

# 1980 Sonrası Alevilerin Farklı Bir Görüntüsü: Alevi Caferiler ve Aşura Dergisi

**Ahmet TAŐGIN\***

## ABSTRACT

*In this paper, it has been presented Alewi which appeared different identity from traditional structure after 1980. Reemergence of Alewi has not been the same identity. But different reemergence of Alewi has not been dealt with or ignored. We investigate this different structure.*

**Keywords:** *Alevi, Caferi, Alevi-Caferi, Review of Asura, Differentiation, Social Structure, Religio-Social Group.*

## Giriş

Oğuz boyuna mensup konar-göçer Türkmen toplulukları Orta Asya'dan göç ederek, Anadolu'nun çeşitli yerlerini yurt edinmişler ve yerleşik hayata geçmelerinden itibaren bir yandan yerleşik hayat diğer yandan da devletleşme süreci onların farklılaşmalarına neden olmuştur. Dini-sosyal yapıda meydana gelen farklılaşma, aynı dini-sosyal yapıya sahip toplulukları birbirinden uzaklaştırmış ve bir süre sonra da bu farklılaşma siyasal bir çatışmaya dönüşmüştür. Aslında bu toplulukların bağlı buldukları sufilerin ve onların temsil ettiği tarikatların, Erdebil Tekkesiyle olan ilişkisi, Erdebil Tekkesinin siyasallaşmasıyla beraber dini-sosyal yapıda olan bu toplulukları siyasal bir topluluğa dönüştürmüştür.<sup>1</sup>

Bu toplulukların Erdebil Tekkesiyle olan ilişkisi Osmanlı Devletinde de devam etmiş ve bu durum onların Osmanlı Devletiyle olan ilişkisinin bozulmasına neden olmuştur. Bu nedenle Osmanlı Devleti onlara karşı bir dizi önlem almıştır. Bunların sonucunda Osmanlı devlet adamlarının bütün kurumlarıyla, siyasallaşan bu topluluklara karşı geliştirdiği strateji onların bütün olumsuz anlamıyla birlikte Kızılbaş ismiyle tarih sahnesine çıkmalarını sağlamıştır. Halbuki Osmanlı Devletini kuran topluluklar ile bunlar aynı dini-sosyal yapıdan gelmiş olmalarına rağmen, devleti kuran topluluklar merke-

\* **Dr.**, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, ahmettasgin@yahoo.com

1 Hasan Onat, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", **İslamiyat**, Cilt 6, Sayı 3, Temmuz-Eylül 2003, ss. 111-126.

zileştikleri halde onlar çevreye itilmişlerdir. Bir süre sonra da dini bir grup olarak algılanır hale gelmişlerdir. Bu da onların Osmanlı Devletini kuran topluluklarla aynı etnik kökenden geldiklerini ve Türkmen olduklarını unutturmuştur. Dolayısıyla Osmanlı Devleti tarafından yürütülen karşıt propaganda, Anadolu'da yerleşik konar-göçer Türkmen topluluklarının hem dini hem sosyal hem de siyasal olarak farklı algılanmaları sonucunu doğurmuştur.<sup>2</sup>

Bu topluluklar Tanzimat'tan sonra da farklı bir şekilde ele alınmıştır. Osmanlı Devlet adamları, Tanzimat'la beraber yapısal bir reforma girişmiş ve bir çok kurumda yenileşmeyi gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Bu yenileşme I. ve II. Meşrutiyet sonrası daha belirgin hale gelmiştir. Osmanlı Devletindeki farklı dini-sosyal grupların yeniden ele alınması da bu döneme rastlamaktadır. Özellikle İttihat ve Terakki bünyesinde önemli hazırlıklar ve çalışmalar yapılmıştır. Yürütülen çalışmalardan biri de, Kızılbaş-Bektaşî toplulukları üzerine olmuştur. Bu çalışmalar sonrasında o ana kadar dini bir grup olarak algılanan ve "Kızılbaş" diye isimlendirilen bu Türkmen toplulukları bu defa "Alevî" ismiyle sunulmaya başlanmıştır.<sup>3</sup>

