

ALEVİLİK-BEKTAŞİLİĞİN TASAVVUFİ BOYUTU

Prof Dr. M. Saffet SARIKAYA¹

Başlıkta ifade edilen “Alevilik-Bektaşilik” teriminin ikinci kısmı, “Bektaşilik” tasavvufi düşüncenin kurumsallaşan biçimini oluşturan bir tarikattır. Kurucusu Hacı Bektaş Veli (669/1270-71) Hoca Ahmed Yesevi’ye ulaşan bir silsileye sahiptir.

Diğer taraftan başlıktaki terimin “Alevilik” kısmının en azından bir bölümünde tarikat olgusunu görmek mümkündür. Alevilerin önemli bir kısmını teşkil eden Kızılbaşlar Safevi tarikatına bağlı bir geleneğin takipçileridir. Şeyh Safiyyüddin (745/1344-45), İbrahim Zahid Geylani (705/1305)’nin müridi olarak Safeviyye tarikatını kurmuş ve Anadolu’dan müridlere sahip olmuştur. Zahidiyye, Ahi Muhammed, Pir Ömer Halveti, Hamidüddin Aksarayı, Hacı Bayram Veli gibi sufiler tarafından Halvetiyye, Bayramiyye gibi tarikatlarla temsil edilerek Anadolu’da azımsanmayacak bir sempatican kitlesine sahip olmuştur. Öyle ki Şeyh Cüneyd’e kadar Osmanlı Sultanlarının Erdebil tekkesine her yıl düzenli hediyeler gönderdiği bilinmektedir.² Bu yapı Şeyh Cüneyd (861/1460), Şeyh Haydar (893/1488) ve Şeyh Ali (898/1493) ile Kızılbaşlığa dönüşmüş; Şah İsmail (930/1524)’in şahsında siyasi bağımsızlığını kazanan bir yapıya bürünmüştür. Dolayısıyla bugün, Şah İsmail üzerinden geliştirilen Kızılbaş Sofiyan Süreklileri Safevi tarikat geleneğinde yapılanmıştır.

Bununla birlikte Türkiye Aleviliğinin büyük ölçüde soy-boy-oba esaslı aşiret geleneğine dayanan göçebe kültür yapısına sahip oluşunu da göz ardı etmemek gerekir. Alevi ocakları bu yapılanmada Tahtacılar, Çepniler, Hubyarlılar, Keçeçi Babalılar³ gibi birbirinden bağımsız görünen müstakil hiyerarşiler oluşturmuştur. Bu sosyal yapılar zaman içerisinde resmi otoritenin müdahalesiyle ve merkezi tekkelerinin tahakküm arzularıyla⁴ zamanla Anadolu’da Çelebi Bektaşiliğinin, Balkanlarda Babagân Bektaşiliğinin ve Kızılbaş geleneğinin etkisinde kalmışlardır. Bu etkiyle bu ocak yapıları da tarikat geleneğiyle hemhal olmuşlardır. Böylece tarihi süreçte Bektaşî Babagân kolu bir tarafa, Türkiye Aleviliği nevi şahsına münhasır bir teşkilatlanmaya sahip olmuştur. Bu oluşum bilinen klasik tarikat örgütlenmesinden farklı ve fakat tarikat benzeri bir yapılanma olarak nitelendirilebilir.

¹ Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Öğretim Üyesi.

² Tahsin Yazıcı, Safeviler, *İA*, İstanbul 1980, c. X, ss 53.

³ Bu konudaki bir değerlendirme için bk., Cenksu Üçer, “Alevilik; Yapılar, Grupların Temel Özellikleri ve Bazı Mülâhazalar”, *Dini Araştırmalar Alevilik Özel Sayısı*, c. 12, s. 33, Ankara 2009, ss. 61-74. Alevi ocaklarının genel bir listesi için bk., Ali Yaman, “Alevilerde Dedelik ve Dede Ocakları”, *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, Ankara 2009, ss. 200.

⁴ Süreyya Faruki, *Anadolu’da Bektaşilik*, çev., N.Barın, İstanbul 2003, ss., 186-189.

Bu süreçte Osmanlı-Safevi çekişmesine bağlı olarak bu iki devletin Sünnilik ve Şiiliği resmi mezhep haline dönüştürmesi, Anadolu'daki Safevi bağlılarının kendilerini resmi devletten ayrı bir dini kimlikle tanımlamasına yol açmıştır. Bu durum muhtemelen yakın tarihlerdeki Aleviliğin mezhep olarak nitelendirilmesinin de arka planını oluşturmuştur. Nitekim 1826'dan itibaren yasaklanma sürecinde Bektaşiler kendilerine yeni bir hayat alanı açma ve meşrulaşma gayretiyle Bektaşiliği mezhebi olarak Sünnilikle ilintilendiren ve imamlara bağlılıklarını vurgulayan bir tanımlamaya yönelmişlerdir.⁵ Son otuzlu yıllarda, araştırmacıların çeşitli bilimsel disiplinlere göre yaptığı tanımlamalar yanında Aleviler de kendilerini Sünnilik üzerinden mezhep olarak tanımlamışlardır. Bu bağlamda 2004 yılı Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi müfredatında Aleviliğin “mistik bir oluşum” olarak tanımlanmasına yönelik tepkilerin⁶ de arka planını aynı algıların teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Zira bu tanımlama biçimiyle Aleviliğe mevcut hukuki yapıda meşruiyet zemini bulunduğu kadar, tarikatların yasaklanmasıyla ilgili Kanunun kapsamının dışında kalan bir yapı da ortaya çıkmıştır.

