî dede (...) olduğunu öğrenmiş olduk. Meğer Atatürk'ün hususi tabibi Ragıp bey ile babaların dostluğu varmış. Bir gün Atatürk'le konuşurlarken söz bekaşiliğe intikal etmiş. Ragıp bey babaları tanıdığı için ve bunlardan Ali Nutki babanın hoşsohbet ve Haydar babanın Galatasaray Sultanisi (Lisesi) mezunu olup, şair de olduğundan bahsedince, Ata bunları tanımak arzusunun izhar etmişler, bu vesileyle babalar Ankara'ya davet edilmişler. Atatürk, babalara, sofrada kendilerine yakın bir yer gösterdiler. (...) Atatürk: -Musiki, şiir ve nükteden bahsettiniz, bunlardan birer parça lütfedin de dinleyelim. Bu emir üzerine **babalar, bizim de bildiğimiz: Eşref oğlu al haberi Arı biziz, gül bizdedir, Biz o Mevlânın kuluyuz, Cümle din iman bizdedir, güfteli nefesi okudular.** Paşa memnun oldu ve biz fasıla devam ettik. (...) Atatürk; orada bulunan adamlardan birine: -Yakup Kadri beyi davet ediniz, gelsinler, emrini verdi. Yarım saat sonra, Yakup Kadri bey toplantıya katılmış oldu. **Ali Nutkî babayı görünce**

şaşırdı” (<https://www.ktb.gov.tr/TR-96549/aturk-ve-bektasi-babalari.html> Erişim tarihi: 30.09.2024). Erensel ve Ökte’nin anlattıkları birbiriyle uyumlu iken her ikisinin söyledikleri Karaosmanoğlu’nunkiler ile karşılaştırıldığında Karaosmanoğlu’nun -çoğu Ali Nutki Baba ile ilgili olan- değerlendirmelerinin çelişkili ve deyim yerindeyse hayali olduğu iddia edilebilir. Öncelikle, Karaosmanoğlu, Ali Nutki Baba’yı ilk gördüğünde tanıyamadığını söylerken Erensel ve Ökte, görünce tanıyıp şaşırdığını ifade etmektedirler. Karaosmanoğlu, Ali Nutki Baba’nın nefes okuyamadığını belirtip, Atatürk o gece Ali Nutki Baba’dan nefes okumasını istediğinde karşılık alamadığı için; “bu senin anlattığın babaya hiç benzemiyor” dediğini aktarırken; Erensel ve Ökte, Ali Nutki Baba’nın Atatürk’ün talebini hemen yerine getirerek “Eşrefoğlu Al Haberi” nefesini okuduğunu ve Atatürk’ün okunan nefesten memnun kaldığını dile getirmektedirler. Üstelik Karaosmanoğlu, *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları* adlı kitabında, Çamlıca Dergâhına gittiği dönemlerde, Ali Nutki Baba öncülüğünde aynı nefesin okunduğunu bizzat kendisi ifade etmektedir (1969: 171). Ayrıca Erensel ve Ökte, nefes okunduktan sonra Karaosmanoğlu’nun Köşk’e çağırıldığını aktarmaktadırlar. Yani Atatürk, Ali Nutki Baba’dan nefes okumasını istediğinde Karaosmanoğlu’nun zaten orada bulunmadığı ve aktardıklarının kendi kurgusu olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumu, uyumak üzereyken geç vakitte çağırıldığını belirterek aslında kendisi de itiraf etmektedir. Karaosmanoğlu o gece, Atatürk’ün bir süre sonra Ali Nutki Baba ile hiç meşgul olmadığını söylerken Erensel tam tersi bir şekilde Atatürk’ün asıl Karaosmanoğlu ile uzun bir süre ilgilenmediğini anlatmaktadır. Karaosmanoğlu, Ali Nutki Baba’nın “ehli dil” değil, “kaba saba bir adam” olduğunu iddia ederken Erensel yine onun zıttı bir şekilde Ali Nutki Baba’nın verdiği yanıtları Atatürk’ün beğendiğini, Ökte ise Ali Nutki Baba’nın zarif görünüşüyle dikkat çektiğini söylemektedir.

Karaosmanoğlu’nun önemli çelişkilerinden bir diğeri, Ali Nutki Baba’nın “okuyup yazması kıt bir adam” olduğunu dillendirmesidir. Noyan, Ali Nutki Baba’yı; Yunus Emre, Nesimi, Kaygusuz Abdal, Pir Sultan Abdal gibi Alevi/Bektaşî edebiyatının önde gelen isimlerinin, kendi dönemindeki ardılı olarak değerlendirir (1995: 385) ve Ali Nutki Baba’nın, Fuzulî Divanı’nı tanzir (tazeleme) ve takliden divan düzme seviyesinde bir niteliğe sahip bulunduğunu bildirerek Karaosmanoğlu’nun iddiasıyla çelişen bir bilgi vermiş olur (2003: 32). Ayrıca Ali Nutki Baba’ya ait; “Gel Gir Gönül Evine” (2000: 388-389), “Feda-yı Can Edenlere” (2002: 139) ve “Zahidler Eyler Ta’nımız” (2002: 140) adındaki üç farklı nefesine kitaplarında yer verir. Fahri Maden ise Ali Nutki Baba’nın, “Feda-yı Can Edenlere” ve “Zahidler Eyler Ta’nımız” nefeslerini ve dergâhın tarihi ile ilgili tuttuğu notları -Ali Nutki Baba’nın el yazısı ile yazılmış hallerini- kitabında yayınlamıştır (2023: 746-748). Ayrıca Hulki Baba, Kemterî, Fennî, Deli Şükrü, Kemâlî, Sadık Baba, İkbâl Bacı ve Şeref Bacı gibi şairlerin çoğunun, Ali Nutki Baba tarafından yetiştirildiğini belirtir (2023: 468). Ali Nutki Baba’ya ait “Zahidler Eyler Ta’nımız” nefesi, ünlü “Fikrimin İnce Gülü” şarkısının bestecisi Muallim İsmail Hakkı Bey tarafından acem makamında bestelenmiştir. Bestenin -1927 yılında basılmış bir kitaptaki- notalandırılmış hali, Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi-TRT Müzik Dairesi defterlerinde (TRT-MD-d-205-11) yer almaktadır (Bk. Belge 1).

Atatürk tarafından bir işe tayin ettirilmesi için Ali Nutki Baba’nın kendisinden ricada bulunduğunu aşağılayıcı bir dille anlatan Karaosmanoğlu’nun bu iddiasının da çok gerçekçi durmadığı söylenebilir. Çünkü -öyle bir beklentisinin var olduğu doğru kabul edilirse- Ali Nutki Baba, Atatürk’ün hem çocukluk ve savaş arkadaşı olan hem de hususi doktorluğunu

Nur Baba filmindeki Alevi/Bektaşî temsillerinden ötürü Alevilerin/Bektaşîlerin filme karşı ortaya koydukları sert eleştirel tutumun, edebiyatta ortaya çıkan “ahlaki olarak düşük Alevi” stereotipinin Türk sinemasına sıçrayarak orada klişe haline gelmesinin önüne geçtiği dile getirilebilir. Dolayısıyla bütün bunlardan yola çıkarak belirtilebilir ki *Nur Baba* romanı ve filmi, edebiyat ve medyada bir asır boyunca sürdürülen olumsuz Alevi temsili geleneğinden ayrı düşünülemez. Hatta romanın, o geleneğe yönetsel bir miras bırakması dolayısıyla, Türk edebiyatında *Alevilerin ötekileştirilme tarihinde* belirleyici bir yere sahip olduğu öne sürülebilir. Bu geleneğin ve tarihin bir parçası oldukları göz ardı edilerek romana ve filme dair yapılacak olan değerlendirmelerin, eksik kalacağını söylemek mümkündür.

yapan biri olarak yakın dostu Hasan Ragıp Bey'den bu ricada bulunabilecekken kendisini karalamak için roman yazan birinden bunu istemesinin, hayatın olağan akışına ters bir durum arz ettiğini belirtmek gerekir. Son olarak Erensel, gecenin bir yarısı, Karaosmanoğlu'nu Ali Nutki Baba'nın elini öptürmek için Köşk'e getiren Atatürk'ün, gecenin sonunda Ali Nutki Baba'yı Çankaya Köşk'ünde ağırladığını aktarmaktadır: “Zamanı gelince, Atatürk, her zaman yaptığı gibi, iki elini birden kaldırarak avuçlarıyla masaya vurdu. Bu, artık dağılım işaretidir. (...) Yakup Kadri de gitti. Atatürk bize işaret etmişti, en son iki baba ile dördümüz kaldık. Atatürk: Ragıp, senden bir ricada bulunacağım, bu akşam misafirlerini burada ağırlamama müsaade et! Gel beraber yerlerini gösterelim dedi. Onları odalarına kadar beraber götürdük” (Noyan, 2003: 36).

KAYNAKÇA

- ADORJAN, Imre (2004). “Mum Söndürme İftirasının Kökeni ve Tarihsel Süreçte Gelişimiyle İlgili Bir Değerlendirme”. *Alevilik*. Ed. İsmail Engin ve Havva Engin. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- AKI, Niyazi (2001). *Yakup Kadri Karaosmanoğlu: İnsan-Eser-Fikir-Üslup*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- BALSDON, Dacre; GÖTZ, Hans Werner; LIPP, Carola; GAY, Peter ve SCHENK, Herrad (1992). *Sergi ve Toplumsal İlişkiler*. çev. Yılmaz Öner. İstanbul: Belge Yayınları.
- BANOĞLU, Niyazi Ahmet (1945). *Bektaşî Kız*. İstanbul: Vakıf Matbaası.
- BAUMAN, Zygmunt (2020). *Postmodern Etik*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BHABHA, Homi K. (1994). *The Location of Culture*. London: Routledge.
- BURTON, Graeme (1995). *Görünenden Fazlası*. İstanbul: Alan Yayıncılık.
- CAMPBELL, Charlie (2020). *Günah Keçisi*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- ÇALIK, Etem (1993). *Edebi Mülakatlar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi-TRT Müzik Dairesi defterleri (TRT-MD-d-205-11).
- ERHAT, Azra (2011). *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- ERTUĞRUL, Muhsin (2007). *Benden Sonra Tufan Olmasın*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- FANON, Frantz (2020). *Siyah Deri Beyaz Maskeler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- FAULKNER, William (1965). *Düşüşümde Ölümler*. çev. Murat Belge. İstanbul: De Yayınevi.
- FAULKNER, William (1982). *Düşüşümde Ölümler*. çev. Murat Belge. İstanbul: Adam Yayıncılık.
- FAULKNER, William (1990). *Düşüşümde Ölümler*. çev. Murat Belge. İstanbul: İletişim Yayınları.
- GARİPER, Cafer ve BAYRAKTAR, Yasemin (2019). *Dionizyak Coşkunun İhtişam ve Sefaleti*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki (1999). *Mevlâna Celaleddin*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- GÜNTEKİN, Reşat Nuri (1971). *Balıkesir Muhasebecisi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- GÜNTEKİN, Reşat Nuri (2020). *Gizli El*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- GÜRPINAR, Hüseyin Rahmi (2021). *Toraman*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- GÜRPINAR, Hüseyin Rahmi (2023). *Toraman*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- HALİS, Şan Ararat (2023). *Türkiye Sinemasında Aleviliğin Temsili*. Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- HALL, Stuart (2017). “Başkasının Gösterisi”. *Temsil*. Ed. Stuart Hall. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- HOMANS, George Caspar (1971). *İnsan Grubu*. çev. Oğuz Onaran, Baskın Oran, Ünsal Oskay. Ankara: Türkiye ve Ortadoğu Amme İdaresi Yayınları.

- KARAOSMANOĞLU, Yakup Kadri (1961). Bir Bektaşî Babasının Sergüzeşti. *Ulus Gazetesi*. s. 3.
- KARAOSMANOĞLU, Yakup Kadri (1969). *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları*. İstanbul: Bilgi Yayınevi.
- KARAOSMANOĞLU, Yakup Kadri (1974). “Karaosmanoğlu ‘Nur Baba’, Rıza Nur ve ‘Atatürk’ Üzerine Açıklamalar Yapıyor”. *Milliyet Sanat Dergisi*. (111). 30.
- KARAOSMANOĞLU, Yakup Kadri (1977). *Nur Baba*. İstanbul: Birikim Yayınları.
- KARAOSMANOĞLU, Yakup Kadri (2018). *Nur Baba*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- KAYRA, Cahit (2021). *38 Kışağı*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- KEARNEY, Richard (2018). *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar*. İstanbul: Metis Yayınları.
- KEHL-BODROGI, Krisztina (2012). *Kızılbaşlar/ Aleviler*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- KOLUAÇIK, İhsan (2021). *2000 Sonrası Türk Sineması’nda Aleviliğin Görünürlüğüne Dair Temsiller*. Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- KONTNY, Oliver (2002). “Üçgenin Tabanını Yok Sayan Pythagoras: Oryantalizm ve Ataerkillik Üzerine”. *Doğu Batı*. (20). 117-131.
- KURNUÇ, Sevcen (2023). *Türk Sinemasında Alevilik Algısı (1990-2020)*. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- KÜÇÜK, Hülya (2003). *Kurtuluş Savaşı’nda Bektaşiler*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- MADEN, Fahri (2023). *İstanbul Bektaşileri*. Ankara: La Kitap Yayınları.
- MANNONI, Octave (1993). *Prospero and Caliban: The Psychology of Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- MEYDAN LAROUSSE (1969). *Büyük Lügat ve Ansiklopedi C.1*. İstanbul: Meydan Yayınevi
- MEYDAN LAROUSSE (1992). *Büyük Lügat ve Ansiklopedi C.2*. İstanbul: Sabah Gazetesi Yayınları.
- MILLER, Henry (1971). *Seksus*. Çev. Zehra Enger. Ankara: Babil Kitapları.
- MILLER, Henry (1993). *Seksus*. Çev. Zehra Enger. İstanbul: Telos Yayıncılık.
- MILLER, Henry (1995). *Seksus*. Çev. Zehra Enger. İstanbul: Telos Yayıncılık.
- MORALI-DANINOS, Andre (1974). *Cinsel İlişkiler Tarihi*. Çev. Samih Tiryakioğlu. İstanbul: Varlık Yayınları.
- MUSAHİPZADE CELAL (1970). *Bütün Oyunları* (Hazırlayan: Orhan Hançerlioğlu). İstanbul: Milliyet Gazetesi Yayınları.
- NABOKOV, Vladimir (1959). *Lolita*. çev. Leyla Niven. İstanbul: Aydın Yayınevi.
- NABOKOV, Vladimir (1962). *Lolita*. çev. Leyla Niven. İstanbul: Karaca Yayınevi.
- NABOKOV, Vladimir (1964). *Lolita*. çev. Gönül Suveren. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.
- NABOKOV, Vladimir (1982). *Lolita*. çev. Fatih Özgüven. İstanbul: Can Yayınları.
- NOYAN, Bedri (1995). *Bektaşîlik Alevilik Nedir?*. İstanbul: Ant/Can Yayınları.
- NOYAN, Bedri (2000). *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevilik (Edebiyat)*. Ankara: Ardıç Yayınları.
- NOYAN, Bedri (2002). *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevilik C.5*. Ankara: Ardıç Yayınları.
- NOYAN, Bedri (2003). *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevilik C.6*. Ankara: Ardıç Yayınları.
- ONARAN, Alim Şerif (1999). *Türk Sineması-I*. Ankara: Kitle Yayınları.
- ONARAN, Alim Şerif (2013). *Muhsin Ertuğrul’un Sineması*. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- ÖZ, Baki (2005). *Aleviliğe İftiralarla Cevaplar*. İstanbul: Can Yayınları.

- ÖZATA, Metin (2024). “Atatürk’ün Doktorlarından Bektaşî Babası Dr. Hasan Ragıp Erensel”. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. (29). 197-210.
- ÖZGÜÇ, Ağâh (2014). *Ansiklopedik Türk Filmleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- ÖZÖN, Nijat (2013). *Türk Sineması Tarihi*. İstanbul: Doruk Yayınları.
- ÖZUYAR, Ali (2017). *Sessiz Dönem Türk Sinema Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- ÖMER SEYFETTİN (1970). *Bütün Eserleri-4: Harem*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- ÖMER SEYFETTİN (2020a). *Bütün Hikayeleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- ÖMER SEYFETTİN (2020b). *Toplu Hikayeleri II: Primo Türk Çocuğu*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- ÖMER SEYFETTİN (2020c). *Bütün Eserleri-4: Harem*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- ÖMER SEYFETTİN (2021). *Bütün Eserleri*. Ankara: Panama Yayıncılık.
- RUSSELL, Bertrand (1966). *Neden Hristiyan Değilim*. çev. Ender Gürol, İstanbul: Varlık Yayınları.
- RUSSELL, Bertrand (1996). *Neden Hristiyan Değilim*. çev. Ender Gürol. İstanbul: İlke Kitap.
- SAID, Edward W. (2010). *Şarkîyatçılık*. İstanbul: Metis Yayınları.
- SARTRE, Jean Paul (2005). *Yabudi Sorunu*. İstanbul: İleri Yayınları.
- SCOGNAMILLO, Giovanni (2010). *Türk Sinema Tarihi*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- SEMLIN, Jacques (2011). *Arındırma ve Yok Etme*. İstanbul: İletişim Yayınları
- STEIN, Howard F. (1989). “The Indispensable Enemy and American-Soviet Relations”. *Wiley*. 17(4). 480-503.
- Şemseddin Sami (2020). *Kamûs-ı Türkî*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- TANER, Haldun (1983). *Şişhaneye Yağmur Yağmıyordu*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- TANER, Haldun (2023). *Şişhane’ye Yağmur Yağmıyordu*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- ULUNAY, Rafi Cevad (1995). *Mermer Köşkün Sahibi*. İstanbul: Arba Yayınları.
- UŞAKLIGİL, Halid Ziya (1963). *Aşk-ı Memnu*. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevi.
- UŞAKLIGİL, Halid Ziya (1975). *Aşk-ı Memnu*. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevi.
- UŞAKLIGİL, Halid Ziya (1987). *Aşk-ı Memnu*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- UŞAKLIGİL, Halid Ziya (2001). *Aşk-ı Memnu*. İstanbul: Özgür Yayın.
- UŞAKLIGİL, Halid Ziya (2022). *Aşk-ı Memnu*. İstanbul: Can Yayınları.
- UYSAL, Zeki (2012). “20. Yüzyıl Türk Edebiyatında Alevi-Bektaşî Unsurların Negatif Temsil Edildiği Bazı Eserler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. (62). 109-134.
- VAN DIJK, Adrian Teun (2020). “Söylem ve İdeoloji: Çokalanlı Bir Yaklaşım”. *Söylem ve İdeoloji*. Ed. Barış Çoban ve Zeynep Özarslan. İstanbul: Su Yayınevi.
- WOOD, Robin (2002). “The American Nightmare: Horror in the 70s”. *Horror The Film Reader*. Ed. Mark Jancovich. London: Routledge.
- YEĞENOĞLU, Meyda (2017). *Sömürgeci Fantaziler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- YILDIRIM, Ali ve ŞİMŞEK, Hasan (2011). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.

İNTERNET KAYNAKLARI:

<https://sancakismail.blogspot.com/2010/02/soylesi-halit-refig.html>

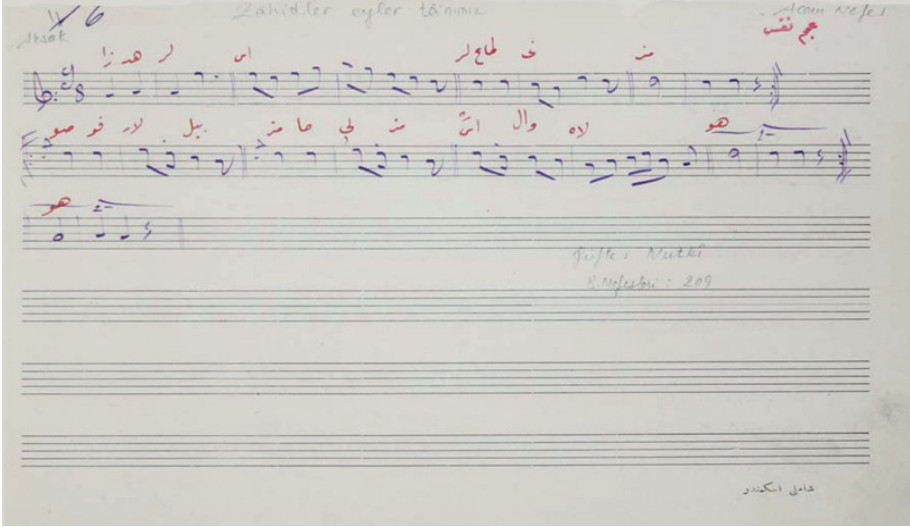
(Erişim Tarihi: 21.09.2023).

<https://www.ntv.com.tr/yasam/ikinci-guner-umit-vakasi,WNmRkzJrPUKo08XKclu2tA> (Erişim Tarihi: 05.10.2023).

<https://www.ktb.gov.tr/TR-96549/ataturk-ve-bektasi-babalari.html>

(Erişim Tarihi: 30.09.2024).

BELGELER



Belge 1. Muallim İsmail Hakkı Bey tarafından acem makamında bestelenen Ali Nutki Baba'ya ait “Zahidler Eyler Ta’nımız” nefesinin -1927 baskılı bir kitapta- notalandırılmış hali (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi-TRT Müzik Dairesi defterleri (TRT-MD-d-205-11)).

TÜRK MİLLİYETÇİLERİNE GÖRE ALEVİ-BEKTAŞI İNANÇ SİSTEMİ, NEVŞEHİR ÖRNEĞİ*

The Alevi-Bektashi Belief System According to Turkish Nationalists: Nevşehir as a Sample Case

Das alevitisch-bektaschitische Glaubenssystem aus der Perspektive türkischer Nationalisten: Eine Fallstudie aus Nevşehir

Yasin ŞAHİN**

N Araştırma konusuyla ilgili literatür incelemesinde bugüne kadar Türkiye’de toplumsal birliktelik ve inançlar hakkında ortaya konulan çalışmaların Alevi Sünni ekseninde teşkil edildiği, Türk milliyetçilerinin Alevi-Bektaşî inanç sistemine ve toplumuna bakış açıları bağlamında yapılan çalışmaların ise saha çalışması yapılmadan dönemin aydınlarının görüşlerine yer verilerek yapıldığı görülmüştür. Bu araştırmayla sahaya inilerek Türk milliyetçiliği görüşünün sosyal olarak yüksek oranda temsil edildiği bilinen Nevşehir ilinde 22 katılımcıyla görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Türk milliyetçilerinin Alevi-Bektaşî inanç sistemine ve toplumuna bakış açıları ortaya konularak toplumsal birliktelik bağlamında mevcut problemlerin neler olduğu belirlenmeye çalışılmıştır.

* Bu makale Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü, Alevi Bektaşî Kültürü Ana Bilim Dalı’nda Dr. Öğretim Üyesi Mıhrıban ARTAN OK’un danışmanlığında Yasin ŞAHİN tarafından kaleme alınan “*Türk Milliyetçilerinin Alevi Bektaşî İnanç Sistemine Bakış Açıları, Nevşehir Örneği*” başlıklı Yüksek Lisans Tez çalışmasından üretilmiştir.

** Doktora Öğrencisi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü, Alevi Bektaşî Kültürü Anabilim Dalı, yassin.sahin@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3676-4750.

Bu amaçla çalışmada nitel araştırma yöntemi ve nitel araştırma desenlerinden olgubilim deseni tercih edilmiştir. Araştırmanın yöntemi ve deseni doğrultusunda sahaya inilmiş, amaçlı ve kartopu örneklem yöntemiyle belirlenen 22 Türk milliyetçisiyle yarı yapılandırılmış görüşmeler gerçekleştirilmiş ve katılımcılardan izin alınarak da ses kayıtları alınmıştır. Ses kayıtları program yardımıyla yazıya aktarılmış ve kalıcı olarak silinmiştir. Veriler ise yarı yapılandırılmış görüşme formu ile toplanmıştır. Elde edilen veriler içerik analizi yöntemiyle tahlil edilerek kodlara, kategorilere, temalara ulaşılmış ve temalardan da yargılara varılmıştır. İçerik analiziyle oluşturulan tablolardaki veriler ise betimsel analizle tahlil edilmiştir.

Araştırmada Türk milliyetçilerinin büyük bir oranla (%82) Alevi-Bektaşî inanç sistemine ve toplumuna karşı olumlu düşünceleri olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Alevilik Türk milliyetçilerine göre insan topluluğu, mezhep, inanç sistemi, düşünce sistemi, kavram, ideolojik bir fikir ve bir yoldur. Bektaşilik ise tarikat, insan topluluğu, kavram, düşünce sistemi, mezhep ve kültürdür. Çalışmada İslam açısından Türk milliyetçilerinin büyük bir çoğunluğunun (%83) Alevi-Bektaşî inanç sistemini İslam dini içerisinde olarak değerlendirdiği görülmüştür. Türk kültürü açısından da Türk milliyetçilerine göre Alevi-Bektaşî inanç sistemi ve toplumu Türk kültürünü yansıtmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Milliyetçilik, Türk Milliyetçiliği, Alevi-Bektaşî İnanç Sistemi, Toplum, Toplumsal Birliklilik.

ABSTRACT

A review of the existing literature on the subject reveals that studies in Turkey concerning social cohesion and belief systems have predominantly been framed within the Alevi-Sunni axis. Moreover, researches examining Turkish nationalists' perspectives on the Alevi-Bektashi belief system and community has largely been based on the views of intellectuals, without incorporating fieldwork. This study addresses this gap by conducting field research in the province of Nevşehir, where Turkish nationalist sentiment is known to have strong social representation. In-depth interviews were conducted with 22 participants. The study aims to explore Turkish nationalists' views on the Alevi-Bektashi belief system and community, and to identify the key problems concerning social cohesion.

For this purpose, a qualitative research method was employed, specifically adopting a phenomenological research design. Based on this methodology and design, fieldwork was carried out, and semi-structured interviews were conducted with 22 Turkish nationalists selected through purposive and snowball sampling methods. Audio recordings were taken with participants' consent, transcribed with the help of software, and then permanently deleted. The data were collected using a semi-structured interview form. The transcribed data were analyzed using content analysis, from which codes, categories, and themes were identified, leading to key findings. The tables created through content analysis were further interpreted using descriptive analysis.

The study found that a significant majority (82%) of Turkish nationalists hold positive views toward the Alevi-Bektashi belief system and community. According to Turkish nationalists, Alevism is perceived as a community, a sect, a belief system, a way of thought, a concept, an ideological idea, and a path. Bektashism, on the other hand, is seen as a religious order (tariqa), a community, a concept, a system of thought, a sect, and a cultural structure. From the perspective of Islam, the majority of Turkish nationalists (83%) consider the Alevi-Bektashi belief system to fall within the scope of Islam. Culturally, they perceive the Alevi-Bektashi tradition and community as reflecting Turkish culture.

Keywords: Nationalism, Turkish Nationalism, Alevi-Bektashi Belief System, Society, Social Cohesion.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Literaturrecherche zeigt, dass sich bisherige Studien zum gesellschaftlichen Zusammenhalt und zu religiösen Strömungen in der Türkei überwiegend auf das Verhältnis zwischen Alevitentum und Sunnitentum konzentriert haben. Studien zur Sichtweise türkischer Nationalisten auf das alevitisch-bektaşitische Glaubenssystem und dessen Anhängerschaft basieren zumeist nicht auf Feldforschung, sondern auf den Positionen zeitgenössischer Intellektueller. Im Rahmen dieser Studie wurde eine qualitative Feldforschung in der Provinz Nevşehir – einem Zentrum des türkischen Nationalismus – durchgeführt. In diesem Zusammenhang wurden Interviews mit 22 türkischen Nationalisten geführt, um ihre Sichtweisen auf das alevitisch-bektaşitische Glaubenssystem sowie daraus resultierende gesellschaftliche Spannungen zu erfassen. Die Studie folgte einem phänomenologischen Ansatz; die Teilnehmenden wurden über gezielte Stichproben und das Schneeballverfahren rekrutiert. Die Interviews wurden mit Zustimmung der Befragten aufgezeichnet, transkribiert und anschließend gelöscht. Die erhobenen Daten wurden mithilfe halbstrukturierter Leitfäden gesammelt und mittels Inhaltsanalyse ausgewertet. Dabei wurden Codes, Kategorien und zentrale Themen extrahiert und zu interpretativen Aussagen verdichtet; ergänzend kam eine deskriptive Analyse zum Einsatz. Die Ergebnisse zeigen, dass 82 % der befragten Nationalisten dem alevitisch-bektaşitischen Glaubenssystem und seiner Gemeinschaft positiv gegenüberstehen. Aus ihrer Perspektive stellt das Alevitentum eine Menschengemeinschaft, ein Glaubenssystem, ein Denkmodell, ein Konzept, eine Ideologie und einen spirituellen Weg dar, wohingegen sie das Bektaşitentum als einen Sufiorden, eine Gemeinschaft, ein Konzept, ein Denksystem, eine Konfession und eine Kultur betrachten. Aus religiöser Perspektive bewerteten 83 % der Teilnehmer das alevitisch-bektaşitische Glaubenssystem als Teil des Islam. Aus kultureller Perspektive werden das Alevitentum und Bektaşitentum von den befragten türkischen Nationalisten als Ausdruck türkischer Kultur betrachtet.

Schlüsselwörter: Nationalismus, türkischer Nationalismus, alevitisch-bektaşitisches Glaubenssystem, Gesellschaft, gesellschaftlicher Zusammenhalt.

Giriş

Anadolu gerek jeopolitik konumu gerekse doğal zenginleri gibi sahip olduğu özelliklerinden dolayı tarihsel akış içerisinde birçok etnik gruba, dine, medeniyete ve kültüre ev sahipliği yapmış bir toprak parçasıdır. Aynı zamanda Anadolu farklı medeniyetlerin, dinlerin, etnik grupların bir araya gelerek kaynaştığı ve bu kaynaşma sonucunda da yeni kültürlerin ortaya çıktığı bir coğrafyadır. Bu sebeple bu coğrafyada yaşayan topluluklar, komşu medeniyetlerle etkileşimleri sonucunda başta kültür ve din olmak üzere birçok yönden etki altında kalmışlar hem de komşu medeniyetleri etkilemişlerdir.

Önceleri Helenistik kültürün etkisinde kalan Anadolu daha sonra Roma İmparatorluğu hakimiyetine girmiş, III. yüzyıldan itibaren de Hristiyanlaşma süreci başlamış ve XII. yüzyıla kadar da Doğu Roma İmparatorluğu etkisinde kalmıştır (Ocak, 2011: 26). XII. yüzyılda Anadolu, Türklerin de ilgisini çekmiş ve Anadolu'ya keşif amaçlı akınlar düzenlenmiştir. Türkler, tarihsel süreç içerisinde XI. yüzyıldan önce de birçok defa Anadolu'ya gelmişlerdir. Fakat Anadolu kapılarının 1071 Malazgirt savaşı ile Türklere açıldığı kabul edilen görüştür.

Sümer (1960) ve Ocak (2011) her ne kadar Anadolu'ya gelenlerin henüz Müslüman olmuş Oğuz Türkleri olduğunu ifade etseler de Türklerin İslamiyet ile tanışmaları VII. yüzyıllarda İslam ordularının Türkistan bölgesine gerçekleştirdikleri akınlarla başladığı kabul edilen görüştür. VII. yüzyıldan itibaren Türkistan bölgesinde İslamiyet ile tanışan Türkler XII. yüzyıla birlikte Anadolu'ya sistemli olarak geldiklerinde yanlarında kültürlerini ve dinlerini de getirmişlerdir. Anadolu'nun çeşitli bölgelerine yerleşen ve yerleştikleri yerleri yurt edinen Türkmen aşiretleri Anadolu'nun etnik yapısına yeni unsurlar eklemiş ve İslam dininin bu bölgelerde yayılmasına katkı sağlamışlardır (Artan Ok, 2024: 179; Ocak, 2011: 26; Turan, 2016: 280-281). İslam'ın Anadolu coğrafyasında yayılması da "*Kolonizatör Türkmen şeyhleri ve dervişleri*" olarak adlandırılan "*Baba, Abdal, Sultan, Dede*" lakaplı Türkmenler öncülüğünde gerçekleştirilmiştir (Artan, 2023: 203; Artan Ok, 2024: 179; Ocak, 2011: 27). Bu dervişler, dinî önder olmanın yanında Türkmen topluluklarının iskân ve yerleşimine de öncülük etmişlerdir. Boy, oba, aşiret ve oymak şeklinde örgütlenen Türkmen dervişler, toplumda hem sosyal hem de dinî lider konumunda olmuşlardır. Söz konusu dervişlerin Anadolu'da dinî-sosyal hayatı tanzim etmenin yanında, Türk nüfusunun korunmasında ve Türk hâkimiyetinin temin edilmesinde de stratejik

görevler üstlenmişlerdir (Baharlı, Artan Ok, Akın ve Işık, 2024: 34; Baharlı, Akın ve Artan Ok, 2024: 34).

Araştırmanın konusuyla yakından ilişkili olan ve günümüze kadar da devam eden problemlerin başlangıcını, Anadolu'ya gelen ve İslam'ın şeriat hükümlerine uymayan (batını) yönünü benimseyen göçer evli Türklerin sahip oldukları inanç yapısıyla devletleşme süreci ile zaman ile değişen, şeriat hükümlerine uyan bir İslam anlayışının yerleşik hayata geçen Türkler tarafından benimsenmesine kadar götürmek mümkündür. Türkler tarihsel süreç içerisinde birçok toplumla etkileşim içerisinde olmuşlar ve çeşitli dinleri benimsemişlerdir. Musevilik, Hristiyanlık gibi semavi dinlerin yanında Gök tanrı inancı, Şamanizm, atalar kültü gibi Türkistan kökenli, Budizm ve Maniheizm gibi Hindistan kökenli dinler de Türklerin İslamiyet öncesinde benimsedikleri dinlerden bazılarıdır (Ocak, 2020: 16). Ayrıca Türkler yeni bir dine girdiklerinde eski dini inançlarını tamamen bir kenara bırakmamışlar, eski dinlerinin yeni dine ters düşmeyen yönlerini olduğu gibi, ters düşenleri ise yeni dine uyarlayarak aktarma yolunu benimsemişlerdir. İslam'ın Türkler arasında yayılmasıyla Türkler eski inançlarını İslam içerisinde devam ettirmişlerdir. İnanç aktarma özellikle göçer evli Türklerde yaygın olarak benimsenen bir anlayış olarak devam ettirilmiştir (Ocak, 2020, aktaran Şahin, 2023: 372). Göçer evli Türkler yaşam şartlarının getirdiği koşullardan ötürü İslam'ın tasavvufi boyutunu benimsemiş, şeriat hükümlerine uyan İslam ise yerleşik hayata geçen Türkler tarafından benimsenmiştir.

İslam, sosyal yaşantı ve kültürel açıdan ele alındığında iki farklı yönüyle ön plana çıkar. Bunlardan ilki Kur'an-ı Kerim'in esaslarına sıkı sıkıya bağlı, gelişmiş bir sanat ve kültürel yapıyla bezenmiş "*Yüksek İslam*" ya da "*Şebirli İslam*"; diğeri ise mitolojik inançları ve kültürü içerisinde barındıran, daha çok göçer evli topluluklar arasında yaygınlık gösteren "*Popüler İslam*" ya da "*Halk İslam'ı*" dır. Halk İslam'ının Türkiye tarihinde temsilcisi olmuş topluluk Alevi-Bektaşiler olmakla birlikte bu inanç az da olsa Sünni inanca sahip Türkler arasında da benimsenmiştir. Yüksek İslam anlayışının temsilcileri ise müteşerri İslam anlayışına sahip Sünni Türk toplumdur (Ocak, 2018: 15-16).

Araştırmanın Problemi

Zühhd, fütüvvet ve melamet gibi tasavvufi düşünce tarzlarının etkisiyle tarihi Horasan bölgesinde Horasan tasavvuf ekolü ortaya çıkmıştır. Horasan tasavvuf ekolünün etkisiyle de zamanla Kalenderilik, Yesevilik, Haydarilik gibi çeşitli tarikatlar

teşekkül etmiştir. Bu tarikatlara mensup olan ve Gaziyan-ı Rum, Abdalan-ı Rum ve Bacıyan-ı Rum gibi isimlerle anılan sufi dervişler gerek Moğol baskısı gerekse İslam'ı yayma düşüncesi gibi sebeplerle Anadolu'ya akın etmişlerdir. Henüz kuruluş aşamasında olan Osmanlı devleti ise Anadolu'ya gelen bu topluluğu özellikle sınır boylarına yerleştirerek tekke ve zaviye kurmalarına izin vermiş ve onlara çeşitli vakıflar vererek de teşvik etmiştir. Bu gazi dervişler bulundukları yerlerin sınır güvenliğini sağlamış hem de bölgede Türklüğün ve İslam'ın yayılmasında büyük katkı sağlamışlardır (Barkan, 2021: 149-199).

Osmanlı Devleti zaman geçtikçe Türk grupları devlet otoritesine tehdit olarak algılanmış ve Türk grupları devlet yönetiminden ve merkezden uzaklaştırma politikasını benimsemiştir. Bu minvalde Osmanlı Devleti Orhan Bey zamanında sadece padişaha bağlı düzenli bir ordu kurma çalışmaları başlatmıştır. Eğitimde ise tekkelerin yerine medreseler kurulmuş, Arap ve Acem kökenli fakihler sufilerin yerini almaya başlamıştır. Devlet yönetiminde etkili olan ulema sınıfında da yine Arap ve Acem kökenliler tercih edilmeye başlanmıştır. Devlete ekonomik gelir sağlamak amacıyla da göçer evli Türk aşiret ve boyları yerleşik hayata geçmeye zorlanmıştır (Yıldırım, 2021: 107). Osmanlı Devleti'nin yürüttüğü bu faaliyetler neticesinde devletle gayri müteşerri İslam anlayışını yani halk İslam'ını benimsemiş göçer evli Türk gruplar arasında uzaklaşma meydana gelmiştir. XVI. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı ve Safevi Devleti arasında çekişmeleri ve yukarıda bahsedilen grupların Safevi Devleti'ne yakınlık göstermeleri ayrılmayı üst noktalara taşımıştır. Sonuç olarak Osmanlı Devleti içerisinde çeşitli isyanlar patlak vermiş, devlet göçer evli gruplar üzerinde baskı uygulamış ve bu gruplara “Kızılbaş, Işık, Torlak, Abdal” gibi isimler verilmiştir. Nitekim çözüm odaklı tedbirler yerine geçici çözümlerle Kızılbaş gruplarına yönelik uygulanan siyaset uzun yıllardır süren bir problem olarak devam etmiştir.

Cumhuriyetin ilanıyla Türkiye’de bir rejim değişikliği yaşanmasına karşın Alevi-Bektaşî toplumunun yaşadığı problemler çözüme kavuşturulamamıştır. Yaşanılan rejim değişikliğiyle toplumsal ve sosyal alanda da birçok yenilik yapılmıştır. Bu değişim çalışmalarının en önemlisi ise laiklik ilkesinin kabulüyle gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Cumhuriyetin ilk yıllarında devlet laiklik ilkesiyle dinin toplumsal yaşamı düzenleme ve devlet üzerindeki etkisini ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Devlet dinden ayrı düzenlenmekle birlikte din, sivil kurumların hakimiyetine de bırakılmamıştır. Bunu gerçekleştirmek amacıyla da devletçilik politikası benimsenmiş, Diyanet İşleri Başkanlığı hayata geçirilmiştir (Kılıç, 2017: 296).

Laiklik ilkesi çerçevesinde dinde aşırılıklarla mücadele edilmeye çalışılmış, dini (İslam) hurafelerden arındırma amacıyla çeşitli uygulamalar gerçekleştirilmiştir. Bahsedilen aşırılık ve hurafelerin kaynağı olarak şeyhler, tekkeler ve zaviyeler görülmüş ve 1925 yılında tekke ve zaviyeler kapatılmıştır (Kılıç, 2017: 299-308). Laiklik ilkesi çerçevesinde akla ve mantığa uygun, hurafelerden, dogmalardan ve batıl inançlardan arındırılmış öz İslam'ın ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Fakat laiklik ilkesinin halka yeterince açıklanamaması neticesinde laiklik, eskinin direncini temsil eden siyasal ve toplumsal kesimler tarafından benimsenememiş, Sünni kesim tarafından da laiklik, dinsizlik olarak görülmüştür. Uygulamada laikliğin gerçek anlamından uzaklaşılması da bu tepkilerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Devlet ve Alevi-Bektaşî toplumu arasında yaşanan bu problemler günümüze kadar devam etmiştir.

Diğer taraftan toplumsal alanda Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan başlayarak halk İslam'ını benimseyen topluluklarla (Alevi-Bektaşî toplumu) Yüksek İslam'ı temsil eden Sünni toplum arasında yaşanan problemler de günümüzde çözüme kavuşmuş değildir. Toplumsal alanda yaşanan bu problemler açısından karşı karşıya gelen en büyük topluluk ise Türk milliyetçileri ve Alevi-Bektaşî toplumdur. 1944 yılından itibaren Türk milliyetçilerinin İslam'la bütünleşme çabaları ve soytürkçülüğün terkedilmesi neticesinde Türk milliyetçileri arasında Sünni İslam kabul görmüştür. İlk dönemlerde öz Türkler olarak görülen Alevi-Bektaşî toplumu, Türklüğün İslam üzerinden tanımlanması neticesinde özellikle de 1960'lı yıllardan itibaren dışlanmaya başlanmıştır. Bunun neticesinde de Alevi-Bektaşî toplumu sol siyasete yakınlık göstermeye başlamıştır. Daha sonra Türk milliyetçilerinin düşman algısı komünizm ve mezhepçilik üzerine kurgulanmış ve Alevi-Bektaşî toplumu da bu kategori içerisinde değerlendirilmiştir (Telek, 2012: 108-110). Özellikle muhafazakâr Türk milliyetçilerinin Alevi-Bektaşî toplumuna ve inancına bakış açıları sebebiyle yaşanan problemler günümüze kadar devam etmiştir.

Osmanlı Devleti'nin Son Dönemi ve Cumhuriyet Döneminde Milliyetçi Kesimin Alevi-Bektaşî İnanç Sistemine Bakış Açısı

Osmanlı'nın son dönemlerinde ve erken Cumhuriyet döneminde toplumun Türk ve Alevi algısını Aydemir otobiyografisinde açıkça ortaya koymaktadır. Aydemir (1976) eğitim verdiği askerlere "Biz Türk değil miyiz?" sorunu sorması üzerine "Esağfurullah" yanıtını almıştır. Bu cevap karşısında oldukça şaşırان Aydemir düşüncesini şu şekilde ifade eder:

“Halbuki biz Türk’tük. Bu ordu Türk ordusu idi. Türklük için savaşıyorduk. Asırlarca süren maceralardan sonra son sığınağımız ancak bu Türklük olabilirdi. Fakat ne çare ki bu ‘biz Türk değil miyiz?’ diye sorunca ‘estağfurullah’ diye cevap verenlerin görüşüne göre Türk demek Kızılbaş demekti. Kızılbaşlığın ise ne olduğu bilinmiyordu. Ama onu herhalde kötü bir şey sayıyorlardı. Yahut belki de aslında kendileri Kızılbaş oldukları halde böyle görünüyorlardı.” (1976: 104).

Kızılbaşlar hakkındaki düşüncelerini ise Aydemir “Anadolu’da vaktiyle binlerce, on binlerce insan Kızılbaş oldukları için öldürülmüşlerdi. Gerçi bu öldürülenler hakiki saf Türk aşiretler halkı, Oğuz Türkleriydiler. Demek ki korku hala yaşıyordu...” (1976: 104) sözleriyle ifade ederek onların Türk etnik kökenine vurgu yapmıştır. Aydemir’e göre bu, öz Türk olan Alevilerin İslam akidelerine karşı direnişleriydi (1976: 106).

XIX. yüzyılda Amerikalı ve Avrupalı misyonerler Anadolu’daki faaliyetlerini Aleviler özellikle de Kürt Aleviler üzerine yoğunlaştırmışlardır. Aleviler ile Hristiyanlar ve özellikle de Ermeniler arasındaki yakınlaşmalar devlette rahatsızlıklara sebebiyet vermiştir (Kieser, 2005: 39). Bu dönemde İngilizler Konyalıları Türk olmayıp aslında Selçuki oldukları, Ermeniler de Alevi Türkmenlere aslında Ermeni oldukları fikrini aşılama çabışmıştır (Nur, 1968: 710). Bu yakınlaşmalar, Türk milliyetçileri ve devletin Alevilere “şüpheli ve tehlikeli” olarak bakmalarına sebep olmuştur. İttihat ve Terakki Cemiyeti bu duruma önlem almak, Anadolu’da Türk nüfusunun üstünlüğünü göstermek ve Anadolu’nun etnik dağılımı hakkında bilgi sahibi olmak amacıyla Baha Said Bey’i görevlendirmiştir (Dündar, 2002: 894). Baha Said, Aleviler üzerinde yapmış olduğu çalışmasını raporunda şu şekilde ifade etmiştir:

“Töresini, milliyetini seven Türk, kozmopolitliğe ısınmadı. Arap’ın beynelmilel mefkûresi ile Türk’ün milli ideali birleşemedi; ilelebet de olmayacaktır. Onun için en töreci, en halis Türkler, Türkmenler, Yörükler ve en sonunda en zeki, en aydın, heyecanlı Türkler özgürlüğü tadacak bir ocak aradıkları zaman, onu Alevî tekkelerinde gördüler ve bildiler. Çünkü oralarda ‘milli kurtuluş’ vardı” (2006: 163).

“Türk-Alevi kurucularının görünen gayesi, Türk’ün dilini, soyunu ve kanını korumaktı. Onlar maddeten buna muvaffak oldular. Kızılbaşlar tamamıyla Türk kaldı. Hatta alevi olmayan Türk’le evlenmedi. İki kadın almadı... Sözü nü Türk dilini güzelliğinden ayırmadı. Turan elinden nasıl göç ettiyse, Oğuz töresinde ‘şölen Ayını’ nasıl açılırsa, o da yüce er meydanını muhabbet meydanını öyle açtı...” (2006: 166).

Baha Said'e göre Alevilik: Türklerin Türk soyunu, kanını ve dilini “kozmpolit saray ruhuna” karşı koruma çabası ve Türk kültürünün “uyuşuk, dalkavuk, riyakâr” Farslılar ve “hilekâr, dilenci” Arapların kültürüne karşı direnmesidir (2006: 157).

Kültürel milliyetçiliğin öncüsü Gökâlî de Aleviliğin ortaya çıkışını Osmanlı'nın kozmpolitleşmesi üzerinden açıklar. Ona göre, Osmanlı kozmpolitleşerek sınıf çıkarını ulusun çıkarı üzerinde görmüştür. Osmanlı genişledikçe devlette yönetenler ve yönetilenler olmak üzere iki ayrı sınıf ortaya çıkmıştır. Yönetici kozmpolitler Osmanlı sınıfını, yönetilen Türkler ise Türk sınıfını oluşturmaktaydı ve Kızılbaşlığın ortaya çıkışı da bu ayrılık sebebiyle gerçekleşmişti (Gökâlî, 2004: 32).

Alevilik-Bektaşîlik anlayışını Türklük içerisinde tanımlayarak soytürkçü hareketi kitleleştirmek isteyen İttihat ve Terakki Cemiyeti Alevilerle iyi ilişkiler kurmaya özen göstermiştir. Talat ve Enver Paşa Anadolu'da birliği sağlamak ve Alevilerin de desteğini kazanmak amacıyla Hacı Bektaş'ı ziyaret etmişlerdir. Çelebi Celaleddin Efendi de saraya ziyarete gitmiştir. I. Dünya Savaşı'nda kurulan Bektaşî Alayları Kafkas cephesinde savaşmıştır (Şener, 1989: 137). Bektaşî Dergâhı postnişini Çelebi Cemaleddin Efendi ve Salih Niyazi Baba ile Mustafa Kemal arasında Sivas ve Erzurum kongrelerinden sonra birtakım görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bu görüşmeler sonrasında Alevilerin Kurtuluş Savaşı'na destekleri sağlanmıştır (Kansu, 1988: 495).

Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde Fuad Köprülü, H. Reşit Tankut, Yusuf Ziya Yörükân, Hilmi Ziya Ülken gibi isimler Baha Said'in çalışmalarında etkilenmişler ve Türk Tarih Tezinde var olan anlayışı devam ettirmişlerdir. Bu yazarların ortak noktası Aleviliğin, Türklerin İslamiyet öncesinde benimsedikleri dinlerin özellikle de Şamanizm'in inanç ve ibadetlerinin devamı olarak gösterilmesidir. Fakat bu isimler Aleviliğin senkretik ve eklektik yapısını görmezden gelmişlerdir (Vorhoff, 2003: 37). Köprülü, Babai Türkmenlerinin devamı olarak Anadolu Kızılbaşlarını görmüştür (2005: 43). Bardakçı ise Osmanlı vakanüvisleri ve tarihçilerinin Anadolu'da meydana gelen ayaklanmalara çapulculuk, zındıklık, Kızılbaşlık ve Rafizilik gibi damgalar vurarak kendi etnik gruplarını ahlaksızlıkla itham ettiğini söylemiştir. Bu isyanların sebebinin milli ruhun kaybedilmesi ve Arap, Acem ve Bizans harslarının yayılmasına tepki olarak ortaya çıktığını belirtmiştir (1940: 38-94). Tankut, Hataylı Alevilerin ve Anadolu'daki diğer Alevilerin kafatası ölçümlerine göre Türk olduklarının ispat edildiğini söylemiştir (1938: 11-12).

Bu dönemde Alevilik Türklüğünü ileri sürdüğü ölçüde kabul edilmiş ve Aleviler eski Türk kültürünün taşıyıcıları olarak görülmüştür. Bu görüşün yanı sıra Aleviliğin Türk kültürünü yansıtmayan teoloji unsurları ise “cehalet ve hurafat” olarak değerlendirilmiştir. Baha Said açısından Alevilik, Türk kültürünü yansıtmaması bakımından önemlidir. Dini ritüelleri açısından ise Aleviler, hurafelere inanan zavallılardır. Baha Said bu düşüncesini “O [Aleviler], halen Mehdi’yi, on ikinci gaip imamın zuhurunu beklemektedir. Zavallı Aleviler, kendilerini bu hülyada imha eden sebeplerin Yahudi ve Hristiyanlık nazariyesi olduğunu anlasalar, ne kadar ümitsiz olurlardı” (2006: 165) sözleriyle ifade etmiştir. Tankut ise Zazalar üzerine yaptığı araştırmasında Alevilerin Hristiyanlar ve Ermenilerle dostluklarından yola çıkarak onları kandırılmaya müsait “şüpheli heretik” olarak görmüştür (2000: 37-79). Bardakçı ise Alevilerin cahil olduğu düşüncesini “Uzun yüzyıllar nereden geldikleri, ne oldukları belirsiz cahil dedelerin ellerinde kalan, Hindin (Dokunulmazları) durumuna düşürülen, irfan nurundan mahrum yaşayan bu zavallılar; hakikatte neye inandıklarının, kimlere niçin tapmakta olduklarının hiç de farkında değillerdi” (1945: 27) sözleriyle dile getirmiştir.

Bu düşünce tarzını bir adım daha ileriye taşıyanların öncüsü olan Günaltay (1916), Hurâfâtın Hakikata isimli eserinde Kızılbaşları en sefil hurafelerin sahipleri olarak görmüştür. Kızılbaşların Sünni düşmanlığı yaptıklarını, Hristiyanları kendi din ve aynı etnik kökenden olan kardeşlerine tercih ettiklerini belirtmiştir (s. 207-209). Günaltay bu düşüncesini “*Anadolu’nun en cahil, en hurafe perest cemaati bu biçarelerdir. Akla, irfana hatta insana yakışmayacak itikadat bu bedbahtları hayvan seviyesine indirmiştir. Kendileri, hallerinden asla şikâyet etmezler*” (1916: 207) sözleriyle ifade etmiştir. Ona göre Kızılbaşlar düşmanla iş birliği yapabilecek potansiyele sahiptir ve millî birlik açısından tehdit oluşturmaktadır. Diğer taraftan da İslam akidelerine uymayan hurafelere inanan cahillerdir. Ne yazık ki Günaltay’ın bu düşünceleri bazı modernist milliyetçiler tarafından devam ettirilmiştir. Ömer Seyfettin Harem isimli öyküsünde, Musahipzade Celal Mum Söndü isimli oyununda, Naşit Hakkı Uluğ Derebeyi ve Dersim isimli eserinde Günaltay’ın fikirlerini daha da ileri giderek sürdürmüşlerdir.

1930’lu yıllara kadar milliyetçiliğin seküler ve kültürel yorumunu benimseyen Türk milliyetçileri, Alevi-Bektaşî inanç sistemini ve Alevi-Bektaşî gruplarını Türk kültürünü ön planda tuttuğu sürece “İslamiyet öncesi Türk kültürünün temsilcileri ve öz Türkler” olarak görmüşlerdir. Alevi-Bektaşî inanç sistemini de Sünnî kültürden bir sapma, hurafat, cahillik, sapkınlık olarak isimlendirmişlerdir. Ayrıca Aleviler

yabancılar tarafından kandırılması kolay, milli birlik açısından tehlikeli, şüpheli olarak görülmüş ve dışlanmışlardır.

1930-1946 yılları arası yaşanan siyasi gelişmelerden etkilenen milliyetçilik etnisiteye önem vermiştir. Yeni bir topluluk yaratmak amacıyla din yerine ulus ön plana çıkmıştır. Alevi-Bektaşî zümrelere karşı Türklük üzerinden benimseyici bir tavır sergilenmiştir. Bu dönemde seküler milliyetçilik akımı karşısında milliyetçiliği etnisite çerçevesinde benimseyen aydınlar çeşitli dergilerde düşüncelerini ifade etmişlerdir (Telek, 2012: 67).

Bu çerçevede Hüseyin Nihal Atsız, Atsız Mecmua ve Orhun Dergilerini çıkararak bu akıma öncülük etmiştir. Atsız, Fransız tarzı millet anlayışına dayanan ve kendisini Türk olarak tanımlayan herkesi Türk olarak gören Kemalist milliyetçiliğe karşı çıkıyor, Türk'ü tanımlamak için esas olanın kan olması gerektiğini ifade ediyordu (1992: 140). Aleviliği ise Şamanizm'e dayandıran Atsız, Türkistan ile bağ kurmaya çalışmış ve Aleviliği Türklük üzerinden ifade etmiştir. Atsız Mecmua'da Alevilik ile ilgili Abdülbaki Gölpınarlı da çeşitli yazılar yazmıştır. Gölpınarlı, Aleviliğin tarihsel gelişimine katkı sağlayan Kalenderilik, Melamilik, Bayramilik ve Bektaşilik gibi tarikatların Türkistan kökenli Türk tarikatları olduklarını savunmuştur (1932: 17).

Bir diğer Türk milliyetçisi Rıza Nur da Tanrıdağ Dergisi'nde yazdığı yazılarında Aleviliği Türklük üzerinden tanımlamıştır. Alevi-Bektaşî nefeslerine ilgi duyan Nur bu nefeslerde kullanılan sade Türkçe'yi takdir etmiştir. Bu nefeslerden çoğunun altında imzası olan Şah İsmail'in nefesleri hakkında ise "Şiirler güzel, canlı ve bilhassa dikkati çeken şey, İran'daki bu Türkün dilinin adeta bir İstanbul dilinden farksız ve güzel olmasıdır" sözlerini sarf etmiştir (Nur, 1942: 5).

Reha Oğuz Türkkan ise Bozkurt Dergisi'nde yayınladığı yazılarında etnisiteye dayalı milliyetçiliği savunduğunu açıkça dile getirir. O ve çevresi Aleviliği Türk kültürünü yansıttığı sürece olumlu görür fakat Aleviliğin insanları beynelmilelciliğe sürükleyeceği fikriyle tehlikeli olarak görmektedir (Telek, 2012: 94).

Ahmet Caferoğlu ve arkadaşları da Türk Amacı isimli dergide Alevilikle ilgili yazılar yazmıştır. Bu dergide yayınlanan bir yazıda Salcı, Alevilerle ilgili düşüncelerini şu sözlerle ifade etmiştir:

"Mezhepleri icabınca itikat ettikleri ve sevk olundukları tasavvufun tevlikar telakkileri onları hayli münevverleştirmiştir. Her şeyin gönülde biteceğine ve cennet ile

cehennemnin gönül istirahati ve azabında olduğuna inanmışlardır. Çalışkanlık onların en birinci vasıflarıdır. Çalışmadan Allah'ın vereceğine, yerden define çıkacağına kani değildirlir. Onun için, kadınları bile çalışmakta erkekleri geçerler. Hariç kabileden olan civar halkı onların iki meziyetlerine hayrandırlar: çalışkanlık ve bütün hareketlerindeki doğruluk. Devletin rejimlerine bütün canlar ile sadıktırlar. Köylerinde vergi bakayası kalmaz. Vergi için hapsedilenleri yoktur.” (1942: 314).

1930-1946 yılları arasında baskın olan etnisiteyi ön planda tutan milliyetçi akım, Alevi-Bektaşî zümreleri Türklük üzerinden tanımlamış, onları eski Türk inançlarının taşıyıcısı öz Türkler olarak görmüş ve söz konusu zümrelere karşı olumlu bir tavır takınmıştır. 1944 yılında ise Almanya karşısında Rusya'nın başarılı olmasıyla Türkiye'de sol görüş güç kazanmaya başlamış, Türk milliyetçileri tarafından ise komünizm tehlikesi ortaya çıkmıştır. Etnisiteye önem veren Milliyetçilik bu yıllarda güç kaybederek yerini muhafazakâr milliyetçiliğe bırakmıştır. Muhafazakâr milliyetçilik kendini farklı kaynaklar üzerinden tanımlama çabasına girerek Sünni İslam'la bütünleşmiştir. Nur'un meşhur “Tanrıdağ'ı kadar Türk, Hıra Dağ'ı kadar Müslüman” söylemi sağ milliyetçi görüşün söylemi haline gelmiştir (1942: 1). Artık kan esasına dayalı milliyetçilikten vazgeçilmiş Gökalp'in öncülüğünü yaptığı kültür milliyetçiliğine geçiş yapılmıştır (Telek, 2012: 98-99).

1960'lı yıllarda Türkçü Turancı milliyetçiler ile muhafazakâr milliyetçiler arasında Türklük üzerinden tartışmalar yaşanmıştır. Muhafazakâr milliyetçiliği savunan Başgîl'in “Biz, bilakis, İslam çemberiyle çevrilmiş bir ülkede, ırklar sentezi halinde, kendi başına yaşayan, nev'î şahsına münhasır bir milletiz.” sözlerine Atsız “İslam kazanında kaynamayan ve sayıları 8–10 milyon tahmin edilen Kızılbaş Türkler bu millettendir. Ordinaryüsün iddialarından çıkan sonuç budur.” (1992: 408) sözleriyle cevap vermiştir. Sünni İslam anlayışının milliyetçi kesimde kabul görmesiyle Atsız'ın deyimiyle “İslam kazanında kaynamadığı” düşünülen Alevi-Bektaşî zümreler Türklük dışında görülmüş ve Türk milliyetçileri tarafından dışlanmıştır. Bu anlayış karşısında Alevi-Bektaşî toplumu sol siyasete yakınlık göstermiştir.

1969 yılında Adana'da gerçekleştirilen kongrede ise Türk milliyetçileri arasında kültürel milliyetçiliği savunan ve önderliğini Alparslan Türkeş'in yaptığı grupla kan esasına dayanan milliyetçiliği savunan ve önderliğini Nihal Atsız'ın yaptığı grup arasında derin görüş ayrılıkları yaşanmış, neticede Adana Kongresi Alparslan Türkeş'in grubunun zaferiyle sonuçlanmıştır. Bu kongreyle Türk milliyetçiliği anlayışında değişiklikler yapılmıştır. Tanrı dağı kadar Türk söyleminin yanına Hıra

dağı kadar da Müslüman söylemi eklenmiş ve Türklük Sünnî İslam üzerinden yeniden kurgulanmıştır. Partinin amblemindeki bozkurt kaldırılarak yerine İslam'ın simgesi olan üç hilal getirilmiştir (Telek, 2012: 101-102).

1960-1980 yılları arasında ise Sünnî İslam'ın kabul edilmesiyle birlikte MHP'nin öteki algısı mezhepçilik, komünizm ve bölgecilik üzerinden yeniden şekillenmiş, sol siyasete yaklaşan Alevi-Bektaşî zümreler ise bu çerçevede değerlendirilmiştir. Bu sebeple özellikle milliyetçi muhafazakâr kesimin Alevi-Bektaşî zümrelerine olumsuz bakış açısı uzun yıllar devam etmiş, iki kesim arasında yaşanan problemler günümüze kadar sürmüştür.

Araştırmanın Problem Cümlesi

Çalışmanın problemini “Türk milliyetçilerinin Alevi-Bektaşî inanç sistemine ve Alevi-Bektaşî toplumuna bakış açıları” oluşturmaktadır.

Araştırmanın Alt Problemleri

- Türk milliyetçiliği görüşüne sahip toplulukların Alevi-Bektaşî toplumu hakkındaki düşünceleri nelerdir?
- Türk milliyetçiliği görüşüne sahip toplulukların Alevi-Bektaşî inanç sistemi hakkında bilgi düzeyleri nedir?
- Türk milliyetçiliği görüşüne sahip topluluklar İslamiyet açısından Alevi-Bektaşî inanç sistemini nasıl konumlandırmaktadırlar?
- Türk milliyetçiliği görüşüne sahip toplulukların Türk kültürü açısından Alevi-Bektaşî inanç sistemine bakış açıları nasıldır?
- Türk milliyetçiliği görüşüne sahip toplulukların Hacı Bektaş Veli hakkındaki düşünceleri nelerdir?
- Türk milliyetçiliği görüşüne sahip toplulukların Alevi-Bektaşî inanç sistemini benimseyen kişilerin kamusal ve sosyal alanda yaşadıkları problemler hakkındaki düşünceleri nelerdir?
- Türk milliyetçiliği görüşüne sahip toplulukların Türkiye’de toplumsal birliktelik açısından Alevi-Bektaşî inanç sistemi hakkında dilek ve temennileri nelerdir?

Araştırmanın Amacı

Çalışmada Türk milliyetçilerinin Alevi-Bektaşî inanç sistemi ve Alevi-Bektaşî zümreleri hakkındaki düşünceleri ve toplumsal birliktelik açısından problem olarak gördükleri hususların ortaya konulması amaçlanmıştır.

Araştırmanın Önemi ve Gerekçesi

Türkiye’de sosyal alanda toplumsal birliktelik ve dini inançlar konulu yapılan çalışmaların genellikle Alevi Sünni inançları çerçevesinde yapıldığı; Türk milliyetçilerinin Alevi-Bektaşî inanç sistemine ve toplumuna bakış açısı üzerinde yapılan çalışmaların ise saha çalışması yapılmadan, kaynak tarama şeklinde, milliyetçi aydın kesimlerin görüşleri sınırlılığında ve milliyetçi muhafazakâr kesimin görüşlerini kapsamak suretiyle yapıldığı görülmüştür.

Araştırmada saha çalışması yapılmış, Türk milliyetçiliğinin yüksek oranda temsil edildiği Nevşehir ilinde 22 Türk milliyetçisi ile yüz yüze görüşmeler gerçekleştirilmiş, milliyetçi muhafazakâr ve seküler görüş başta olmak üzere bütün Türk milliyetçiliği görüşlerini benimseyen katılımcıların Alevi-Bektaşî inanç sistemi ve toplumu hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir.

Araştırmanın Sınırlılıkları

Çalışmada elde edilen veriler, Nevşehir ilinde 2024 yılında 22 Türk milliyetçisi katılımcıdan elde edilen verilerle sınırlıdır.

Araştırmanın Yöntemi

Nitel çalışmalar araştırdıkları problemleri doğal ortamında sorgulamaya, anlamaya ve yorumlamaya çalışır (Guba ve Lincoln, 1994: 167; Klenke, 2016). Bu sebeple araştırmada, Türk milliyetçilerinin Alevi-Bektaşî inanç sistemi ve toplumu hakkındaki öznel görüşlerinin doğal ortamından herhangi bir değişime uğramadan elde edilmesi amaçlandığından “nitel araştırma” yöntemi kullanılmıştır.

Araştırmada, Türk milliyetçilerinin Alevi-Bektaşî inanç sistemi ve toplumu ile ilgili yaşantı ve deneyimlerini, bu yaşantıları ve deneyimleri neticesinde Alevi-Bektaşî inanç sistemine ve toplumuna yükledikleri anlamları, Alevi-Bektaşî inanç sistemini

ve toplumunu algılama biçimlerini ortaya koymak amaçlandığından çalışmada nitel araştırma desenlerinden “olgubilim” deseni tercih edilmiştir. Olgubilim çalışmaları, bireylerin yaşantılarının ve deneyimlerinin toplamından oluşur ve olgubilim çalışmalarında araştırmacılar ele aldıkları olgu hakkında ortak anlamlara ulaşmak için katılımcıların yaşantılarını ve deneyimlerini tanımlar (Edmons ve Kennedy, 2017). Olgubilim deseni, katılımcıların yaşantıları ve deneyimlerini nasıl yorumladıklarına, anlamlandırdıklarına ve katılımcılar arasındaki ortak noktalara ulaşmayı amaçlayan araştırmacılar tarafından kullanılır (Tekindal, 2021; Swanborn, 2010).

Araştırmanın Örneklemi ve Örneklem Belirleme Yöntemi

Nitel çalışmalarda büyük ve geniş örneklem ihtiyacı duyulmaması ve nitel çalışmaların görüşme ve gözlem teknikleri aracılığıyla verilere ulaşması; olgubilim deseninde ise örneklem araştırılan olguyla ilgili deneyimleri olduğu varsayıldığından çalışmada, araştırmanın yöntemine ve desenine uygun olarak “amaçlı örneklem” ve amaçlı örneklem stratejilerinden “kartopu örneklem” tercih edilmiştir. Amaçlı örneklemde araştırmacının amacı ön planda olup olasılığa yer verilmez. Araştırmalarda, araştırmacının amacı ve ele alınan olgu doğrultusunda belirli ölçütleri karşılayan, bilgi açısından zengin katılımcılar tercih edilir (Büyüköztürk vd., 2020: 92-93). Olgubilim çalışmalarında ise örneklem amaca yöneliktir ve olguyla ilgili deneyimi olan birkaç kişiden veriler toplanarak araştırılan olguyla ilgili derinlemesine ve ayrıntılı şekilde veriler elde edilir (Baker, Wuest ve Stern, 1992: 1355-1360; Starks ve Trinidad, 2007: 1372-1380). Kartopu örneklemde ise amaçlı örneklemle ulaşılan katılımcıdan veriler elde edildikten sonra olgu hakkında bilgi sahibi olduğunu düşündüğü ve bu doğrultuda önerdiği katılımcılara ve onların da önerdiği diğer katılımcılara ulaşılarak örneklem oluşturulur ve veriler toplanır (Şahin, 2014: 111-130).

Araştırmada amaçlı örneklemde faydalanılarak Türk milliyetçisi olduğu bilenen katılımcılarla görüşmeler gerçekleştirilerek veriler elde edilmiş daha sonra da kartopu örneklem stratejisinden faydalanılarak bu kişilerin önerdiği diğer Türk milliyetçisi katılımcılara ulaşılmıştır. Bu sayede de araştırmanın güvenilirliği ve verilerin tarafsız bir şekilde elde edilmesi gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın örneklemi Nevşehir’de yaşayan farklı meslek, eğitim, yaş ve Türk milliyetçiliği görüşüne sahip 22 katılımcı oluşturmaktadır. Çalışmada örneklem belirlenirken katılımcıların dini inanış biçimleri

dikkate alınmamıştır. Katılımcıların demografik verilerinden meslek, eğitim ve Türk milliyetçiliği görüşleri şu şekildedir:

Tablo 1. Katılımcıların demografik verileri

Katılımcıların Meslekleri	Sayı	Katılımcıların Eğitim Durumları	Sayı
Öğretmen	8	Doktora	1
Sağlık Personeli	2	Yüksek Lisans	4
Din Görevlisi	2	Lisans	16
Jeoloji Mühendisi	2	Ön Lisans	1
Avukat	1	Katılımcıların Türk Milliyetçiliği Görüşleri	Sayı
Emniyet Personeli	1		
Bankacı	1	Atatürk Milliyetçisi	10
Emekli	1	Milliyetçi Muhafazakâr	6
Psikolojik Danışman	1	Milliyetçi Sağ Görüş	1
Ev Hanımı	1	Milliyetçi Sol Görüş	1
Sendika İl Başkanı	1	Herhangi Bir Sınıflama Yapmayan	4
Öğrenci	1		

Tablo 1’de de görüldüğü gibi araştırmaya katılan katılımcıların çoğunluğu öğretmen olmak üzere sağlık personeli, din görevlisi gibi farklı meslek gruplarından oluştuğu görülmektedir. Katılımcıların tamamına yakını yüksek öğrenim mezunu kişilerden oluşmaktadır. Katılımcılar, Türk milliyetçiliği görüşlerini ise Atatürk milliyetçisi, milliyetçi muhafazakâr, milliyetçi sağ, milliyetçi sol ve milliyetçi görüşünü herhangi bir sınıflamaya dahil etmeyen görüş şeklinde ifade etmişlerdir.

Araştırmanın Veri Toplama Süreci

Araştırmada ele alınan olgu ile ilgili önyargısız ve tarafsız şekilde derinlemesine veriler toplanabilmesi, araştırma amacı doğrultusunda esnek ve sabit seçenekli yanıtlamayı sağlamak amaçlandığından yarı yapılandırılmış görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Veriler ise yarı yapılandırılmış görüşme formu aracılığıyla toplanmıştır. Yarı yapılandırılmış görüşmelerde araştırmacılar olgu üzerinde elde etmek istediği verilere ulaşabilmek amacıyla yarı yapılandırılmış görüşme sorularını önceden hazırlar. Ayrıca yarı yapılandırılmış görüşmeler araştırmacılara ek sorular sorma avantajı da sağlar (Yıldırım ve Şimşek, 2013: 134- 145). Araştırma konusu ile ilgili literatür taraması gerçekleştirilerek yarı yapılandırılmış görüşme formunun

kapsamı belirlenmiştir. Daha sonra kapsam ve dil geçerliliği açısından araştırma formu alanında uzman kişiler tarafından incelenmiştir. Görüşme formunun işlevselliği açısından da katılımcılarla görüşmeler gerçekleştirilmeden önce 2 katılımcı ile pilot görüşmeler gerçekleştirilmiş, form üzerinde gerekli düzenlemeler yapılarak ve sonda soruları da eklenerek görüşme formuna son şekli verilmiştir. Ayrıca Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi etik kurulundan gerekli izinler alınmıştır. Araştırmanın görüşme soruları aşağıda verilmiştir.

Tablo 2. Araştırmanın Görüşme Soruları

A) Demografik Sorular:
1- Öğrenim durumunuz nedir?
2- Mesleğiniz nedir?
3- Milliyetçi görüşünüz nedir?
B) Milliyetçi Grupların Alevi-Bektaşî İnanç Sistemine Yaklaşımlarını Ölçmeye Yönelik Sorular:
4- Bir milliyetçi olarak Alevi-Bektaşî inancına sahip kişiler hakkında düşünceleriniz nelerdir?
5- Alevilik-Bektaşilik ne demektir?
S. Alevi-Bektaşî inanç sistemi hakkında bilgi verebilir misiniz?
6- İslamiyet açısından Alevi-Bektaşî inanç sistemini nasıl konumlandırırsınız?
S. Sizce Alevilik-Bektaşilik İslam dairesi içerisinde midir? İçerisinde ise hangi yönden İslam diniyle benzerlikleri vardır? Dışarısında ise hangi yönden İslam'a ters düşmektedir?
7-Türk Kültürü açısından Alevi-Bektaşî inanç sistemini nasıl değerlendirirsiniz?
S. Alevilik-Bektaşilik Türk kültürünü yansıtmakta mıdır? Yansıtıyorsa hangi özellikleri Türk kültürünü yansıtmaktadır?
8- Hacı Bektaş Veli hakkında düşünceleriniz nelerdir?
9- Sizce Aleviler inanç kimliklerini toplumsal ve kamusal alanda paylaşma noktasında zorluklar yaşıyorlar mı? Yaşıyorlarsa ne gibi zorluklar yaşamaktadır?
D) Dilek, İstek, Temenni Noktasında İlave Düşünceleri Tespit Etmeye Yönelik Sorular:
10- Bir milliyetçi olarak toplumsal birliktelik için Alevi-Bektaşî inanç sistemi hakkında ilave etmek istediğiniz düşünceleriniz nelerdir?

Araştırmanın Veri Analiz Tekniği

Araştırmada veri toplamak amacıyla gerçekleştirilen yarı yapılandırılmış görüşmelerde aynı zamanda katılımcılardan izin alınarak ses kayıtları tutulmuştur. Ses kayıtları program yardımıyla word belgesi şeklinde yazıya dönüştürülmüş, kayıtlar tekrar dinlenerek metin ile ses kayıtları arasındaki farklılık olmamasına özen gösterilmiştir. Daha sonra elde edilen veriler, içerik analizi ve betimsel analiz ile analiz edilmiştir. İçerik analizi ile önce görüşme sorusuyla ilişkili olabilecek bütün veri parçaları belirlenmiş daha sonra veri parçalarından 1. döngü kodlamalara geçilmiştir. 1. döngü kodlamadan sonra 2. döngü kodlamalar yapılmış, tekrarlanan kodlara frekans değerleri verilmiştir. Bu sebeple araştırmada frekans değerleri kişi sayısını değil, katılımcılar tarafından belirtilen görüşlerin tekrarlanma sayısını belirtmektedir. Aralarında anlam bütünlüğü ve benzerlik olan kodlar bir araya toplanmış ve bu kodlar sınıflandırılarak kategoriler elde edilmiştir. Elde edilen kategoriler ise tek bir tema altında birleştirilerek yargıya ulaşılmıştır. İçerik analizi ile ortaya konulan ve kategorilere ayrılan veriler betimsel analiz ile de yorumlanmıştır. Elde edilen bulguları desteklemek için de katılımcıların bazı görüşleri olduğu gibi aktarılmıştır. Araştırmanın etik boyutu göz önüne alınarak katılımcılar K1, K2, ... K22 şeklinde kodlanmış ve ses kayıtları kalıcı olarak silinmiştir.