### **Kızılbaşlığın Aleviliğe Evrilerek Merkezileşmesi**

Tanzimat'tan sonra Kızılbaşlığın Alevilik şeklinde tanımlanmasından itibaren Alevilik, modernleşme projesinin bir parçası haline gelmişti. Aleviliği temsil kabiliyetine sahip kişilerin bu projenin bir parçası haline gelmeleriyle de onlar yeni sosyal yapıya entegre oldular. Bu entegrasyon sürecinde de yeni bir kimlik kazanmış olmayı bir imkan olarak gördüler ve bütünüyle Cumhuriyetin çağdaşlaşma söylemine sahip çıktılar.

Bu durum 1960'lı yıllara kadar böyle devam etti. 1960'lı yıllardan itibaren Aleviler iç göçlerle beraber şehirlerde ve eğitim kurumlarında görünmeye başladılar. Bu yeni durum Alevilerin, İttihat ve Terakki ile kazanmaya başladıkları imkanlar serisinin devamı oldu ve artık eğitilmiş Alevi aydınları kendilerini kentte ifade eder hale geldiler.

Son olarak modernleşme sürecinin tartışmaya açıldığı ve yeni sosyal grupların boy gösterdiği 1980 sonrası Aleviler, kültürel bir topluluk olarak farklılıkların kabul edilmesini ve aynı zamanda kültürel haklarının verilmesini dilendirmeye başladılar. Bu dönemde dernek, vakıf ve cemevi kurarak, dergi, gazete ve kitap yayınlayarak kamusal alanda boy göstermeye başladılar.

### **Tekelleşen Aleviliğin Farklı Görüntülerine Yaklaşımı**

Kızılbaşlığın Aleviliğe evrilmesiyle çevreden merkeze taşınan Aleviler, tanımlayıcılarının tanımını üzerinden günümüze kadar taşınmışlardır. Yani onları Alevi olarak isimlendirenler, aynı zamanda onların gelecekte nasıl bir çerçeveye döneceği konusunda da bir öngörüye sahiptiler. Bu yeniden ta-

2 Rudi Paul Lindner, Ortaçağ Anadolu'sunda Göçebeler ve Osmanlılar, Çeviren: Müfit Günay, Ankara: İmge Yayınları, 2000, 49-86.

3 Baha Said Bey, Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri, Girişçi Yazan ve Yayına Hazırlayan İsmail Görkem, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.

nımlanma neticesinde Aleviler, kendilerini Kızılbaş kılan bütün özelliklerinden soyutlanmış oldular. Artık kendilerini merkeze doğru taşıırken, bu tanım üzerinden yürüdüler ve yukarıda bahsedilen süreçte kademe kademe bu tanıma uygun hale geldiler. Ama Kızılbaşlığa ait bütün özelliklerinden farklı bir görüntüyle ortaya çıktılar.

Aleviler, kendileri için üretilen bu yeni kimliği içselleştirdiler. Bundan sonraki aşamalarda içselleştirdikleri bu kimlik tanımına uydular ve buna uygun hareket etmeye başladılar. Dolayısıyla bu tanım üzerinden kamusal alana girmeye başlayan Aleviler hayali bir topluluk kurgusuyla ortaya çıktılar.<sup>4</sup> Başka bir ifade ile söyleyecek olursak; Alevilerin Cumhuriyet dönemindeki yeniden ortaya çıkışları, çağdaşlaşma projesiyle paralel bir seyir izlemiştir. Aleviler, Cumhuriyetin yenilikçi söylemine sahip çıkarak, esasen Aleviliğin de çağdaş olduğunu iddia etmeye başlamışlardır. Topluluk, dini-sosyal boyutlarıyla sunulmuş ve artık hayali bir topluluk kurulmuştur.