Cumhuriyet döneminde 1925 Tekke ve Zaviyelerin Kapatılmasıyla ilgili kanunla birlikte tarikat faaliyetleri yasaklanmış ve zaman zaman devlet tarafından takip edilmiştir. Esasen klasik teşkilat yapısına sahip tarikatlar üzerinde etkin olan bu kanun taşrada varlığını sürdüren pek çok Alevi ocağını doğrudan etkilememiştir. Bununla birlikte bu süreçte sufi çevrelerde ilginç bir ikilem geliştirilmiştir: Tasavvuf ve tarikat ayrımı. Bu ayırımı kendini tasavvufla ilintilendiren ve fakat tarikattan soyutlayan bir tanımlama biçimi günümüze kadar gelmiştir. Alevi çevreler de bu tanımlama ve kullanım biçiminden nasiplerini almışlardır. Günümüzde Alevi çevreler tasavvufi öğretilerde ifade edilen, Türk tasavvuf kültüründe hâkim olan Tanrı ve varlık algısını önemli ölçüde benimserler. Ancak onlar geleneksel klasik mirası modern dönem Batı kökenli felsefi algılarla yeniden okuyarak, yeniden inşa ederek Müslüman çevrelerde görülen bazı paradigmatik değişikliklerle birlikte dile getirmektedirler.⁷

⁵ Ahmed Rıfat, *Mirâtü'l-Mekâsıd fî Defi'l-Mefâsıd*, İstanbul, 1293, ss. 14-17; 100-104

⁶ “Alevi tanımı kriz yarattı”, *Sabah*, 2.12.2004.

⁷ Rıza Yıldırım bu yapıyı aralarındaki zaman bağlamını dikkate almakla birlikte “geleneksel Alevilik”, “Modern Alevilik” şeklinde birbirinden ayırarak okumaktadır. Bk., “Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, s. 62, 2012 Ankara, ss. 139, 142-149. Ancak biz, yapının bu kadar birbirinden bağımsız olduğunu düşünmüyoruz. Zira yine aynı makalede Yıldırım, Modern Aleviliğin çıkmazlarına işaret ederken inançla ilgili algı eksikliklerine ve gelenekle olan gelgitlerine de işaret etmektedir.

Bilindiği üzere, genellikle Türk tasavvuf kültüründe hâkim olan Tanrı ve varlık algısını kısaca “varlığın birliği” olarak ifade edebileceğimiz “vahdet-i vücud” doktrini teşkil eder. Alevi-Bektaşî inanç yapısındaki en önemli olgu olan Hak-Muhammed-Ali birlikteliği, tevhid-nübüvvet-velayet üçlemesinin ifadesi olarak “vahdet-i vücûd” doktrini çerçevesinde açıklanır. Bu geleneksel kabulü kısaca şöyle özetleyebiliriz:

Tanrı, *küntü kenz*⁸ sırrına binaen bilinmek ister. Bu bilinmek isteğini isim ve sıfatlarının tecellisiyle gerçekleştirir ve vahdetten kesrete çıkar. Yani Tanrı Alem-i manâ’dan alem-i surete belli mertebelerle tecelli etmiştir. Bu tecellinin en alt mertebesinde *zübde-i âlem* (âlemin özü) olarak insan vardır. İnsan Tanrı’dan gelen *nüzulünü* (iniş), Tanrı’ya *urûc* ederek (yükselecek), yani nefisini kötülüklerden arındırıp iyi huylarla donatarak tamamlar. Tanrı’nın tecellisi olan sıfatlarla sıfatlanır ve insan-ı kâmil mertebesine ulaşıp hakikat makamına erer. Bu iniş ve çıkış seferine *Devir* denilir ve bu anlayış tenasüh ile karıştırılmamalıdır.

Tasavvufî geleneğe uygun olarak Alevî-Bektaşî anlayışında da bu mertebelerin ilki Muhammed’in nûrudur; veya bir başka ifadeyle Muhammed-Ali’nin nûrudur. Zira onun hakkında Hak Teala “*levlâke levlâk lemâ halaktü’l-eflâk*”⁹ buyurmuştur. Buradaki iki “levlâk”tan biri Muhammed’e biri Ali’ye işaretir.¹⁰ Yine Kur’an’da¹¹ geçen “mişkât/nûr” ve “misbah/kandil” ifadeleri de nûr-ı Muhammedî’nin bir elmanın iki yarısı gibi birbirinden ayrılmayan Muhammed-Ali’nin nûruna işaretir.¹² Buna göre, nübüvvet vasfının tezahürü olarak “Hz. Muhammed’i her kemâlin başlangıcı, her güzel hasletin

⁸ Bu sözün Hz. Peygambere nispeti ve sıhhati hakkında bk. Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü’l-Hafâ ve Müzîdü’l-Elbâs amme’s-tehera mine’l-Ehâdîs-i ‘alâ Elsineti’n-Nâs*, tah. A. Kalaş, 2. Baskı, Beyrut, 1979, II, ss. 132; Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000, ss. 98-99.

⁹ Bu sözün Hz. Peygambere nispeti ve sıhhati hakkında bk. Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ* II, ss. 164; A. Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, ss. 121-122.

¹⁰ *Hem sende bulındı ism-i Â’zam*
Hem sende görindi rûh-ı Âdem
Tıgında yazıldı satr-ı levlâk
Levlâke lemâ halaktü’l-eflâk

Mısralardaki atıf Hz. Aliye’dir. Bkz., Eziaga Memmedof, *Şah İsmail Hatâyî Eserleri*, I-II red. H. Araslı, Azerbaycan SSR İlimler Akademisi, Bakü 1966-1973, II, ss. 23; İbrahim Arslanoğlu, *Şah İsmail Hatâyî ve Anadolu Hatâyîleri*, İstanbul 1992, ss. 163.

¹¹ Bkz., Kur’an, Yunus 10/5, İbrahim 14/33, Nuh 71/15-16.

Sonuncu ayetin Türkçesi şöyledir: “*Görmediniz mi Allah yedi kat göğü nasıl yarattı? Onların içinde ayı bir nur kılmış ve güneşi bir kandil (çerağ) yapmıştır*”. Konuyla ilgili açıklamalar için bkz., Mehmet Eröz, *Türkiye’de Alevilik ve Bektâşilik*, Ankara 1990, ss. 212-213.