Bulgular ve Yorum

Araştırmanın bu bölümünde çalışmanın alt problemlerine yönelik olarak Türk milliyetçilerine yöneltilen görüşme sorularına verdikleri cevaplardan elde edilen bulgulara yer verilmiştir. Katılımcılar kendilerine yöneltilen bazı sorulara birden çok cevap vermiş ya da hiç cevap vermemiştir. Bu sebeple frekans değerleri bu araştırmada görüş sayısını belirtmektedir. Elde edilen veriler kodlar, kategoriler, temalar şeklinde gösterilmiş ve temalardan yargılara ulaşılmıştır.

Türk Milliyetçilerinin Alevi-Bektaşî Toplumu Hakkındaki Düşüncelerine Yönelik Bulgular

Türk milliyetçilerinin Alevi-Bektaşî toplumu hakkındaki düşünceleri ile ilgili veri toplamak amacıyla kendilerine yöneltilen “Bir milliyetçi olarak Alevi-Bektaşî inancına sahip kişiler hakkında düşünceleriniz nelerdir?” sorusuna 100 görüş belirtmişlerdir. Katılımcıların belirttikleri görüşler içerisindeki kodlar olumlu ve olumsuz olmak üzere iki kategoriye ayrılmıştır. Katılımcıların görüşleri aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 3. Türk milliyetçilerinin Alevi-Bektaşî toplumu hakkındaki görüşleri

Tema	Kategoriler	F	Kodlar	f	%
Türk milliyetçiliği görüşüne sahip toplulukların Alevi-Bektaşî inanç sistemini benimsemiş insanlar hakkındaki düşünceleri	Olumlu Düşünceler	82	Yardımlaşmayı seven insanlar	9	9
			Ülkesine, vatanın varlığına, birliğine önem veren insanlar	8	8
			İnsana değer veren bir anlayışa sahipler	6	6
			Dürüst insanlar	5	5
			Misafirperver insanlar	5	5
			İyi niyetli	3	3
			Ahlaklı insanlar	3	3
			Aydın insanlar	3	3
			Okuyan araştıran insanlar	3	3
			Milli duygular bakımından hassas insanlar	2	2
			Cana yakın insanlar	2	2
			Hak, hukuk, adalete önem veren insanlar	2	2
			Eğitime önem veren insanlar	2	2
			Farklı bakış açıları olan insanlar	2	2
			Hoş görülü insanlar	2	2
			Verdikleri sözleri yerine getirirler	2	2
			İbadetlerine ve inançlarına bağlı insanlar	2	2
			Türk milliyetçisi olduklarını düşünüyorlar	2	2
			Bizim eski inançlarımızı devam ettiriyorlar	2	2
			Empatisi yüksek insanlar	1	1
			Saygılı insanlar	1	1
			Mütevazî insanlar	1	1
			Bilgili ve kültürlü insanlar	1	1
			Müzik yeteneği olan insanlar	1	1
			Cömert insanlar	1	1
			Diğer insanları dışlamayan insanlar	1	1
			Siyasi olarak sol görüşe yatkınlar	1	1
			Örfi ve adetlerine çok bağlılar	1	1
			İnsanlık boyutları bize göre çok çok üste olan insanlar	1	1
			Hiçbir insana hiçbir canlıya zarar vermeyecek insanlar	1	1
			Yüce gönüllüler	1	1
			Tertemiz insanlar	1	1
			Arkadaşlıklar çok iyi	1	1
			Komşulukları çok iyi	1	1
			Hacı Bektaş Veli'nin düşünceleriyle, sözleriyle hareket ediyorlar	1	1
			Bizden olan insanlar	1	1
	Olumsuz Düşünceler	18	Aşırı alkol tüketmeleri	3	3
			Alevî olduğunu saklamaları	2	2
			Dedelere koşulsuz biat etmeleri, aşırı değer vermeleri	2	2
			Caminin yerine cem evlerinin kullanılması	1	1
			Kendinden olanlara ayrıcalık tanımaları	1	1
			Kendilerini dışlanmış hissetmeleri	1	1
			Alevî olmayanlarla yapılan evliliklere izin vermemeleri	1	1
			Alevîlik konusunda bilgi eksikliklerinin olması	1	1
			Camiye gelmemeleri	1	1
			Hacı Bektaş Veli'nin eserlerinin okunmaması	1	1
			İnanç sistemlerinin bozulması	1	1
			Eskiden yaşanan olumsuz olayları devam ettirmelerinin birlik ve beraberliğe zarar vermesi	1	1
			İbadetlerinde alkol kullanmaları	1	1
			Abdest, namaz, hac gibi ibadetleri yerine getirmemeleri	1	1

Elde edilen verilere göre Türk milliyetçileri Alevi-Bektaşî toplumu hakkında büyük bir oranla olumlu düşüncelere sahiptirler. En çok belirtilen olumlu kodlardan yola çıkılarak Türk milliyetçilerine göre Alevi-Bektaşî zümreler “yardımlaşmayı seven; ülkesine, vatanın varlığına, birliğine önem veren, insana değer veren bir anlayışa sahip, dürüst, misafirperver, iyi niyetli, ahlaklı, aydın, okuyan araştıran” insanlardır.

Alevi-Bektaşî zümreler Türk milliyetçilerine göre sosyal açıdan “yardımlaşmayı seven, insana değer veren, misafirperver, cana yakın, hoş görülü, saygılı, diğer insanları dışlamayan, arkadaşlık ve komşuluk ilişkileri iyi olan” bireysel olarak “dürüst, iyi niyetli, ahlaklı, sözünde duran, mütevazî, örf, adet ve inançlarına bağlı” vatandaşlık açısından “ülkesine, vatanın varlığına, birliğine önem veren; milli duygular bakımından hassas, hak, hukuk, adalete önem veren” kültür ve eğitim açısından ise “aydın, okuyan araştıran, eğitime önem veren, farklı bakış açıları olan, eski Türk inançlarını devam ettiren, bilgili ve kültürlü” insanlardır.

Türk milliyetçileri, olumlu görüşlerle birlikte düşük oranda da olsa Alevi-Bektaşî toplumu hakkında olumsuz olarak gördükleri düşüncelerini de belirtmişlerdir. Olumsuz olarak belirtilen görüşlerden birkaç tanesinin Alevi-Bektaşî inanç siteminden olan Türk milliyetçisi katılımcı tarafından da dile getirilmesi araştırmanın diğer bulgularından bir tanesidir. “Aşırı alkol tüketmeleri, Alevi olduğunu saklamaları ve dedelere koşulsuz biat etmeleri, aşırı değer vermeleri” Türk milliyetçileri tarafından Alevi-Bektaşî toplumu hakkında olumsuz olarak belirtilen görüşlerdendir.

Katılımcıların Alevi-Bektaşî toplumu hakkındaki düşüncelerinden birkaçı şu şekildedir:

K4: “Gerçekten çok harika insanlar. Birincisi, insanlık boyutları bize göre çok çok üstü. Önce insanlık boyutları çok iyi. Eee hayata hiçbir insana, hiçbir canlıya zarar vermeyecek insanlar. Bu insanların çok yüksek gönülleri yani yüce gönüllüler, gönülleri aşırı geniş. Hiçbir zaman hani birine bir kötülük yapacak ben bir Alevi hiç duymadım, görmedim etrafımda. Çok tertemiz insanlar. Hacı Bektaşî Velî’nin şeyinden düşünceleriyle, sözleriyle hareket ediyorlar. O yolda gitmeye çalışıyorlar her zaman. Olumsuz olarak da sadece Alevi olduğunu saklamaları benim garibime gitmişti. Onun dışında hiçbir tuhaf gelen bir davranışları yok. “

K13: “Ya genel olarak çok bilemem ama tanıdığım Alevi arkadaşlarım vardı. Yani o arkadaşlarımla da genelde olumlu şeyler gördüm. Gerçekten dürüst, yardımsever iyi insanlardı. Ama hani mesela Alevi olarak belki bizim gördüklerimiz öyledir ama yanlış da olabilir. Biraz alkol tüketimi fazlaydı. Yani biraz alkole düşkünlük vardı bence. Neden bilmiyorum. Belki o oradaki ortamdan kaynaklı. Onun dışında genelde iyilerdi. Daha çok okuyorlardı. Daha fazla farklı konularda sohbet edebiliyordum onlarla. Genelde daha aydın kişilerdi.”

Türk Milliyetçilerinin Alevi-Bektaşî İnanç Sistemi Hakkındaki Bilgilerine Yönelik Bulgular

Türk milliyetçilerinin Alevi-Bektaşî inanç sistemi hakkındaki bilgilerine yönelik veri toplanması amacıyla katılımcılara “Alevilik Bektaşilik ne demektir?” sorusu yöneltilmiştir. Katılımcılardan 2 tanesi konu hakkında bilgisi olmadığını belirtmiş, 20 katılımcı ise Alevilik konusunda 38, Bektaşilik konusunda ise 16 görüş belirtmişlerdir. Elde edilen veriler Alevilik ve Bektaşilik olmak üzere iki temaya ayrılmıştır. Katılımcıların belirttikleri görüşler aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 4. Türk milliyetçiliği görüşüne sahip toplulukların Alevi-Bektaşî inanç sistemini hakkındaki görüşleri

Tema	Kategoriler	f	Kodlar	f	%
Alevilik (f=38)	İnsan Topluluğu	16	Hız. Ali taraftarları	4	10,52
			Hız. Ali'nin soyundan gelenler	3	7,78
			Hız. Ali'yi sevenler	3	7,89
			Hız. Ali'yi kendilerine lider olarak kabul edenler	2	5,26
			Hız. Muhammet'ten sonra Hız. Ali'nin lider olmasını isteyenler	2	5,26
			Hız. Ali'ye yapılan sıkıntıları ön planda tutanlar	1	2,63
			Hak, Muhammet, Ali inancına sahip topluluk	1	2,63
	Mezhep	7	Hız. Ali'ye inanan insanların ondan sonra oluşturdukları bir mezhep	3	7,78
			İslam içerisinde oluşmuş bir inanç şekli, bir mezhep	3	7,78
			Bektaşilikten bu tarafa gelen farklı bir mezhep	1	2,63
	İnanç Sistemi	7	Bektaşilikten önce olan bir inanç	3	7,78
			Hız. Ali ve 12 İmam'ın öğretilerini devam ettiren bir inanç	1	2,63
			Cem evlerinde müzik eşliğinde ibadet yapılan bir inanç	1	2,63
			Bektaşî tarikatı içerisinde yer alan bir inanç	1	2,63
			İnsanları alçak gönüllü olmaya, bunun yanında dürüst olmaya, insanlarla da güzel şekilde geçinmeye, birlik beraberlik içinde yaşamaya yönlendirmiş bir inanç sistemi	1	2,63
	Düşünce Sistemi	3	Hız. Ali'nin fikir ve düşüncelerini ön planda tutan bir düşünce sistemi	2	5,26
			İrk ayrımı yapmayan bir düşünce sistemi	1	2,63
	Kavram	3	Gizliliği (ibadetlerin gizli yapılması) esas alan bir kavram	2	5,26
			Bektaşîliği de içine alan çok kapsamlı bir kavram	1	2,63
	İdeolojik bir fikir	1	İslamiyet'ten sonra Hız. Ali tarafından ortaya çıkarılmış ve dünya geneline yayılmış İdeolojik bir fikir	1	2,63
	Yol	1	Hasan ve Hüseyin'in katledilmesinden sonra Hız. Ali'ye inanan insanların yeni bir yol çizip o yol üzerinden gelmeleri	1	2,63

Bektaşilik (f=16)	Tarikat	9	Aleviliğin içerisindeki ve Alevilerin de mensubu olduğu bir tarikat	2	12,50
			Aleviliğe göre daha gelişmiş, sistemli, profesyonel bir tarikat	2	12,50
			Kendine göre belirli kuralları olan, tasavvufi bir tarikat	1	6,25
			Türklerin Müslüman olduktan sonra Türk kültürüyle oluşturdukları bir tarikat	1	6,25
			İyiye güzeli anlatmaya çalışan, İslam'ın güzel yönlerini bize göstermeye çalışan bir tarikat	1	6,25
			Alevilerin kendilerine yapılan baskılardan kurtulmak için sığındıkları bir tarikat	1	6,25
			Hacı Bektaş Veli'nin ananeleri etrafında Anadolu'da ortaya çıkan bir tarikat	1	6,25
	İnsan Topluluğu	2	Hz. Ali taraftarları	2	12,50
	Kavram	2	Bektaşilik Aleviliğe göre daha açık (ibadetini gizlemeyen) bir kavram	2	12,50
	Düşünce sistemi	1	Etnik milliyetçilik gözeten bir düşünce sistemi	1	6,25
	Mezhep	1	Hacı Bektaş Veli etrafında toplanan insanların oluşturduğu bir mezhep	1	6,25
	Kültür	1	Hacı Bektaş Veli tarafından oluşturulan bir kültür	1	6,25

Türk milliyetçilerine göre Alevilik “insan topluluğu, mezhep, inanç sistemi, düşünce sistemi, kavram, ideolojik bir fikir ve bir yoldur.” Bektaşilik ise “tarikat, insan topluluğu, kavram, düşünce sistemi, mezhep ve kültürdür.”

Türk milliyetçilerinin en çok belirttiği görüşlere göre Alevilik: Hz. Ali taraftarları olan, Hz. Ali'nin soyundan gelen, Hz. Ali'yi seven, Hz. Ali'yi kendilerine lider olarak kabul eden, Hz. Muhammet'ten sonra Hz. Ali'nin lider olmasını isteyen insan topluluğu; Hz. Ali'ye inanan insanların ondan sonra oluşturdukları ve İslam içerisinde oluşmuş bir inanç şekli, bir mezhep; Bektaşilikten önce olan bir inanç, Hz. Ali'nin fikir ve düşüncelerini ön planda tutan bir düşünce sistemi, gizliliği (ibadetlerin gizli yapılması) esas alan bir kavram, İslamiyet'ten sonra Hz. Ali tarafından ortaya çıkarılmış ve dünya geneline yayılmış İdeolojik bir fikir ve Hasan ve Hüseyin'in katledilmesinden sonra Hz. Ali'ye inanan insanların oluşturdukları ve bağlandıkları yeni bir yoldur.

Belirtilen görüşlere göre Bektaşilik ise Aleviliğin içerisindeki ve Alevilerin de mensubu olduğu, Aleviliğe göre daha gelişmiş, sistemli, profesyonel bir tarikat; Hz. Ali taraftarları olan insan topluluğu, Aleviliğe göre daha açık (ibadetini gizlemeyen) bir kavram, etnik milliyetçilik gözeten bir düşünce sistemi, Hacı Bektaş Veli etrafında toplanan insanların oluşturduğu bir mezhep ve Hacı Bektaş Veli tarafından oluşturulan bir kültürdür.

K18 numaralı katılımcının Alevilik-Bektaşîlik hakkındaki düşünceleri şu şekildedir:

K18: “Ya aslında Alevilik ile Bektaşîlik birbirine çok benziyor ama aynı şeyler değil. Alevilikte işte daha çok önce de demiştim ya, hani bu peygamberimizin vefatından sonra işte Müslümanlar halifelik için mücadele ediyorlar diye. Yani bir kısmı Hz. Ali’nin tarafını başka bir kısım da diğerlerini tutuyor. Ayrışma oradan başlıyor zaten. Aleviler de işte Hz. Ali, şey taraftarı olan kimseler aslında. Şiiler de aynı şeyi savunuyorlar aslında. Ama Aleviler de işte daha önce belirttiğim gibi eski Türk inanışları da var. Yani onlarda ibadet yönünden de farklı Şiilerden. Bu açıdan bakınca da hani Alevilik İslam içerisinde oluşmuş bir inanç şekli, yani bir mezhep gibi gözüktüyor. Bektaşîlikte aynı Aleviler gibi. Hz. Ali taraftarı olanlardan yani ama onlarda çok tarikatlaşmış gibiler. Yani kendi aralarında Aleviler inançlarını cem ibadeti falan yaparak işte köylerde cem evlerinde yerine getiriyorlar. Bektaşîler de tekkeler işte dervişler falan var. Sanki onlar tarikat gibi daha sistemliler onlara göre. Baktığımız zaman da Osmanlı’da Yeniçeriler de dini lider olarak Hacıbektaş Veli’yi seçmişler. Onlar da Bektaşî yani. Hani şu günümüzde işte dizilerden falan da görüyorsunuz, o zamanlar sanki devlette desteklemiş sanki Bektaşîleri. Tabi günümüzde kalmadı böyle şeyler, eskisi gibi değil yani.”

Türk Milliyetçilerinin İslam Dini Açısından Alevi-Bektaşî İnanç Sistemini Nasıl Konumlandırıdıklarına Yönelik Bulgular

Tür milliyetçilerinin İslam dini açısından Alevi-Bektaşî inanç sistemini nasıl konumlandırıdıklarına yönelik veri elde etmek amacıyla katılımcılara “İslamiyet açısından Alevi-Bektaşî inanç sistemini nasıl konumlandırırsınız?” sorusu yöneltilmiş ve katılımcılar bu soru hakkında 36 görüş belirtmişlerdir. Katılımcıların görüşlerinden elde edilen kodlar İslam’ın içinde ve dışında olmak üzere iki kategoriye ayrılarak aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 5. Türk milliyetçiliği görüşüne sahip toplulukların İslam dini açısından Alevi-Bektaşî inanç sistemini konumlandırmaları

Tema	Kategoriler	f	Kodlar	f	%
İslam dini açısından Alevi-Bektaşî inanç sistemi	İslam'ın İçinde	30	İbadet yönünden farklılıklar olsa da İslam'ın içindedir	10	27,77
			Aynı Allah'a ve peygambere inandığımız için	8	22,22
			Diğer mezhepler gibi İslam'ın bir koludur	5	13,88
			İslam'ın ahlak, hoşgörü, insan sevgisi gibi öğretileri üzerine kurulmuş bir koludur	2	5,55
			İslam'ın tasavvufî boyutundan bir tanesidir	1	2,77
			İslamiyet içerisinde fakat sonradan biraz değişikliğe uğramıştır	1	2,77
			Sadece Hz. Muhammet'ten sonra lider olarak Hz. Ali'yi benimserler	1	2,77
			İslam'ın ibadetten çok inanç boyutu üzerinde yoğunlaşan bir mezhebidir	1	2,77
			Öz be öz Müslüman Türklerdir	1	2,77
	İslam'ın Dışında	6	İslam'daki bütün mezhepler ve tarikatların dini böldüğü için	2	5,55
			İbadet yönünden İslam'a uymadıkları için	1	2,77
			Kendilerini ayrı bir din gibi gördükleri için	1	2,77
			İslam'ın İbadet, inanç ve sünnet gibi esaslarına uymadıkları için	1	2,77
			Hacı Bektaş Veli'nin yolundan saptıkları için	1	2,77

Araştırmanın katılımcılarından elde edilen verilere göre Türk milliyetçileri %83 gibi büyük bir oranla Alevi-Bektaşî inanç sistemini İslam dini içerisinde görmektedirler. Türk milliyetçilerine göre Alevi-Bektaşî inanç sistemi “İslam dairesinde teşekkül etmiş diğer mezhepler gibi ibadet yönünden farklılıkları olsa da aynı Allah ve peygambere inanılan, İslam'ın ahlak, hoşgörü, insan sevgisi gibi öğretileri üzerine kurulmuş bir koludur.” Diğer taraftan Türk milliyetçilerine göre Alevi-Bektaşî inanç sistemi “İslam içerisinde olmasına rağmen sonradan biraz değişikliğe uğramış, Hz. Muhammet'ten sonra lider olarak Hz. Ali'yi benimsemiş, İslam'ın ibadetten çok inanç boyutu üzerinde yoğunlaşan bir mezhebi, İslam'ın tasavvufî boyutundan bir tanesidir ve Alevi-Bektaşî toplumu ise öz be öz Müslüman Türklerdir.”

Türk milliyetçilerinin bir kısmı ise Alevi-Bektaşî inanç sistemini İslam dini içerisinde görmediklerini belirtmişlerdir. Katılımcılara göre “İslam'daki bütün mezhepler ve tarikatlar dini bölmektedir.” Alevi-Bektaşî toplumu ve inanç sistemi ise “İbadet yönünden İslam'a uymadıkları, kendilerini ayrı bir din gibi gördükleri, İslam'ın ibadet, inanç ve sünnet gibi esaslarına uymadıkları, Hacı Bektaş Veli'nin yolundan saptıkları” için Türk milliyetçilerine göre İslam dini dışında olarak değerlendirilmişlerdir.

Katılımcılardan bazılarının görüşleri şu şekildedir:

K6: “Bu konuyla ilgili şöyle bir yorumda bulunabilirim. Şimdi Alevilik de diğer mezheplerimiz gibi, bence bana göre İslam’ın bir kolu olduğunu düşünüyorum. Sonuçta bu Alevi kardeşlerimiz de Allah’a peygambere Kuran’a inanıyorlar. Tabi bazı ibadetler konusunda farklılıklar var. Hani onu şöyle örneklendirmek gerekirse, mesela biz Ramazan ayında tabi Ramazan orucu tutuyoruz. Biz de yine mesela aşure dediğimiz zamanlarda aşure de bizim için önemli. Alevi kardeşlerimiz de o zamanlara yaklaşık olarak hani süre olarak yanlış ifade etmeyim 12 gün gibi bir süre içerisinde onlar da oruç tutuyorlar. İşte biz namaz ibadeti için camiye gidiyoruz, onlar cem ibadeti yapıyorlar. Hani sonuç olarak şunu söyleyebiliriz, ibadetler yönünden farklılıklar olsa da Alevi kardeşlerimizin de dediğim gibi benzer şeye sahip olduğunu düşünüyorum. Diğer mezhepler gibi bahsettiğim üzere başta ifade ettiğim üzere dinimizin bir kolu olduğunu düşündüm.”

K14: “Şöyle söyleyeyim, İslami çerçevede bir yeri var mıdır? Çok kesin konuşamam ama bence yoktur diye düşünüyorum. Çünkü biraz önce de dedik. Hani ister Alevilik olsun ister işte ne bileyim bir sürü tarikat var, cemaat var şimdi isimlerini söyleyemiyorum. Yani bunların hepsini ben aynı kalıba koyuyorum. Bence Alevilik de onlardan biri, mezhep de olabilir. Bu ya da bir kol gibi, bir ayrışma gibi de düşünülebilir. Yani bir çeşitliliktir diyelim, kültür açısından bakarsanız.”

Türk Milliyetçilerinin Türk Kültürü Açısından Alevi-Bektaşî İnanç Sistemini ve Toplumunu Nasıl Değerlendirdiklerine Yönelik Veriler

Türk milliyetçilerinin Türk kültürü açısından Alevi-Bektaşî inanç sistemini ve toplumunu nasıl değerlendirdikleri hakkında veri toplamak amacıyla katılımcılara “Türk kültürü açısından Alevi-Bektaşî inanç sistemini nasıl değerlendirirsiniz?” sorusu sorulmuştur. 22 katılımcı içerisinde 21 tanesi Alevi-Bektaşî inanç sistemi ve toplumunun Türk kültürünü yansıttığı yönünde 44 görüş belirtmiş 1 katılımcı ise yansıtmadığı yönünde görüş belirtmiştir.

Tablo 6. Türk milliyetçiliği görüşüne sahip toplulukların Türk kültürü açısından Alevi-Bektaşî inanç sistemi ve toplumu hakkındaki görüşleri

Tema	Kategoriler	f	Kodlar	f	%
Türk Kültürü Açısından Alevi-Bektaşî İnanç Sistemi ve Toplumu	Türk Kültürünü Yansıtmaktadır	44	Mezarlara, türbelere saygı ve ondan medet umma	8	17,77
			Kadına önem verilmesi ve ayırım yapılmaması	5	11,11
			Müzik aletleri (Bağlama) kullanmaları	5	11,11
			Ağaçlara bez bağlama ve dilek dileme	4	8,88
			Eski Türk inançlarını devam ettirmeleri	4	8,88
			İnsana verilen değer	3	6,66
			Ahlaki değerlere verilen önem	2	4,44
			Büyüklerle saygı gösterilmesi	2	4,44
			Türkçe ibadet yapılması ve Türkçeye önem vermeleri	2	4,44
			Soy olarak Türk ırkından olmaları	1	2,22
			Adak adama	1	2,22
			Muska yapma	1	2,22
			Geyik figürünün önemli olması	1	2,22
			Birlikte hareket etme	1	2,22
			Adaletle önem vermeleri	1	2,22
			İbadetlerle içki kullanma	1	2,22
			Kurşun döktürmek	1	2,22
			Dağlar, göller gibi tabiat unsurlarına önem vermeleri	1	2,22
	Türk Kültürünü Yansıtmamaktadır	1	Kendilerini ayrıcalıklı görmeleri ve Türk milletinden biraz daha dışlanmış gibi görmeleri	1	2,22

Katılımcılardan elde edilen verilere dayanılarak Türk milliyetçilerine göre Alevi-Bektaşî inanç sistemi ve toplumunun “Türk kültürünü yansıttığı” yönünde yargıya ulaşılmıştır. Alevi-Bektaşî inanç sisteminde var olan ritüel ve inanışlardan “Mezarlara, türbelere saygı ve ondan medet umma, Kadına önem verilmesi ve ayırım yapılmaması, Müzik aletleri (Bağlama) kullanmaları, Ağaçlara bez bağlama ve dilek dileme, Eski Türk inançlarını devam ettirme, İnsana verilen değer, Ahlaki değerlere verilen önem, Büyüklerle saygı gösterilmesi, Türkçe ibadet yapılması ve Türkçeye önem vermeleri” Türk kültürünü yansıtan uygulamalardır. Bunlar dışında “Soy olarak Türk ırkından olmaları, Adak adama, Muska yapma, Geyik figürünün önemli olması, Birlikte hareket etme, Adaletle önem vermeleri, İbadetlerle içki kullanma, Kurşun döktürmek, Dağlar, göller gibi tabiat unsurlarına önem vermeleri” gibi Alevi-Bektaşî inanç sistemi ve toplumunda yapılan ritüeller ve inanışlar Türk kültürünü yansıtan diğer unsurlar olarak Türk milliyetçileri tarafından ifade edilmiştir.

Katılımcılardan 1 tanesi ise Alevi-Bektaşî toplumunu hakkında “Kendilerini ayrıcalıklı görmeleri ve Türk milletinden biraz daha dışlanmış gibi görmeleri” şeklinde görüş belirterek Alevi-Bektaşî toplumunun Türk kültürünü yansıtmadığı yönünde görüş belirtmiştir.

Katılımcılardan bazılarının görüşleri aşağıda verilmiştir.

K12: “Evet, şimdi şöyle. Eski Türklerde benim bildiğim müzik aletleri bağlama kopuz. Bu tür şeyler çok kullanılıyordu. Alevilerin de cem törenlerinin bağlama kullandıklarını, müzik aletleri kullandıklarını biliyorum. Bunun dışında ıı eski Türkler mezarlara özel manalar, manalar yüklerlerdi. Eee, aynı şey türbeler ve mezarlar için, Aleviler için de önemli. Bir de ahlak konusu. Özellikle eski Türklerde çok önemliydi. Ben Alevilerin ahlak, ahlaki değerler yönünü de çok beğeniyorum. Çok önem verdiklerini biliyorum. Hatta çok hani kalıplaşmış sözleri vardı, eline beline, diline sahip olma. Bu da Alevilerin ahlak konusunda çok titiz davrandıklarını düşündürüyor.”

K14: “Alevilik Bektaşiliğin bence var. Hatta yani İslam’ın sonradan bizi çok fazla Araplaştırdığını düşünüyorum. Arap kültürünün çok büyük etkisinde kaldığımızı düşünüyorum. O yönden bakarsak bence Aleviler Eee Türk kültürünü bizlere göre daha fazla yansıtan insanlar. Hani ne bileyim ibadetlerinde mesela Türkçe olarak devam ettiriyorlar. Bildiğim kadarıyla sonra ibadetlerde yine işte saz eşliğinde kopuz eşliğinde söylemler, şarkılarla falan ya da ilahi mi demek lazım? Onların onlarla ibadetlerini yapıyorlar. Kadınlara mesela önem veriyorlar. Eski Türk kültüründe de öyleydi. Bu kadının değerli bir yeri vardı. Hâlâ yani Alevilerde kadın hakları daha ön plandadır, insan hakları bu tür şeylerde bence bizim Türk kültürümüze daha uygun hareket ettiklerini düşünüyorum. Biz sonradan sonraya çok Araplaşmışız.”

Türk Milliyetçilerinin Hacı Bektaş Veli Hakkındaki Düşüncelerine Yönelik Bulgular

Türk milliyetçilerinin Hacı Bektaş Veli hakkındaki düşüncelerine yönelik veri toplamak amacıyla katılımcılara “Hacı Bektaş Veli hakkında düşünceleriniz nelerdir?” sorusu yöneltilmiştir. Katılımcılar Hacı Bektaş Veli hakkında şahsiyeti, toplumsal boyutu, Türk dünyası açısından, İslam açısından, devlet açısından ve Alevi-Bektaşî inanç sistemi açısından 76 görüş belirtmişlerdir. Katılımcıların görüşleri aşağıdaki tabloda belirtilmiştir.

Tablo 7. Türk milliyetçiliği görüşüne sahip toplulukların Hacı Bektaş Veli hakkındaki düşünceleri

Tema	Kategoriler	F	Kodlar	f	%
Hacı Bektaş Veli	Şahsiyeti	24	Tasavvuf âlimlerinden, büyüklerinden biridir	7	9,21
			Anadolu (Türk) erenlerinden biridir	5	6,57
			Horasan erenlerindendir	3	3,94
			Dini üst boyutta yaşayan takva sahibi bir insan	2	2,63
			İbadetten öte inanmayı ve güzel ahlakı ön planda tutmuştur	2	2,63
			Vatanına, milletine bağlı büyük bir üstatır	1	1,31
			Tarikat lideridir	1	1,31
			Akla ve bilime önem vermiştir	1	1,31
			Sözleri ve şiirleriyle ön plana çıkmıştır	1	1,31
			İnsan, tanrı, doğa sevgisine dayanan hümanist bir yaşam felsefesi ve öğretisi vardır	1	1,31
	Toplumsal Boyutu	23	İnsanlar arasında sevgiyi, saygıyı, hoşgörüyü ve güzel ahlakı yaymıştır	11	14,47
			Halk arasında birlik ve beraberliğin sağlanmasında büyük etkisi vardır	7	9,21
			İnsanları iyiyi ve güzeli öğreterek onları doğru yola yönlendirmiştir	2	2,63
			İnsanlara ilim ve irfan öğretmiştir	2	2,63
			İnsanlara Allah'ı sevmeyi, anlamayı ve ilahi aşkı öğretmiştir	1	1,31
	Türk Dünyası Açısından	15	Anadolu'da Türk kültürünün yayılmasına katkı sağlamıştır	8	10,52
			Anadolu'nun Türkleşmesine katkı sağlamıştır	4	5,26
			Büyük bir Türk düşünürüdür	2	2,63
	İslam Açısından	9	Türklük için çok büyük bir değer	1	1,31
			İslam'ın (Anadolu) yayılmasına katkı sağlamıştır	8	10,52
			İslam filozofudur	1	1,31
	Devlet Açısından	3	Osmanlı Devlet yönetiminde öğretileri dikkate alınmıştır	2	2,63
			Yeniçeri ocağının kuruluşunda etkili olmuş	1	1,31
	Alevi-Bektaşî İnanç Sistemi Açısından	2	Alevi-Bektaşî inancının yayılmasına katkı sağlamış	1	1,31
			Bektaşîliğin kurucusudur	1	1,31

Katılımcılardan elde edilen kodlardan yola çıkarak şahsiyeti açısından Türk milliyetçilerine göre Hacı Bektaş Veli “Tasavvuf âlimlerinden, büyüklerinden olan; dini üst boyutta yaşayan, takva sahibi, ibadetten öte inanmayı ve güzel ahlakı ön planda tutan, Anadolu (Türk) ve Horasan erenlerinden bir insandır.” Aynı zamanda Hacı Bektaş Veli “Vatanına, milletine bağlı büyük bir üstat olup akla ve bilime önem vermiş, sözleri ve şiirleriyle ön plana çıkmış; İnsan, tanrı, doğa sevgisine dayanan hümanist bir yaşam felsefesi ve öğretisi olan tarikat lideridir.”

Toplumsal boyutu açısından ise Türk milliyetçilerine göre Hacı Bektaş Veli “İnsanlar arasında sevgiyi, saygıyı, hoşgörüyü ve güzel ahlakı yaymış; halk arasında birlik ve beraberliğin sağlanmasında büyük etkisi olmuş, insanları iyiyi ve güzeli öğreterek onları doğru yola yönlendirmiş, insanlara ilim ve irfan öğretmiş; insanlara Allah'ı sevmeyi, anlamayı ve ilahi aşkı öğretmiş” bir insandır.

Türk dünyası açısından Hacı Bektaş veli “Anadolu’da Türk kültürünün yayılmasına ve Anadolu’nun Türkleşmesine katkı sağlamış büyük bir Türk düşünürü, Türklük için çok büyük bir değerdir.” İslam açısından ise “İslam’ın (Anadolu) yayılmasına katkı sağlamış İslam filozofudur”. Devlet açısından Hacı Bektaş Veli “Osmanlı Devlet yönetiminde öğretileri dikkate alınmış, Yeniçeri ocağının kuruluşunda etkili olmuş” birisidir. Alevi-Bektaşî inanç sistemi açısından ise Hacı Bektaş Veli “Alevi-Bektaşî inancının yayılmasına katkı sağlamış, Bektaşîliğin kurucusudur.”

Katılımcılardan K1 ve K3 numaralı katılımcının Hacı Bektaş Veli hakkındaki görüşleri şu şekildedir:

K1: Valla Hacı Bektaş Veli Anadolu erenlerinden biridir. İşte İran’dan gelmiştir. Anadolu’da işte İslam’ı açtıran büyük tasarruf alimlerden bir tanesidir. İşte aynı Yunus Emre, Mevlâna gibi. Anadolu’ya katkıları işte dediğim gibi bu Anadolu erenleri buraya geldiğin zaman buradaki insanlara hem Anadolu İslam hem de Türk kültürünü aşılamışlardır. Birleştirici bir özelliği vardır zaten o resimde de gittiğiniz zaman Hacı Bektaş Veli’nin türbesine orada görürsünüz. Yani bir yanında geyik vardır, bir yanında aslan vardır. Bu farklı düşünceleri birleştirdiğini gösterir ki yani çok büyük katkıları olmuştur.

K3: Yani Hacı Bektaşî Veli hakkında bir tasavvuf büyüğü olduğunu düşünüyorum ki onların da Hacı Bektaşî Veli olsun, Tapduk Emre olsun, işte Mevlâna olsun. Bunların hepsinin hocası zaten hocaların hocası diye bilinen Ahmet Yesevi den itibaren geldiğine dikkat çekmekte fayda var. Bu insanlar özellikle Anadolu’nun kapıları Türklere açıldığı zaman 1071 Malazgirt Savaşı’yla beraber Anadolu’nun Türkleşmesinde çok ciddi anlamda bir efor sarf etmiş insanlardır ki Hacı Bektaşî Veli de bu konuda ciddi anlamda başı çeken insanlardan biridir. Osmanlı’da Yeniçeri ocağı zaten Bektaşî kültüründen gelmiştir ki Hacı Bektaşî Veli’nin öğretileri bu bağlamda ele alınmıştır. Mesela yine tasavvuf büyüklerinden evet Mevlâna vardır. Konya’da işte mektubât yazmıştır. Hani yönetim alanında İzzettin Keykavus, birtakım şeyler yazmıştır fakat söz konusu Hacı Bektaşî Veli ise direkt devlet yönetiminde onun öğretileri ele alınmıştır. Bu dediğim gibi yeniçeri ocağından görmek mümkün. Bu bağlamda halkın bir araya getirilmesinde, işte birlik ve beraberliğin sağlanmasında ve özellikle dini motiflerden ziyade Türk milliyetçiliği bağlamında öne çıkan gerçekten önemli bir insandır diyebiliriz ve hâlâ da günümüzde kendisinden söz ettirebiliyor.

Türk Milliyetçilerine Göre Alevi-Bektaşî İnancına Mensup İnsanların Toplumsal ve Kamusal Alanda İnanç Kimliklerini Paylaşma Noktasında Sorun Yaşayıp Yaşamadıklarına Yönelik Bulgular

Alevi-Bektaşî inancına mensup insanların toplumsal ve kamusal alanda inanç kimliklerini paylaşma noktasında sorun yaşayıp yaşamadıklarına yönelik veri toplamak amacıyla Türk milliyetçilerine “Sizce Aleviler inanç kimliklerini toplumsal ve kamusal alanda paylaşma noktasında zorluklar yaşıyorlar mı? Yaşıyorlarsa ne gibi zorluklar yaşamaktadırlar?” sorusu yöneltilmiştir. Katılımcılar Alevi-Bektaşî inancına mensup insanların sorun yaşadıkları, eskiden yaşadıkları şu an öyle bir durumun söz konusu olmadığı ve sıkıntı yaşamadıklarını ifade eden toplam 34 görüş belirtmişlerdir. Katılımcıların görüşleri aşağıdaki tabloda belirtilmiştir.

Tablo 8. Türk milliyetçiliği görüşüne sahip toplulukların Alevi-Bektaşî inanç sistemini benimseyen kişilerin kamusal ve sosyal alanda inanç kimliklerini ifade etme noktasında yaşadıkları problemler hakkındaki düşünceleri

Tema	Kategoriler	F	Kodlar	f	%
Türk milliyetçiliği görüşüne sahip toplulukların Alevi ve Bektaşî inanç sistemini benimseyen kişilerin kamusal ve sosyal alanda inanç kimliklerini ifade etme noktasında yaşadıkları problemler hakkındaki düşünceleri	İnanç kimliklerini ifade etme noktasında Problem Yaşıyorlar	26	Toplumdaki ön yargılardan dolayı	7	20,58
			Toplumdan dışlanacaklarını düşündükleri için	5	14,70
			Toplum baskısı yüzünden	4	11,76
			İşe alımlarda adam kayırmacılık, cemaatçilik yapıldığı için	2	5,88
			Geçmişte yaşanan olumsuz olaylardan korktukları için	2	5,88
			Toplumda Alevilere karşı iyimser bir bakış açısı olmadığından	1	2,94
			Mülakat sisteminde işe alınmayacaklarını düşündükleri için	1	2,94
			X Partili belediyenin Alevi kimliğini çok iyi bildiği bir insanı da işe alınacağını düşünmüyorum	1	2,94
			Kamuya alımlarda insanların dini inancına bakıldığı için	1	2,94
			Aleviler aleviyim dediği zaman onlara sanki İslam adı altında değil de farklı bir dindenmiş gibi davranıldığı için	1	2,94
	Eskiden Problem Yaşıyorlardı, Şu Anda Yaşamıyorlar	7	Okullarda din dersleri Sünni kesime yönelik olduğu için	1	2,94
			Bence geçmişte daha çok yaşıyorlardı ama günümüze rahatlar	2	5,88
			Eskiden Alevilik deyince bir dinsizlik gibi bir şey anlaşıyordu toplumuzda ve kimse Alevi olduğunu söylemiyordu. Ama herhangi bir problem yok şu anda. Aleviler rahatlıkla ben aleviyim diyebiliyorlar.	1	2,94
			Zorluk noktasında tabi eskiden daha fazla sıkıntı yaşadıklarını düşünüyorum ama günümüzde bu sıkıntıların olabildiğince azaldığı kanaatindeyim.	1	2,94
			Bu soruyu bir 15-20 yıl önce sorsaydınız bu soruya evet derdim ama şu an rahatlıkla Alevi olduklarını dile getirebiliyorlar.	1	2,94
			70'li yıllarda aleviyim demeye korkarlardı, çekinirlerdi ama şu an çok ciddi bir sorun yaşamadıklarını düşünüyorum.	1	2,94
	İnanç kimliklerini ifade etme noktasında Problem Yaşamıyorlar	1	Ülkemizde Alevi olsun veya diğer mezheplere bağlı olan kişiler olsun diğer dine mensup kişiler olsun istedikleri gibi o dine veya mezhebe mensup olduklarını ifade edebiliyorlar.	1	2,94

Türk milliyetçilerine göre Alevi-Bektaşî inancına mensup insanların toplumsal ve kamusal alanda inanç kimliklerini paylaşma noktasında sorun yaşamaktadırlar. Türk milliyetçilerine göre Alevi-Bektaşî zümreler “Toplumdaki ön yargılardan, toplumdan dışlanacaklarını düşündükleri için, toplum baskısı yüzünden, işe alımlarda adam kayırmacılık, cemaatçilik yapıldığı için ve geçmişte yaşanan olumsuz olaylardan korktukları için” inanç kimliklerini toplumsal ve kamusal alanda dile getirememektedirler. Diğer taraftan Alevi-Bektaşî zümreler “Toplumda Alevilere karşı iyimser bir bakış açısı olmadığından, mülakat sisteminde işe alınmayacaklarını düşündüklerinden, kamuya alımlarda insanların dini inancına bakıldığından, Aleviyim dediği zaman kendilerine sanki İslam adı altında değil de farklı bir dindenmiş gibi davranıldığından ve okullarda din dersleri Sünni kesime yönelik olduğundan” inanç kimliklerini paylaşma noktasında sıkıntılar yaşamaktadırlar.

Katılımcılardan bir kısmı ise “Eskiden Alevilik deyince toplumda dinsizlik gibi bir şey anlaşıldığını ve Alevilerin Alevi olduğunu söyleyemediğini, Aleviyim demeye korktuklarını ve çekindiklerini fakat günümüzde bu problemlerin azaldığını ve yaşanmadığını” belirtmişlerdir. Bir katılımcı ise “Ülkemizde Alevi olsun veya diğer mezheplere bağlı olan kişiler olsun diğer dine mensup kişiler olsun istedikleri gibi o dine veya mezhebe mensup olduklarını ifade edebiliyorlar.” şeklinde görüş belirtmiştir.

Katılımcıların görüşlerinden bazıları şu şekildedir:

K4: “Evet yaşıyorlar. Biraz önce söylediğim gibi Alevi olduğunu ifade etme noktasında. Okulumuzda çalışan bir bayan vardı. Onunla başka bir arkadaşımız tanışmış. Daha sonra o bayan bize sizin okulunuza bir bayan varmış, o da Aleviymiş biz tanıştık dedi. Dedim bize neden söylememiş? Yani hemen açıklamıyorlar, söyleyemiyorlar bu konuda biraz çekingenler öyle söyleyeyim. Bizde Alevilerin inançları yanlış biliniyor. Çünkü eskiden kalma Alevilerle ilgili işte sözler, atasözleri, örneklemeler falan var. Onlardan dolayı bir yanlış algılama var, ön yargı var. Ön yargıdan dolayı insanlar saklıyor.”

K22: “Bundan önceki zamanlarda çok sıkıntılar çekiyorlardı. Yani kendilerinin işte Hacıbektaşlı olduğunu söylemekten, işte çoğunun belirli bir yani Alevi toplumlarının yaşadığı yerleri belirtmekte sıkıntılar çekiyorlardı. Ama bu günümüzde artık yavaş yavaş insanlar birbirlerini tanımaya başladılar. Bu sorunlar Alevi kültürünü bilmedikleri için kaynaklanıyordu. Örnek vereyim bir tane öğrencim dedi ki Ordu’dan dedi bizim bayramda misafirimiz geldi dedi. Hocam dedi, bunlar Alevi imiş ama bunlar iyi Aleviymiş. Dedim ki bu nasıl oluyormuş, yani Alevinin iyisi kötüsü mü olur? Çocuk o kültürü bilmediği için toplumdaki yanlış algı üzerinden onları iyi insanlar olarak görünce şaşırmış. Yani her toplumda iyi kötü vardır. Müslümanlar içerisinde de iyileri vardır kötüler. Yani toplumdaki Alevi-Bektaşî kültürünü bilmedikleri için ve toplumda bir yanlış algı oluşturulmaya çalışıldığından dolayı, aslında biz o olumsuz kültürü ortadan kaldırmamız lazım. Onlarla ortak kader birliği yaptığımızı ve bundan sonra da yapacağımızı ön plana çıkarmamız lazım.”

Türk Milliyetçiliği Görüşüne Sahip Toplulukların Türkiye’de Toplumsal Birliktelik Açısından Alevi-Bektaşî İnanç Sistemi Hakkındaki Dilek ve Temennilerine Yönelik Bulgular

Türk milliyetçilerinin Türkiye’de toplumsal birliktelik açısından Alevi-Bektaşî inanç sistemi hakkındaki dilek ve temennilerine yönelik veri toplamak amacıyla katılımcılara ““Türk milliyetçiliği görüşüne sahip toplulukların Türkiye’de toplumsal birliktelik açısından Alevi-Bektaşî inanç sistemi hakkındaki dilek ve temennileri nelerdir?” sorusu yöneltilmiştir. Katılımcılar topluma, Diyanet İşleri Başkanlığına, devlete, sivil toplum kuruluşları ve medyaya, siyasilere ve Alevi-Bektaşî toplumuna olmak üzere toplam 62 görüş belirtmişlerdir.

Tablo 9. Türk milliyetçiliği görüşüne sahip toplulukların Türkiye’de toplumsal birliktelik açısından Alevi-Bektaşî inanç sistemi hakkındaki dilek ve temennileri

Tema	Kategoriler	f	Kodlar	f	%
Türk milliyetçiliği görüşüne sahip toplulukların Türkiye’de toplumsal birliktelik açısından Alevi-Bektaşî inanç sistemi hakkındaki dilek ve temennileri	Topluma Yönelik Dilek ve Temenniler	43	Birlikte yaşıyorsak birbirimizin fikirlerine, inançlarına, görüşlerine saygılı olmak zorundayız	6	9,67
			Toplum olarak ön yargılardan uzaklaşmamız gerekiyor	5	8,06
			Kimsenin ırkına ya da dini inancına göre ayrımcılık yapmadan eşit olarak davranmalıyız	4	6,45
			Kişî bilmediğinin düşmanıdır. Bu sebeple birbirimizi çok iyi tanımamız ve sevmemiz gerekir	4	6,45
			Türk milletinin ayrılmaz parçası olan Alevilerle birlikte hareket etmeliyiz	3	4,83
			Hacı Bektaş Velî’nin insanlık ve hoşgörü bakımından öğretilerini örnek almamız gerekiyor	3	4,83
			Ülkemizde bulunan farklı ırklara ve insanların din ve inanç özgürlüğüne saygı göstermeliyiz	3	4,83
			Alevi Sünni gibi dini inanç ayrımı gözetmeden onların da bu ülkenin yapı taşlarından olduğunu kabullenmemiz gerekir	3	4,83
			İnsana insan olduğu için değer vermeliyiz	2	3,22
			Ortak değerlerimiz etrafında birleşmeliyiz	2	3,22
			Alevi olmayan kesimin Alevilere zorluk çıkarmaması lazım	1	1,61
			Herkes serbestlik alanı içinde özgürce yaşamalıdır	1	1,61
			Türk milliyetçiliği bağlamında bu insanlara daha fazla sahip çıkmamız gerektiğine inanıyorum	1	1,61
			Devletin devamlılığı için zaten öz Türk olan, öz kardeşlerimiz olan Alevilerle ırk birliği yapmamız gerekir	1	1,61
			Dış mihrakların, kendi aramızda huzursuzluk çıkarmak isteyen insanların sabotelerine gelmemiz gerektiğini düşünüyorum	1	1,61
			İnsanların inançları yüzünden avantaj sağlamadıkları ya da dezavantajlı olmadıkları bir ülke istiyoruz	1	1,61
			Toplumu bölecek söylemlerden uzak durmamız gerekiyor	1	1,61
			Birlik ve beraberlik içerisinde yaşamamız gerekiyor	1	1,61
	Diyanet İşleri Başkanlığına Yönelik Dilek ve Temenniler	7	Diyanet’in Alevi Sünni gibi ayrım yapmadan bütün inançlara eşit mesafede olması gerekmektedir	3	4,83
	Devlete Yönelik Dilek ve Temenniler	4	Devlet tarafından cem evlerinin desteklenmesi gerekmektedir	3	4,83
			Devletimizin ayrımcılık yapanlar hakkında yaptırımının olması gerekiyor	1	1,61
	Sivil Toplum Kuruluşlarına ve Medyaya Yönelik Dilek ve Temenniler	4	Ortaklaşa kültürel etkinlikler ve tanıtımlar sayesinde çok daha iyi noktaya geleceğimizi düşünüyorum	2	3,22
			Sivil toplum kuruluşlarının da farkındalık yaratmak açısından daha böyle aktivizm yaratmaları gerektiğine inanıyorum	1	1,61
			Dizi ve filmlerde Hacı Bektaş, Mevlâna gibi kişilerin hayatına yer verilerek topluma insan sevgisi aşılanmalı	1	1,61
	Siyasilere Yönelik Dilek ve Temenniler	2	Siyasilerin de toplumu bölecek uç söylemlerden uzak durmaları gerekiyor	2	3,22
	Alevi-Bektaşîlere Yönelik Dilek ve Temenniler	2	Alevilerin de kendilerini topluma tanıttıkları etkinlikler düzenlemeleri gerekiyor	1	1,61
			Cem evlerine isteyen gidip katılabilmeli	1	1,61

Türk milliyetçileri toplumsal birliktelik açısından en çok topluma yönelik dilek ve temennilerde bulunmuşlardır. Türk milliyetçileri toplumsal birlikteliğin sağlanması için en çok “Türkiye’de yaşayan toplulukların birbirlerinin fikirlerine, inançlarına, görüşlerine saygı göstermesi; toplum olarak ön yargılardan uzak durulması, kimsenin ırkına ya da dini inancına göre ayrımcılık yapmadan eşit olarak davranılması, Türkiye’de yaşayan toplulukların birbirlerini çok iyi tanıması ve sevmesi, Türk milletinin ayrılmaz parçası olan Alevilerle birlikte hareket edilmesi, Hacı Bektaş Veli’nin insanlık ve hoşgörü bakımından öğretilerini örnek almamız, ülkemizde bulunan farklı ırklara ve insanların din ve inanç özgürlüğüne saygı göstermemiz, Alevi Sünni gibi dini inanç ayrımı gözetmeden onların da bu ülkenin yapı taşlarından olduğunu kabullenmemiz” gerektiğini belirtmişlerdir.

Türk Milliyetçileri Diyanet İşleri Başkanlığının “Alevileri ve cem evlerini resmi olarak tanınması, Alevi Sünni gibi ayırım yapmadan bütün inançlara eşit mesafede olması” gerektiğini belirtmişlerdir. Devlete yönelik olarak da “devlet tarafından cem evlerinin desteklenmesi ve toplumda ayrımcılık yapanlar hakkında devletin yaptırım uygulaması” gerektiğini şeklinde dilek ve temennide bulunmuşlardır. Sivil toplum kuruluşlarının “toplumda birlikteliğin sağlanması katkı sağlayacak kültürel etkinlikler düzenlemesi, toplumsal birliktelik farkındalığı oluşturacak aktiviteler düzenlemesi, dizi ve filmlerde Hacı Bektaş Veli, Mevlâna gibi kişilerin hayatına yer verilerek topluma insan sevgisi aşılanması” gerektiğini belirtmişlerdir. Katılımcılara göre siyasilerin ise “toplumu bölecek uç söylemlerde bulunmaktan uzak durmaları” gerekmektedir.

Türk milliyetçilerine göre toplumsal birliktelik için Alevi toplumunun “kendilerini toplumun diğer unsurlarına tanıtabilecek etkinlikler düzenlemeleri ve cem evlerine diğer dini inanca mensup kişilerin katılmasına müsaade edilmesi gerektiği” şeklinde dilek ve temennilerini dile getirmişlerdir.

Katılımcıların Türkiye’de toplumsal birliktelik için dilek ve temennilerinden bazıları şu şekildedir:

K1: “Valla öncelikle birbirimizi çok iyi tanımamız ve sevmemiz gerektiğine inanıyorum. Yani kişi bilmediği şeyin düşmanıdır. Önce bir Alevi kimdir? Bektaşî kimdir? Alevi-Bektaşî kardeşlerimizin inançları, görüşleri nelerdir? Bunları çok iyi bilmemiz gerekiyor. Çünkü bulunduğumuz yerden mesela çıktığımız zaman topluma sorsak Aleviliği, dediğim gibi çok farklı lanse ediyorlar. Bize de öyle lanse ettiler. Hatta ben ilk görevim için Alevi köyüne gittiğimde gitmek istemedim ama içlerine

girdiğimiz zaman çok farklı insanlar olduğunu gördük. Toplumda ön yargıdan biraz uzaklaşmamız gerekiyor. Birbirimizi çok iyi tanımamız, fikirlerini tanımamız ve fikirlerine saygı duymamız gerekir.”

K18: “Hımm sonuçta, baktığımızda yani ülkemizde yaşayan Aleviler açısından olsun, diğer dinlere inanan insanlar açısından olsun. Onlara ön yargıyla yaklaşmalıyız. Din ve vicdan özgürlüğü diye bir şey var isteyen istediği inanca sahip olabilir. Hatta ateist de olabilir, inanmayabilirsin. Aleviler açısından baktığımızda da onlar da bizim hem din kardeşimiz hem de ırk olarak kardeşimiz yani. İbadetleri farklı diye yani onları yadırgayacak mıyız? Diyanet işleri Başkanlığımız da hani ülkemizde sadece Sünni Müslümanlara sahiplenilen bir kurum olmamalı bence. Yani Alevilerin de işte bazı talepleri var işte cem evleri gibi. Hani onların yapım aşamasındaki yapılan şeyler gibi onların da ibadetlerini rahatça yerine getirebilmeleri için işte cem evlerinin yapımlarına, işte giderlerine falan vesaire, yani bütçe ayırması gerekir bence. Aslında sıkıntılar insanların birbirlerini tanımamalarından, tanımadıkları bilmedikleri şeylere de ön yargıları davranmalarından kaynaklanıyor. Bence eskiden problemler daha çoktu ama şimdi insanlar birbirlerini tanıdıkça daha hoşgörülü olabiliyorlar. Alevi toplumu açısından da biraz daha kendilerini tanıtmaları lazım. Sanki onlar da bu konuda biraz eksikler yani bana öyle geliyor. Yani mesela cem evlerine falan isteyen gidip katılabilmeleri. Hacı Bektaş Veli kutlama programları gibi programlar daha çok olmalı. İşte Aleviler kendilerini topluma tanıttıkları etkinliklere daha fazla yer vermeli bence.”

Sonuç

Araştırmada Türk milliyetçilerinin büyük bir çoğunluğunun (%82) Alevi-Bektaşî toplumu hakkında olumlu düşüncelere sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Türk milliyetçilerine göre Alevi-Bektaşî zümreler, sosyal açıdan yardımlaşmayı seven, insana değer veren, misafirperver, cana yakın, hoş görülü, saygılı, diğer insanları dışlamayan, arkadaşlık ve komşuluk ilişkileri iyi olan; bireysel olarak dürüst, iyi niyetli, ahlaklı, sözünde duran, mütevazı, örf, adet ve inançlarına bağlı; vatandaşlık açısından ülkesine, vatanın varlığına, birliğine önem veren, milli duygular bakımından hassas, hak, hukuk, adalete önem veren; kültür ve eğitim açısından ise aydın, okuyan, araştıran, eğitime önem veren, farklı bakış açıları olan, eski Türk inançlarını devam ettiren, bilgili ve kültürlü insanlardır.

Türk milliyetçilerinin az da olsa Alevi-Bektaşî toplumu hakkında olumsuz düşüncelere sahip oldukları görülmüştür. Alevi-Bektaşî toplumunda alkollü içecek tüketiminin fazla olması, Alevi olduklarını saklamaları, dedelere koşulsuz bağlılıkları, eskiden yaşanmış olumsuz olayları sürekli dile getirmeleri ve ibadetlerde Sünnî anlayışa uyuşmayan bazı ibadet ve uygulamaları Türk milliyetçileri tarafından olumsuz olarak belirtilen görüşlerdir.

Alevilik Türk milliyetçilerine göre insan topluluğu, mezhep, inanç sistemi, düşünce sistemi, kavram, ideolojik bir fikir ve bir yoldur. Bektaşilik ise tarikat, insan topluluğu, kavram, düşünce sistemi, mezhep ve kültürdür. Alevilik: Hz. Ali taraftarları olan, Hz. Ali'nin soyundan gelen, Hz. Ali'yi seven, Hz. Ali'yi kendilerine lider olarak kabul eden, Hz. Muhammet'ten sonra Hz. Ali'nin lider olmasını isteyen insan topluluğu; Hz. Ali'ye inanan insanların ondan sonra oluşturdukları ve İslam içerisinde oluşmuş bir inanç şekli, bir mezhep; Bektaşilikten önce olan bir inanç, Hz. Ali'nin fikir ve düşüncelerini ön planda tutan bir düşünce sistemi, gizliliği (ibadetlerin gizli yapılması) esas alan bir kavram, İslamiyet'ten sonra Hz. Ali tarafından ortaya çıkarılmış ve dünya geneline yayılmış İdeolojik bir fikir ve Hasan ve Hüseyin'in katledilmesinden sonra Hz. Ali'ye inanan insanların oluşturdukları ve bağlandıkları yeni bir yoldur. Bektaşilik ise Aleviliğin içerisindeki ve Alevilerin de mensubu olduğu, Aleviliğe göre daha gelişmiş, sistemli, profesyonel bir tarikat; Hz. Ali taraftarı olan insan topluluğu, Aleviliğe göre daha açık (ibadetini gizlemeyen) bir kavram, etnik milliyetçilik gözetken bir düşünce sistemi, Hacı Bektaş Veli etrafında toplanan insanların oluşturduğu bir mezhep ve Hacı Bektaş Veli tarafından oluşturulan bir kültürdür.

İslam açısından Türk milliyetçilerinin büyük bir çoğunluğuna (%83) göre Alevi-Bektaşî inanç sistemini İslam dini içerisindeki. Türk milliyetçilerine göre Alevi-Bektaşî inanç sistemi; İslam dairesinde teşekkül etmiş diğer mezhepler gibi ibadet yönünden farklılıkları olsa da aynı Allah ve peygambere inanılan, İslam'ın ahlak, hoşgörü, insan sevgisi gibi öğretileri üzerine kurulmuş bir koludur. Alevilik-Bektaşilik sonradan biraz değişikliği uğramış olsa da Hz. Muhammet'ten sonra lider olarak Hz. Ali'yi benimsemiş, İslam'ın ibadetten çok inanç boyutu üzerinde yoğunlaşan bir mezhebi, İslam'ın tasavvufi boyutundan bir tanesidir. İslam'ın dışında olarak belirtilen görüşlerde ise sadece Alevilik açısından değil bütün mezheplere yönelik olarak İslam'ı böldüğü gerekçesiyle bir olumsuz düşünceye sahip olunduğu ve Alevi-Bektaşî inanç sisteminin Sünnî mezhep çerçevesinde değerlendirilerek Sünnî anlayışa uymayan ibadet ve uygulamalarının olumsuz olarak görüldüğü sonucuna ulaşılmıştır.

Türk kültürü açısından ise Türk milliyetçilerine göre Alevi-Bektaşî inanç sistemi ve toplumu Türk kültürünü yansıtmaktadır. Alevi-Bektaşî ritüellerinden mezarlara, türbelere saygı ve ondan medet umma, müzik aletleri (bağlama) kullanma, ağaçlara bez bağlama ve dilek dileme, adak adama, muska yapma, kurşun döktürme Türk kültürünü yansıtan ritüellerdir. Toplumsal boyutta ise insana değer verilmesi, ahlaki değerlerin önemli olması, büyüklere saygı gösterilmesi, kadına önem verilmesi ve ayırım yapılmaması Türk kültürünü yansıtan uygulamalardır. Eski Türk inanışlarını yansıtmaları bakımından dağlar, göller gibi tabiat unsurlarına önem vermeleri, Türkçe ibadet yapılmaları ve Türkçeye önem vermeleri, ibadetlerde içki kullanmaları Türk milliyetçilerine göre Türk kültürünü yansıtan uygulamalardır.

Hacı Bektaş Veli ise Türk milliyetçilerine göre insanlar arasında sevgiyi, saygıyı, hoşgörüyü ve güzel ahlaki yaymış, halk arasında birlik ve beraberliğin sağlanmasında katkı sağlamış, Anadolu'da Türk kültürünün ve İslam'ın yayılmasına katkı sağlamış tasavvuf âlimlerinden, büyüklerinden biridir.

Türk milliyetçilerine göre ülkemizdeki din ve vicdan özgürlüğü noktasında Alevi-Bektaşî zümreler kamusal ve toplumsal alanda inanç kimliklerini ifade etme noktasında problem yaşamaktadırlar. Özellikle toplumdaki ön yargılardan, toplumdaki dışlanma korkusu ve toplum baskısı gibi sebeplerle Alevi-Bektaşî zümreler kamusal ve toplumsal alanda inanç kimliklerini tam olarak rahat bir şekilde ifade edememektedirler. Fakat günümüzde toplumsal ve kamusal alanda eskiye oranda daha rahat ve özgürlükçü bir yaklaşımla karşılaşmaktadırlar.

Tartışma

Araştırmamızın Alevi-Bektaşî inanç sisteminin Türk kültürünü yansıtan unsurların bulgularından olan adalet sistemine verilen önem, ibadetlerde dem alınması, ibadetlerin Türkçe yapılması ve ahlaki değerlere önem verilmesi Demir'in (2020) "Anadolu Aleviliğinde eski Türk kültüründeki gelenek-göreneklerin izleri" başlıklı yüksek lisans tez çalışmasından farklı olarak ulaşılan sonuçlardır. Aleviliğin Türk kültürünü yansıtan unsurlarına yönelik araştırmamızda ulaşılan diğer sonuçlar ise Demir'in çalışmasında elde edilen sonuçlarla benzerlik göstermektedir.

Türk kültürü açısından değerlendirildiğinde araştırmamıza katılan Türk milliyetçilerinin görüşlerinden ulaşılan sonuçlara göre Alevi-Bektaşî zümreler, "soy olarak Türk ırkından olan öz Türklerdir." Araştırmamıza katılan Türk milliyetçilerinin

hemen hemen hepsi Alevi-Bektaşî zümrelerin eski Türk inançlarını devam ettirerek Türk kültürünü yansıttığını belirtmişlerdir. Türk kültürünü yansıtmaları açısından çalışmamızda ulaşılan sonuçlarla Ateş'in (2010) "Türkiye'de milliyetçilik, yurttaşlık ve Aleviler: 'Öz-Türkler' ve 'Heretik Ötekiler?'" başlıklı doktora tez çalışması ve Telek'in (2012) "Soytürkçülerden milliyetçi muhafazakârlığa Türkiye'de milliyetçi siyasetlerin Aleviliğe bakışı (1930-1980)" başlıklı yüksek lisans tez çalışması benzerlik göstermektedir. Fakat araştırmamıza katılan hiçbir Türk milliyetçisi, Alevi-Bektaşîleri "öteki" olarak değerlendirmemiştir. Bu açıdan araştırmamızda ulaşılan sonuçlar, Ateş ve Telek'in çalışmalarında elde ettikleri sonuçlardan farklılık göstermektedir. İslamiyet açısından değerlendirildiğinde ise Ateş (2010) ve Telek (2012) çalışmalarında Alevi-Bektaşî zümrelerin teolojik açıdan Türk milliyetçilerine göre hurufat ve sapkınlık olarak değerlendirildiği sonucuna ulaşmışlardır. Fakat çalışmamızda Türk milliyetçilerinin hemen hemen hepsi Alevi-Bektaşî inanç sistemini İslamiyet dairesi içerisinde bir inanç sistemi ya da mezhep olarak değerlendirmişlerdir.

Öneriler

Türk milliyetçilerinin ülkede toplumsal birliktelik için ifade ettikleri dilek ve temennilerinden yola çıkarak araştırmanın öneriler bölümü oluşturulmuştur. Buna göre bir toplumda birliktelik saygı ve hoşgörü unsurları üzerine inşa edilebilir. Bu sebeple Türkiye'de toplumsal birliğin sağlanması Türk toplumunu meydana getiren bütün toplulukların birbirlerinin inançlarına, fikirlerine, yaşam tarzlarına saygı gösterilmesi ve hoşgörü göstermesi ile mümkündür. Hem devlet hem de toplumu meydana getiren bireyler kimsenin etnik yapısına, dini inancına karşı ön yargıyla yaklaşmamalıdır. Özellikle dini inançlara saygı gösterilmeli, toplumdaki her birey dini inancını kendi serbestlik alanı içerisinde rahatça yaşayabilmelidir. Bu açıdan Türk toplumundaki bireylerin ve özellikle de siyasilerin toplumu ayrıştıracak ve bir kesimi itham edecek uç söylemlerden uzak durması gerekmektedir. Toplumda birlikteliğe katkı sağlayacak ortak değerler etrafında birleşmemiz gerekmektedir. İnsana insan olduğu için değer verilmeli, insan sevgisi ve hoşgörü açısından Hacı Bektaş Veli gibi Türk toplumunda önemli olan şahsiyetlerin öğretileri etrafında birleşilmelidir. Nihayetinde insanların dini inançları sebebiyle avantaj sağlamadığı veya dezavantajlı olmadığı bir ülke inşa etmek, toplumsal barış, ülkemizin gelişmesi ve geleceği açısından oldukça önem arz etmektedir.

Araştırmanın katılımcıların temennilerine dayanarak toplumsal birliktelik açısından devlete, siyasilere ve Diyanet İşleri Başkanlığına önemli görevler düşmektedir. Devletin ve Diyanet İşleri Başkanlığının Alevi-Bektaşî toplumunu ve inancını benimsemesi, mezhepsel veya dini inanç bakımından ayrılık gözetmemesi, Alevi-Bektaşî toplumunun dini ritüellerini toplu olarak yerine getirdikleri cem evlerine destek olmaları gerekmektedir. Ayrıca toplumda ayrımcılık yapanlara devlet olarak yaptırım uygulanması gerekmektedir. Özellikle toplumda ayrışmalara ve bölünmelere yol açacak uç söylemlerden siyasilerin uzak durmaları gerekmektedir.

Toplumda hoşgörü ve saygı hususunda farkındalık ve birliktelik yaratmak amacıyla sivil toplum kuruluşları da daha aktif bir şekilde çalışmalıdır. Medya kuruluşları ise ülkemizde toplumsal birlikteliğe katkı sağlayacak, topluma insan sevgisi aşılayacak yayınlar yapmalı bu yayınlarda Hacı Bektaş Veli, Mevlâna gibi hoşgörü önderlerinin öğretilerine yer verilmedir.

Araştırmada elde edilen bulgulara dayanak Türk milliyetçilerinin Alevi-Bektaşî inanç sistemi ve toplumu hakkında fazla bilgi sahibi olmadığı ve yaşanan problemlerin asıl kaynağının bilgi eksikliği olduğu görülmüştür. Bu sebeple Türk toplumunu meydana getiren bütün toplulukların birbirlerini tanımalarına yardımcı olacak kültürel etkinlikler düzenlenerek bireylerin birbirlerini yakından tanımaları sağlanmalıdır. Bu hususta da özellikle devlete, sivil toplum kuruluşlarına, derneklere ve Alevilik-Bektaşilik konusunda araştırma yapan akademisyenlere/araştırmacılara büyük sorumluluk düşmektedir.

KAYNAKÇA

- ARTAN OK, Mihriban (2024). *Mehdilik ve Şabkulu Ayaklanması*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- ARTAN, Mihriban (2023). Horasan Erenlerinden Hacı Bektaş Veli'nin İnsan Sevgisi ve Fütuhât Anlayışı. *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi -İhtisaslaşma Özel Sayısı-*. 200-212.
- ATEŞ, Kazım (2010). *Türkiye'de Milliyetçilik, Yurttaşlık ve Aleviler: "Öz-Türkler" ve "Heretik Ötekiler"?* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Ana Bilim Dalı Doktora Tezi.
- ATSIZ, Hüseyin Nihal (1992). *Ordinaryüsün FabiŞ YanlıŞları*. İstanbul: Baysan Yayın ve Basım A.Ş.
- AYDEMİR, Şevket Süreyya (1976). *Sıyn Arayan Adam*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Baha Said (2006). *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Abî ve Nusayrî Zümreleri*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- BAHARLU, İlgar, AKIN, Erdem ve ARTAN OK, Mihriban (2024). *Geçmişten Geleceğe, Yedi'den Yetmiş'e Hacıbektaş ve Hümkâr Hacı Bektaş Veli*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- BAHARLU, İlgar, ARTAN OK, Mihriban, AKIN, Erdem ve IŞIK, Güllü (2024). *Serçeşme'den Katreler; Temel Değerler Bağlamında Hacı Bektaş Veli ve Özlü Sözleri*. Nevşehir: Net Kitaplık.
- BAKER, Cynthia, WUEST, Judith ve STERN, Phyllis Noerager (1992). "Method Slurring: The Grounded Theory/ Phenomenology Example". *Journal of Advanced Nursing*. 17. 1355-1360.
- BARDAKÇI, Cemal (1940). *Anadolu İşyanları*. İstanbul: Rıza Koşkun Basımevi.
- BARDAKÇI, Cemal (1945). *Kızılbaşlık Nedir*. İstanbul: Işık Matbaası.
- BARKAN, Ömer Lütfi. (2021). *İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- BÜYÜKÖZTÜRK, Şener vd. (2020). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi.
- DEMİR, Cihan (2020). *Anadolu Aleviliğinde Eski Türk Kültüründeki Gelenek-Göreneklerin İzleri*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Genel Türk Tarihi Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi.
- DÜNDAR, Fuat (2002). *Millî Ezber: Saf Türk-Karışık Öteki* (Cilt 4). Ankara: İletişim Yayınları.
- EDMONDS, William Alex and KENNEDY, Thomas Dalziel (2017). *Phenomenological Perspective. In An Applied Guide To Research Design: Quantitative, Qualitative, And Mixed Method*. New York: Sage Publications.
- GÖKALP, Ziya (2004). *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: İnkılap Yayınları.
- GÖLPINARLI, Abdulkaki (1932). "Anadolu'da Heteredoks İnançlar". *Atsız Mecmua*. (13). 17.
- GUBA, Egon Gotthold and LINCOLN, Yvonna Sessions (1994). "Competing Paradigms In Qualitative Research". *Handbook of Qualitative Research*. 2(105). 163-194.
- GÜNALTAY, Mehmed Şemseddin (1916). *Hurâfâttan Hakikata*. İstanbul: Tevsi-i Tıbaat Matbaası.

- KANSU, Mazhar Müfit (1988). *Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk ile Beraber*. Ankara: TTK Yayınları.
- KILIÇ, Murat (2017). Cumhuriyetin ilk yıllarında dinin denetlenmesi ve muhafazası meselesi. *Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 9(18). 295-317.
- KIESER, Hans Lukas (2005). *İskalanmış Barış – Doğu Vilayetlerinde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- KLENKE, Karin (2016). *Qualitative Research In The Study Of Leadership*. Leeds: Emerald Group Publishing Limited.
- KÖPRÜLÜ, Mehmed Fuad (2005). *Anadolu'da İslamiyet*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- NUR, Rıza (1942). “Türk Nasyonalizmi”. *Tanrıdağ*. (1). 4- 6.
- NUR, Rıza (1968). *Hayat ve Hatıratım*. İstanbul: Altındağ Yayınevi.
- OCAK Ahmet Yaşar (2011). *Orta Çağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci (Kolonizatör) Derviş yahut Vefâyye ve Yeseviyye Gerçeği: Dede Garkın ve Emîrci Sultan (13. Yüzyıl)*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar (2018). *Türk Süfiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar (2020). *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- SALCI, Vahit Lütfi (1942). “Trakya'da Türk Kabileleri”. *Türk Amacı*. (5). 314.
- STARKS, Helene and TRINIDAD, Susan Brown (2007). “Choose Your Method: A Comparison Of Phenomenology, Discourse Analysis, And Grounded Theory”. *Qualitative Health Research*. 17(10). 1372-1380.
- SÜMER, Faruk (1960). “Anadolu'ya Yalnız Göçebe Türkler Mi Geldi”. *Belleten*. 24(96). 567- 594.
- SWANBORN, Peter (2010). *Case study research: What, Why and How?* New York: Sage Publications.
- ŞAHİN, Baki vd. (2014). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- ŞAHİN, Yasin (2023). “Ahmet Yaşar Ocak, Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri, İletişim Yayınları, İstanbul, 2020”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. (105). 369-374.
- ŞENER, Cemal (1989). *Alevilik Olayları*. İstanbul: Yön Yayınları.
- TANKUT, Hasan Reşit (1938). *Nusayiriler ve Nusayirilik Hakkında*. Ankara: Ulus Basımevi.
- TANKUT, Hasan Reşit (2000). *Zağalar Üzerine Sosyolojik Tetkikler*. Ankara: Kalan Yayınları.
- TEKİNDAL, Satılmış (2021). *Nitel, Nitel, Karma Yöntem Araştırma Desenleri ve İstatistik*. Ankara: Nobel Yayınevi.
- TELEK, Gönül (2012). *Soytürkçülerden Milliyetçi Muhafazakârlığa Türkiye'de Milliyetçi Siyasatlerin Aleviliğe Bakışı (1930-1980)*. İstanbul Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Uluslararası İlişkiler Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi
- TURAN, Osman (2016). *Seçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- VORHOFF, Karin (2003). *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilikle İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- YILDIRIM, Ali ve ŞİMŞEK, Hasan (2013). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (8. Baskı). Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- YILDIRIM, Rıza (2021). *Aleviliğin Doğuşu Kızılbaş Süfiliğin Toplumsal ve Siyasal Temelleri (1300-1501)*. İstanbul: İletişim Yayınları.

HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL ESSENCE OF TURKIC ALEVISM BEKTASHISM

Türk Aleviliği-Bektaşiliğinin Tarihsel ve Felsefi Özü

Der historische und philosophische Kern des türkischen Alevitentums und Bektaschitentums

Nina BILOKOPYTOVA*

Karim EL GUESSAB**

ABSTRACT

The article examines the historical-philosophical essence of the Turkic Sufi mystical-religious phenomenon of Alevism-Bektashism. The study was written to examine the Turkic mystical tradition that constitutes the historical and philosophical essence of Alevi-Bektashism. It was emphasized that *Ahmed al-Yassawi* is considered the progenitor of all Turkic Sufis, and that Haji Bektash is descended from him. It is noted that Ahmed al-Yassawi's *Divani Hikmet* (collection of wisdom) is still a poetic guide for achieving human perfection. It is also stated that Haji Bektash's "*Maqalyat*" is a guide book with a mystical content, which is addressed to students entering the path of Sufi service.

Society's attitude towards the Sufi tariqats was represented by the stance of the ruling elite, who functionally utilized religion infused with social meanings, and labeled their opponents as anti-religious and

* PhD (in Philosophy) Zaporizhzhia National University, Zaporizhzhia, Ukraine, nina_turk@ukr.net, ORCID: 0000-0002-7260-0705.

** PhD (in Philosophy), Hab. Associate Professor, Department of Philosophy, Public Administration and Social Work/Head of the Study Abroad Resource Centre for Foreigners and Stateless Persons, Zaporizhzhia National University, Zaporizhzhia, Ukraine, karim@znu.edu.ua, ORCID: 0000-0003-3555-1235.

anti-social. To the question of why Sufism, despite prohibitions and persecution, has become so widespread from Indonesia on the Pacific Ocean to Morocco on the Atlantic Ocean, Sufis prove how and why the idea of perfection can be accepted by any society, regardless of its nominal and social structure. . The purpose of the research is to analyze the prerequisites for the emergence of Turkic Sufism from the perspectives of social philosophy and philosophy of history, to generalize the scientific knowledge about Sufism, and to reassess the historical and philosophical essence of Turkic Alevism-Bektashism. To achieve the goal of the study, the following scientific methods were used: the method of historical and philosophical analysis, the axiological approach - the assessment of phenomena, processes and situations from the standpoint of the value system of the Alevi-Bektashi teachings, and the comparison method.

Keywords: Ascetic tendencies, Genesis of Sufism, Turkic Sufis, *Hacı Bektash*, Orthodoxy-Heterodoxy, Achievement of human perfection.

ÖZ

Bu makale, Alevilik-Bektaşiliğin Türk Sufi mistik-dinsel fenomeninin tarihi-felsefi özünü incelemektedir. Bu makale, Alevi-Bektaşiliğin tarihî ve felsefî özünü teşkil eden Türk mistik geleneğinin incelenmesi amacıyla kaleme alınmıştır. Ahmed el-Yesevî'nin tüm Türk Sufilerinin atası olarak kabul edildiği ve Hacı Bektaş'ın ondan geldiği vurgulanmıştır. Ahmed Yesevî'nin *Dîvân-ı Hikmet* adlı eserinin kemale erecek insan için şiişsel bir rehber olduğı; bununla birlikte, Hacı Bektaş'ın *Makâlât* adlı eserinin de tasavvuf yoluna giren öğrencilere hitap eden mistik içerikli bir rehber kitap niteliğı taşıdığı belirtilmiştir.

Toplumun Sufi tarikatlarına yönelik tutumu, dini toplumsal işlevleriyle kullanarak muhaliflerini “dın karşıtı” ve “toplum karşıtı” olarak tanımlayan yönetici elitlerin tutumuyla temsil edilmiştir. Sufiler, tasavvufun tüm yasaklara ve mezalime rağmen, Endonezya'dan (Pasifik Okyanus'u kıyısındaki) Fas'a (Atlas Okyanus'u kıyısındaki) kadar neden bu kadar yaygınlaştığı sorusuna biçimsel ve sosyal yapısı ne olursa olsun herhangi bir toplumda mükemmellik yani kemalet fikrinin nasıl ve neden kabul edileceğini ortaya koyarak yanıt vermektedir.

Araştırmanın amacı; Türk tasavvufunun ortaya çıkışının ön koşullarını toplum felsefesi ve tarih felsefesi açısından analiz etmek, tasavvufa ilişkin bilimsel bilgileri derleyip genelleştirmek ve Türk Aleviliğı-Bektaşiliğinin tarihî ve felsefî özünü yeniden değerlendirmektir.

Çalışmanın amacına ulaşmak için şu bilimsel yöntemler kullanılmıştır: Tarihsel-felsefi analiz yöntemi, aksiyolojik yaklaşım, Alevi-Bektaşî öğretisinin değerler sistemi açısından olgu, süreç ve durumların değerlendirilmesi ve karşılaştırma yöntemi.

Anahtar Kelimeler: Zühd eğilimleri, Tasavvufun doğuşu, Türk Sufileri, Hacı Bektaş, Ortodoksluk-Heterodoksluk, İnsanın kemalat makamına ulaşması.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Artikel untersucht den historischen und philosophischen Kern des Alevitentums und Bektaschitentums als ein mystisch-religiöses Phänomen innerhalb des türkischen Sufismus. Ziel der Arbeit ist es, die türkische mystische Tradition zu analysieren, die den historischen und philosophischen Kern des alevitisch-bektaschitischen Glaubens prägt. Dabei wird dargelegt, dass Ahmed Yesevi als Ahnherr aller türkischen Sufis gilt und Hacı Bektaş in der spirituellen Nachfolge zu ihm steht. Weiterhin wird festgestellt, dass Ahmed Yesevis Werk *Dîvân-ı Hikmet* als poetische Wegleitung für den zur Vollkommenheit strebenden Menschen dient, während Hadschi Bektasch Walis *Makalât* als ein mystisch-philosophisches Lehrwerk für Schüler auf dem spirituellen Pfad des Sufismus betrachtet werden kann.

Die gesellschaftliche Haltung gegenüber den Sufiorden wird maßgeblich durch die Einstellung der herrschenden Eliten geprägt, die ihre religiösen und sozialen Funktionen nutzen, um Andersdenkende als „Feinde von Religion und Gesellschaft“ zu deklarieren. Die Sufis erklären die weite Verbreitung des Sufismus trotz Verboten und Unterdrückung von Indonesien bis Marokko mit der universellen Anziehungskraft des Ideals menschlicher Vervollkommenung, das unabhängig von sozialen und institutionellen Strukturen in jeder Gesellschaft Resonanz findet.

Ziel der Untersuchung ist es, die Entstehungsbedingungen des türkischen Sufismus aus philosophischer und gesellschaftshistorischer Perspektive zu analysieren, wissenschaftliche Erkenntnisse zu systematisieren und den historischen sowie philosophischen Kern des türkischen Alevitentums und Bektaschitentums neu zu kontextualisieren. Methodisch erfolgt eine historisch-philosophische Analyse auf der Grundlage eines axiologischen und vergleichenden Ansatzes, wobei relevante Phänomene, Prozesse und Kontexte im Lichte des Wertesystems der alevitisch-bektaschitischen Lehre interpretiert werden.

Schlüsselwörter: Askese-Tendenzen, Entstehung des Sufismus, Türkische Sufis, Hadschi Bektasch Wali, Orthodoxie und Heterodoxie, Vervollkommenung des Menschen.

Introduction

The relevance of the study of the historical and philosophical essence of Turkic Sufism is largely determined, firstly, by the historical and geographical proximity between Ukraine and the Turkic world, and secondly, by the fundamental desire - to find determinants that could serve as a universal basis for all human knowledge, and to substantiate such a theory of truth, which would form the basis of conceptual knowledge about human existence. Thirdly, the world cannot be purely rational, the search for its universal regularities constantly coexists with the spiritual values of human mental codes. And this is already the world of "irrational", non-scientific knowledge. It can also be added that 2021 was declared by UNESCO as the "Year of Remembrance of Haci Bektash-i Veli" to the 750th anniversary of his death, because the values, which were founded on the basis of love, peace and tolerance, which he spread, extend from the local to the universal.

In the Ukrainian socio-philosophical discourse, the issue of studying Sufi orders is little studied. And the phenomenon of Turkic orders, including the Alevi-Bektashi (Yarosh, 2021), which is a segment of the social culture of the Turkic world, not even fully revealed.

On this occasion, let us refer to the outstanding founder of Ukrainian oriental studies, A. Krymsky: "In addition to the inevitable, generally recognized scientific need to study oriental history as one of the great parts of the history of all mankind, Ukraine also has its own special reasons to ensure that oriental disciplines develop properly and intensively in its highest academic institution. And it would be desirable to have not one or two, but several oriental departments in the Academy of Sciences. The ancient territory of modern Ukraine was a place for life or for the long-standing residence of all oriental peoples, and Ukrainian science faces a whole series of all possible questions and tasks that await planned development and solution. Iranian studies, Turkology (this discipline is especially needed) and Arabic studies - without these three sciences, a comprehensive, non-one-sided history of Ukrainians is impossible; without them, there will be inevitable gaping gaps in Ukrainian studies itself" (Explanatory Note, 1919, 153).

Prerequisites for the emergence of mystical-religious movements and the genesis of Sufism

Researchers of the history of the emergence of Sufism approached this difficult question in different ways: many researchers derived Sufism from Eastern Christian asceticism and mysticism, as well as from Neoplatonism developed by Syrian monks in a Christian form; therefore, three main theories of origin appeared, that is, the genesis of Sufism, which could be called Christian (Ridgeon, 2020), Iranian, and Indian (Çardaklı & Yavuz, 2025).

The theory, which is close to the truth, about the origin of Sufism was created by scholars of the first half of the 20th century, Reynold A. Nicholson (1868-1945) and Louis Massignon (1883-1962). Their works were based on a much broader and more thorough study of the sources of Sufi literature than the works of former Islamic scholars. The named researchers see in Sufism not alien to Islam a layering of the philosophy of Neoplatonism, then the philosophy of Buddhism, but on the contrary, an autochthonous phenomenon that arose on Islamic soil. Researcher R. Nicolson believed that Sufi mysticism was a natural development of ascetic tendencies that appeared in Islam during the 1st century of the *Hijra* (Nicholson, 1914).

Early Islam did not know monastic orders. But gradually ascetics began to gather in Basra (Iraq) to read *the Koran* together and discuss their mystical experiences. Mysticism at that stage did not oppose itself to “official” Islam, did not pretend to a fundamentally different explanation of the relationship between the Supreme Absolute and man and, in fact, was reduced to quietism (from the Latin *quies* - calm) (Attar, 2000, 12).

The origins of the emergence and spread of Sufism are closely related to the socio-economic and political processes that took place in the 8th-9th centuries. At the beginning of the 8th century, the Arabs, speaking under the banner of Islam, managed to conquer Iraq, Syria, Palestine and Mesopotamia, conquer all of North Africa, most of the Iberian Peninsula, establish their rule in Iran and Afghanistan, and conquer Transcaucasia. The policy of expansion gave impetus to the strengthening of class differentiation in the *Arab Caliphate* (Karataş, 2018).

The rapid spread of Islam threatened the authority of the early Muslims with a mass of new perspectives and different worldviews. Its consolidation took place

in the first half of the 8th century precisely in the process of the hadith scholars' discussion of knowledge (*Islam, iman, ilm*). The work of the outstanding Sufi *al-Ghazali* speaks in favor of this opinion. Due to Ghazali's efforts, Sufism was raised to the rank of "the science of the mystical life", although, as many researchers claim, he still remained a traditionalist Sunni jurist. The legalization of mysticism was accompanied by the corresponding liberation of it from those features that indicated "contempt for the law." Al-Ghazali insisted on observing all the rites of the Muslim cult and denied Sufi pantheism (Attar, 2000: 19).

A significant role in the organizational formation and further theoretical and ideological development of Sufism was played by the institution of the *Khanaka*. As you know, at first Sufis were, as a rule, traveling *dervishes* (*dervish* from Persian, as well as *sufi* from Arabic, means destitute, poor). "*Khanaka*" as an institution of association first appeared in the east of the Muslim world - in *Khorasan* and *Maverannakhr*, at the turn of the 9th and 10th centuries. Then it became widespread in Western Iran, Iraq, Syria and Egypt, as well as in India. Since the end of the 10th century, permanently operating *khanaks* with the "teacher-student" institute, i.e. the *khanaka* becomes the center of the society of those who have embarked on the mystical way.

The next institution of association was "*ribat*" - which arose in the 7-10 centuries in areas of military confrontation between Muslims and Christians (or pagans) in Asia Minor, Central Asia and North Africa. After the 10-11 centuries *ribat* often turns into a military fortification. From the beginning of the 11th century in Iran, the *ribat*, which lost its military purpose, became the residence of dervishes - the *khanak* (Corbin, 2014: 283).

In the 11th-12th centuries, another theological doctrine arose that covered the entire Muslim world. "*Wahdat al wujud*" meant the unity of existence, which meant the same as pantheism, but which had just appeared in theology long before the use of the expression "pantheism" in scientific and religious circles. *Ibn al-Arabi* (1165-1240) is the greatest Muslim philosopher-mystic, the creator of the doctrine of "*oneness of being*" (*wahdat al wujud*) (Corbin, 2014: 291).

Ibn al-Arabi criticizes *al-Ghazali* for denying the possibility of God's discretion in creation. According to *Ibn al-Arabi*, people do not have real free will, or rather, it is an illusion that souls are controlled by God. Ibn al-Arabi believed that faith based on dogmas can be rejected. Personal, intuitive faith, the religion of the heart cannot be

refuted. Therefore, the form of religion is not essential, you can pray in a mosque, and in a Christian monastery, and in a Jewish synagogue, even in a pagan temple in front of an idol, if only the one who prays believes that he is addressing God, and not a fetish. At the same time, Ibn al-Arabi believed that for him Islam was the most convenient form of religion, and Sufism was the true philosophy of Islam.

It should be noted that the changes occurring in religious systems are caused by both social circumstances and the development of intellectual and religious thought itself.

In the history of the emergence and development of Sufism in Central Asia, a special role belongs to two famous figures of the Islamic world of the Middle Ages - *Khoja Ahmed Yassavi* (died in 1166) and *Abd al-Khaliq al-Gijduwani* (died in 1220). J. Trimingham (Trimingham, 1971) noted that many famous Sufis trace their genealogy to *Yusuf Hamadani*, but two main lines in particular trace back to two of his successors (خليفة - *caliph*) (the best assistant students) – Persian to *Abd al-Khaliq al-Gijduwani*, and Turkic to *Ahmed al-Yassawi*. Ahmed al-Yassawi is considered *the progenitor of all Turkic Sufis*, and *Haci Bektash* is descended from him.

The views of *Ahmed bin Ibrahim bin Ali* of Yassi (a city that later received the name of Turkestan, modern Kazakhstan) were formed on the basis of the teachings of *Yusuf al-Hamadani*. Yasavi's teaching has many religious, social and cultural ramifications. Yassavi's teachings played an important role in the Islamization of the Turkic tribes, in the introduction of Islam among the Turkic nomads. The poems of Ahmad and his dervish followers, such as *Yunus Emre* (d. c. 740/1339), contributed to the development of poetry in Persian-Turkic languages as well.

The influence of the cult of *Hazrat-i Turkestan*, as Ahmed was called, is evident at least from the readiness with which Temur built a two-domed structure on the *Syr Darya* (completed in 801/1398), one of the domes of which was located over Ahmed's grave, and the other over a mosque. *The Yassaviyya* was a tariqat of wandering dervishes, whose connection with Ahmed al-Yassawi was attributed to them by spiritual ancestors of direct Turkic origin. His book of poems "Divani Hikmet" (collection of wisdom) has survived to our time, which is still a kind of poetic guide to achieving human perfection.

Hacı Bektash and his way

A brief overview of the life of the Bektashes seems to make it clear enough that a man named Hacı Bektash arrived in Asia Minor in the 13th century; he settled in a village later to be named after him, near *Kırşehir*; he became part of a general movement that combined the social and religious practices of early Turkish life with a more or less orthodox Islamic image in the system of Sufism, influenced by the Central Asian Sufi Ahmed Yasawi; Hacı Bektash gradually gained general recognition as a saint of his time; he conquered and led disciples; he taught the basics of a simple ritual, including the use of an apprentice, circling; he donned a special headdress and gave it to his disciples, and before his death appointed and sent "*caliphs*" - successors to carry his teachings to various regions. (Bilmez & Bozkurt, 2022: 165).

One of the first sources in which the name of Hacı Bektash Veli is mentioned is the work entitled «*Menâkıbu'l-Kudsîyye fî Menâkıbu'l-Ünsîyye*» (Çelebi, tarihsiz). Although there are different accounts of the life and death of the teacher of the Bektashi sect, a work called *Velayetname/Menâkıpname*, written by a disciple of Hacı Bektash Veli, stated that he was from Khorasan, his father was *Seyit İbrahim Sani*, and his mother was *Hatem Khatun*. (Vilâyet-nâme Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli, 1958: 3-4). It is also recorded that he was born in 645 AH and died in *Suluk-Karahoyuk* in Anatolia in 737 AH, during the reign of the *Ottoman Sultan Orhan Gazi*. (Ahmed Sırrı Baba, 1939: 6). Actually, the village of Karahoyuk was later mentioned together with Hacı Bektash Veli and received the name *Hacıbektash* (Ahmed Sırrı Baba, 1939: 7). (Ghodrati Vayghan & Manizhe, 2023).

Recognized authorities among scholars who worked on the topic of Alevism-Bektashism (this is the name of one of the branches of historical science in Turkey) include: *Baba Sait Bey* known for his studies of Alevism, there is information that he was in *Konya* and *Kırşehir* and studied the *Mevlevi order* and *Bektashism*, wrote an unpublished book about *Mevlana* and *Hacı Bektash-ı Veli*. According to him, sects and sectarian movements in Anatolia, such as *Bektashism* and *Kızılbaşism*, were definitely not of Iranian origin, these movements were connected with old Turkish customs and traditions; *John Kingsley Birge* (Birge, 1937) American Turkologist, studied the history of Bektashism; *Mehmet Fuat Köprülü* (Köprülü, 1925) former Minister of Foreign Affairs of Turkey, philologist, historian and publicist. In Turkey, after the

ban on the activities of the Tariqas in 1925, the amount of literature about them sharply decreased. In the 1930s, the prominent Turkish historian of Sufism and Sufi literature *A. Gölpınarlı* (Gölpınarlı, 1958) worked mainly on the history of the Bektashis (representative of the former spiritual aristocracy of *the Mevlevi brotherhood*) together with his teacher, the head of the Turkish historical school, M.F. Köprülü; *Suraiya Faruqi* (Faruqi, 2004) German scholar, historian of the Ottoman Empire, currently a lecturer at the Faculty of History at Ibn Khaldun University; *Irene Melikoff* (Melikoff, 1998) French historian and orientalist, Turkologist of Azerbaijani origin, honorary professor at the University of Strasbourg; *Claude Cahen* (Cahen, 1970) French Islamic scholar and Marxist Orientalist historian, professor at Strasbourg University, professor at Sorbonne, professor at Michigan University; *Ahmet Yaşar Ocak* (Ocak, 2010) Turkish academic, historian, writer; *Ahmet T. Karamustafa* - Lecturer in the Department of History and Religious Studies, University of Washington; and also *Muhammet Ali Soltani*, *Ayfer Karakaya-Stump*, *Rachel Goshgarian*, *Riça Yıldırım* and many others.

Although these studies, which are mainly an attempt to examine the origins of the secondarity of Alevis' religious beliefs, have made an important breakthrough in the literature, they have not addressed the role of Alevi communities themselves in reinterpreting the concepts of heterodoxy and orthodoxy within the academic sphere. However, undertaking such an effort will not only contribute to the sociology of academic research in Turkey in general, but also show how the popular press regarding these communities, which is undervalued and ignored, forms the basis for political science research in particular (Coşkun, 2020: 204).

According to *A. Ocak*, orthodoxy is the belief of the center, while heterodoxy is the belief of the countryside. Author *A. Ocak*, who uses the categories of "center and countryside" here in a theological context, not in a political sense, these categories are revealed in the distinction between "systematic theology" and "syncretic mixture of beliefs". Similarly, according to the author, "orthodoxy" is usually based on a systematic theology, the boundaries of which are defined from the beginning, but "heterodoxy" is the product of a social reaction, and since it includes segments that share this reaction, it is syncretic, a syncretic structure consisting of the agreement of the different beliefs that they carry (Ocak, 2010: 22-23).

The ruling groups that functionally used religion filled with social content defined their opponents as anti-religion and anti-society. The fact that Ottoman statesmen

characterized the Alevis as “communities with superstitious beliefs that have no connection with Islam” is important in terms of showing the importance of this contact between religion and society. (Akpınar, 2016: 218).

In the scientific community, 17 manuscripts of *Hacı Bektash's "Makalat"* are known. The oldest of them is dated 713 AH (1313). The name of the scribe is *Fakih ibn Hasan*. This manuscript is in the Suleymaniye Library in Istanbul under the code "*Denizli 393/4*" (Makalat, 2007: 23) written in Arabic *naskh* script. Five more manuscripts of the "*Makalat*" are kept in the Suleymaniye Library. Two manuscripts with the text of the "*Makalat*" are in the Istanbul University Library, four in the Hacıbektaş Library, one in the National Library in Ankara (Sharia Department, No. 940), one in the Ankara Provincial Public Library (Historical Monuments Department No. 355). One of the oldest manuscripts of the "*Makalat*", dating back to 827 AH (1424), is listed in the library of the city of Manisa in Turkey (No. 3536). The name of the copyist of this manuscript is Jafar ibn Hasan. The manuscript under the code "*Caleli No. 1500*" in the Suleymaniye Library is dated 977 (1569). Manuscript from the library of the *Hadjibektaş* city, of under number 71 dated 1304 (1886). Other manuscripts are not dated (Makalat, 2007: 24).

"*Makalyat*" is a small book-manual of mystical content; it is addressed to students who are embarking on the path of Sufi service. "*Makalyat*" sets out the theoretical foundations of Sufism: it deals with the four gates of knowledge - the *Sharia*, *Tariqat*, *Marifat* and *Haqiqat*; with the spiritual metamorphoses of adepts; with hermits, initiates and *ashiqs* ("lovers"); with the cult of man; with the veneration of *Ali* and the 12 *imams*, etc. These 4 categories are the most successful approach (four gates - *dört kapı*), with which a person reaches the highest level. Each level is achieved in 10 steps - obligations, a total of forty (forty "stations" - *kırk makam*, in this context *makam* means the "station" of the soul on the way to knowing the truth, and not the Arab-Muslim literary genre of the Middle Ages).

In "*Makalyat*" Hacı Bektash appears before us in the image of a *mutasawwif* who has achieved perfection. The book consists of the following chapters: Four groups of people, their goals and forms of performing worship; Ten *maqams of Sharia*: to believe, to learn science, to have *halal* earnings, to bow, to be useful to one's family, not to harm the environment, to carry out the orders of the Prophet, to be merciful, to be clean, to avoid unnecessary tasks; Ten *Maqams of Tariqa*: repent, follow the advice of your master, dress neatly, stand on the way of goodness, love to serve, fear

injustice, do not despair, learn a lesson, distribute blessings, see yourself as poor; Ten *Maqams* of *Marifat*: be decent, be free from selfishness, resentment and anger, be moderate (limiting excessive cravings), have patience for pleasure, generosity, knowledge, tolerance, knowledge of one's essence, wisdom; Ten *Maqams* of *Haqiqat*: being humble, seeing no one's fault, not regretting any good deed you can do, loving every creation of *Allah*, seeing all people as one, guiding and directing towards unity, not concealing the truth, knowing the meaning, knowing the divine secret, attaining divine existence.

Haci Bektash divides Muslims into four groups: the righteous, adherents of *Sharia*; ascetics, followers of the *Tariqa*; *arifs* (knowledgeable), those who have achieved *Marifat*; *muhibs* (lovers), those who have achieved *Haqiqat*.

The veil of legends, mysteries and miracles surrounds the personality of Saint Haci Bektash-i Veli

When the Turks entered the Islamic cultural environment, after the 9th century, there were many legends about the lives and miracles of important religious figures who showed heroism in wars against non-Muslims in the new cultural circle. It has been found that these stories sometimes bear traces of the old epic tradition, as can be seen in the stories of *Dede Korkut*. The narratives that are formed around historical and religious figures who showed heroism in wars, such as *Satuk Bugra Khan*, *Eba Muslim*, *Battal Gazi*, *Danishmend Gazi*, *Sari Saltuk*, are legends with an epic character. The legends around the lives of figures such as *Ahmed Yassawi*, *Mevlana*, *Haci Bektash Veli* and *Yunus Emre*, who stand out for their religious and mystical characteristics rather than heroism and focus on their miracles and virtues, are also interesting in terms of the quantity and quality of such works. (Coşkun, 2020: 26).

The miracles in the "life" of *Haci Bektaş* occur very "naturally", without any reflection on the part of the author on how it happened and why. *Haci Bektaş* tramples a rock like clay, cuts a stone with a knife in response to the challenge of one of those who has "doubts" ("If you are a magician (*er*), cut the stone"). The stingy owners who refused to feed *Haci Bektaş* had grain turned into stone. The same happened with their gold and silver coins. *Haci Bektaş* had power not only over the fruits of the earth and the offspring of livestock. He could reward a childless couple with offspring, and he did it in a purely magical way, like an ordinary magician: he gave them pebbles that had to be swallowed, not allowing them to touch their teeth,

so that a boy would be born; to have a girl, lentils had to be swallowed in the same way (Vilâyet-nâme, 1958: 33-34).

For the saint, nothing is impossible. Some of Haji Bektash's miracles resemble similar miracles of Christ. When the pilgrims ran out of food, Haji Bektash ordered them to shake out a handful of the remaining flour from a bag and knead dough from it; this dough was enough to feed them with bread baked from it for 40 days (the number forty is constantly repeated throughout the biography as one of the magical symbols of Hacı Bektash's deeds). (Vilâyet-nâme, 1958: 35).

Turkish literary historian *M. Kaplan* noted that Haji Bektash belonged to the "peace-making" type of saints of the Muslim world (*veli*), and not to the warlike type of *gazi*, fighters against the "infidels" (Kaplan, 1976: 21).

According to legend, Hacı Bektash was the founder of the Janissary corps, to whom he gave his name and distinctive headdress (Lewis, 1963: 155). In fact, the Sufi of the 13th century has no direct relation to the army organized in the middle of the following century. However, the Janissaries (from *Yeniçeri* "new soldier") saw Hacı Bektashi as their patron. The Janissary corps in Ottoman chronicles was called the Bektashi corps, the Janissaries were called members of the brotherhood, and the Janissary commanders were called *Ağa Bektashi*.

Conclusion

It can be stated that the emergence of Sufism in the depths of Islam was directly related to the socio-economic and political conditions at that time. In these conditions, Sufism was a convenient form for the invasion of oppositional, for the dominant Muslim ideology, thoughts. At the same time, Sufism was not only a form of cover. At this time, a number of Sufi thinkers raised their voices of protest against injustice, preached the ideas of humanism. Sufism was a product of elite consciousness and at the same time a folk religion. The social base of Sufism was mostly urban artisans. Sufism is a very diverse religious and ideological trend, widespread in almost all countries of the Muslim East, including Central Asia.

Sufism vividly expresses the interaction and interconnection of culture and religious and philosophical thought of different peoples, which was of great importance in the development of ideological and natural knowledge in the Middle and Near East. The main place in the teachings of Sufism is occupied by the problem

of man and the moral foundations of his life, the unity of nature and man. In Sufi pantheism *wahdat al-wujud* nature and man are absorbed by God.

The pantheism of the Sufis was of progressive significance for its era, because this direction of Sufism opened the way for the development of philosophy and natural sciences. Sufism combines theology and philosophy, especially in understanding the absolute truth of nature and man. The philosophical aspect of the mystical understanding of Truth is so complex that it has not yet been possible to develop a single scheme of the cognitive concept of Sufism.

The study of the historical and philosophical essence of Sufism makes it possible to identify in the heritage of Sufism many progressive ideas, uniquely expressed in the struggle of Sufis against evil, violence, wars, fanaticism for the triumph of social justice, the establishment of humanism, friendship between peoples, the elimination of selfishness. Therefore, the study and development of this problem, in addition to its scientific, philosophical and cultural significance, also has practical significance for the expansion of good-neighborly relations.

REFERENCES

- XAHMED, Sırrı Baba (1939). *Er-Risaletü'l-Ahmediyye fi Tarihi't-Tarikati'l-Aliyyeti'l-Bektaşîyye*. Beyrut: Matbaati's-Şark.
- AKPINAR, Alişan (2016). "II. Abdülhamid Dönemi Devlet Zihniyetinin Alevi Algısı". *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik*. Der. Yalçın Çakmak, İmran Gürtaş. İstanbul: İletişim Yayınları.
- ATTAR, Farid al-Din (2000). *Muslim Saints and Mystics*, Episodes from the 'Tadhkirat al-Auliya' (Memorial of the Saints). Translated by A. J. Arberry. Ames, Iowa: Omphaloskepsis
- BILMEZ, Bülent & BOZKURT, Serhat (ed) (2022), *Hacı Bektaş Veli, hayatı ve dönemi üzerine metinler*. İstanbul: İBB Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü.
- BIRGE, John Kingsley, (1937), *Bektaşî order of dervishes*. London: Luzac.
- CAHEN, C. (1970). "Baba İshak, Baba İlyas, Hacı Bektaş ve Diğerleri". *İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Cilt: XVIII. 193-202.
- ÇARDAKLI, Nisa Nur & YAVUZ, Salih Sabri (2025). "Hakikat Arayışında Hint Düşüncesi ile İslam Tasavvufu". *Rize İlahiyat Dergisi*. 28. 201-215.
- ÇELEBİ, Elvan. (Tarihsiz). *Menakıbu'l-Kudsiyye fi Menasibu'l-Ünsiyye*, Mevlana Müzesi Yazmaları No 4937. <https://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/menakibu-l-kudsiyye-menakibu-l-kudsiyye-fi-menasibi-l-ünsiyye-elvan>
- CORBIN, Henry (2014), *History of Islamic Philosophy*. London and New York: Kegan Paul international.
- COŞKUN, Çablak N. (2020). "Miracles in Alevi-Bektashi Belief". *Journal of Alevism-Bektashism Studies*. 22 (Dec). 25–58.
- COŞKUNER, M. (2020). "Politicization of the Concept of Heterodoxy as a Socio-Religious Construction: From Social to Political". *Journal of Alevism-Bektashism Studies*. 22 (Dec). 199–218.
- Explanatory Note to the Project for the Organization of the Historical and Philological Department of the Ukrainian Academy of Sciences. (1919) Notes of the Historical and Philological Department of the Ukrainian Academy of Sciences. Book IV. Kyiv: VUAN Press., 241 p., p.153
- FAROQHI, S. (2004), *Anadolu'da Bektaşilik*, (Turkish translation by Nasuh Barın and Gültekin Yıldız). İstanbul: Simurg.
- GHODRATI, Vayghan, Manizhe vd. (2023). "İranlı Araştırmacıların Hacı Bektaş Veli ve Bektaşî Tarikatı İle İlgili Çalışmaları Üzerine Bir Değerlendirme". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 108 (Aralık). 353-380.
- GÖLPINARLI, A. (1958). *Vilâyetnâme Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Gölpınarlı, Abdalbaki (1958). *Vilâyet-nâme Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli*. İstanbul: Nurgök Matbaası
- KAPLAN, M. (1976). *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- KARATAŞ, H. (2018). "Tasavvuf Tarihçiliğinin Yirminci Yüzyılda Zuhûrve Neşvünümâsı: Tarih yazımında Bir Eşzamanlılık Vakası yahut Bir Dönemlendirme Denemesi, Türkiye'de İslami İlimler: Tasavvuf II". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 16/31-32. 9-46.

- KÖPRÜLÜ, F. (1925). “Bektaşiliğin Menşeleri”. Türk Yurdu. 7.
- LEWIS B. (1963), *Istanbul and the civilization of the Ottoman Empire*. University of Oklahoma Press.
- MELIKOFF, I. (1998) *Hadji Bektach: un mythe et ses avatars. Genese et evolution du soufisme populaire en Turquie*. Leiden: Brill.
- NICHOLSON, Reynold A. (1914). *The Mystics Of Islam*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd.
- OCAK, Ahmet Yaşar. (2010), “Türk ve Türkiye Tarihinde İslam’ı Çalışmak Yahut Arı Kovanına Çomak Sokmak”. *Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- RIDGEON, L. (2020), The origins of Sufism. In: Ridgeon, L. (ed.) *Routledge Handbook on Sufism*. London: Routledge
- TRIMINGHAM, J.Spencer. (1971). *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Clarendon Press.
- Türk Tarihi Heyeti. (1930). *Türk Tarihinin Ana Hatları*. İstanbul: Devlet Matbaası (Maarif Vekâleti Yayınları)
- YAROSH O. Bektashiya // *Velyka ukrayins'ka entsyklopediya [Great Ukrainian Encyclopedia]*. URL: <https://vue.gov.ua/Бекташія>
- YILMAZ, Ali and Akkuş, M. et al. (2007) *Makalat. Hünkar Hacı Bektaş-i Veli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

BİR EĞİTİMCİ (MÜREBBİ) GÖZÜYLE ALEVİLİK İNANCINDA BAZI SORULARA CEVAPLAR

Answers to Certain Questions in the Alevi Faith from the Perspective of an Educator (Mürebbi)

Antworten auf einige Fragen zum Alevitischen Glauben aus der Sicht eines Erziehers (Mürebbi)

İbrahim GÜL*

Nö Alevilik inancına ilişkin bazı sorunlara yönelik çeşitli sorular günümüzde sıklıkla dile getirilmektedir. Bu sorulara inanç önderleri tarafından farklı yorumlar getirilmekte, bu durum ise inancın mensupları arasında ciddi bir kafa karışıklığına yol açmaktadır. Bu bağlamda, Alevi inancının sürekliliği ve sağlıklı biçimde aktarılması bakımından düşünüldüğünde, söz konusu soruların ortak ve üzerinde uzlaşılmış bir cevabının olması gerektiği açıkça ortaya çıkmaktadır. İşte bu makalede, bu türden bazı temel sorulara cevaplar bulunmaya çalışılmıştır. Bu yönüyle makale, kuramsal bir çalışma olma niteliği taşımaktadır. Sorulara verilecek cevapların belirlenmesinde ise Alevi-Bektaşî yazılı kaynakları esas alınmış, bu kaynaklar ışığında analiz yapılmıştır.

Çalışmada ele alınan başlıca sorular şunlardır: Alevilik-Bektaşîlik nasıl bir felsefenin ürünüdür? Alevi-Sünnî evlilikleri düşkünlük nedeni sayılır mı? Musahip eşlerden birinin vefatı durumunda yapılan evlilikte yol kardeşliği devam eder mi? Şehirleşme olgusu ocak kavramını nasıl etkilemektedir? Alevilik ile Bektaşîlik aynı şey midir ve örgütlenme biçimleri nelerdir? Alevi-Bektaşî, Kültür ve Cemevi Başkanlığı örgütlenmesi yeterli midir? Türkiye’de gelecekte inanç örgütlenmesi nasıl olmalıdır?

* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü Eğitim Yönetimi Anabilim Dalı, igul@omu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0501-8221.

Sonuç olarak ulaşılan temel görüşler şunlardır: Alevilik-Bektaşilik, İslam dininin tasavvufi yorumu olup vahdet-i vücud felsefesinin bir ürünüdür. Alevi-Sünni evlilikleri, İmam Cafer-i Sadık Buyruğu'na göre düşkünlük sayılmaktadır. Alevilik ve Bektaşilik örgütlenme açısından farklıdır. Mevcut Alevi-Kültür ve Cemevi Başkanlığı yapılanması yetersiz bulunmuştur. Gelecekte Türkiye'nin tam anlamıyla laik bir ülke olması birçok sorunun çözümünü beraberinde getirecektir. Bu nedenle, Alevilik-Bektaşilik hakkında doğru ve nitelikli bilgilendirmeler yapılması, ayrıca uzman olmayan kişilerin kamuoyunda görüş beyan etmekten kaçınmaları gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Eğitici (mürebbi), Alevilik, Musahiplik, Alevi-Sünni Evliliği, Alevi Örgütlenmesi.

ABSTRACT

Various questions regarding certain issues within the Alevi faith are frequently raised today. These questions are often met with differing interpretations by spiritual leaders, which in turn causes significant confusion among the followers of the faith. In this context, when considering the continuity of the Alevi belief system and its accurate transmission, it becomes clear that there must be shared, agreed-upon answers to these questions. This article attempts to provide responses to some of these fundamental questions. In this respect, the article constitutes a theoretical study. In determining the answers, written Alevi-Bektashi sources have been taken as the primary reference, and analyses have been conducted based on these sources.

The key questions addressed in the study include inquiries such as what kind of philosophy underlies Alevism-Bektashism, whether Alevi-Sunni marriages are considered a reason for *düşkünlük* (falling from the path), whether the bond of path-brotherhood continues in the event of the death of one spouse in a musahip couple, how the phenomenon of urbanization affects the concept of *ocak* (spiritual lineage), whether Alevism and Bektashism are the same and what their organizational structures are, whether the current structure under the Alevi-Bektashi Culture and Cemevi Directorate is adequate, and how religious organization in Turkey should be structured in the future.

The main conclusions reached in the article suggest that Alevism-Bektashism is a mystical interpretation of Islam and a product of the philosophy of *vahdet-i vücud* (unity of being). According to the *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, Alevi-Sunni marriages are considered a cause of *düşkünlük*. Alevism and Bektashism differ in terms of organizational structure. The current Alevi Culture and Cemevi Directorate has been found to be insufficient. In the future, a truly secular state in Turkey is expected to help resolve many of these issues. Therefore, it is essential to ensure accurate and well-informed communication about Alevism-Bektashism, and individuals who are not experts should refrain from making public statements on the matter.

Keywords: Educator (Mürebbi), Alevism, Musahiplik, Alevi-Sunni Marriage, Alevi Organization.

ZUSAMMENFASSUNG

Unterschiedliche Fragen zu Problemen im Zusammenhang mit dem alevitischen Glauben werden heutzutage häufig aufgeworfen. Diese Fragen werden von Glaubensführern unterschiedlich interpretiert, was unter den Anhängern des Glaubens zu erheblicher Verunsicherung führt. In diesem Zusammenhang zeigt sich die Notwendigkeit, gemeinsame und konsensbasierte Antworten auf diese Fragen zu finden, um die Kontinuität des alevitischen Glaubens und die gesicherte Weitergabe seiner Inhalte zu gewährleisten. Dieser Artikel unternimmt den Versuch, auf einige grundlegende Fragen Antworten zu liefern und ist in dieser Hinsicht als theoretische Arbeit konzipiert. Zur Erarbeitung der Antworten wurden schriftliche Quellen des Alevitentums und Bektaschitentums herangezogen und analysiert.

Untersucht wurden Fragen wie etwa die philosophischen Ursprünge des Alevitentums und Bektaschitentums, die Frage, ob alevitisch-sunnitische Ehen als Grund für eine religiöse Ächtung gelten, ob die Weggemeinschaft bei Wiederheirat nach dem Tod eines Ehepartners fortbesteht, wie sich die Urbanisierung auf das Konzept des Ocak auswirkt, ob Alevitentum und Bektaschitentum identisch sind und wie ihre jeweilige Organisationsform aussieht, ob die derzeitige staatliche Einrichtung des Amts für alevitisch-bektaschitische Kultur und Cemevis ausreichend ist sowie wie sich die Glaubensorganisation in der Türkei künftig gestalten sollte. Die Ergebnisse der Analyse legen folgende Schlussfolgerungen nahe: Das Alevitentum und Bektaschitentum sind mystische Auslegungen des Islam und Ausdruck der Philosophie der Einheit des Seins. Alevitisch-sunnitische Ehen gelten gemäß der Buyruk-Schrift des Imams Cafer-i Sadık als Grund für eine religiöse Ächtung. Alevitentum und Bektaschitentum unterscheiden sich in ihrer Organisationsstruktur. Das Amt für alevitisch-bektaschitische Kultur Cemevis scheint in seiner derzeitigen Gestalt unzureichend. Sofern die Türkei in der Zukunft zu einem vollständig laizistischen Land werden würde, könnte dies zur Lösung vieler gegenwärtiger Probleme beitragen. In diesem Zusammenhang ist es erforderlich, sachlich richtige und qualitativ hochwertige Informationen über das Alevitentum und Bektaschitentum bereitzustellen, und es sollte vermieden werden, dass nicht fachkundige Personen sich öffentlich zu diesen Themen äußern.

Schlüsselwörter: Erzieher (Mürebbi), Alevitentum, Weggemeinschaft, Alevitisch-sunnitische Ehe, Alevitische Organisation.

Giriş

Günümüzde, toplumsal değişme hızlı bir şekilde kurumları ve insanların düşüncelerini etkilemekte ve değiştirmektedir. Bu değişimde geleneksel değerler yerini çağdaş fıkirlere bırakmaktadır. Bu değişimden inançlar da nasibini almaktadır. Özellikle “Z kuşağı” olarak nitelenen gençler ile ebeveynler arasında yaşanan görüş ayrılıkları bazı olumsuz çekişmelere neden olmaktadır.

Bu değişimin etkileri iki ana başlık altında ele alınabilir. Bunlardan ilki yapıya ilişkin sorunlardır: Alevilik ve Bektaşilik aynı şey midir ve örgütlenme biçimleri nasıldır? Alevi-Bektaşî, Kültür ve Cemevi Başkanlığı örgütlenmesi yeterli midir? Türkiye’de gelecekte inanç örgütlenmesi nasıl olmalıdır? Değişimin ortaya çıkardığı diğer sorunlar erkâna ilişkindir: Alevilik-Bektaşilik nasıl bir felsefenin ürünüdür? Şehirleşme ocak kavramını nasıl etkilemektedir? Alevi-Sünni evlilikleri düşkünlük nedeni midir? Musahip eşlerden birisinin ölmesi halinde yapılan evlilikte yol kardeşliği devam eder mi? Buna benzer sorular Alevi inanç önderlerine yöneltildiğinde farklı cevaplar alınmakta ve bu durum kafa karışıklığı yaratırken inanca olan güveni de azaltmaktadır. Alevi-Bektaşî felsefesini tam olarak bilmeyen kişiler bu konuda yanlış ve farklı yorumlar yapmaktadırlar. Değerlendirme yapılırken İmam Cafer Sadık hazretlerinin “Bir kimseye fetva verirken aslandan korktuğun gibi kork” sözü dikkate alınarak Alevi-Bektaşî yazılı kaynaklarına dayalı bazı çıkarımlarda bulunulmuştur. Kısaca, Alevi-Bektaşî inancının merak edilen bazı sorularına cevaplar bulunup çözüm önerileri getirilmeye çalışılmıştır.

Alevi-Bektaşî Örgütlenmesine İlişkin Sorunlar

Alevi-Bektaşî örgütlenmesine ilişkin sorunlar daha çok makro düzeyde sorunlar olup erkâna ilişkin sorunlarla bir bütünlük gösterirler. Bunlar, “Alevilik-Bektaşilik örgütlenmesi, Alevi-Bektaşî, Kültür ve Cemevi Başkanlığı örgütü, Türkiye’de Alevi-Bektaşî örgütlenmesi nasıl olmalıdır?” gibi sorunlardır. Bu sorunlar ortaya konarak cevapta bulunulmaya çalışılmıştır.

Alevilik-Bektaşilik Örgütlenmesi

Alevi ve Bektaşî örgütlenmelerine ilişkin olarak şu sorular gündeme gelmektedir: Alevilik ve Bektaşilik aynı kavramlar mıdır? Bunların örgütlenme şekilleri aynı mıdır? İsteyen bir kişi Alevi veya Bektaşî olabilir mi? Günümüzde bunlardan hangisini uygulamak daha kolaydır?

İslam'ın tasavvufi bir yorumu olan Alevilik ve Bektaşilik birbirine benzeyen kavramlar olsa da aralarında bazı farklılıklar mevcuttur. Alevilik aslında bir Kızılbaş Türkmen inancıdır. Anadolu'ya çok önceleri Kızılbaş Türkmenlerin geldiği düşünülürse, Bektaşilikten önce Alevi varlığından söz etmek mümkündür. Ancak tarihte bu inancı taşıyan gruplar; Torlak, Râfizi, Mülhid, Zındık gibi değişik isimlerle anılmışlardır (Sıcakyüz ve Demir, 2025: 92). Yani Alevi sözcüğü, yakın bir zamanda bu grupları içine alacak şekilde bir kavram olarak kullanılmaya başlamıştır. Günümüzde ise Alevilik ve Bektaşilik birbirini tamamlayan tek bir inanç kavramı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kızılbaş Türkmen inancı olarak bilinen Alevilik, “ocak” adı verilen bir örgütlenmeyle varlığını sürdürerek günümüze kadar varlığını korumuştur. Rehber, pir, mürşit ve halife gibi inanç önderleriyle, dört kapı kırk makam olarak nitelenen bir program dâhilinde, insan-ı kâmil olmayı amaçlayan bir yolculuktur. Bir bakıma Alevilik, sûfî bir kimsenin takip ettiği seyr-i sülûk halidir. Bu bağlamda seyri fillah, Hakk'ın isim ve sıfatlarıyla donanma halidir. Bir bakıma bir kutsal yolculuğa çıkma ve bunu devam ettirme hadisesidir (Vaktidolu, 2011: 280). Böyle bir yolculukta talibe yol gösteren bir rehber ve mürşide ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bakımdan her Alevi kişinin bir piri ve mürşidi vardır.

Bektaşilik ise Hacı Bektaş Veli'den sonra onun müritleri tarafından kurulmuş bir tarikatır. Tarikat, Balım Sultan Erkânnamesi ile yürütülmektedir. Bu sebepten dolayı Balım Sultan ikinci pir olarak kabul edilir. Bektaşiliğe giriş ve tarikatın yürütülmesi belli kurallara bağlıdır. Bektaşî olmak isteyen kişi nasip alarak yola girer. Bektaşilikte; dervişlik, babalık, halife-babalık, dede-babalık gibi hiyerarşi içeren bir sistem bulunmaktadır. “Alevi olunmaz; Alevi doğulur” ifadesinden her Alevinin Bektaşî olarak kabul edilemeyeceği anlaşılır (Ercan, 2010: 406). Bektaşilik bir tarikat yapılanması olduğu için Sünni bir kişi Alevi olamaz ama Bektaşî babasının önünde ikrar vererek Bektaşî olabilir.

Alevilik ile Bektaşilik arasında birtakım farklılıklar bulunsa da temel kavramlar, semboller ve törenler bakımından ortak tasavvufi bir içeriğe sahiptir. Ocak sistemine dayalı Kızılbaş Türkmen inancı olan Aleviliğin bazı eksikliklerini Bektaşilik tamamlar niteliktedir. Örneğin “Alevi olunmaz, doğulur” olgusu, Sünni bir kişiye bu yolu açmakta, isteyen Bektaşî olarak tasavvuf yoluna girebilmektedir. Diğer yandan Bektaşî babalarının belli bir hiyerarşi ile iş başına gelmesi, erkân yürüten inanç önderlerinin niteliği bakımından önemli görülmektedir. Alevi inanç önderleri için de böyle bir

uygulamaya gidilebilir. Şehirleşmeyle birlikte Bektaşiliğin uygulanması sanki daha kolay görünmektedir.

Şehirleşme, Bektaşilik inancına uygun bir gelişme seyrederken Alevi Buyrukları bu gelişmelere sıcak bakmamaktadır. Alevi inancına göre, insanlara önderlik edecek pirin ve müşşidin evlad-ı Resul yani Ehl-i beyt soyundan olması gerekir. Şeyh Safi Buyruğuna göre, bir kimse gönlünü Resul'ün evlâdından başkasına teslim eylese, yani bağlandığı kimsenin meşrebi Hz. Resule çıkmasa o kişinin şeyhi şeytandır (Yaman, 1994: 42). İmam Cafer-i Sadık Buyruğunca, evlad-ı Resul'den başkasına pirlük etmenin ve talip olmanın caiz olmadığı belirtilmektedir (Vaktidolu, 2011: 27). Diğer Alevi buyruklarında bu durum benzer şekilde dile getirilmektedir. Hırka ve meftul, irşad, tövbe, pirlük ve seccade Şahı Merdan Ali'ye geldiği için Şah evladı ve nesli olmayan kimseye pirlük etmek caiz değildir (Buyruk, 1958: 13). Elbette pirin Dört Kapı Kırk Makamı, On iki Erkânı, On yedi Kemerbesti, Üç Sünnet-Yedi Farzı, meşayih kübra ilmini bilmesi gerekir (Korkmaz, 2002: 61). Yani bilgili olması lazım gelir. Buyrukların açıklamalarına bakıldığında Alevi-Bektaşî örgütlenmesi, ocak temelli Alevi örgütlenmesinden öte Bektaşî örgütlenmesine yönelik bir seyir izlediği gözden uzak tutulmamalıdır.

Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı Örgütü

Cem Vakfı başta olmak üzere birçok Alevi sivil toplum kuruluşu, Alevilerin inanç sorununu gündeme taşımıştır. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM); devletin Alevi inancını resmen tanımaması ve hukuksal statü sağlamamasıyla din ve vicdan özgürlükleriyle ilgili olarak hak ihlal kararı vermiştir (AİHM, 2016). Mahkeme 2009–2010 yıllarında Türkiye’de hükümetin Alevi kuruluşlarıyla birlikte düzenlediği Alevi Çalıştayları’nın sonuç raporlarını esas almıştır. Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) zamanında birtakım Alevi Çalıştayları yapılmış ve konu çeşitli boyutlarıyla tartışılmış ve birtakım kararlar alınmıştır. Bu çalışmalar sonunda “Alevi Çalıştayları Nihai Raporu” hazırlanmıştır (Rapor, 2010). Bu rapor, birçok Alevi sivil toplum kuruluşu tarafından eleştirilmiştir.

Alevî-Bektaşî Araştırmaları Merkezi Direktörünce belli başlıklar altında, raporla ilgili şu değerlendirmeler yapılmıştır: Alevilere yapılan haksız uygulamalar raporda tespit edilmiştir. Alevilik sorunu, demokratik bir toplum inşa etmeden öte daha çok birlik ve bütünlük sorunu olarak algılanmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı ve bir terbiye aracı olarak görülen Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersleri şiddetle savunulup

Alevilerin bu konulara dokunmamaları gerektiği belirtilmiştir. Yani hükümet bir sorun olduğunu kabul etmekle birlikte, bu soruna ve Alevilerin eşit yurttaşlık haklarına bir çözüm getirmemektedir. Aksine Devletin din işlerinden eline çekmesine de sıcak bakılmamaktadır. Zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri halen toplumu biçimlendirme ve bir terbiye aracı olarak görülmektedir (Kaluç, 2011).

Bazı Cumhurbaşkanlığı Kararnamelerinde Değişiklik Yapılması Hakkında Bir Kararname ile Kültür ve Turizm Bakanlığı bünyesinde, Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı kurulmuştur (Resmî Gazete, 2018). Başkanlığın kuruluşuna birçok Alevi sivil toplum örgütü tepki göstermiştir (Banaz, 2023: 153; Gül ve Gül, 2023: 88). Bu tepkilerin önemli iki nedeni bulunmaktadır: İlki hükümetin bu işi Alevi sivil toplum örgütlerinin görüşlerini almadan tek başına yapması, diğeri Alevi inancının bir kültür faaliyeti olarak kabul edilmesidir. Her ne kadar Alevilik resmen tanınmış olsa bile onun bir inanç olarak kabul edilmemesi haklı olarak eleştirilmektedir.

Alevilik ve cemevleri ilgili olarak yapılan bu düzenlemelerde bir kafa karışıklığı yaşanmaktadır. Cumhurbaşkanlığı kararnamesinde cemevlerinin bir ibadethane olarak kabul edilmemesine tepki gösterilirken (Karagöz, 2023) İstanbul Büyükşehir Belediye (İBB) Meclisi, aldığı kararla cemevlerini resmen ibadethane olarak kabul etmiştir (Serbestiyet, 2024). Bu duruma, İBB Meclisi AK Parti Grup Sözcüsü Murat Türkyılmaz büyük bir tepki göstermiştir (Kul, 2024). Kısacası Alevilik inancı, kısır tartışmalara konu olmaktadır. Böyle bir durum inancın siyasallaşmasını gündeme getirmektedir. Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı tarafından cemevlerinin elektrik giderleri karşılanmaktadır. Ancak kira, doğalgaz vb. giderleri dernek üyeleri tarafından ödenmektedir.

Bakanlık Makamının 21.05.2024 tarih ve 4895440 sayılı Olur'u ile Alevi-Bektaşî, Kültür ve Cemevi Başkanlığı teşkilatı oluşturulmuştur. Teşkilat şemasına bakıldığında beş daire başkanlığından oluşmaktadır. Bunlar Cemevi Hizmetleri, Strateji ve Mevzuat, Yönetim Hizmetleri, Eğitim ve Yayın, Kültür, Sosyal ve Dış İlişkiler daire başkanlıklarıdır. Bunların her birisine bağlı birimler yer almaktadır. Bu birimlerin sayısı on altı olup koordinatörlükler şeklindedir (Teftiş Kurulu, 2024). Ocak sistemine bağlı olan Alevi-Bektaşî inancının bürokratik bir yapıya dönüştüğü gözlenmektedir. Yani ocak sistemine dayalı bir Alevilik yapılanmasından öte Bektaşîlik gibi bir tarikat örgütlenmesi gözlenmektedir. Cem Hizmetleri Daire Başkanlığı'nın görevleri arasında sayılan, "Alevi-Bektaşî Cemevi Önderi taleplerini değerlendirir" ifadesinden

de bu anlam çıkarılmaktadır (Yönerge, 2023). Benzer bir yapılanma ve uygulama, Osmanlı Devleti zamanında Bektaşilik tarikatının kurulmasında da gözlenmektedir.

Osmanlı padişahı II. Bayezid'in Bektaşilik tarikatı kurulmasına desteğinin, devletin Batini ve Hurifi zümreleri kontrol altına almaya ve en azından zararlarına karşı tedbir almaya yönelik olduğu söylenir (Döğüş, 2002: 295). Kızılbaşlık inancının yayılma göstermesi Osmanlı Devleti'ni rahatsız etmiş ve bu inanca mensup topluluk "sapkın zümre" olarak algılanmıştır. Bu sapkın zümrenin Sünni din eğitimi ile inançlarının değiştirilmesi düşünülmüştür (Selçuk, 2011: 72). Günümüzde kurulan Alevi-Bektaşî ve Cemevi Başkanlığının da buna benzer bir amaca hizmet edeceği veya Alevi-Bektaşî inancını bozmaya yönelik bir çalışma olduğuna ilişkin endişeler taşımaktadır (ABF, 2024; Artıgerçek, 2024; Sazcı, 2023; Odatv, 2024). Birtakım Alevi-Bektaşî dernekleri konuya temkinli yaklaşmaktadırlar. Hatta bazı dernekler bu yeni yapıyı tanımamaktadırlar.

Türkiye'de İnanç Örgütlenmesi Nasıl Olmalıdır?

Türkiye'de İslam dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek üzere; Başbakanlığa bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur (Resmî Gazete, 1965). Partili Cumhurbaşkanlığı yönetimine geçildikten sonra Diyanet İşleri Başkanlığı, Cumhurbaşkanlığına bağlanmıştır (Diyanet haber, 2018). Diyanet İşleri Başkanlığı'na ilişkin düzenlemelerde, Alevilik inancına yönelik bir hüküm bulunmamaktadır. Yapılan bir araştırmaya göre, toplumun yüzde 41'i Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Alevilere hizmet sunmasına, yüzde 32'si Diyanette Alevilerin de temsil edilmesine, yüzde 27'si ise Aleviler için Diyanet'e benzer bir kurum oluşturulmasına yönelik görüş belirtmişlerdir (Konda, 2014: 39). Türkiye'de toplumun inanç konusunda çoğulculuktan yana bir görüş sergilediği görülmektedir.

Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik örgütlenmesinin Diyanet içinde olması hem Diyanet hem de Alevi-Bektaşî dernekleri tarafından istenmediğinden, Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı, Kültür Bakanlığına bağlanmıştır. Konuyla ilgili düzenlemelerde Alevilik-Bektaşilik kavramı geçmekle beraber bunun bir inanç olduğuna yönelik hüküm yer almamaktadır. Yine yapılan düzenlemelerde, "cemevi" sözcüğü geçmesine rağmen cemevlerinin bir ibadethane olduğuna ilişkin bir açıklama yer almamaktadır (Resmî Gazete, 2018; Yönerge, 2023). Bu durum, "Alevilik-Bektaşiliğin inançtan öte acaba bir kültürel faaliyet olarak mı görülmektedir?" sorusu akla getirmektedir. Yoksa

devlet, Alevi-Bektaşî inancını tanıdığında diğer tarikatları da tanımak zorunda kalacağı endişesini mi taşımaktadır? Bu hususlar çok açık bir şekilde dile getirilmemektedir.

Bir ülkede inanç yapılanması, o ülkenin gelişmişlik göstergelerinden birisi olarak kabul edilir. Gelişmiş ülkelerde devlet ile din işleri birbirinden ayrılmıştır. Devlet enerjisini, din yerine daha önemli işleri yapmaya ayırır. Bu ülkeler, gerçek anlamda din hürriyetine sahiptir. Din hürriyeti geniş manada vicdan ve ibadet hürriyetini, dini dernek kurma, dini öğrenim ve öğretim yanında dini yayında bulunma haklarını kapsar. Atatürk'e göre, laiklik ilmi olmalı, din devlet işlerine karışmamalı, din siyasetçiler arasında çıkar aracı olmamalı, kimse inançlarından ötürü kınanmamalı ve kimseyi inanmaya veya ibadete zorlamamalıdır. Ahlak ve adaba aykırı olmamak kaydıyla kimsenin ibadeti engellenmemeli ve yasaklanmamalıdır (Borak, 1962: 82).

Din hürriyeti, bireyin hiçbir baskı, tehdit ve korkuya maruz kalmadan, dilediği ve beğendiği bir dinin akidelerine serbestçe inanabilmesi, benimseyerek vicdanına mal edilebilmesi; inancını kendi usul ve adabına uygun olarak serbestçe yerine getirebilmesidir (Başgil, 1982: 101). Yani herkes inandığı dinin iman ve ibadet esaslarını yerine getirebilme ve inancının emrettiği ahlak kurallarına uyarak yaşama hakkına sahiptir. Burada inanç ve ibadet hürriyeti yanında, bireyin kendi inancını öğrenme hakkına da sahip olması gerekir. Bilmediği bir inanca körü körüne inanma veya onu reddetme taklit ve taassup anlamına gelir ki taklit ve taassup ise din ve vicdan hürriyetinin en büyük düşmanıdır (Gürtaş, 1981: 140).

Din öğretimi, din ve vicdan hürriyetinin önemli bir unsurudur. Toplumu oluşturan bireylerin kendi dininin usul ve esaslarını bilmesi ve bunları uygulayabilmesi bilmesiyle mümkündür. Atatürk'ün de ifade ettiği gibi, “Her fert, dinini ve diyanetini öğrenmek mecburiyetindedir.” (Kaya, 1994: 60). Bu bağlamda, okullarda verilen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi içinde Alevilik-Bektaşîlik ile ilgili konular yer almasına rağmen bu konuda yeterli bilgiye sahip olmayan öğretmenler tarafından verilmektedir. Bu konuların en azından mesleki yeterliği olan Alevi-Bektaşî inanç önderleri tarafından verilmesi daha doğru olmaz mı? Millî Eğitim Bakanlığı, Sünni tarikatlarla değerler eğitimi ile ilgili projeler yaparken (Özkan, 2024; Kaplan, 2024; Yolculuk, 2017) Alevi-Bektaşîlik inancının öğretimi konusunda böyle bir adım atılmamaktadır. Hâlbuki Alevilik-Bektaşîlik inancında, “Eline, diline, beline sahip ol” düsturu başlı başına bir değerdir. Hacı Bektaş Veli öğretisinde tarikat kapısı, şeriattan yukarıda olup birçok ahlaki değeri zaten içinde barındırmaktadır.

Yukarıda yapılan açıklamalardan, Türkiye’de din ve inanca ilişkin izlenmesi gereken en uygun yolun laiklik olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır. Alevilik-Bektaşılık konusu, laiklik şemsiyesi altına alınarak siyaset dışına çıkartılmadan herhangi bir çözüme kavuşturulamaz (Sezgin, 2010). Devlete bağlı din sisteminde, din doğrudan devletin, siyasetin ve politikanın emrine girer; din adamları, devlet politikası gereği emirlere uymak zorunda olan “ücretli devlet memuru” konumunda olurlar. Böyle bir durumda gerçek anlamda din ve vicdan hürriyetinden de bahsedilemez (Kaya, 1994: 69). Ülkemizde Alevi-Bektaşî toplumunun itiraz ettiği husus tam da budur. Dini örgütlenmelerin devlet eliyle yürütülmesi, beraberinde birtakım sorunları gündeme getirmekle kalmamakta, Devletin asli işlerini yürütmesine engel olmaktadır.

Değişim her toplum için kaçınılmazdır. Bu değişimden kuşkusuz inançlar da etkilenmektedir. İslam’ın mezhepsel yorumu içinde kalan gruplara uygulanan kural ve kaidelerin çoğunluğu nassa (ayet ve hadise) değil içtihadı dayanır. İctihat bir düşünme ve değerlendirme işi olup beşeridir, değişebilir (Karaman, 1990: 21). Hz. Ali, “çocuklarınızı kendi zamanınıza göre değil, onların yaşayacakları zamana göre yetiştirin” buyurarak zaman içinde bireysel ve örgütsel değişim gerçeğini mutlak bir biçimde ifade ederek ortaya koymuştur. Böyle bir durumda, Alevi-Bektaşî inancına sahip insanların kendi inancına uygun bir hayat sürmesi, kendi inançlarını yaşaması ve inancının gerektirdiği şekilde ibadet etmesi gerçeği kabul edilmelidir. Alevi-Bektaşî çocuklarının da kendi inanç ve ahlaki esaslarına göre eğitim alması bir hak olarak kabul edilmelidir.

Alevi-Bektaşî Erkânına Yönelik Sorunlar

Bu sorunlar örgütlenmeye ilişkin sorunlara nazaran mikro düzeydedirler. Yani inancın uygulanmasına yönelik sorunlardır. Bu sorunlar, şehirleşme ve ocak kavramı, Alevi-Bektaşî felsefesi, Alevi-Sünni evlilikleri, musahip kavramı ile ilgili sorunlardır. Aşağıda bu sorunlara ilişkin bazı cevaplar bulunmaya çalışılmıştır.

Şehirleşme ve Ocak Kavramı

Alevilikte son zamanlarda önemli sorulardan birisi şehirleşmenin ocak kavramını nasıl etkilediğine yöneliktir. Bu bağlamda, geleneksel Alevi anlayışıyla bağdaşmayan bazı durumlar ortaya çıkmıştır: Şehirleşmeyle birlikte farklı bölgelere dağılan taliplerin ocak dedeleri tarafından irşat edilmesi, görülüp sorgulanması ve bazı sorunlarının halledilmesi güçleşmiştir. Diğer yandan kentlerdeki derneklere bağlı cemevlerinde,

“dernek dedesi” kavramı öne çıkmıştır (Taşğın, 2009: 211; Yaman, 2009: 191). Böyle bir oluşumla dede kendi ocağına bağlı olmayan kişilere (taliplere) dedelik yapmakta ve onları irşat etmektedir. Dedenin kim olacağına çoğu zaman dernek yönetimi karar vermektedir. Kırsal alanda birbirini yakından tanıyan kişiler, kimin kusuru ve kabahati olduğunu az çok bilirlerken, şehir hayatında bunun anlaşılması oldukça zordur. Böylece kimin düşkün olduğu da anlaşılamamaktadır. Böyle bir durumda, düşkünlük durumu göz ardı edilmekte, şehirlerde yapılan cem ibadetinde, kişilerden sadece rızalık almak yeterli görülmektedir (Şahin, 2024: 365).

Alevilik, ocak sistemi üzerine kurulmuştur. Her Alevi bir kişinin bağlı olduğu bir ocağı vardır. Nasıl olarak ortaya çıktığı tam olarak bilinmemekle birlikte, ocaklar Türkmen boylarının Anadolu’ya gelmeden önceki atalar kültürüne dayandırılmaktadır. Ocak kavramı, atalar kültürü ve ateş kültürünün izlerini barındıran bir inanç evrenini karşılayarak geçmişten günümüze varlık bulmuştur (Kurt ve Çal, 2021: 134). Eski Türklerde “boy beyi” ve “kam” olarak bilinen, dini bazı özelliklere sahip lider kişilerin daha sonra “dedelik” ünvanı aldığı, Safevi Devleti zamanında bu ocaklara uygun isimler verilerek soy şecereleri düzenlendiği tahmin edilmektedir. Erdebil’de bazı Türkmen beylerine seyitlik belgesi verildiği belirtilmektedir (Yıldız, 2004: 321). Oysa tarihi kayıtlar incelendiğinde ocak yapılanmasının tarihinin Şah İsmail’den çok daha önceye gittiği bilinmektedir (Akın, 2017: 56).

Ocak kavramının ne zaman ortaya çıktığı konusunda çeşitli varsayımlar ileri sürülmekte olup (Yaman, 2009: 54) bunlardan birisi Hacı Bektaş Veli zamanında ortaya çıktığı inancıdır. Hacı Bektaş Anadolu’ya gelmeden önce Rum Erenlerinin cem yaptığı, Baba İlyas gibi dervişlerin buraya daha önce geldiği bilinmektedir. Büyük bir olasılıkla bu kişilerin bağlı olduğu bir oymağı (ocağı) bulunmaktaydı. Osmanlı ile Safevî Devleti ilişkilerinin kötüye gitmesiyle Hacı Bektaş Veli mürşit ocağı öne çıkmış ve birçok inanç önderi yönünü onun dergâhına çevirmiştir. Bu zümrenin Hacı Bektaş Veli tekkesi ile bağlantı kurması 17. yüzyıldan itibaren (Selçuk, 2021: 27). Bu dergâhta yetiştirilen bazı inanç önderleri farklı bölgelere gönderilerek irşat faaliyetlerini sürdürmüşlerdir (Gölpınarlı, 1958: 81).

Kızılbaş Türkmenlerin çoğunlukla İslam’ın tasavvuf yorumunu benimsediği bilinmektedir. Elbette böyle bir tercihte, Ehlibeyt taraftarı kişilerin Horasan dolaylarına göç etmelerinin önemli etkisi olmuştur. Bu coğrafyada Melamilik, Kalenderilik, Haydarlık gibi akımlardan etkilenen Türkmen boyları, İslam inancı ile kendi kültürlerini birleştirmişlerdir. Yani Türklerin bu İslam anlayışı eski gelenek ve

inançlarını İslam’a dâhil etmelerine sebep olmuştur (Şişman ve Şahin, 2019: 48). Her boy beyinin sahip olduğu bazı vasıflara dini bir kimlik eklenerek onların hizmetkâr lider olmalarına zemin hazırlanmıştır (Gül, 2018: 73). Özellikle günümüzde bir Alevi inanç önderi, hizmetkâr liderlik davranışlarına sahip kısaca yol ehli ve hizmet ehli olmalıdır. Alevi dedesi; insanlara yol gösterici, dili arı, halinden haberdar, dünyaya değer vermeyen, başkalarının suçunu araştırmayan, hiçbir şeyden ikrah etmeyen, gönlü geniş birisi olmalıdır. Ancak böyle olan bir kişi mürebbi sayılır ve talip eğitmek onun hakkı olur.

Şehirleşmenin beraberinde getirdiği bazı olumsuzluklar, yol ve erkâna uygun olarak giderilmeye çalışılmalıdır. İmam Cafer Buyruğu’na göre, bir kişi düşkün olduğunu kendisi söylemelidir (Buyruk, 1958: 190). Dernekler bünyesinde yapılan cemlerde, dede kişilerin birbirinden razı olup olmadığını üç defa sormalı, eğer herkes birbirinden razı ise sorun yok demektir. Eğer birisi bir müşkülü olduğunu belirtir veya düşkün olduğunu söylerse kişinin işlemiş olduğu suçun niteliğine göre karar verilmelidir. Bazı küçük sorunlar cemevlerinde halledilse bile düşkünlük halinin kaldırılması için kişinin ocak dedesine görülmesi doğru yaklaşım olacaktır. Eğer ocak dedesi, cemevi dedesine izin verirse bu kişiyi derneğin görevli dedesi de görebilir. Şehirlerde cemevinde, dede cem ibadetini hangi erkâna göre yürüteceği hususu da bir sorun olmakla birlikte, dedenin bildiği ve cemevine gelen kişilerin çoğunluğunun oluşturduğu gruba göre karar verilmesi uygun olacaktır. Alevi inancında “yol bir, sürekin bin bir” anlayışı ile hareket edilmelidir.

Alevi-Bektaşî Felsefesi

Günlük yaşamda bir konuya çözüm getirilirken genellikle felsefeden yararlanılır. Yaratılış, din ve ahlak gibi konular felsefenin araştırma konuları arasında yer almaktadır. Ahlak, etik ve mutluluk kavramları, felsefenin kadim konuları içindedir (Vatandaş, 2017: 2). Bu kavramlar, tarihin her aşamasında felsefenin ilgi alanında yer almıştır. Bu bakımdan Alevilik-Bektaşilik inancıyla ilgili bir sorunun da öncelikle kendi felsefesi ışığında değerlendirilmesi gerekir. Alevilik-Bektaşilik ile ilgili çoğunlukla gündeme getirilen sorulardan birisi, bu inancın bir din mi, yoksa bir felsefenin ürünü mü? olduğu hususudur. Bu konuda farklı yorumlar yapılmaktadır.

Alevilik-Bektaşilik bir din olmayıp İslam inancının tasavvufi yorumudur. Onun elbette kendisine ait bir felsefesi bulunmaktadır. Alevi-Bektaşî felsefesi, “vahdetivücut” olarak nitelenir. İlk olarak İbn-i Arabî tarafından ortaya atılmış ve

daha sonra müritleri tarafından kavramsallaştırılan bu görüş, birçok araştırmacının dikkatini çekmiştir (Bozkurt, 2020: 313). Bu felsefe, Alevi-Bektaşî inancını etkilemiş ve onun inanç ve ibadet esaslarını şekillendirmiştir. İnsanı merkeze alan ve hümanist bir yaklaşım sergileyen bu felsefenin ana fikirlerini birkaç paragrafta aşağıda şöyle özetlemek mümkündür.

Bu felsefeye göre, mutlak ya da külli varlık Allah'tır. Allah her şeyin kaynağıdır. Allah, varlığı kendinden, kadim, ebedi, şekli ve sureti bilinmeyen, çoğalma kabul etmeyen bir ve tek olup bütün varlıkların yegâne sahibidir. Allah'ın kendisine mahsus sıfatları, tek ve her şeyin O'na muhtaç olduğu, doğmamış ve doğurulmamış olduğu, eşi ve benzeri olmadığı hususları Kur'an'da yer almaktadır (İhlas, 112/4). Bunlar Allah'ın zatına ilişkin sıfatlarını oluşturmaktadır. Yani vahdet-i vücud felsefesi ile Kur'an ayetleriyle uyumluluk göstermektedir.

Allah'ın kâinatı yaratması gerçeği, bazı hadislerde de dile getirilmektedir. Bir kutsî hadise göre, Allah bilinmeyi istediği için mahlûkatı yaratmıştır (Aydın, 2018: 258). Her şey yaratılmadan önce Allah'ın ilminde suretler (a'yân-ı sabite) halinde mevcuttular. Bu bağlamda, evrende var olan her şey mutlak varlığın çeşitli mertebelerde tezahürü ve görünümünden ibarettir. İnsan, Allah'ın yaratmayı murat ettiği ve kendi sıfatlarından çoğunu ona verdiği varlık olup aynı zamanda yeryüzünün halifesidir. Bu açıklamalara göre insan, Hakk'ın ve kâinatın aynası konumundadır. Daimi'nin bir deyişinde bu durum anlatılmaktadır:

*Kâinatın aynasıyım
Mademki bir ben insanım
Hakk'ın varlık deryasıyım
Mademki ben bir insanım*

...

*İnsan Hakta hak insanda
Ne ararsan var insanda
Çok marifet var insanda
Mademki ben bir insanım (Güray, 2010: 146).*

Bu felsefî görüşe göre, insanlar arasında ayırım gözetilmez. Yunus'un felsefesinde de şekle ve görüntüye aldanılmaması gerekir (Dindi, 2022: 208). İnsanlar, milliyet ve inancından ötürü ayıplanmaz ve kınanmaz. Diğer yandan kadın ve erkek ayrımı yani cinsiyet ayrımı gözetilmez. Cemevleri ibadet ve muhabbet yeri olarak kabul edilir. Her

insan, bir can olarak kabul edilir. Yani Alevi-Bektaşî inancı insanı merkeze alan bir felsefeye sahiptir. Hacı Bektaş Veli'nin bir dörtlüğü bu durumu şöyle özetler:

Erkek dişi sorulmaz muhabbetin dilinde

Hakk'ın yarattığı her şey yerli yerinde

Bizim nazarımda kadın-erkek farkı yok

Eksiklik ve noksanlık senin görüşlerinde (Menemencioğlu, 2011: 135).