Bu sunumun örneklerinden birisi sözlü bir geleneğe sahip Alevi kültürün yazılı bir şekle bürünmesidir. Aslında bu Alevi kültürü için bir devrim olarak nitelendirilecek bir olgudur. Yazılı kültür, sözlü kültüre mukabil, oluşturduğu farklılaşmayı hem Alevi geleneği içerisinde dini otoriteyi oluşturmuş hem de Alevi kimliğinin tarihselleştirilmesini ve yazıya geçirilmesini sağlamıştır. Geleneksel anlamda sürdürülen sözlü kültür ve bu sözlü kültürü aktarmada önemli bir işleve sahip olan "Dede", otorite kaybına uğramıştır. Yazılı kültürle oluşan yeni durumda ise, seküler eğitimden geçmiş entelektüel dedenin otorite alanı folklorik bir ceme sıkıştırılmıştır. Bunun yanı sıra yazılı kültürün yaygın hale gelmesiyle Alevi kimliğinin temelini teşkil eden dedenin yerine gazete ve dergilerle belirginleşen yeni "Alevi Literatürü" geçmiştir. Bu literatür, Alevi kimliğini oluştururken kültürel olarak yeni iletişim araçlarıyla onu yeniden hayal etmektedir.<sup>5</sup> Esasen eğitilmiş Alevilerden oluşan orta sınıf, Aleviliği dini ve sosyal olmak üzere ikiye böldüler, dedenin fonksiyonunu dini kısmıyla sınırlandırdılar ve bir süre sonra bu alana da müdahale ettiler.<sup>6</sup>

Yukarıda söz konusu edilen Alevi literatürünün içerik olarak değişimi vurgulandı. Görüleceği gibi bu durum aynı zamanda Alevi edebiyatını geleneksel seyrinden de uzaklaştırdı ve bu literatürün içeriği, siyasi ve ideolojik bir malzeme haline getirildi. Bu durum protest bir yapıya sürükledi. İşte bu aşamada bu protest yapı Sünnilerden sağcı, gerici ve dincilere kaydı.<sup>7</sup>

4 Ayşe Güneş-Ayata, "Kentsel Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet ve Etnik-Kimlik Aleviler ve Soydaşları Örneği", **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik**, Yayına Hazırlayan Nuri Bilgin, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1997, ss. 197-205.

5 Hakan Yavuz, "Alevilerin Türkiye'de Medya Kimlikleri: "Ortaya Çıkış'ın Serüveni", **Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler Bektaşiler Nusayriler**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999, ss. 71-76.

6 Kristina Kehl, "Tarih Mitosu ve Kolektif Kimlik", Çeviren Tanıl Bora, Sayı 88 Tarih ve Toplum,, 1996, s. 55; 57.

7 Ahmet Taşğın, "Ayetten Nefese: Alevi-Bektaşî Edebiyatında Dönüşüm", Alevi-Bektaşî Edebiyatı Sempozyumu, Yol Dergisi Sayı 18, ss. 28-43.

Şimdiye kadar anlattıklarımızla Aleviliğin modernleşme süreci dahil genel hatlarıyla değişim sürecini sunmaya çalıştık. Burada bununla yetinerek makalenin esas konusuna geçmek istiyorum.

İttihat ve Terakki'den günümüze kadar çağdaş bir formatla gelen Alevilik, kendi içerisinde farklı biçimlerde ortaya çıkan gruplara tahammül edememekte ve onları görmezden gelmektedir.<sup>8</sup> İşte "terakki" fikriyle ilerleyen ve ilerledikçe gelişen ve geliştikçe de eski olan her şeyi atan Alevilik, "irtica"/gericiliği çağrıştıracak bir görüntüye tahammülü yoktur. Bu tahammülsüzlük aydınlanmacı ve pozitivist düşünceden kaynaklanmaktadır.