¹² Muhammed Yeminî, bu olguyu Hz. Ali’nin kerametlerini içeren biçimde anlatır. Bkz., *Faziletname* I, haz.Y.Tepeli, Ankara 2002, ss. 109-112. Ali Doğan Halifebaba ise Hz. Fatıma nispet ettiği bir sözle durumu açıklar: “Hakk’ın Hz. Peygamber ile Hz. Ali’de, ikisi bir elmanın iki yarısı”. Bkz., Ayhan Aydın, *Günümüz Alevi, Bektaşî, Mevlevî, Nusayri İnanç ve Toplum Önderlerinin Görüş ve Düşünceleri*, İstanbul 2006, ss. 60.

menşei¹³ olarak gören anlayış Hz. Ali'yi de içerecek şekilde genişletilmektedir. Yani, velâyet vasfının nübüvvetin devamı gibi anlaşıldığı tasavvufî-Şii düşüncenin¹⁴ yansımalarıyla, velâyet sahibi Hz. Ali, Hz. Muhammed'e nispet edilen vasıfları (nübüvvet hariç) kendisinde taşıyan ve onun devamlılığını sağlayan parçadır. Bu itibarla, ikisi birbirinden ayrılmaz ve birlikte zikredilir. Böylece Muhammed-Ali Tanrının ilk tecellisi olarak vahdetin kesrete açılan kaynaklarıdır; birlikte çokluk veya çoklukta birliktirler; üçü birdir, aynı zamanda üçünün de kendi kimlikleri vardır, bu kimliklerin sırrına vâkıf olan onların birliğini idrak eder. Bu birliği anlamının yolu da sevgidir.

Mahabbettir Lâilâhe illâllah
Mahabbettir Muhammed Resulüllah
Mahabbettir Ali Şah veliyyullah
Üç isim, manada birdir mahabbet¹⁵

Bu sevgiyi gönlünde yaşayan Hz. Ali'nin, Tanrı'nın mazharı, âlemin aynı, her varlıkta seyredilebilen olduğunu, yani vahdetin kesrete dönüşmesi olgusunu da bilir. Bu ise ancak *men arafe* sırrına ermeyle gerçekleşir. Yani insan, kendi şahsında ahlâkî olgunluğa erişerek, kırk makam, bin bir yolu geçerek kâmil insan olabilir.

Hakk'ın yere göğe sığmayıp mü'min kulunun kalbine sığıldığı Tanrısal bütün vasıfların tecelligahı insan-ı kâmdir. Nejat Birdoğan'ın ifadesiyle büyük ölçüde Bektaşî kaynaklı olan bu vahdet-i vucud algısında¹⁶ kemale ermenin yolu insan-ı kâmil bir mürşide bağlanmaktan geçer. Nitekim Aleviler de, “dini ricale bağlılıktan ibaret sayan” karizmatik lider etrafında oluşturulan din algısına¹⁷ sahiptir. Tam da bu noktada, varlığın birliği algısında, günümüz Aleviliğinde Tanrı'dan insana evirilen, insanı önceleyen ve din algılarının temeline insanı yerleştiren yorumlarla karşılaşırız. Örneğin H. Bal bunu şöyle açıklar:

“Sufilere göre insan evrenin yalnız özü değildir, onun esası ve varoluş amacıdır. Çünkü evren onun için ve onun uğruna var edilmiştir. Ve İnsan-ı Kamil, İlahi zuhurun özüdür, onunla bütün yaratılış amacı tamamlanır.

.....

Sufî kendisiyle Tanrı arasındaki gerçek münasebetleri bilen kişidir. Öyle ki, o Bâtını yönden kendisinin Tanrının ilminde bir “idea” olduğunu bilir. O bir idea

¹³ Mehmet Demirci, “Nûr-ı Muhammedî”, *DEÜİFD*, s. I, İzmir (1983), ss. 239-240.

¹⁴ Bu konuda bk., Kamil M. eş-Şeybî, *es-Sıla Beyne't-Tasavvuf ve Teşeyyü'*, 3. Baskı, Beyrut (1982), ss.369 vd.

¹⁵ İ. Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, Ankara 1998, II, ss. 301.

¹⁶ Nejat Birdoğan, *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*, 3. Baskı, İstanbul 1995, ss. 301, 306.

¹⁷ Sönmez Kutlu, “İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu”, *İslamiyât*, c.4, s. 4, Ankara 2001, ss. 29.

olarak Tanrı ile aynı şekilde ezelidir. Zahiri yönden yaratılmış bir varlıktır. Tanrı kendisini onun suretinde göstermiştir. Sufinin kendisine mahsus bir mevcudiyeti yoktur, o Tanrının mevcudiyetinde var olup; Tanrıyla görür, Tanrıyla işitir.”¹⁸

Fethi Erdoğan Dede, cem törenlerinde ibadet faslı başladığında Dedenin “*edeb- Erkân mü'mine nişan*” diyerek bu bölümü başlattığını; herkesin diz üstü oturup sağında oturan kişi ile niyazlaştığını belirttikten sonra bu niyazlaşmanın sebebini şöyle açıklar:

“*Bizleri yaratan yüce Rabbimiz meleklere hitaben: “Adem’e secde edin” emri ilahisini yerine getirmiş ve Hakk’ın nurunun Adem’de mevcudiyetini” kabul ve tasdik etmiş olduk...*”¹⁹

Bu, nur-ı Muhammed-Ali’den insan dönüşen/evirilen vahdet-i vücud yorumu R. Zelyut’un ifadelerinde daha açıktır:

“*Alevi felsefesinde insani biçim, Tanrısal biçimin sembolüdür. Bu nedenle Tanrısal olanı yüklenmeye en layık olan varlık insandır. Tanrısalılığı açığa çıkarma, onun görevidir, onun omuzlarındadır. Bu nedenle Alevilikte insan;*

- a. *Tanrı’nın sembolüdür*
- b. *İnsanın kalbi Tanrı’nın evidir. Bu nedenle insan gerçek kabledir.*
- c. *İnsan Tanrısal bilgiyle donatıldığı için kutsaldır.*
- d. *Kutsal olup günah basamağını geride bıraktığı için masumdur.*
- e. *Kurallar ve yaptırımlardan oluşan dış manevi dünyadan ebedi gerçeklerin hüküm sürdüğü iç hakikat basamağına yöneldiği için kural ve bağlardan bağımsız kılınmıştır.*”²⁰

Aşık Daimi’nin şu deyişi de bu yorumların şiirsel ifadesidir:²¹

*Kâinatın aynasıyım
Madem ki ben bir insanım
Hakk’ın varlık deryasıyım
Madem ki ben bir insanım*

*İnsan Hak'ta, Hak insanda
Arıyorsan bak insanda
Bir eksiklik yok insanda
Madem ki ben bir insanım*

¹⁸ Hüseyin Bal, *Alevi İslam Yolu*, İstanbul 2004, ss. 21-22.