Bu felsefenin başka bir yansıması, yaşam biçiminde görülür. Alevi-Bektaşîler'de Allah korkusu yerini Allah sevgisine bırakmıştır. Hacı Bektaş Veli'nin "Dört Kapı Kırk Makam" öğretisi içinde yer alan "Allah'tan korkmak" makamı, genellikle "ümitli olmak" ile birlikte ele alınır. Burada bahsi geçen korku, kulun amelleri ve yapmış olduğu ibadetlerin Allah katında kabul görüp görmemesi endişesidir. Yani Allah'ın sevgisini kaybetme korkusudur (Göktaş, 2023: 687). Bu bakımdan tasavvuf ehli kişiler, kendilerine Kur'an-ı Kerim'in ayetlerini rehber alarak korku ile ümit arasında olmayı tercih ederler. Tasavvuf yolculuğu, dıştan çok iç yani gönül yolculuğudur ve Hak orada aranmalıdır (Özdemir, 2021: 567). Kızılbaş Türkmenler de gerek daha önce yaşadıkları kültürün etkisi gerekse bu felsefenin tesiriyle yaşamlarına şekil vermişlerdir. Yani İslam inancının tasavvuf yorumunu benimsemişlerdir. Alevi-Bektaşîler'in günlük yaşamda, sen-ben ayırımından uzak durmaları bu felsefenin bir ürünüdür.

Alevi-Sünni Evlilikleri

Alevi ve Sünni kelimeleri, Türkiye coğrafyasında sonradan oluşturulmuş ve ortaya atılmış kavramlar olup bunların tasavvufta yeri yoktur. Tasavvufta, ahlaklı insan yani kâmil insan deyimi ön plana çıkar. Alevilik, 19. yüzyıl öncesinde yaşayan ozanlar tarafından kendilerini tanımlayan bir sıfat olarak kullanılmışsa da ancak bu yüzyıldan itibaren günlük hayatta kullanılmaya başlamıştır (Üçer, 2005: 163). Anadolu'ya birlikte gelmiş Türk ve Türkmenler, Osmanlı Devleti'ni birlikte kurarken mezhepsel girişimlerden uzak durmuşlardır. Anadolu Alevilerinin çoğunluğu, Emevî ve Abbasiler ile başlayıp Osmanlı Padişahı Yavuz'dan itibaren devam eden süreçte, ötekileştirilmiş olduklarından genellikle köy ve kasabalara yerleşme durumunda kalmışlardır (Özdemir, 2024).

Alevi-Sünni insanlar arasında az da olsa inanca yönelik konularda farklılıklar bulunmaktadır. Sünniler, kendilerini “ehlisünnet” olarak nitelemekte ve daha çok İslam inancının fıkıh ve kelimatı yani mezhepsel yorumunu benimsemektedirler. Aleviler ise tasavvuf yorumunu tercih etmişlerdir. Alevi ve Sünniler arasında itikadî konularda pek bir farklılık olmamasına rağmen amelî ve ahlak (yaşam biçimi) konusunda bazı farklılıklar göze çarpar (Gül, 2014: 119). İşte Alevi-Sünni evliliklerinde, çiftler daha çok bu son iki konu yani amel ve ahlak ile ilgili konularda sıkıntılar yaşamaktadırlar. Yani bu evliliklere izin verilmemesi daha çok bu gerçeklere dayanmaktadır.

Alevi-Sünni evliliklerinin düşkünlük nedeni sayılıp sayılmaması hususunda farklı yorumlar yapılmaktadır. Geleneksel Alevilikte, Sünni bireylerle yapılan evlilikler, düşkünlük nedeni sayılmakta olup bu durum, bazı araştırmalarda da dile getirilmektedir (Okan, 2021; Türkdogan, 2013). Sekülerleşmenin Alevi-Sünni evliliklerini artırdığı belirtilirken bu tür evlilik yapan bireylerin, dini grup aidiyetlerinin düşük seviyede olduğu tespit edilmiştir (Küçük, 2024: 160). Yani yol ehli olan Alevi inanca sahip kişiler, genellikle çocuklarının Sünni birisiyle evlilik yapmasından kaçınmaktadırlar. Sünni muhafazakâr aile ve çevrelerin de bu tür evliliklere direnç gösterdikleri belirtilmektedir (Küçük ve Coştu, 2023: 875).

Alevi-Bektaşî inancı açısından durum ele alındığında İmam Cafer Buyruğu, Alevi-Sünni evliliklerini bir düşkünlük nedeni olarak tanımlamaktadır. Buyrukta, “Bir pîr avrat talak etse *yahut yezîde kuşak çöze* yahut livata etse, ebeden ebed bunlar günahı kebâirdir” (Atalay, 2011: 44; Buyruk, 1958: 158, 197) denilerek Alevi-Sünni evliliği, büyük günahlar arasında sayılmaktadır. Dedelerin, segair yani küçük günahları görüp affedebileceği (Buyruk, 1958: 178) dikkate alınırsa bu tür bir düşkünlük durumu, geleneksel Alevilikte ağır bir kusur olarak görülmektedir. Sünni bir kişi ile evlenen kişi, aynı zamanda sufiliğin yedi şartından birisi olan, “mürebbi hakkına itaat ede, emrine uya” yani dördüncü farza; “özünü meşayihe yetire” olarak ifade edilen bir şarta da aykırı davranmaktadır (Atalay, 2011: 175). Zira geleneksel Alevi inanç önderleri de bu evliliklere pek sıcak bakmamaktadırlar.

Alevi-Sünni evliliklerine karşı çıkma altında yatan nedenler araştırıldığında ilkinin Alevi-Sünni ayrımından öte, bunun “ikrar sorunu” olduğu görülür. Alevi bir kişi “yola” ikrar vermiştir. Bu ikrarını her yıl pîrinin önünde dile getirir. Sünni bir kişi, şeriat kapısında olup pîri ve mürşidi yoktur. Yani tarikat ehli değildir. Alevi-Sünni evliliklerine karşı çıkılmasının altında yatan ikinci neden, Alevi nüfusun kendisini koruma çabasıdır. Alevi bir kızın Sünni bir erkekle evlenmesi halinde doğan çocukların

Sünni bir zihniyetle yetiştirileceği varsayımıdır. Böylece Alevi nüfusun sürekli olarak azalması söz konusudur. Dini aidiyet duygusu yoğun çiftlerde öteki gruba saygı duyulmakla birlikte, çocuklarının kendi inancına daha yakın olmalarını istemeleri bu görüşü doğrulamaktadır (Küçük ve Coştu, 2023: 875).

Alevi-Sünni evlilikleri, Şeyh Safi Buyruğu'na göre ele alındığında daha ılımlı bir durum göze çarpar. “Tâlîp Hakkı Nedir?” başlığı altında, talibin gönlünün pak olması için “yabancı (Ehlibeyit dostu olmayanların) kadını ile evlenmeye”, “kendi öz cevherini Mervanilere harcamaya, kendi lokmasını da onlara yedirmeye” ifadeleri yer almaktadır (Yaman, 1994: 47). Buyruhta, Alevi bir kızın Sünni bir erkekle evlenebilmesi, o kişinin Ehlibeyt dostu olması ve Emevi zihniyeti taşınamaması koşuluna bağlanmıştır. Bir bakıma “teberra” inancının Alevi-Sünni evliliklerinde de etkili olduğu anlaşılmaktadır (Eyüboğlu, 1980). Buyruğun Erdebil Tekkesi'nde hazırlandığı dikkate alınırsa Alevi-Sünni ayrılıklarının o zamanda başladığı söylenebilir. Hâlbuki Alevi felsefesine göre, insanları inançlarına göre ayırt etmemek ve onları aşağı görmemek gerekmektedir.

Alevi-Sünni evliliklerine karşı çıkmamanın altında yatan önemli nedenlerden başka birisi, Alevilerin daha çağdaş ve modern bir hayat tarzına sahip olması olarak gösterilebilir. Evlenecek çiftlerin böyle bir evliliği sürdürülemediği endişesi taşımalarıdır. Yani Alevi bir kadın, Sünni bir erkekle evlendiğinde bunların kültürel ve ailevi yönden sıkıntı yaşayacakları düşünülürken Sünni bir kadının Alevi bir erkek ile evlenmesi ise dini yönden sakıncalı görülmektedir (Yapıcı, 2004). Yani bazı Sünnilerce Alevilik sapkın bir inanç olarak algılanmaktadır. Alevi-Sünni evlilikleri, Alevi dedelerince de farklı biçimlerde değerlendirilmektedir. Bazı dedeler, Alevi bir erkeğin Sünni bir kızla evlenmesini “düşkünlik” saymamaktadırlar. İmam Cafer Buyruğu böyle bir ayırım yapmaksızın her iki durumu “düşkünlik” olarak nitelendirmektedir. Böyle bir durumda, Sünni bir bakış açısıyla Sünni bir erkeğin Alevi bir kızla evlenmesinin teşvik edilmesi de yersiz bir düşüncedir. Evlilikte doğru ve asıl olan husus, evlenecek kişilerin birbirini sevmesi ve birbiri ile evlilik müessesesini devam ettirebilmeleridir. Eğer evlenen çiftler birbirlerinin inancına saygı gösteriyor ve bu konuda anlaşıyorlarsa sorun yok demektir. Meseleye yapıcı bir yaklaşımla bakılırsa ne yola zarar verilmeli ne de evlenecek çiftler mağdur edilmelidir. Bu tür evliliklerde kişi, düşkün bırakılmalı fakat düşkünlik süresi uzatılmamalı, Alevi olan kişi, dedesi tarafından görülmek suretiyle yola tekrar kabul edilmelidir. Bu çiftlerden doğan çocuklara her iki ebeveynin inancı doğru olarak anlatılmalı ve belli bir yaştan sonra onların inanç tercihlerine saygı duyulmalıdır.

Musahiplik Kavramı

Musahiplik, yol kardeşliği anlamına gelir. Alevi inancı içinde önemli kurumlardan birisini oluşturur. Alevi inancında, yol kardeşi olmak için kişilerin evli olması gerekir. Musahip olmak isteyen kişiler, bir süre birbirleriyle tanışıp konuşurlar. Buna Buyruk'taki tabirle “Kazanç” adı verilir (Yaman, 1994: 99). Eğer musahip olacak kişiler birbirinin yükünü götürecek dereceye gelmişler ve birbirlerinin gönüllerine girmişlerse musahip olabilirler. Bu kişiler, musahiplik erkânı üzere, musahiplik cemi içinde yol kardeşi olurlar. Bunların yol kardeşi olmalarına cem erenleri tanık olurlar. Bu kişiler, Tanrı huzurunda kardeş olduklarına söz verirler. Böylelikle yedi farzdan birisini “Musahip kavlini ceme yetire” ilkesini kabul etmiş olurlar. Diğer taraftan hakikat kapısı kendilerine açılır. Hakikat kapısı, Hak Teâlâ'nın olup musahip olmakla açılır.

Musahiplik konusunda iki önemli sorun gündeme gelmektedir. Bunlardan ilki, günümüzde gençlerin yol kardeşi olmaya cesaret edememesi veya günümüzde buna gerek olmadığı inancıdır. Bu kişilerin görüşüne göre, kırsal kesimde musahiplik kurumu, kişilerin birbiriyle dayanışma içinde olmasına yardım etmektedir. Günümüz şehir yaşamında herkes kendi geçim derdinde olup artık bireyin yol kardeşine böyle bir destek vermesi zorlaşmıştır (Şahin, 2024: 337). Eğer insanların iyi bir geliri varsa musahip olan kişilerin birbirine destek olmasına artık ihtiyaç kalmamıştır. Doğru gibi görülmekle birlikte bu görüş eksiktir. Musahip kişiler, sadece maddi yönden birbirlerine yardım etmezler. Onlar, farklı konularda da birbirlerine destek olurlar. Yani bu katkı çok yönlüdür (Gül, 2017: 247). Diğer yandan musahip olmaktan öte bunu devam ettirmek önemlidir. Musahiplik, mezara kadar devam eden bir süreci ifade eder. Musahip olurken bu kişilerin üzerine Fetih suresinin 10. ayeti okunur (Fetih, 10/48). Bu ayetin meali gereği, musahip olmuş kişilerin verdikleri sözden dönmemeleri gerekir. Bu nedenle günümüzde gençler, sayılan nedenlerden dolayı musahip olmayı pek düşünmemektedirler.

Musahiplik ile ilgili ikinci soru şudur: Musahip olmuş kişilerden birinin eşinin ölümü halinde kalan kişinin evlenmesi durumunda, musahiplik kurumuna yeni katılan kişinin de ikrarı gerekli midir? Örneğin musahip olmuş çiftten birisi, hanımını kaybettiğinde (hanımı Hakk'a yürüdüğünde) bu kişi ilerleyen zaman içinde evlenebilir. Bu yeni evlendiği kadın ile birlikte musahiplik durumu devam eder mi? Yoksa evlenilen bu kadının üzerine de Fetih suresinin 10. ayeti okunmalı mıdır? Erkannâmelerde böyle bir duruma açıklama doğrudan getirilmemiştir.

Musahip kişilerin bu sorusuna akıl yürütme ile şöyle cevap verilebilir: Alevi inancında, musahip olan kişilerin birbirlerinden gizli ve saklı bir şeyi olmaması gerekir. Yani iki musahip birbirine teslim olmalıdırlar (Buyruk, 1958: 27). Eşlerden birisinin ölmesi durumunda, eşi ölen kişi evlenirken musahibinin fikrini almalı ve tek başına hareket etmemelidir. Eşini kaybeden kişinin evlendiği kadının, Alevi-Bektaşî erkânına göre, nikâhı kıyıldığı için evlenen kadın bu durumu zaten zımnen kabul etmiş sayılır. Ancak yine de evlenen kişilerin ikrarlarının tazelenmesinde yarar vardır. Böyle bir durumda, bu kişilerin pirlerinin yamacına geçip tekrar görülmesi ve bu ayetin tekrar okunması daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

Musahip olmuş kişilerden erkek birisinin ölmesi halinde durum biraz farklılık gösterecektir. Hacı Bektaş Veli'ye göre, baba (ata) asıldır, anne köktür. Çünkü asıl tohumdur ki yere ekilince kök olur (Özbay, 1990: 8). Eşini kaybeden kadın evlenmediği sürece musahiplik durumu devam eder. Eğer bu kadın musahibi olmayan bir erkek ile evlenirse o zaman musahiplik durumu sona erecektir. Söz konusu durumda ata yani asıl değişmiştir. Bu bakımdan musahip olmuş bir kadın çok genç yaşta değil ise evlenmemesi daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Elbette, yol kardeşliğinin yani musahip olmanın bir gereği olarak eşini kaybeden kadına, musahibi olduğu kardeşi ve bacısı ölünceye kadar zaten göz kulak olacaklardır. Zira muhasip olmanın belki de güzel bir taraflarından biri de budur. Böylece musahip olmuş bir kişilerden birisi Hakk'a yürüdüğünde geride kalanların emin ellerde olduğunu düşünerek gözlerini kapaması, değerlerin zayıfladığı günümüz elbette önemli bir davranış olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç

Değişimle birlikte bireylerin inançlarını sürdürme yolunda, bazı sorunlar gündeme gelmektedir. Bu çalışmada, Alevi-Bektaşî inancıyla ilgili bazı sorunlar çözümlenmeye çalışılmış ve bunlara yönelik öneriler getirilmiştir.

Alevilik, Kızılbaş Türkmen inancı olup ocak sistemi şeklinde örgütlenirken Bektaşilikte farklı bir örgütlenme söz konusudur. Şehirleşme, ocak sisteminin uygulanmasını zorlaştırmaktadır. Şehirlerde, Bektaşilik biçiminde örgütlenme daha uygulanabilir görünmektedir. Şehirlerde, dernekler bünyesinde oluşturulan cemevlerinde “dernek dedesi” kavramı ortaya çıkmıştır. Şehir hayatında, ocak kavramına dayalı Aleviliği sürdürmek daha zor görünmektedir.

Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilik kavramı, devletçe kabul edilmesine rağmen bir inanç olarak kabul edilmemektedir. Alevilik-Bektaşilik inancı sanki kültürel bir faaliyet olarak algılanmaktadır. Yeni kurulan Başkanlığın teşkilat yapısı bürokratik bir özellik taşımakta ve ocak sistemiyle uyumlu bulunmamaktadır. Başkanlığa ayrılan kadrolara belli atamalar yapılmış olup cemevlerine atanacak dedelerin nasıl seçileceği hususu da henüz netlik kazanmamıştır. Devletin bu inanca müdahale etmesine ilişkin kuşkular bulunmaktadır. Devletin bütçesinin inanç hizmetlerine ayrılması bütçeye ek bir yük getirmektedir.

Türkiye’de din işlerinin Avrupa gibi tam anlamıyla bir laiklik anlayışı esas alınarak düzenlenmesi akla daha uygun görünmektedir. Türkiye’de devletin gözetim ve denetimi altında bir laiklik anlayışı benimsenmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı’nın da mevcut statüsünden kurtarılarak siyasi makamla emir-komuta ilişkisine son verilmelidir (Kaya, 1996). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin programları da kucaklayıcı şekilde oluşturulmalıdır. Türkiye’de dinden çok, ahlaki bir noksanlık olduğu ortadadır. Bu bakımdan inanç konusu, ebeveynlerin tercihi bırakılmalı, daha çok ahlaki eğitime öncelik verilmelidir. Yani laik bir eğitim sistem uygulamaya konulması gerekir.

Alevi-Bektaşiler, İslam inancının tasavvuf yorumunu kabul edip vahdetivücut felsefesini benimsemişlerdir. Dinin temel amacı, insan-ı kâmil yani olgun hale getirmek olmalıdır. Hz. Muhammed’in deyişiyle “Ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim” sözüne layık olmaktır. Alevi-Bektaşî ibadetleri, bu felsefeye uygun olarak düzenlenmiştir. Herkes kul hakkına riayet etmeli yani kul hakkı musallaya bırakılmamalıdır.

Alevi-Sünni evliliklerinin bir düşkünlük nedeni olup olmadığı tartışmalıdır. Şehirleşmeyle birlikte bu tür evlilikler artmıştır. İmam Cafer Buyruğuna göre böyle evlilikler bir düşkünlük nedenidir. Şehirlerde böyle bir evlilik yapan ve düşkün olan kişiler maalesef cem ibadetine katılmaktadırlar. Ancak evlilikte önemli olan kişilerin anlaşması ve bu evliliğin sürekliliğidir. Her iki cins Alevi olsa bile eğer bu çiftler arasında sevgi ve saygı bağı yoksa bu evlilikler kolayca yıkılmaktadır. Kısacası böyle bir evlilik yapılmış ve evlilik sağlam temellere dayalı ise çiftler düşkün bırakılmalı ancak en kısa zamanda ocak dedesine görülmelidir. Yani hem yapılan evliliğin devamı sağlanmalı hem de yola zarar verilmemelidir.

Musahip eşlerden kadınlardan birisinin Hakk'a yürümesi (ölmesi) halinde eşi ölen kişi, musahip kardeşine danışarak evlilik yapmalıdır. Yeni katılan kadınla birlikte ocak dedesine görülerek üzerlerine Fetih suresinin 10. ayeti okunmalıdır. Eğer musahip çiftlerden erkeklerden birisi Hakk'a yürümüşse bu durumda tek kalan kadın evlenmediği sürece musahipliği devam eder. Eğer bu kişi, musahibi olmayan bir kişiyle evlenirse musahiplik durumu düşer. Bu durumda eşi ölen kadın, çok genç değilse evlenmemesi daha doğru olur. Zaten onu yol kardeşi ve hanımı kollayıp gözeteceklerdir. Günümüzde bazı gençler, musahip olmanın gereksiz olduğunu inanmaktadırlar. Halbuki musahiplik kardeşler, ahirette bile birbirlerinden ayrılmazlar. Birisi cennetlik diğeri cehennemlik olsa bile Allah onları birbirinden ayırmaz, ikisini de cennete koyar (Buyruk, 1958).

Ocak kavramıyla ilgili daha çok şehirleşmeyle birlikte bazı sorular gündeme gelmiştir. Köylerde yaşayan insanlar bu sorunları yaşamazlar. Onlar, en azından yılda bir kez ocak dedelerine görülürler. Şehirde ise taliplerin başka dedelerin yürüttüğü cemlere katılmaları söz konusudur. Ancak düşkünlük durumu halinde her talibin kendi ocak dedesine görülmesi gerekir. Eğer kişinin ocağından inanç önderi birisi kalmamışsa bu kişi, başka bir ocağa el tutabilir (Buyruk, 1958). Devletçe Alevilik-Bektaşilik konusunda yapılan düzenlemelerin ocak kavramına dayalı bir örgütlenmeden ziyade Bektaşilik örgütlenmesine yönelik bir çalışma olduğu gözlenmektedir. Bu durumda, Alevilikte ocak sistemi zarar görebilir.

Bulgulara dayalı olarak Alevi-Bektaşilik konusunda insanlara doğru bilgilendirmeler yapılması, bu alana katkı sağlayan ve bu inancın içinde yer alan kişilerin görüşlerinden yararlanılması gerekir. Alevi-Bektaşî inancının gelecek nesillere aktarılabilmesi için eğitim sisteminin ve cemevlerinin bu inanca uygun olarak düzenlenmesi gerekir. Bu konuda Alevi-Bektaşî akademisyenlerinin görüşü alınmalı ve konuyla ilgili sorunlar akıl ve bilim öncülüğünde çözülmelidir.

KAYNAKÇA

- AIHM (2016). *Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, Büyük Daire, İzzettin Doğan ve Diğerleri Türkiye Davası Kararı*. İstanbul: Cem Vakfı.
- AKIN, Bülent (2017). Alevilikte “Ocak”: Kavramsal Çerçeveye ve Tarihî Arka Plana Yeni Bir Bakış. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*.17(2). 239–264.
- AYDIN, İbrahim Hakkı (2018). Kenz-i Mahfi. *İslâm Ansiklopedisi*. (s. 258–259). Türkiye Diyanet Vakfı.
- BANAZ, Şaban (Ed.) (2023). “Alevî-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı Projesi ve Bazı Alevî Dernek ve Federasyonlarının Tepkileri”. *İslami İlimlerde Araştırmalar 1*. İstanbul: Uzun Dijital Matbaa.
- BAŞGİL, Ali Fuat (1982). *Din ve Laiklik*. İstanbul: Yağmur Yayınları.
- BOZKURT, Birgül (2020). “Muhyiddin İbn Arabî ve Abdülhak İbn Seb’inin Vahdet Anlayışlarının Mukayesesi”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*. 6(2). 311–368.
- BORAK, Sadi (1962). *Atatürk ve Din*. İstanbul: Anıl Yayınevi.
- DİNDİ, Emrah (2022). “Türk Dervîşi Yunus Emre’nin Şeriat-Hakikat Makamı Namaz, Abdest, Oruç ve Hac Anlayışı”. *Tetkik*. 2. 199-228.
- ERCAN, Haydar (2010). “Günümüzde Bektaşîliği Yaşamak”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 55. 405–408.
- EYÜBOĞLU, İsmet Zeki (1980). *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik*. İstanbul: Yeni Çığır Kitabevi.
- GÖKTAŞ, Volkan (2023). “Kadimî Baba Dîvânı’nda Dört Kapı Kırk Makam”. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. 11. 675-699.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki (1958). *Manakıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî “Vilâyet-Nâme”*. İstanbul: İnkilâp ve Aka Kitabevi.
- GÜL, İbrahim (2014). “İtikat, Amel ve Ahlak Bağlamında Alevî-Bektaşî ve Sünnî İnançların Karşılaştırılması”. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*. 8. 117–130.
- GÜL, İbrahim ve GÜL, Özkan (2023). “Yetişkin Eğitim Merkezleri Olarak Cemevleri ve Cemevlerinin Kurumsal Bir Yapıya Kavuşturulması”. *Sosyal Bilimler Dergisi*. 63. 82-94.
- GÜL, İbrahim (2018). “Alevî İnanç Önderlerinin Hizmetkâr Liderlik Davranışları”. *Karadeniz*. 38. 61–78.
- GÜL, İbrahim (2017). “Alevî İnancında Musahiplik Kurumuna Eğitsel Bakış”. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*. 14. 241-258.
- GÜRAY, Cenk (2010). “Sema’dan Semaha Sonsuz Bir Devir”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 56. 119–152.
- GÜRTAŞ, Ahmet (1981). *Atatürk ve Din Eğitimi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- KALUÇ, Şenol (2011). ““Alevî Çalıştayları Nihai Raporu” Üzerine Bir Değerlendirme”. *Liberal Düşünce*. 63. 87 – 124.
- KARAMAN, Hayrettin (1990). “İslam’da Din Devlet ilişkileri”. *Türkiye Günlüğü*. 13. 13–23.
- KAYA, Kâmil (1994). *Türkiye’de Din-Devlet İlişkileri ve Diyanet İşleri Başkanlığı*. İstanbul Üniversitesi. Yayınlanmış Doktora Tezi.
- KONDA Araştırma ve Danışmanlık (2014). *Diyanet İşleri Başkanlığı Araştırması: Algılar, Memnuniyet, Beklentiler*. Helsinki Yurttaşlar Derneği.

- KORKMAZ, Esat (2002). *Buyruk (Yorumlu İmam Cafer Buyruğu)*. İstanbul: Anadolu Kültür Araştırma İnceleme Yayınları.
- KURT, Begüm ve ÇAL, İlayda (2021). “Alevilikte Ocak Geleneği ve Ali Bircivan Ocağı”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 97. 131–150.
- KÜÇÜK, Tahir (2024). “Sekülerleşme Tartışmaları Açısından Alevi-Sünni Evlilikleri”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 11 (1). 137–163.
- KÜÇÜK, Tahir ve ÇOŞTU, Yakup (2023). “Alevi-Sünni Evliliklerinin Karşılıklı İlişkilere Etkisi”. *Hitit İlahiyat Dergisi*. 22(2), 855–880.
- MENEMENCİĞLU, Belkıs (2011). “Bektaşî ve Alevi Kültüründe Kadın”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 60. 129–140.
- OKAN, Nimet (2021). *Canların Cinsiyeti Alevilik ve Kadın*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÖZBAY, Hüseyin (1990). *Makâlât. Prof. Dr. Esat Coşan'ın Tenkitli Basımından*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- ÖZDEMİR, Cafer (2016). “Değerlerin Aktarımı Bağlamında Âşık Edebiyatı ve Gençlik”. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*. 32. 223–237.
- RESMÎ GAZETE (1965). *Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun*. Tarih: 2.7.1965. Sayı: 12038.
- RESMÎ GAZETE (2018). *Cumhurbaşkanlığı Teşkilatı Hakkında Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi*. Tarih: 10.7.2018. Sayı: 30474.
- SELÇUK, Hava (2011) “XX. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Alevi Toplumuna Bakışı (Ordu Örneği)”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 59. 71–90.
- SICAKYÜZ, Tuğçe ve DEMİR, Ahmet (2025). “16. Yüzyılda Anadolu Türkmenleri Siyasi Rekabet İçin Bir Araç Mı: Yavuz Sultan Selim ve Şah İsmail Mücadelesi Örneğinde”. *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (KÜSBD)*. 15(1). 89-109.
- ŞAHİN, Mehmet (2024). *Modern Hayata Geçiş Sürecinde Alevi Mitolojisi*. Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi. Basılmamış Doktora Tezi.
- ŞİŞMAN, Bekir ve ŞAHİN, Mehmet (2019). Alevi-Bektaşî Kültürünün Türk Halk İnanışları ve Uygulamalarına Yansıması”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 92. 43–65.
- TAŞĞİN, Ahmet (2009). “Cem, Cemevi ve İşlevleri”. *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*. Ed. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- TÜRKDOĞAN, Orhan (2013). *Alevi-Bektaşî Kimliği Sosyo-Antropolojik Araştırma*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- ÜÇER, Cenksu (2005). “Geleneksel Alevilikte İbadet Hayatı ve Alevilerin Temel İslami İbadetlere Yaklaşımları”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 5(2). 161–189.
- VAKTİDOLU, Ali Adil Atalay (2011). *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. İstanbul: Can Yayınları.
- VATANDAŞ, Saniye (2017). “Felsefenin Kadim Bir Konusu Olarak Ahlâk ve Ahlaki Eylemin Amacı Olarak “Mutluluk””. *Journal of International Management and Social Researches*. 4(7). 1–9.
- YAMAN, Ali. (2009). “Alevilerde Dedelik ve Dede Ocakları” Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü. Ed. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- YAMAN, Mehmet (1994). *Erdebili Şeyb Safî Buyruğu*. İstanbul: Ufuk Matbaası.
- YILDIZ, Harun (2004). “Alevilerde Dedelik Kurumu”. *Alevilik*. Haz. İsmail Engin ve Havva Engin. İstanbul: Kitap Yayınevi.

İNTERNET KAYNAKLARI

- ABF. (2024). Alevi kurumları: Cumhurbaşkanının kararnamesi bizim için yok hükmünde. *Alevi Bektaşî Federasyonu*.
<http://www.alevifederasyonu.org.tr/duyurudetay.php?id=76>
- artigercek. (2024, Temmuz 26). Cemevi Başkanlığı'nın Çalıştaya Alevi Örgütlerinden Tepki: "Alevilere Alevilik öğretmek kimsenin haddine değil". *artigercek*.
<https://artigercek.com/guncel/cemevi-baskanliginin-calistayina-alevi-orgutlerinden-tepki-alevilerce-alevilik-ogretmek-kimsenin-haddine-degil-308519h>
- Diyanet Haber. (2018). Diyanet İşleri Başkanlığı Resmen Cumhurbaşkanlığına Bağlandı. *Diyanet Haber*.
<https://www.diyanehaber.com.tr/diyanet-isleri-baskanligi-resmen-cumhurbaskanligina-baglandi>
- KAPLAN, Pervin (2024, Ocak 19). MEB 1,3 milyon çocuğu tarikatlara kaptırdı. <https://www.pervinkaplan.com/detay/meb-13-milyon-cocugu-tarikatlara-kaptirdi/28184>
- KARAGÖZ, Cengiz (2023, Mayıs 3). Cumhurbaşkanlığı kararnamesinde cemevleri ibadethane sayılmadı, Aleviler tepki gösterdi: 'Tanımlama değil tanınma istiyoruz'. *Cumhuriyet*. <https://www.cumhuriyet.com.tr/siyaset/cumhurbaskanligi-kararnamesinde-cemevleri-ibadethane-sayilmadi-aleviler-tepki-gosterdi-tanimlama-degil-taninma-2077347>
- KUL, Hasan Hüseyin (2024 Eylül 13). AK Parti grubundan, İBB'nin yönetmelikte cemevini ibadethane olarak saymasına tepki. *Anadolu Ajansı*.
<https://www.aa.com.tr/tr/gundem/ak-parti-grubundan-ibbnin-yonetmelikte-cemevini-ibadethane-olarak-saymasına-tepki/3329569>
- Kur'an Meali (2025). İhlas Suresi.
<https://kuran-ikerim.org/meal/diyanet/ihlas-suresi>
- Odatv. (2024, Aralık 2). Kara listedeki cemevleri: "Erdoğan'ın devrimine çarpi"... Federasyon oyunu... Yeni Başkana 14 tepki. *Odatv*.
<https://www.odatv.com/guncel/kara-listedeki-cemevleri-erdoganin-devrimine-carpi-federasyon-oyunu-yeni-baskana-14-tepki-120074157>
- ÖZDEMİR, Gazi (2024) Dinde Düşman Gruplaşmalar-Sünnilik ve Alevilik Gerçeği-2. *Akademik Akıl*.
<https://www.akademikakil.com/dinde-dusman-gruplasmalar-sunnilik-ve-alevilik-gercegi-2/gaziozdemir/>
- ÖZKAN, Gülseven (2024, Eylül 13). Medyascope eğitim dosyasını açıyor (5): Tarikat ve cemaatler. Medyascope.
<https://medyascope.tv/2024/09/13/medyascope-egitim-dosyasini-aciyor-5-tarikat-ve-cemaatler/>
- SAZCI, Mustafa (2023, Nisan 12). Alevi Bektaşî Cemevi Başkanlığı, Aleviler arasındaki birliği bozuyor. *Pirha*.
<https://pirha.org/mustafa-sazci-alevi-bektasi-cemevi-baskanligi-aleviler-arasindaki-birligi-bozuyor-video-370380.html/12/04/2023/>
- Serbestiyet (13.09.2024). İBB'den Cemevi kararı: İbadethane olarak kabul edildi. *Serbestiyet*.
<https://serbestiyet.com/featured/ibbden-cemevi-karari-ibadethane-olarak-kabul-edildi-181452/>
- SEZGİN, Abdülkadir (2010, Temmuz 1). Alevilik Sorunu Nasıl Çözülebilir?. Milli Düşünce Merkezi
<https://millidusunce.com/alevlik-sorunu-nasil-coezuleblir/>

Teftiş Kurulu (2024). Teşkilat Şeması: Alevi Kültür Başkanlığının birim yönelgesi. *Kültür ve Turizm Bakanlığı*.

<https://teftis.ktb.gov.tr/TR-372026/alevi-bektasi-kultur-ve-cemevi-baskanligi-birim-yonergesi.html>

Yolculuk (30.09.2017). MEB'in 'Değerler Hareketi': Tarikatlarla işbirliğinde bir 'üst kurul' eğitimi denetleyecek. *Yolculuk*.

<https://yolculuk.org/mebin-degerler-hareketi-tarikatlarla-isbirliginde-bir-ust-kurul-egitimi-denetleyecek>

Yönerge (2023). Alevi-Bektaşî Kültür ve Cemevi Başkanlığı Birim Yönergesi. (Bakanlık Makamının 21.05.2024) tarih ve 4895440 sayılı Olur'u ile yürürlüğe girmiştir.) *Kültür ve Turizm Bakanlığı*.

<https://teftis.ktb.gov.tr/TR-372026/alevi-bektasi-kultur-ve-cemevi-baskanligi-birim-yonergesi.html>

KENTLEŞMENİN ALEVİ KADINLARIN İNANÇ PRATİKLERİ VE ALEVİ KADINLARIN DEĞİŞİMİ ÜZERİNE ETKİLERİ

The Effects of Urbanization on Alevi Women's Religious Practices and Their Socio-Cultural Transformation

**Die Auswirkungen der Urbanisierung auf die religiöse Praxis alevitischer
Frauen und den Wandel ihrer Rolle**

Bülent KILIÇASLAN*

ÖZ

Bu çalışma, tarih boyunca yaşanan sosyal ve siyasal olayların Aleviliği değiştirdiği gibi, Alevilikteki kadın erkek eşitliği söylemini de dönüştürdüğü kabulü üzerine kuruludur. Aleviler tarihsel olarak yaşanan tüm olgulardan ve olaylardan etkilenecek yüzyıllar boyunca inançlarını şekillendirmişlerdir. Ancak modernleşme, göç ve kentleşme ile 1960'lı yıllardan itibaren Alevilerin sosyal, kültürel ve aile yaşamı köklü değişimlere ve etkilere maruz kalmıştır. Alevi inancında ve sosyal yaşamında yüzlerce yıl boyunca belirlenen toplumsal roller, erkeğin ve kadının konumunu değişime uğratarak bu rollerin yeniden belirleneceği bir sürece girmiştir. Bu çalışma, diğer tüm alanlarda olduğu gibi, Alevi kadınların statülerinin de yeniden belirlendiği ve şekillendiği kabulü üzerine kuruludur. Yaşamın her alanında erkeklerle birlikte yer alan Alevi kadınların, diğer inançlardaki kadınlara göre farklı bir konumda olduğu ve kendilerine özel bir önem atfedildiği fıkri toplumda yaygın biçimde kabul görmüştür. Alevilik inancının şekillenmesinde ve tarihsel gelişiminde, peygamber soyuna ve bu soyun devamını sağlayan Hz. Muhammed'in kızı Fatma'ya özel bir değer atfedilmiş, bu bağlamda kadına önemli bir konum verilmiştir.

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Beykent Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, bulentkilicaslan@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5250-189X.

Peygamberin kızı Fatma ve Hz. Ali'nin çocukları ehlibeyit olarak peygamber tarafından ifade edilen inancın üzerine Alevilik soy bağı tarihsel olarak kimlik oluşturmuştur.

Kadın, kimliğinde annelik vasfı ile yüceltilerek öne çıkarılmıştır. Tarihsel olarak görüleceği üzere kadının nesli sürdürme, aile bakımı, çocuk bakımı, iş gören özellikleri ile annelik vasfına kutsiyet atfetme olgusu her toplulukta görüldüğü gibi Alevilikte de öne çıkmıştır. Alevilik inanç ve kimlik oluşumunda kadına atfedilen bu özelliklerle birlikte kadının cemlerde, on iki hizmet ve semahta yer alması; kadını Alevi ritüelleriyle de görünür kılmıştır. Modernleşme ve kentleşme serüveni ile kıra dair olan tüm kurumlar değişim ve yenilenme sürecine girmiştir. Kır yaşamında aile, köy, oba, sülale ve akrabalık ilişkileri çerçevesinde yüzlerce yıl dışa kapalı bir yaşam süren Aleviler, kentleşme süreciyle birlikte dışa açılmış; farklı topluluklar ve inançlarla karşı karşıya gelmişlerdir. Kapalı olarak kendi hukuk sistemiyle sosyal, ekonomik ve gündelik yaşamı cem erkânında düzenleyen Aleviler, modern devletin yasalarına tabi olmak zorunda kalmışlardır. Alevi kadınlar ötekiler ile karşılaşmış, yaşamın her alanında etkileşim halinde olmuştur. Diğer yandan Alevi kadınların kırsal kesimlerde yer alan cem ritüelindeki görevleri ve cemdeki konumu dönüşüm geçirmiştir. Bu bağlamda Alevi kadınlarının bu değişim sürecinde Alevi inancı içindeki varlığı ve kimliğinin ne kadar etkilendiği modernleşme, göç ve kentleşme kapsamında bu çalışmada ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kadın, Kentleşme, Alevilik, Kimlik, Değişim, Modernleşme.

ABSTRACT

This study is based on the premise that, just as historical social and political events have transformed Alevism itself, they have also reshaped the discourse on gender equality within Alevi belief. Throughout history, Alevis have shaped their faith by being influenced by various socio-political phenomena. However, since the 1960s, processes such as modernization, migration, and urbanization have led to profound changes and transformations in the social, cultural, and familial life of Alevi communities. The social roles that had been defined for centuries within Alevi belief and daily life, particularly concerning the positions of men and women, have entered a process of reevaluation and redefinition.

This study is founded on the recognition that, as in other domains of life, the status of Alevi women has also been reshaped and renegotiated. The widespread belief in society is that Alevi women, who traditionally participate in all aspects of life alongside men, hold a distinct and privileged position compared to women in other religious traditions. In the shaping and historical development of Alevi belief, special reverence has been given to the Prophet's lineage, particularly to his daughter Fatima, who ensured its continuation. Within this framework, women have been assigned a prominent and sacred role. The identity of Alevism has historically formed around this lineage, which includes Fatima and the children of Ali, who are referred to as the Ahl al-Bayt by the Prophet.

Women have been elevated in identity through the sacred role of motherhood. As seen in many societies, the sanctification of women based on their roles in reproduction, family, child care, and labor has also prominently emerged within Alevism. In addition to these qualities, women's participation in religious rituals such as cem ceremonies, the twelve services (on iki hizmet), and semah has made them visible figures within the spiritual practices of Alevism.

With the advent of modernization and urbanization, all rural institutions have undergone a process of transformation and renewal. Alevis, who for centuries lived in isolated rural communities structured by family, village, tribal (oba), lineage (sülale), and kinship ties, have become more open to the outside world due to urbanization, encountering different communities and belief systems. While Alevis traditionally regulated their social, economic, and daily lives through their own customary legal order embedded in cem rituals, they have had to adapt to the legal system of the modern nation-state.

Alevi women have encountered “the other” and experienced interactions across all spheres of life. At the same time, the roles and positions of Alevi women within rural cem rituals have undergone considerable transformation. In this context, this study seeks to examine how the identity and presence of Alevi women within the Alevi belief system have been affected by the broader processes of modernization, migration, and urbanization.

Keywords: Women, Urbanization, Alevism, Identity, Change, Modernization.

ZUSAMMENFASSUNG

Diese Studie geht davon aus, dass gesellschaftliche und politische Ereignisse im Laufe der Geschichte sowohl das Alevitentum als auch das in ihm verankerte Ideal der Geschlechtergleichstellung beeinflusst haben. Aleviten haben ihre Glaubenspraktiken über Jahrhunderte hinweg unter dem Einfluss historischer Ereignisse und gesellschaftlicher Entwicklungen geformt. Ab den 1960er-Jahren führten Modernisierung, Migration und Urbanisierung zu tiefgreifenden Veränderungen im sozialen, kulturellen und familiären Leben der Aleviten. Die über Jahrhunderte hinweg festgelegten sozialen Rollen innerhalb des alevitischen Glaubens und Lebens begannen sich zu wandeln; die jeweilige Stellung von Männern und Frauen unterlag einem Prozess der Neudefinition. Diese Studie geht davon aus, dass – wie in vielen anderen Bereichen – auch der Status alevitischer Frauen im Zuge dieses Wandels neu definiert wurde. In der alevitischen Gemeinschaft besteht weitgehende Einigkeit darüber, dass Frauen, die in allen Lebensbereichen an der Seite von Männern stehen, im Vergleich zu Frauen anderer Glaubensgemeinschaften eine besondere Stellung einnehmen. In der Glaubensbildung und historischen Entwicklung des Alevitentums wird der Nachkommenschaft des Propheten, insbesondere seiner Tochter Fatma, die die Linie fortsetzte, eine herausragende Bedeutung beigemessen. Entsprechend wurde der Frau eine zentrale Rolle eingeräumt. Historisch hat sich die Identität des Alevitentums auf Grundlage eines Glaubens an die direkte Abstammung herausgebildet, wonach die Tochter des Propheten, Fatma, und die Kinder des Propheten Ali zur Familie des Propheten (Ahl al-Bayt) gehören.

Innerhalb der Identität der Frauen wird vor allem ihre Mutterrolle hervorgehoben und idealisiert. Wie in sämtlichen Kulturen im Laufe der Geschichte werden Frauen im Alevitentum ebenfalls aufgrund ihrer Mutterrolle geheiligt und für ihre Fähigkeit zur Fortpflanzung und ihre Qualitäten hinsichtlich der Pflege und Fürsorge von Kind und Familie verehrt. Durch die Übernahme bestimmter Rollen in Cem-Zeremonien, den zwölf Diensten und der Teilnahme am Semah nehmen Frauen aktiv an den Ritualen der Gemeinde teil. Modernisierung und Urbanisierung brachten einen Wandel in Bezug auf sämtliche Institutionen, die sich in ländlichen Regionen herausgebildet hatten. Hier hatten alevitische Gemeinschaften über Jahrhunderte hinweg ein von der Außenwelt relativ abgegrenztes Leben im Kontext von Familie, Dorf, Clan, Sippe und Verwandtschaft geführt. Der Urbanisierungsprozess sorgte für eine Öffnung nach außen und einen größeren Kontakt mit anderen Glaubensrichtungen und Gemeinschaften. Während Aleviten in der Vergangenheit ihr soziales, wirtschaftliches und alltägliches Leben gemäß ihren eigenen rechtlichen Normen im Rahmen der Cem-Zeremonien organisierten,

waren sie nun gezwungen, sich den Gesetzen des modernen Staates zu unterwerfen. Alevitische Frauen traten in Kontakt mit „den Anderen“ und standen im Austausch in sämtlichen Lebensbereichen. Gleichzeitig veränderte sich auch die Rolle der Frauen innerhalb der Cem-Rituale im ländlichen Raum. In diesem Zusammenhang untersucht diese Studie, inwieweit sich die Rolle alevitischer Frauen im alevitischen Glauben unter dem Einfluss von Modernisierung, Migration und Urbanisierung gewandelt hat.

Schlüsselwörter: Frauen, Urbanisierung, Alevitentum, Identität, Wandel, Modernisierung.

Giriş

Kimlik en basit tanımıyla kişilerin, toplulukların, grupların nereye, hangi gruba, topluluğa ait olduğunu ifade eden tanıtıcı ve aidiyeti belirtici bir kavramdır (Güvenç, 2016: 3-5). Toplumsal aidiyetler belirtilirken katmanlı bir özellik gösterebilir. Ulusunu, etnik kimliğini, sınıf aidiyetini, siyasi tarafını, mesleki konumunu belirten kimlikler olabilir. Diğer bir kimlik ise inanç kimliği ifade eden Alevi, Sünni, gibi kavramlar kullanılabilir. Kimlik “biz” ve “ötekini” kim olduğu, varlığıyla neyi ifade ettiğiyle şekillenir (Uçar, 2024: 223). Alevilik için felsefe, yaşam biçimi, kültür gibi birçok tanımlamalar yapılmasına rağmen Alevilik kavramının içinde mevcut kurumlarıyla inanç kimliğini temsil ettiği ifade edilebilir (Yaman, 2022: 42). Kimliği oluşturan tarihsel süreçler vardır. Aleviliğin şekillenmesi, kimlik haline gelmesi aynı zamanda belli başlı siyasal, sosyal, kültürel ve ekonomik kurumların işleyişi ile olmuştur. Bu işleyişe Alevi topluluklarının inanç biçimlerinin toplumda sayısal olarak çoğunlukta olan inanç tarafından dışlanması da etkili olmuştur. Aleviler varlıklarını sürdürmek için içe kapalı bir toplum yapısıyla belli kurumlar ve sistemler oluşturmuşlardır. Topluluk içi evlilikler gerçekleştirmişlerdir. Toplumda gizliliği ve sır kavramını merkeze alarak toplumu bir arada tutabilecek kurumlar oluşturmuşlardır. Alevi olmayan biri ile evliliği sıkı kurallara bağlamışlardır. Bu kurallara uymayanları düşkün ilan edip toplumda dışlanacak kadar katı kurallar uygulamışlardır. Bu kurumların işleyişini anlatan yazılı kaynaklarını gizlilik içerisinde korumuşlardır. Aleviliğin kuşaklar boyu aktarılmasını sağlayan kurumlar ve bu kurumlar arasında belli kural ve hiyerarşiler oluşturmuşlardır.

Alevilik, ocak kurumuyla belli başlı tekke, zaviyeler ve dergâhlar etrafında şekillenmiştir. Alevilik inancı ana ocaklar ve baş ocaklar sisteminin işleyişiyle düzenlemiş ve yüzyıllarca sürdürülmüştür. Mevcut “ana ocaklar” etrafında şekillenenlere “alt ocaklar ya da baş ocaklar” denilmiş, inanç sistemi bu işleyiş ile şekillenmiştir. Bu dergâhlarda yer alan meydan odası, meydan evi, kırklar meclisi gibi bölümler ocaklarda cem erkânları gerçekleştirilmiş, bu dergâhların olmadığı yerleşimlerde dedenin uygun gördüğü bir talibin evinde cem gerçekleştirilmiştir (Üçer, 2018: 71). Aleviler kır yaşamında siyasal ve sosyal koşullardan dolayı kapalı toplum halinde yaşamışlardır. Toplumun çoğunluğunun dini olarak kabul edilen hâkim İslam anlayışı açısından uygunsuz pratiklere sahip kabul edilmiştir. Bu dışlanmayı yaşayan Alevi toplulukların geleneklerine ve kimliklerine dair bilgileri elde etmek zor olmuştur. Alevi toplulukları bu bağlamda inanç ve gelenekleri konusunda kendilerinden olmayanlara bilgilerini açıklamada tabu oluşturmuşlardır. Aleviler açısından kutsal metin olan “Buyruk”

(Vaktidolu, 1993,2023; Yaman, 2013; Bozkurt, 2018Yıldırım, 2022; Küpeli, 2017) Alevi inancının temsil makamı olan dedeler tarafından muhafaza edilmiştir (Yaman, 2011: 29).

Aleviliğin inanç olarak tam anlamıyla üstünde uzlaşmış bir tanıma kavuştuğu da söylenemez. Bunun nedenlerinden biri de Aleviliğin sözlü gelenek olarak sürdürüldüğü fikrinin yaygınlığıdır. Bu fikir hem akademide hem entelektüel ve kültürel çevrelerde hem de gündelik yaşamda toplumsal alanda sürekli tekrar edilmiştir (Karakaya, 2020: 3). Ancak 1990'lı yıllardan itibaren cemevlerinin inşası ve Alevi topluluklarının örgütlülüğünün artmasıyla hem araştırmacılar hem de akademik çevreler Alevilik adına literatür oluşturma sürecine girmişlerdir. Alevilik bağlamda yüzlerce yıl boyunca sır olan kurumlar ve değerler diğer toplum kesimlerine açılmak zorunda kalmıştır. Belli noktalarda cem erkani gibi Aleviliğin temel kurumları rıza ile toplumun tüm kesimine açılmıştır. Başlıca nedenleri; kentleşme, modernleşme ve göçten kaynaklı kapalı Alevi topluluklarının başka topluluklar ile temas ederek bir arada yaşamaya başlamasıdır. Ayrıca diğer topluluklara kapalı olması ve tarihsel yaşanan olaylar sonucunda cem erkani açısından belli olumsuz söylemlere sebep olmuştur. Bu söylemlere karşı bir ifade biçimi olarak cemler; radyolarda, televizyonlarda yayınlanmış ve tüm kamuya açık hale gelmiştir. Ayrıca Aleviler bir araya gelmek ve sorunlarına çözüm bulmak amacıyla örgütlenme zorunluluğuna girmişlerdir. Bu örgütlenme sonucu hem devlet kurumları hem de toplumun diğer kesimleri ile teması kaçınılmaz kılmıştır.

1960'lı yıllardan itibaren kentlere göçen Aleviler ilk olarak kentte tutunma kaygısı ile mücadele verirken 1990'lı yıllardan sonra yaşanan birçok olaydan sonra Alevilik bağlamında da arayışa girmişlerdir. Açık bir şekilde Alevilik adı altında örgütlenmeye başlamışlardır. 1960'lı yıllarda başlayan sendikalaşma ve diğer toplumsal örgütlenme pratiklerini Alevilik örgütlenmesine kanallize etmişlerdir. 1990'lı yıllardan itibaren köy dernekleri ve sendikalarla kazandıkları örgütlenme pratiklerini Alevi örgütlenmesine ve cemevlerinin inşasına yönlendirmişlerdir. Örgütlenerek kurdukları dernekler ve vakıflar etrafında Alevilik için mücadele etmeye başlamışlardır.

Alevilik adı altında ilk dernekleşme İstanbul Kadıköy'de Hacı Bektaş Veli Kültür Derneği adı altında 1989 yılında kurulmuş, ardından bu dernek adı altında Anadolu'nun birçok şehrinde dernekler kurulmaya başlanmıştır (Şener, 1989: 33). 12 Eylül 1980 darbesi, Alevilerin kendi kimliklerini ortaya koymalarını ve buna dönük olarak örgütlü hale gelmelerini zorunlu kılmıştır. 1990'lı yıllardan itibaren bu zorunluk kentlerde kimliklerini unutmama, diğer yandan devletin Aleviliği tanımlama

ve konumlama saldırısına karşı direnç oluşturma çabasından gelişmiştir (Depeli, 2019: 68).

Alevilerin göç ve kentleşmedeki ilk dönem olan 1960'lı yıllarda kentlerde tutunma ve yaşam mücadelesi Alevi toplumunu inançlarından uzaklaştırmıştır. 1960'lı yıllardan 1990'lı yıllara kadar kentte tutunma, çocukların eğitimi, ekonomik olarak refah kaygısı Aleviler açısından öncelik olmuştur. Bu bağlamda göçün ilk sürecinde erkekler iş yaşamında mücadele verirken kadınlar ev işlerinde ve çocuk bakımında destek olmuşlardır. Alevi kadınlar 1990'lı yıllardan itibaren kentlerde cemlerde görünür olmaya başlamışlardır. Cemevleri hem inancın sürdürülmesi anlamında kentte yeni bir işlev yerine getirmekte hem de Alevi örgütlenmesinin merkezi konumu olmaktadır. Kentleşme ile Alevi kadınların inanç pratikleri ve öğretide yüklenen kadın kimliğinin değişimi, Alevilikte kadın erkek eşitlik söyleminin pratikte ne ölçüde gerçekleştiğini araştırmak bu makalenin temel konusu olacaktır.

Araştırma Bulguları

“1960'lı Yıllardan Sonra Kentleşme ve Mekân Tartışmaları Çerçevesinde Aleviliğin Değişimi: İstanbul Örneği” başlıklı çalışmada mülakatlara dede ve taliplerle başlanmıştır. Bu başlık çerçevesinde ve gömülü kuram bağlamında ilk saha çalışması için Avrupa yakasında bir cemevi belirlenerek mülakatlara 2 Ocak 2024 tarihinde başlanmıştır. Mülakat yapan dedelerin önerileri ve tesadüfi örnekleme seçilerek gömülü kuram çerçevesinde başlayan mülakat 20 Şubat 2024 tamamlanmış, her mülakat sonrası çözümlemeler yapılarak sahaya çıkılmış, bu süreçte 25 kişi ile mülakatlar yapılmış ve çözümlemiştir. Dedeler, kadın ve erkek talipler kodlar¹ oluşturularak, bulgular tezde kullanılmıştır.

İkinci saha çalışmasında dedeler dışında ceme katılan kadın ve erkek taliplerle görüşme yapmak için gayret gösterilmiş, dedeler ile 2. Saha çalışmasında özellikle görüşmelerin dedeler ve on iki hizmete katılanlar ile birlikte yapılması gerekliliği vurgulanarak görüşmelere gidilmiştir. Bu süreç 2 Mart 2024'te başlamış 25 Nisan 2024'te tamamlanmıştır. Dedeler ile görüşme yapılırken Zakir ve ceme katılan talipler ile görüşme isteği yanıt bulmuş dedeler bu konuda teşvik edici olmuşlar ve bu süreçte on dede, on üç kadın ve yedi erkek (bunların içinde iki Zakir var) gömülü kuram çerçevesinde derinlemesine mülakatlar yapılmıştır. Toplamda otuz

1 (KDD, KKT, KET gibi kodlama uygulanarak, mülakat sıralamasına göre yanlarına sayı eklenmiştir: KDD: Dede, KET: Erkek talip, KKT: Kadın talibi ifade etmektedir.)

beş dede ve kendini Alevi olarak tanımlayan ceme katılan, cemevine giden yirmi talip ile mülakatlar tamamlanmıştır. Aleviliğin 1960'lı yıllardan sonra kentleşme ve mekân bağlamında Aleviliğin değişimi: İstanbul örneği ele alınarak tez çalışması yapılmıştır. Kentleşmenin Alevilerin inanç pratikleri, ekonomik ve sosyal yapısı üzerine etkileriyle birlikte kadınların bu değişimde etkilenmeleri de alt başlığında tezin inceleme konusu olmuştur.

Bu bağlamda bu araştırmada elde edilen bulgularla Kentleşme ile Alevi kadınların cemevinde inanç pratiklerindeki durumu, Alevilik öğretisinde “kadın erkek eşitlik” söyleminin kentleşme ve modernleşme bağlamında Alevi örgütlenmesinde, Alevilik mücadelesinde ve gündelik yaşamda karşılığını değerlendirmektedir.

Alevilik

Aleviliği belli normlar içinde değerlendirmenin güçlüğü vardır. Ancak belli ortak değerler üzerinde Alevilerin hemfikir olduğu kuşkusuzdur. Alevilik incelendiğinde Pir-Talip ilişkisi ve Alevi ocak sistemi inancın temel omurgasını oluşturduğu ve belli ortak değerlerde uzlaşıldığı açıktır (Aslan, 2023: 58). Bu bağlamda Alevi kavramı gerçek manada inanç ve ibadet açısından farklı heterodoks toplulukları tanımlamak için de kullanılabilir. Buna bağlı farklılıkları içeren dört grubu ifade etmek mümkündür. Bir örneği, Kars'ın Doğu bölgesinde yaşayan Azeri Türkçesiyle konuşan ve İran modern Şii'liğinden çok az farkı olan topluluklardır. Diğer bir topluluk ise Adana, Hatay bölgesinde yaşayan Nusayri olarak tanımlanan Arap Alevileridir. Bu Alevi grupların tarihsel olarak diğer Alevi gruplar ile bağları yoktur. Bahsi geçen bu iki grup nüfus olarak az olan topluluklardır. Nüfus ve etkinlik olarak Türkiye'de Türkçe ve Kürtçe konuşan Alevi topluluklar yoğundur. Kürtçe konuşan gruplar içinde Zazaca konuşan topluluklar da dahil edilebilir. Alevi Kürtler ve Alevi Türkler tarihsel olarak Safeviler ile ilişki kurmuş ve onlarla etkileşim içinde olan günümüzdeki Alevilerin atalarıdır (Bruinessen, 2019: 117).

Ancak Alevilerin dinsel hizmetlerini yerine getiren ve sürdüren dede ve dede aileleri ile ocak sistemi denen yapının iç içe olduğu aşıkardır. Bu ocak sistemi Alevilik öğretisinde Hz. Ali'ye soy bağı ile bağlanır. (Yaman, 2011: 200). Geleneksel toplum algısında ocağa verilen anlam, atalar kültü, ateş kültü olarak adlandırılmış olsa bile, inançsal anlamda Alevi toplumunda verilen anlam “boy, soy, aile” anlamı taşır. (Üçer, 2019: 75). Başka bir görüş ise Türk topluluklarını İslamiyet öncesi atalar kültü, tabiat kültü ve gök tanrı kültü olarak ifade eder. Budizm, Zerdüştlük, Şamanizm,

Maniheizm, Hristiyanlık, Yahudilik gibi inanışların Alevi inancı üzerinde etkileri olduğu ifade edilebilir (Okan, 2004: 48-49).

Alevi kavramı genel olarak inançsal yönü anlatmaktadır. Hz. Ali'ye atfedilen inanç ve inanışlarla bağlantılı kullanılmıştır. Hz. Ali'nin en üstün sahabe olduğu, peygamberlik kadar ona paye vererek onun üstünlüğünü ifade etmek manasında farklı inanç toplulukları var olmuş ve bu inanç grupları Alevi terimi kapsamında değerlendirilmiştir (Üçer, 2019: 41). Türk tarih araştırmacısı, Osmanlı tarihi ve Alevilik konusunda araştırmaları ve eserleri olan Erdoğan Aydın (2018; 3), Alevilik tartışmalarında Hz. Ali'nin yerinin ve konumunun önemini vurgulayarak Alevilik açısından Hz. Ali'nin temel rolünü vurgular. Ali'nin tüm Alevilik tanımlamalarının ortak noktası olduğunu ancak Ali meselesinin diğer tüm inançlardan farklı olarak Alevi inancının temel ögesi, geçmişte ve bugün yaşanan ayrışmaların belirleyicisi olduğunu vurgular. Anadolu'da 13. yüzyılda dini liderlerinin belirtmek için kullanılan ata, baba, ahi, abdal anlamlarını içeren dede ismi Hz. Hüseyin soyundan geldiğine inanılan seyitleri temsil etmektedir. Alevilikte dede, mürşit aşamasına gelmiş on iki hizmette birinci sırasında yer alan dini-ruhani önderdir. Dedelikte soy zinciri takip edilerek Alevilik yolunu, bilgi birikimi ve ahlaki örnek kişilik ile temsil eden erkek üyedir (Okan, 2021: 51).

Kır Aleviliğinde toplumsal ekonomik ve inanç bağlamında kadın erkek ayrımı keskin çizgilerle ayrılmamıştır. Alevilerde Dini hiyerarşi içerisinde görevlerin baba soyu üzerinden ayrılması dışında tarihsel olarak kadın erkek arasında eşit haklara sahip olduğu düşünülebilir. Dini toplantılarda kadın ve erkeğin eşit görevlerde bulunması, musahiplik kurumunun olabilmesi için eşlerin birlikte bulunması gibi belli kurallar kadının erkek ile eşit konumun göstergesi olarak söylenebilir. Ancak Alevi inancında kadın erkek eşitliği toplumsal yaşamda tam olarak karşılığını bulması meselesi tartışmalı bir konudur. Kadın-erkek eşitliğini engelleyen en temel etken ataerki yapının toplumun diğer kesimleriyle birlikte Alevilerinde çevrelemesi ve etkilemesidir. Görece olarak Alevi kadınların diğer kesim kadınları ile örtünme konusunda özgür olmalarıdır (Kehl-Bodrogi, 2017: 202).

Alevilerin kente göçü yalnızca inançsal pratikler üzerinden değişim yaratmamıştır. Alevi topluluklarının ekonomik, kültürel ve sosyal yönden etkilemiştir. Alevilerin göç ve kentleşme ile ilgili yaşadıkları sorunların dile getirilmesi ve buna bağlı çözüm arayışlarında kadın bu sürecin dışında bırakılmıştır. Kentleşme ve göç ile buna bağlı

gecekondulaşma süreçleriyle Alevi kadınların ekonomik, sosyal ve kültürel değişimi ve buna bağlı yaşadıkları sorunlar görmezden gelinmiştir (Okan,2021: 217).

Kadın Kimliğinin Dönüşümü

Orta Çağ feodal ve dinî merkezli yönetim biçimleri toplumu ve onun parçasını oluşturan bireylerin bedenleri üzerinden kontrol mekanizması kurmuştur. Cezanın şekli cezayı alanın bedeni üzerinden onu ortadan kaldırarak topluluğa açık yerlerde, asmak, yakmak, kellesini uçurmak, ağır işkencelere maruz bırakmak gibi uygulamalar olmuştur. Amaç kuralları ihlal edenlerin bedeni üzerinden toplumu korkutarak kontrol ederek onlar üzerinden iktidar gücünü uygulamak olmuştur.

Beden, bu süreçlerle birlikte din, yasalar, ahlak kuralları üzerinden tahakküm altına alınmıştır. Beden tüm bu iktidar uygulamalarıyla nesneleştirilmiştir. Batıda Orta Çağ döneminde cadı avları bu süreçlerin bir ürünüdür. Amaç kadının doğurganlığı ve cinselliğini kontrol altına almaktır (Saygılıgil, 2023: 303). Modernite genel olarak tüm bireyleri kontrol etmek, bedenlerinin, ona bağlı zihinsel faaliyetler ile üretimin ve tüketimin nesneleri halinde kendini var etmek için özel çaba gerektiren bir eylemlilik içerisine girmiştir. İktidar, bütünüyle bireye ve onun bedenine zorunluktan kaynaklı bazı eylemler vermez. Ona rıza ile gerçekleştireceği, ödüllendireceği alanlar da sunar. Onu belli mekânlar ile sınırlar iken mekân içinde belli özgürlükler tanır.

18. yüzyıldan itibaren yaşamın kendisi bir iktidar nesnesi haline gelmiştir. Eskiden iktidar vatandaşlarının yaşamını, beden değeri sıradanlık içerirdi. Kısacası eskiden her şeyi canları ve malları elinden alınan tebaa vardı. İktidar değişim göstererek tebaayı dönüştürerek onları bedenlere ve nüfusa dönüştürmüştür. İktidar metaryalistleşti ve hukuksallaştı. Bu iktidar, beden ve hayat gibi nesneleri ele almak zorunda kalmıştır. Hayatın ve bedenlerin kendisi iktidar alanına girmiştir (Foucault, 2021: 70).

Kuşkusuz, beden yalnızca mekânsal olarak sınırlanmış bir eylem aracı değildir. Beden sahibene haz, acı veren cinsiyeti olan fiziksel bir organizmadır (Giddens, 2019, 89). Modern iktidarlara insana ve insan bedenine bakışı tümüyle dönüştürmüştür. İktidarın ve tebaasının tek sahibi toprak ve bedenler üzerinde tek söz sahibi olan hükümdar değil insandır. Siyasetin konusu insandır. Siyasi veriler biyolojiden referans alır. Modern yönetimler nüfus yönetimi, kürtaj ve doğum kontrol üzerinden bir düzenleme ve denetlemeye söz konusudur (Saygılıgil, 2023: 303).

Modernitenin küreselleştirici etkisi söz konusudur. Zamanın-mekânın, yerinden çıkarıcı mekanizmaların modern toplumsal hayatın geleneksel pratiklerin karşından yayılmacı özelliği göze çarpmaktadır. Toplumsal etkinliğin, moderniteye katkı sağlayan, küreselci ve dünya çapında yayılmasını sağlayan küreselci ulus-devlet sistemiyle ve uluslararası iş bölümüyle bağlantıların gelişme sürecidir (Giddens, 2019: 38). Modern toplum ile geleneksel toplum arasındaki fark, kimlik ve otorite kavramları arasındaki farklılıkta kendini göstermektedir. Modern Çağ, geleneksel topluma göre kimliği dayatmak yerine, seçilmiş, yaratılmış ve benimsenmiş kimliklere bırakmamaktadır. Buna ek olarak kimlik politikaları toplumsal dinamiklerden biri haline gelmiştir (Subaşı,2019:48).

Geleneksel toplumlarda kimlik yoktur. Bireysellik ödüllendirilmez. Birey modern toplumların ortaya çıkışıyla diğer bir değişle iş bölümünün ortaya çıkmasıyla ilgi odağı haline gelmiştir. Ancak bireyi ve bireyselliği tam anlamıyla açıklamak açısından başka parametrelere ihtiyaç vardır. Modernitede birey belli tanımlamalar içinde değerlendirse de her kültürde bireysellik farklı anlamlar ve sınırlar dahilindedir. Modernitenin birey, benlik, bireysel kimlik gibi kavramlarına daha derinlemesine bakmak gerekmektedir (Giddens, 2019: 107). Modern tüm bu süreçleri kadının değişimi, bireyselleşmesi, kimlik edinmesi üzerine kurgulamaktadır. Kadının modern yaşamda iş yaşamına girmesi, eğitimde yer alması, ekonominin içerisine dahil edilmesiyle birlikte kamusal alanın, iş yaşamında, gündelik yaşamda, siyasete yer alması kamusal alanda görünür olması kimlik bağlamında kadına yeni alanlar açmıştır. Kadının modern toplumlarda seçme ve seçilme hakkı kazanması, kadın hakları konusunda yeni mücadele alanlarına dahil olmasına yol açmıştır. Ancak tüm bu gelişmelerde erkekler her sürecin baş özneleri olmuşlardır. Alevilik bağlamında temel otorite belli dönemlerde gerileme yaşasa da yine Alevi erkekler ve dedeler, sözün ve otoritenin sahibi olmuşlardır.

1960'lı yıllardan itibaren Alevi gençler sol akımlar etkisiyle otoritesini yitiren dedelerin boşluğunu doldurmaya çalışmıştır. Partileşme süreciyle kamuda görünür olunmuş, Alevilere yönelik ayrımcı söylem ve gaflara tanıklık edilmiştir. Bu süreç ve ülkedeki gelişmeler Alevi erkeklerin seslerini yükseltmelerine otoritelerini yitiren dedelerin yeniden söz sahibi olarak sahneye çıkmalarına neden olmuştur (Depeli, 2018: 69). Erkekler her alanda yine önde olmuşlardır. Modern dönemin ve kentin iktidar alanının yeniden paylaşımında, cemevlerinin hem mekânsal olarak üretilmesinde hem de yönetsel olarak karar vericileri olarak Alevi erkekler başat rolleri paylaşmışlardır. Tüm meselelerin çözümünde ve gelişiminde Alevi kadınlar ikincil roller üstlenmiştir.

Alevilikte Kadın

Kentleşme ve modernleşme süreci dünyada kadının konumu ve haklarına dair söylemler 19. Yüzyıldan itibaren temel tartışma konuları arasına girmiştir. Türkiye’de modernleşme ve ulus -devlet hedefi, laikliğin devletin temel ilkeleri arasına alınması kadınlar konusunda da belli adımlar atılmasına yol açmıştır. Şeriat ve İslam temelli hukuk yerine modern hukuk anlayışı kadının konumunu değiştirmiştir. Bu açıdan eski şeriat temelli yorumlar ve kadının konumu yeniden tartışılmaya açılmış, yeni koşullara göre kadın toplumda yeniden konumlandırmaya çalışılmıştır. Bu açıdan ulus devleti inşa ederken, geçmişe dair belli söylemler gözden geçirilmiştir. İslam’ın kadın ve erkeği eşit kıldığına dair yeni yorumlar dile getirilmiştir.

“(Âl-i İmrân 3/195). “Mümin olarak, erkek veya kadın, her kim salih ameller işlerse, işte onlar cennete girerler ve zerre kadar haksızlığa uğratılmazlar.” (en-Nisâ 4/124). “Herkesin yaptığıının sonucu kendisine aittir. Hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenmez.” (el-En’âm 6/164). “Kim bir kötülük (suç) işlerse, kendi mislinden başka ceza görmez. Erkek olsun, kadın olsun, kim de mümin olarak salih bir amelde bulunursa işte onlar, içinde hesapsız rızıklandırılmak üzere cennete girerler” (el-Mü’min 40/40) buyrularda suçun şahsiliği, kadın ve erkeğin hukuk önünde eşit olduğu ifade edilmiştir (Karakuş,2019: 841-859).”

İlhan Arsel “Şeriat ve Kadın” adlı eserinde ise farklı argümanlar sunmuştur. İslam düşünce dünyasına yüzlerce yıl boyunca yön veren İmam Gazali’nin İslam’da kadın erkek eşitliğinin söz konusu olmadığına erkeklerin mutlak üstün, kadınların ise “Tabî” durumda kılındıklarını ifade etmiştir. Bu duruma rağmen kadınların yatıştırılması açısından “erkeklerin kadınlarda olan hakları kadar, kadınlarında onlar üzerinde hakları vardır” gibi söylemler olsa bile erkeklerin kadınlar üzerinde “kâim” bulunduklarıdır. Aynı zamanda ayetler ile de bu eşitsizliğin sabit olduğunu öne sürmektedir; “Erkekler kadınlar üzerinde hakimdirler (K.4:34), İki kadının tanıklığı bir erkeğin tanıklığına bedeldir (K.2: 282), Erkeğe iki dişinin hissesi kadar pay verilir (K.4 :176)”, karılar tarlalarınızdır, tarlalarınıza dilediğiniz gibi girin (K.4: 223) gibi örnekler sunmaktadır (Arsel, 1992: 10). Birçok İslam ülkesinde kadınların erkek eşitliğine dair tartışmalar hala sürmektedir. Kadının örtünmesi şeriat ile yönetilen devletlerin yasal zorunluluk olarak uygulanmaktadır. Örtünmesi ve bedeninin görünmesi kadının sorumluluğu ve görevi olmaktadır. İhlal etmesi durumunda cezai sorumluluk kadındadır.

Alevi inancında kadın erkek sorumluluğu eşit paylaşmaktadır. Nefsini kontrol etme sorumluluğu sadece kadına yüklenmemiştir. Sorumluluk kadın ile erkek arasında eşit paylaşılmaktadır. Sünni inancı ise sorumluluğu kadına yüklemektedir. Kadın hem kendi nefsinden sorumlu hem de erkeğin nefsinin sorumludur. Bu durumda nefsinin kontrol etmesi gereken erkek değildir. Erkeğin arzu duymaması için kadının örtünmesi, kapanması ve davranışlarına dikkat etmesi gerekmektedir (Poyraz, 2018: 11). Bu bağlamda tarihsel olarak Alevilikte kadına bakış açısı müteşerri inanışlardan farklı olmuştur. Alevilikte kadın, sosyal, ekonomik, çalışma ve eğitim yaşamında erkekle birlikte bulunabilmiştir. Bedeni ve cinselliği erkek yanında değersiz görülmemiştir. Kadın erkek ibadette birlikte yer almışlardır. Bu birliktelik Alevilere yönelik çeşitli sapkın suçlamalara da yol açmıştır (Yaman, 2022: 181).

Alevilikte ceme katılan herkese can denilerek cinsiyet vurgusu yok sayılır. Cemde kadın cinsiyeti yok sayılır. Bu bağlamda kadın-erkek cemlerde bir arada bulunur. Cemin yürütücüsü dede olsa da onun eşi ana konumunda onun yanında bulunur. Dedenin gördüğü saygı ve değer ana için de geçerlidir. Alevilikte müteşerri İslam'da olduğu gibi çok eşlilik yoktur. Tek eşlilik vardır. Yine Alevilikte boşanma zordur, müteşerri İslam'da boşanma erkeğe bağlı iken Alevilikte boşanma cem erkânında toplulukla karar verilir. Boşanmak için belli koşulların yerine getirilmesi gerekir. Eşini geçerli mazereti olmadan ve cemde onaylamadan boşayan erkek düşkün ilan edilir. Aleviliğin Sünni İslam'dan ayıran kadın açısından erkekle eşit söylemine vurgu yapan işaretlemler arasında sayılabilir (Altıntaş, 2023: 315).

Alevilikte kadın erkek eşitlik söylemi tarihsel olarak *Fatma Ana* figürüne dayandırılmaktadır. Ehlibeyit gövdesinde tek kadın şahsiyet olan Hz. Fatıma aynı zamanda ehlibeyt olarak anılan Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in annesi konumundadır. Ayrıca on iki imam soyu Hz. Hüseyin soyu üzerinden sürdürülür. Alevilikte kadının erkek ile eşit olduğu söylemi, ikincilleştirilmeyen cins iddiası Fatma Ana örneği üzerinden ifade edilir. Alevi anlatılarından Fatma Ana'nın yaşamı ve ahlaki özellikleri Alevi kadınlara rol model olarak sunulur (Altıntaş, 2023: 317). Bir diğer figür ise; Hacı Bektaş Veli döneminde yaşayan ve Hacı Bektaş Veli dergâhının sonraki kuşaklara aktarılmasını sağlayan *Kadıncık Ana* figürüdür. Kadıncık ana figürü Alevi inanç dünyasında kadın erkek eşitliğinin göstergeleri olarak ifade edilmektedir. (Okan, 2021: 70,71).