Günümüzde Aleviliğin irtica-gericilik algısı siyasal İslam üzerinden yapılmakta<sup>9</sup> ve siyasal İslam tehlikesinin uzantısı olarak da İran İslam Devrimi gösterilmektedir. İmam Humeyni'nin İran'da Şah Rıza Pehlevi'yi devirerek gerçekleştirdiği İran İslam İnkılabı bütün dünyada etki uyandırdığı gibi Anadolu Alevilerini de etkiledi. İran İslam Devriminin Anadolu Alevileri üzerindeki etkisi iki boyutlu olarak görüldü. Çorum ve çevresi merkez olmak üzere Anadolu Alevilerinin bir kısmı İran devriminden etkilenerek kendilerini yeniden tanımladılar ve bir kısmı da bu devrim nedeniyle Şiiliğe-Caferiliğe sempati ile bakmaya başladılar.<sup>10</sup> Diğer taraftan bazıları da, İran İslam Devrimini reddederek Caferilikle (Caferi Fıkhı vb.) Anadolu Alevileri arasında hiçbir ilişkinin olmadığını söylediler. Halbuki onların ortaya çıkışlarını sağlayan faktörlerden biri de bir bakıma İran İslam Devrimidir. Bu faktörün Anadolu Alevileri üzerinde daha fazla etkili olmasını engellemek için gerekli önlemler alındı ve bu devrimin etkisinde kalarak Caferileşen Anadolu Alevilerinin etki alanları daraltıldı.<sup>11</sup>

Artık Caferi Aleviler, Anadolu'da Alevilerin Kızılbaşları olurlarken "Kızılbaşlığın" olumsuz anlamlarının tamamına muhatap oldular.<sup>12</sup> Buna karşın yerleşik hayat ve yazılı kültürün dayattığı Anadolu Aleviliğinin 1980 sonrası yeni aktörleri eğitilmiş ve kentli elitlerdi.<sup>13</sup> Bu elitler geleneksel Alevilik içerisinde yeni bir tabaka oluşturdu. Bunlar özellikle sol ideolojiden beslendiler.<sup>14</sup> İran İslam Devrimi ile olan ilişkisizliklerini "Mollalar İran'a" siyasal propagandası ile taçlandırdılar.<sup>15</sup>

8 Bu konuda daha fazla bilgi ve örnek için bakınız: Mahmut Övür, "Alevileri Şiileştirme Hareketleri", **Nokta Dergisi**, 15 Temmuz 1990, Sayı 28.

9 Bu makalede her ne kadar tarihsel olarak "gericilik" teriminin batılı/çağdaş olan her şeyin olduğu vurgusu olsa da son döneme ilişkin tanımlamayı anlatma istiyorum.

10 Cemal Şener, Alevilik Olayı Toplumsal Bir Başkaldırının Kısa Tarihçesi, 19. Baskı, İstanbul: Ant Yayınları, 1995, ss. 99-104.

11 Mahmut Övür, "Alevileri Şiileştirme Hareketleri" **Nokta Dergisi**, Sayı 28, 15 Temmuz 1990.

12 Teoman Şahin, Alevilere Söylenen Yalanlar Bektaşilik Soruşturması I, Ankara: Armağan Kitap ve Yayınevi, 1995, s.361-366.

13 Hakan Yavuz, "Alevilerin Türkiye'de Medya Kimlikleri: "Ortaya Çıkışın Serüveni", **Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler Bektaşiler Nusayriler**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999, ss. 71-76.

14 Ahmet Taşğın, "Dersim/Tunceli Aleviliğinin Yeniden İnşası", **Bilgi Toplumunda Alevilik**, Hazırlayan İbrahim Bahadır, Ankara: Bielefeld Alevi Kültür Merkezi Yayınları, 2003, ss. 303-310.

15 Ahmet Taşğın, "Hatai'den Günümüze Anadolu Alevilerinde Farklaşma", **I. Uluslararası Şah Hatai Sempozyumu (9-11 Ekim 2003 Ankara)** sunulan bildiriye bakınız.

Aleviliğin 1980 sonrası ortaya çıkışının farklı oluşunu<sup>16</sup> iki genel başlık altında toplamak mümkündür. Geleneksel Alevilik ile modern Alevilik. Her iki başlık altında ele alınan Alevilik, Alevi aydınlar tarafından birbirinin devamı olarak algılanmış hatta Alevi tanımından yola çıkılarak geleneksel olan da tanımlanmıştır. Hem geleneksel Alevilik, hem üretilen Alevilik homojen kabul edilmiştir.<sup>17</sup>