¹⁹ Ayhan Aydın, *Günümüz Alevi, Bektaşî, Mevlevî, Nusayrî İnanç ve Toplum Önderlerinin Görüş ve Düşünceleri*, F.Erdoğan ile yapılan söyleşi, ss. 169.

²⁰ Rıza Zelyut, *Öz kaynaklarına Göre Alevilik*, 6.baskı, İstanbul 1992, ss. 56-57. Zelyut, bu yorumu ulaşmadan önce Kur’an’da insanı anlatan ayetleri sıralayarak onların yorumundan bu neticeye ulaşır. Bk., aynı yer, ss. 54-55.

²¹ İ. Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, c. V, ss. 454.

*Tevrat'ı yazabilirim
İncil'i düzebilirim
Kur'ânı sezebilirim
Mâdem ki ben bir insanım*

*Bunca temenni dilekler
Vız gelir çarkı felekler
Bana eğilsin melekler
Mademki ben bir İnsanım*

*Dâimiyim harab benim
Ayaklarda türab benim
Aşk ehline şarab benim
Madem ki ben bir insanım*

Bütün bu yorumların klasik tasavvufi yorumlar ve İslam inançlarıyla ne kadar örtüştüğü bir tarafa, yakın dönem Batı'da ortaya çıkan bazı hümanist doktrinlerle örtüşen bir algıyla dile getirildiği anlaşılmaktadır.²² Aleviler cumhuriyet, demokrasi, insan hakları, kadın-erkek eşitliği gibi siyasi alanda kendilerini çağdaş olarak nitelendirebilecekleri bir zemin oluşturmuşlardır. Siyasal İslamcıların yaşadığı değişimin benzerini yaşayan Alevilerdeki paradigmatik dönüşüm de burada başlamaktadır. İslam medeniyetinin geleneksel dünya algısı adalete, diğergamlığa ve fedakârlığa dayanırken; son dönem Batı dünyasında bu algı insanı merkeze alan, haklar ve özgürlükler üzerinden paylaşımı benimsemektedir. Ancak bireysel haklar ve özgürlüklerin sınırını çoğu kere güç belirler. Türkiye özelinde, “İnsan Hakları Evrensel Beyanname”sini kabul ettikten ve dünya siyasetine uyum sağlama ve AB ile ilişkilerimizi geliştirme çabasıyla uluslar arası mahkemeleri tanıdıktan sonra 1980 sonrası sağ ve sol kuşak kendini haklar ve özgürlükler üzerinden tanımlayan bir algı biçimi geliştirmişlerdir. İşte bu bağlamda, Türkiye’de toplumsal yapının yeniden kurulmasına yönelik Cumhuriyet devrimleri konusunda Aleviler son derece hassastır. Yine onlar insan hakları, demokrasi, seçme-seçilme hakkı, kadın hakları gibi konulardaki kabulleriyle de kendilerini Sünnilerden çok daha ilerici olarak tanımlarlar.

Ancak bu kabullerle birlikte geleneksel bazı değerlerin kabulü ve yeniden ifade edilmesinde kimi zaman tezada veya izah edilemez boyutlara varan durumlar da söz konusudur. Bunun en canlı örneğini Hz. Ali’yle ilgili kabuller oluşturur: Varlığın birliği

²² Esasen benzer söylem ve vurguya pek çok Alevi dedesinde rastlamak mümkündür. Örnek olarak Ayhan Aydın tarafından farklı dedelerle yapılan röportajlardan derlenen şu esere bakılabilir, *Günümüz Alevi, Bektaşî, Mevlevî, Nusayrî İnanç ve Toplum Önderlerinin Görüş ve Düşünceleri*, ss. 37; 64; 66-67; 268 vd.; 380-381; 403.

anlayışındaki ilk tecelli mertebesi olarak zuhur eden ve silsilenin başı, pir olan Hz. Ali'yle ilgili kabuller dikkat çekicidir. Alevilerde Hz. Ali'nin velayeti, tasavvufi velayet anlayışı ile Şîî imamet anlayışı arasında farklı boyutlarda ifade edilir. Yine çeşitli mitolojik unsurların karıştırılmasıyla Hz. Ali'nin tarihî şahsiyeti efsanevî, menkıbelerle örülü bir tarzda ifade edilerek kabul görür.²³ Hz. Ali'nin tarikat piri olarak kabul edilişiyile ilgili ayrıcalıkları büyük ölçüde Şîî literatüre dayanan rivayetlerle yüceltilir.²⁴ Böylece Hz. Ali her haliyle Alevilerin vazgeçilmez önderi ve örnekliğine dönüşür. Oysa günümüz Aleviliğinde dile getirilen yeni söylemlerde Hz. Ali'nin öğretilerdeki yeri tartışılarak "Ali'siz Aleviliğe" kadar varan iddialar gündeme getirilmiştir. Aleviler arasında bu iddiaya ciddi tepkiler gösterilmekle birlikte tartışmaların zeminindeki insan algısını göz ardı etmemek gerekir.

Hak-Muhammed-Ali kabulüyle ilgili somut algılardan birisi de Kırklar Meclisi'ye ilgili anlatılardır. Alevî-Bektâşîler Hz. Muhammed'in bedenen miraca çıkışını kabul ederek bunu kendilerine özgü menkıbevi bir anlatımla dile getirirler. *Buyruk*'larda bu konuda nakledilenler özetle şöyledir: Hz. Peygamber Mirac'a giderken yolda bir aslan görür, çıkarıp yüzüğünü ona verir ve yoluna devam ederek Sidretü'l-Müntehâ'ya erişir. Orada Tanrı'yla söyleşir. Tanrı'yla söyleşisinde duyduğu Hz. Ali'nin sesidir. Tanrı'yla doksan bin kelam söylemiştir, bunların otuz bini ümmete aittir. Altmış bini ise Hz. Ali'de sır olmuştur. Hz. Muhammed Mirac'dan dönerken Mina'da bir kubbe ilgisini çeker ve kapıyı çalıp içeri girmek ister. Kendisine, kim olduğu sorulunca, iki defa "peygamberim" dediği için kapı açılmaz, üçüncüsünde "sırru'l-kayyûm, hâdimü'l-fikarâyım, bir yoksulum" diye cevap vererek içeriye girmeyi başarır. Oradakilerin kimler olduğunu sorar. Oradakiler, kırklarız, kırkımız birbirimizin aynıyız, derler. Bir kişinin eksik olduğunu görünce kimin eksik olduğunu sorar; onlar, Selmân'ın bulunmadığını söylerler. Hz. Muhammed onlardan bir nişan isteyince "Kırkımız birdir, birimiz kırktır" derler, biri kalkıp kolunu keser kırkından da kan akar. Kırklar pîrlерinin Aliyü'l-Murtazâ, rehberlerinin Cebrâîl (as) olduğunu söylerler. Bir müddet sonra Selmân dışarıdan yanında bir üzüm tanesi ile gelir. Seyyidü'l-Hâdim olarak üzümü pay etmesini Hz.