15. yüzyıl Osmanlı tarihçilerinden Aşıkpaşazade o dönemde Anadolu'da dört iş kolundan bahsetmiştir. Bunlardan bir kadınlarla ilgili olan Bacıyan-ı Rum olarak adlandırılan kadın sınıfıdır. Bu sınıf içerisinde Hacı Bektaş Veli'nin manevi kızı olan Hatun Ana (Kadıncık Ana, Kutlu Melek) ismi gelmektedir. Hacı Bektaş Veli'nin müridi olan Kadıncık Ana'nın yetiştirdiği kişi olan Abdal Musa ise Hacı Bektaş tarikatını kurmuştur. Aynı zamanda Ömer Lütfü Barkan'ın² yazısında Bacı ya da Ana ünvanlı Kız bacı, Ahi Ana, Sıgır Hatun, Hacı Fatma gibi kadınların adını saymıştır. Kadınlar aynı zamanda tekke ve zaviyelerde yönetici olarak görev yaptıkları tespit edilmiştir (Melikoff, 2007: 39-40). Bacıyan-ı Rum, kadın esnaf örgütüdür. Bacıyan-ı Rum örgütlenmesi o dönem açısından farklı kültürel özellikler taşıyan gruplar bir arada olduğu ve bazılarından kadınlar ile erkeklerin eşit konumlarda olduğuna örnek gösterilen bir örgüttür (Menemencioğlu, 2011: 127-140).

İslam inancı içerisinde bilindiği kadarıyla haremlik selamlık olmadan kadın ve erkeğin yan yana, birlikte ibadet ettiği tek topluluk Alevi topluluğudur denilebilir. Hacı Bektaş Veli'nin söylediği düşünülen ona atfedilen bir şiirde kadın erkek eşitliği vurgulanır:

*Erkek dişi sorulmaz, muhabbetin dilinde,
Hakk'ın yarattığı her şey yerli yerinde.
Bizim nazarımızda, kadın erkek farkı yok,
Noksanlıkla eksiklik, senin görüşlerinde.*

Bu şiir düzleminde bu eşitliği değerlendirmek mümkündür. Alevi inancının şeriat temelli haremlik selamlık ayrımını reddedilerek kadın erkek eşitliğini vurguladığının göstergesidir. (Karakaya, 2018: 43). Ancak kadın, Bektaşî tarikatında kimliğini ve dokunulmazlığını sürdürmüştür. Kadınlar erkekler ile toplantılara katılabilmiş, topluluk kararlarında söz sahibi olmuşlardır. On iki hizmeti belirlemede karar verici olabilmişlerdir. Ayrıca âşık ve ozan olabilmişlerdir. Alevi-Bektaşîlerde *Bacı* diye anılan kadın inancının içerisinde yeri ve konumu kendini hissettirebilmiştir (Melikoff, 2007: 39-40).

Ataerkil bir anlayış ile erkek soy bağı ile Alevi inanç liderlerinin erkek olması, soy bağının her ne kadar Hz. Fatıma'ya bağlanması tarihsel bir gerçeklik olarak

2 Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler." Vakıflar Dergisi, 2 (1942): 279-386.

görülse ve eşitlik argümanı olarak sunulan örnek Alevi kadın figürler olmuş olsa da kır toplumunun yaşam koşulları, aile, soy, kabile yapısı içinde dışa kapalı olması, toplumun birbirini tanımasından dolayı Alevi kadın ve erkekler arasında belirgin ayırım yapılmasını engelleyebilmiştir. İnanç, sosyal yaşam, kültür üretimi, dayanışma kültürü, üretim ilişkileri, hukuk sistemi, cem erkânı ile vücut bulduğundan ve tüm bu süreçlerde kadın da yer aldığından cinsiyet ayrımı Alevi inancında keskin çizgiler ile belirlenmemiştir. Ancak kır yaşamının yarattığı bu nesnel koşullar modernleşme, kentleşme ve göç ile değişime uğramıştır. Alevilerin toplumun tüm kesimi ile iletişime geçmesiyle kentlerdeki kadın erkek eşitlik söylemi ve buna bağlı tüm pratikler değişime uğramıştır.

Kentleşme ile 1990'lı yıllardan itibaren Türkiye'de ve Avrupa'da kent merkezli dernekler ve vakıflar aracılığıyla örgütlenen Aleviler, kentleşme, modernleşme ve göç ile Aleviliğin maruz kaldığı meseleleri tartışmaya başlamışlardır. Türkiye'de ve Avrupa'da farklı dernekler ve vakıflar adı altında örgütlenen Aleviler yine bu tartışma ile Aleviliğin köken tartışmalarına bugüne kadar yapılmayan başka bir boyut getirmişlerdir. Ancak kentleşme ve göç Aleviliğin birçok alanda tartışılmasına, yeni boyutlara taşınmasına yol açmıştır. Kentlerde sosyal, ekonomik alanlarda yer alan Alevi kadınların konumları diğer topluluklardaki kadınların sosyal, toplumsal, ekonomik konumları ile benzer olmaya başlamıştır. Kentin yarattığı tüm olumsuzlukları diğer kadınlar gibi Alevi kadınlar da yaşamaya başlamıştır.

Alevi kadınlar cemevlerinde inanç hizmetlerinde Kır Aleviliğinden farklı uygulamalarla karşılaşmıştır. Kır yaşamında kadın erkek can olarak cemlerde karışık oturmuşlardır. Geleneksel Kır Aleviliğinde kadınların başı örtülüdür. Geleneksel gündelik kıyafetler tarihsel olarak bu şekildedir. Erkeklerde şapka vardır. Modernleşme ile birlikte günlük kıyafetler değişmiş, yöresel kıyafetler yerine günün koşullarına göre kıyafetler giyilmiştir. Kentte uyum sürecinde geleneksel kıyafetler gündelik kent yaşamında çok az görülmeye başlanmıştır. Alevi kadınlar ve erkekler genel anlamda kentte uygun giyinmeye başlamalarından dolayı cem erkânında geleneksel kıyafetlere yerine kente uygun kıyafetlerle cemlere katılmaya başlamışlardır. Kentlerde birbirini tanımayan insanların cemde yer almasıyla cemde kadın ve erkeklerin ayrı oturmaya başlamış ve giyinme kurallarına uymasına dair uyarılar gündeme gelmiştir. Cemde on iki hizmette yer alan mülakat yapılan kadın talip cemdeki giyim kuşama dikkat edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.

Biz atamızdan dedemiçe cemlerde hiç açık giyineni görmedik. Onlar daba güzel giyim kuşamla girmişler cemlere. Biz de şimdi modern olduk diye niye biz yolumuzu bozalım ki. Ya biz gelenekte gördüğümüz ne ise ne gördüysem ben öyle isterim. Ben şimdi diyorum şimdi tamam kente geldik, modern olalım, Cem'e geldik diyor. Şu açık belli, açık omuzlu, açık böyle bir ceme ben aşılar kabul etmem, kendi adıma söylüyorum asla kabul etmem. Bu yola da aykırıdır. Dedğim gibi yolumuz bizim edebinle olmalıdır. Yani bir başörtümüzde ben Anadolu başörtüsü bağlayıp böyle gidin diyorum. Ben sana türban takın demiyorum. Ama bunu normal karşılıyorum zaten genel başörtülülerimiz buraları zaten açık. Türban değil bir şey değil ama dediğim gibi, yani anam babam dedem nasıl geldi gittiye bu bayrağı bana nasıl verdiyse ben de o bayrağı, çocuklarımızı öyle görmek isterim (KKT40).

Kentleşme

Modern kent kavramı, sanayi devrimi ve onu takip eden modernleşme süreçleriyle başlamıştır. Bu bağlamda kentleşmeyi ortaya çıkaran sanayi devrimi, ikinci devrim olan kentsel devrimi ortaya çıkarmıştır. Türkiye’de sanayileşmeye bağlı iç ve dış göç olgusunun yaşanması göç ile kentleşmenin artması ve kentsel alanların nüfusunun artması ile sonuçlanmıştır. Ülkemizdeki kentleşme süreci dünyadaki sanayileşme serüveni yaşayan kentleşme sürecine benzemektedir (Öztürk, 2007: 245-264.). Henri Lefebvre kentsel devrimi açıklarken kentsel strateji kavramını öne sürer. Kent stratejisi bir bağlamda praxis³ yapı içermektedir. Politik pratik ile toplumsal pratiği, gündelik pratik ile devrimci pratik arasındaki ayrımı görmek pratik praxis. Düşünür, stratejinin amacının sanayi pratiğinden çıkarak kent pratiğine yönlendirmek olduğunu ifade etmiştir (Lefebvre, 2021: 74). Kentleşme ve göç aynı zamanda sınıfsal değişimin ortaya çıkmasıyla başlar. Kente göçenler ellerindeki sermaye, bilgi birikimi, mesleki yeterliliğe göre ya da vasıfsızlığına göre kentte belli bir sınıfa dahil olmak zorundadır. İşlenecek toprak yerine satacağı emeği vardır. Kente göçen insanların büyük çoğunluğu proleter sınıfa dahil olarak emeklerini satacaklardır. Modern kent kapitalist üretim ilişkilerinin hakimiyetindeki kente dönüşmüştür.

David Harvey modern kentleşme sürecini birikim ve sınıf mücadelesi olarak değerlendirmiştir. Bu iki süreci madalyonun birbiriyle ilişkili iki yüzü olarak ifade eder. Kapitalist toplum emek üzerinden sınıf tahakkümü kurmuştur. İş sürecini kontrol ederek kâr amacı ile hakimiyet kurar. Emekçi piyasa üzerinden emeğini satarak hakimiyet kurmaya çalışır. Üretim; hizmet, dolaşım, dağıtım, mübadele vb.

3 Yeni ve zorlu çevresel taleplere karşı anlamlı ve verimli bir şekilde uyum sağlama durumudur.

birçok ilişki üretim sistemi dahilinde kentte gerçekleşen sınıfsal ilişkilerdir (Harvey, 2022: 93). Kıra dair çözülen tüm ilişkiler kentte kapitalist üretim ilişkilerine göre yeniden üretilir. Aile, din, toplum, çevre ve kadına dair tüm kurumlar yeniden inşa edilmek durumunda kalmıştır. Aleviler çoğunluğu göç ve kentleşme ile sınıfsal olarak kendilerini proleter sınıfın içinde bulmuşlardır. Köylerinden göç eden Aleviler çoğunluğu kente birkaç eşya ve emekleriyle gelmişlerdir.

1960'lı yıllardan itibaren başlayan göç 1970'li yıllarda kitlesel olarak artmıştır. Aleviler bu süreçte inançlarından uzaklaşarak sosyalizme yönelmişler, bu yıllarda kitlesel olarak görünmez olmuşlardır. 1980'li yıllardan itibaren Aleviler kendi kimliklerini yeniden sorgular hale gelmişlerdir. (Çamuroğlu, 2010: 104). Ancak kırsal alanda varlığını koruyan ve sürdüren Aleviliğin modernlik ile yüzleşmesiyle kırsalda yaşadığı serbestliğe karşı din ve modernite bağlamında birtakım gerilimlerle karşılaşmıştır. Kır yaşamında egemen olan Alevilik, modernleşme sürecine girmiş, kent ortamında belli sınırlılıklar ve kısıtlamalarla da yüzleşmek zorunda kalmıştır (Subaşı 2019: 231).

Modernleşme ve Kentleşmenin Alevi Kadınlara Etkileri

Klasik göç kuramlarında temel olarak kadınlar aleyhine cinsiyet ayrımcılığı kabul görür. 1960-70'lerde göç kuramları erkekler üzerinden tanımlanmıştır. Kadınlar çalışmalarda 1970'lerin sonu ve 1980'lerden itibaren görünür olmaya başlar. Uluslararası literatürdeki göç çalışmalarında ise 2000'li yıllardan itibaren görünür olur. Göç, kentleşme, değişim, dönüşüm kavramları çerçevesinden baktığımızda sınırlı sayıda çalışma vardır. Yapılan çalışmalar Alevilikte kadın erkek eşitliği söyleminin tekrarı ya da buna karşı eleştirilerdir (Salman, 2019: 87). Bu bağlamda Alevilikte kadın meselesi ile ilgili farklı çalışmalar ve saha çalışmaları açısından yapılacak çalışmalar literatüre katkı sunacaktır. Alevilikte kadın meselesi hem dünyadaki gelişmelerle hem de Türkiye'deki sosyal, siyasal ekonomik dönüşümle bağlantılıdır.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş ile birlikte kamusal alanda kadınlar açısından siyasal haklara sahip olma ve önceki toplum ile haklar konusunda derin kopuş yaşanmıştır. Bu, bazı yazarların kadının toplumsal yaşama fırlatılışından söz etmesine yol açan gelişmedir. Toplum açısından derin travmalara yol açacak kopuş, İslami temellere dayanan erkek egemen yapının toplumsal çıkar bağlamında ulus-devlet erkek egemenliğine temelinde şekillenen zihinsel ve yapısal bir yönelime evrilmesidir. Bu süreç, geçmişten gelen cinsiyetçi alışkanlık ve kulların ulusçu, seküler

ayrımcılıkların yeni toplumsal cinsiyet kalıplarıyla eklemlenmesinin ilginç bir örneğini oluşturmaktadır. (Berktaş, 2010 99-100).

Alevi inanç sisteminin kapalı toplumdaki açık topluma doğru evrilmesi 1960'lı yıllardan itibaren başlayan kültür şoku olarak adlandırılacak bir göç süreciyle olmuştur. Alevi toplulukları kentlerde göçtükleri yerlerde öteki ile karşılaşmışlardır. Aleviler kendilerini gizleme gereği duymuşlardır. Bu dönem Aleviler için inançlarından kopma ve kendilerini gizleme dönemidir. Hatta Aleviler birbirlerine bile kendilerinin açmadıkları gizledikleri bir dönemdir (Ersal, 2019: 265). Yaptığımız saha çalışmasında 1970 İstanbul doğumlu Alevi bir kadın 1960'lı yıllardan beri ailesinin İstanbul'da yaşadığını bu gizlenme sürecinin 1990'lı yılların ortalarına kadar sürdüğünü kendi yaşadığı bir deneyimle anlatmıştır:

Benim gençliğimin olduğu dönemlerde işte doksanlı yıllardan bahsedersin. 90 ve 95. Yıllar arasından bahsederek. Tunceliler⁴ Tuncelili olduğunu söyleyemiyordu. Alevi olduğunu söyleyemiyordu. Tunceliler Elâzığlı olduklarını söylüyorlardı. Yani öyle bir inkâr politikası vardı. O dönemde ya ben ilköğretim arkadaşımın, hatta liseye kadar beraber okumuş olduğum arkadaşımı lisede Tuncelili olduğunu öğrendim. Aslında Elâzığlı olarak biliyordum. Yani 8 yıl boyunca ben onun Tuncelili olduğunu biliyordum. Ya böyle bir inkâr vardı (KKT38).

Bedensel farklılıklara dayanan ve biyolojik özelliklere dayandırılan özellikler kadının sınırlandırılmasını ve seçme özgürlüğünü kuşatmasını sağlayan bir boyuta taşımaktadır. Temelde çok revaçta olan kadının annelik özelliği ile yüceltilmesi, kadının özgürleşmesi ve kadının diğer alanlarda var olabilmesini kısıtlayabilmektedir. Bu bağlamda Alevi kadının özgür konumu bu şekilde mistik bir yüceltme olarak sunulup Alevilikte kadın ve erkeğin eşit olduğu söylemi yapılan güncel sosyo-ekonomik araştırmalar bu kanının gerçekliği sorgular durumdadır (Berktaş, 2018: 25-26). Yaptığımız saha çalışmasında mülakat yaptığımız dede, kadın-erkek eşitliği konusunda değerlendirmesi eşitlik temelinde olsa bile ataerkil anlayışın Alevi inancına sızdığını ifade etmektedir.

Alevilikte kadınla erkek birbirini tamamlıyandır. Ne o ondan üstündür ne o ondan üstündür ana olmadan zaten bu yaşam olmazsa onun için bizde ana kutsaldır. Kadın kutsaldır, yani anadır aslında. Yaşamı birlikte var ederler. Üretimde birlikte varlar. Aileyi birlikte kurarlar, çocuğu birlikte üretirler. Dolayısıyla Aleviliğin orijini de yani kaynağında kadınla erkek aslında birbirini

4 Mülakat yaptığımız kişi, 'Tuncelili olmayı Alevilik ile özdeş kullanmaktadır.

tamamlayan yaşam kaynağıdır. Fakat zamanla ataerkillik baskıncı olarak girer. Bu ataerkillikte kendi kültürünü, kendi anlayışına her şey olduğu gibi Aleviliğe de sızdı. Eee!! dolayısıyla mesela diyelim kadın Alevilikte önce müşşidi kâmil iken batta bu yolun kurucu müşşideyken zamanla ataerkillikle erkek egemen bir örgütlenme biçimini sistemi de ataerkil bir olabilir. Örgütlenme modelleridir. Çünkü kadın artık eski ekonomik gücünü yitirmiştir. Erkek daha baskındır. Ve baskı, ideolojiler, anlayışlar, dinler, Alevilikte de ciddi bir de jenerasyon özünden uzaklaşma yarattı. Ama şimdiki ekonomik sosyal ilişkiler kadının tekrar bir yaşama ekonomik alana daha güçlü girmesinin koşullarını oluşturulmaya başladı (KDD16).

Cemal Salman (2019) Kır Aleviliği bağlamında yaptığı saha çalışmasında Alevilerde kır yaşamında kadın ve erkekler arasındaki eşitlik söylemiyle ilgili belli saptamalar yapmıştır. Alevi kadınların kendilerini ifade etmede, aile içi ve dışı ilişkilerde, kısmen inanç ve toplum yaşamında söz sahibi olma bağlamında görece olumlu bir tablo görülebildiğini ancak toplumsal önder olarak temsiliyet, toplum içindeki görünürlük, medeni durum tercihi ve ev içi etkinliklerde ikinci planda kaldığını gözlemlemiştir. Haliyle idealize edilen Alevi toplumsal kır yaşamındaki kadın erkek eşitliği konusunda söylemin ezbere dayalı olduğunu ifade etmiştir (Salman, 2019: 313). Yaptığımız saha çalışmamızda benzer söylemler olmuştur.

Normalde eskiden bizde mesela Anayla Pir beraber yürütürmüş. Yani belki ana evdeki işlerden dolayı çocuklara bakmasından dolayı bazen şey yapmazlarmış. Eşit durumda yürütmüşler. Fakat zaman farklı sonuçlar doğurmuş ananın bu şeyi biraz geride kalmış. Sadece Pir olmadığında ana gitmiş Pir olmuş olmuş. Fakat bugünkü koşullarda kadının cemdeki yani bizim şöyle bir şeyimiz yok. Yani benim anladığım kadarıyla şimdi erkek kadın arasında fark gözetmez, eşit görür. Belki bir iş bölümleri farklı olarak değişen ekonomik üretim biçimlerine göre değişebilir. Bunu biz birey olarak belirleyemiyoruz, üretim ilişkileri belirliyor. Şimdi yeni gelişen üretim ilişkileri kendisine göre bir örgütlenme ve konumlanma yaratacak. Yani değişen hayat kendi sonuçlarını da doğuracak şimdi ama bu konuda hani oluşan statüko kendisini korumaya çalışır (KDD16).

Kentleşmeyle Alevi kadınların kır yaşamının kendine özgü eşitlik olarak kabul edilen tüm değerleri kentte yeniden inşa edilme sürecine girmiştir. Kır yaşamında ikincil olarak dedenin yanında yer alan, dedenin olmadığı zaman etkin olan dedenin eşi, diğer bir tabir ile cemin anası, bacısı kentte cemevlerinde görünmez olmuştur. Cemevleri ve cemlerde dede, anasız cem yürütmekte, ananın kır Aleviliğindeki işlevi kentlerde görünmez olmaktadır. Kadının konumunu ve erkek ile eşit olma söylemini anlamak açısından kentlerde cemevlerinde yapılan cemlerdeki on iki hizmetteki değişimi bir anlamda değerlendirmek gerekmektedir.

On İki Hizmetteki Rol Paylaşımı

Dinsel, hukuksal, sosyal-eğitsel işlevi olan cem kurumunun Alevilik açısından dinsel işlevi ön plandadır. Cem ibadetinin her aşaması kutsal bir törendir. (Yaman, 2021: 213). Cem ibadeti on iki hizmetin yürütülmesi ile gerçekleşir. On iki hizmet on iki imama işaret eder. On iki hizmette⁵ birinci sırada *dede (pir, mürit)* yer alır. Dededen sonra gelen *Rehber* yetkili, bilgili kişidir. Cemin gerçekleşmesinde dedeye yardımcı olur. *Gözcü*, cemin düzenini ve disiplinini sağlar. *Çerağcı (delilci)* ise, mum, kandil adı verilen aydınlatma araçlarını yakar. *Zakir* cemde saz eşliğinde zikirleri, değişleri ve nefesleri seslendiren ve semahı yöneten kişidir. *Süpürgeci*, cemin her hizmetinde sembolik olarak üç kez yere süpürge çalar, her seferinde “Ya Allah ya Muhammet ya Ali” der. Rehber gerektiğinde yardımcı olur. *Saka* ise cemde su dağıtır, lokmalar yendikten sonra el temizliğine yardım eder, su tutar, havlu verir. *Sofracı*, kurban ve yemek işleriyle ilgilenir lokmaların eşit dağılmasına dikkat eder. *Pervane (dışarı gözcüsü)*, ceme gelen ve gidenler ile ilgilenir, cemin güvenliğini sağlar. *Peyik*, cem yapılacağını önceden taliplere duyurur. *Meydancı (iznikçi)*, Cemevinin temizliğine bakar. *Kapıcı (bekçi)*, cemin yapıldığı evin kapsamında bekler, köyün diğer evlerinin güvenliğini sağlar. Bu son hizmet cemlerin baskına uğraması için köyün giriş ve çıkışlarında güvenliğini sağlamaya baskına uğramamak için bir kontrol mekanizması olarak köyün cemin ve köyün güvenlik birimi şekline dönüşmüştür. (Kaluç, 2023: 231, 232). Alevi inancı tarihsel olaylardan, yaşanan siyasi ve ekonomik süreçlerden şekillenmiştir. On iki hizmette yer alan tüm kurumlar tarihsel sürecin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. On iki hizmet olarak adlandırılan kurumsal yapı hem ritüel içerisinde sembolik boyutları olmakla birlikte reel ihtiyaçların bir sonucu olarak şekillenmiştir. Cem, on iki hizmetle birlikte toplumsal barışı sağlayan hakiki kır Aleviliğinde geçerli idi.

Günümüzde Alevilerin büyük çoğunluğu kentlerde yaşadığından cemin hukuki işlevi kimi bölgelerde ortadan kalkmışken kimi bölgelerde az da olsa bu müessese varlığını sürdürmektedir. Kır merkezli cemlerde dedeler yalnızca kendi talipleriyle cem yaparken günümüzde Kent merkezlerinde ve yurt dışında yapılan cemlerde dedeler farklı ocağa mensup talipler ile cem yürütme durumuna gelmiştir (Yaman, 2012: 220). Kentleşmenin sonucunda ve göç sonucu yaşanan bu değişimler on iki hizmetin de sembolik olarak yapılmasına yol açmıştır. Kır yaşamına özgü gelişen ve ataerkil bir anlayış ile kent merkezlerine gelen cem ibadetlerinde, on iki hizmette kadının

5 On iki hizmette sıralama aynı olurken, isimlendirmeler bölgelere göre değişiklik gösterebilmektedir.

konumu da değişmiştir. Birbirini tanımayan, farklı ocak ve illerden biraya gelen talipler birbirlerini tanımadığından kır yaşamında kadın erkeklerin birlikte oturduğu cemlerde kadın ve erkekler farklı yerlerde oturmaya başlamışlardır. Geçmişte cemlerin kapalı olması toplumsal baskıya ve söylentilere neden olurken günümüzde ise Cemlerin herkese açık yapılması mahalle baskıları beraberinde getirmiştir.

Bazı yerlerde iki kapı yapıldı ve harem selamlık uygulandı. Bu Aleviliğe çok büyük bir şeydir yani zulümdür, baksızlıktır. Ya biz bir kapıdan girerken içeriye girdiğimizde bir can oluyoruz ve bir arada oturuyoruz. Ama maalesef bazı yerlerde gözcülerin asaları bile elinden alındı. Asa onun bir sembolüdür. Sen onu anlattırsan, o asanın ne olduğunu sembol olduğunu anlattırsan, o zaman evet bu insanlar anlar ama birileri geldiği zaman yabancıardan esas işte bir Prof. ya da ne bileyim bir doçent ya da bir araştırmacı geldiği zaman hemen o yönetime ya da dedeye diyor ki, efendime söyleyeyim, o ne ya insanları korkutuyorlar işte asayı kaldırır ya da efendime söyleyeyim, siz niye kadını erkeği bir arada tutuyorsunuz? Secde ederken çok özür diliyorum işte açılır. Ya da şöyle, hemen insanları ona inanıp ve o oluşumu hemen ayırıyorlar. (KDD23).

Tarihsel olarak toplumsal yapılar kendi imgelerini kadın bedeni üzerinden kurmuştur. Kadın bedeni ve cinselliği tüm dinsel inançlardan ulus-devlet anlatılarında toplumu temel özelliklerini barındıran simge beden gibi kurgular. Alevi kadının bedeni aynı bakışın hedefi ile tarih boyunca cinselliği üzerinden açık ve örtük imalar üzerinde hedef olmuştur (Depeli, 218: 70). Mum söndü kavramı Alevi kadının cinselliği üzerine kurgulanmış, Aleviliği aşağılayan onun bedeni üzerinden hedef alan bir söylem olarak tarihsel olarak kullanılmıştır. Ataerkil kodlar ile günümüze gelen bu söylem modern dünyada yine ulus-devlet ataerkilliği ile yukarıda dedenin (KDD23) açıkladığı üzere Alevi cemine kadın bedeni üzerinden yine üstten bakış ile bir ayar verme söz konusu olmaktadır.

Kır Aleviliğinde cem baskınları iki şekilde cereyan eder: Biri, kolluk kuvvetleri tarafından diğeri ise Alevi köylere yakın Sünni köyler tarafında cem zamanlarında olurdu. Cem ibadetinin yasaklı olmasından dolayı cemler gizli yapıldı. Cem ibadetinde yer alan on iki hizmetten biri de gözcülüktür. Cem olacağı zaman köyün çevresinde yolların gözlemleneceği şekilde bekçiler görevlendirilerek gözcülük yapıldı. Bu şekilde cemin güvenli bir şekilde yapılması sağlanırdı. Gözcülüğün temelinde yasaklı olan ceme baskın yapılması, cemi haber alan Sünni köylerle karşı karşıya kalınma ve cemlerin kadın erkek birlikte yapılmasından kaynaklı tarihsel olarak “mum söndü” iftirasının yarattığı psikolojiden kaynaklı olmuştur. (Salman, 2019: 191). Günümüzde cemler kamuya açık yapılır hale geldiğinden gözcünün

işlevi sembolik olmuş, cemevlerinin girişleri özel güvenlik birimleri ve kameralar ile gözetlenir hale gelmiş, kolluk kuvvetleri tehdidi yerine başka tehditlere karşı güvenlik önlemlerine dönüşmüştür.

Birbirimizi ne kadar tanıyoruz? Tanımıyoruz. Demek kente yabancıyız, sen de yabancısin. Peki gelen erkekleri ne kadar dürüst olduğunu, gelen kadınların ne kadar dürüst olduğunu biliyor muyuz? bilmiyoruz, anladın mı? Onun için orada kimse kimseyi tanımadığı için. Köyümüzde herkes birbirini tanıyorlardı. Ama burada kimse kimseyi tanımıyor. Arsız mı, hırsız mı bilmiyoruz. Ne niyetle geldiğini de bilmiyoruz. Onun için kadınlarımız bir tarafta oturur erkeklerimiz bir tarafta oturur (KDD14).

Günümüzde Alevi kadınlar kendi kapalı toplum yapısının gelenekselleşmiş sosyal, ekonomik ve toplumsal ilişkilerinin dışına çıkmak ve ötekiler ile iletişim halinde olmak durumunda kalmıştır. Alevi kadın, kentleşme ve göç yoluyla başka bireylerle isteyerek ya da zorunlu olarak iletişim haline girmiştir. Alevi toplumunun eğitimi kurtuluş olarak gördüğü 1960'lı yıllardan itibaren orta ve yüksek öğretimde Alevi olmayan toplum katmanları ile tanışma ve iletişim haline girmesi kaçınılmaz olmuştur. Bu süreçte Alevi aileler çocuklarına kendilerini gizleme konusunda uyarılara maruz bırakmışlardır. Bu uyarılar kendi güvenli toplumsal alanından çıkan Aleviler açısından bir korunma aracına dönüşmüştür. Ayrıca cemin sır olmaktan çıkıp kamuya açık olması, yapılan cemlerde kadın erkek ayrı oturmasına yol açmıştır. Bu ayrımın olma nedeni yine kadın bedeni üzerinden yola çıkarak cinsiyetçi erkek egemen ataerkil söylemin modern bir yansıması olarak belirmektedir.

Dede, Talip, Ana, Bacı Eşitliği

Alevilikte soyun sürmesi erkek üzerinedir. Alevilikte ocak sistemi ve ona bağlı dedelik erkek soyu üzerinden yürütülür. Alevi inancında dedenin soy zinciri ile peygamber soyuna dayandığına inanılır. Alevi dedenin soyu Hz. Muhammet kızı Fatıma ve damadı Ali, onun çocukları Hz. Hüseyin ve Hz. Hasan üzerinden devam eden on iki imam soyu ile seyitlik olarak dedelik kurumuna bağlanır (Üçer, 2019: 291). Dedelik ve ocak kurumunun Alevi inancının maddi ve manevi anlamda rolleri ve otoriteleri vardır. Alevilikte bu dede soylu ailelerin soyları, ocak olarak adlandırılır. Her ocağın soyu ifade eden bir adlandırması ve onlara bağlı talipleri vardır (Yaman, 2012: 230-231). Alevilikte inancın temelini bir bölümünü dedeler oluştururken diğer bölümünü talipler oluşturur. Kelime anlamı talep etmekten gelen talip Alevi yoluna bağlılığı ifade etmektedir. Geleneksel Alevilikte yola girmek, talip olmak bireyin

inisiyatifıyla değil ailenin tabi olduğu ocak ile belirlenmiştir. Birey olarak Talip olduğun dede soyunun bağlı olduğu dedeye bağlı olmak zorundadır (Yaman, 2011: 207). Bu bağlamda talip olmak, yola bağlanmak ataerkil toplumsal yapının özelliği olan erkek ile sürdürülür. Erkek üyenin soyuna göre talip olunabilir. Literatürde ve gündelik yaşamda Alevi kadınların erkekler ile eşit olduğuna dair söylemin birçok perspektifte doğru olduğu düşünülebilir. Ancak soy bağının Hz. Fatıma'ya dayandırılmasına rağmen erkekler üzerinden sürdürülür.

Bu bağlamda Alevi inancında ve cemlerde kadınların konumları ana, bacı kavramları çerçevesinde eşit söylemi bağlamında referans verilebilir. Bu kavramlar inanç içi ve topluluk bağlamında Alevi kadınına özgürlük ve eşitlik betimlemesi sunabilir. Ancak inanç ritüellerinde ve inanç öğretilerinde ataerkil yapıya karşı kurumların izlerini sürmek bu eşitlik söylemini anlamamıza olanak verecektir (Depeli, 2018: 73). Bu bağlamda dedelik kurumu, Alevi kadın erkek eşitliğini değerlendirmemiz açısından referans olabilecektir. Alevilik açısından on iki hizmetin, Alevi öğretisinin, inanç hafızasını ve öğretinin en üst bilge kişiyi temsil eden dedenin konumu ve ona bağlı ananın konumu değerlendirildiğinde bu eşitlik söyleminin gerçekliği ortaya çıkmaktadır.

Şimdi eskiden dedenin işte eşi dedenin yanına otururdu. Hani Analık kavramında? Ama biz kendi yıllardan beri hiçbir görmedik bir ana ya da ne biliyim? Ocakzâde kızı ya da kadını cem yürüttüğünü görmedik. Bu görmedik diye de kadınız yok saymak değil. Ben mesela işte zâkir olarak kızımız var, kızımıza da oturtuyor. Zakirlik yaptırıyorum. Dediğin gibi on iki hizmetin yarısı kadınlardan oluşur. Yarısı da erkeklerden oluşur. Zaten bir cem evine girerken de kadın erkek sorulmaz, can denir, can diyoruz e! şimdi ben sorulursam yok, sen burada oturamazsın ya sen burada duramazsın yanında sen efendim şu hizmeti yapamazsın yanında şunu yap edemezsin dediğimde ben o canı ikiye bölmüş oluyorum. Ama bizim nazarımda hepsi aynı. Ama bizim ocakta ben hiçbir zaman görmedim bir ananın ne bileyim Ocakzâdenin soyundan gelen bir anayı cem yürüttüğünü görmedim. Ama şöyle oluyordu, işte kadınlarla sohbet ederken ana giderdi, onlardan sohbet ederdi. Muharrem sohbetini yaparlardı, ne bileyim mersiyeler söylerlerdi. Ağıtlar yakarlardı. Ya da işte dede olmadığı zaman o ocağa gelmişse lokmasıyla niyazı ile gelmişse ana onun duasında verildi. Ama cem yürüttüğünü bizim kendi ocağımıza görmedik (KDD23).

Alevi inancında eşitlik söyleminin sınırı ana bağlamında dedenin makamı, postun hemen yanı olmuştur. İstisna örneklerin dışında tez sürecinde görüşme yaptığımız dedelerin çoğu geleneksel olarak eşitlik söylemlerini tekrarlamış, gelenekte kadının dedenin postuna oturmadığını, bunun olmayacağını vurgularken istisna birkaç dede

ise Alevi inancına göre bunun gelenekte olmadığını ancak buna bir yasak ve engel teşkil etmediğinden kadının da cem yürütebileceğine dair görüş sunmuştur. Ancak yine de bunun için belli şartlar olması gerektiği ifadesi öne çıkmıştır.

Gelenekte yok ama olabilir. Bakın madem kadın erkek eşit diyoruz, o zaman olabilir ama şöyle olmalı. Dedim ya iyi bilgili olmalı. Kadını da herkes gibi bilgili olarak oturur, oturmalı. Bilgisizdir, şey olarak veya oraya geçti bu olmaz. Öyle bilgili olarak oturursa bilgili her canımız kadar yapar. Ama dede kıızı bir de soydan gelmek şartıyla kesinlikle... O soy çıkarırsak o biz'i bitirir. Aleviliği bitirir (KDD14).

Alevi inancında kadın erkek eşitliğinin dayanaklarından biri de can kavramı olarak öne çıkmaktadır. Erkek kadın eşitliğinin dayanağı cemde cinsiyet ayrımı gözetmeksizin kadın ve erkeğin bir arada ibadet etmesi olarak verilmektedir. Cemde ayrım gözetmeden yer alması cinsiyetçilik ayrımının ortadan kaldırıldığı ve eşitliğin görünür kılındığı söylemine dayanmaktadır (Okan, 2018: 166-167). Ancak dedenin eşi ana olarak anılır. Dedenin yardımcısı olarak ifade edilir. Cemde bulunan kadınlar hem cemde hem de Alevi toplumsal yaşamında bacı olarak ifade edilir.

Babasının Dede olduğunu ifade eden mülakat yaptığımız kadın talip gelenekte olmadığını söylenmesine rağmen anaların cem yürütmesi konusunda fikirlerini ifade etmektedir:

Açıkçası Alevilikte hani kadına çok değer önem verildiği vurgusu üzerine, o tarih okuduğunda sonra burada, yani bu metropolde yaşayanların çok da Alevi de olsan dahi görüyoruz, duyuyoruz. Çok daha onu hayat sanki biraz daha böyle İslamlaştırılmış hali yani işte ataerkeil feodal bir kafa yapısının içerisine sokmuş ama bu kaynaklara baktığım zaman okuyorum. Bazen çok alakasız geliyor. Yani kadın mesela ilk beni merak ettiren yani dede? neden kadın ana yok? niye yani Cemi niye kadın yürütmüyor? Niye kadın yok yani kadın madem Aleviler için bu kadar önemli kadının ayrı bir yeri var. Neden cem evlerinde bir kadın ana Cem'i yürütmüyor? neden hani işte erkek egemen toplumun olduğu bir yerde hani kadın burada yine? Başka bir yere koymuş, oysa ki hani düşündüğüm zaman analar var diyor. Annem ana mesela bahsettiğinde işte falanca ana var işte ana bacı derdi işte anlatırdı bunlar. Ocak işte ocaktı şey olan insanlar ya da ana mesela rahmetli babaannem için derlerdi. Yani ana vardı ve ben kendi ailemde açıkçası dedem dedeydi cemler yürütmüş dedesi keza yine öyle. Rahmetli babaannemin ama aile içerisinde gerçekten söz sahibi, hak sahibi hakkını arayan bir kadın olarak her hep onu izlemiştir. Yani öyle bir misyonu vardı. Vizyonu vardı. Tabi şimdi böyle sadece erkek egemen bir yapı içerisinde de doğal olarak ben sorguluyorum. Yani neden yok? Yani neden cem evlerinde kadın ana yok? (KTT41).

Aşnabacılar, erkek kadın eşitliği konusunda kendilerini diğer Alevi topluluklarından daha eşit konumda değerlendirmektedirler. Nimet Okan'ın Aşnabacılar üzerine yaptığı alan çalışmasında bu söylemi doğrulayan mülakatlar yapmıştır. Bu mülakatlarda Aşnabacılar, “dedenin karısına taliplerin saygısı olduğu, ancak kendilerinde bu saygının daha fazla olduğu, sebebinin ise bacıyı Fatma Ana yerine koydukları” ifade etmişlerdir. Bu bağlamda bacıya daha çok saygı duyduklarını ifade etmişlerdir (Okan, 2021: 134) Kadın erkek eşitliği konusunda cemde oturma düzeni ve kadının statüsüne dair bilgiler vermektedir. Dede Aleviliğin temsil makamı olarak Alevilerin hafızasında yer almıştır. Ana-bacı ise bu açıdan dedenin yardımcısı, hizmetin sürdürülmesi açısından bu işlevin tamamlayıcısı olarak görülmüştür.

Aşnabacılar kadınların konumlarındaki bu farklılığı ifade etmelerine rağmen bu topluluklarda tek başına cem yürütmemiştir. Bacı babanın yanında yardımcı konumunda yer almıştır. Köyde baba, hayatta ise eşi olan bacı yanında oturur, baba hayatta değilse bacının cem yürütebilmesi için ya oğullarından ya da yola gönül vermiş bir erkek üyenin yanında bulunması gerekir. Her açıdan cemde bacı, babanın iktidarının temsilcisi olarak yer almak zorundadır. Cemde her ne şekilde olursa olsun kadın erkek eşit söylemi, cemde cinsiyetin önemi yoktur, herkes can olarak girer söylemi olmuş olsa da pratikte, cemde bacının varlığı, kocası ve çocuklarına bağlı olduğundan kadının cemdeki statüsü, erkeğin statüsüne göre belirlenmektedir (Okan, 2021: 134).

Bizim İslam inancımızda erkek dişi sorulmaz ibadetin dilinde Allah'ın yarattığı her şeyi yerli yerinde onu eksik, bunu fazla görmek kişinin görüşünde de sözleri tam idrak edersek o zaman anada oturabilir Posta. Bazı bölgelerde oturuluyor ama kendi ocağında böyle bir şeye tanık olmadım. Zakirlik yapılabilir, mersiyeler okurdu. Ama benim köyümde olmadı ama benim vicdanıma sorarsam dedeliğin dışında zikir de olabilir, bütün hizmetler yapılabilir. Diyecüksün ki senin Mantığında ana posta oturabilir mi? Bunun derinliğini bilmediğim için ya da kadında görmediğim düşüncesiyle buna karşıda değilim ama görmediğim bu kadar söyleyeyim (KDD34).

Cemde kır yaşamında dedenin yanında yer alan eşi, kent Aleviliğinde işlevsizleşmiş, dede ile talip ana olmadan varlığını devam ettirmeye başlamıştır. Bu aynı zamanda kent yaşamının dedenin eşine yüklediği birçok sorumluluktan kaynaklı cem evinden uzaklaşması ya da kadın talipleriyle az ilgilenecek bir konuma gelmesiyle sonuçlanmıştır.

Kır Aleviliğinde cemlere en temiz hali ile gelmesi kuralı ceme katılanlar tarafından bilinmektedir. Ceme, yıkanmış ve temiz kıyafetler ile katılmak zorundadırlar. Kır Aleviliğinde zaten kadının giyim kuşamı, yüzlerce yıl boyunca oluşmuş bir gelenekle yöresel kıyafetlere göre oluşmuştur. Temiz, günlük yöresel kıyafetler ile cemlere katılmışlardır. Zaten geleneksel olarak kapalı olan giyim sorun olmamıştır. Kadının zaten her açıdan bedeni kapalıdır. Kır yaşamının koşullarından olan baş örtüsü toplumsal gelenek olarak Alevi toplumunda da vardır. Bu dinsel bir zorunluktan ziyade geleneksel yaşamın dayattığı bir gerçekliktir. Ancak kentleşme ve modern giyim cemlerde buna yeni bir bakış açısı sunmuştur. Kent koşulları, giyim kuşamı değiştirmiş, ceme katılanlar artık aşına olan akraba, köylü komşular değildir. Anadolu'nun başka illerinden, köylerinden gelmiş tanımadıkları insanlardır. Bu bağlamda erkek için değişen bir durum yok iken ceme katılan kadına ve on iki hizmetli kadına dikkat etmesi için belli görevler yüklenmiştir. Kadının cemde giyim, oturma ve ibadet sürecinde dikkat etmesi gereken unsurlar oluşmuştur. Herhangi bir kural olarak ifade edilmese de kadınların cemlerde erkeklere göre daha dikkatli olması gerekmektedir.

On iki hizmetteki görev alan insanlarımızın tabii ki edepli usullü giyinmesi lazım. Yani açıktaki kolu, bacağı vesaire görülmemesi lazım. Çünkü burada bir hizmet yürüteceğiz. O şekil gelmemiz lazım. Baş örttüğümüzü kapatırız, eteğimizi giyeriz, uzun kolumuzu giyer, gelir hizmetimizi yaparız. Dedğim gibi bir normal oturup da ceme katılmak isteyen de ben başımı zorla kapattırمام zaten bizim ibadetimizde yolumuzda da öyle bir mecburiyet yoktur (KKT45).

Kır Aleviliğinde kadının konumu ve statüsü yüzlerce yıllık bir geleneksel yapı etrafında toplumsal hafızada belirlenmiş olarak kuşaklar boyu aktarılmıştır. 1960'lı yıllardan sonra bu kurallar işlevsizleşmeye başlamıştır. Kapalı bir toplum olarak kendi yapısı içinde varlığını sürdüren Alevi kadınlar kentlerde kendilerine yabancı yeni toplumsal kuralları ile karşılaşmıştır. Modernleşme ve kentleşme ile iş hayatına, sosyal yaşama giren ve diğer toplumsal katmanlar ile karşılaşan Alevi kadınlar kentte yeni inşa edilen cem mekanlarında cem hizmetlerinde kır yaşamına göre bendeleri üzerinde yeni kuralları inşa etmişlerdir.

Kent ve Alevi Kadınlar

Kent, kadınların yaşam biçimlerini büyük ölçüde değiştirmiştir. Yaptıkları onca işe rağmen görünmeyen emekleri kentlerde görünür olmuş, emeklerinin karşılığını alabilecekleri işlerde çalışmaya başlamışlardır. Yaşam standartlarını köy yaşamına göre yükseltecek konuma gelmişlerdir. Gündelik yaşamda cinsiyetçilik bağlamında

asimetrik ilişkiler görülse de köyden kente göç belli oranda kadın lehine dönmüştür (Okan, 2021: 232). Kadınlar erkeklerin egemen olduğu kentte ve iş yaşamında süreç içinde kendine yer edinecek yollar bulmuştur. Eğitim seviyesi yükseldikçe, kentte kalma süresi arttıkça kadınlar toplumsal ve iş yaşamında daha görünür olmuştur.

Kentleşme ne kadar toplumsal değişimlere sebep olmuşsa da her kesim kadın için ataerkil normlar devam etmiştir. Kentleşmenin ilk evrelerinde tüm kadınların ataerkil normlara göre ev dışı işler haricinde çalışması hoş görülmemiştir. Ancak kentte yaşanan süre göz önüne alındığında Alevi kadınlar zaman içinde diğer mezheplerdeki kadınlara oranla kamusal alanlara daha çok girmekte ve iş yaşamına daha çok dahil olmaktadır. Geleneksel normlarda Alevi kadınların erkekler ile aynı ortamda yer alanlarına dair serbestliğin olması erkek kadın mekânsal ayrışmanın olmamasıdır (Erman, 2018: 113). Ancak kentleşme öncesi Alevi kadınların Alevilik konusunda ne kadar bilgi sahibi olduğunu anlamamızı sağlayacak temel verilere ulaşmak mümkün görünmemekle birlikte kentleşme sürecinde Alevi kadınların cemlere katılma süreciyle birlikte Alevilik konusunda bilgileri ve bu bilgiye dayalı pratiklerini anlamak açısından kentte yaşayan ve ceme katılan Aleviler kadının kentleşme sürecinde geçirdiği değişimi ifade etmektedir.

1969 yılında Kırıkkale’de doğdum. Gazi Üniversitesi mesleki eğitim fakültesi mezunuyum öğretmenim yüksek lisans mezuniyetim de var aynı zamanda. Alevi bir anne babanın çocuğuyum, babam Karşlı. Tabi ki biz ben Ankara’da doğdum büyüdüğüm için cem evi ya da cemi bilmiyorum. Aleviliği hiç bilemedim. Anne babalarımız da zamanda zaten çok üstün körü yaşantılarla bunu yaşamışlar ve bize öğretme fırsatları pek olmadı açıkçası. Ama cem evine nasıldır, nedir işte ne yapılır? Aslında çok merak etmeme rağmen devlet memuru olduğum için ben bu hizmetlerden mahrum kaldım, gidemedim. İçinde hep uhde kaldı. Eşim de Alevi o da dış bekimi iki çocuğum var. Emekli olduktan sonra. Artık bunu bir şekilde başlamak gerektiğini düşündüm. Bunun ibadet olduğunu ve bu ibadetin de yerine getirilmesi gerektiğini düşündüğüm halde yapamadığım için vicdan azabı çeken birisiyim (KKT42).

Gülsüm Depeli, Alevi kadınlar üzerinde yaptığı saha çalışmalarında farklı bir perspektif sunmaktadır. Bu çalışmada görüşülen kadınların büyük çoğunluğu Alevilik konusunda, inanç ve öğreti hakkında bilgi sahibi olmadıklarını, az sayıda kadının muharrem orucu tuttıklarını, aşure dağıttıklarını ifade ederken üç kadının son yıllarda Alevilik konusunda bilgi sahibi olmadıklarını onun için okumalar yaptıklarını ifade etmişlerdir (Depeli, 2018: 81). Saha çalışmamızdan Alevi inancının aktarımı

konusunda cem evinde gönüllü çalışan aynı zamanda on iki hizmette yer alan kadın talip, temel sorunu şöyle ifade etmiştir.

Artık çocuklarımıza bir şeyler aşılayamıyoruz artık. Yani onlar ben geçen sene evimi balkonda ramazandı. Süleyman (mahallede Sünni inanışta bir çocuk)ne kadar yaşı en fazla 5 yaşında yok. Çocuk herkesin takmış peşine bizim orada meclis var, namaz kılıyorlar, elinden tutmuş sen namaz kılsan sana bunu alacaklar diye çocuklara aşıyorlar, çocukları örgütliyorlar, götürüyorlar. Ama biz yapamıyoruz onu. Biz Çocukları özgür bırakmışız ister gelirler ister gelmezler. Ama onlar öyle değil. Onlar aşıyorlar. Ramazan geldi mi? Oruçlarını tutturuyorlar. Biz kendi orucumuzu tutturamıyoruz mesela çocuklarımıza. Biz büyük olarak tutmuyoruz ki çocuklarımıza da tutturalım. Ama onlar öyle değil. Onlar Ramazan bir ay boyunca çocuklarına da tutturuyorlar, kendileri de tutuyorlar. Biz yolumuzu devam etmiyoruz ki çocuklarımıza da yolları devam ettirsinler (KKT37).

Görüşme yaptığımız kadınların çoğu Aleviliğin aktarımı konusunda dedelerin bilgilerinin önemine vurgu yapmışlardır. Çocuklarına bilgi aktarma ve onları ikna etme konusunda dedelerin yeterli bilgi ve eğitim seviyesine sahip olmalarının önemini vurgulamışlardır. Alevi kadınların Aleviliği çocuklarına aktarma konusunun temel sorun olduğu, onlara aktarımı sağlamak açısından cemevlerinin gerekliliği ve dedelerin daha bilgili olmaları konusunda hemfikir olmuşlardır.

Kır Aleviliğinin dışa kapalı olması, dış etkenlerin olmaması Alevilerin kendi topluluklarıyla yoğun iletişim halinde olduğu köy yaşamında Aleviler için Alevilik konusunda dedenin anlattığı bilgi ve ritüel tekrarı Aleviliğin kuşaklar boyunca aktarımını sağlamıştır. Alevi çocukları dış etkenlerden korunabilmiştir. İnancın sürmesi ve aktarılması açısından kadına etkin rol düşmezken kent yaşamında bu değişime uğramıştır.

Kentleşme, Alevi kadınlar açısından büyük değişimler yaratmıştır. Yaşam biçimi, eğitimi, gündelik yaşam pratikleri dahildir. Alevi kadınlar kentleşmeyle kendi evlerinin ve ortamlarının dışına çıkmaya başlamışlardır. Diğer yandan kentlerde yaptıkları işlerin karşılığında para kazanmaya başlamışlardır. Köy yaşamında farklı yaşam standartlarında yaşayacakları olanaklar elde etmeye başlamışlardır (Okan, 2021: 221). Kentlerde Alevi kadınlar geçirdikleri sürelerle ve eğitim seviyelerine göre hem ekonomik hem de statü bağlamında belli olanaklara kavuşmuşlardır. Ancak cemevlerinin açılmasıyla birlikte cemevlerine gelen Alevi kadınların eğitim ve ekonomik düzeyi yükseldikçe katılımlarının düştüğü gözlemlenmiştir.

Aynı zamanda Alevi vakıf, dernek ve cemevi yönetimine, faaliyetlerine katılım oranları gelir seviyesi, eğitim seviyesi, toplumdaki statüsü yüksek kadınların katılım oranı düştüğü gözlemlenmektedir. Eğitim seviyesi, statüsü yüksek kadınların katılımları istisnai durumda olduğu hatta gelir, eğitim düzeyi düşük daha alt sosyo-ekonomik statüye sahip kadınların katılımının yüksek olduğu gözlemlenmiştir (Ata, 2018: 187). Doktora tez çalışmasında dedelere yönetilen sorulardan biri ceme katılanların sosyo ekonomik durumu ve kadınların katılım oranı idi. Mülakat yaptığımız dedelerin çoğu benzer cevabı vermiştir. “Ceme katılanların çoğunluğu kadınlardan oluşurken gelenler, faaliyetlere katılanların hemen hepsi alt gelir ve eğitim düzeyine sahip kadınlardır” demişlerdir.

Genelde gariban insanlar daha çok geliyor. Ekonomisi zayıf olan insanlar daha çok geliyor (KDD7).

Üniversite mezunu çok az bir kere... Genelde yaşlılarımız gelir onunla alakalı emeklerimiz gelir boş vakti olan... kendini ezilmiş gören itilmiş görenler kendilerini kapı açılacağı düşünenler genelde...ama çok hali vakti olanlar gelmediğini kesin evet resmen öyle diyelim kapatalım (KDD13).

Aleviler zenginleştikçe eğitim düzeyleri arttıkça ceme katılma oranları düşüyor. Genelde yoksullar, o da doğru. Oranı da hatta böyle yüzde doksan gibi. Yani alt kesim daha çok geliyor (KDD11).

Cemevlerinin inşası ile 1990'lı yıllardan itibaren Cemevleri, Alevilerin cemlerini yaptıkları cenaze erkânlarını gerçekleştirdikleri, lokma hizmetini sundukları, kurbanlarını kestikleri, belli kurslara katıldıkları mekanlar olmuştur. Toplumsal olaylara karşı örgütlendikleri, açıklama yaptıkları, Alevilik bağlamında her anlamda konumlandıkları, binalar olarak cemevleri gündelik yaşamın bir gerçekliği olarak ortaya çıkmışlardır. Aleviliğin yeniden inşa edildiği, kır Aleviliğinin birçok anlamda yeniden tanımlandığı bir sürece girilmiştir. Bu değişim Alevi kadınlar açısından da bir gerçekliktir. Yüzlerce yıl kapalı toplum içinde varlığını sürdüren kadınlar kendi cemaatleri dışındaki kadın ve erkekler ile de iletişim içine girmişlerdir. Hem kendi inancının değişim sürecine şahit olarak hem de ötekinin inancını görerek buna bağlı kendi aile yaşamını yeniden inşa etme sürecine girmişlerdir. Bu bağlamda mülakat yaptığımız ve cemevinde gönüllü çalışan bir kadın cemevini bir eğitim yeri olarak düşünmektedir.

En güzel ibadet yeri cemevidir. Bir Alevi kadını çocuklarını eğitirken de kimseyi ayırt etmiyor. Herkese eşit bakıyor, insan olarak bakmasını öğretiyor. Önce yani din olarak şu inançta bu inançta demiyor. Önce insanlığı öğretmeye çalışıyor. Kadınların bedefi işte. Kadınların kendilerine inanabilmeleri, kendi alanlarını koruyabilmeli, kendilerini ifade edebilmeleri işte. Birçok şeyi başarabileceklerini, inanmalarını, inanmalarını sağlamayı öğretmeyi hedefliyoruz. Çünkü kadınlar hep evde yemek yapan, temizlik yapan değil de hani daha farklı alanlarda da kendini ifade edilen güçlü kadınlardır (KKT36).

Kadınlar açısından kenti çekici kılan şey, Alevi kadınlar için çocukları ve hatta kendileri için eğitim olanakları sunmasıdır. Göç sürecinde halk eğitim merkezlerindeki okuma yazma kurslarına Alevi kadınlar ilgi göstermişlerdir. Ancak kız çocukları için babalarının istekleri doğrultusunda yakın çevrelerinin, akrabalarının oldukları yerlerdeki okullar tercih edilmiştir. Kadınların çalışma hayatı yine erkeğin iznine tabi olmuştur. Yine de kır yaşamında erken yaşta evlendirilen, okuma yazma olanaklarından yoksun bırakılan kadınlar, kente göçü çocukları için bir olanak olarak görerek, birçok iş alanında çalışarak kız çocuklarının eğitimi için çaba harcamışlardır (Okan, 2021: 229-230). Alevi kadınlar çocukları açısından özellikle kız çocuklarının eğitimi konusunda çabalarıyla birlikte cemevlerinin inşası ve yeniden kendi inançlarıyla buluşma sürecinde eğitim alanında gösterdikleri çabaları da Alevi öğretisini çocuklarına aşılama konusunda önem arz etmektedir. Bu bağlamda kendi özeleştirilerini de yapmaktadırlar.

Ama bizim bir perşembe akşamımız bilen kimse gelmiyor. Gençlerimiz gelmiyor çünkü. Peki camiye gidiliyor ama cem evlerine girilmiyor. Yani bu sen böyle bir düşündüğünde bunun sebebi aileden mi kaynaklanıyor (KTT37).

Kadın-erkek eşitliği söyleminin pratikte ne kadar geçerli olduğunu anlamak açısından evliliklerde kadının karar verme konusundaki konumu bir referans olarak bakılabilecek bir alandır. Geleneksel Türk toplum yapısında aile büyüklerinin karar verdiği evlilikler Aleviler açısından da benzerlik göstermektedir.

Geleneksel Alevi aile yapısında aile kurumunda evliliklerde eş belirleme ve seçiminde diğer topluluklarda olduğu gibi eş seçimini aile büyükleri yapar. Evlenecekler genellikle onaylamak düşer. Evlenecek erkek çocuğun görüşü alınmakla birlikte kız çocuğun bu konuda görüşleri ve seçme hakkı istisnadır (Yaman, 2011: 215). Kadının fikrinin alınması yanında Alevi evlilik kurumunda da hiyerarşik bir düzen vardır. Dedelerin talipleriyle evlenmeleri, dede aileleri kendi aileleri arasında evlilik yapmak

zorundadır. Bunun sebebi talipler ile olan inanç ilişkilerinin ana-baba şeklinde olmasıdır. Ayrıca Aleviler dış evliklere karşı çıkararak toplumsal yapılarını koruma yoluna gitmişlerdir. Yabancı biri ile evliliğin düşkün ilan edilmek ile sonuçlanacak boyutları da vardır (Yaman, 2012: 251). Erkek egemen yapı içinde erkeklerin dış evliliklerine belli istisnalar uygulanmışken kız çocukları konusunda dış evlilik katı bir şekilde reddedilmiştir. Ancak kır yaşamında yabancı ile evlilikler düşkün ilan edilme ile sonuçlanırken bu kurum göç ve kentleşme ile işlevini yitirmiştir.

Alevi Örgütlenmesindeki Cemevlerinde Kadınların Konumu

1980'li ve 1990'lı yıllarda dünyada ekonomi, siyaset ve sosyal alanlarda düşünme biçimlerinde köklü değişimler yaşanmıştır. Bu yıllar siyasal İslam, Kürt hareketi ve neoliberal politikaların Türkiye gündemine ve siyasetine yön verdiği yıllar olmuştur. Siyasal İslam'ın yükselişine olanak sağlayan neoliberal politikalarla 1985 yılında kent nüfusu ile kır nüfusu eşitlenmiş, 1990'lı yıllarda kent nüfusu kır nüfusunu geçerek sonraki yıllarda kent nüfus oranı artmıştır (Ertan, 2021: 75, 82-83). Bu tarihler Aleviler açısından cemevlerinin kentlerde ortaya çıkmaya başladığı süreci de işaret etmektedir.

Cemevleri kentlerde bugün itibarıyla Alevi inanç örgütlenmesinin merkezi olmakla birlikte Alevi ritüellerinin icra edildiği, adap erkanın öğrenildiği, on iki hizmetin yerine getirildiği, cenazelerin kaldırıldığı, Aleviliğin öğretildiği, panellerin, konferansların yapıldığı, sanat, dil, el becerisi kurslarının verildiği bir anlamda Alevi aidiyet kimliğinin ve kültürel alanların inşa edildiği mekânlar olarak ortaya çıkmaktadır (Üçer, 2019: 442-443). 1960'lı yıllardan başlayan göç ve kentleşme sürecinde 1990'lı yıllara kadar Aleviler kentlerde inançlarında kopuş yaşamalarına rağmen cemevlerinin inşası ile yeniden cem erkânlarına Kavuşmuşlar ve cemevi etrafında örgütlenmişlerdir. Tüm bu kentleşme ve göç sürecinde Alevi kadınlar erkekler ile göç ettikleri kentlere uyum, tutunma, geçim sorunlarını yaşamış ve bu bağlamda kentte tutunma mücadelesinde birlikte yer almışlardır. Hatta kadınlar evin, çocukların sorunlarıyla beraber yaşanan geçim ve konut sorunlarını erkeklerden daha fazla yaşamıştır. Ancak tüm bu süreçlerde toplumsal örgütlenme bağlamında kadınlar geri planda kalmışlardır. Alevi açılımı ve Alevi sivil toplum örgütlenmesinde kadınların sayısal oranı, muhatap alınması ve katılım oranları Alevilikte kadın erkek söyleminin kentleşme sürecinde pratikte ne kadar karşılığı olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

3-4 Haziran 2009 ve 28-30 Ocak 2010 tarihleri arasında yapılan yedi çalıştaya Alevi dernekleri, gazeteciler, akademisyenler, din adamları ve siyasetçiler katılmışlardır. Bu

süreç nihai raporun kaleme alındığı 2010 yılında sona ermiştir (Ertan, 2021: 163-164). Gerçekleştirilen tüm çalıştaylarda aynı konseptin korunmasına azami derecede dikkat edilmiştir. Sayıları yaklaşık olarak 300’ü aşan katılımcılarla değişik etaplarda gerçekleştirilen çalıştayların her birinde ortalama 30 ile 40 arasında değişen bir müzakere grubu oluşturulmuştur. Necdet Subaşı’nın kaleme aldığı nihai raporun son bölümünde katılımcıların ismi alfabetik sıraya göre alınmıştır. Bu çalıştaylara 14’ü kadın 304 kişi katılmıştır. Ses sanatçısı Sabahat Akkkiraz da katılımcı olarak yer almıştır. Alevi sivil toplum temsilcisi olarak Sivas Alevi Kültür Dernekleri Şube Başkanı Emine İmren, Alevi Bektaşî Eğitim ve Kültür Vakfı Başkanı Hüsnüye Takmaz ve Ankara Pir Sultan Abdal Derneği temsilcisi Kelime Ata görülmektedir. Diğer katılımcı kadınlar arasında 21. Dönem Milletvekili Ayşe Gürocak, yazar Bejan Matur, Prof. Dr. Binnaz Toprak, Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı (TESEV) temsilcisi Dilek Kurban, Tercüman gazetesi Ankara temsilcisi Lale Şıvgan, Cumhuriyet gazetesinden Miyase İlknur, Boğaziçi Üniversitesinden Prof. Dr. Nühket Sirmen, gazeteci Sevilay Yükselir, Bilkent Üniversitesinden Doç. Dr. Tahire Erman, AK Parti İstanbul milletvekili Zeynep Dağ bu çalıştaylarda yer almışlardır (Subaşı, 2010: 196-202). Kadın katılımcı oranı Yüzde 5 civarında olan bu çalıştayda Alevi kadınları temsil anlamında bu oran daha da düşük çıkmıştır.

Alevilik ile ilgi örgütlenmelerde kadınların varlığı, devletin ve hükümetlerin yaptığı çalıştaylarda kadınların az olması Alevilikte “kadın-erkek eşitliği” söylemi ile tezat oluşturmaktadır. 2009-2010 yılları arasında yapılan bu yedi çalıştayda Aleviliğin kamusal söyleminde “kadın erkek-eşittir” ya da “bizim kadınlarımız daha özgürdür” söylemine tezat bir süreç gerçekleşmiştir. Kızılcahamam’da gerçekleşen ve üç ay süren çalıştaylarda Alevilik konusunda yol haritası belirlenirken yine kadınlar yer almamıştır. Kamusal alanda Aleviliğin sorunlarına çözüm arandığı çalıştaylarda kadınların yer almaması değerlendirildiğinde ilerleme, aydınlanma ve kadın erkek bir arada yaşama meselesinde soruna çözüm politikalarında gündelik hayatın her alanında eşitsizliğin sızmış olduğu görülmektedir. (Kaya, 2018: 143-145).

Cemevlerinin inşasıyla birlikte kadınlar cemevlerinde toplanabilmişler; cenazelerde, lokmalarda, cemevlerinde açılan kurslarda bir araya gelmişlerdir. Cemevlerine kadar kadınlar Alevi dernek ve vakıf örgütlenmelerinde nadir görünür olmuşlardır. Cemevlerinin inşasıyla vakıf ve dernek yönetimleri Cemevinin tüm faaliyetlerinde görünür ve etkin olmuştur. Ancak erkekler kadar yönetim ve karar mekanizmalarında

ne kadar yer alabilmişlerdir. Her alanda birliktelik söyleminin bu bağlamda geçerliliği var mıdır?

Alevi örgütlenmesinde belli bir kitle ve şubeye ulaşan, Alevi örgütlülüğünde söz sahibi olan birçok farklı sivil toplum kuruluşu olmasına rağmen, Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi Vakfı (Cem Vakfı), Pir Sultan Abdal Derneği (PSAD) ve Alevi Kültür Dernekleri (AKD) kadın yönetici açısından değerlendirildiğinde “kadın erkek yaşamın her alanında eşittir, eştir” söyleminin gündelik ve kamu yaşamında ne kadar karşılığı olduğu görülecektir. Cem vakfının genel merkezinin on beş kişilik yönetim kurulu listesinde iki kadın üye bulunurken denetleme kurulunda kadın bulunmamaktadır. Ayrıca Türkiye genelinde 69⁶ şubesi bulunan Cem Vakfı’nın yalnızca dört şubesinde, Adana, Ardahan, Kocaeli Yenice ve Haramidere şube başkanları kadın yönetici ya da temsilci görev yapmaktadır.⁷

Pir Sultan Abdal Kültür Dernekleri Genel Merkez Yönetim Kurulunda ise yirmi beş erkek, beşi kadın olmak üzere toplam otuz üye görev almaktadır. Murtaza Demir’in kurucu başkanlığını yaptığı dernek 1976 yılında Sivas-Yıldızeli ilçesi Banaz Köyünde “Banaz Köyü Pir Sultan Abdal Turizm ve Tanıtma Derneği” olarak kurulmuş ve yalnızca Banaz köyü nüfusuna kayıtlı olanlar üye olabilmişlerdir. 1980 darbesi ile kapatılan dernek 1988 yılında “Banaz Sultan Abdal Turizm ve Tanıtma Derneği” olarak Ankara’da yeniden açılmıştır. 26 Kasım 1990 Tarihinde yapılan 1. Kongrede, Pir Sultan Abdal’ın felsefesini benimseyen herkes üye olabilir denilerek derneğin adı “Pir Sultan Abdal Kültür ve Dayanışma” olarak değiştirilmiştir. Dernek, nihai yapısına ise 9-10 Mart 1996 tarihinde yapılan 4. Olağan Kongresinde kavuşmuş ve derneğin adı “Pir Sultan Abdal Kültür Derneği” olarak değiştirilmiştir. Türkiye genelinde 66 şubesi bulunan derneğin 16 kadın şube başkanı ya da temsilcisi bulunmaktadır.⁸

Alevi Kültür Dernekleri (AKD) Yönetim Kurulu Başkanı Genel Başkan Seher Şengünlü Yılmaz bir önceki genel başkanın istifası ile 16.04.2023 tarihinde yapılan olağan olarak genel kurulda Türkiye geneli doksan şubesi olan Alevi kültür Derneklerinin ilk kadın genel başkanı olarak seçilmiştir. Alevi Kültür Dernekleri 16.03.2025 tarihinde Olağan Genel Kurulu gerçekleştirmiş, Seher Şengünlü Yılmaz

6 Bilgiler Cem Vakfı Genel Müdürü Kadir Polat’tan alınmıştır. 12 Nisan 2025.

7 <https://www.cemvakfi.org/pages/Kurumsal/1/yonetim-kurulu> (07.04.2025).

8 <https://pirsultan.org/subeler/> (07.04.2025).

yeniden genel başkan olmuştur. Türkiye Genelinde 90⁹ şubesi bulunan derneğin, Anamur, Menderes, Mudanya, Soma ve Kepez şubelerinde olmak üzere 6 kadın başkan ve temsilci bulunmaktadır.¹⁰

Pir Sultan Abdal Derneği'nin kadın kolları örgütlenmesi mevcut değil iken Alevi Kültür Derneklerinin 2013 yılındaki tüzük değişikliğinde kadın kolları kurulmasını tüzüğe eklemiştir. Cem Vakfı'nda ise 2011 yılında kadın kolları kurulmuştur. 2012 tarihinde kadın eğitim ve araştırma merkezi faaliyete geçmiştir. Alevi Kültür Dernekleri herhangi bir faaliyette bulunmaz iken Cem Vakfı kadın kolları, kültür turları, inanç turları, piknik, dayanışma faaliyetleri gibi etkinlikler düzenlemektedir. Yapılan araştırmalarda Alevi kadınların bu türlü faaliyetlere yoğun katılım sağladığı, cemlerde erkeklere oranla daha fazla olduğu, cem evlerinin mutfak işlerinde temizlik işlerinde yer aldıkları belirtilmektedir. Ancak cemevi yönetim süreçlerine doğrudan katılma konusunda istekli değildirler (Ata, 2018: 186). Kadınların ceme katılıp katılmayacağı, çocukların eğitimi ve aile meselelerinde erkek hala etkin ve söz sahibidir. Bu da göstermektedir ki kadınların kentlerde eğitim ve iş olanaklarının var olması bir kazanım olsa da kadın-erkek arasındaki cinsiyet eşitsizliğinin giderilmesi konusu hala yetersizdir (Okan, 2021: 233).

Değerlendirme ve Sonuç

1960'lı yıllardan sonra Aleviler için yeni bir dönem başlamıştır. Kentleşme ve onun yarattığı göç, Kır Aleviliğinin Kent Aleviliğine dönüşmesi, Kır Aleviliği ile yüzlerce yıl değişmeden gelen kurumların hızlı bir değişim sürecine girmesiyle sonuçlanmıştır. Bu süreç günümüzde de devam etmektedir. Cemevleri, bina yapısı ve işleyişiyle Kent Aleviliğinin inanç merkezleri olmuştur. Bu inanç merkezlerinde kır Aleviliğindeki kadın erkek ilişkileri ve rolleri yeniden inşa sürecine girmiştir. Kapalı, kendi içinde toplumsal ilişkileri olan Aleviler ötekiler ile etkileşim ve iletişim içine girmeye başlamıştır. Kentleşme ve modernleşme kadına olumlu olumsuz yeni roller yüklemiştir. Köyünde kendi topluluğu ile iletişim halinde olan Alevi kadın, dahil olduğu örgün eğitim ile iş yaşamı ve yeni toplumsal ilişkiler ile tanışmıştır. Ancak Alevi kadınlar Türkiye'deki tüm kadınların yaşadığı sorunları da yüzleşmek zorunda olmuştur. Kentleşmenin her toplum kesiminde sağladığı toplumsal değişim Alevi topluluklar ve Alevi kadınlar üzerinde de görülmüştür.

9 Bilgiler Alevi Kültür Merkezi Sekreteri Dilan Ağdoğan tarafından verilmiştir. 08.04.2025.

10 <https://www.alevikulturdernekleribursa.com/arsivler/2320> (08.04.2025).

1960'lı yıllardan 1990'lı yıllara kadar diğer göçmenler gibi kentlerde tutunmak için mücadele eden Aleviler 2000'li yıllardan günümüze kadar Cemevleri etrafında geniş bir örgütlenme ağı oluşturarak hem devlete yönelik taleplerde hem de yaşamın tüm alanlarında etkin olmaya ve görünür olmaya başlamışlardır. Günümüzde Aleviler, Devlet kurumları ve toplumun diğer tüm kesimleriyle daha fazla karşılaşmakta, iletişim halinde olmaktadır. Kır Aleviliğinden gelen yöresel ve bölgesel ritüel farklılıkları olmasına rağmen Aleviler inançsal anlamda ortak noktalarda buluşabilmişken Alevi kadınlar erkekler kadar etkin ve söz sahibi olamamışlardır.

Kent Alevileri ile Kır Aleviliği arasında inanç ve pratikler anlamında, Aleviliği tanımlama anlamında da cemevleri yapılanmasında, dernek ve vakıf örgütlenmelerinde farklı yaklaşımlar olmasına rağmen Alevi örgütlenmesi kent ortamında demokratik talepler konusunda ortak hareket edebilmektedirler. Alevilerin talepleri istedikleri boyutta karşılanmasa da devlet nezdinde ve kamu kurumlarında atılan adımlar Alevilerin örgütlü mücadelesinin bir sonucu olduğu kuşkusuzdur. Tüm bu süreçler sonunda Kentte yaşayan Alevilerin hem kentte yaşadığı deneyimlerden hem de Kır Alevilerinin geçmişte yaşadığı tüm olumlu ve olumsuz deneyimlerden ders çıkararak kentte inancını var etme konusunda kararlılığının yanında bilgi birikimini ve eylemliliğini arttırmıştır. Ancak bu süreçlerde Kadın- erkek eşitlik söyleminin dillendirmek savunmak, eşit oluşunu ifade etmek kadın erkek eşitliği açısından önemlidir ancak pratikte karşılığı yeterli olmadığı görülmektedir. Bu eşitlik söyleminin pratikte karşılığının yetersizliği hem literatürde hem de gündelik yaşamda dile getirilmesi bir bakıma eşitsizliği perdelemekte, kadınların yaşadığı eşitsizliğin görülmesini engellemektedir. Alevilik konulu yapılan son dönem çalıştaylarda kadınların katılım oranının düşüklüğü yanında Aleviliği temsil eden kadın oranının da düşük olması kentleşme ve modernleşme bağlamında bakıldığında kadın erkek eşitliğinin Alevi söylemiyle pratiği arasındaki uçurumu gözler önüne sermektedir.

Alevi kadınların erkekler ile cemlerde yer almaları, gündelik yaşama ve toplumsal alana yayılan kadın erkek eşitlik söylemini devam ettirmektedir. Ancak kentleşme ile ortaya çıkan Cemevlerinde hem dedenin ve ananın konumu hem de on iki hizmetteki kadının konumu eşitlik söyleminin pratikteki varlığını tartışma konusu haline getirmektedir. Cemlerde dede merkezi otorite ve ana figürü yardımcı olarak durmaktadır. Kır Aleviliğinde daha etkin olan dedenin eşi olan ananın varlığı kent cemlerinde adete ortadan kalkmıştır. Alevilikte kadın erkek eşitlik söylemi ceme katılan herkesin can olduğu, kadınların bacı olduğu söylemi cemin cinsiyetçilikten arındığını

ifade etmektedir. Ancak dedenin otoritesi, ananın ikincil konumu, on iki hizmetteki kadınların konumu eşitlikten ziyade ataerkilliğin etkinliği ifade etmektedir. Yapılan mülakatlarda ananın cem yürütme meselesine dedelerin çoğu olumsuz baktıkları görülmüştür. Kadının Alevi inancında önemini ifade ederek Fatıma ananın, kadıncık ananın önemini vurgulamışlardır. Ancak buna rağmen geleneğe sarılarak gelenekte böyle bir uygulamanın olmadığını o açıdan dedenin cem yürütmesi gerektiği söylemi ataerkil etkiyi göstermektedir.