Bir diğer nokta ise modern Aleviliğin ortaya çıkışı homojen değildir. Ortaya çıkışları aynı zaman dilimine denk düşmesine rağmen farklı görüntüler sergilemişlerdir. Ortaya çıkış iki boyutta ele alınmaktadır: bunlardan ilki ortaya çıkışın bizatihi kendisi diğeri ise ortaya çıkışın görüntüsü/görünüşü. Fakat Ortaya çıkışın kendisi makul karşılanmış, sürecin bir parçası kabul edilmiş, ve modernleşmenin doğal sonucu olarak görülmüştür. Bu konudaki tartışmalar ise, ortaya çıkışın kendisinden değil de görüntüsü üzerinden yürütülmüştür. Bu tartışmaların görüntü üzerinden yürütülmesinin nedeni de, çıkışın kendisi üzerinden konuşmak yerine hedefi (Aleviliğin modernleşme sürecinde alacağı ilerlemeci, çağdaş biçimi) üzerinden fikir üretmeye kalkışmaktan kaynaklanmıştır.

Modernleşen Aleviler tarihi süreç içerisinde "eşit haklardan" yararlanmadıkları vurgusu yapmakta haksızlıklara uğradıklarını hatta büyük kıyımlardan geçtiklerini dile getirdiler. Bunu da inşalarının bir argümanı olarak kullandılar. Kendilerine yapılan haksızlıkların Cumhuriyetin sunmuş olduğu vatandaşlık hakları ile giderildiğini söylediler. Bu sebeple Cumhuriyet ile çağdaşlığa sahip çıktılar ve Aleviliğin aynı zamanda modern söylemle örtüştüğünü hatta bu söylemin asırlar önce Alevilik öğretisinde olduğunu dile getirirler.

İşte ortaya çıkış ve yeni söylem arayışlarının temel hareket alanı Alevilerin kamusal alanda kendilerini göstermeleridir. Ama birbirleriyle olan ilişkilerinde aynı modern söyleme sahip çıktıklarını söylemek mümkün değildir. Özellikle bu durum Caferileşen Alevilerin yok farz edilmesinde açık bir şekilde görülmektedir. Burada esas sorun, ortaya çıkışın kendini kodladığı/belirlediği ve bu kodlamanın ötesindeki farklı bir görüntüye tahammülü olmadığı hususudur. Oysa 1980 sonrasında kendilerini kamusal alanda göstermelerine imkan sunulması farklı söylemleri beraberinde getirmiştir. Peki Alevilerin ortaya çıkışları aynı zaman dilimine denk düşmesine, yani topyekun modernleşmenin parçası haline gelmiş olmasına rağmen özellikle Çorum merkezi başta olmak üzere Anadolu'nun başka yerlerinde Caferileşen Alevilerin ortaya çıkışlarının yok sayılıp, eleştirilmelerinin nedeni nedir?

16 İlyas Üzüm, "Günümüz Alevi Örgütlenmeleri ve Geleneksel Alevilikle İlişkisi", **Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler Bektaşiler Nusayriler**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999, 361-363.

17 İsmail Engin, "Alevilik ve Bektaşilik Araştırmalarında Yöntem, Yaklaşım Sorunu", **I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri (22-24 Ekim-1998)**, Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, 1999, ss. 121-122.

### Aşura Dergisi ve Çevresi

Kentleşme sürecinde Aleviliğin temel kurumları işlevini yitirdi ve bu kurumlara yeni tanımlar ve fonksiyonlar yüklendi. Bunun en bariz örneklerinden birisi dedelik kurumudur. Değişim sürecinde dedelerin yerini yazarlar aldı.<sup>18</sup> Değişen Aleviliği de bu yazarlar belirledi. Orhan Türkdoğan, İlyas Üzüm ve Mustafa Aslan'ın, Çorum Alevi-Caferilerin temsilcisi ve bu sürecin bir parçası olarak gördükleri Teoman Şahin bu yazarlardan biridir. Teoman Şahin, Çorum SHP milletvekili Cemal Şahin'in oğludur ve avukatlık yapmaktadır.