²³ Bu konuda yapılmış müstakil bir inceleme için bk, Kamile Ünlüsoy, *Tarihi Şahsiyeti ve Anadolu İnanç Kültüründeki Tasavvurlarıyla Hz. Ali*, yayınlanmamış Dr. Tezi, SDÜ SBE, Isparta 2011.

²⁴ Bu rivayetlerden bazıları şöyledir:

"Ey Ali, sen bendensin ben sendenim; sen dünyada ve ahirette benim kardeşimsin";

"Musa'nın Harun ile kardeşliği gibi sen de benim kardeşimsin";

"Etin etimdir, kanın kanımdır/lahmike lahm";

"Ali'den başka yiğit, Zülfikârdan başka kılıç yoktur";

"Ehl-i Beytim Nuh'un gemisine benzer. Kim ona binirse kurtulur, kim ondan ayrılırsa helak olur".

Peygamber'den isterler.²⁵ Hz. Peygamber Cebrâîl'in delâletiyle üzümü ezip şerbet eder ve kırklara pay eder. Kırklar mesti elest olup, “Allah” deyip, üryan ve püryan semaya kalkarlar. Hz. Muhammed dahi semaya kalkar, mübarek imamesi başından düşer, kırk pare edip bellerine bağlarlar.²⁶

Bektâşîlerde bu toplantının anısına dergâhın büyük cem odasına “kırklar meydanı” da denilir. Alevi-Bektaşîler tarafından yapılan cem törenlerinin farklı biçimleri, bu rivayette anlatılan “kırklar cemi”ne dayandırılır ve yapılan cemlerde bu olay adeta yeniden canlandırılmış olur. Kızılbaş Sofiyan sürelerinde Şah İsmail'in bu olayı anlattığı meşhur deyişi cemlerde okunur.

Cem törenleri yapılış zamanı, gayesi ve şekline göre çeşitlenir. Görgü cemi, Baş Okutma cemi, Koldan kopma cemi, İkrar cemi, Müsahiplik cemi, Düşkünlük cemi, Dardan İndirme cemi, Kırklar cemi, Ayin-i cem, Abdal Musa cemi, Muharrem cemi gibi adlarla ifade edilen bu törenlerin her birinin katılım şartları, ne zaman ve nasıl yapılacağı bellidir.

Cem törenleri Hz. Ali evlatlarını görevlendirmesiyle temellendirilen, törenin doğru ve kusursuz icra edilmesi bakımından yol ehline devam ettirilen on iki hizmetle icra edilir. Bu hizmet algısı tarikat kapısının “hizmet” makamı ve Rasulü Allah'ın *Seyyidü'l-Hâdim* oluşuyla doğrudan ilgilidir.

Bu hizmetler kimi zaman bazı farklılıklar gösterse de şöyle sıralanabilir: Dede, rehber, gözcü, çerağcı, zakir, ferraş, saka, sofracı, pervane, peyk, iznikçi, kapıcı.²⁷

Kadın-erkek birlikte icra edilen ceme hizmetlerin yapılmasından sonra başlanır. Yöresel bazı farklılıklarla beraber cemdeki hizmetler şöyledir: Dede katılımcılara sohbet eder. Zakir saz çalıp deyiş söyler. Süpürge (car) çalınır. Post serilir. Darginlar barıştırılır, canlardan rızalık alınır. On iki hizmet sahiplerinin duaları verilir. Çerağ (delil) uyandırılır. Tezekar tarikat abdesti aldırır. Kurban ve lokmaların duaları verilir. Dede yol ve erkân konusunda canlara bilgi verir. Gerekirse ara verilir. Cem mühürlenir (secde yapılır). Üç

²⁵ “Ben kavmin hizmetçisiyim” şeklinde nakledilen bir hadise telmih vardır. Hadisle ilgili değerlendirme için bk., Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, c. I, ss. 462

²⁶ *Buyruk*, haz. Sefer AYTEKİN, ss. 7-12; İmam-ı Cafer-i Sadık Buyruğu, haz. Fuat Bozkurt, 2. Baskı, İstanbul 2004, ss. 13-19. Aynı bilgi bir Alevî dedesi tarafından Y.Ziya Yörükân'a anlatılmıştır, bk., “Anadolu Alevîleri Tahtacılar”, *Darul Fünûn İlahiyat Fak. Mec.*, sene 2, s. 8, 1928, ss. 115-116. Ayrıca bk., Haydar Kaya, *Alevi-Bektaşî Erkânı, Evrâdı ve Edebiyatı*, İstanbul 1993, ss.343-347.