Sonuç olarak Alevilikte kadın erkek cem erkânında birlikte yer almaktadır. Alevi inanç geleneğinde kadın- erkek eşitliğine dair tarihte örnekler verilmektedir. Eşitlik söylemi sürekli tekrar edilmektedir. Ancak kentleşme ve modernleşmeye rağmen on iki hizmet uygulamalarında Alevi sivil toplum örgütlenmelerinde bu eşitliğin pratikte uygulanmadığı görülmektedir. Ayrıca gündelik ve ev yaşamında verilen tüm kararlarda erkeğin son sözü söylemesi kadın erkek eşitliğinin söylemden öteye gitmediğini ve eşitliğin pratikte karşılığının yeterince olmadığına işaret etmektedir. Göç sürecinin başladığı 1960'lı yıllardan itibaren başlayan Alevi uyanışı ve örgütlenmesi 1990'lı yıllarda da artarak günümüzde yüksek bir orana ulaşmasına rağmen Alevi STK örgütlenmesinde, örgütlenmenin kuruluş süreçlerinde, yönetim ve diğer alanlarda kadınların varlığı Alevi söylemindeki kadın erkek eşitliği ile tezat oluşturmaktadır. Diğer yandan kentleşen Alevilerin örgütlenmesi, cemevlerinin inşası, cem evlerindeki inanç pratikleri bağlamında kadın meselesi de ele alınmalıdır. Sonuç olarak kentleşen Aleviliğin kadın erkek eşitliği konusunda pratikte alması gereken çok yol olduğu aşıkardır.

KAYNAKÇA

- ALTINTAŞ, Nimet. (2023). “Sosyal Bilimler Perspektifinden Aleviler ve Alevilik 1”. (Ed. Şükrü Aslan, Çiğdem Boz ve Cemal Salman), Ankara: Ütopya Yayınları.
- ARSEL, İlhan. (1992). “Şeriat ve Kadın”. İstanbul: Tümda Yayınları.
- BERKTAY, Fatmagül. (2010). “Taribin Cinsiyeti”. İstanbul: Metis.
- BERKTAY, Fatmagül. (2018). “Hakikatin Dârında Durmak: Alevilikte Kadın”. In B. Poyraz (Ed.). *Kimlik Politikasının Sorunları ve “Alevi Kadın” Kimliği*. Ankara: Dipnot.
- BOZKURT, Fuat. (2018). “Buyruk: İmam Caferi Sadık Buyruğu”. İstanbul: Salon Yayınları.
- BRUÏNESSEN, Martin, Van. (2019). *Kürtlük, Türklük, Alevilik*. İstanbul: İletişim.
- ÇAMUROĞLU, Reha. (2010). “Alevi Kimliği”. In T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere (Eds.). *Türkiye’de Alevi Uyanışı* (Çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- DEPELİ, Gülsüm. (2018). “Hakikatin Darında Durmak: Alevilikte Kadın”. In B. Poyraz (Ed.). *Köprüde Durmak, Alevilik, Kimlik, Kadınlık*. Ankara: Dipnot.
- ERSAL, Mehmet. (2019). “Alevi Cem Zakirliği”. Ankara: Barış Kitap.
- ERTAN, Mehmet. (2021). “Aleviliğin Politikleşme Süreci: Kimlik Siyasetinin Kısıtlılıkları ve İmkanları”. İstanbul: İletişim.
- FOUCAULT, Michel. (2021). “Özne ve İktidar”. (Çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay). İstanbul: Ayrıntı.
- GİDDENS, Anthony (2019). “Modernite ve Bireysel Kimlik”. (Çev. Ümit Tatlıcan). İstanbul: Say.
- GÜVENÇ, Bozkurt. (2016). “Türk Kimliği, Kültür Tarihinin Kaynakları”. İstanbul: Boyut Yayınları.
- KALUÇ, Şenol. (2023). “Alevilik, İnanç- Edebi- Erkân”. Ankara: Elips.
- KARAKUŞ, Abdulkadir. (2019). “Kur’an Perspektifinde Kadın”. *E-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*. 11/2. (24). 841-859.
- KAYA, Şehriban. (2018). “Hakikatin Darında Durmak: Alevilikte Kadın”. In B. Poyraz (Ed.) *Alevi Kadın: Söylemde Görünür, Pratikte Görünmez Olma Deneyimi*. Ankara: Dipnot.
- KEHL-BODROĞI, Krisztina. (2017). “Kızılbaşlar/ Aleviler”. (Çev. Oktay Değirmenci- Bilge Ege Aybudak). İstanbul: İdea.
- ATA, Kelime. (2018). “Hakikatin Dârında Durmak: Alevilikte Kadın”. In B. Poyraz (Ed.) *Alevi Örgütlerinde Kadın: Can Olamamak*. Ankara: Dipnot.
- KÜPELİ, Mehmet. (2017). “Buyruk: İmam Cafer-i Sadık Buyruğu”. İstanbul: Barış Yayınları.
- MENEMENCİOĞLU, Belkis. (2011). “Bektaşî ve Alevi Kültüründe Kadın”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 60.127-140.
- OKAN, Murat. (2004). “Türkiye’de Alevilik”. İstanbul: İmge Yayınları.
- OKAN, Nimet. (2021). “Canların Cinsiyeti: Alevilik ve Kadın”. İstanbul: İletişim.
- ÖZTÜRK, Mustafa. (2007). “Türkiye’de iç göçe katılanların Kent Yaşamına ve Kentsel Emek Piyasalarına Etkileri”. *Sosyal Siyasal Konferansları Dergisi*. 52. 245-264.

- SALMAN, Cemal. (2019). “*Lâmekândan Cibana Göç, Kimlik, Alevilik*”. Ankara: Dipnot.
- SAYGILIGİL, Feryal. (2023). “*Sosyal Bilimler Perspektifinden Aleviler ve Alevilik 1*”. (Ed. Şükrü Aslan, Çiğdem Boz, Cemal Salman). Ankara: Ütopya Yayınları.
- SUBAŞI, Necdet. (2010). “*T.C. Devlet Bakanlığı Alevi Çalıştayı Nihai Raporu*”. Ankara: DNA Yayınları.
- SUBAŞI, Necdet. (2019). “*Alevi Modernleşmesi-Sırrı İşya Etmek*”. İstanbul: Mahya.
- UÇAR, Gültekin. (2024). “*Sosyal Bilimler Perspektifinden Aleviler ve Alevilik 2*”. (Ed. Fikriye Yücesoy, Ozan Çavdar, Şükrü Aslan). Ankara: Ütopya Yayınları.
- ÜÇER, Cenk. (2018). “*Cemri: Adap ve Erkânın İcra Edildiği Mekân*”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 88: 59-84.
- ÜÇER, Cenk. (2019). “*Anadolu’da Alevi Ocakları ve Grupları*”. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- VAKTİDOLU, Adil, Ali, Atalay. (2022). “*İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*”. İstanbul: Can Yayınları.
- YALÇINKAYA, Ayhan. (2011). “*Hafıza Savaşlarından Sabıplenilmiş Şebitliğe: Madımak Katliam Örneği*”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*. 66/3. 333-394.
- YAMAN Ali. (2012). “*Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi*”. İstanbul: Nokta Kitap Yayınları. 2.
- YAMAN, Ali. (2011). “*Alevilik ve Kızılbaşlık Gizli Tarihi*”. İstanbul: Nokta Yayınları.1.
- YAMAN, Ali. (2022). “*Şab-ı Merdan’a Talip Olanlar: Kızılbaşlar, Aleviler, Bektaşiler*”. Ankara: La Yayınları.
- YAMAN, Mehmet. (2013). “*Buyruk, Alevi İnanç- İbadet ve Ahlaki ilkeleri*”. İstanbul: Cem Vakfı Yayınları.
- YILDIRIM, Rıza. (2012). “*Geleneksel Alevilikten modern Aleviliğe: Tarihsel bir dönüşümün ana eksenleri*”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 62. 135-162.
- YILDIRIM, Rıza. (2021). “*Geleneksel Alevilik*”. İstanbul: İletişim Yayınları.
- YILDIRIM, Rıza. (2022). “*Menâkıb-ı Evliya (Buyruk)*”. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

KARDEŞLİKTE KÜLTÜREL MİRASA: MUSAHİPLİK GELENEĞİNİN KORUNMA ARZUSU VE SOKÜM SÖZLEŞMESİ

*From Brotherhood to Cultural Heritage: The Desire to Preserve the Tradition of Musahiplik
and the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*

**Vom geschwisterlichen Bund zum kulturellen Erbe: Der Wunsch nach
Bewahrung der Tradition der Weggemeinschaft und das UNESCO-
Übereinkommen zur Erhaltung Immateriellen Kulturerbes**

Gökay YÜREKLİ*

N
Ö

Aleviliğe ait geleneksel kurumlar, kuralları ve yaptırımları olması ve sosyal hayatı düzenlemesi bakımından önemli bir yere sahiptir. Geçmişte kent yaşantısından uzak, köy hayatında yaşayan Aleviler geleneksel yapılarını korumuş ve ritüellerini yerine getirmişlerdir. Geleneksel Alevi inancında toplumsal örgütlenme içerisinde musahiplik geleneği önemli bir yere sahiptir. Kan bağına dayanmayan, yola bağlılığı simgeleyen bir kardeşlik olan musahiplik; yol kardeşliği, ahiret kardeşliği, ıkrarlık gibi farklı adlarla da anılmaktadır. Musahipliğin geleneksel Alevilikte köklü bir tarihe dayandırılması, bir sonraki nesle aktarılabilmesi, belirli bir çerçeve içinde uyulması gereken kurallarının ve yaptırımlarının olması bireye aidiyet duygusu verebilmesi açısından önemlidir. Musahiplik geleneği ritüelleri, uygulamaları ve ana kaideleri bakımından aynı kalmakla beraber bölgesel ve yöresel olarak farklı adlarla anılmaktadır. Bu durum, Alevi inancına ait kültürün zenginliğinin ifade edilmesi ve görülebilmesi açısından değerlidir.

Musahiplik geleneği, dönemin koşulları ve yaşam biçimiyle sosyal hayatı ile paralel bir yapı arz etmektedir. Değişen koşulların etkisi köyden

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Türk Halk Bilimi Bölümü, gokay.yurekli58@gmail.com, ORCID: 0009-0001-3857-6019.

kente göçle birlikte Alevilerin kendilerini kabul ettirme, yeni çevreye uyum sağlama, kent hayatında kimliğini gizleme çabası geleneksel kurumların giderek zayıflamasına ve etkinliğini yitirmesine neden olmuştur. Musahiplik geleneği, kuşaktan kuşağa aktarılan derin köklere sahip olan, günümüzde hala varlığını devam ettiren bir kültürel değer ve mirastır. Anadolu'daki Alevi inancına sahip toplulukları arasında ortak bir miras olarak gelişen bu geleneğin yaşatılması, kendi inançsal pratiklerini koruyarak gelecek kuşaklara aktarılması açısından önemlidir.

2003 tarihli UNESCO Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi incelendiğinde Alevilik inancına ait musahiplik geleneğinin korunması gereken bir kültürel miras niteliği taşıdığı görülmektedir. Sözleşme; küreselleşme, kentleşme gibi kültürü olumsuz etkileyebilecek bozulma, yok olma gibi ciddi tehditlere karşı somut olmayan mirasın üretimi, korunması, aktarılması ve genç kuşakların bilgilendirilmesi, bilinçlendirilmesi gerektiğini dikkate alınarak kültürel mirası korumayı amaçlar. Çalışma SOKÜM (2003) Sözleşmesi çerçevesinde musahiplik geleneğinin kuşaklar arası aktarımının sağlanması, geleceğe yönelik bir vizyon oluşturacak şekilde korunması gerektiğine değinerek ele almayı amaçlar.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, Musahiplik, Ritüel, UNESCO, SOKÜM, Sivil Toplum, Ahiret Kardeşi, Kardeşlik.

ABSTRACT

Traditional institutions, rules, and sanctions within Alevism hold significant importance due to their role in organizing social life. In the past, Alevis who lived in rural areas, distant from urban life, were able to preserve their traditional structures and perform their rituals. Within the traditional Alevi belief system, the practice of musahiplik (spiritual brotherhood) holds a central place in community organization. Musahiplik, a form of brotherhood not based on blood ties but rather symbolizing loyalty to the spiritual path (Yol), is also known by various names such as “path brotherhood,” “brotherhood of the afterlife,” or “pledged brotherhood.” Its significance lies in the fact that musahiplik has deep historical roots in traditional Alevism, has been passed down to the next generation, and operates within a framework of rules and sanctions that reinforce the individual’s sense of belonging. While the rituals, core principles, and practices of musahiplik remain consistent, they are referred to by different names across regions and localities. This variation reflects the cultural richness of the Alevi tradition.

The musahiplik tradition mirrors the conditions and lifestyle of its time, aligning closely with the structure of social life. However, shifting socio-economic conditions, particularly rural to urban migration, have led to a weakening of traditional institutions. Alevis, in their efforts to gain acceptance, adapt to new surroundings, and often conceal their identity in urban settings, have contributed to the erosion of such practices. Despite these changes, musahiplik remains a deeply rooted cultural value and heritage that continues to exist today. As a shared heritage among Alevi communities in Anatolia, preserving this tradition and transmitting it to future generations while maintaining its spiritual integrity is of great importance.

An examination of the 2003 UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage reveals that the musahiplik tradition within the Alevi faith constitutes a cultural heritage needing preservation. The convention emphasizes the need to safeguard intangible cultural heritage in the face of serious threats such as globalization, urbanization, and cultural degradation or extinction. It promotes the production, protection, and transmission of intangible heritage, and encourages educating and raising awareness among younger generations. This study addresses the intergenerational transmission of the musahiplik tradition within the framework of the 2003 ICH Convention, emphasizing the need to preserve it with a future-oriented vision.

Keywords: Alevism, Musahiplik, Ritual, UNESCO, ICH Convention, Civil Society, Afterlife Brotherhood, Brotherhood.

ZUSAMMENFASSUNG

Die traditionellen Institutionen des Alevitentums besitzen aufgrund ihrer Regeln, Sanktionen und ihrer regulierenden Funktion für das soziale Leben eine zentrale Bedeutung. In der Vergangenheit lebten als Aleviten fernab des städtischen Lebens in Dörfern, wo sie ihre traditionellen Strukturen bewahrten und ihre Rituale praktizierten. Innerhalb der sozialen Organisation des traditionellen Alevitentums nimmt die Tradition der Weggemeinschaft (Musahiplik) einen bedeutenden Platz ein. Diese bezeichnet einen geschwisterlichen Bund ohne Blutsverwandtschaft, die die Treue zum spirituellen Weg symbolisiert, und auch als geschwisterlicher Bund des Weges, des Jenseits oder des Bekenntnisses bekannt. Dadurch, dass die Weggemeinschaft im traditionellen Alevitentum historisch tief verankert ist, an die nachfolgenden Generationen weitergegeben werden kann und durch Regeln und Sanktionen einen Rahmen vorgibt, an den es sich zu halten gilt, verleiht sie dem Einzelnen ein starkes Gefühl der Zugehörigkeit. Obwohl ihre Rituale, Praktiken und Grundprinzipien gleich geblieben sind, wird die Tradition in verschiedenen Regionen und Gegenden unterschiedlich benannt. Diese Vielfalt spiegelt den kulturellen Reichtum des alevitischen Glaubens wider. Die Tradition der Weggemeinschaft hat sich im Einklang mit den gesellschaftlichen Bedingungen, Lebensweisen und Sozialstrukturen ihrer jeweiligen Zeit herausgebildet. Der Wandel der Lebensumstände – insbesondere durch die Land-Stadt-Migration – führte dazu, dass Aleviten sich an neue Umgebungen anpassen, ihre Identität im städtischen Leben verbergen und sich gesellschaftliche Anerkennung verschaffen mussten, was zur Schwächung und zum Bedeutungsverlust traditioneller Institutionen beitrug. Dennoch bleibt die Weggemeinschaft ein tief verwurzeltes kulturelles Erbe, das über Generationen weitergegeben wurde und bis heute fortbesteht. Als gemeinsames Erbe der alevitischen Gemeinschaften Anatoliens ist die Bewahrung dieser Tradition entscheidend für die Wahrung der eigenen religiösen Praktiken und ihrer Weitergabe an kommende Generationen. Laut des UNESCO-Übereinkommens zur Bewahrung des immateriellen Kulturerbes von 2003 ist die alevitische Tradition der Weggemeinschaft als schützenswertes Kulturerbe anzusehen. Das Übereinkommen betont dabei die Notwendigkeit, immaterielles Kulturerbe angesichts der Gefahr ihrer Auflösung und Auslöschung im Zuge von Globalisierungs- und Urbanisierungsprozessen zu bewahren, weiterzugeben und insbesondere junge Generationen über diese zu informieren und diesbezüglich zu sensibilisieren. Im Kontext des UNESCO-Übereinkommens greift die Studie die Frage der intergenerationalen Weitergabe der Weggemeinschaft auf und führt ins Feld, dass ihre Erhaltung in einer zukunftsweisenden Perspektive erfolgen muss.

Schlüsselwörter: Alevitentum, Weggemeinschaft, Ritual, UNESCO, Übereinkommen zur Erhaltung Immateriellen Kulturerbes, Zivilgesellschaft, Jenseitsbund, Geschwisterlicher Bund.

Giriş

Alevi inancında derin tarihsel köklere sahip olan “Musahiplik geleneği”, özgün ritüelleri ve uygulamalarıyla kültürel mirasa önemli bir çeşitlilik katmaktadır. Ancak günümüzde, tüketime dayalı yaşam tarzının yaygınlaşması, kırsaldan kente göç ve kentleşmenin olumsuz etkileri gibi etkenler bu geleneğin kuşaklar arası aktarımını zayıflatmakta ve toplumsal cazibesini azaltmaktadır. Bu nedenle musahiplik geleneğinin korunması ve gelecek nesillere sağlıklı bir biçimde aktarılması büyük önem taşımaktadır. Bu bağlamda, UNESCO’nun uzun yıllar alt yapısını oluşturduğu 2003 yılına gelindiğinde kabul ettiği kısa adı SOKÜM olan Somut Olmayan Kültürel Miras Sözleşmesi, musahiplik geleneğinin sürdürülebilirliğine ve korunması için bir rehber niteliğindedir. Sözleşmenin temelinde, geleneğin dondurularak değil, yaşatılarak sürdürülmesinin amaçlanması, bu kültürel değerın gelecek kuşaklara aktarılmasını ve toplumsal yaşam içinde varlığını sürdürebilmesini mümkün kılmaktadır. Musahiplik geleneğinin korunması süreci; uluslararası, ulusal ve yerel düzeylerde birlikte ele alınması gereken, uzun soluklu ve çok yönlü bir yaklaşım gerektirir. Kuşaktan kuşağa aktarılan bu geleneksel bilgi ve değerlerin gelecekte de yaşatılması, kültürel süreklilik açısından büyük önem taşımaktadır. Bu makalede öncelikle musahiplik geleneğinin hangi unsurlardan etkilendiği belirlenmiştir. Ardından musahiplik geleneğinin neden korunması gerektiği konusunda gerekçeler sunulmuş ve SOKÜM Sözleşmesi’nin koruma yaklaşımları bağlamında musahiplik geleneği değerlendirilmiştir.

Alevi İnancında Musahiplik Geleneği

Toplumların inanç sistemlerinde ve ahlaki öğretilerinde sıkça vurgulanan kavramlardan biri insan kardeşliğidir. Bu kardeşlik anlayışı, çoğu zaman kan bağına dayalı bir akrabalık ilişkisiyle tanımlansa da bazı inanç gelenekleri gönül bağına merkeze alarak daha derin ve sorumluluğa dayalı birliktelikler inşa etmeyi amaçlamıştır. Alevilik inancında bu anlayışın en belirgin ve özgün örneklerinden biri musahiplik kurumudur. Musahiplik geleneği, Alevi inancında bireylerin ikrar vererek yola bağlılıklarını ifade ettikleri, karşılıklı sorumluluk ve dayanışmaya dayanan bir “manevi kardeşlik” sistemidir. Bu gelenekte bireyler arasında kan bağına değil, inanç temelli gönül bağına esas alınır. Musahipler, sadece kendi inançsal sorumluluklarına yerine getirmekle kalmaz; bununla birlikte topluluk içinde birbirlerine karşı sorumluluk üstlenen bireyler olarak konumlanırlar. Bu yönüyle musahiplik, “sanal

bir akrabalık” olarak da adlandırılmaktadır.¹ Klasik akrabalık anlayışının ötesinde bir bağ kurmaktadır. Alevilikte musahiplik, bireyin inançla kurduğu ilişkinin toplumsal boyutunu pekiştirir; ahlaki sorumlulukları sadece bireyin kendisi için değil, topluluk içerisinde de önemlidir. Dünyada birçok inanç sisteminde sözle ifade edilen insan kardeşliği, Aleviler tarafından musahiplik geleneği aracılığıyla özde yaşatılmaya çalışılmıştır (Korkmaz, 2014: 130). Bu derin manevi bağın Alevi toplumu içinde nasıl yapılandığı ve sürdürüldüğü, musahiplik kurumunun oluşum sürecine bakılarak daha net bir şekilde görülebilir. Musahiplik geleneğini daha iyi anlayabilmek için, musahip kelimesinin anlamına bakmak faydalı olacaktır.

Musahip kelime anlamı olarak “Sohbet eden arkadaşlık eden kimse” anlamına gelmektedir. Geleneksel Alevi inancındaki anlamı ise “Kişilerin dünyada ve ahirette bir kardeş olarak kabul edilmesidir”. Eşanlamlı kullanılan “Ahiret kardeşliği” kelimesinin ifade ettiği anlam ölümden sonra her bireyin hesap vermek adına, dünya hayatında gerçekleştirdiği eylemleri tasdikleyecek bir şahide ihtiyacı olmasıdır (Kehl- Bodrogi, 2012:151-153). Musahip, terimi bölgesel ve yöresel olarak farklı adlandırılmalarla kullanılmaktadır. Örneğin, Çorum’un Alaca ilçesinde yaşayan Aleviler, “musahip” kelimesi yerine “gaham” tercih etmektedir. Bu bölgede bir kişinin musahibi olup olmadığını öğrenmek için “Gahamın var mı?” şeklinde bir soru yöneltilmektedir. Musahiplik ritüelini ve terimini genel olarak değerlendirdiğimizde, Alevi toplumunun tamamında kullanılabilecek daha kapsayıcı bir ifade olarak “kardeşlik” ya da yerel ağızda “kardaşlık” kelimeleri öne çıkmaktadır. Bu terim, musahip olan bireylerin birbirlerine hitap ederken sıklıkla kullandıkları bir ifadedir. Aynı şekilde, Çepni Alevileri arasında da “musahip” kelimesinin yanı sıra “hısım” terimi kullanılmaktadır. Musahipliğe atıfta bulunan kişiler, bu bağ ifade ederken ‘Benim hışmım şeklinde bir tanımlama yapmaktadırlar (Ersal, 2011a: 1106-1107). Musahiplik geleneğinin kökleri ise İslam’ın ilk dönemlerine dayanan derin bir manevi kardeşlik anlayışıdır. Bu anlayışın temelleri, Hz. Muhammed ile Hz. Ali arasında kurulan özel bağ üzerinden şekillenmiş, onlardan miras kalmıştır. Sonraki yüzyıllarda uygulanan ritüellerle gelenekte kurumsallaşarak inançsal bir yükümlülük haline gelmiştir. İmam Caferi Sadık Buyruğunda konunun önemi şu sözlerle ifade edilir.

“Ve bîr kavilde, imam Cafer Sadık Hasretleri öyle buyurmuştur ki: Yol ve erkân hakikatte ve tarikatta ve marifette, bunların cümlesi Muhammed-Ali’den

1 Musahiplik geleneğini sanal akrabalık olarak nitelendiren, halk bilimi penceresinden bakan çalışma için bk. (Ayaz, 2013)

kaldı. Hakikat hak oldu. Ve tarikat zat oldu. İmdi, hakikat ile, mürebbi ve musahip farz oldu. Farz olan hakkın emri oldu. Pes taliplere gerektir ki, farzı tutalar. Hakikate gireler. Mürebbiden, musahipten dönmiyeler. Pirin rızasın hasıl edeler. Musahipten ve pirden dönmeyeler ve hakikatten uzak olmayalar.” (Aytekin, 2001: 28).

Hazreti Peygamberin Mekke’den Medine hicret etmesi sonrasında Ensar ve Muhacirleri kardeş yapmasıyla Kuran-ı Kerim’in Enfal suresi 72. ve 73. ayetlerinde musahipliğe yer verildiği belirtilmiştir (Yaman, 2011:220). Ensar ve Muhacirler arasında yapılan kardeş olma seremonisinde Hz. Ali, yalnız kaldığında Hz. Muhammed’e şöyle demişti: “Ya Resulullah, herkes birbirini kardeş kabul etti, beni neden yalnız bıraktın?” Bunun üzerine Hz. Muhammed, Ali’ye şu cevabı vermişti: “Sen hem bu dünyada hem de ahirette benim kardeşimsin (Korkmaz, 2014:132) diyerek musahip olunduğuna; Gadir Hum’da Hz. Ali’nin vasilliğini ilan ettikten sonra, Hz. Peygamber ve Hz. Ali, aynı gömleği giyerek özlerinde bir olduklarını ortaya koymuşlardır (Yıldırım, 2018a: 248). Bu anlatımlar, musahiplik geleneğinin tarihsel kökenine ışık tutmakta ve Aleviliğin yazılı kaynaklarındaki buyruklarla da paralellik göstermektedir² (Akın, 2020b:254).

Musahiplik Geleneği İşlevi, Özellikleri ve Dönüşümü

Alevi inancında musahiplik geleneği kendine özgü ve merkezi bir konuma sahiptir. Gelenek özellikle dikkat çeken bir kültürel miras biçiminde öne çıkar. Her Alevi bireyin bir musahip edinmesi gerektiği yönündeki yaygın kanaat, geleneğin bağlayıcılığını ortaya koyar. Bu bağlamda, bazı yöresel uygulamalarda musahibi olmayan bireylerin cem ritüeline katılımı sınırlanmış, bu da geleneğin dinsel ritüeller üzerindeki düzenleyici etkisini göstermiştir. Musahiplik geleneğinin temel “işlevi”, iki bireyin yaşam boyu süren bir dayanışma ilişkisi içerisinde bulunmaları; iyi ve kötü günlerde birbirlerine destek olmaları ve her koşulda birbirlerinin yanında yer almalarıdır. Gelenek, taraflara uyulması zorunlu ağır koşullar yüklemektedir. Bundan dolayı musahip olacak kişileri musahip ritüeli gerçekleşmeden önce musahiplere belirli bir zaman verilir bu süre de bir yıl kadar olabilir. Burada musahip olup olmama konusunda kesin karar vermeleri beklenmektedir. Kurumun, sosyal faydaları gözeterek ve toplumsal dengeyi sağlamak amacıyla, birbirine ekonomik olarak eşit durumu olanlar ile olmayanlar yani zengin bir

2 Alevi yazılı kaynağı olan Buyruklar’da Musahiplik geleneğinin ilke ve esaslarına bakmak için bk. (Aytekin, 2001: 15-142; Yıldırım, 2021:150-151; Saygı, 1996: 48-60; Akın, 2017a: 219-451)

talip ile fakir bir talip arasında gerçekleştirildiğine dair pek çok örnek bulunmaktadır (Yaman, 2022: 174). Musahiplik, Alevi inancında bireyin manevi ve toplumsal anlamda bir üst düzeye geçişini ifade eder çünkü bu kurumla birlikte kişinin sosyal statüsünde belirgin bir değişim yaşanır. Bu dönüşüm, genellikle musahiplik baği kurulurken gerçekleştirilen ritüeller aracılığıyla somutlaşmaktadır (Yıldırım, 2018a: 249). Musahip olacak kişiler musahip olmaya karar verdiklerinde ağır yükümlülükler içeren kurallara uymak zorunda olduklarını dikkate alarak musahip olurlar. Toplumsal olarak bir nişana kavuşmuş olurlar. Musahiplik geleneği, sahip olduğu zengin kültürel özelliklere rağmen; göç ve kentleşme gibi, teknolojik gelişmeler ile küreselleşme gibi etkenlerin³ bireylerin ve toplumların geleneksel değerlere olan bağlılığını zayıflatması sonucu, zamanla işlevselliğini ve uygulanabilirliğini büyük ölçüde yitirmiştir. Toplulukların kültürel, dini, sosyal ve ekonomik yapılarındaki değişimler, geleneksel ritüellerde hem biçim hem işlev açısından dönüşümlere yol açmıştır. Modernleşen toplumlarda, gelenekler sembolik anlamlarını korusa da günümüzdeki yaşam koşullarına uyum sağlamak zorunda kalmış ve bu da ritüellerde değişikliklere neden olmuştur (Ersal, 2024b: 28). Bir kurumun varlığını sürdürebilmesi ve üyeleri arasında aidiyet duygusu yaratabilmesi için bu değerlerin bellekte korunabilmesi ve kendinden sonraki nesillere aktarabilmesi gereklidir. Günümüz toplumunda dayanışmanın yerini yalnızlık almakta, bireycilik artmakta ve toplumdaki çözülme ortak hareket etme olasılığını azaltmaktadır. Neo-liberal ekonomik yaklaşımlar bireyi özerk varlıklar olarak tanımlamakta, bu da toplumsal “biz” bilincinin oluşmasını güçleştirmektedir. Artan bireyselleşme ve toplumsal parçalanma, kapitalist sisteme karşı ortak bir güç oluşturmayı zorlaştırmaktadır (Han, 2024: 24). Günümüzde kentleşme, göç, küreselleşmenin olumsuz etkileri ile musahiplik geleneğinin taşıdığı sorumlulukların ağır oluşu, bireylerin bu yükümlülükleri yerine getirmesini güçleştirmekte ve dolayısıyla geleneğin uygulanma sıklığını azaltmaktadır. Bununla birlikte, kuşaklar arası kültürel aktarımın zayıflaması, geleneği sürdüren birey sayısının önceki nesillere kıyasla giderek azalmasına neden olmaktadır.

UNESCO Somut Olamayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi

UNESCO’nun Kültüre olan dikkati ve ilgisi. 20. yüzyılda başlar. 1954 yılında Silahlı Çatışma Durumunda Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi imzalanmıştır. Sözleşme Savaş sırasında ve sonrasında maddi kültür ait kültürel unsurların

3 Köyden kente göç, kentleşme ve teknolojik gelişmeler gibi sosyokültürel dönüşüm süreçleri, musahiplik geleneğinin etkisi için bk. (Köksal, 2006:70; Tuğşuz, 2021:15 Yürekli, 2023: 25)

korunacağını belirtir. 1970 yılında ise bu doğrultuda benzer hedefleri olan Kültürel Mirasın Kaçakçılığına Karşı Mücadele Sözleşmesi imzalanmıştır. 1972 yılına kadar gelen sürede mirasın maddi unsurlarla sınırlı kaldığı görülse de barış ortamına getirdiği etkiyle Dünya Kültürel ve Doğal Mirasın Korunmasına Dair Sözleşme imzalanmıştır. 2001 yılında Sualtı Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi imzalanmıştır. 1972 yılından başlayarak 2003 yılına kadar uzanan süreçte, maddi kültür mirasının korunması konusu ele alınmış; bu kapsamda taşınır ve taşınmaz kültürel varlıkların korunmasına yönelik politikalar ve uygulamalar ön plana çıkmıştır (Yıldız, 2021a: 9). Küreselleşme ve toplumsal dönüşüm gibi süreçlerin, somut olmayan kültürel miras üzerinde bozucu etkiler yarattığına dair artan farkındalık, bu mirasın korunması yönünde uluslararası düzeyde ortak bir endişe oluşturmuştur. 17 Ekim 2003 tarihinde Somut olmayan kültürel mirasın toplumlar arası anlayışı ve kültürel etkileşimi teşvik eden bir değer taşıdığına inanılarak, SOKÜM Sözleşmesi kabul edilmiştir.

UNESCO'nun SOKÜM Sözleşmesi, bir toplumun kültürel kimliğinin temel unsurlarından olan ve kuşaktan kuşağa aktarılacak günümüze ulaşan somut olmayan kültürel miraslarını koruma ve bu mirası geleceğe taşıma yollarını belirler. Bu sözleşme çerçevesinde oluşturulacak Ulusal Envanterler, somut olmayan kültürel miras unsurlarının ulusal düzeyde korunmasını sağlarken, İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Miras Temsili Listesi ve Acil Koruma Gerektiren Somut Olmayan Miras Listesi gibi uluslararası listeler, bu mirasların nasıl korunması gerektiğini tanımlar. Ayrıca, sözleşme, tarihsel olarak pek çok toplumda dile getirilen “kültürümüz yok oluyor” endişelerine de bir yanıt niteliği taşır (Oğuz, 2009a: 8). Somut olmayan kavramı, UNESCO'nun kültürel mirasa yaklaşımında 2003 Sözleşmesi ile gerçekleşen paradigma değişiminin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu yeni yaklaşım, kültürel mirası yalnızca fiziksel nesnelerle sınırlamayıp, kültürel bilgi, gelenek ve toplumsal aktarım süreçlerini de koruma altına almayı hedeflemektedir. Böylece kültür, yalnızca sergilenen objeler değil, onları üreten ve yaşatan topluluklar ile bu üretim süreçleri bağlamında ele alınmaktadır (Oğuz, 2013b:10-11).

Günümüzde küreselleşme sürecinin etkisiyle, kültürlerin giderek benzerleşeceği ve kültürel çeşitliliğin azalacağına dair endişeler artmaktadır. Bu tekdüzelik ihtimaline karşı, yok olma tehlikesiyle karşılaşan kültürlerin korunabilmesi amacıyla çeşitli stratejiler geliştirilmektedir. Yaşayan kültürlerin kaybolma riski oldukça yüksektir. “Somut olmayan” miras olarak tanımlanabilecek bu değerler, dil, ritüel, festival ve sahne sanatları gibi belirli formları içermektedir. Somut olmayan kültürel mirasın

kırılğan yapısının temel nedeni, bu değerlerin belgelerde, anıtlarda veya medyada değil, yaşam tarzlarında, insan vücudu ve zihninde devam etmesidir. UNESCO, bu tür kısa ömürlü kültürel biçimlerin korunması amacıyla 2003 yılında “Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması”na yönelik bir sözleşme kabul etmiştir (Pietrobruno, 2018: 53). Sözleşme ’de benimsenen koruma anlayışı, kültürel mirası dondurmak ya da sabitlemek yerine, onu “yaşatarak” korumayı amaçlar. Bu amaçla, somut olmayan kültürel mirasın farkındalığını artırmak, aktarımını sağlamak, envanterini oluşturmak ve yeniden canlandırmak gibi eylemler büyük önem taşır. Taraf Devletler tarafından hazırlanan ulusal envanterlerin düzenli olarak güncellenmesi, kültürel mirasın zamanla geçirdiği değişim ve dönüşümleri izlemeyi hedefler.

Sözleşmeye Türkiye 2006 yılında taraf olmuş ve kabul etmiştir. Türkiye, SOKÜM Sözleşmesi’nin hazırlık sürecinden itibaren karar alma ve politika geliştirme süreçlerinde etkin bir rol üstlenmiştir. Sözleşmenin uygulanmasına yönelik uluslararası yönergelere uzman katkısı sağlayan Türkiye, koruma planlarının hazırlanmasında da aktif biçimde yer almıştır. Taraf olduğu tarihten bu yana, kültürel mirasın yaşatılarak korunması ve kuşaktan kuşağa aktarılması amacıyla üniversiteler, sivil toplum kuruluşları, kamu kurumları, özel sektör, gençlik ve gelenek taşıyıcılarıyla iş birliği içinde çok düzeyli politikalar geliştirmiştir. Sözleşme’nin uygulama yönergeseine uzman desteği sağlamış ve koruma planlarına ortak olmuştur. Türkiye, Sözleşme taraf olunan süre boyunca kültürel mirasın yerel, ulusal ve uluslararası alanda yaşatılarak korunmasını ve gelecek kuşaklara aktarılmasını sağlamıştır. Ayrıca bu konuda Devlet kurumlarının desteğiyle başta Kültür ve Turizm Bakanlığı, Millî Eğitim Bakanlığı, üniversiteler, özel sektör, sivil toplum kuruluşları, gençler ve geleneği yaşayan ve taşıyanlar ile bir arada hareket edilerek politikalar üretilmiş ve uygulamalar gerçekleştirilmiştir (Ölçer Özünel, 2019:40-41).

Musahiplik ve SOKÜM Sözleşmesi

Musahiplik geleneği, SOKÜM Sözleşmesi’nin ruhuna uygun biçimde, sadece muhafaza edilerek değil, yaşatılarak gelecek kuşaklara aktarılmalı ve bu yolla korunmalıdır. Bu bağlamda Selcan Gürçayır’a göre, Sözleşme, kültürel mirasları durağanlaştıran, belirli bir zamana sabitleyerek koruma anlayışına karşı durmaktadır. Sözleşmenin temelinde, bir mirasın değeri onun geleneksel ya da tarihsel olmasından değil, çağdaş bireyler ve topluluklar açısından taşıdığı anlamdan kaynaklanmaktadır. Bir gelenek ya da kültürel uygulamanın korunması gerektiğinde, onu diğerlerinden ayıran ve ona özgün kılan bir özelliği bulunmalıdır (2018:20). Musahiplik geleneği de

Alevi toplulukları içinde özel bir anlam taşır. Bu doğrultuda gelenek Hz. Muhammed ile Hz. Ali arasında gerçekleştirilen kardeşlik akdine dayandırılarak köklü bir geçmişe ve tarihsel bir arka plana sahiptir. Yalnızca bireyler arasında kurulan manevi bir bağ değil; aynı zamanda inanca dayalı ritüellerle şekillenen ve toplumsal sorumluluklar içeren bir kurum olması, onun toplumsal yapı üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır. Taşıdığı kültürel anlamlar ve dini boyutlarıyla Alevi inanç sistemi içerisinde “özgün” bir konuma sahiptir. Bu geleneksel uygulama, musahip olacak bireylerin seçimiyle başlar. Genellikle aynı topluluk ya da köy içinde güven ilişkisi kurulmuş iki kişi, ailelerinin rızasıyla musahiplik kararı alır. Sürecin devamında, Alevi öğretisini iyi bilen, yaşamında bu ilkelere uyan bir rehberin önderliğinde ritüele hazırlanılır. Bu rehber; bölgesel farklılıklara göre “Mürebbi”, “Rehber”, “Kılavuz” veya Isparta yöresinde “Saat Rehberi” olarak adlandırılmaktadır (Ersal, 2011a:1090). Rehber eşliğinde musahiplik cemine hazırlanılır ve bu cem ritüeli, inançsal pratiklerin belirli bir düzen içinde uygulandığı bir yapı taşır. “Musahip Kurbanı Cemi” olarak adlandırılan bu ritüel, Dede’nin huzurunda ve belirli dini kurallara göre gerçekleştirilir. Temel ritüelleri arasında ikrar verme, kemerbest bağlama, lokma paylaşımı ve kurban kesme yer almaktadır. İkrar verme, musahip olacak kişilerin ömür boyu sürecek bir bağlılık sözü verdiğini simgeler; bu, iki canın tek bedende birleşmesi olarak yorumlanır. Kemerbest bağlama, bu manevi birlikteliği güçlendiren bir semboldür. Lokma dağıtımı ve kurban kesimi ise toplumsal dayanışmanın ve birlikte yaşamının somut göstergeleri olarak kabul edilir. Musahiplik bağı, yalnızca bireyler arasında kardeşlik ilişkisi kurmakla kalmaz; aynı zamanda toplumsal düzenin tesisinde de önemli bir rol üstlenir. Musahipler; cenaze, düğün, hastalık ya da borç gibi hayatın çeşitli zorluklarında birbirlerine destek olarak toplumsal dayanışma kültürünü güçlendirir. Bununla birlikte, ahlaki sorumluluk da musahiplik ilişkisine dâhildir; musahiplerden biri olumsuz bir tutum sergilediğinde, diğeri onu uyarak etik sınırların korunmasına katkı sunar. Manevi anlamda ise bu kişiler, inanç yolculuğunda birbirlerine rehberlik eden yoldaşlar olarak konumlanır. Bu çok yönlü ilişki ağı hem bireysel hem de toplumsal düzeyde güçlü bir dayanışma ve yardımlaşma anlayışını beslemekte ve sürdürmektedir.

SOKÜM Sözleşmesinin Giriş kısmında,

“Küreselleşme ve sosyal değişim süreçlerinin, toplumlar arasında diyalogu yenileme koşullarını oluşturmakla birlikte, hoşgörüsüzlük olgusunun yaptığı gibi, özellikle korumaya yönelik kaynakların yetersizliğinden dolayı,

somut olmayan kültürel mirasla ilgili bozulma, yok olma veya yıkılma gibi ciddi tehditleri arttırdığını kabul ederek, İnsanlığın somut olmayan kültürel mirasının korunması konusunda evrensel istenç ile bir ortak kaygının varlığının farkında olarak, Toplulukların, özellikle yerli toplulukların, grupların ve bazı durumlarda bireylerin somut olmayan kültürel mirasın üretimi, korunması, bakımı ve yeniden yaratılması konusunda önemli rol oynadıklarını, böylece kültürel çeşitliliği ve insan yaratıcılığını zenginleştirdiklerini kabul ederek⁴.” ifadesi yer almaktadır.

Metinde, küreselleşme ve sosyal değişim gibi süreçlerin toplumlar arasında diyalog kurmaya olanak sağlasa da bu süreçlerin hoşgörüsüzlük gibi olgulara yol açarak somut olmayan kültürel mirasın korunmasına tehdit oluşturduğu vurgulanmaktadır. Kültürel mirasın korunması konusunda yerli toplumların ve bireylerin önemli bir rol oynadığına dikkat çekilmektedir. Ancak, küreselleşmenin etkisiyle, geleneksel kültürel uygulamaların bozulduğu ve ritüellerin unutulduğu belirtilmektedir. Musahiplik geleneği de Alevi inanç sisteminin temelinde yer alan kültürel ve inançsal bir mirastır. Sözleşmenin giriş kısmındaki bu ifadeleri musahiplik geleneği ile bağlantı kurduğumuzda geleneğin uygulanabilirliğinin azaldığı ve bölgesel farklılıkları göz ardı edip tek tip bir geleneğe doğru bir yönelimin olduğu bu doğrultuda geleneğin korunması gerektiği söylenebilir. Sözleşme’nin 2. Maddesinde:

“Somut olmayan kültürel miras” toplumların, grupların ve kimi durumlarda bireylerin, kültürel miraslarının bir parçası olarak tanımladıkları uygulamalar, Temsiller, anlatımlar, bilgiler, beceriler ve bunlara ilişkin araçlar, gereçler ve kültürel mekanlar- anlamına gelir. Kuşaktan kuşağa aktarılan bu somut olmayan kültürel miras, toplumların ve grupların çevreleriyle, doğayla ve tarihleriyle etkileşimlerine bağlı olarak, sürekli biçimde yeniden yaratılır ve bu onlara kimlik ve devamlılık duygusu verir; böylece kültürel çeşitliliği ve insan yaratıcılığına duyulan saygıya katkıda bulunur. İşbu Sözleşme bağlamında, sadece, uluslararası insan hakları belgeleri esaslarına uyan ve toplumların, grupların ve bireylerin karşılıklı saygı gereklerine ve sürdürülebilir kalkınma ilkelerine uygun olan somut olmayan kültürel miras göz önünde tutulacaktır⁵.” olarak belirtilmiştir.

4 URL-1: Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi Paris, 17 Ekim 2003. <https://www.unesco.org/tr/Pages/181/177/> (Erişim Tarihi: 21.03.2025).

5 URL-1: Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi Paris, 17 Ekim 2003. <https://www.unesco.org/tr/Pages/181/177/> (Erişim Tarihi: 21.03.2025).

Bu bağlamda, yukarıda belirtilen 2nci madde doğrultusunda musahiplik geleneği, somut olmayan kültürel miras olarak değerlendirmek için uygun kriterlere sahiptir. Bu kriterler:

1. Topluluk Kimliğinin Bir Parçasıdır: Bireyin kimliği yalnızca kişisel özellikleriyle değil, aynı zamanda mensubu olduğu kültürel, dini, sosyal veya coğrafi toplulukla da şekillenir. Bu bağlamda topluluk, bireyin değerlerini, inançlarını, alışkanlıklarını ve davranışlarını biçimlendiren güçlü bir etkidir. Alevi inancında olduğu gibi, topluluk kimliği bireyin kendisini yalnızca bireysel bir varlık olarak değil, ait olduğu grubun bir parçası olarak görmesini sağlar. Musahiplik gibi sosyal ve dini uygulamalar, bireyin toplulukla olan bağını güçlendirirken, toplumsal sorumluluk bilincini de pekiştirir. Sonuç olarak topluluk kimliği; bireylerin bir arada, uyum ve dayanışma içinde yaşamasına katkı sunan temel bir yapı taşıdır.

2. Özgünlük: Alevi inancı içinde kendine özgü ritüelleri olan, benzeri olmayan bir gelenektir. Alevi inanç sistemi, içinde yer alan musahiplik geleneği ritüelleri belirli bir sıra, düzen ve sembolik bütünlük içerisinde şekillenmiştir. Ritüeller, sadece ibadet amacıyla değil aynı zamanda tarihsel, kültürel ve toplumsal bir hafızanın taşıyıcısı olarak da işlev görmektedir. Bu bağlamda, her bir ritüelin kendine özgü bir yapısının olduğu ve bu yapının rastlantısal değil, belli bir düzen ve anlam ilişkisine dayanmaktadır. Bir ritüelin anlaşılabilmesi için yalnızca içerdiği kavramların sözlük anlamlarını bilmek yeterli değildir. Ritüelin icra edildiği ortam, zamanlama, katılımcılar arasındaki ilişkiler, kullanılan semboller ve uygulama sırası gibi unsurlar da ritüelin bütünsel anlam dünyasını oluşturan temel bileşenlerdir (Ersal, 2011a:1088). Bu nedenle, bir terimi ya da ritüel ögesini çözümlemeye çalışırken, onun bağlamını da göz önünde bulundurmak analitik açıdan son derece önemlidir.

3. Kuşaktan Kuşa Aktarımı: Alevi inancında da bu aktarım çok önemlidir. Musahiplik gibi gelenekler, kuşaktan kuşağa geçerek hem dini hem de toplumsal bağları güçlendirir. Bu tür aktarımlar, toplulukların kültürel miraslarını ve dayanışma ruhunu canlı tutmalarını sağlar. Yani, kuşaktan kuşağa aktarma, toplumsal bağların güçlenmesine ve kültürün devam etmesine olanak tanır. Sözlü ve yazılı olarak yüzyıllar boyunca geleneği uygulayanlar tarafından aktarılmıştır.

4. Kültürel Zenginliğin Yansımasıdır: Musahiplik geleneği kapsamında gerçekleştirilen ritüel ve uygulamalar, Alevi topluluğunun kültürel zenginliğini

yansıtmaktadır. Bu geleneğe ilişkin ritüellerin nasıl icra edildiğine dair bilgiler, çeşitli yazılı kaynaklarda ve akademik çalışmalarda yer almaktadır.⁶

5. Toplumsal Uyuma Katkı: Toplumsal uyum, bireyin ve grupların bir toplumsal yapı içerisinde barışçıl, düzenli ve karşılıklı olarak saygıya dayalı bir biçimde bir arada yaşamalarını sağlayan faktörleri ifade eder. Bu uyum; gelenekler, toplumsal normlar, kurallar ve bireyler arası sorumluluk anlayışıyla pekişir. Musahiplik geleneği, iki kişi arasında kurulan karşılıklı sorumluluk ve dayanışma ilişkisiyle, topluluk üyeleri arasında saygı, yardımlaşma ve birlikte yaşama kültürünü teşvik eder. Bu tür manevi bağlar, Alevi toplumu içerisinde güçlü bir toplumsal bütünlük oluşturarak toplumsal uyumun gelişmesine katkı sağlar. Aynı zamanda dayanışma, eşitlik ve barış kültürünü de destekleyici bir rol oynar.

6. İnsan Hakları ve Karşılıklı Saygı: Birbirini tamamlayan iki unsur olan bu iki kavram toplumsal barış ve uyumun sağlanmasına katkı sağlar. İnsan hakları, kişilerin eşit ve özgür bir biçimde var olabilmesi adına temel bir çerçeve sunar. Karşılıklı saygı ise bu hakların insanlar tarafından tanınmasını ve korunmasını teşvik eder. İnsan hakları ve karşılıklı saygı, bir toplumda barış, eşitlik ve adaletin sağlanmasında birbirini güçlendiren unsurlar olup toplumsal uyumu sağlar ve insanların huzurlu bir biçimde yaşamalarını mümkün kılar. Gelenek, rızalık ve eşitlik temelinde kurulur. Ayrımcılık ve şiddeti reddeder.

“Sözleşmenin 2. Fıkrasında: Somut Olmayan Kültürel Miras’ın özellikle hangi alanlarda belirdiğine yer verilmektedir. Bu alanlar: a) Somut olmayan kültürel mirasın aktarılmasında taşıyıcı işlevi gören dille birlikte sözlü gelenekler ve anlatımlar; b) Gösteri sanatları; c) Toplumsal uygulamalar, ritüeller ve şöenler; d) Doğa ve evrenle ilgili bilgi ve uygulamalar; e) El sanatları geleneği⁷”olarak sözleşmede geçmektedir.

Musahiplik geleneğinin sözlü kültür içinde yaşayıp aktarılması; geleneğin yaşaması, ritüellerin icrası ve ritüeller birlikte uygulamaların olması açısından sözleşmenin 2. Fıkrasında yer alan maddelere uyum göstermektedir. Musahiplik geleneği, SOKÜM’ün kapsayıcı yapısı ve geleneği muhafaza etme amacını dikkate alarak

6 Musahiplik Geleneğine ait ritüellerin nasıl yapıldığına dair kaynaklar için bk. (Kaya, 1989; Kaygusuz, 1991; Saygı, 1996; Piroğlu, 2003; Ersal,2011; Akbaş, 2011; Tur, 2012; Dedekargınoğlu, 2016; Akın, 2017a; Gündüz, 2018)

7 URL-1: Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi Paris, 17 Ekim 2003. <https://www.unesco.org/tr/Pages/181/177/> (Erişim Tarihi:21.03.2025).

listeye dahil edilmesinin gerekçeleri ve özgünlüğü üzerinde çeşitli unsurlar üzerinde durulmaktadır. Sözleşme kapsamında tanımlanan somut olmayan kültür, bizim gelenekle ilgili açıklamalarımızla paralellik göstermektedir; zira her ikisi de kuşaktan kuşağa çoğunlukla sözlü olarak aktarılan, belirli bir topluluk ve grubun kimliğiyle ilişkilendirilen alışkanlıklar ve pratikler olarak nitelendirilebilir (Pietrobruno, 2018: 55). Ayrıca 1989 yılında başlayan ve 2003'te kabul edilen SOKÜM Sözleşmesi çerçevesinde UNESCO, korumanın ilgili topluluk tarafından gerçekleştirileceği bir süreç önererek bu süreci “kuşaktan kuşağa aktarma” ve “yeniden canlandırma” temelinde “yaşatma” olarak tanımlamıştır. Bu Sözleşme, kültürel mirasın korunmasında, derleme, arşivleme, müzeleme ve yayımlama gibi yaklaşımların yalnızca bir kesitin dış aktörler tarafından korunmasının yeterli olmadığına ve gerçek korumanın bu mirası yaşatarak ve gelecek nesillere aktararak yapılması gerektiğine dikkat çekmektedir. Ayrıca, bu yöntemlerin tek başına koruma açısından sürdürülebilir olmadığını savunmaktadır (Oğuz 2021c: 11-12). Korumanın bir bütün halinde sadece bir yönü ön plana çıkararak değil kapsamlı bir biçimde farklı unsurlara yer vererek yapılması gerekmektedir. Bu doğrultuda: SOKÜM Sözleşmesi'ne katılım denildiğinde akla ilk olarak topluluklar, gruplar ve bireyler gelmektedir. Ancak, Sözleşme'nin etkili bir şekilde uygulanabilmesi için önemli bir diğer unsur da Sivil Toplum Kuruluşları (STK)dır. Sözleşmede STK'lar için:

“Sivil toplum kuruluşları, Sözleşmeye akredite olarak danışsal organ sıfatıyla yer alan hükümet dışı kuruluşlardır. Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmenin 11/b maddesinde “2. Maddenin 3. fıkrasında belirtilen koruma önlemleri arasından, kendi toprağı üzerinde bulunan somut olmayan kültürel mirasın çeşitli öğelerini grupların, toplulukların ve ilgili Hükümet dışı kuruluşların katılımıyla, belirleyecek ve tanımlayacaktır” (2005:166) ifadesi sivil toplum kuruluşlarının somut olmayan kültürel mirasın belirlenmesi, korunması ve tanınması süreçlerinde paydaşlardan biri olduğunu göstermektedir⁸.”

STK'lar, Sözleşme'nin temel unsurlarından biridir ve Değerlendirme Organlarında yer alarak Sözleşme'nin yönetim süreçlerine entegre olurlar. Aday

8 URL-2: Somut Olmayan Kültürel Miras ve Sivil Toplum Kuruluşları. <https://www.unesco.org.tr/Home/Page/1712?slug=Somut%20Olmayan%20K%C3%BClt%C3%BCrel%20Miras%20ve%20Sivil%20Toplum%20Kurulu%C5%9Flar%C4%B1> (Erişim Tarihi: 10.04.2025).

dosyalarının hazırlanmasından, koruma planlarının oluşturulmasına ve bu planların uygulanmasına kadar, Taraf Devletlerle ve topluluklarla iş birliği yaparak kritik bir rol üstlenmektedirler. Burada STK'lar ile ilgili bir duruma değinmek gerekir. STK'lar oynadıkları kilit rol ile topluluk, grup ve bireyleri temsil kabiliyetinin sorgulanmasına sebep olmaktadır. STK'ların doğrudan topluluk temsilcileri veya meraklı kimi gruplar tarafından kurulabileceğini göz önüne alınması gerekmektedir. (Yıldız, 2021a: 91). Geleneği sürdüren toplulukların yanı sıra, Alevi sivil toplum kuruluşlarının da sürece etkin şekilde katılım sağladığı ve bu katılımın geleneğin korunmasına katkı sunduğu göz ardı edilmemelidir. UNESCO'nun SOKÜM Sözleşmesi'nin kapsamı çerçevesinde sürece dahil edilmeli, geleneğin korunması için musahiplik ritüelleri, anlatıları görsel olarak kültürel mirasın korunması için kayıt altına alınmalıdır. Musahiplik geleneği hakkında genç nesillere yönelik farkındalık yaratacak eğitim programları düzenlenmelidir. Somut Olmayan Kültürel Miras Listesi'ne aday gösterilmelidir. Bu süreç ulusal ve uluslararası süreçte tanınmasını sağlayacaktır.

Sonuç

Musahiplik geleneği, Alevi toplumunun tarihsel hafızasında ve inanç pratiğinde yalnızca bir ritüel değil; aynı zamanda dayanışma, yardımlaşma, ahlaki sorumluluk ve kardeşlik temelinde şekillenen güçlü bir toplumsal mekanizmadır. Bu gelenek, bireylerin yalnızca inançsal anlamda değil, toplumsal yaşamın tüm boyutlarında birbirine destek olduğu, sosyal adalet ve eşitlik ilkeleriyle uyumlu bir yaşam biçimini ifade eder. Musahiplik, aynı zamanda kültürel sürekliliğin sağlanmasında, topluluk bilincinin korunmasında ve değer aktarımında işlevsel bir araçtır. Ne var ki, modernleşme, kentleşme, göç, ekonomik zorluklar ve aile yapısındaki dönüşümler gibi nedenlerle, bu geleneğin uygulama alanı daralmış, genç kuşaklar arasında görünürlüğü azalmıştır. Bu durum, yalnızca bir inanç pratiğinin değil, aynı zamanda bir toplumsal dayanışma modelinin de kaybolma riskiyle karşı karşıya olduğunu göstermektedir. Bu nedenle musahiplik geleneğinin korunması, yalnızca kültürel bir değer olarak değil, aynı zamanda toplumsal barış, bir arada yaşama kültürü ve sosyal dayanışma açısından da ele alınmalıdır. Bu bağlamda devlet kurumları, yerel yönetimler, sivil toplum kuruluşları ve akademik çevreler arasında etkili bir iş birliği kurulması gereklidir. Musahiplik gibi kadim geleneklerin günümüz toplumlarıyla bağ kurarak yaşatılması, sadece geçmişi korumak değil, aynı zamanda geleceği daha güçlü temeller üzerine inşa etmektir.

UNESCO'nun Somut Olmayan Kültürel Miras Listesi'ne dahil edilmesiyle bu geleneğin yalnızca ulusal değil, uluslararası düzeyde tanınması ve korunması mümkün olacaktır. Böyle bir adım, geleneğin görünürlüğünü artıracak, farklı kültürler arasında diyalogu ve anlayışı güçlendirecektir. Küreselleşmenin kültürel çeşitlilik üzerindeki baskılarına karşı bir direnç alanı oluşturacak bu tür uygulamalar, insanlığın ortak mirasının sürdürülebilirliğine de katkı sağlayacaktır. Geleneğin yaşatılması; kültürel mirasın korunmasının ötesinde, bireyler arasında güvene dayalı ilişkilerin kurulması, toplumsal sorunlara birlikte çözüm aranması ve manevi değerlerin kuşaklar arası aktarılması açısından büyük önem taşımaktadır. Bu geleneği yalnızca geçmişin bir kalıntısı değil, geleceğin inşasında da etkin bir unsur olarak değerlendirmek, kültürel politikalar açısından stratejik bir gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Sonuç olarak musahiplik geleneği yalnızca Alevi toplumu için değil; kültürel çeşitliliği ve evrensel insanlık değerlerini yansıtan bir miras olarak tüm insanlık için korunması gereken kıymetli bir değerdir.

KAYNAKÇA

- AKIN, Bülent (2017a). *Diyarbakır Yöresi Alevi Ocakları: Tarih, İnanç ve Gelenek*. İzmir Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı Doktora Tezi.
- AKIN, Bülent (2020b). *Kızılbaz, Oğuzlar ve Şah İsmail'in Anayurdu Diyarbakır*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- AKBAŞ, Rıza (2011). "İmam Rıza Ocağı'nın Yol Erkan Süreğine Göre Musahiplik, Görgü Cemi ve Cem Ritüelleri". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 2011/60. 447-458.
- AYAZ, Berna (2013). *Sanal Akrabalık İlişkilerine Halkbilimsel Bir Yaklaşım: Balıkesir Örneği*. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Doktora Tezi.
- AYTEKİN, Sefer (2001). *Bıyruk*. Ankara: Ayyıldız Yayınları.
- BODROĞİ, Kehl (2012). *Kızılbazlar/ Aleviler*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- DEDEKARGINOĞLU, Hüseyin (2016) "Dede Garkın Ocağı'nda Musahiplik Uygulaması Örneği". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 2016/78. 91-112.
- ERSAL, Mehmet (2011a). "Alevi İnanç Sistemindeki Ritüelik Özel Terimler: Musahiplik". *Turkish Studies*. 2011/6. 1087-1110.
- ERSAL, Mehmet (2024b). "Materialization of Ritual: The Example of Alevi Behef System". *Millî Folklor Dergisi*. 2024/143. 28-39.
- GÜRÇAYIR Teke, Selcan (2018). "Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi Listelerinde Yaşayan Miraslar ve Sabitlenen Gelenekler" *Millî Folklor Dergisi*. 2018/120. 19-31.
- GÜNDÜZ, Selçuk (2018). *Toplumsal Bir Kurum Olarak Erzurum Alevilerinde Musahiplik Kurumu*. Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi.
- HAN, Byung -Chul (2024). *Sürünün İçinde Dijital Dünyaya Bakışlar*. Çev. Zeynep Sarıkartal. İstanbul: İnka Kitap.
- KAYA, Haydar (1989). *Musahiplik*. İstanbul: Engin Yayıncılık.
- KAYGUSUZ, İsmail (1991). *Musahiplik*. İstanbul: Alev Yayınları.
- KORKMAZ, Bülent (2014). *Aleviliğin İnanç İlkeleri*. İstanbul: Kızılbaz Yayınevi.
- KÖKSAL, Cemil (2006). *Kentleşme Sürecinde Dinsel Kimliklerin Dönüşümü: Ankara Örneği*. Ankara Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Sosyoloji Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi.
- OĞUZ, M. Öcal. (2009a) "Somut Olmayan Kültürel Miras ve Kültürel İfade Çeşitliliği" *Millî Folklor*. 82. 6-12.
- OĞUZ, M. Öcal (2013b). "Terim Olarak Somut Olmayan Kültürel Miras". *Millî Folklor*. 100. 5-13.
- OĞUZ, M. Öcal (2021c). "Halk Biliminde Koruma Yaklaşımları ve SOKÜM Sözleşmesi'nde Kuşaktan Kuşağa Aktarım". *Millî Folklor*. 2021/132. 5-15.
- PİETROBRUNO, Sheenagh (2018). *Kültürel Araştırma ve Somut Olmayan Kültürel Miras*. Çev. Melışan Büyükkayıkçı. SOKÜM Sözleşmesi Yönelimler, Eğilimler ve Eleştiriler. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.

- PİROĞLU, Ali Lutfi (2003). "Deliorman Alevilerinde Musahiplik". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 2003/26. 21-24.
- ÖZÜNEL, Evrim Ölçer (2019). "Gelenegin Gelecegi: Somut Olmayan Kültürel Miras Unsuru Olarak Aşıklık". *AHBV Edebiyat Fakültesi Dergisi*. 2019/1. 39-45.
- TUĞSUZ, Nigar (2021). "Kentleşme ve Teknolojinin Değiştirdiği Alevi Kurumları: Musahiplik ve Dedelik". *Çekmece İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi*. 2021/18. 13-21.
- TUR, Seyit Derviş (2012). *Erkanname*, 3 Baskı. İstanbul: Can Yayınları.
- SAYGI, Hakkı (1996). *Şeyh safi Buyruğu ve Rumeli Babagan (Bektaşî) Erkanları*. İstanbul: Saygı Yayınları.
- YAMAN, Ali (2022). *Şab-ı Merdan'a Talip Olanlar: Kızılbaşlar Aleviler Bektaşiler*. Ankara: La Yayınları.
- YAMAN, Mehmet (2011). *Alevilik, İnanç Edebiyatı, Erkan*. İstanbul: Demos Yayınları.
- YILDIRIM, Rıza (2018a). *Geleneksel Alevilik*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- YILDIRIM, Rıza (2020b). *Menâkıb-ı Evliya (Buyruk)*. İstanbul: YKY Yayınları.
- YILDIZ, Tuna (2021a). *Somut Olmayan Kültürel Miras Yönetimi Sivil Toplum Katılımı*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- YILDIZ, Tuna (2022b). "Katılım, Sivil Toplum ve Somut Olmayan Kültürel Miras", *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*. 2022/27. 323-334.
- YÜREKLİ, Yelda (2023). "Cem Ayinin Dönüşümün Topluluğun Dönüşümüne Etkisi 2: "Yol Birdir. Sürek Bin Bir". Alevilerin Dönüşümü İnanç, Ritüel ve Topluluklar Üzerine Saha Araştırmaları. Adana: Karahan Kitabevi.

İNTERNET KAYNAKLARI

- URL-1: Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi Paris, 17 Ekim 2003. <https://www.unesco.org.tr/Pages/181/177/>. (Erişim Tarihi: 21.03.2025)
- URL-2: Somut Olmayan Kültürel Miras ve Sivil Toplum Kuruluşları. <https://www.unesco.org.tr/Home/Page/1712?slug=Somut%20Olmayan%20K%C3%BClt%C3%BCrel%20Miras%20ve%20Sivil%20Toplum%20Kurulu%C5%9Flar%C4%B1>. (Erişim Tarihi: 10.04.2025)

Çeviri
Translation / Übersetzung

Yörükler Üzerine Etnolojik Bir Araştırma (19. Yüzyılda Batı Anadolu'daki Kızılbaş-Alevî Türkmenler İçin Oryantalist Bir Kaynak)*

Alcide T. M. d'ANDRIA

Çeviren ve Notlandıran: Ufuk Ali KAFTANLI**

Alcide T. M. d'Andria'nın Biyografisine ve “*An Ethnologic Study of the Yuruks*” Başlıklı Makalesinin İçeriğine Pek Kısa Bir Değini

Geç Osmanlı döneminde Batı Anadolu'daki Kızılbaş-Alevî Türkmenler ile gayr-ı Sünnî dinî eğilimler sergileyen Yörükler için etnografik ve antropolojik bir çalışma üreten Alcide T. M. d'Andria'nın hayat hikâyesine kısaca değinilmelidir. Ulaşabildiğim kısıtlı verilere göre Alcide Théodore M., d'Andria soyadlı bir Levanten ailesinin üyesi olarak 1864'te İzmir'de doğmuştur. Beyrut'taki St. Joseph Üniversitesi'nde eğitim görmüş, 19. yüzyılın sonlarında müzisyen ve şair olarak bir konser turu vesilesiyle ABD'ye seyahat etmiştir. Yaşamının geri kalanını da burada evlendiği Katherine Smith ile yeni kıtada geçirmiş, Boston'da bir dizi özel okulda Fransızca okutacağı yeni işine başlamıştır. Sonraki süreçte 1919'da Boston Üniversitesi'nde Fransızca eğitmeni olarak görevlendirilmiş, 1928'de yardımcı profesör ve 1933'te de profesör olmuştur. 1938'de emekli olan d'Andria, 1946'da Massachusetts'te hayatını kaybetmiştir (The Boston Globe, 1946: 13; The Modern Language Journal, 1938: 46).¹

1 *The Boston Globe*'daki gazete haberinin bulunduğu dijital ortam için bk. Find a Grave, *Alcide Theodore M Deandria*, 2024. Alcide ve Katherine'nin evlendiği yıl bir şecere kitabına 1890 şeklinde yansımıştır (Milss, 1893: 19). D'Andria sülalesinin mikro-tarihi üzerine araştırmalar yapan aynı aileden Jean François d'Andria, yazarın müzik kariyerinde bariton olduğunu ve Fransızca şarkılar (özellikle Noel ilahileri) yayınladığını kaydediyor. Bu aileye ilişkin daha fazla bilgi için bk. Levantine Heritage, *A genealogical research about the de Andrias*, 2024.

* Çalışmanın orijinal künyesi için bk. Alcide T. M. d'Andria (1893). “An Ethnologic Study of the Yuruks”. *The Popular Science Monthly*. XLIII (43). 184-191. Bu çevirideki dipnot ve kaynaklar tarafımdan eklendi. Dört fotoğraf ve açıklamaları, aslı makalede bulunmakta olup doğrudan aktarıldı. Ayrıca metnin anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşündüğüm ifadeleri, bağlamı bozmamaya özen göstererek “[]” arasına ekledim. İlaveten makale adının içeriğini yeterince yansıtmadığı düşüncesiyle parantez içine ek bir başlık girdim.

** Doktorant, Akdeniz Uygarlıkları Araştırma Enstitüsü, Akdeniz Yeni ve Yakınçağ Araştırmaları, ufukaliakftanli@outlook.com.tr, ORCID: 0000-0003-0250-239X.

İşte bu çalışma, Alcide T. M. d'Andria'nın (1864-1946) 19. yüzyıl sonlarında Batı Anadolu'da konar-göçer biçimde yaşam süregelen Kızılbaş-Alevî Türkmenler ile Yörük topluluklarına ilişkin hazırladığı *An Ethnologic Study of the Yuruks* adlı etnografik ve antropolojik makalenin Türkçeye çevirisidir. Günümüzde şimdilik ulaşılabilen tek bilimsel çalışmasında d'Andria, Batı Anadolu'nun İzmir, Manisa ve Aydın kentleri ile Bozdağlar (*Tmolus*) ve Spil (*Sipylus*) Dağı arasında uzanan ovalarda bulunan (muhtemelen çoğunluğu da Tahtacı olan) Kızılbaş Türkmenlerin sosyo-kültürel dokularına, iktisadî yapılarına, inançsal tasavvur ve dinî tapınım dünyalarına yönelik çağdaş bilgiler verir. Söylenenlere ek olarak, Kızılbaş olmamakla birlikte şer'îat-merkezli Sünnî çerçeveden yer yer uzak özellikler arz eden Yörüklerin konar-göçerlik algılayışları, zorunlu iskânları, gündelik işleri, doyumluk faaliyetleri, düğün-dernek eğlenceleri, lütufkâr konukseverlikleri, yabancıların dahi hayran kaldığı ahlakî duruşları, kadınlarının toplumdaki önemli ve etkin konumu hakkında ilgi çekici sosyolojik detaylar aktarır.

Alcide T. M. d'Andria'nın “*An Ethnologic Study of the Yuruks*” Başlıklı Makalesinin Türkçe Çevirisi

Yörükler² ne idüğü anlaşılması ve açıklanması zor bir olgu olan göçebe aşiretlerdir. Etnologlar, Yörükleri ayırt edici özelliklerini korudukları Türkmenlerin³ aslı torunları olarak görürlerken, doğrudan Türkler⁴ diye adlandırılanlarınsa Türkmenlerin soyundan gelmelerine rağmen Aryan ve Semitik ırklarla karışarak özgün niteliklerini yitirdiklerini düşünüyorlar. Bay Riegler, Türklerin yüzyıllar boyunca çeşitli yabancı ırklarla gerçekleştirdikleri sayısız melezleşme nedeniyle bugünlerde dış görünüşlerinde kayda değer değişikliklerin meydana geldiğini, yönetilmesi imkânsız Yörüklerin ise yabanıl kökenleriyle gurur duyduklarını ve kendilerini aralarında yaşadıkları Türklere göre daha üstün gördüklerini belirtiyor.⁵

2 Metinde “*Yuruks*” şeklindedir.

3 Metinde “*Turkomans*” şeklindedir.

4 Metinde “*Turks*” şeklindedir.

5 Özünde böylesi köken imgelemelerinin tümü de bir konar-göçer boylar birliği biçiminde doğmuş, gelişmiş ve bu yapısal neden dolayısıyla yıkılmış Türk Kağanlığı'nın bileşeni konumundaki Oğuzların (*Oğuz bodun*) zaman içinde ve ayrışık sosyo-ekonomik koşullar altında edindiği farklı adları imler. İşte D'Andria, dışarıdan bir göz olarak ne ayrı ne de beraber yaşayabilen bu kardeşlerin tarihsel-sosyolojik farklılaşmasını vurgular. Türkmen, Yörük ve Türk kavramlarını Kızılbaşlık bağlamında değerlendiren bir çalışma için bk. Taşgîn, 2013: 10-20. Ayrıca bk. Taşgîn, 2020: 85-98. Kızılbaş-Alevî nüfusunun önemli bir bölümünü, Kızılbaş

Yörük çoğunlukla büyük bir kafaya, yuvarlak bir yüze, yüksek bir alına, çıkıntılı bir çeneye, uzun ama eğik olmayan gözlere sahiptir. Teni kahverengi, saçı koyu siyah veya kumraldır. Çok güçlü bir kemik yapısına sahip olup, orta boyludur. Yörüklerin fiziksel tasviri böyledir.

İsimlerinin etimolojisine gelirsek, Yörük sözcüğü bütünüyle Farsçadır ve *to walk* manasındaki *yürümek* fiilinden türemiştir.⁶ Küçük Asya'nın⁷ kimi vilayetlerinde onlara *Göçebe*⁸ deniyor. Bu sözcük *yürümek* fiiliyle aynı anlama gelir ve İngilizceye *to change lodging* diye çevrilebilecek *göçmek*⁹ fiilinden türemiştir. Adlarının özsel anlamları, yaradılışların en çarpıcı yönünü yeterince gözler önüne seriyor: Yörükler göçbedir. Yörük aşiretleri, Anadolu yarımadasına¹⁰ yayılmıştır. Bazı etnologlar sayılarını üç yüz bin olarak naklediyor ve M. Elisée Reclus yüz kadar farklı aşiret olduğunu tahmin ediyor. Her aşiret, [kendisi için] *şeyh*¹¹ adı verilen bir şef atar. Bu kişinin otoritesi mutlak ve aşiret içinde meydana gelen anlaşmazlıkları çözmek için bir yargıç işlevi görür.

Yörüklerin başlıca mesleği büyükbaş hayvan yetiştiriciliğidir. Kışın çadırlarını ahırlarının civarına kurarlar ama bahar yaklaştığında onları toparlayıp hayvanlarının sağlık ve refahı için daha elverişli diyarlara giderler. Yaz mevsiminin sıcak ayları boyunca açık havada yaşarlar. Şayet bir ormanın yakınında bulunuyorlarsa ağaç kesimiyle ilgilenir ve emeklerinin ürünlerini yörelerindeki şehir veya köylerde satarlar.

Kürtlerin yanı sıra, Oğuz Türkleri oluşturur. Bu nedenle İç Asya'dan Anadolu'ya akan Oğuzların erken tarihsel serüveni mümkün mertebe bilinmelidir. Oğuzlara yönelik yetkin ve detaylı bir inceleme için bk. Erkoç, 2021a: 719-766; Erkoç, 2021b.

6 Metinde yürümek eylemi “*yurumek*” şeklinde *ü* harfi olmaksızın eğik yazılmıştır. J. Theodore Bent'in de isabetle belirttiği gibi Yörük sözcüğü (ve dolayısıyla *yürümek*) Türkçedir (2021a: 224). D'Andria'nın burada bir yanlışlığa düştüğü görülüyor.

7 Metinde “*Asia Minor*” şeklindedir.

8 Metinde “*Guentchebe*” şeklindedir.

9 Metinde “*guentchmek*” şeklindedir.

10 Metinde “*the Asiatic peninsula*” şeklindedir.

11 Metinde “*sheik*” şeklindedir.

Yörük erkeklerinin eşleri ve kızları, özellikle *kilim*¹² diye bilinen bir türünde olacak şekilde, halı dokumada pek maharetlidir. Her aşiret aynı tasarım ve boyutta halılar üretir; her aile halının desenini çocuklarına miras bırakır ve genç kızlar, bir kalıba ihtiyaç duymaksızın dokuma sanatını çarçabuk öğrenirler.