*Aşura* Dergisi çevresinin görüşlerini Teoman Şahin yayınladığı eserinde dile getirmektedir. Şahin eserinde daha çok Alevilik Kızılbaşlık üzerinde durmaktadır. Alevilik ile Kızılbaşlığın aynı olduğunu ısrarla vurguladıktan sonra, Bektaşilik ile Kızılbaşlık veya Alevilik arasında bir bağlantının olmadığını hatta Osmanlı Devlet adamlarının on iki imamın izinden giden Kızılbaş dedelerinin etkinliği için Bektaşilik Tarikatını kurduğunu söylemektedir. Günümüzde ise Aleviliği temsil edenlerin, Alevilik ile ilişkilerinin olmadığını ve özellikle inanç, ibadet ve sosyal ilişkileriyle Aleviliğin dışında Alevilikten başka bir şey ile kendilerini ifade etmekte olduklarını dile getirmektedir.<sup>19</sup>

Çorum'daki Alevi-Caferilerin faaliyetlerinin dikkat çeken yönü ise yayınları ve camileridir. Önce *Aşura* daha sonra *Ondört Masum* isimli iki dergi çıkarılmış ve bunların dışında bazı eserler yayınlanmıştır.<sup>20</sup> *Aşura*, 1989-1994 yılları arasında 21 sayı çıkmıştır.<sup>21</sup> *Ondört Masum* ise 1991'de çıkmış ve günümüze kadar yayını sürdürmektedir. Faaliyetleri açılan iki cami çevresinde gerçekleştirilmektedir.

Çorum örneğinde Türk Popüler Dindarlığı Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma adlı doktora tezinde Mustafa Aslan, Çorum'da yaşayan Alevilerin görünürlükleri açısından dört grupta toplamıştır.

Bunlar:

1-"Kendisini Alevi görmekte birlikte gündelik kent hayatı içerisinde yaşamını devam ettiren ve çok fazla alevi inanç ve uygulamalarına önem veremeyenler;

2-Alevilik bilinci hayli yoğun olup Alevi inanç ve uygulamalara (ceme katılma, dedelere saygı vb.) olabildiğince katılanlar;

3-Sünni-Hanefi inanç ve uygulamalarını benimseyen Diyanete bağlı camilere devam edenler (ancak bu insanlar Alevi kesimle bağlantılarını koparmamışlardır.);

4-Kendilerini ehlibeyt başlısı olarak tanımlayan ve Şii-Caferi fihna göre kendi camilerinde dini ibadetlerini yapanlar." Yine aynı çalışmadaki tespitle-

<sup>18</sup> İlyas Üzüm, *Günümüz Aleviliği*, İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1997, s. 159.

<sup>19</sup> Orhan Türkdoğan, *Alevi-Bektaşî Kimliği*, İstanbul: Timaş Yayınları, 1995, s. 280-288.

<sup>20</sup> Yayınlanan eserlerden bazıları ise: N. Mekarim Şirazi, *Takiyye*; Ali Kirazlı, *Ehl-i Beyte Doğru*, Seyyid İmam Ruhullah Musevi, *Kerbela Mesajı*; N. Mekarim Şirazi, *Ehl-i Beyt Mektebinde Temel İnançlar*.

<sup>21</sup> "Aşura Dergisi Bibliyografyası" isimli makalemiz yakında yayınlanacaktır.

re göre: "...Kendileri ile yaptığımız mülakatlarda ikisi de (Cemal ve Teoman Şahin) İslam ve Kur'an'ın önemi üzerinde ısrarla durdular. Ancak, fıkıhlarının farklılığı üzerine vurgu yaparak, Şii-Caferi fıkıhına göre ibadet yapmalarının onlar için önemine değindiler. Onların bir diğer ayırıcı vasıfları ise Bektaşiliği reddetmeleri ve cem evi yerine camiyi ön plana çıkartmalarıdır. Söylemlerinde Aleviliğe ve 12 imama güçlü bir vurgu kolaylıkla sezilirken, Bektaşiliğe açıktan eleştiri yapıyor. Hz. Ali'den, ehlibeytten yoksun bir Aleviliğe ve Hz. Muhammed'den ve onun prensiplerinden uzak bir hayata karşı olduklarını ise ısrarla vurguluyor. Şahinler, geleneksel Alevi "dede" kurumunu da eleştirmekte ve onları "peygamber postuna" oturan istismarcılar olarak suçlamaktalar...." Devamında özellikle Caferi yazılı kaynaklarına yöneldikleri ve böylece kendilerine ait yazılı bir literatür oluşturdukları tespitini yapmaktadır.<sup>22</sup>