²⁷ *Fütüvvetname-i Cafer Sadık, İnceleme-Metin*, haz. M.S. Sarıkaya, İstanbul 2008, metin, 47b-48a; *Buyruk*, nşr. F. Bozkurt, 195-196; Y.Ziya Yörükân, *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, yayına haz. T. Yörükân, Ankara 1998, ss. 321-322; J. K. Birge, *Bektaşîlik Tarihi*, çev., R. Çamuroğlu, İstanbul 1991, ss. 201-202; Bedri Noyan, *Bektaşîlik Alevilik Nedir?*, 3. Baskı, İstanbul 1995, ss. 272.

düvaz imam okunur (secde yapılır). Üç tevhit çekilir (secde yapılır). Miraçlama okunur, kırklar semahı veya başka semah yapılır. İstek semahları yapılır. Saka suyu dağıtılır. Lokma ve kurban (sofra) hizmeti sunulur. Daha sonra dualarla sofraya kaldırılıp, meydan temizlenir ve delil sırlanır ve tören sona erer. Tören esnasında görevliler ve semaha kalkanlar niyaz durumunda durarak dedenin oluruyla vazifelerini yerine getirirler.²⁸

Kırklar anlatısına göre Cebrail rehber, Muhammed mürşid, Ali pir'dir. Burada yukarıda bir cümleyle atıfta bulunduğumuz Alevi-Bektaşilerin de “*dini, ricale bağılıktan ibaret sayan*” karizmatik lider etrafında oluşturulan din algısını tekrar gelmiş oluyoruz. Pir-Mürşid-Rehber terimleri tamamen tasavvufi törenlerle ilgili hiyerarşik terimlerdir. Alevi geleneğinde pir, pek çok tarikatta da silsile başı olarak kabul edilen Hz. Ali'dir.²⁹ Aleviler kendi yollarının Hz. Ali'ye dayandığını söylerken bu yolun erkânının da Hz. Ali ve evlatları, özellikle İmam Cafer-i Sadık tarafından kurulduğunu, yolun ve süreğinin onların zamanından beri sürdürüldüğünü kabul ederler. Bu kabullerinde onların gerek Hz. Ali gerekse İmam-ı Cafer'le ilgili anlatımları içselleştirdiklerini ve ayin-i cem törenlerinde bu içselleştirme olgusunu canlı olarak yaşadıklarını söylemek gerekir.

Ancak daha önemlisi gelenekte “mürşid” olarak benimsenen kişilerin Hz. Ali ve Ehl-i Beyt soyundan geldikleriyle ilgili kabullerdir. Bunun tek istisnası Bektaşî Babagân kolu'dur. Onlar “yol evladı” teriminden hareketle böyle nesebi bir bağılılığı kabul etmezler ve diğer tarikatlarda olduğu gibi tarikata intisap eden ve insan-ı kâmil mertebesine erişen her dervişin tarikatta üst mertebelere yükselebileceğine ve “Baba”lığa veya “Dedebaba”lığa erişebileceğini ifade ederler. Diğer taraftan Bektaşî Çelebiyân kolu başta olmak üzere Kızılbaş ocakları ve diğer aşiret yapısına dayalı Alevi ocakları kendi mürşidlerinin, “Dede” olduklarını, neseben Ehl-i Beyt ailesinden geldiklerini kabul ederler. Bu ocaklardan Ali Zeyne'l-Abidin neslinden geldiğini iddia edenler, Musa Kazım neslinden geldiğini iddia edenler, Ali Rıza neslinden geldiğini iddia edenler bulunmaktadır. Bazı ocak sahiplerinin elinden nakibü'l-eşraflıktan alınmış “seyyidlik” beratları bulunmaktadır. Dolayısıyla Alevi mürşid/dede geleneği nesebe dayalıdır. Yani, “Alevi olunmaz, Alevi doğulur”. Ancak yapının sofilik ve dervişlik boyutunda aşiretlere dayalı farklılaşmaların varlığını dikkate aldığımızda, bu cümle, sadece dedelere has bir yapı değil aşiret mensuplarını da içeren bir algıya dönüşür.

²⁸ Ahmet Taşğın, “Cem Cemevi ve İşlevleri”, *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, edit. A.Y.Ocak, Ankara, 2009, ss. 213-217. Cem törenlerinin çeşitleri ve uygulama örnekleri için bk., Seyit Derviş Tur, *Erkânname, Aleviliğin İslam'da Yeri ve Alevi Erkânları*, İstanbul 2002, ss.340 vd.

²⁹ *Buyruk* (Bozkurt), ss. 18.

Ancak bu algının XVII. yüzyıldan itibaren yaşanan göçler ve 1950'lerden itibaren yaşanan şehirleşme olgusu çerçevesinde önemli kırılmalara uğradığını söylemek mümkündür. Günümüz Aleviliğinde dedelerin eğitsel olarak yetişmesiyle ilgili yaşanan problemler, coğrafi mekânın genişlemesi, ekonomik yetersizlikler, şehirlerde yetişen yeni kuşakların ideolojik ve modern algıları gibi nedenlerle kurumun otoritesinin önemli ölçüde erozyona uğramasına yol açmıştır. Gelenekten, sadece dede ailelerinin nesep ile ilgili iddiaları baki kalmıştır. Bazı küçük yerleşimlerde ehil olanlara “dikme dedelik” nispet edilerek süreğin sürdürülebilmesi sağlanmıştır. Ocaklar arasındaki hiyerarşi kısmen tahrif olarak her Alevi kendi yaşadığı bölgedeki mahalli Alevi örgütlenmeler üzerinden grup faaliyetlerine katılmaya ve sosyalleşmeye gayret etmektedir. Böylece yukarıdaki ifade “Alevi doğulmaz Alevi olunur”a dönüşmüştür.³⁰ Tarihte Hacı Bektaş dergâhının taşradaki ocaklara tahakkümüne benzer şekilde şehir kültüründe son yirmili yıllarda oluşturulan Alevi örgütlenmeleri diğerlerine karşı federatif bir yapılanmaya giderek siyasi otoriteye karşı daha güçlü bir temsil hakkı elde etmeye çalışmaktadırlar. Bütün bunların büyük şehirlerdeki cem evleri etrafındaki örgütlenmelerde örneklerini görmek mümkündür.

Öte yandan bu sosyal değişim ve hareketlilik dedelik kurumunun geleneksel müşhidlik karizmasıyla ilgili ciddi bir erozyonu da beraberinde getirmiştir. Çünkü Hz. Ali ve Ehl-i beyt imamlarına dayanan bir neslin evladları olarak mutlak otoriteye sahip “dede”nin gelenekle ilgili yaptırımları modern şehir hayatında neredeyse anlamsızlaşmıştır. Örneğin grup içi bir kontrol mekanizması rolüne sahip “düşkünlük kurumu” büyük ölçüde işlevselliğini kaybetmiştir. Her yıl dedenin huzurunda görgü ceminden geçme, dara durma gibi uygulamalar da düşkünlük kurumuna benzer akıbeta uğramıştır. Bu durum, beraberinde cem törenleri üzerinden dedenin sahip olduğu otoritenin zayıflayıp kaybolmasına yol açmaktadır. Dede şehirlerde ve yeni örgütlenmelerde geleneksel cem törenlerin devamlılığını sağlayan ikincil, üçüncül konuma indirgenmiş; yerine örgüt içinde “Din İşleri Kurul Başkanlığı” gibi yeni roller ihdas edilmiştir.

