



**T.C.
YEDİTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
ANTROPOLOJİ ANA BİLİM DALI**

**İSTANBUL'DA ÜÇ CEM EVİNE DEVAM EDEN
ALEVİ TOPLULUKLARDA
KENTLEŞME BAĞLAMINDA KÜLTÜREL AKTARIM**

Gökçen ÇATLI ÖZEN

**Danışman
Yrd. Doç. Dr. Hatice Yaprak CİVELEK**

**Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği'nin
Antropoloji Ana Bilim Dalı İçin Öngördüğü
DOKTORA TEZİ
İçin Hazırlanmıştır.**

İSTANBUL, 2013



T.C.
YEDİTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İSTANBUL'DA ÜÇ CEM EVİNE DEVAM EDEN
ALEVİ TOPLULUKLARDA
KENTLEŞME BAĞLAMINDA KÜLTÜREL AKTARIM

Gökçen ÇATLI ÖZEN

JÜRİ ONAYI

Tez Danışmanı

Unvanı, Adı, Soyadı:

Yrd. Doç. Dr. Hatice Yaprak CİVELEK

İmzası:

Jüri Üyesi

Unvanı, Adı, Soyadı:

Prof. Dr. Akile GÜRSOY

İmzası:

Jüri Üyesi

Unvanı, Adı, Soyadı:

Prof. Dr. Bahattin AKŞİT

İmzası:

Jüri Üyesi

Unvanı, Adı, Soyadı:

Prof. Dr. Mehmet BAYRAKTAR

İmzası:

Jüri Üyesi

Unvanı, Adı, Soyadı:

Doç. Dr. İnci USER

İmzası:

Onay Tarihi:

22.07.2013

ÖZET

1990'lara kadar belli bir kapanmışlık içindeki Alevilik, günümüzde daha çok görünürlük kazanmıştır. İlk önemli değişim, 1989'da yurt dışında kamuoyuna duyurulan Alevilik Bildirisiyle ortaya çıkmış ve Türkiye'de de Alevilerin örgütlenmesine örnek teşkil etmiştir. Alevi Rönesansı olarak addedilebilen bu dönemle birlikte, kentlere 1960 yılından başlayarak göç edenler, otuz yıllık suskunluk ardından kendi iktidar mekânlarını, vakıf ve dernek gibi oluşumlarla kurmuşlardır. Çalışmada bu mekânlar, kent tipi cem evleri olarak ele alınmıştır. Burada geliştirilen sosyal-kültürel-ekonomik sermayeler, Alevilerin kimlik mekânları olarak kentte Alevi görünürlüğünü sağlamıştır. Alevi modernleşmesi varsayımıyla birlikte artık cem evlerine ibadethane statüsü verilmesinden, din dersi kitaplarında Aleviliğin daha teferruatlıca anlatılmasından, Diyanet İşleri Başkanlığı'nda Alevilik adına da bir merkez oluşturulması gerekliliğinden bahsedilmektedir.

Bazı Alevilerin hemşehrilik kültürüyle, aynı muhitte-mahallede-apartmanda bir arada kalmaları ve Alevi nüfus yoğunluğunun olduğu yerlerde bir cem evini faaliyete geçirmeleri, iktidar mekânı üzerinden geliştirilen söylemlere ve gettolaşmaya örnek teşkil etmiştir. Bu yapıların, çalışma yürütülen Alevi topluluklarda yarattığı algı, ritüeller ve topluluk yapılanmalarıyla ele alınmıştır.

Etnografik temelli çalışma, cem evlerine devam eden Alevi toplulukların kentleşme ve modernleşme varsayımıyla, sosyo-kültürel-ekonomik ve dini sermayelerinin, kent tipi iktidar mekânı cem evleri üzerinden yorumlanmasına dayalıdır.

Antropolojik alan araştırması Ekim 2010-Mart 2013 tarihleri arasında gerçekleşmiştir. Bu çalışmalar Garip Dede, İkitelli, Acısu Cem Evleri'nde yürütülmüştür. Katılımlı gözlemde bulunulmuş, 60 kişiyle derinlemesine mülâkatlar düzenlenmiştir. Yapısalıcı, yapısal-işlevselci, simgesel ve din antropolojisinin teorik açıklamaları, bu doğrultuda ele alınmıştır.

Anahtar kelimeler: Alevi, antropoloji, sosyal değişim, geçiş ritüelleri, cem evi, din, göç, kentleşme, modernleşme, gettolaşma, iktidar mekânı.

ABSTRACT

Alevism which had not been discussed much until 1990's, has become more visible today. First important change has come to light with Alevism Manifesto which was launched abroad in 1989, and this has been served as a model for Alevis to be organized in Turkey. With this era which is referred to as Alevi Renaissance, Alevis who had migrated to cities by 1960 have established their own power locations with constitutions such as foundations and associations. These locations have been considered as city type cem houses in this study. Social-cultural-economic capitals which were developed in these places have become the flapping flag of the visibility of Alevis in the city as Alevis' identity locations. Now, recognizing cem houses as places of worship, explaining Alevism in a more detailed way in the national education books and the requirement of establishing an Alevi center within the Department of Religious Affairs have been discussed with the assumption of Alevi modernization.

Some Alevi people's staying at the same neighborhood-hometown-building with the culture of citizenship and launching a cem house where the population is intense served as a model for discourses developed over power locations and getting ghettoized. The perception that these structures created in Alevi communities that are carried out in this study have been discussed with rituals and community structuring.