Aşura Dergisi ve çevresi ile ilgili bu genel bilgileri verdikten sonra yukarıda Alevilerin Caferileşen Alevilere karşı takındıkları tavrın nedenlerini metinler üzerinden açıklamaya geçeceğim. Alevilerin bir kısmı, Caferi fıkıhının kendileri için bağlayıcı olduğunu ifade etmeye başladılar.<sup>23</sup> Bu husus Alevi aydınları arasında tepkiyle karşılandı ve bu konuya ilişkin peş peşe açıklamalarda bulundular. Aleviler, Caferi olduklarını ve Caferi fıkıhına göre gündelik yaşamlarını tanzim edeceklerini söyleyen Alevi Caferilere, Kızılbaş muamelesi yapmaya başladılar.

Bunu kendilerine yapılan dış bir müdahale olarak gördüler. Arkasında da Sünnilik ve Şiiliğin olduğunu varsaydılar. Bu nedenle Sünniliğe karşı geleneksel, Şiiliğe karşı da siyasal İslam söylemi üzerinden tavrı geliştirdiler. Buna rağmen modernleşme veya modernleşme sürecini kendilerine bir dış müdahale olarak görmediler.<sup>24</sup>

Bu bağlamda bir Alevi aydını ve aynı zamanda bir akademisyen olan Ali Yaman'ın bu konuya ilişkin düşüncelerinin yer aldığı paragrafı değerlendir-

22 Mustafa Arslan, Türk Popüler Dindarlığı Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Çorum Örneği. (Basılmamış Doktora Tezi), **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Kayseri: 2002, s. 197-204.

23 İlyas Üzüm, *Günümüz Aleviliği*, s. 58.

24 "Şiilerin 1970'li yıllarda Ayetullah Medarı aracılığıyla dönemin Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Süleyman Ateş'e söylediği "Alevileri siz Sünnileştiremiyorsanız bırakın biz Şiileştirelim" yolundaki sözleri 1980'li yıllarda eyleme dönüştü. 80'li yılların ortalarında birçok Şii misyoneri Sivas ve Çorum'da Alevi köylerini dolaşarak İran'ın Kum kentindeki irtica yuvası medreselerine öğrenci toplamaya çalıştılar. Alevilerin, Ali ve 12 İmam sevgisini kullanarak "Siz aslında Şiisiniz. Sünnilerin zulmü karşısında dağlara kaçmış, bazı dini vecibelerinizi unutmuşsunuz. Gelin, Aleviliğin gerçek yoluna girin" türünden sözlerle yakınlık kurmaya çalıştılar. Ancak bu konuda pek de başarılı oldukları söylenemez.

Fakat arkalarına İran sermayesini alan Şii misyonerler hemen pes etmediler. Özellikle Çorum'da eski DYP Milletvekili Cemal Şahin ve oğlu Teoman Şahin'in desteğiyle bu bölgede hummalı çalışmalar başlattılar. Teoman Şahin'in, Milönü'nde yaptırdığı camide Şii yanlısı vaazlar verilmeye başlandı. Devlet parasıyla hacca giden Cemal Şahin, bu ilişkiyi reddetse de oğlu Teoman Şahin'in çıkardığı "On dört masum pak" dergisinde Şii propagandası gözden kaçmıyordu. Baba oğul Şahinlere göre günümüz Aleviliğini savunan herkes ateist ve Marksist, Hacibektaş ise "sahte Veli"ydi." Cemal Şener-Miyase İknur "İran'ın Şiileştirme Operasyonu" Cumhuriyet Temmuz 1998.