Hz. Ali'nin pirlüğinden sonra Alevi-Bektaşî geleneğinin iki büyük müşhidi Hacı Bektaş Veli ve Şah İsmail'dir. Bildirinin başında ifade ettiğimiz gibi Hacı Bektaş Veli Bektaşîliğin kurucusudur. Şah İsmail ise Safevi tarikat geleneğinde şeyhlik ve şahlığı

³⁰ Rıza Yıldırım, “Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri”, ss.160. *Turna* Temmuz 2011, ss.8, Ali Yücel Dede ile yapılan röportajdan naklen.

şahsında toplayan Kızılbaş süreğinin kurucusudur. Hacı Bektaş Velî, Türklerdeki Ehl-i Beyt sevgisinin kökenlerini teşkil eden iki olguyu kendisinde birleştirmiş mümtaz bir şahsiyettir. O, bir taraftan neseben Hz. Hüseyin evladından Musa Kazım'a uzanan bir silsileye sahipken;³¹ diğer taraftan sufilik tecrübesinde Hz. Ali'nin diğer oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye neseben bağlı Hâce Ahmet Yesevî'ye uzanan bir silsileye sahiptir.³²

Hacı Bektaş Veli'nin bu karizmatik nesebi yanında Anadolu'da kurduğu düzenle açıkça barış yanlısı olduğunu, yerleşik düzeni benimseyen ve etrafını bu yönde teşvik eden bir tavır aldığı görülmektedir. Bu durum söz konusu dönemde Anadolu'da bir millet inşa edilmişinde Hacı Bektaş'ın katkısını da ortaya koymaktadır. Ahi Evren'in esnafı örgütlediği bir ortamda Hacı Bektaş Veli köylüleri yerleşik hayata yönlendirerek ziraatı, toprakları işlemeyi ve ürün almayı, kısaca onların yerleşik hayata geçmelerine katkı sağlamıştır.

İlk dönemleri bakımından Rum Abdallarının önemli temsilcilerinden olan Hacı Bektaş Veli, Osmanlı-Safevi ilişkileri bağlamında Bektaşiliğin resmi destekle merkezi bir konuma yükseltilmesine paralel olarak Anadolu'daki benzer dini grupların referans kaynağı olmuştur. Bu durum zaman içerisinde Hacı Bektaş Veli'nin değişik Alevi ocakları ve zümreleri içerisinde etkin bir kimliğe bürünmesine yol açmıştır. Şah İsmail'e nispet edilen Hacı Bektaş Veli'nin övüldüğü deyiş³³ ve Ehl-i Hakk zümresinin kendilerini Hacı Bektaş Veli'ye nispet eden söylemleri tipik örneklerdir.³⁴ Öyle ki günümüz Aleviliğinde bile kimlik tanımlarında "Hacı Bektaş Veli yolu" nitelemesinin yer alması tartışma konusu edilmiştir.³⁵ Yine günümüz Aleviliğinin resmi düzlemde ilk periyodik toplantılarının Hacı Bektaş merkezli olarak başlaması da bu bağlamda anlamlandırılabilir.

³¹ *Vilâyet-nâme Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî*, haz. A. Gölpınarlı, İstanbul 1990, ss. 19. Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Esat Coşan, Hacı Bektaş Velî, *Makâlât, İncelemeler*, İstanbul trz., ss. XXI-XXII.

³² M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 4. Baskı, Ankara 1981, ss. 61-63; Mehmet Atalan, *Muhammed b. El-Hanefiyye ve Anadolu'daki Tezahürleri*, Ankara 2007, ss. 97-101. Hacı Bektaş Veli'nin nesebi ve silsilesi hakkında bkz., A. Gölpınarlı, *Vilâyet-nâme, Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî*, İstanbul, 1990, ss. 15-16, 100-103; H. Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, çev., M. Akkuş-A. Yılmaz, İstanbul, 1990, ss. 391-394; Ahmed Rıfat, *Mir'âtü'l-Mekasid*, 21-27; 181-188; B. Atalay, *Bektâşilik ve Edebiyatı*, İstanbul, 1340, ss. 7; M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 4. Baskı, Ankara 1981, ss. 48-54; E. Coşan, Hacı Bektaş Velî, *Makâlât*, ss. XXX-XXXV; Bedri Noyan, *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*, c. I, Ankara 1998, ss. 28-32.

³³ İ. Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, c. II, ss. 136.

³⁴ C. J. Edmonds, "The Belief and Practices of The Ahl-i Hakkof Iraq", *İran* c. VII, 1969, 93-94; Martin van Bruinessen, *Kürtlük, Türklük, Alevilik*, çev. H. Yurdakul, 2. baskı, İstanbul 2000, ss. 167-169; Jean During, "Avrupa ve İran'daki Ehl-i Hak Araştırmalarının Eleştirel Bir Değerlendirmesi", *Alevi Kimliği*, İstanbul 1999, ss. 127-128.

³⁵ İlgili tartışmalar için bk. 7. *Alevi Çalıştayı*, 28-30 Ocak 2010, Kızılcahamam-Ankara, ss.157-158.