Şekil 1. Baharda Yörük Kadınları.

12 Metinde de İtalik şekilde “*kilim*” yazılmıştır.

Yurt sevgilerini dile getirdikleri türkülerin birinden alınan aşağıdaki dörtlükten de anlaşılacağı üzere, göçebe yaşamın Yörükler nezdinde ne denli değerli olduğunu ifade etmeye gerek bile yoktur.

*“Devletlû sultan için yoktur huzur,
Ve zafer çokça meşakkat ile ızdırar ister.
Beni de sorar isen,
Değişmem sefil esvabımı cümle aleme!”¹³*

Osmanlı Hükûmeti, Yörüklerin göçebe yaşamlarını sıklıkla durdurmayı denemiş ve bu amaçla birçok sert ferman çıkarılmıştır.

Sultan’ın düşüncesi, çadırlarını yerle bir etmek ve böylece onları tarımla ilgilenebilecekleri bir mekân ile sınırlamaktı. Göçebeler, bir süreliğine [buna] boyun eğdiler ama birçok yerde büyükbaş hayvanları toprağın verimsizliğinden öylesine çok perişan oldu ki otoriteler onlara göç etmeleri için tekrar izin vermek zorunda kaldı.¹⁴

- 13 Burada Türkçe biçim ve biçimine daha yaraşacağını düşündüğüm bir çeviri sundum. D’Andria’nın kaydettiği dörtlük şu şekildedir:

*“There is no rest for the sovereign,
And glory requires many toils and pains.
For me, I would not exchange my poor attire,
For all the universe!”*

- 14 Bent’in de tıpkı d’Andria gibi Türkmen-Yörük toplulukları ile İmparatorluk güçlerinin resmî iskân siyaseti doğrultusunda karşı karşıya geldiğini, çeşitli sorun ve çekişmeler yaşadıklarını kaydettiği belirtilmelidir (2021a: 235). Tam burada yerleşik ve konar-göçer farklılaşmasının artık *abartılmaması gereken* doğası üzerine biraz konuşmak gereklidir. Evet, gerçekten de Osmanlı iskân politikasınca konar-göçer Türkmenler ile İmparatorluk güçleri arasında çok çetin mücadeleler, çıkar çatışmaları ve hatta kanlı savaşlar gerçekleşmiştir. Örneğin bu düzlemde 1691’de başlatılıp yoğun etkisi 18. yüzyıl boyunca aralıklarla görülen cebra Çukurova iskânı ile 1865-1866’da Fırka-i Islâhiyye ordusunun yine Çukurova’da uyguladığı zorunlu iskân harekâtından bahsedilebilir. Bu iki örnek olay, Türkmen-Kürt aşiretleri ile Osmanlı erki arasındaki savaşımaların zorunlu iskân politikası bağlamında parmakla gösterilebilecek mutlak çıktılardır. Öyle ki, bütün Osmanlı tarihinde bölgesel istisnalar hariç bunların dışında çok kapsamlı ve zorunlu bir aşiret iskân faaliyeti de yoktur denebilir. Bu olgusal devrimin iki ana sebebi olsa gerektir: a.) Çukurova yöresinin kemikleşmiş konar-göçer yaşam biçimine bütünüyle içkin ve boyun eğmez Türkmen-Kürt toplulukları; b.) Osmanlı Anadolu’sunun değişik bölgelerindeki Türkmen-Yörük konar-göçer aşiretlerin yerleşik yaşamı köstekleyici değil tersine destekleyici sosyo-ekonomik duruşu. Çağdaş literatürün ekseriyeti yerleşik ve konar-göçer farklılaşmasının olumsuz yönlerini olumlu yanları aleyhine aşırı oranda abartma eğilimindedir. Öyle ya, böylesi bir bakış açısıyla Kızılbâş-Alevî kimliğinin Osmanlı merkezileşme siyasası ile bu siyasanın huzursuz kıldığı Türkmen kitlelerin arasındaki

Yörüklerin dili Türkçeye çok benziyor. Lehçelerinde Fars ve Arap dillerini hatırlatan kelimeler ve hatta sözdizimsel biçimler de bulunuyor.

gerilimden doğduğu tezi de işlenegelmiştir. Fakat Tufan Gündüz ve Sadullah Gülten'in bu konuda biri diğerini destekleyen ortak görüşleri, yerleşik ve konar-göçer ilişkilerini tekrardan gözden geçirmek gerektiğini düşündürüyor. Bu bağlamda Gündüz, Türkmen-Yörük oymaklarıyla yerleşik köylü ve şehirli Türklerin aralarındaki türlü anlaşmazlık ve kavgalara rağmen birbirlerinin yaşamsal ihtiyaçlarını karşıladıklarını, konar-göçer yaşamın da Osmanlı yönetiminin sosyo-ekonomik sürekliliği merkeze koyan temel anlayışı doğrultusunda korunup desteklendiğini arşiv belgelerinden örneklerle betimliyor (2009: 77-79, 116, 123-133; 2016: 15-16, 18-20, 25-31, 97-106). Gülten, Gündüz'ü takiben bu sorunsal çerçeveyi Kızılbaş-Aleviliğin oluşumu üzerinden irdeleyip, yerleşik ve konar-göçer farklılaşmasının doğasına yönelik pek sorgulanmamış teorik betimlemeyi yapısöküme uğratabilecek kimi somut veriler aktarır. Örneğin Kızılbaş hareketine Akkoyunlu, Dulkadirli, Ramazanoğlu gibi Türkmen konfederasyonlarının konar-göçer aşiretlerinden çokça katılımın olduğunu, buna kıyasla uzun yıllardır Osmanlı yönetiminde bulunan Batı Anadolu Yörükleri için böylesi bir şeyin söylenemeyeceğini çünkü Kızılbaş hareketine az oranda destek verdiklerini kaydeder. Ayrıca Osmanlıların konar-göçer yapıları yönetsel sistemlerine alıştırıp işlerlik edinebilmeleri için zikredilen teşekküllere sosyo-ekonomik kolaylıklar sağladığını da belirtir. Öyle ki, Karamanoğullarını ilhak etmelerini takiben Osmanlılar, Orta Anadolu'da at yetiştiricilikleriyle ünlenmiş aşiretlerin varlığını resmen tanımış, zorla yerleşik hayata geçirmeye çalışmamış ve zirai faaliyetler gerçekleştirilse de onlardan öşür, çift, bennâk gibi vergileri almamışlardır. Keza Sivas, Tokat ve Amasya gibi bölgeleri içeren Rum eyaletinin sınırları içindeki Ulu Yörük toplulukları kapsamında hazırlanan kanunnâmede, bu teşekkülün yaylak ve kışlak arası göç yolculuklarını kimsenin engellememesi emredilmiş, kendilerinden avanz vergisi de tahsil edilmemiştir. Yine aynı düzlemde, Osmanlı yönetimine yenice giren Akkoyunlu Türkmenleri için Safevîlerin uyguladığı her yüz koyuna karşılık bir koyunluk yaylak vergisi de kaldırılmıştır. Gülten'in bu örnekler bağlamında Reşat Kasaba'dan mülhem konar-göçer ve yerleşik yaşam biçimlerini *bütünsel bir sürekliliğin parçaları* olarak tanımlaması da anlamlıdır. Çünkü bundan olsa gerekir, konar-göçer yapılar deneyimledikleri çeşitli zulüm, aşırı vergi yahut tahsildar zorbalıkları gibi durumlarda Osmanlı'yı (sadece kadıları değil İstanbul'daki padişahı da) başvuru merkezi olarak görüyor, dertlerinin çözümlerini devlet kapısında arıyorlardı. Buna karşılık İmparatorluk yer yer konar-göçerlerin müşkül hâllerine ilaç olacak tarzda vergi indirimi veya borç affı kararları almış, yerel yönetimlerin kötücul kararlarını önlemeye gayret göstermiştir (2022: 16, 20-21, 52, 57-67). İdrak edilebiliyor ki gerek Bent'in gerekse de d'Andria'nın Osmanlı iskân siyasetine ilişkin paragraflarının gerçeklik payı bulunmakla birlikte, bu genelleştirici söylem çerçevesi yüzyıllarca hükmetmiş emperyal bir gücün nihaî tasviri değildir. Çünkü konunun başkaca yapısal boyutları bulunmaktadır. Önemliliği dolayısıyla kısmen uzun tuttuğum bu dipnottan İmparatorluk yönetimi ve konar-göçer aşiretler birbirlerine yönelik tumturaklı bir sevgi besliyordu diye sonuç çıkarılmamalıdır. Bu ilişki karşılıklı çıkar muhasebesine dayalı, yer yer donuk, çoğu zaman dolaylı ve bozulup düşmanlığa evrilmeye de epeyce elverişli bir doğayı kucaklamaktaydı. Bu noktada ayrıca bkz. (Bent, 2021a: 235-236, dp. 39)

İnançları tüm emirlerini yerine getirmeseler de İslâm'dır.¹⁵ Öyle ya, cami inşa etmiyor ve tüm iyi Muhammedîler¹⁶ için zorunlu kılınmış olan beş vakit namaz ile kendilerini kısıtlamıyorlar. Uzun ve acı verici geçen Ramazan orucunu da tutmuyorlar. Yörük kadınları, Türk hanımların yaptığına tersine yüzlerini örtmezler.¹⁷

Sipyylus'tan¹⁸ Tmolus Dağları'na¹⁹ kadar uzanan ovalarda yaşayan Yörükler, Kızılbaş²⁰ olarak adlandırılır. Kızılbaş aşireti, Yörüklerin en önemli ve en kalabalık olanıdır; Yörük unsurunun neredeyse üçte ikisini meydana getirirler. Etnolojik bir bakış açısından Kızılbaşları çalışmak, en ilgi çekici olanıdır.²¹

15 Metinde “*Islamism*” şeklindedir.

16 Metinde “*good Mohammedans*” şeklindedir. Makalenin terimsel özgünlüğünü korumak maksadıyla Müslüman biçiminde çevirmedi. *Good* sözcüğü kısmen serbest bir tutumla ve makale bağlamına uyarak *mütedeyyin* diye de çevrilebilirdi. *Muhammedî* kavramsallaştırması, d’Andria’nın makalesinden birkaç sene önce J. Theodore Bent’in yayımladığı *The Yourouks of Asia Minor*’da da yer alır (2021a: 222, 233, 236). Ayrıca krş. Bent, 2021b: 174, 183, 184. D’Andria ile Bent’in *Muhammedî* diyerek kastettiği toplumsal öbeğin geç Osmanlı’da nüfusu çoğunlukla köy ve kentlerde yoğunlaşmış Sünnî çevreler olduğu anlaşılabiliyor.

17 Türkmen, Yörük ve Nusayrî-Alevî kadınların yüzlerini örtmemelerine yönelik başka kayıtlar da bulunur (Bent, 2021a: 229; Bent, 2021b: 185).

18 Günümüzde Manisa’da yer alır ve *Spil Dağı* şeklinde isimlendirilir.

19 Günümüzde İzmir, Manisa ve Aydın’ı içine alan geniş bölgede bulunan Bozdağ sıradağlarının antik dönemdeki adıdır.

20 Metinde “*Kızıl-Bach*” şeklindedir. Kızılbaş-Alevîliğin terminolojik ve tarihsel boyutu için bk. Ersal, 2013: 34-40; Ersal, 2016: 21-25; Akın, 2017: 36-49; Yıldırım, 2020a; Altı, 2020; Çakmak, 2020; Karakaya-Stump, 2015; 2020, Gülten, 2022.

21 İzmir, Manisa ve Aydın’ı gösteren hayali bir harita akla getirilsin ve bu bölgelerin idarî alanlarını kaplayan Bozdağlar (*Tmolus*) ile Spil (*Sipyylus*) Dağı da haritaya yerleştirilsin. Bu hayali haritanın onu inceleyenlere fısıldayacağı şey, mezkûr Kızılbaş Yörüklerin hiç değilse bir kısmının Tahtacı Alevîler olduğudur. Bu bölgelerin 19. yüzyılın ilk yarısında tahrir edilmiş nüfus ve temettuat defterleri detaylı düzeyde araştırıldığında, bu resmî evrakta herhangi bir Kızılbaş toplumsal yapıdan çok daha fazla olarak Tahtacı Alevîlerin yer aldığı fark edilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Kaftanlı, 2022a; Kaftanlı, 2022b; Kaftanlı, 2023. D’Andria herhangi bir Tahtacı teşekkülüne doğrudan vurgu yapmıyor, Tahtacı terimini de hiç kullanmıyor. Fakat hazırladığı makalede kimi Yörüklerin odun/tahta kesiciliği (“*they apply themselves to wood-felling*”) ile uğraştığını söyleyen de odur (1893: 184). Bu tabloyu renklendirecek şekilde, Cumhuriyet dönemi İzmir, Manisa ve Aydın yörelerindeki Tahtacı Türkmen yerleşimleri için bk. Çıblak-Coşkun, 2013: 49, 51-52. İpuçları ve destekleyici veriler düşünüldüğünde bu Kızılbaşlardan önemli bir bölümünün Tahtacı Alevîler olduğunu öne sürmeye eğilimiyim.



Şekil 2. Yörük Çadırları.

Kızılbaşlar, esasında tüm Yörükler gibi peygamberleri olarak gördükleri Ali'nin takipçileridir. Dolayısıyla Muhammed'in aralarında bir müridi yoktur ve bu da Kızılbaşların Kuran'ın²² emirlerine neden uymadıklarını aydınlatmaktadır.²³

22 Metinde “Koran” şeklindedir.

23 Portekizli seyyah Ant3nio Tenreiro, *Itinerário* isimli gezi kitabının Safevî İran'ı ile ilgili kısmında şöyle diyor: “[Türkmenler] her zaman çadırlarıyla dolaşıyorlar. Gördüğümde sayıları eksik olmasına rağmen her bir grup aşağı yukarı 500 veya 600 çadırdan oluşuyordu... Yaz ve kış, her zaman, iklimi daha iyi olan başka yerlere göçüyorlar. Şabın bütün arazi ve dağlarında bu ırkı gördük. Şah'ın yasalarına, Safevî rejimine bağlılar; yani Muhammed'den ziyade Ali'ye saygı duyuyorlar. Kırmızı başlık takıyorlar, Türkçe konuşuyorlar. Kendilerine kırmızı başlar anlamına gelen Kızılbaş diyorlar. Şunu fark ettim ki, ne İslami yasalara, ne putperest adetlerine, ne de başka bir esasa bağlılar.” (Özbaran, 2007: 36). Gezginin bu cümlelerini 1524-1525 yılları arasında İran'da karşılaştığı Kızılbaşlar için yazdığı düşünüldüğünde, bu Türkmenlerin d'Andria'nın metninde kaydedilmiş Batı Anadolu'lu Kızılbaş Yörüklerle (Türkmenlerle) benzeşen sosyo-ekonomik ve inançsal dokuları oldukça ilgi çekicidir. D'Andria'nın Batı Anadolu'daki bütün Yörükleri, Ali'nin takipçileri (Alevî) biçiminde sunmasının görünür nedeni o aralık bölgede denk gelenebilen neredeyse tüm konar-göçerlerin Kızılbaş Süfiliği'ne mensup olmalarıyla açıklanabilir. Çünkü Bent, d'Andria'nın aksine birkaç sene öncesinde Güneybatı Anadolu Yörükleri için şöyle yazıyordu: “*Their religion is a truly pastoral one, and impregnated with much secrecy though amongst them we never saw traces, as with the Takhtagees, of the Ali worship.*” (1891: 274; 2021a: 235-236). D'Andria'nın bu genellemesi İzmir, Manisa, Aydın düzleminde ve Bozdağlar (*Tmolus*) ile Spil (*Sipylus*) Dağı arasındaki

Dikkat çekici tuhaf bir hâlet, inançlarına belli belirsiz bir paganizmin de karışmış olmasıdır. Örneğin, her yılın ilkbahar ve sonbaharında ırak bir yerde büyük çadırlar kuruyorlar, karanlık çıktığında bu ücra mekândaki kadınlı erkekli [Kızılbaş] cemaat dinî şöenlerini kutlamak ve gizemli ayinlerini yerine getirmek için toplanıyor, şarkılar söyleyip dans ediyorlar.

Aslî şiiirleri Ali'ye duydukları derin hürmeti dile getirir. Ayrıca [Kızılbaşlık inancına mensup] tarikat kardeşlerine²⁴ besledikleri muhabbeti ve Yüce Varlık'a²⁵ karşı hissettikleri samimî kulluğu terennüm eden coşkun ilâhîlere sahipler. Yalnızca kadınlar tarafından icra edilen dans, özgün ve Asyatik bir karakterdedir. Bu dansın ahengi, vakur ve yavaştır. Dansçıların konuklarına karşı takındığı tavır ve sergilediği hareketler ise kibarlık ve sevecenlik arz eder. Söz konusu dinsel ayinlerine sadece [Kızılbaşlığın] sırlarına²⁶ kabul edilen kişiler katılabilirken, bu esnada, çevreye konuşlandırılmış müteyakkız ve merhametsiz muhafızlar, ölümle burun buruna gelme pahasına yabancıların [Kızılbaş ayininin gerçekleştirildiği mekâna] yaklaşımlarını engeller.²⁷

ovalar örnekleminde bir nebzeyle değin kabul edilebilir. Ancak bu durumun Batı ve Güneybatı Anadolu'yu tümünden kapsadığını düşünmek, aşırı genellemeye yol açacaktır.

24 Metinde “*for their brethren*” şeklindedir.

25 Metinde “*the Supreme Being*” şeklindedir.

26 Metinde “*their mysteries*” şeklindedir. Batı kökenli 19. yüzyıl bilginlerinin Doğu dinsel inançları söz konusuken bunları özcü bir kavramsallaştırmayla *gizem* (veya *sır*) şeklinde açıklamaları öteden beri rastlanılan bir şeydir. Bent'in *The Yourouks of Asia Minor* ve *A Secret Religion* adlı makalelerinde de böylesi toptancı bir tavra tesadüf edilebilir (2021a: 222; 2021b: 175-177). Elbette bu durum, söz konusu toplulukların gizemli bir yapı sergilediği ve merkezi mekânlardan uzakta kendini gerçekleştirebildiği gerçeğiyle de örtüşüyor. Sorulması gereken şey belki şudur: Doğu'daki kimi inanç ve kılğlar neden gizemli olmak zorundaydı?

27 Burada betimlenen dinî ritüelin *cem'* erkânı olduğu düşüncesindeyim. Kızılbaş kadın ve erkeklerin bir araya gelerek toplandığı yalıtılmış bir mekân, gizliliğe verilen önem, güvenlik için gözcü/bekçi konuşlandırılması, icra edilen çeşitli *danşlar* göz önüne alındığında bunu öne sürmek için çokça veri birikmiş oluyor. Öyle ya, Buyruk nüshalarında geçen *kapıcı* (Aytekin, 1958: 126) ve *gözcü* (Yıldırım, 2020: 457, 459) unvanlı sorumluların, doğrudan işaret bulunmamakla birlikte, ibadet alanını Sünnîlere karşı kollayacak türden ek bir işlev görmeleri muhtemeldir. Çünkü Buyruk'ta Kızılbaş-Alevî ayininin gizlice yerine getirilmesi ve *ehl-i tarik* kimseler dışında birine (ki bunlar da Kızılbaşların *Yezîd*, *münâfık*, *avâm*, *ehl-i zâbir*, *Şeriat kavmi* diye tanımladığı Sünnîlerdir) ifşa edilmemesi kesin bir dille defaatle emredilir (Karakaya-Stump, 2015: 74; 2020: 243; Yıldırım, 2020b: 334, 345, 351, 357, 421, 430, 453, 474, 476-477). Yalçın Çakmak tarafından bir süre önce keşfedilerek yayınlanmış, 17. yüzyıl ve sonrasında istinsah edildiği düşünülen *Tabîbu'l-Kulûbi'l-Asfiyâ ve Seyru Sülûki'l-Erliyâ* isimli el yazması, Kızılbaş-Alevî geleneğinin Buyruk-odaklı metinlerinden biri olup bu gizliliğe yine özenle vurgu yapar (2023: 33, 130, 136, 294-295). Örneğin bu yazmada “*Su'âl: Bir yirde muhabbette*

Tiberius'un zamanında Romalıların kutladığı Saturnalia'yı akla getiren bu şölenlerin ve geceleyin yürütülen ayınların yanı sıra, başka bir gerçek daha beni Yörüklerin, izini en kadim paganizmde de sürebileceğimiz İslâm-öncesi öğretilerini koruduklarına inanmaya sevk ediyor. Örneğin, ruh göçüne [*metempsychosis*] inanıyorlar. Sahiden de Yörükler, insan ruhlarının hayvan bedenlerine geri döndüğünü ve hayvanların da insan biçimini alarak belirli dönemlerde ortaya çıktığını iddia ediyorlar. Hayvanlara yönelik bu denli yufka yürekli olmalarının hikmeti kesinlikle budur.²⁸ M. Elisée Reclus bir Yörük erkeğinin atını en az kendi ailesi kadar sevdiğini belirtmektedir. Öyle ki, atlar çadır bünyesinde şahsî bir yere sahiptir ve Yörük ve çocukları paçavralarla örtünmüşken bu hayvanları muhteşem bir kaftanla sımsıcak sarmalanmış vaziyette görmek hiç alışılmadık bir hâl değildir. Diğer bazı adetler de pagan bir kökeni kanıtıyor: Doğu'da herkes bilir ki Yörükler kimi ağaçlara ve kayalara ibadet ederler. Bu gerçekler, tek tanrıcılığın hiçbir suretle dinlerinin temel bir dogması olmadığını göstermek için yeterli kanıt sunar.²⁹

münâfık olsa anda tâlibler makâlât-ı evliyâ ve serdâr-ı erkân-ı evliyâ gösterecekler niçedir? El-cevâb: Ol muhabbet ve ol cem'iyet harâmıdır. Anda olanlar cümlesi zâlimlerdür. İmânlarını şeytân alır, sonra son nefes imânsuz giderler." şeklinde buyrulur (Çakmak, 2023: 136). Bu gözcü/bekçi (veya yasavur, pazvant, kapı şıhı, kapıcı, paçacı vb.) hizmetinin Ankara-Çubuk ve Diyarbakır yörelerindeki durumu için sırasıyla bk. Ersal, 2016: 254-258; Akın, 2017: 95.

- 28 Ahmet Yaşar Ocak, İç Asya'daki Türklerin geçmişte eski inançları dışında İran-Uzak Doğu dinlerini de benimsediklerini detaylarıyla anlatarak, Kalenderî-Abdâl ve Bektaşî derviş çevrelerinde üretilen *menâkıbnâmeler*deki ruh göçü (tenâsüh, metempsikoz, reenkarnasyon) temasının İran ve Uzak Doğu dinlerinden ilgili derviş topluluklarıyla onların etkisindeki Kızılbaş Kürt ve Türkmenlere nakledilen inançlar kanalıyla oluşturulduğunu belirtir (2012: 183-197). Anadolu'da Şâh İsmail adına yazılmış Kızılbaş nefeslerine ve çeşitli menkıbelerdeki ruh göçü anlatılarına bakılırsa, gerçekten bunların nasıl yorumlanacağına yönelik ciddi araştırmalar yapılması gerektiği idrak edilebiliyor. Bu hususta, Ayfer Karakaya-Stump'ın tarihyazımsal değerlendirmelerinin çok-yönlü boyutu da bahse değerdir. Çünkü Karakaya-Stump, inanç motiflerinin sathî benzerlikleri üzerinden kurgulanan bir Alevî-Bektaşî tarihinin özcü nitelik taşıyacağını ve böylece bu yapıların ne olduğunun (yahut olabileceğinin) çözümlenmesinde bir engel teşkil edeceğini vurgular (2015: 6-9). Buradan hareketle Kızılbaş-Alevî topluluğunun kendi özgül dünyasında oldukça içkin, birbiriyle bütünleşik, dolaysız, etkileşimli inanç dokularının ve bu dokuların birleşerek yarattığı kılğaların bağlamlarından koparılmaması gerektiğinin de altı çizilmelidir.
- 29 Kaşgarlı Mahmûd, çokça önemli dilbilim eseri *Dîvânü Lügâtî't-Türk*'te şöyle diyor: "Kâfirler -Allah'ın gazabı üzerlerine olsun- göğe tenri derler; aynı zamanda azameli gördükleri her şeyi, örneğin bir dağ ya da bir ağacı da tenri olarak adlandırır ve önünde secde ederler. ... Bunların sapkınlıklarından kaçarak Allah'a sığınırız." (2005: 551; 2014: 501). Kaşgarlı Mahmûd'un *kâfirleri* ile d'Andria'nın *paganları* tarihsel-sosyolojik bir sürekliliğin sekiz yüzyılı aşkın bir zaman farkıyla kaynaklarda ortaya çıkmış örnekleri midir? Sağduyuyla yaklaşılması, ifrat ve tefrite de düşülmemesi gereken bir soru.



Şekil 3. Yörüklerin Kamp Alanı.

Yörüklerin sahip olduğu nitelikler arasında, hiç şüphesiz, konukseverlik kendini açığa vurur. Tehlike ve macerayla dolu hayatı sebebiyle Türkmenlerin kişilik özelliklerini tanımlayan tüm vahşi içgüdülerden yoksun bulunan, geçimini sağlamak için tuttuğu işler yüzünden ormanlara, ovalara veya dağlara hapsolan; bitmek bilmez bir döngüyle tehlike ve düşmanın her türlüşüne, mevsimlerin acımasız koşullarına göğüs geren Yörükler, cömert ve soylu bir konukseverlik tasavvuru geliştirmişlerdir. Ve bu niteliklerini de bir karşılık beklemeksizin memnuniyetle uygulurlar. Çadırları, Yörük erkeği içinde bulunsun bulunmasın, yolculara daima açıktır ve bu kişilere bolca yemek ve içecek ikram edilir. Yörük çadırları kare biçimindedir ve bir tür kalın siyah yünlü kumaştan yapılır.

Burada sunduğum bilgileri bir kenara koyarsak, Yörüklerin özel yaşamlarına yönelik kesin bir şey bilinmiyor. Örneğin, hiçbir insan [Yörüklerin muhitinde] bir mezarlığa rastlamadığı için bu insanların ölümlerine ne olduğunu hiç kimse bilmiyordu. Benim [bu konuda] diyebileceğim yegâne şeyse, ölü bedeninin yalnızca bu iş için kullanılan siyah bir katıra yerleştirildiği ve bu hâldeyken de bir dağa taşındığıdır. Götürüldüğü yerde yakılıyor mu yoksa gömülüyor mu bilmiyorum. Fakat bana Yörüklerin ayrıca bir deste yakacak odun da aldıkları söylendiğine göre yakma işleminin gerçekleştiğine inanmak hata olmasa gerektir.

Hiçbir gezgin, bir Yörüşü herhangi bir dinî geleneğe göre ibadet ederken görmemiştir.³⁰ Ne var ki, saçlarına İranlı bir derviş gibi şekil verilmiş saygıdeğer yaşlı bir adamın senede bir kez Suriye'den yanlarına gelerek bir süreliğine aralarında kalması nedeniyle, dinî eğitimden yoksun bırakılmadıkları da anlaşılıyor. Hacı, onların hürmet ve bağlılıklarının odağı hâline gelir. Yörüklerce ona baba ismi verilir.

İyi de kim bu adam? Onunla bu Türkmenler arasında ne gibi bir bağ var? Onlara ne öğretiyor? Niçin ona baba diyorlar? Bu sorular çokça gizem içeriyor.³¹



Şekil 4. Bir Yörük Köyünde Alışveriş Günü.

Erkekler çok kere ormanda veya dağlarda bulunmaz ve eşleri çadırlarda yalnız kalır, ancak [bu Yörük kadınlarının] silahları olduğu ve bu silahları nasıl kullanacaklarını bildiklerinden karşılaşılabilecekleri her türlü tehlikeye karşı güvendedirler. Her aşiret,

30 Metinde “*rûte*” sözcüğünü “*dinî gelenek*” ve “*praj*” sözcüğünü “*ibadet etmek*” diye çevirdim.

31 Muhtemelen bu kişi, örneğine geç dönem Osmanlı’da dahi rastlanılabilen Kalenderî-Abdâl Yolu’na müntesip dervişlerden biriydi. Saçlarının İranlı dervişlere benzemesi ve Batı Anadolu’ya Suriye’den gelmesi gibi detaylar kimliğinin keşfedilmesi noktasında anlamlı ipuçları olabilir. Yörüklerin mezkûr dervişe *baba* diye seslenmeleri de bu yargıyı sağlam bir zemine oturtabilir. İslâm dünyasında yeni *zühhd* yolu olarak gelişmiş Kalenderî-Abdâl derviş dindarlığının tarihsel ve sosyolojik yönleri için bk. Ocak, 1999; Karamustafa, 1994; Ülken, 2003: 70-105; Söyler, 2023: 55-99.

bünyesindeki kadınlar arasından yaşça ve şahsî meziyetleriyle diğerlerine nazaran ayrıcalığı hak eden bir kişiyi seçer ve bu kadına çok üstün bir yetki verir. Tüm kadınlar ona derin bir hürmet gösterir ve emirlerine körü körüne itaat ederler. Erkekler bile bu kadının elini öper ve adetleri gereğince aşirete [dışarıdan] gelen her yabancıya da aynı şeyi yapması beklenir.

Herkes Yörük erkeğinin güzel ahlakını, barışçıl doğasını, ölçülü tavrını ve dürüstlüğünü kabul eder. Hırsızlığı düşünmek bile onun tasavvurunda bir suçtur ve taşıdığı silahları da sadece kişisel savunma için kullanır.

İşte şimdi de evliliklerinin akdedilme usulüne yönelik birkaç ilgi çekici ayrıntı: Öncelikle belirtmeliyim ki ne camileri ne de rahipleri³² olduğundan ve aralarında da kutsallık atfedilmiş bir kişi bulunmadığından hiçbir dinî seremoni yapılmıyor. Farklı ırklardan gelen gençlerin evlenmesi kesinlikle yasaktır. Dolayısıyla genç bir erkek aşiretinin kızları arasında evlenmeyi dilediği kızı belirlediğinde üçüncü bir kişiyi, ki bu genellikle arkadaşdır, niyetini bildirmesi için kızın babasına gönderir. Eğer kızın babası bunda bir mahzur görmezse, elçi ona küçük bir meblağ para sunar ve bu hediye onların lehçesinde *ağırlık*,³³ yani *weight* olarak adlandırılır. Akabinde müstakbel damadın ebeveynleriyle dostları genç hanımın çadırına giderler ve oraya varır varmaz kendilerine su, limon, şeker, amber ve diğer baharatlardan yapılan şerbet³⁴ ikram edilir. Bu ziyaretin amacı evlilik için bir gün belirlemektir. Zamanı geldiğinde delikanlı çok sayıdaki arkadaşını yanına katar ve hep birlikte genç kadının çadırına doğru yola çıkarlar. [Bu sırada] gelin de kendisini himaye etmeleri için çok sayıda nedimesini çevresine toplamıştır. Damadın eşlikçileri yaklaştığında gelinin koruyucuları bir işaretle çok vahşi çığlıklar koparır, saldırganlara doğru seğirtir, onlara hakaret eder ve çadırın girişini korumaya çabalarlar. İki taraf arasındaki bu hakaretler ve hatta yumruklar bolca değiş tokuş edilir. Bu danışıklı dövüş en cesurlarından birinin kayınbabanın mülkiyetindeki bir keçi veya koyunu kapıp götürmeyi başarması ve bir çırpıda kurban edivermesiyle sonlanır.

32 Metinde “*priest*” şeklindedir. D’Andria bu dinî terimi Hristiyanlıkta ifade ettiği özgünlükle kullanmamış görünüyor. Çünkü Yörükleri metin boyunca Hristiyanlık ile hiç bağlantılandırmamış yahut karşılaştırmamıştır. Bununla birlikte *priest* kavramının dinler tarihinde Hristiyanlığı da aşan terminolojik bir boyutu bulunduğunu unutmamak gerekir.

33 Metinde “*aghirlik*” şeklindedir. D’Andria esasen *ağırlık* olduğu anlaşılan bu sözcüğü makalesinde *weight* şeklinde açıklamıştır.

34 Metinde “*sherbet or sorbet*” şeklindedir.

[Hayvanın] akıtılan kanı kutsal bir sıvı adağı [*libation*] olarak kabul edilir ve o andan itibaren de damadın eşi üzerindeki [kocalık] hakları resmen tanınır. [Ardından] iki aile ve tüm eş dost çevresi, kurban edilen koyunu yiyecekleri bir ziyafete davet edilir.

Gece çökmeden evvel, at sırtındaki geline kocasının çadırına ulaşana değin eşlik edilir. Gelin oraya vardığında, atından inmeden önce bineğinin dizginlerini onun üstüneyken çıkarmalı ve bir gayretle çadırın üzerine doğru atmalıdır. Şayet gelin dizginleri çadıra değdirmeksizin öteki tarafa fırlatmayı becerebilirse herkes bunu sevindirici ve hayra alamet bir şey olarak ilân eder.

En sonunda kimi kadınlar bu kutlamaya yaraşır danslar icra ederler. Tümü de etkinliğe uygun biçimde giyinip kuşanmış raks ederken, Doğu alacakaranlığının³⁵ ihtişamı ve tazeliği içinde zarif hareketlerinin etkisi pek büyüleyicidir.

Tüm bu formaliteler yapıp bitirildiğinde misafirler ayrılır ve koca, en yakın arkadaşlarıncı genç karısının onu beklediği çadıra götürülür. Tüm Yörükler, aynı anda [sadece] bir kadınla evlenir; çokeşlilik yasaktır ve ciddi bir şekilde cezalandırılır.

Dr. D. G. Brinton ve Dr. de la Tourette, sinir hastalıkları ve histerinin yaygın bir biçimde zannedildiğinin tersine yalnızca uygarlık tarafından üretilmediği kanısındadırlar. Dr. Brinton, *Science* [dergisinde], şiddetli ve bulaşıcı sinir nöbetlerinin medenileşmemiş halklarda çok yaygın olduğunu kanıtlamak için gezginlerden alıntı yapmaktadır. Castian, söz konusu rahatsızlıkları Sibirya kabileleri arasında tanımlamaktadır. Bir çadırın dış yüzüne gelen umulmadık bir darbe çadırın sakinlerinde kas kasılmalarına neden olur. Erken Cizvit misyonerleri İrokualar ve Huronlar arasında bulaşıcı sinir hastalıklarının olağanüstü tablolarını resmetmişlerdir. Orta Çağ'da böylesi sahnelere şahit olunmuştur ki günümüzde bu mümkün değildir.

35 Metinde “*the Oriental twilight*” şeklindedir. Bütün dünyada bütün zamanlar boyunca aynı gökyüzü altında değil miyizdir? İşte sözgelimi 1890'larda Fransa kırsalında bir köyü sarmalayan gökyüzü, Batı Anadolu'nun bir köyündeki bir Türkmen-Yörük çocuğunun küçük gözlerinde şavkıyan aydan daha farklı bir aya mı ev sahipliği yapıyordu? Bu soru mekâna, zamana ve koşullara göre değişik yanıtlara gebe. Öyle ki, müsteşrik âlim ve seyyahlar açısından Doğu'yu kuşatan gökyüzü her zaman diğer yerlerde olduğundan daha büyüktü. Bu cümlede böylesine bir göreceli yaklaşımın tadını rahatlıkla alabiliriz. İşin özünde insanlığın hâllerine bağlı olarak yekpare değil; tersine, binlerce farklı aydınlık, karanlık, güneş, ay, yıldız ve gökyüzü vardır.

Georgia Medical College'dan Dr. I. C. Rosse, herhangi bir gelişim evresindeki herhangi bir ırkın toplumsal alışkanlık ve durumundaki beklenmedik bir değişimin hızlı bir şekilde sinir hastalığının ortaya çıkmasına yol açabileceği; istikrarlı yüksek bir medeniyetin sinir bozukluklarını [kendisine göre] daha düşük bir gelişim düzeyindeki istikrasız koşullara kıyasla daha az uyurabileceği hipotezini öne sürmüştür.³⁶

36 Makaleden bir araç işaretiyle ayrılmış bu ilgili notu d'Andria'nın ana çalışmaya bizzat mı eklediği yoksa derginin sorumlularınca tamamlayıcı nitelikte ek bir açıklama olarak mı konulduğu sorunsalını çözmüş değilim. Bu bölümdeki kimi ayrıntılar, Sibiryaya aşiretleri, çadırlar ve yüzeysel değiniler ilk elde d'Andria'nın metniyle bağlantılıymış gibi dursa da *An Ethnologic Study of the Yuruks*'u doğrudan zenginleştirebilecek bir kullanılabilir veriyi de içermiyor. Muhtemelen burada *the Oriental* bir havayı yeniden koklamak mümkün. Yörüklerin danışıklı ve şaka yollu ancak saldırgan düğün gelenekleri, ilgili paragrafları okuyan Batılı bilim çevrelerini şaşırtmış, buna bir cevap arayışına girmiş olabilirler.

KAYNAKÇA

- AKIN, Bülent (2017). *Dişarbakır Yöresi Alevi Ocakları: Tarih, İnanç ve Gelenek*. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmış Doktora Tezi.
- ALTI, Aziz (2020). *Perdeyi Aralamak: 18. Yüzyılda Kızılbaş Toplumundan Kesitler*. İstanbul: Kitapevi.
- AYTEKİN, Sefer (1958). *Bıyruk*. Ankara: Emek Basım-Yayımevi.
- BENT, J. Theodore (2021a). “Küçük Asya’nın Yörükleri”. Çeviren ve Notlandıran: Ufuk Ali Kaftanlı. *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi*. 23. 221-254.
- BENT, J. Theodore (2021b). “Gizemli Bir Din (19. Yüzyıl Osmanlı Çukurovası’nda Nusayrî Alevileri Üzerine Bir Saha Araştırması)”. Çeviren ve Notlandıran: Ufuk Ali Kaftanlı. *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi*. 24. 173-207.
- BENT, Theodore (1891). “The Yourouks of Asia Minor”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. XX. 269-276.
- ÇAKMAK, Yalçın (2020). *Sultanın Kızılbaşları: II. Abdülbamid Dönemi Alevi Algısı ve Siyaseti*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÇAKMAK, Yalçın (2023). *Aleviliğin İnanç Taribine Işık Tutan Bir Yazma: Tabîbu’l-Kulûbi’l-Asfiyâ ve Seyru Süûki’l-Evlîyâ [Arınmışların Kalplerinin Tabîbi ve Evliya Yolunun Seyri]*. İstanbul: Lejand Kitap.
- ÇIBLAK-COŞKUN, Nîlgün (2013). “Tahtacılar ve Tahtacı Ocaklarına Bağlı Oymakların Yerleşim Alanları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 68. 33-54.
- D’ANDRİA, Alcide T. M. (1893). “An Ethnologic Study of the Yuruks”. *The Popular Science Monthly*. XLIII. 184-191.
- D’ANDRİA, Jean. François. (2013). *Levantine Heritage: A genealogical research about the de Andrias*. Erişim Adresi: <http://www.levantineheritage.com/testi84.htm> (Erişim tarihi: 17.03.2024).
- ERKOÇ, Hayrettin İhsan (2021a). “Erken Oğuzlar”. *Kökler: Yay Çeken Kavimlerin Şafağı (Dil, Arkeoloji, Tarih, Antropoloji ve Etnografya Işığında Altay Haklarının Kökeni*, 2. Cilt, Yayına Hazırlayan: Sergen Çirkin. 719-767. İstanbul: Ötügen Neşriyat.
- ERKOÇ, Hayrettin İhsan (2021b). *Yenisey’den Seyhun’a Türkler: Kırgızlar, Türgişler, Karluklar ve Oğuzlar*. İstanbul: Kronik Kitap.
- ERSAL, Mehmet (2013). *Alevi-Bektaşî İnanç Sisteminde Hiyerarşik Yapı: Çubuk Havzası Aleviliği Örneği*. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmış Doktora Tezi.
- ERSAL, Mehmet (2016). *Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi-Çubuk Havzası Örnekleme*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- FİND A GRAVE (t.y.). *Alcide Theodore M Deandria (1864-1946)*. Mezarlık Yeri: Mayflower Cemetery, Duxbury, Plymouth County, Massachusetts. Memorial ID: 173582900, Düzenleyen: zoomurray.
- Erişim Adresi: https://www.findagrave.com/memorial/173582900/alcide_theodore_m-deandria (Erişim Tarihi: 17.03.2024).
- GÜLTEN, Sadullah (2022). *Osmanlı-Safevî Kışkacında Kızılbaşlar: Açılın Kapılar Şah’a Gidelim*. İstanbul: Timaş Yayınları.

- GÜNDÜZ, Tufan (2009). *Bozkerem Efendileri: Türkmenler Üzerine Makaleler*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- GÜNDÜZ, Tufan (2016). *Kızılbaşlar, Osmanlılar, Safevîler*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- KAFTANLI, Ufuk Ali (2022a). *Osmanlı Akdenizi'nde Bir Türkmen-Alevî Cemâati: Mikro-Tarih, Nüfus ve İskânıyla Aydın Vilâyeti'nde Taîfe-i Tahtacıyân (19. Yüzyılın İlk Yarısı)*. Akdeniz Üniversitesi Akdeniz Uygarlıkları Araştırma Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi.
- KAFTANLI, Ufuk Ali (2022b). "Taîfe-i Tahtacıyân: Teke Sancığı'nda Bir Kızılbaş-Alevî Aşîret (1767-1831)". *Antalya'nın Sosyal ve İktisadi Tarihi (Osmanlı Dönemi)*. Yayına Hazırlayan: Erdal Taşbaş. ss. 167-218. Ankara: Gazi Kitabevi.
- KAFTANLI, Ufuk Ali (2023). "Aydın Eyaletinde Konar-Göçer Bir Aşîret: 2973 Numaralı Osmanlı Nüfus Defterine Göre Alaşehir Kazasında İki Tahtacı Topluluğu". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 106. 185-210.
- KARAKAYA-STUMP, Ayfer (2015). *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık: Alevî Kaynaklarını, Tarihini ve Tarih yazımını Yeniden Düşünmek*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- KARAKAYA-STUMP, Ayfer (2020). *The Kızılbaş/Alevis in Ottoman Anatolia: Sufism, Politics and Community*. Edinburg: Edinburgh University Press.
- KARAMUSTAFA, Ahmet T. (1994). *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Kaşgârlı Mahmûd (2005). *Dîvânü Lügâti'l-Türk*. Çeviren ve Yayına Hazırlayan: Seçkin Erdi ve Serap Tuğba Yurteser. İstanbul: Kalcı Yayınevi.
- Kaşgârlı Mahmûd (2014). *Dîvânü Lügâti'l-Türk*. Yayına Hazırlayan: Ahmet B. Ercilasun ve Ziyat Akkoyunlu. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- MİLLS, Ella. (1893). *A Genealogy of the Descendants of Thomas Mills, one of the First Settlers in Dunbarton*, N. H. Massachusetts: Times Book and Job Print.
- OCAK, Ahmet Yaşar (1999). *Kalenderiler: Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Süfîlik*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar (2012). *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri: Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÖZBARAN, Salih (2007). *Portekizli Seyyahlar: İran, Türkiye, Irak, Suriye ve Mısır Yollarında*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- "Personalialia" (1938). *The Modern Language Journal*. 23(1). 46-52.
- SÖYLER, Olgay (2023). *Yabancı Gözlemciler Göre Osmanlı İmparatorluğu'nda Dervişler (XVI. ve XVII. Yüzyıllar)*. Bahçeşehir Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi.
- TAŞĞIN, Ahmet (2013). *Türkmen Aleviler: Diyarbakır ve Çevresindeki*. Konya: Çizgi Yayınları.
- TAŞĞIN, Ahmet (2020). "Yürümekle Seferde Kalmak, Sofrayla Yörük Olmak: Türkistan Horasan Azerbaycan Anadolu ve Balkan İrfanı ve Yörükler". *Yörük Araştırmaları-2*. Yayına Hazırlayan: Fatih Uslu ve Canan Köks. ss. 85-98. Konya: Palet Yayınları.
- THE BOSTON GLOBE (29 Mart 1946). "Alcide de Andria: Former Professor on Boston University Faculty" (13. Sayfa) içinde FİND A GRAVE (t.y.). *Alcide Theodore M Deandria (1864-1946)*. Ekleleyen: Genealogy Geek.
- Erişim Adresi: https://www.findagrave.com/memorial/173582900/alcide_theodore_m-deandria#view-photo=277382392 (Erişim Tarihi: 17.03.2024).
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (2003). *Anadolu'nun Dini Sosyal Tarihi (Öncüler: Barak Baba, Geyikli Baba, Hacı Bektaş)*. Çeviren ve Yayına Hazırlayan: Ahmet Taşğın. Ankara: Kalan Yayınları.

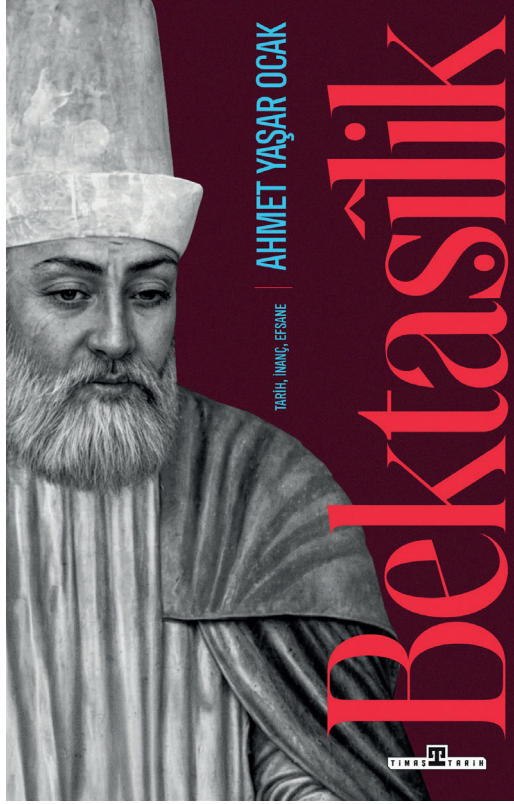
YILDIRIM, Rıza (2020a). *Aleviliğin Doğuşu: Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri (1300-1501)*. İstanbul: İletişim Yayınları.

YILDIRIM, Rıza (2020b). *Menâkıb-ı Evliyâ (Buyruk): Tarihsel Arka Plan, Metin Analizi, Edisyon-Kritik Metin*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Tanitmalar
Reviews / Vorstellung

Ocak, Ahmet Yaşar (2025). *Bektaşilik: Tarih, İnanç, Efsane*. İstanbul: Timaş Yayınları. 96 Sayfa. ISBN: 978-605-6767-43-2.

Serkan KARAYEL*



Hacı Bektaş Veli'nin hayatı, kişiliği, gerçek kimliği, inanç dünyası, oluşturduğu misyon, 13. yüzyıl Anadolu'sundaki hareketi, Bektaşilik, Makalat, tarihi ve menkıbevi süreci pek çok araştırmacı tarafından konu edilmektedir. Özellikle Alevilik-Bektaşilik araştırmalarında çalışma içeriği ve hassasiyeti bakımından en fazla başvuru alan

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü, Alevi-Bektaşî Kültürü Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Programı, serkankarayel2560@gmail.com, ORCID: 0009-0004-6350-1221.

konuların ilk sıralarında yer almaktadır. Hacı Bektaş Veli'nin oluşturduğu ekol ve bu ekolün; günümüzdeki anlam, önem ve geçerliğindeki tazeliğini koruması, Alevilik-Bektaşilik inanç uğrak noktalarının Anadolu'daki merkezlerinden olması hasebiyle gerek akademik gerekse toplum tarafından dikkatleri üzerine hayli çekmekte; dini, siyasi, sosyal, tarihi açıdan sorular ve cevaplar ortaya çıkmaktadır. Ortaya konulmakta olan soruların kapsamı, sahası ve içeriği araştırmacılar ve ilgi sahasındakiler tarafından titizlikle değerlendirilmektedir. Sünni, Alevi-Bektaşî grup ve mensupları tarafından ortaya konulan görüşlerle yapılan değerlendirmelerin doğruluğuna eleştirel bir tarzda yaklaştırmakta ve eksik ya da yanlış bilgilerin ortaya çıkmasına imkân tanımaktadır. Bu ortaya konulmakta olan bilgilerin akademik çalışmalarla açıklığa kavuşturulacağı, kabul görecesinin artacağı ve objektif değerlendirilebileceği görüşü kabul görmektedir. Bu oluşturulan hassasiyetle yaklaşım Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik üzerine oluşturulan tartışma ve değerlendirmelere akademik bir zemin oluşturmaktadır.

Bu çalışmayla tasavvuf tarihi ve Alevi-Bektaşî araştırmalarının önde gelen isimlerinden Ahmet Yaşar Ocak'ın *Bektaşilik: Tarih, İnanç, Efsane* (2025) isimli eserinin kritiği yapılmıştır. Toplamda on beş başlıkta kritik sorularla o sorulara özel, kısa, seçkin cevaplar ve özlü bir anlatımın yer aldığı eser, ilk olarak “Ön Söz” (s. 9-12) bölümüyle başlamış olup daha sonra sırasıyla “Bektaşilik-Kızılbaşlık-Alevilik: Benzerlikleri ve Farklılıkları” (s. 13-28), “Hayatı ve Çevresiyle Hacı Bektaş-ı Veli” (s. 29-36), “Hacı Bektaş-ı Veli'nin Kimliği: Meczup Bir Derviş ya da Alim Bir Mutasavvıf” (s. 37-42), “Hacı Bektaş-ı Veli Kitap Yazdı mı?” (s. 43-45), “Tarikatın Gerçek Kurucusu: Balım Sultan” (s. 47-51), “Bektaşilik Tarihinde Kırılma Anları” (s. 53-55), “Şamanizmden Budizme Hurufilikten Şiiliğe Bektaşî Teolojisi” (s. 57-61), “Bektaşiliğin Ana Motivasyonu” (s. 63-64), “Ayin ve Erkn: Dört Kapı Kırk Makam” (s. 65-67), “Pir Evinden Zaviyelere Teşkilat” (s. 69-70), “Sosyal ve İktisadi Yapı: Zengin Vakıflar, Cömert Bağışçılar” (s. 71-74), “Mısır'dan Balkanlara Coğrafi Dağılım” (s. 75-77), “Yeniçeri Ocağı'ndan Milli Mücadele'ye Siyasetle İlişkisi” (s. 79-82), “Şiirden Müziğe Yazıdan Resme Kültürel Yansımalar” (s. 83-84), “Yerleşik Algılar ve Tarihsel Gerçekler Arasında Hacı Bektaş-ı Veli ve Bektaşilik” (s. 85-92), “Kaynakça” (s. 93-96) bölümlerinden oluşmaktadır.

Yazar çalışmanın “Ön Söz” (s. 9-12) bölümünde Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik araştırmalarından kısaca bilgi vermiştir. Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik araştırmalarında çalışan araştırmacıların sayılarının hayli fazla olduğunu vurgulamaktadır. Amerikalı Türkolog John Kingsley Birge'nin *The Bektashi Order of Dervishes* eserinden bugüne

oryantalistlerin ilgilendikleri ve bu konuda çalışma sunduklarını belirtmiştir. Türkiye’de ise Baha Said ve Fuat Köprülü’yle bu araştırmaların daha da kıymetlendiğini belirtmektedir. Fransız Türkolog İrene Melikoff’un Alevilik-Bektaşilik alanında katkılarından ve öneminden bahsetmektedir. Yerli yabancı bu alanda çalışan araştırmacıların bazı kullarımda olan kavramların sürekli değıştirildiğı “ittifak-ı ara / görüş birliğı” sağlanamadığı belirtmiştir. Yazar, kendisini nazikane bir serzenişte bulunarak “bu satırların yazarı” olarak nitelemekte ve kendisinin Batınlık, Rafizilik gibi itham edici kavramlardan uzak durduğunu daha nötr olan heterodoksi kavramını tercih ettiğini belirtmektedir. Yazar kitabını Hacı Bektaş Veli ve Bektaşiliğe dair yayınladığı araştırmaların Halil Solak tarafından tematik başlıklar altında düzenlendiğı ve tasfiye edildiğı şeklinde aktarmaktadır. Bunlara ek olarak Türkiye’de Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik araştırmalarının ideolojik etkilerinden dolayı iki zıt kutba ayrıldığını vurgulamaktadır. Yazarın üzerinde önemle durduğu zıddiyet oluşturan sebeplerden birisi de Hacı Bektaş Veli’nin Sünni ve Alevi-Bektaşî gruplar tarafından paylaşılmadığı “Sünni Evliya” yakıştırması yapıldığı söylemleridir. Akıldan, mantıktan, tarihsel ve sosyolojik yaklaşımdan uzak yayınların yapıldığı bilimsellikten saptırıldığından bahsetmektedir. Bu kitabın da Hacı Bektaş Veli ve Bektaşiliğe yönelik sağlıklı yaklaşım amacı taşıyarak ortaya nitelikli bilgiler sunmaktadır (s. 12).

Yazar, çalışmanın birinci başlığı olan “Bektaşilik-Kızılbaşlık-Alevilik: Benzerlikleri ve Farklılıkları” (s. 13-28), başlıkta da belirtilen üç başlığın tarihi, dini yapısıyla ilgili Alevi-Bektaşî ve Sünni kesimlerce ortaya konan savunmacı bilgilerden uzak bilimsel bilginin sunulmasının zorluğundan bahsetmekte ve terimleri bilimsel bir yaklaşım ile sunmaktadır. Yazar bu başlığı beş alt başlıkta incelemektedir ve birinci alt başlığı “Farklı Zamanlar Farklı Zeminler” (s. 14) şeklinde oluşturmuştur. Bektaşilik, Kızılbaşlık ve Alevilik terimlerinin hangi zemin ve zamanda ortaya çıktığı vurgulamaktadır. İkinci alt başlığı “Bektaşî, Bektaşilik” (s. 15-18) şeklinde oluşturmuştur. Bektaşiliğın izleri olarak Hacı Bektaş Veli’nin yaşadığı dönemle başlayıp Babai İsyanı’nı ve peşinden oluşan hareketi ele almaktadır. Velayetname’deki Hacı Bektaş Veli’nin tasvirinden bahsetmekte ve Hacı Bektaş Veli’nin Sulucakarahöyük’teki zaviyesinde yetişen Abdal Musa’dan bahsedilmektedir. İkinci Bayezid döneminde Dimetoka’dan getirilen Balım Sultan’dan bahsetmiştir. Kalenderilerin kendilerini Bektaşî olarak nitelendirmelerini şiir örnekleriyle açıklamaktadır. Dolayısıyla yazar Bektaşî ve Bektaşiliğın gelişim süreci hakkında öz bilgiler vererek açıklamaktadır. Üçüncü alt başlık olan “Kızılbaş, Kızılbaşlık” (s. 18-25) alt başlıkta Kızılbaş kelimesi, Kızılbaş terimi ve bu terimin nasıl ortaya çıktığı konusunda bilgiler vermektedir. Tarihsel süreç içerisinde Şeyh Cüneyd

ile başlayan hareket ve Şah İsmail tarafından kurulan Safevi Devletiyle propagandası yapılan terimin sosyal taban içerisinde 8. yüzyıldan günümüze kapsadığı kitlenin şekillenişine yer vermektedir. Yazar, dördüncü alt başlık olan “Alevi, Alevilik” (s. 25-27) adlı başlıkta terimi soybilimsel, siyasi, inançsal ve tasavvufi açıdan açıklamaktadır. “Terimlerin Zaman İçindeki Dönüşümü” (s. 28) adlı beşinci alt başlıkta zaman içerisindeki çeşitli etkenlerle tek bir kimliği ifade ettiğine değinilmektedir. Yazar bu bölümünde, Bektaşilik-Kızılbaşlık-Alevilik terimlerini ele almış ve tüm yönüyle incelemiştir. Bektaşiliği anlatırken kısa, öz ve sade bir yaklaşımla bu kritik soruya cevap vermektedir.

Çalışmanın ikinci başlığı olan “Hayatı ve Çevresiyle Hacı Bektaş-ı Veli” (s. 29-36) bölümünde, Hacı Bektaş Veli’nin Alevi-Bektaş toplulukları başta olmak üzere Sünni çevrelerce de benimsenmiş şahsiyet olduğu artık diğer ülkelerde değer gördüğü vurgulanmaktadır. Ocak, bu bölümü anlatırken yedi alt başlık ile anlatmaktadır. Bunlardan birincisi “Hacı Bektaş’tan Bahseden En Eski Kaynaklar” (s. 30-31) adlı başlıktır. Bu başlıkta Elvan Çelebi’nin *Menakıbül-Kudsîye*, Ahmet Eflakî’nin *Menakıbül-arifin* ve Alevi-Bektaş çevrelerce kutsaliyeti kabul gören *Velayetname-i Hacı Bektaş-ı Veli* eserlerinde Hacı Bektaş Veli hakkında bilgi verildiği bildirilmektedir. Yazar, kronolojik olarak eserleri sıralamakta ve Lamî Çelebi’nin *Nefehat Tercümesi* eserinde birkaç cümle geçtiğini vurgulamaktadır. İkinci alt başlık olan “İdealize Edilmiş Bir İmaj” (s. 31-32) adlı başlıkta Aşıkpaşazade’nin *Tevârih-i Al-i Osman* adlı eseri ve Taşköprizade’nin *eş-Şekâikü’n-Nu’mâniyye* eserlerini ele almaktadır. Bu eserlerin Hacı Bektaş Veli’nin hayatı, tarihi şahsiyeti hakkında bilgi verdiğini ve menkıbevi kimliğini tanıttığından bahsetmektedir. Üçüncü alt başlık olan “Tarihi ve Mitolojik Şahsiyeti” (s. 32-34) adlı başlıkta Hacı Bektaş Veli’yi menkıbevi ve tarihi yönden ele alınması gerektiği vurgulanmaktadır. *Velayetname* eserinde ele alınan bazı kıtaslar değerlendirilmektedir. Dördüncü alt başlık olan “Bugüne Kadar Gözden Kaçan Önemli Nokta” (s. 34) kısmında Hacı Bektaş Veli’nin “misyoner derviş” mi? yoksa “Sultanzade, İmamzade” mi? değerlendirmesi yapılmaktadır. “Bektaşlı Oymağı ve Hacı Bektaş Bağlantısı” (s. 34-35) adlı beşinci alt başlıkta Osmanlı Devleti’ndeki tahrir kayıtlarından yola çıkarak Bektaşlı Oymağı’nın mevcut olduğu ve “Sultanzade, İmamzadelik” iddialarına da yanıt vermektedir. Altıncı alt başlık olan “İslamlaştırma Faaliyetleri” (s. 35-36) alt başlıkta Hacı Bektaş Veli’nin mürsitlik vasfından bahsedilmekte ve ihtiva etmekte olduğu anlayış ele alınmaktadır. Yedinci başlık olan “Hristiyanlar için Aziz Charalambos” (s. 36) adlı başlıkta Hacı Bektaş Veli’ye bölgedeki Hristiyan kitlenin takdim ettikleri yaklaşımdan bahsedilmektedir.

Eserin üçüncü başlığında ön söz kısmında da yazarın özellikle üzerinde durduğu, Hacı Bektaş Veli'ye Sünni ve Batini tarafların bazı aidiyet anlamı yüklemesine açıklık getirilmekte ve söz konusu durumu “Hacı Bektaş-ı Veli’nin Sufi Kimliği: Meczup Bir Derviş ya da Alim Bir Mutasavvıf” (s. 37-42) başlığı altında ele almaktadır. Yazar “Kaynakların Söylediği”, “Köprülü, Makalat’ı Okudu mu?” ve “Üç Tasavvuf Çevresi” şeklinde üç alt başlıkla konuya açıklık getirmektedir. “Kaynakların Söylediği” (s. 38) alt başlığında Hacı Bektaş Veli’nin tasavvufi şahsiyeti konusunda Aşıkpaşazade, Eminüddin b. Davud Fakih ve Vahidi gibi yazarların ortaya koydukları eserlerde dikkat çeken tabir ve yaklaşımlar belirtilmektedir. Ocak, “Köprülü, Makalat’ı Okudu mu?” (s. 38-39) alt başlığında Fuad Köprülü’nün “Bektaşiliğin Menşeleri” makalesinden yola çıkarak değerlendirmekte; *Makalat* eserine yüklediği önemi sorgulamakta ve *Makalat* eserinin mahiyetinin yanlış aktarıldığı kanaatini vurgulamaktadır. “Üç Tasavvuf Çevresi” (s. 39-42) alt başlığında ise Hacı Bektaş Veli’nin tasavvuf çevresi üzerinden başlıca yürütülmekte olan tartışma konularına yaklaşımını üç ayrı şekilde incelemektedir. *Velayetname* üzerinden yürütülmekte olan görüşlerden yola çıkılarak Yesevilik, Kalenderilik ve Vefailik etkisi ve mensubiyet durumu değerlendirilmektedir.

Yazar, dördüncü başlıkta “Hacı Bektaş-ı Veli Kitap Yazdı Mı?” (s. 43-45) sorusuyla *Makalat* eserinin üzerinde durmaktadır. *Makalat* eserini bu başlık altında “Basit Seviyede Bir El Kitabı” (s. 44), “Niçin Arapça Yazsın?” (s. 44-45) şeklinde iki ayrı değerlendirmede bulunmaktadır. Hacı Bektaş Veli’ye başta *Makalat* olmak üzere birtakım eserlerinde izafe edildiği belirtilmekte ve aidiyeti sorgulanmaktadır. *Makalat* eseri üzerine geniş bir çalışma sunan Prof. Dr. Esat Coşan’ın çalışmasından yola çıkılarak izafe edilmesi konusu değerlendirilmektedir. Arapça yazılmasını da Çepni Oymağı örneğini kullanarak ele alınmaktadır.

Beşinci başlık olan “Tarikatın Gerçek Kurucusu: Balım Sultan” (s. 47-51) kısmında yazar Bektaşilik tarikatı kurucusunun Balım Sultan olduğunu kabul etmektedir. “Pir-i Sani” olarak tanımlanan Balım Sultan’ın biyografisi anlatılmaktadır. Biyografisinin kendi döneminden değil sonradan sözlü ve yazılı geleneklerle oluştuğu üzerine durulmaktadır. Ahmet Yaşar Ocak’ın diğer yayınlarında da belirttiği; Balım Sultan’ın Hacı Bektaş Veli soyundan geldiği, “Bel evladı mı?”, “Yol evladı mı?” soru ve çelişkilerini kısaca değerlendirilmektedir. “Anne Sütü Yerine Bal” (s. 48), “Balım Sultan Baba Postunda” (s. 48-49), “Padişah ile Kurulan Dostluk” (s. 49-50), “Balım Sultan Erkânı” (s. 50), “Bazı İthamlar” (s. 50-51) şeklinde beş alt başlıkla konuyu kısaca ele almaktadır. Farklı rivayetleri değerlendirmekte ve Balım Sultan’ın nesebiyle

ilgili ortaya atılan tezlere yer vermekte yanı sıra Bektaşilik tarikatı içerisindeki değişikliklerle ilgili bilinmekte olan bilgileri aktarmaktadır.

Okak, altıncı başlıkta “Bektaşilik Tarihinde Kırılma Anları” (s. 53-55) kısmını iki evrede incelemekte; Bektaşiliğin teşekkül evresi ve tarikat evresini ele almaktadır. Babailer Hareketi ve Anadolu’daki zümrelerden bahsetmektedir. Fuad Köprülü’den itibaren fark edildiğini belirtmektedir. Rum abdallarından “Bektaşî” tanımlamasına ve Hacı Bektaş Veli’ye kadar temaslarını aktarmaktadır. İki başlıkla “İlk Nesil Şeyhler” (s. 54-55) ve “II. Mahmud’dan Cumhuriyet Dönemine” (s. 55) anlatılmaktadır. Yazar, Hacı Bektaş Veli Dergâhı’nın teşkilat yapısında değişiklik olduğunu belirtmek istemişse de bu konuda açıklık getirememiş ve sadece kanaatini belirtmiştir. Hacı Bektaş Veli Dergâhı’nın güçlü bir taşra teşkilatı olduğu vurgulanmıştır. Osmanlı Devleti Sultanı II. Mahmud döneminde Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılmasıyla Bektaşilik için tarikat yönetimi sayılan Bektaşî tekkelerinin komuta ve kontrol merkezi gibi faaliyet gösteren Hacı Bektaş Veli Dergâhı’nın Nakşibendi şeyhlerine devredilmesiyle Bektaşiliğin bitirilmesi amaçlandığı aktarılmakla beraber süreç içerisindeki gelişimden kısaca bahsedilmektedir.

Yedinci başlıkta yazar, “Şamanizmden Budizme Hurufilikten Şiiliğe Bektaşî Teolojisi”ni (s. 57-61) aktarmaktadır. Bektaşilik, teoloji bakımından oldukça tartışmalı bir konudur yazarın kendisi de bu durumu ifade etmektedir. Hurufî ve Şii etkileri bakımından dönemlere ayırmaktadır. Yaşar Nuri Öztürk’ün *Tarih Boyunca Bektaşilik* görüşünden yararlanmaktadır. Dördüncü başlıkta da incelemiş olduğu *Makalat* eserinin Hacı Bektaş Veli’ye aidiyetini sorgulamakta ve görüş belirtmektedir. “Hurufî ve Şii Tesirler Öncesi Dönem” (s. 58-59), “Hurufî ve Şii Tesirler Sonrası Dönem” (s. 59-61) alt başlıklar şeklinde kategorize ettiği dönemleri 13. Yüzyıldan başlatarak aktarmaktadır.

Yazar, sekizinci başlık olan “Bektaşiliğin Ana Motivasyonuna” (s. 63-64) yer vermekte; Hacı Bektaş Veli’nin önemini vurgulamaktadır. Onun, “Menkıbevilikten de öte mitolojik Hacı Bektaş Veli’ye” dönüşerek kutsallaştığını belirtmektedir. 14. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra Hacı Bektaş Veli Dergâhı’nın şeyhi Abdal Musa’nın Osmanlı Beyliği topraklarında gaza tuttuğu ve hükümdarı Orhan Gazi’nin himayesinde fetihlere katıldığı aktarılmakta ve *Velayetname*’de adının geçmediği belirtilmektedir. Yazar buradaki tartışma konusuna açıklık getirememektedir. Osmanlı Devleti topraklarında Hacı Bektaş Veli kültürünün yayılmakta olduğundan bahsetmektedir.

Gaziler arasında yaygın olması sebebiyle ocağın Hacı Bektaş Veli'ye bağlanmasıyla Osmanlı Devleti topraklarındaki kültün yayılmasından bahsedilmektedir.

Yazar, “Ayin ve Erkân: Dört Kapı Kırk Makam” (s. 65-67) adlı dokuzuncu başlıkta, Bektaşilikte İslam öncesi eski Türk inançlarıyla kendilerine has birtakım “ayın” ve “erkân” geliştiği şeklinde aktarmaktadır. Bektaşi “Erkân” ve “Ayin”inin “Dört Kapı, Kırk Makam” olarak formülize edildiğini vurgulamakta ve “Seyr-i Sülûk” sürecinden bahsetmektedir. Konuyu “En Eski ve Temel Ayin” (s. 66) ve “Tarıkata Giriş Merasimi” (s. 66-67) başlıklı iki alt bölümde ele almakta; “Ayn-i Cem” ve “İkrar Ayin”i başta olmak üzere diğer ayin ve erkânlarla da kısaca değinmektedir.

“Pir Evinden Zaviyelere Teşkilat” (s. 69-70) adlı dokuzuncu başlıkta yazar, Hacı Bektaş Dergâhı’ndan ve Balım Sultan’ın yaptığı değişikliklerinden bahsetmekte; diğer başlıklarda da aktarım yaparken zümrelere ve özelliklerine önemle yer vermektedir. Bektaşi zümresinin özelliklerinden yola çıkarken Kalenderi, Vefai, Haydari ve Hurufi gibi zümrelerden bilgiler vermekte ve kesişme noktalarını vurgulamaktadır. “Bel Oğlu”, “Yol Oğlu” ayrımına burada da yer vermektedir. Yol oğullarına yani “babalar” kısmına değinmekte ve mücerretlikten bahsetmektedir. “Babalar, Canlar, Aşıklar” (s. 70) ve “Pir Postu” (s. 70) şeklinde iki başlıkla bu konuyu aktarmaktadır. Balım Sultan’ın tarikat hiyerarşisindeki değişikliğini aktarmakta ve Pir Evi’ni ve zaviyedeki mensup makamları tanıtmakta; Pir postu ve Mürşit postuna anlatımda yer vermektedir. “Mürşit”, “Pir”, “Rehber”, “Talip” makamından bahsetmektedir.

“Sosyal ve İktisadi Yapı: Zengin Vakıflar, Cömert Bağışçılar” (s. 71-74) adlı on birinci bölümde yazar, zaviye yapısını sosyal ve iktisadi yönden ele almaktadır. Osmanlı Devleti’nin Safevi Devleti ile olan ilişkilerine değinilmekte; zaviyenin merkezi otorite tarafından desteklenmesi, idare olarak bağlılığı aktarılmaktadır. “Bir İktisadi İşletme Olarak Tekkeler” (s. 72-73), “Halka Sağladıkları İmkanlar” (s. 73), “Bektaşi Vakıflarına Müdahaleler” (s. 73-74) konu başlığı şeklinde açıklamaktadır. Yazar, Hacı Bektaş Veli Dergâhı’na yapılan bağışlar konusunda örneklerle başvurmakta ve gelirin nasıl elde edildiği konusunda bilgi vermektedir. 17 ve 18. yüzyıllarda sipahilerin müdahalesi olmak üzere Osmanlı Sultanı II. Mahmud zamanında Yeniçeri Ocağı’nın kapatılması sürecindeki müdahalelere yer vermektedir.

“Mısır’dan Balkanlara Coğrafi Dağılım” (s. 75-77) adlı on ikinci başlıkta, Bektaşiliğin merkezi Sulucakarahöyük ve çevresi ele alınmaktadır. Yazar, Abdal Musa’nın zaviyesini kurduğu Antalya yöresini de bu merkeze dahil edilmesi gerektiği

görüşündedir. Suraiya Faroqhi'nin *Der Bektaschi-Orden in Anatolien* isimli çalışmasından yola çıkan yazar, Evliya Çelebi ve F. W. Hasluck'u da dikkate alarak Bektaşiliğin Anadolu dışındaki dağılımını incelemiş ve bu sahaları El-Cezire ve Irak, Mısır, Balkanlar ve Doğu Avrupa şeklinde sıralamaktadır. "Bogomilism'den Bektaşiliğe" (s. 77) adlı alt başlıkta da Paulicianism'in Balkanlardaki devamı anlamına gelen sahaları açıklamaktadır.

Yazar, on üçüncü başlıkta "Yeniçeri Ocağı'ndan Milli Mücadele'ye Siyasetle İlişkisi" (s. 79-82) kısmını incelemektedir. "Bektaşiliğin Ana Motivasyonu" (s. 63-64) başlığında üzerinde durduğu Osmanlı Beyliği'nin kuruluş evresinde rol oynayan Hacı Bektaş Veli'nin halifelerinden bahsetmekte ve Yeniçeri Ocağı'yla Bektaşilik Tarikatı'nın ilişkisini açıklamaktadır. "Resmi Devlet Himayesi" (s. 80), "Yavuz Devrindeki Değişim" (s. 81), "Jön Türkler ve Masonlarla İlişkiler" (s. 81-82) şeklinde üç alt başlığa değinmektedir. Yazar, Bektaşiliğin siyasetle ilişkisini anlatırken sıkça önceki başlıklarda açıklamakta olduğu siyasi sürece yer vermektedir. Osmanlı Devleti Sultanı I. Süleyman döneminden, II. Mahmud dönemine ve Milli Mücadele yıllarına kadar sürece değinmektedir.

"Şiirden Müziğe Yazıdan Resme Kültürel Yansımalar" (s. 83-84) başlıklı on dördüncü bölümde yazar, tarikat ve tasavvuf çevrelerinde kültür, düşünce hayatına kattığı zenginliği vurgulamak; Osmanlı Devleti sınırlarında Mevlevilik, Halvetilik ve Bektaşiliğin yer aldığı belirtilmektedir. Göçer evli bir toplumda doğan Bektaşiliğin kırsal toplumdan, şehir toplumuna yayılmasını bu sosyolojik ve kültürel unsurun hızlandırmakta olduğu aktarılmıştır. "Kalenderi Şeyhi Şairler" (s. 83-84) ve "Bektaşî İnancının En Şaşmaz Belgeleri" (s. 84) şeklinde iki alt başlıkla açıklamaktadır. Kalenderilik, Bektaşiliğin teolojisini, ayin, erkân ve teşkilatını şekillendirdiği gibi kültürel alt yapısına da zemin oluşturmıştır. Tasavvuf edebiyatının önemli bir cephesi olarak dikkatleri üzerine toplayan, nefeslerin sahibi olan ve Bektaşî şairleri diye nitelendirilen Kaygusuz Abdal, Hayreti, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet gibi ozanlarda Kalenderi şeyhleri olduğu belirtilmektedir. Bektaşî fıkralarının da önem ve hasasiyetini vurgulamaktadır. Bektaşilikte resim sanatına da değinmektedir. Hurufiliğin etkisinde yazı yöntemiyle resim yapma sanatının gelişme gösterdiği görülmektedir. Bektaşilikte On iki imamı, Hz. Ali'yi, Ehlibeyt'i ve Hacı Bektaş Veli'yi ele alarak kerametlerini, şahsiyetini resimleştirme çalışmaları da özel bir tarz oluşturduğuna değinilmektedir.