mek istiyorum. Yazar, Şii/Caferi topluluklardan bahseden başlığın altında Çorum'da farklı bir görüntüyle ortaya çıkan Alevi-Caferileri değerlendirirken, "...dikkat çeken bazı faaliyetlerden..." bahsetmektedir. Burada dikkat çeken faaliyetlerin, Alevilerin kendilerine özgü inanç yapılanmasına uymadığı gerekçesiyle dile getirildiği izlenimi vermektedir. Bunun Sünnileşme ile Şiileşme arasında bir yer olduğunu ifade etmekte ve sorunun ortaya çıkışının kendisiyle ilgili olduğunu görmemekte/görmezlikten gelmektedir.<sup>25</sup>

Diğer bir Alevi yazar Lütfi Kaleli 'Binbir Çiçek Mozaigi Alevilik' isimli eserinde, "Anadolu Aleviliğinin "demokrat ve eşitlikçi" yapısı" ile "... Aslında Anadolu Aleviliği gerek beslediği tasavvufi kaynaklar, gerekse de siyasal olarak hep muhalefette kalmış olması nedeniyle, Şiiliğin bilinen despot karakterinin tam tersine hep demokratik bir özü temsil etmiştir. Aleviliğin değil, Sünniliğin Şiiliğe benzediği tezi, günümüzdeki siyasal gerçekliklerle doğrulanmış bulunmaktadı"<sup>26</sup> der. Bu örneklerin ileri sürdüğüm tezi doğruladığı kanaatindeyim. Her iki yazara yöneltilebilecek, kendilerini "Alevi" olarak tanımlayan toplulukların iç dinamiklerden hareketle farklı bir görüntüyle ortaya çıkıp kendilerini ifade etmelerinin imkanı veya onların farklı bir görüntüyle ortaya çıkışlarının nedenleri yok mudur? sorularının cevabı aranmalıdır.

Sonuç olarak Cumhuriyet dönemine kadar dini bir yapı olarak kabul edilen Kızılbaşlık, Cumhuriyet döneminde Aleviliğe evrilerek siyasal bir hüviyet kazanmıştır. 1980'li yıllardan sonra modernleşme sürecinin bir sonucu olarak bir dizi etkinlikle kamusal alanda görülmeye başlayan Aleviler, temel dini kavram ve kurumlarını yeni bir forma sokmakla kalmadılar aynı zamanda bu noktadan hareketle geleneksel Aleviliği de tanımladılar. Kendilerin ortaya çıkışlarında dış müdahale görmezken, Caferileşen Alevilerin ortaya çıkışlarını iç dinamiklerinin etkisi aranmadan dış bir müdahale olarak görmüşlerdir.

Aleviliği homojen bir yapı kabul ederek farklı söylem ve davranışlarda bulunan özellikle Çorum ve çevresinde yaşayıp Caferi fihkına göre gündelik yaşamlarını düzenlemeye çalışanları Alevilikten bir sapma görerek, onlara Kızılbaş muamelesi yaptılar ve dışladılar.

25 "... Çorum'da da bu konuda bazı dikkat çeken faaliyetler oldu. Eski bir milletvekili ve oğlu bu konuda yoğun çaba sarf ettiler. (Şahin 1995) Ancak bir süredir Alevilik konusunu izlemeye çalışan bir araştırmacı olarak şunu ifade etmeliyim: Anadolu'daki Alevilerin kendilerine özgü bir inanç yapılanması var. Bu yapılanma Şiilikle de Sünnilikle de kimi yönlerden farklılaşan kendine özgü nitelikler içeriyor ve bu nitelikler tarihsel ve sosyal koşulların sonucu olarak yüzyıllara yayılan bir zaman süreci içerisinde oluşmuştur. Bu nedenle Anadolu Alevilerinin Şiiliğe meyiletmesi en azından kısa vadede pek de olanaklı görülmektedir." Ali Yaman, "Günümüzde Alevilik-Bektaşılık Alanında Aktörlere İlişkin Genel Bir Analiz Denemesi", **I. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri (27-29 Nisan 2000/ Ankara)**, Ankara: Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı, 2000, ss. 221-222.

26 Lütfi Kaleli, *Binbir Çiçek Mozaigi Alevilik*, İstanbul: Can Yayınları, 1995, s. 212.