Şah İsmail ise dedesi Cüneyd ile başlayan sistematik Safevi propagandasında sofîyânın gelecek mehdi olarak beklediği kişidir.³⁶ Aynı zamanda müridlerine onların dilinden Türkçe hitap eden, böylece her dem kendisine ulaşılabilen, genç, cengaver ve karizmatik bir liderdir.³⁷ Şah İsmail tekke geleneğinde on iki imamın yad edildiği ve övüldüğü düvazdeh yazma geleneğinin öncüsüdür. Yine o, yukarıda bahsettiğimiz Mirac ve Kırklar Meclisi'yle ilgili ilk miracname yazarlardandır.³⁸ Bütün bunların yanında Alevî-Kızılbaş ocaklarında cem törenlerindeki her safhada Şah İsmail'den deyişler okunur. Tören başlarken Hatayî'nin *On İki Hizmet Deyişi* okunarak on iki hizmet sahibi yerlerini alır. Çerağ uyandırılırken Hatayî'nin *Çerağ Uyandırma Deyişi* okunarak çerağ uyandırılır. Kurban tığlanacağında Hatayî'nin *Kurban Deyişi* okunarak kurban tığlanır; su dağıtılırken Hatayî'nin Saka Deyişi okunarak su dağıtılır. Dâra durulduğunda Hatayî'nin *Dâr/Hata Deyişi* okunarak özür beyan edilir.³⁹ Cemde okunan düvazlarda Hatayî'den örnekler bulunur. Dolayısıyla Hatayî Alevî-Kızılbaş cemlerinin her yerindedir. Bu şekliyle cem törenleri de günümüz Aleviliğinde bazı küçük farklarla müştereken uygulanmaktadır.

Şah İsmail'in süre içindeki yerinin büyük ölçüde içselleştirilerek yaşatıldığı cem törenleri günümüz Aleviliğinde törenin yapıldığı yerle ilgili modern yapıların oluşturulması ve Alevi kimlik açısından vazgeçilmez mekânların ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Zira şehirlerde üçüncü neslini yetiştiren Aleviler 1980'lerin ortalarından itibaren karşı karşıya kaldıkları kimlik probleminde önce örgütlenmişler, sonra geleneksel yapılarının bir devamı olarak dini uygulamaları ile ilgili varlık ve hak arayışlarına girişmişlerdir. Yukarıda ifade edilen biçimiyle insan temelli bu hak ve özgürlük arayışlarının mekân boyutunu cem evleri teşkil etmiştir. Cem evlerinin gelenekteki tekke, zaviye ve dergâh olarak kabul edilmeyişinin arka planını Cumhuriyet dönemi devrimleri, 1925'de çıkarılan 677 sayılı Tekke ve Zaviyelerin Seddi kanununa olan bağlılık kadar,

³⁶ Seyyid Hüseyin b. Seyyid Gaybî yorumlarının birisinde ط harfinin ebced değerine istinaden mehdînin 900 hicri civarında zuhur edeceğini iddia eder,bkz., *Şerhu Hutbeti'l-Beyân* ss. 100-101. Mehdilikle ilgili iddiaların genellikle yüzyıl başları esas alınarak ileri sürüldüğünü de göz ardı etmemek gerekir. Mehdilikle ilgili değerlendirmeler, *İnceleme-Metin*, haz. M.S. Sarıkaya, ss. XIII, 42.

³⁷ Konuyla ilgili daha geniş değerlendirmeler için bk., Ali Erol, "Azerbeycan Şiir Dilinin Gelişmesinde Hataî'nin Oynadığı Rol", *I. Uluslararası Şah İsmail Hataî Sempozyum Bildirileri*, 9-11 Ekim 2003, Ankara 2004, ss. 94-99.

³⁸ Fikret Türkmen, "Şah İsmail Hatayî'nin Anadolu Alevî-Bektaşîliği ve Alevî-Bektaşî Edebiyatı Üzerindeki Etkileri", *I. Uluslararası Şah İsmail Hataî Sempozyum Bildirileri*, 9-11 Ekim 2003, Ankara 2004, ss. 319.

³⁹ Bu konudaki uygulama ve örnekler için bk., Ali Yıldırım, "Anadolu Alevi Cemlerinde Ozan Şah Hatayî'nin Yeri", *I. Uluslararası Şah İsmail Hataî Sempozyum Bildirileri*, 9-11 Ekim 2003, Ankara 2004, ss. 341-353.

modern toplum yapısında ibadet ihtiyacının gereği olarak taşradan şehre gelen bir yapı değil aksine şehirlerde oluşturulup taşraya aktarılan bir yapının varlığı oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu yapılanma geleneksel izler taşımakla birlikte büyük ölçüde modern toplumda karşılaşılan ihtiyaçların ürettiği bir kurumdur. Bu kurumun yeri ve ne'liği yine kimlik tartışmaları çerçevesinde camiye paralel bir mekân olarak sunulmakla birlikte kimi zaman büyük dinlere ekseninde cami alternatifini bir mekân olarak da sunulmaktadır. Burada grup içi tartışmalarda cem evleriyle ilgili geleneksel ve modern algıdan hangisinin galip geleceğini ilerleyen süreç gösterecektir.

Sonuç olarak Alevilik-Bektaşilik büyük ölçüde tasavvuf düşüncesinden etkilenen kurumsallaşma boyutunda da bu etkinin izlerini taşıyan bir oluşumdur. Ancak gerek tarihi süreçte kendilerini Sünniliğin karşısında tanımlamaları gerekse içinde bulunduğumuz hukuki yapı bu kurumsal boyutun açıkça dile getirilmemesine yol açmıştır. Öte yandan son otuzlu yıllarda modern şehir kültürüyle gelen değişim süreci Alevilik-Bektaşiliği doğrudan etkilediği için şehirlerdeki mevcut yapı bu tanımlamadan farklı bir çerçevede gelişmiştir. Esasen şehirlerde yapılanan Alevilik sadece yapısal değil inanç ekseninde de önemli değişimleri yaşamakta geleneksel tasavvufî telakkileri Batı eksenli, insan temelli, çoğu kere siyasi alanda varlık imkânı bulan değerlerle birlikte ifade eden bir görünüme bürünmüştür. Bununla birlikte geçmişlerini henüz tam anlamıyla keşfedemeyen Alevi-Bektaşiler gelenekle modernlik arasında çeşitli gelgitleri yaşamaktadırlar. Aleviliğin modern toplumdaki varlığıyla ilgili yaşadığı değişim süreci açık uçlu olarak devam ettiği gözlenmektedir. Bu süreçte Alevi-Bektaşi zümrenin sağlam bir yapıyla yoluna devam etmesinin yolu hiç şüphesiz doğru bilgiden, düzenli bir eğitimden geçecektir.