"Yerleşik Algılar ve Tarihsel Gerçekler Arasında Hacı Bektaş-ı Veli ve Bektaşilik" (s. 85-92) adlı on beşinci başlıkta yazar, Hacı Bektaş Veli, Mevlana, Ahi Evran ve

Yunus Emre gibi şahsiyetlerin son yıllarda gerçek tarihsel zeminden uzaklaştırılarak ütöpik figürlere dönüştürülmeye çalışıldığını; bu durumun söz konusu şahsiyetleri anlamak ve değerlendirmek bakımından yanlış mecralara sürüklenmesine yol açtığını belirtmektedir. Konuyu, “Hayali Porteler” (s. 86-87), “Görmezden Geline Kozmopolit Kültür Dünyası” (s. 87-88), “Kültür Politikasının Sonuçları” (s. 88-90), “Hacı Bektaş Veli’yi Kurtarmak” (s. 90-91), “Çok Bilinmeyenli Bir Denklem” (s. 91-92), “İdeolojik Yaklaşımların Kurbanı Etmemek” (s. 92) başlıkları altında sosyolojik, siyasal ve kültürel açılardan değerlendiren yazar, Hacı Bektaş Veli’nin tüm bu olumsuz yaklaşımlardan korunulması gerektiği görüşünü savunmakta ve bunun en doğru yolunun bilimsel metottan ayrılmamak olduğunu vurgulamaktadır.

Yazar, *Hacı Bektaş-ı Veli ve Bektaşiliğin Tarih, İnanç, Efsane* adlı çalışmasını “Kaynakça” (s. 93-96) bölümüyle tamamlamıştır.

Çalışmada özetle Hacı Bektaş Veli’nin hayatı, çevresi, Sufi kimliği, Pir Evi ve Alevilik-Bektaşilik üzerine tarih, inanç ve efsane çerçevesine ele alındığı görülmektedir. Kültürel, sosyolojik, siyasal değerlendirmelerde bulunulmuştur. Yazar, eseri ele alırken bilinmeyen hususlarla üzerinde fazlaca görüş bulunan farklı değerlendirmelere yer vererek tüm bu görüşlerin tasavvuru içerisinde genel bir değerlendirme fırsatı bulmaktadır. Genel itibarıyla yazar bu çalışmayı ele alırken Alevi-Bektaşî zümrelerin yaklaşım ve ilişkilerini de değerlendirmektedir. Dönemin sınırları içerisinde gelişen merkezi otoritenin Osmanlı Devleti ile olan ilişkileri değerlendirilip siyasi serüvenin üzerine durmaktadır. Günümüzde görülmekte olan bu sorunları da işaret etmektedir.

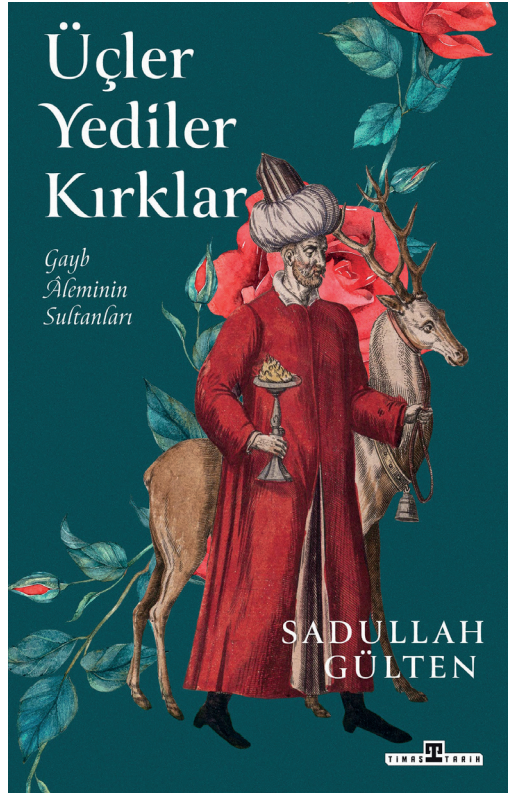
Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilikle ilgili özellikle Selçuklu ve Osmanlı Devleti dönemi kültür, din ve tasavvuf tarihi, İslam’a dair çok sayıda çalışmalarıyla tanınan yazar, söz konusu eseri özgün bir biçimde ele almıştır. Eserde kapsayıcı, sade, öz içeriği, tartışmacı değerlendirmeleriyle Hacı Bektaş Veli ve Bektaşiliğe dair anlatımlar yer almaktadır. Kritik sorularla konuyu aktaran yazar, bu eseri kaleme alırken menkıbelerden, kroniklerden, arşiv belgelerinden ve biyografilerden yararlanmıştır.

Eser, objektif değerlendirmeler sonucu ortaya konulmuştur. Kritiği yapılan bu eserde, yazarın kullandığı “Kaynakça”nın Alevilik-Bektaşilik alanında çalışma yapmak isteyenler için oldukça temel kaynak ve araştırma eserlerden oluştuğu görülmektedir. Eser, Alevi-Bektaşî araştırma alanına katkı sunması itibarıyla da önemlidir. Ayrıca yazar Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak’ın kendi deyimiyle “Elli yıldır iğneyle kuyu kazarcasına” tanımıyla betimlediği Hacı Bektaş Veli ve Bektaşiliğe dair

ortaya koyduğu bu eser, diğer eserlerine nispetle kısa ve öz bir biçimde anlatımı esas almış el kitabı mahiyetindedir. Eser, aynı zamanda kritik sorulara cevap aramaya da imkân tanımaktadır. Genel itibarıyla akıcı bir dille kaleme alınan eserin, Hacı Bektaş Veli ve Bektaşilik hakkında araştırma yapmak ve bilgi edinmek isteyen genel okuyucu kitlesine hitap ettiği söylenebilir.

Gülten, Sadullah (2025). *Üçler Yediler Kırklar Gayb Aleminin Sultanları*.
İstanbul: Timaş Yayınları. 128 sayfa. ISBN:978-625-6767-44-7.

Neslişah GÖKÇE*



Sadullah Gülten, 1978 yılında doğmuştur. Aslen Yozgat'ın Çayıralan ilçesindendir. Burada doğup ilk, orta ve lise eğitimini de burada tamamlamıştır. 2001'de Gazi Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü'nden mezun olup aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisans ve doktorasını

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü, Alevi Bektaşî Kültürü Anabilim Dalı, nslsh.gkce@gmail.com, ORCID: 0009-0008-9151-4563.

tamamlamıştır. 2009 yılında Ordu Üniversitesi Tarih Bölümü'nde 2009'da yardımcı doçent, 2014'te doçent, 2019'da ise profesör olarak atanmıştır. Sadullah Gülten aynı zamanda Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Müdürlüğü görevini yürütmektedir.

Sadullah Gülten'in *Türklerin Hz. Ali'si Destanlar, Efsaneler Menkıbeler, Atayurttan Anayurda Yörükler, Osmanlı Safevi Kışkacında Kızılbaşlar Açılın Kapılar Şaba Gidelim, Bozok Türkmenleri* ve *Heterodoks Dervişler ve Aleviler* adlı eserleri de Alevilik-Bektaşilik alanına katkı sağlayan önemli çalışmalarındandır.

Prof. Dr. Sadullah Gülten'in yazdığı *Üçler Yediler Kırklar Gayb Aleminin Sultanları* adlı kitabı bizleri Horasan'dan Anadolu'ya, Ahmed Yesevi'den Hacı Bektaş Veli erenlerine uzanan yolda efsaneyle gerçek arasında hoş bir yolculuğa çıkarmaktadır. Bu çalışma önsöz ve kaynakça hariç 22 bölümden oluşmaktadır. Giriş, gelişme, sonuçtan ziyade bir sıralama vardır. Sırasıyla "Arslan Baba", "Ahmed Yesevi", "Hacı Bektaş Veli", "Abdal Musa", "Kaygusuz Abdal", "Geyikli Baba", "Sarı Saltık", "Barak Baba", "Taptuk Emre", "Yunus Emre", "Hacım Sultan", "Emirci Sultan", "Güvenç Abdal", "Karaca Ahmed", "Seyyid Ali Sultan/Kızıldeli Sultan", "Otman Baba", "Akyazılı Sultan", "Demir Baba", "Koyun Baba", "Sultan Şücaeddin/Sultan Varlığı", "Gül Baba" ve "Sonuç" bölümlerini içermektedir. Bu eser "Kaynakça" ve "Dizin" bölümlerini sayarsak 127 sayfaya ulaşmaktadır.

2025 yılında Timaş Yayınları tarafından yayımlanan bu eser, öncelikle Ahmed Yesevi'den el alıp halife olan ermiş, eren, evliya olan pirlerin genel olarak hikayelerinden, Türk coğrafyasında bulunan türbelerinden, türbelerin içindeki eşyalardan ve bazı türbelerde yapılan ibadet ve ritüellerden aynı zamanda bu velilerin hem irşat ettikleri halkın gönüllerini fethetmelerinden hem de yaşadıkları dönemdeki sultanların, padişahların yanında yer alıp savaşa katılmalarından bahsedilmiştir.

Çalışmanın "Ön Söz" bölümünde öncelikle *Seyyid Ali Sultan Menakıbnamesi*'nden bir parça alıntı vardır. Kitabın içeriğinin başlangıcı ve nelere değinildiği konusunda bahsedilmiştir. Daha sonra kitabın niçin ve nasıl yazıldığı konusunda bizleri bilgi sahibi yapmaktadır. Çalışmanın yazım sürecinden bahsedilmiş olup okuyucu kitlesine de değinilmiştir.

İlk bölüm tüm ermişlerin birleştiği, dergâhında piştiği, Ahmed Yesevi'nin şeyhi "Arslan Baba" bölümüdür. Bu bölümde ilk olarak Ahmed Yesevi'nin şeyhi Arslan

Baba hakkında yazdığı şüirden küçük bir alıntı yapılmıştır. Daha sonra Arslan Baba'nın nasıl Ahmet Yesevi'nin mürşidi olduğundan bahsedilmiştir. Arslan Baba'nın Hz. Muhammed ile birlikte müşriklere karşı savaşıp yorgun düştüğünden yiyecekleri kalmayıp ashabı ona yalvarınca Hz. Muhammed'in ellerini göğse açıp Rabbinden yiyecek istediğini ve bunun üzerine Cebrail melek cennetten topladığı hurmaları getirirken birini yere düşürdüğünden bahsedilmiştir. Daha sonra ashtan biri hurmaya uzanınca gökten “Bu hurma Türkler arasında İslam'ı yayacak olan Ahmed'in nasibidir.” diye bir ses duyulduğunu bu göreve de Arslan Baba'nın talip olduğunu anlatmaktadır. Rivayete göre 500 yaşına kadar yaşayan Arslan Baba, Türkistan'da doğan her çocuğun yüzüne bakıp Ahmed'i aradığını, onu bulduğunda önce Hz. Muhammed'in emaneti olan sırtındaki hırkayı ona giydirdiğini ve ağzından çıkardığı hurmayı da ona uzattığını anlatarak Hurmayı yiyince Ahmed'in gönül gözü açıldığını bu bölümde kısaca anlatmaktadır (s. 15-20).

“Ahmed Yesevi” bölümünde kısaca nerede ve kaç yılında doğduğundan kimin yanında büyüdüğünden, nerede yaşadığından ve gösterdiği kerametlerden bahsedilmiştir. Kerametlerinin çocuk yaşta başlaması ve Arslan Baba bölümünün bir devamı olması niteliğinde hurmayı yiyince kısa zamanda ne kadar çok yükseldiğine vurgu yapılmıştır. Bir dağı ortadan kaldırdığı kısa bir rivayetten bahsedilmiştir. Ayrıca bu bölümde kısa kısa dörtlüklerinden alıntılar yapılmıştır. Son olarak da tıpkı şeyhinden ona kalan emanetleri 90 bin halife yetiştirip bir kişiye teslim ettiğini öğrenmekteyiz. Halifelerin hepsini Rum diyarlarına veya başka yerlere İslamiyet'i yaymak ve oradaki halka irşad yapmaları için gönderdiğinden söz edilmiştir (s. 21-27).

“Hacı Bektaş Veli” bölümünde onun Ali soylu olduğundan söz edilmektedir. Güneş Ülkesi olarak değinilen Horasan Sultanı olduğundan bahsedilmiştir. İlk sayfasında Hacı Bektaş Veli'nin eğitimini Lokman Parende'nin üstlendiği anlatılmıştır. Ahmed Yesevi'den emanetlerini alınca Rum diyarı için gerçekler, budalalar, sarhoşlar diyarı olarak bahsedilmiş olup Rum abdallarına baş olmaya gittiğinden söz edilmiştir. Rum ülkesi olarak sözü edilen ve eski adıyla Sulucakarahöyük'e gidip irşad yapacağından bahsedilmiştir fakat şimdiki adının Hacıbektaş olduğuna değinilmemiştir. Aynı zamanda Hacı Bektaş Veli'nin kendi cenazesini yıkadığına değinilmiş olup dikkatleri toplamaktadır. Hacı Bektaş Veli hakkında güvercin donunda Rum ülkesine geldiği, cansız bir duvara bindiği ve bazı kısa rivayetler anlatılmıştır. Burada ayrıca Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan bahsedilmiş olup Yeniçerilerin bu dergâha bağlı olduğundan ve her sabah okudukları gülbangtan da söz edilmesi ayrıca dikkatimizi çekmektedir (s. 29-37).

“Abdal Musa” bölümünde öncelikle kendisine ait kısa bir alıntılama yapılmıştır. Hünkâr Hacı Bektaş Veli, Hakk’a yürüdükten sonra kendisinin zuhura geldiği fakat nereden ve ne zaman geldiği hakkında bilgi olmaması anlatılmaktadır. Hünkâr’ın en sadık müritlerinden biri olduğu, onun ölümünden sonra Kadıncık Ana ile birlikte bir müddet dergâhın idaresini yürüttüğünden söz edilmiştir. Bektaşî tacının onun zamanında ortaya çıkmasından söz edilmektedir (s. 39-43).

“Kaygusuz Abdal” bölümünde anlatıma geçmeden önce kendisine ait bir alıntılama yapılmıştır. Kaygusuz Abdal’ın aslında gerçek adının Alaeddin Gaybi olmasından ancak Abdal Musa’yı gördükten ve onun eline eteğine düştükten sonra kırk yıl ona hizmet ettiğinden söz edilmiştir. Daha sonra da isminin nasıl Kaygusuz Abdal olduğu zikredilmiştir (s. 45-48).

“Geyikli Baba” bölümünde öncelikle Yunus Emre’den Geyikli Baba hakkında kısa bir alıntılama yapılmış daha sonra anlatıma geçilmiştir. Bu bölümde Geyikli Baba’nın isminden de anlaşıldığı üzere dağlarda geyiklere binip dolaştığı ve sırtını da geyik postuyla kapattığını anlamaktayız. Baba İlyas müridi olduğundan bahsedilmiştir. Orhan Gazi’yle birlikte Bursa’nın fethindeki rolünden ve Geyikli Baba’nın bizzat Kızılkilise’yi aldığından söz edilmiştir (s. 49-51).

“Sarı Saltık” bölümünde anlatıma geçerken Yahya Kemal Beyatlı’dan Sarı Saltık ile ilgili bir alıntılama yapılmıştır. Anlatıma direkt olarak Hacı Bektaş Veli’nin rüyasından başlanıp Sarı Saltık’ın kim olduğu hakkında bilgi verilmiştir. Su üzerinde iki yoldaşıyla beraber seccadeye oturup yola koyularak gittiği bölgeleri Müslümanlaştırdığı kısa bir rivayet anlatılmaktadır. Makam ve türbelerinden de aktarım yapılmıştır (s. 53-58).

“Barak Baba” bölümüne gelince öncelikle *Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi*’nden bir alıntılama yapılmıştır. Barak Baba’nın Sarı Saltık’ın peşini hiç bırakmadığından onun aralarında derin bir bağ olduğundan bahsedilmiştir. Barak Baba’nın dış görünüşüne özellikle kıllı bir vücuda sahip olması üzerinde durulmuş olup Sarı Saltık’ın ona hitap şekline değinilmiştir. “Baragım” diye hitap ettiğini ve bu kelimenin “Uzun tüylü av köpeği” anlamına geldiğine değinilmiştir. Yaşam tarzı üzerinde durulmuş, kısa kısa ve dikkat çekici bilgiler verilmiştir (s. 59-62).

“Tapduk Emre” bölümünde Yunus Emre’den kısa bir alıntılama yapılmıştır. Tapduk Emre’nin, Barak Baba’nın müridi olduğundan Tapduk isminin ona Hünkâr tarafından verildiğinden bahsedilmiştir. Emre’nin Hünkâr’ın elindeki benî görünce

ağzından “Tapduk Hünkârım” sözleri dökülünce ismi Tapduk Emre olmuştur. Bu rivayet kısaca anlatılmıştır. Ayrıca burada Yunus Emre’nin de Tapduk Emre’nin müridi olacağı hakkında bilgilendirme yapılmıştır. Onun da Ahmed Yesevi gibi iftiralara uğradığı konusuna değinilmiştir (s. 63-66).

“Yunus Emre” bölümünde kendi sözlerinden bir alıntıya değinilmiştir. Nerede doğduğu nerede öldüğü ve gömüldüğü konusunda çok fazla bilinmediğinden söz edilmiştir. Hünkâr’ın “Kilidin anahtarını Tapduk Emre’ye sunduk ona gitsin nasibini ondan alsın.” sözünden bahsedilmiştir. Tapduk’un eşiğine yattığı onun dergâhına 40 yıl hizmet ettikten sonra pişti ve Allah aşkını anlatmaya başladığı da söz konusu olmuştur. Bir rivayete göre 3000 şiir yazdığı Molla Kasım’ın onun yazdıklarını şeriata aykırı bulup bin tanesini yakıp bin tanesini de suya attığı geriye kalan bin tanesini okurken okuduğu bir şiirde çarpılıp kaldığından bahsedilmektedir. Ardından pişman olup tövbe ettiği yakılan şiirlerini gökte melekler suya atılanları balıklar geri kalanlarını da insanların okuduğu bu rivayete çok güzel bir şekilde değinilmiştir. Ayrıca bu bölümde Yunus Emre’nin bazı şiirlerinden alıntılar yapılmıştır (s. 67-70).

“Hacım Sultan” bölümünde Hünkâr’ın amcasının oğlu olduğu ve onun da Ali soyluğu olduğuna değinmeden önce yine Abdal Musa’nın onun adının geçtiği bir şiirinden alıntı yapılmıştır. Ahmed Yesevi’nin Hünkâr’ı Rum’a gönderdiğinde Hacım Sultan’ı da onun yanına yoldaş olarak verdiğinden ve yolda uğradıkları hac sırasında isminin Hacım olduğundan bahsedilmektedir. Ayrıca Hünkâr’ın ona “Koluaçık” lakabını neden verdiği hakkında kısa bir rivayet anlatılmaktadır. Tekkesini nerede kuracağı konusundan bahsedilmiştir. Son olarak da Türkmen obalarının içinde Hünkâr’ın adını yaydığına değinilmiş ve nerede defnedildiği anlatılmıştır (s. 71-73).

“Emirci Sultan” bölümünde Ahmed Yesevi’nin halifelerinden birinin o olduğunu ve onu da Rum’a gönderdiği söz konusudur. Selçuklu hükümdarı II. Gıyaseddin Keyhüsrev ve Alaeddin Keykubat döneminde Bozok civarında yaşadığından bahsedilmiştir. Emirci Sultan Hünkâr’ı bir deryaya, Hünkâr’ın da Emirci Sultanı şahine benzetmesinden söz edilmiştir. Ayrıca Baba İlyas’la aynı tarafta olup Selçuklulara karşı savaştığından bahsedilmektedir (s. 75-77).

“Güvenç Abdal” bölümünde Hünkâr’a soru sormasının ardından onu Hindistan’ı bir günde gönderip ona bir görev vermesi ve oradan dönerken Güvenç Abdal’ın bir kıza âşık olması ve bir anlık gaflete düşecekken Hünkâr’ın kerametiyle bundan kurtulduğu rivayetinden söz edilmektedir. Burada yalnızca bir kız diye değil Duhter

Banu ismiyle anlatılrsa daha güzel ve açık olabilirdi. Bu keramete şaşıran Duhter Banu da Hünkâr'ın eline eteğine düşerek onların yanından hiç ayrılmadığından, dergâhta birlikte yaşamalarından ve burada Kızlar Kümbeti'ne defnedilmelerinden söz edilmiştir (s. 79-82).

“Karaca Ahmed” bölümünde Laedri'nin onun hakkında yazdığı kısa bir şürden alıntılama yapılmıştır. Acem diyarı sultanının oğlu olduğundan, taht hakkı ona verilince bunu istemeyerek Anadolu'ya gelişinden, Orhan Gazi ile birlikte katıldığı fetihlerden ve Anadolu'nun gözcüsü olarak bilindiğinden bahsedilmiştir. Bu bölümde Hünkâr'ın Sulucakarahöyük'e gelişinden bahsedilmektedir. Karaca Ahmed'in bir aslana binip yılanı kamçı yaparak Hünkâr'ı görmeye gittiği rivayeti de ele alınmıştır (s. 83-86).

“Seyyid Ali Sultan” bölümünde Virani'den bir alıntılama yapılmıştır. Orhan Gazi'nin rüyasında Hz. Muhammed'in Seyyid Ali Sultan'dan bahsettiğini ve fetihlerde Osmanlılara yardım edeceğini söylediğinden ve bu rüyayı Seyyid Ali'nin de görmüş ve kırk yoldaşını alıp yola koyulduğundan bahsedilmektedir. Tekkesini Kızıldeli Çayı kenarında kurmasından ve lakabının da buradan geldiğinden aktarım yapılmıştır (s. 87-89).

“Otman Baba” bölümünde tekkesindeki mezar taşında yazan bir sözden alıntılama yapılmıştır. Sarı Saltık ve Kızıldeli'den sonra Balkanlar'da İslam'ı yayan şeyhlerden biri olduğundan söz edilmektedir. Gerçek adının Hüsam Şah olduğuna da değinilmiştir. Oğuz dilini kullanmayanlara karşı çıktığı da burada anlatılmaktadır. Kaç yılında öldüğü ve nereye defnedildiği hakkında da fikir sahibi olabilmekteyiz (s. 91-93).

“Akyazılı Sultan” bölümünde Ahmed Yesevi'nin dergâhında yetişip Anadolu'ya geldiğinden bahsedilmiş ve burada Hünkâr'ın hayır duasını aldıktan sonra Rumeli'ye geçip Türkmenleri irşad ettiğinden söz edilmektedir. Zaviyesini nereye kurdurduğundan kaç yıl yaşadığından bahsedilmiştir (s. 95-97).

“Demir Baba” bölümünde Akyazılı Sultan'ın müridi olduğundan hangi isimlerle anıldığından tekkesini nerede kurduğundan ve bu tekkenin özelliklerinden ve ölünce de buraya defnedildiğinden bahsedilmektedir. Nerede doğduğuna, neler yaptığına ve bir seyyid olduğuna değinilmiştir (s. 99-101).

“Koyun Baba” bölümünde öncelikle Evliya Çelebi’den bir alıntı yapılmıştır. Asıl adının Seyyid Ali olduğundan ve Ali soylu olduğundan söz edilmektedir. Bir gün rüyasında Hz. Muhammed’i gördükten sonra onun emriyle hacca gittiği ve oradan “Diyar-ı Rum’a çık.” nidasını işittikten sonra yola koyulduğundan ve dört saatte bir koyun gibi melemeye başladığından ona Koyun Baba isminin verilmesi anlatılmıştır (s. 103-105).

“Sultan Şücaeddin” bölümünde Ali soylu olduğu ve dininin yiğidi olarak anıldığından bahsedilmiştir. Ayrıca ona sultan varlığı denildiği ve seyyid Battal Gazi’nin türbesine yakın bir yerde zaviyesini kurduğundan söz edilmektedir. 160 yıl ömür sürdüğü de vurgulanmıştır (s. 107-109).

“Gül Baba” bölümünde öncelikle Şah Hatayî’den bir alıntı yapılmış olup Gül Baba’nın nerede doğup asıl adının Cafer olduğu üzerinde durulmuştur. Birçok savaşa katıldığı ve 1541 Budin Seferi’nde şehit olduğu bu bölümde bize aktarılmaktadır. Tekkesinin de burada olduğu söz konusu edilmiştir (s. 111-112).

“Sonuç” bölümünde tüm şeyhlerin başlangıç noktalarının Ahmed Yesevi olduğuna vurgu yapılmıştır. Yazar burada Dostoyevski’nin “Hepimiz Gogol’un paltosundan çıktık.” sözüne alıntılama yapılmış bu bağlamda şeyhlerin de Ahmed Yesevi’nin cübbesinden çıktıklarını söylemiştir (s. 113).

Bölümler bittikten sonra “Kaynakça” bölümüne geçilmiş ve en son da dizin bölümü gelmektedir. Kaynakça bölümüne bakacak olursak yaklaşık 90-100 kaynakçadan yararlanılmıştır (s. 115-121). Eser akademik bir çalışmanın yanı sıra rivayetlerin de içinde bulunduğu bir el kitabı mahiyetindedir.

Kritiği yapılan *Üçler Yediler Kırklar Gayb Âleminin Sultanları* adlı bu eserdeki araştırmalar bazı velayetnamelerden ve menakıbnamelerden yola çıkılarak incelenmiştir. Kitapta anlatılan olaylar kronolojik olarak sıralanmış ve mürşit-talip ilişkisi sırasıyla ele alınmıştır. Başlıklar birbirleriyle uyum içerisinde olup bir sonraki pire geçmeden önce anlatılan pirin müridi hakkında da kısa bilgilere değinilmesi dikkatleri daha da üzerine çekmektedir. Bu eser, Alevilik-Bektaşilik ile ilgi yazarın tek çalışması değildir. Bununla birlikte birkaç eserine daha ulaşabilmekteyiz (Gülten, 2018; Gülten, 2020a; Gülten, 2020b; Gülten, 2023).

Yazarın kaleme aldığı bu eserle birçok evliya hakkında bilgi sahibi olunabilir. Her bir evliyanın hikâyesi, sadece maneviyatla değil aynı zamanda Türk milletine olan katkılarıyla da derin izler taşımaktadır. Evliyalar sadece İslam'ı anlatmakla kalmamış; örf, adet ve geleneklerimizi koruyarak gelecek nesillere taşımışlardır. Kimileri ise cübbesinin altına kılıcını kuşanıp Türk milleti için savaşmıştır. Anadolu'nun manevî mimarlarını daha yakından tanımak, hangi şehirde hangi evliyanın iz bıraktığını öğrenmek isteyenler için yazılan bir eserdir.

KAYNAKÇA

- GÜLTEN, S. (2018). *Heterodoks Dervişler ve Aleviler* (1. Baskı). Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları.
- GÜLTEN, S. (2020a). *Türklerin Hz. Ali'si Destanlar, Efsaneler, Menkabeler* (1. Baskı). İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- GÜLTEN, S. (2020b). "Kökler ve Dallar: Tahtacı Alevilerinin Menşei ve Tahtacı Cemaatleri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 95. 143-167.
- GÜLTEN, S. (2022). *Osmanlı-Safevî Kısacasında Kızılbaşlar, Açılım Kapılar Şab'a Gidelim* (1. Baskı). İstanbul: Timaş Tarih Yayınları.
- GÜLTEN, S. (2023). Şahın Müridleri: Doğu ve Orta Karadeniz Çepnileri. In S. Gülten (Ed.), *Orta Karadeniz'de Türk İskânı: Bayramlı/Hacıemiroğulları Beyliği* (1. baskı, ss. 129–140). Ordu Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- GÜLTEN, S. (2025). *Üçler, Yediler, Kırklar Gayb Âleminin Sultanları* (1. Baskı). İstanbul: Timaş Yayınları.

Baharlı, İ., Artan Ok, M., Akın, E. ve Işık, Güllü (2024). *Serçeşme'den Katreler (Temel Değerler Bağlamında Hacı Bektaş Veli ve Özlü Sözleri)*. Ankara: Net Kitaplık Yayıncılık. 272 Sayfa. ISBN: 978-605-4163-67-0.

Nuran ÇEVİK*



Doç. Dr. İlgar Baharlı 1980 yılında İran'da doğdu. İslami Azad Üniversitesi Tarih Bölümü'nden mezun oldu. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisansını, Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde doktorasını tamamladı. 2013 yılında Kırklareli Üniversitesi'ne okutman, 2020 de Nevşehir Hacı Bektaş Veli

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü Alevi Bektaşî Kültürü Anabilim Dalı, Nevşehir, nurancevik98@gmail.com, ORCID: 0009-0003-1648-1750.

Üniversitesi'ne doktor öğretim üyesi olarak atandı. Halen aynı Üniversite'de Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü müdürü olup söz konusu Enstitüdeki Alevi Bektaş Kültürü Ana Bilim Dalında öğretim üyesidir.

Dr. Öğr. Üyesi Mihriban Artan Ok, 2014 yılında Dicle Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih bölümü lisans bölümünü okurken 2015 yılında çift ana dal yaparak ve aynı üniversitede Sosyoloji bölümünü de okumuştur. 2016 yılında Mardin Artuklu Üniversitesi Tarih Bölümünde yüksek lisansını yapmıştır. 2022 yılında NEVÜ'de Doktorasını yapan Artan Ok, Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Alevi Bektaş İlmî Kaynakları Ana Bilim Dalı'nda Dr. Öğretim üyesi olup aynı zamanda Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü müdür yardımcısıdır.

Dr. Öğr. Üyesi Erdem Akın, 2015 yılında Fatih Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümünü tamamlamış, 2018 yılında Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı bölümünde yüksek lisans yapmıştır. 2022 yılında Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Doktorasını yapan Akın, Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Alevi Bektaş Kültürü Ana Bilim Dalında Dr. Öğretim Üyesi olup, aynı zamanda Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü müdür yardımcısıdır.

Arş. Gör. Güllü Işık, 2019 yılında Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünden mezun olmuştur. 2023 yılında Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili bölümünde yüksek lisansını tamamlayan Işık, Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü'nde Doktorasını yapmakta ve aynı zamanda Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Alevi Bektaş İlmî Kaynakları Ana Bilim Dalı'nda araştırma görevlisidir.

Doç. Dr. İlgar Baharlı, Dr. Öğr. Üyesi Mihriban Artan Ok, Dr. Öğr. Üyesi Erdem Akın ve Arş. Gör. Güllü Işık'ın kaleme aldığı *Serçeşme'den Katreler (Temel Değerler Bağlamında Hacı Bektaş Veli ve Özlü Sözleri)* kitabı, 2024 yılında Net Kitaplık Yayıncılık tarafından yayımlanmıştır. Çalışma, sırasıyla “Takdim”, “Ön Söz”, “Kısaltmalar”, “Giriş” olmak üzere “Hacı Bektaş Veli'nin Kişiliği”, “Mirası ve Eserleri”, Hacı Bektaş Veli'nin eserlerindeki “Özlü Sözler” bu bölümlerin yanı sıra “Sonuç”, “Kaynakça” ve “Dizin” bölümleri de dâhil olmak üzere 272 sayfadan oluşmaktadır.

Kitabın “Takdim” bölümünde, Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Rektörü olan Prof. Dr. Semih Aktekin'in üniversite ve Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama

Enstitüsü ile ilgili anlatımları mevcuttur. Kitabın “Ön Söz” bölümünde, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü Müdürü olan Doç. Dr. İlgar Baharlı’nun, Hacı Bektaş Veli ve eserleri hakkında bilgi vererek kitaba katkı sağlayan diğer hocalar hakkında bilgi ve teşekkür kısmı yer almaktadır.

“Giriş” bölümünde, 12. ve 13. yüzyılda Türkmen dervişlerinin Anadolu’ya gelmesiyle başlayan ve devamında Moğol istilasıyla beraber Anadolu’ya akın eden derviş zümreleriyle beraber gelişen tasavvuf ekolleri ve bu ekolde yer almakta olan Hünkâr Hacı Bektaş Veli ve Ahmed Yesevî gibi öncü isimlere yer verildiği görülmektedir (s. 21-28).

Çalışmanın Birinci Bölümü olan “Hacı Bektaş Veli’nin Kişiliği, Mirası ve Eserleri” ana başlığı, beş alt başlıktan oluşmaktadır. Bu bölümde, Bektaş Veli’nin sahip olduğu sıfatlar, tarihi kaynaklara göre kişiliği ve eserleri hakkında ilerleyen bölümlerde ayrıntılı olarak değinileceği belirtilmiştir (s. 33-35).

Birinci bölümün ilk ana başlığı olan “Tarihî Kaynaklarda Hacı Bektaş Veli ve Tarihî Kişiliği” bölümünde, *Velayetname*, *Menakibu’l Arafın* ve *Tevarihi Ali Osman* başta olmak üzere Hacı Bektaş Veli’nin yaşamına dair bilgiler incelenmekte ve alanında uzman olan hocaların görüşlerine yer verilmektedir (s. 36-46).

İkinci ana başlığını oluşturmakta olan “Hacı Bektaş Veli ve Menkıbevi Kişiliği” bölümünde, Hacı Bektaş Veli kimdir? Sorusuna cevaplar verilmekte olup doğumu, yolculuğu, dergâhın ilk temelleri ve ölümüne dair bilgiler bulunmaktadır (s. 47-56).

Üçüncü ana başlığını oluşturmakta olan “Hacı Bektaş Veli’nin mirası ve Bektaşiliğin Teşekkülü” bölümünde, Hacı Bektaş Veli’nin Suluca Karahöyük’e yerleşip irşad faaliyetlerine başlaması ve ölümünden sonraki süreçte Kadıncık Ana, Balım Sultan, Hacım Sultan, Seyyid Ali Sultan ve Abdal Musa gibi önemli isimlerin hem Osmanlı Devleti’nin kuruluş sürecinde önemli yer tutmaları hem de Hacı Bektaş Veli’nin faaliyetlerini devam ettirmesi hususu yer almaktadır (s. 57-63).

Dördüncü ana başlığını oluşturmakta olan “XVI. Yüzyılda Balım Sultanla başlayan Bektaşilik ve Sonraki Evre” bölümünde, Bektaşiliğin XIII. yüzyıldan itibaren teşekkül evresine başlaması ve Bektaşiliğin ikinci piri olarak kabul edilen Balım Sultan’la beraber sistematik bir tarikat haline getirilmesi Yeniçeri Ocağı ile Bektaşî Tarikatı’nın ilişkileri, Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılması süreci ve 1925’te bütün

tarikat, tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla beraber resmi olarak devam etmese de günümüze kadar faaliyetlerini sürdürdüğüne dair bilgiler aktarılmaktadır (s. 64-72).

Beşinci ana başlığını oluşturmakta olan “Hacı Bektaş Veli’nin Eserleri” bölümünde, birinci alt başlığını oluşturan “Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi” başlığında, Velayetnamelerin neden yazıldığı, özellikleri, Hacı Bektaş Veli Velayetnamesinin içeriği, nüsha kayıtları, bu kayıtlar üzerine çalışma yapan isimler ve çalışmaların içeriğinden bahsedilmektedir (s. 73-94). İkinci alt başlık olan “Makalat” bölümünde, “Makalat”ın kelime anlamı, dili, içeriği, nüshaları ve üzerine yapılan çalışmalardan bahsedildiği görülmektedir (s. 95-106). Üçüncü alt başlığı oluşturmakta olan “Kitabül Fevaid” bölümünde, eser hakkında temel bilgiler, nüshaları ve üzerine yapılmış çalışmalara yer verilmektedir (s. 107-109). Dördüncü alt başlığı oluşturmakta olan “Besmele Tefsiri” bölümünde Besmelenin öneminden başlanarak üzerine yapılmış çalışmalara değinilmiş ve önemi anlatılmıştır (s. 110-114). Beşinci alt başlığı oluşturmakta olan “Fatiha Suresi Tefsiri” bölümünde önemi, nüshaları ve yapılan çalışmalara kısaca yer verilmektedir (s. 114-118). Altıncı ve son alt başlığı oluşturmakta olan “Makalatı Gaybiyye ve Kelimat-ı Ayniyye” bölümünde eserin dili, üslubu, ele aldığı konular ve bulunan nüshalar üzerine yapılan çalışmalar ele alınmıştır (s. 119-123).

Kitabın ikinci bölümü “Hacı Bektaş Veli’nin Eserlerindeki Özlü Sözler” ana başlığından oluşmakta olup alt başlıklara yer verildiği görülmektedir. İkinci bölümün birinci alt başlığını oluşturmakta olan “Temel Değerler Bağlamındaki Özlü Sözler” bölümünde, değer kavramından bahsedilmekte Hacı Bektaş Veli’nin değerler felsefesine değinilmekte değerlere sistematik bir şekilde yer verilmekte olup değerler arası ilişkiler toplumsal ve ahlaki bakımından incelendiğine yer verilmiştir (s. 124-134). Söz konusu “Temel Değerler Bağlamındaki Özlü Sözler” başlığının birinci alt başlığını oluşturan “Adaletli Olmak” bölümünde, adalet ve adaletli olmak kavramları üzerinde durulmuş, Hacı Bektaş Veli’nin adaletle ilgili özlü sözlerine yer verilmiş ve adalet kavramının Hünkârın eserlerinde nasıl karışımıza çıktığı ve önemi vurgulanmıştır (s. 135-139). İkinci alt başlığını oluşturmakta olan “Alçak Gönüllü” olmak bölümünde, kişinin değerleri bakımından alçak gönüllülüğün esasları vurgulanmış, Hacı Bektaş Veli’nin alçak gönüllülüğe verdiği önem, bu konuda temsilcilik etmesi ve eserlerinde konu ile ilgili bulunan özlü sözlerine yer verildiği ve bu özlü sözlerin tek bir topluluğa değil tüm insanlara hitap ettiği aktarılmıştır (s. 140-146). Hacı Bektaş Veli’nin eserlerinde geçen özlü sözler doğrultusunda temel değerlerden olan alçak gönüllülük kavramı üzerine derinlemesine bir analiz yapılır. Üçüncü alt başlığını oluşturmakta

olan “Cömert Olmak” bölümünde, kişisel değerler bakımından cömert olmak kavramı, arif kişilerin cömertlik kavramı anlayışı, Hünkâr Hacı Bektaş Veli’nin cömert olma kavramı ve uygulaması üzerine gösterdiği özen ve eserlerinde bu kavram üzerine söylediği özlü sözlerle değinildiği karşımıza çıkmaktadır (s. 147-151). Dördüncü alt başlığı oluşturmakta olan “Dürüst ve Güvenilir Olmak” bölümünde, kavramın toplumsal değerler ve kişisel değerler bakımından incelenmiş olduğu, Hacı Bektaş Veli’nin bu konudaki öğretilerinin ele alınmış olduğu ve bu konu hakkında eserlerinde geçen özlü sözlerle yer verildiği görülmektedir (s. 152-155). Beşinci alt başlığı oluşturmakta olan “Hoşgörülü ve Merhametli Olmak” bölümünde, konunun birey ve toplum üzerindeki etkileri tasavvuf ve ahlaki değerler bakımından önemi vurgulanmış ve Hacı Bektaş Veli’nin eserlerinde konu ile ilgili olan özlü sözlerine yer verilmektedir (s. 156-159). Altıncı alt başlığı oluşturmakta olan “Helal ve Haramı Bilmek” bölümünde, helal ve haram kavramları üzerinde durulmuş, inanç içerisinde ve kişisel dairede kavramlar ele alınmış, Hacı Bektaş Veli’nin eserlerinde helal ve haram kavramının önemi, bu eserlerde geçen konu ile ilgili özlü sözler ve sözlerin taşıdığı mahiyetler incelenmiştir (s. 160-164). Yedinci alt başlığını oluşturmakta olan “İyilik Yapmak” bölümünde, kişisel bağlamda iyilik kavramı, kötülüğün karşılığının kötülük değil iyilik olması gerektiği ve Hacı Bektaş Veli’nin konu hakkında olan düşüncelerine, özlü sözleri yer almaktadır (s. 165-167). Sekizinci alt başlığı oluşturmakta olan “Kendini Bilmek (Öz Denetim) ve Nefsi Terbiye Etmek” bölümünde, insanın yaradılış mahiyeti olan kendini bilmek kavramı, kişiyi Allah’a yaklaştırmada önemli bir adım olan nefsi terbiye etme olgunluğu, bu konular üzerine Hacı Bektaş Veli’nin önemli düşünceleri ve özlü sözleri karşımıza çıkmaktadır (s. 168-181). Dokuzuncu alt başlığını oluşturmakta olan “Muhabbet (Sevgi/Aşk) Sahibi Olmak” bölümünde, Hacı Bektaş Veli’ye göre insanda aşk kavramı, ilahi aşk kavramı, sevgi kavramı ve eserlerinde kapsayıcı bir konu halinde bulunan muhabbet kavramları incelenmiş, evrensel bir kavram olduğundan bahsedilmiştir (s. 182-185). Onuncu alt başlığı oluşturmakta olan “Sabırlı Olmak” bölümünde, sabırlı olmak kavramı incelenmektedir (s. 186-189). On birinci alt başlığını oluşturmakta olan “Saygılı ve Edepli Olmak” bölümünde, toplumsal ahlaki değerlerden bahsedilmiştir (s. 190-199).

İkinci bölümün ikinci ana başlığını oluşturmakta olan “Dini Tasavvufi Konular” ile ilgili sözler bölümünde, Hacı Bektaş Veli’nin özlü sözleri incelenerek dinî ve tasavvufi boyutta insanî, ahlakî, toplumsal konular ve insan üzerindeki olumlu etkileri aktarılmaktadır (s. 200-204). Bu başlığın birinci alt başlığını oluşturmakta olan “Gönül ve Gönül Eğitimi” ile ilgili sözler bölümünde, kişinin içsel gözetim ve denetiminin

önemi ve kâmil insan olmanın edep ve ahlak açısından ilişkisi incelenmiş ve Hacı Bektaş Veli'nin sözlerine yer verilmiştir (s. 205-210). İkinci alt başlığını oluşturmakta olan “İbadet Etmek ve İman” ile ilgili sözler bölümünde, bireyin manevi anlamda kişiliğini bilmesi inancını ifade etmesi ibadet etmenin önemi ve kişinin imanının önemi aktarılmakta ve Hacı Bektaş Veli'nin özlü sözlerine yer verildiği görülmektedir (s. 211- 218). Üçüncü alt başlığını oluşturmakta olan “Marifet ve Can” ile ilgili sözler bölümünde, inancın marifetle olan ilişkisinden bahsedilmiş, inanç olmadan marifetin olmayacağına vurgu yapılmış ve erenler canının marifetli canlar olduğuna değinilmiş ve Hacı Bektaş Veli'nin konuyla ilgili özlü sözlerine okuyucuya sunulmuştur (s. 219-223). Dördüncü alt başlığını oluşturmakta olan “Allah'ın Yarattığı İnsan Çeşitleri (Abidler, Zahitler, Arifler, Muhibler)” ile ilgili sözler bölümünde, başlıkta yer alan kavramlar incelenmiş olup anasır-ı erbaa kavramlarıyla olan ilişkileri açıklanmıştır ve Hacı Bektaş Veli'nin özlü sözlerine yer verildiği görülmektedir (s. 224-230). Beşinci alt başlığı oluşturmakta olan “Dört Kapı Kırk Makam Düşüncesi ile İlgili Sözler” bölümünde, dört kapı kırk makam öğretisinin önemine, dört kapıda olan öğretilere ve insanı kâmil olma yolunda dört kapı ve kırk makamın önemine değinilmiş ve Hacı Bektaş Veli'nin özlü sözlerine dikkat çekilmiştir (s. 231-236). Altıncı ana başlığını oluşturmakta olan “Allah'ın Hikmetleri ve Sonsuz Kudreti ile İlgili Sözler” bölümünde, insanın Allah'ı bilmesi ve ona tam anlamıyla teslimiyet sağlaması ve ona karşı olan ibadet sorumluluğunu yerine getirmesinin önemine değinilerek bu bağlamda insana Hakk'ın sunduğu hikmetlerden bahsedilip Hacı Bektaş Veli'nin bu konu hakkındaki özlü sözlerine yer verilmiştir (s. 237-243). Yedinci alt başlığı oluşturmakta olan peygamber ve evliyalar ile ilgili sözler bölümünde, peygamber ve evliyaların niteliklerine değinilmiş, öğretilerinin özelliklerinden bahsedilmiş, Hacı Bektaş Veli'nin özlü sözlerine yer verilmiş ve bu özlü sözler bağlamında değer eğitiminin önemine vurgu yapılmıştır (s. 244-249). Sekizinci alt başlığını oluşturmakta olan “Dünyanın Geçiciliği ile İlgili Sözler” bölümünde, anlam içeriği bakımından özlü sözlerin insan yaşamındaki yerleri ve kültürel miras niteliği taşımasına yer verilmiş olup insanın doğumdan ölüme kadar olan öğrenme sürecinde yaşamın anlam değerini anlama yolculuğuna ve bu yolculukta tamamen dünyaya değil Hakk'a yönelmek gerektiği vurgusu yapılmış ve Hacı Bektaş Veli'nin özlü sözlerine değinilmiştir (s. 250-253).

Çalışmanın “Sonuç” başlığında, kaleme alınan eserde özlü sözlerin insani olarak değerlerler bağlamında yerinin önemine, gelenekle gelecek arasında kurduğu anlamsal köprüye ve İslam'ın özüne, insanın yaratılış amacını vurgulamıştır. Onun özlü sözleri,

değerleri merkeze alıp İslam'ın zahirî değil batınî boyutlarını ön plana taşıyarak insanlığın rahata ulaşmasının yolunu gösterir (s. 257-261).

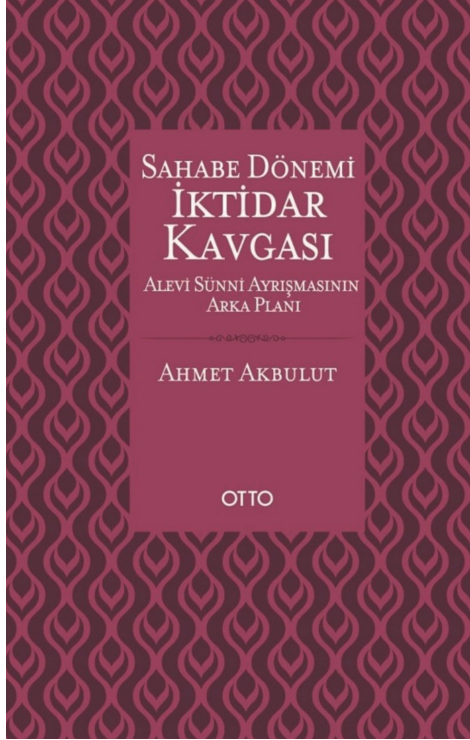
Sonuç olarak Anadolu'da yaşamış Türk-İslam tarihinin önemlilerinden Hacı Bektaş Veli'nin eserleri geniş kapsamda ele alınmış ve açıklanmıştır. Anlaşılacağı üzere, Hacı Bektaş Veli, insanda olması gereken tüm güzellikleri, iyi huyları, bireysel ve toplumsal ahlakî ilkeleri kendi yaşantısında göstermiş olduğu gibi temel değerlere önem verdiği, bunu da eserlerine yansıtmış olduğunu çok net bir şekilde anlamaktayız. Kiritiği yapılan *Serçeşme'den Katreler (Temel Değerler Bağlamında Hacı Bektaş Veli ve Özlü Sözleri)* adlı eserdeki bilgiler, Hacı Bektaş Veli'ye atfedilen eserlerdeki özlü sözlerden oluşmaktadır. Ayrıca, Hacı Bektaş Veli'nin tarihî ve menkıbevî kişiliğinden bahseden birincil kaynaklarla Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi'nden alınan bilgiler doğrultusunda gerekli derlemeler yapılmıştır. Hacı Bektaş Veli'ye atfedilen eserler ve bu eserlerden bahseden kaynaklar sıralanmıştır. Hacı Bektaş Veli'nin özlü sözleri, temel değerler bağlamında değerlendirilerek sınıflandırılmıştır. İncelenen belgeler, kronikler ve araştırma kaynakları sayesinde konular birbirini tamamlayıcı olarak sıralanmış ve bütüncül olarak tasnif etmiştir. Bu bağlamda, çalışmanın ana başlık ve alt başlıkları, konunun muhtevasına göre sınıflandırılmıştır. Yapılan sınıflandırma, ana başlık ve alt başlık açısından uyumlu olup konunun bütüncül ve kronolojik olacak şekilde gelişmesini sağlamıştır. Bu çalışmayla güncel bir konuyu ele alan Baharlu, Artan Ok, Akın ve Işık, alana merak duyan kişiler için hem bir akademik kitap hem de bir el kitabı ortaya koymuştur. Eser, dil, üslup açısından da akıcı ve zengindir. Dönemin kroniklerinden Hacı Bektaş Veli'ye isnat edilen eserlerden ve birçok disiplin, tetkik eserlerinden yararlanmasına rağmen genel okuyucu kitlesine hitap edecek şekilde bir üslup kullanmıştır.

KAYNAKÇA

BAHARLU, İ. vd. (2024). *Serçeşme'den Katreler (Temel Değerler Bağlamında Hacı Bektaş Veli ve Özlü Sözleri)*. (1. Baskı). Ankara: Net Kitaplık Yayıncılık.

Akbulut, Ahmet (2022). *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası Alevi Sünni Ayırışmasının Arka Planı*. Ankara: Otto Yayınları. 298 sayfa ISBN: 978-625-7236-50-8.

Songül KAYAR*



Bu çalışma, Hz. Muhammed sonrası yaşanan siyasi olayları ele almaktadır. Yaşanan olaylar neticesinde siyasetin dine egemen olduğunu ifade eden yazar, dört Halife dönemini incelemektedir. Siyasi alanda yapılan yanlışlıkların ilme ve dine sirayet etmesiyle Müslüman toplulukların bir çıkmazın içinde olduğunu ve ancak

* Yüksek Lisans, Nevşehir Hacıbektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü, Alevi Bektaşî Kültürü Anabilim Dalı, kayarsongul22@gmail.com, ORCID: 0009-0003-5672-9538.

Hız. Muhammed sonrası yaşanan gelişmeleri doğru değerlendirek geleceği inşa edebileceğimizi söylemektedir.

Çalışma sırasıyla “Önsöz” (s. 11-20), “Giriş” (s. 21-36), Birinci Bölüm: “Peygambersiz Hayata İntibak” (s. 37-120), İkinci Bölüm: “Siyasi Hayata Vesayet Dönemi” (s. 121-146), Üçüncü Bölüm: “İçtimai Buhran Dönemi” (s.147-230), Dördüncü Bölüm: “Mazerat Arama Dönemi” (s. 231-276), “Sonuç” (s. 277-282), “Kaynaklar” (s.283-292) ve “Dizin” (s. 293-298) bölümlerinden oluşmaktadır.

“Giriş” yazısında Hız. Peygamber’in vefatından Mu’âviye’nin vefatına kadar geçen süredeki siyasi hadiseleri inceleyerek sebep oldukları ve yönlendirdikleri itikadi farklılaşmaları meydana çıkarma çabasında olduğunu dile getiren yazar Akbulut, Müslüman milletlerin fırkalara ayrılmasını ve bugünün dünyasında Müslüman milletlerin geri kalmışlığını sahabe döneminde yaşanan siyasi iktidar mücadelesinin temel nedeni olduğunu ifade etmektedir. İlk kırılma sürecinin siyasi alanda başladığını ortaya koyan yazar, “siyaset”, “devlet” ve “iktidar” kavramlarını açıklığa kavuşturarak konunun prensibini anlamının önemine işaret etmektedir.

İslam öncesi Arap toplulukları içinde “kabile” anlayışının Hız. Peygamber sonrası dönemde de devam ettiğini vurgulayan yazar, Hız. Ali’nin, Mu’âviye’ye yazdığı mektuplarından birinde, Ebû Tâlib’in Ebû Sufyân’dan üstün olduğunu ileri sürmesini örneklendirerek bu anlayışın Kur’an çerçevesinde doğru olmadığını belirtmektedir. Ayrıca “Allah katında bir monarşi, bir oligarşi, bir müşterek saltanat ya da başka bir yönetim biçimi bizatihi tercih sebebi değildir.” söylemiyle yine Kur’an-ı Kerim’in ortaya koymuş olduğu kurallar zincirinde, kendi dönemleri içerisinde halka seçim hakkının bırakıldığını ifade etmektedir. Bunun yanı sıra Hız. Muhammed döneminde yarı teokratik iken Peygamber sonrası teokratik olmadığı, seçme görevini halka dayandığını arz eden yazar, Hız. Peygamber’in kendisinden sonra Müslüman devletinin başına birini tayin etmemesi hususunu da örneklendirmektedir.

Hız. Muhammed’in vefatının peşin sıra, Ensar’ın ev sahipliğinde yönetimi ele geçirmeye yönelik çalışmaların başlamasıyla Muhacirlerin de katılımıyla Peygamber sonrası devlet yönetiminin nasıl şekilleneceğine karar kılınması için Benî Sa’îde Çardağı’nda toplanıldığına ve Haşimilerin eleştirilerine yönelik kısaca tarihi süreçten bahsedilmektedir. Hilafet meselesinde, Şia’nın “imamet, vesayet ve masumiyet” ile Ehl-i Sünnet’in “hilafet, biat ve icma” kavramları etrafında ortaya attıkları teorileri ele alan yazar, bunların Kur’an-ı Kerim ilkeleriyle uyuşmadığını savunmaktadır. Mu’tezile

ve Harici gibi ekollerin siyasi görüşlerini Kur'an-ı Kerim ve hadislerle dayandırma fıkri neticesinde değişik hadislerin ortaya çıkmasıyla beraber uyumsuzluklara neden olduğunu vurgulamaktadır.

Birinci bölümü olan “Peygambersiz Hayata İntibak” (s. 37-120), Hz. Peygamber sonrası devlet yönetimiyle ilgili ortaya çıkan görüşler ve bu görüşlerin günümüze ne denli etkilediği anlatılmaktadır. Alt başlık “Hz. Peygamber’in Siyasi Sünneti” (s. 37-47) kapsamında, Hz. Muhammed’in peygamberlik sürecini başlatması ile dinî bir topluluğun oluştuğu ve bu oluşan dinî topluluktan siyasi topluluğun doğduğu; ayrıca ehliyet-istişare esasına dayalı bir yol izlediğine değinmektedir. Daha sonra “Hz. Peygamber’in Hastalanması ve Vefatı” (s. 47-54) başlığı altında, Hz. Peygamber’in hastalandığı süreci ve vefat sonrası yaşanan siyasi olaylar ele alınmaktadır. “Sahabe Arasında Siyasi Çekişme” (s. 54-83) bölümünde Benî Sa’îde Hadisesini ele almakta birlikte hadise sonrası yaşanan sorunların günümüze nasıl etki ettiğini değerlendirilmektedir. “Hilafet Rejimi” (s. 83-88) başlığında, hilafet kavramı açıklanmakta; bu bölümün dikkat çekici ve son başlığı olan “İlk Siyasi Krizin Şekillenmesi” (s. 88-120) adlı bölümde ise imamet konusu ile ilgili ortaya atılan görüşlere ve değerlendirmelere yer verilmektedir.

İkinci bölüm olan “Siyasi Hayatta Vesayet Dönemi” (s. 121-146), ilk üç halifeyi ve uygulamalarını ele almaktadır. Birinci Halife Ebubekir’in siyasi kararları konusuna değinen yazar, Hz. Fatma’nın miras meselesi, Ebubekir’in hilafetini kabul etmeyenlerin zekât vermeme meselesi ve İkinci Halife Ömer’i tayin etmesi gibi konuları incelemektedir. İkinci Halife olarak göreve getirilen Ömer’in görev süresi ve kendisinden sonra halife olacak kişinin şûra yoluyla belirlenmesine zemin hazırlayan uygulamaları değerlendirilmekte; belirlenen 6 kişilik şûranın üçüncü Halife Osman’ın olması yönünde kararı ve Halife Osman’ın kendi dönemi içerisinde uyguladığı yöntemleri de bu çerçevede irdelenmektedir.

“İçtimai Buhran Dönemi” (s. 147-229) başlıklı bölümde, Üçüncü Halife Osman bin Affan’ın uygulamaları ve uygulamaları sonucu çıkan sorunlara odaklanmaktadır. Dördüncü halife olarak belirlenen Ali bin Ebu Talib’in, Mu’aviye, Talha, Zübeyir ve Peygamber’in eşi Aîşe bint Ebû Bekir ile karşı karşıya kaldığı savaflara değinilmektedir. Özellikle Sıffin Savaşı sonrası Ali bin Ebu Talib tarafından ayrılan bir grubun Haricî adı verilen ekolü oluşturduğu ve oluşan bu ekolün iman, mümin, amel ilişkisi ve büyük günah meselesinin tartışmasına zemin hazırlamaları vurgulanmaktadır.

Bu bölümün alt başlığı olan “İhtilal ve İsyan Hareketleri” (s. 147-209), Üçüncü Halife Osman bin Affan’ın devleti yönetirken uyguladığı yöntemlerin halk ve belli başlı sahabe tarafından kabul edilmediğini; Halife Osman’a uygulamalarını değiştirmesi yönünde uyarıların yapıldığını ve bu yapılan uyarıların dikkate alınmaması sonucunda Halife Osman’ın öldürüldüğünü; bunun sonucunda dört farklı grubun ortaya çıkmasının getirdiği neticeleri ele almaktadır. Halife Osman öldürüldükten sonra halkın da isteğiyle dördüncü halife Ali olmuştur, bu sebeple Ali bin Ebu Talib’in halife olma sürecine de kısaca değinilmektedir.

Dördüncü halife belirlenen Ali bin Ebu Talib’i kabul etmeyen Mu’âviye’nin bulunduğu girişimlerden bahsedilmektedir. Daha sonra yazar, Mu’âviye gibi Hz. Peygamber’in eşi Aîşe bint Ebû Bekir, Talha ve Zübeyir’in de halife olarak Ali’yi kabul etmediklerini ve onun halifelğine gölge düşürecek açıklamalarda bulunduklarından ötürü Cemel Harbi’nin başlamasına neden olduklarını ifade etmektedir. Yazar, Cemel Harbi ve sonuçlarını incelemekte olup ana sebebin siyasi çıkarlar olduğunu vurgulamaktadır.

Cemel Harbi, Mu’âviye’nin elini güçlendirmiş ve Sıffin Savaşı’na zemin hazırlamıştır. Bu savaşta Kur’ân-ı Kerim kitabının hakem yapılması önerisiyle bir ateşkesle sona erdiğini bildirmektedir. Her iki taraftan belirlenen hakem sonucunda Ali bin Ebu Talib’i halifelikten azledildiği, Mu’âviye’nin tayin edildiği ve bunun neticesinde Ali bin Ebu Talib taraftarlığında ayrılık yaşandığı; böylece Haricî İsyanı’nın gerçekleşmesine ortam hazırlandığı belirtilmektedir.

Haricîlerin başta Ali bin Ebu Talib’i halife olarak kabul etmeleri ve daha sonra düşüncelerini Ali bin Ebu Talib’e kabul ettiremeyen bu grubun bir siyasi partiye dönüşmesi ve kendi içinde bir halife tayin etmesi sonucunda kendilerince bir yol çizdiklerini açıklayan yazar, Haricîlerin İslam’a vermiş oldukları zararlardan bahsetmektedir.

Diğer bir alt başlık olan “Siyasi Kanaatlerin Transformasyonu” (s. 209-229) adlı bölümde, Hz. Peygamber sonrası gelişen olayların akabinde dört halifenin kendi dönemlerinde farklı uygulamalarda bulunması yani birbirlerine benzememesi siyasi istikrarsızlığa yol açtığı ifade edilmektedir. Yazar, bu siyasi istikrarsızlığın bir neticesi olarak dört mezhebin ortaya çıkışını ele almakla birlikte Mu’tezile ve Mürciye fırkalarının yönetim görüşlerine yer vermektedir.

İman kavramını, farklı bakış açılara sahip olan alimlerin görüşlerine yer vermekle birlikte Kur'an'ı Kerim'e göre imanı açıklamaktadır. İman-İslam; İman-Amel ilişkileri, fırkaların görüşleri eşliğinde ele alınmakta; iman-amel tartışmasının ortaya çıkmasının temelinde "büyük günah" meselesinin yattığı ifade edilmektedir. Yazar, büyük günah meselesini ilk ortaya atan grubun Hariciler olduğunu; karşısında Mürcie'nin olması ve Mu'tezile'nin ortaya atığı görüşüyle de uzlaşmacı bir tavır takındıkları ifade edilmiştir.

Bununla beraber İmamiyye, Zeydiyye ve Mâturîdî gibi fırkaların görüşlerine de yer vererek "iman-amel ilişkisi" ve "günah meselesi" adlı tartışmaların aslında sadece teolojik değil, siyasi kutuplaşmadan doğduğu sonucuna varmaktadır.

Bu kitabın son ve dördüncü bölümü olan "Mazeret Arama Dönemi" (s. 231-276) adlı başlıkta, kader kavramını çeşitli boyutlarda incelemektedir. Bu bölümün alt başlığı olan "Meşruiyet Sıkıntısı" (s.231-251) adlı kısımda, Emevi Devleti'ni kuran Mu'âviye'nin uyguladığı yöntemlerin Allah'ın kaza ve kaderiyle ilgili olduğu iddiasıyla meşruiyet sağlamaya çalıştığı ve bu düşüncüyü halka kabul ettirme gayesi içinde bulunduğu ifade edilmiştir. Emevi Devleti'nin uygulamalarına yönelik "Kaderiye", "Cebriye", "Mürcie" adında üç çeşit tepki doğduğu ve bu üç çeşit tepkiyi değerlendirmektedir. Sonuç olarak sorumluluğun insandan kaldırılıp kadere yüklendiğini ve kader kavramının ne olduğuna giriş yapmaktadır.

Diğer bir alt başlık olan "Kader Kavramı" (s. 251-276) bölümünde, Allah'ın takdirine göre ve insanın yaptığından sorumlu olduğuna dair iki farklı kader anlayışına işaret etmekte ve örneklemelerde bulunmaktadır. İnsanların sorumluluklarını ortadan kaldırmak niyetiyle hadis perdesi altında, mezheplerin kendi görüşlerini ileri sürdüğünü vurgulamaktadır. Kur'an-ı Kerim ayetleri ışığında kader anlayışını inceleyen yazar, "insanın sorumlu ve özgür bir varlık olmasıdır" (s. 276) sonucuna varmaktadır.

Yazar, çalışmanın "Sonuç" kısmında, Hz. Muhammed'in vefatı sonrası ortaya çıkan devlet başkanlığına kimin gelmesi konusunda yaşanan Benî Sa'îde Hadisesinin bir kınılma noktası olduğunu ve bu olayın İslam'ın girdaba sürüklenmesine sebep olduğunu vurgulamaktadır. Yazarın bu çalışmada ortaya koyduğu en önemli husus, "Müslümanların henüz peygambersiz hayata intibak edemedikleri ve siyasi çekişmelerin de Hz. Peygamber'in ölümünden ardından başlamış olduğu gerçeği" (s. 282) ifadesidir.

Sababe Dönemi İktidar Kavgası Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı isimli bu çalışmada yer alan, “Geçmişteki olay ve olguları doğru değerlendirecek, dolaşık düğümleri çözebilecek ve geleceğe yol yöntem gösterebilecek bir Müslüman zihni inşa etmeliyiz.” (s. 19) şeklindeki ifade oldukça dikkat çekicidir. Entelektüel zihin inşası için geçmişin, tüm tarihi süreciyle irdelemesi gerektiği; ancak bu şekilde geleceğin doğru bir şekilde inşa edilebileceği savunulmaktadır. Bu bağlamda, tarihi süreci ele alırken kaynakları göz önünde bulundurarak doğruya ulaşılabileceği söylenebilir.

Yazarın *Sababe Dönemi İktidar Kavgası Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı* adlı çalışmasının kaynaklarına bakıldığında Alevi kaynaklarına çok fazla yer verilmediği; daha çok Ehl-i Sünnet’in kabul gördüğü birincil kaynaklara öncelik tanıyarak çeşitli yazarlar tarafından kaleme alınan tetkik eserlere yer vererek dipnotlarla konuya açıklık getirdiği görülmektedir. Bunu yaparken de çalışmasında yalın ve sade bir dil tercih etmiştir.

Son olarak yazar kitabın her bölümünde yer verdiği “tarihi süreci yeniden ve farklı bir pencereden ele almanın gerekliliği” düşüncesi bağlamında dinî bilimler alanında yapılacak olan çalışmalara katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

AKBULUT, A. (2022). *Sababe Döneminde İktidar Kavgası Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı*. Ankara: Otto Yayınları.

Dergi Yazı Teslim Kuralları

1. Dergiye gönderilecek yazılar, Word (6,0 ve üstü sürüm, IBM uyumlu) programında yazılmış olmalıdır.
2. Yazılar, Times New Roman karakterinde, 12 punto ve bir buçuk satır aralığıyla yazılmalıdır.
3. Makalelerin kaynakça ile birlikte 25 sayfayı geçmemesi tercih edilir. Makalelerin yazım dilinin dışında 250-500 kelime civarında İngilizce ve Türkçe özetleri de yazıyla birlikte gönderilmelidir. Dergiye gönderilecek özetlerin Almancaya çevrilmesi tarafımızca yapılacaktır. Özetle, araştırmanın kapsamı ve amacı belirtilmeli, kullanılan yöntem tanımlanmalı ve ulaşılan sonuçlar kısaca verilmelidir.
4. Gönderilecek yazıların başka bir yerde yayınlanmamış olması ya da yayın için değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir.
5. Yazar ismi ya da isimleri makalede değil, makaleye iliştilirilecek kapak sayfasında yer almalıdır. Bu kapak sayfasında, yazar isimleri dışında metin başlığı, yazarın adresi, telefonu, varsa el-mek adresi ve faks numarası yer almalıdır.
6. Hakem raporları doğrultusunda yazarlardan, yazılarında bazı düzeltmeler yapmaları istenebilir.
7. Yazının yayımlanması konusunda son karar dergi yayın kuruluna aittir.

Yayın kurulu kararına ilişkin bir mektup, hakem değerlendirmelerinin birer fotokopisiyle birlikte en kısa sürede yazarlara gönderilir.

Yazıların Gönderileceği Adres:

Alevî-Bektaşî Kültür Enstitüsü

Adres: Malberg 1 • 53547 Hausen (Wied) Almanya Deutschland/Germany

Tel: 00 49 (0) 2638 42 45 - 00 49 (0) 2638 94 59 60

Belge geçer (Fax): 00 49 (0) 2638 94 59 59

El-mek(E-mail): abk.enstitusu@gmx.net

abkenstitudergi@outlook.com

Kaynakların Düzenlenmesi

Metin içinde kaynak gösterme

1. Ana metindeki tüm göndermeler metin içi dipnot sistemi ile belirtilir. Metinde uygun yerde parantez açılarak, yazarın veya yazarların soyadı, yayın tarihi ve alıntılanan sayfa numarası belirtilir. Atıf dışında açıklama gerektiren durumlarda son not ya da metin altı dipnot kullanılabilir. Aynı kaynaklara metinde tekrar gönderme yapılırsa yine aynı yöntem uygulanır; a.g.e., a.g.m. gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır. Örnek: (Akın, 2012: 19-20).
2. Alıntılanan yazarın adı, metinde geçiyorsa, parantez içinde yazarın adını tekrar etmeye gerek yoktur. Örnek: Bruinessen (2011: 57), bu konuyla ilgili bir takım açıklamalar yapmaktadır.
3. Gönderme yapılan kaynak iki yazarlı ise, her iki yazarın da soyadları kullanılmalıdır. Örnek: (Ersal ve Ersöz, 2003: 67).
4. Yazarlar ikiden fazlaysa ilk yazarın soyadından sonra “vd.” ibaresi kullanılmalıdır. Örnek: (Kılıç vd., 2007: 149).
5. Gönderme yapılan kaynaklar birden fazlaysa, göndermeler noktalı virgülle ayrılmalıdır. Örnek: (Yaman, 2006: 150; Ersal, 2012: 179).
6. Metin içinde yer alması uygun görülmeyen açıklamalar için sayfa altı dipnot yöntemi kullanılmalı ve bu notlar metin içinde 1, 2, 3 şeklinde sıralanmalıdır. Bu not içinde yapılacak göndermelerde de yukarıdaki yöntem uygulanmalıdır.

Kaynakçanın Düzenlenmesi

1. Kaynakçada sadece yazıda gönderme yapılan kaynaklara yer verilmeli ve yazar soyadına göre alfabetik sıralama izlenmelidir.
2. Bir yazarın birden çok çalışması kaynakçada yer alacaksa yayın tarihine göre eskiden yeniye doğru bir sıralama yapılmalıdır. Aynı yılda yapılan çalışmalar için “a, b, c...” ibareleri kullanılmalı ve bunlar metin içinde yapılan göndermelerde de aynı olmalıdır.

Kitap

YAMAN, Ali (2006). *Kızılbaş Alevi Ocakları*. Ankara: Elips Kitap.

İki Yazarlı Kitap

BARZUN, Jacques ve Graff, Henry F. (2001). *Modern Araştırmacı*. Ankara: TÜBİTAK Yayınları.

Çeviri Kitap

BALIVET, Michel (2011). *Şeyh Bedreddin Tasavvuf ve İsyan*. Çev. Ela Güntekin. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Dergide Makale

AKIN, Bülent (2012). “Alpamış Destanı’nda Hz. Ali Tasavuru”. *Milli Folklor*. 2012/196. 19-28.

Yayınlanmamış Tez

KUMARTAŞLIOĞLU, Satı (2012). *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü*. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Basılmamış Doktora Tezi.

Tebliğ

ERSAL, Mehmet (2012a). “Çubuk Havzası Alevi Ocakları Bağlamında Alevi İnanç-Dede Ocaklarının Teşkilatlanması Üzerine Bir Değerlendirme” II. Uluslararası Tarihten Bugüne Alevilik Sempozyumu, 23-24 Ekim 2010 Ankara. Ankara: Cem Vakfı Ankara Şubesi. 178-193.

Kaynak Kişi

Abbas Kaderoğlu (1950), Meşeli Çubuk Ankara, İlkokul, Talip.

Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi’nin Temin Edilebileceği Yer

Malberg 1 • 53547 Hausen (Wied) Almanya Deutschland/Germany

Tel: 00 49 (0) 2638 42 45 - 00 49 (0) 2638 94 59 60

Belge geçer (Fax): 00 49 (0) 2638 94 59 59

El-mek (E-mail): abk.enstitusu@gmx.net

Paper Formatting Guidelines

1. Manuscripts must be written in Word 6.0 and further versions (IBM compatible).
2. Manuscripts must be written in Times New Roman font with the 12 font size and 1,5 line space.
3. Manuscripts are best if they do not exceed 25 pages. Abstracts in Turkish and English, approximately 250 - 500 words, must also be sent to the board. The translations of the abstracts to German language will be made by us. Abstract should cover the purpose, scope, method and conclusions of the study.
4. Manuscripts must be originally sent to the board, and no other places for publication or evaluation.
5. Author or author name(s) must be written on a cover page. The cover page must also include the title, author(s) address(es), phone number, and fax number or e-mail (if any).
6. Manuscripts might need correcting upon the evaluations of the referees of the journal.
7. Final decision for publication belongs to the board. A letter concerning the decision of the board is going to be sent to the author(s) along with a copy of the referee evaluations as soon as possible.

Manuscripts must be sent to:

Malberg 1 • 53547 Hausen (Wied) Almanya Deutschland/Germany

Tel: 00 49 (0) 2638 42 45 - 00 49 (0) 2638 94 59 60

Fax: 00 49 (0) 2638 94 59 59

E-mail:

abk.enstitusu@gmx.net

abkenstitudergi@outlook.com

Citations

1. Texts must follow in-text footnote system. In paranthesis in the text, author's name, date of publication, and page number is given. If a source is cited many times, parantheses are given in stead of "ibid, idem, op. cit. etc.". For example, Bruinessen (2011: 57).
2. If the author's name is mentioned, without quotations, the following is done: Aksüt (2009: 57), gives some examples about the subject.
3. If cited source is of two authors, both are given for example, (Ersal ve Ersöz, 2003: 67).
4. If cited source is of more than two authors, "et als." is used. For example, (Kılıç et als., 2007: 149).
5. If source cited are more than one they must be separated by a semi-colon, (Yaman, 2006: 150; Ersal, 2012: 179).
6. Additional information must be given on the same page and enumerated 1, 2, 3. Citations in them must follow the above guidelines.

References

1. References must include only the cited sources and be given in alphabetical order.
2. If more than one source of the same author are cited, they must be put in an chronological order from the oldest to the newest. Sources of the same years must be given letters "a, b, c,..."

Book

YAMAN, Ali (2006). *Kızılbaş Alevi Ocakları*. Ankara: Elips Kitap.

Translated book

BALIVET, Michel (2011). *Şeyh Bedreddin Tasavvuf ve İsyan*. Trans. Ela Güntekin. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Book with two writers

BARZUN, Jacques and Graff, Henry F. (2001). *Modern Araştırmacı*. Ankara: TÜBİTAK Yayınları.

A journal article

AKIN, Bülent (2012). “Alpamış Destanı’nda Hz. Ali Tasavuru”. *Milli Folklor*. 2012/196. 19-28.

Unpublished thesis

KUMARTASLIOĞLU, Satı (2012). *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü*. Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Basılmamış Doktora Tezi.

Conference paper

ERSAL, Mehmet (2012a). “Çubuk Havzası Alevi Ocakları Bağlamında Alevi İnanç-Dede Ocaklarının Teşkilatlanması Üzerine Bir Değerlendirme” II. *Uluslararası Tarihî Bugüne Alevilik Sempozyumu*, 23-24 Ekim 2010 Ankara. Ankara: Cem Vakfı Ankara Şubesi. 178-193.

Oral Sources

Abbas Kaderoğlu (1950), Meşeli Çubuk Ankara, İlkokul, Talip.

Address where Journal of Alevism-Bektashism Studies can be obtained

Publishers Address / Adresse des Herausgebers

Malberg 1 • 53547 Hausen (Wied) Almanyada Deutschland/Germany

Tel: 00 49 (0) 2638 42 45 - 00 49 (0) 2638 94 59 60

Fax: 00 49 (0) 2638 94 59 59

E-mail: abk.enstitusu@gmx.net