This ethnographic based study is based on the assumption of urbanization and modernization of Alevi communities who go to cem houses and interpretation of socio-cultural-economic and religious capitals over city type power locations cem houses.

Anthropological field research has been carried out between October 2010 and March 2013. Research was conducted in Garip Dede, İkitelli, and Acısu Cem Houses. Contributed observation has been conducted, deep meetings and interviews have been organized. The theoretical explanations of structuralism, structural-functionalist, symbolic and anthropology of religion have been discussed.

Key words: Alevi, anthropology, social change, rites of passage, cem house, religion, migration, urbanization, modernization, getting ghettoized, power locations.

ÖNSÖZ

Aleviliği neden araştırdığının sorusu verebileceğim tek bir yanıt yoktur. Konunun ilgi odağı olmasına karşın antropolojik açıdan çok fazla işlenmemiş oluşu ve inançlara dair merak, belki de verebileceğim ilk cevaplardır. Aleviliğin göç, kentleşme, modernleşme, melezleşme, gettolaşma, egemen iktidar ve kendi iktidarıyla oluşturduğu sermayelerle yaşadığı değişim hallerini belki de benim de farklı açılardan deneyim etmiş olmam ilgimi konuya çekmiştir. Dışarıdan gelen yabancı ile içeriden bakan kültür sahibinin bakış açılarının ne kadar farklılaşabileceği merakıyla, Aleviliğin yabancıları olarak onu yorumlamak araştırmamın sebepleri arasındadır. Konuyla bağlantılı olduğunu düşündüğüm için önsözü kendi değişimimle ele almak istedim.

“Evimin neresi olduğunu bilmiyorum, nereye aidim, ben kimim” sualleri benim hayatımda bir zamanlar derin izler bırakan tümcelerdir. Üç yaşımdan bu yana benle var olan melezliğimin farkındalığına varalı henüz birkaç yıl oluyor. Özellikle doktora çalışmalarım bu farkındalığa sebep olmuş, yıllar yılı bende var olan gel gitlerin, fikir çatışmalarının ve farklılığın şanslısı ya da failini bulmam aslında beni buruk bir sevinç içersine itti. Tatlı ile acı ve ekşinin karışımı gibiyim. Ne biri, ne hepsi, biraz hepsiyim. Çoklu hal, zorunlu iç ve dış göçlerle bindi omuzlarıma. Bu sebeple bana kim olduğumu ezberleten köklerimin benden koparılışını, genelde acıyla deneyim ettim. Kim olduğumu, neden bu kadar çok seslilikle ya da derin sessizlikle var olduğum sorusunun karşılığını kültürün his sahibi canlı üstü olduğuna kanaat getirerek giderdim.

Ailem Nevşehir’in önde gelen varlıklı ailelerinden. Geleneksel bir yapıyla nispeten dışa kapalıdır köklerim. Çocukluğum ezan sesi, akraba cümbüşü, maddi ve manevi bolluk ve mahalle kültürüyle geçti. Çevremiz, tıpkısının aynısı insanlarla doluydu. Öyle ki bizden farklı olarak tanımlayabildiğim kimse yoktu ezberimde. Bana göre o yıllarda dünyanın merkezi de, çevresi de Nevşehir’di. Ben de bu merkezin tam merkezindeydim!

Babamın siyasi tercihi dolayısıyla, ilk zorunlu iç göçümüz gerçekleştiğinde üç yaşımıydım. Yani dünyanın merkezinin bize ait olmadığını öğrendiğim yaşta. İstanbul, beton evler ve yalnızlık demekti. Farklılıklar kafa karıştırıcı bir sıkıcılıktaydı. Üstelik 1980 Askeri İhtilal de ilan edilmişti ve bana kimse bir açıklama yapmıyordu: Biz neden buradaydık? Mahallemize ne zaman dönecektik? Babaannemden duyduğum kadarıyla bol ağlıklı ibadetler ve haykırışlar, duaların kabul olmasını sağlıyordu. Bir çocukluk inancıyla yeteri kadar çile çekmiş olacağım ki Nevşehir’e geri döndük. Bu sefer babam olmadan. Tadı aynı değildi oyunların. Arkadaşlarımla babaları dev bir gökdelen gibi gözümde büyüyüp,

babamın bizden çok uzakta, yurt dışında olduğunu hatırlatıyordu. Hep bir eksik hal, hep bir bekleme: Babama ne zaman kavuşacaktık?

İki yıl sonraydı. Henüz ilkokul birdeydim babama kavuşacağımı öğrendiğimde. Yalnız bu kavuşmanın bir bedeli vardı: mahallemden ayrılmak. İsviçre'ye gidecektik. Aranan babama kavuşmak için biz de kaçak yollarla elimizde bir valiz, bir anne iki küçük kız babaannemin tabiriyle “*elalemin memleketine*” gidecektik. Korkmuştum. Giderken valizime ne diğer sevdiklerimi, ne de mahallemi sığdıramadım.

Yurt dışındaki hayatımız iki bölümden oluştu: çile ve uyum. İlk iki yılımız aslında Avrupa'nın birçok kentinde, kısa süreli konaklamalarla geçti. Kısa süreli arkadaşlıklar, okullar, hayaller ve hiç konuşmadan geçen devasal bir yalnızlıktı orası. Maddi açıdan da buhranlıydı o dönemler: açlıkla terbiyelenen aylarda edindiğim yeni arkadaşlar evdeki farelerdi. Avrupa'da geçen on yıllık yurt dışı deneyimimizin önemli iki yılı, Fransa-Poitiers'deydi. Yeni bir okul, lisan, hayat. Yapboz gibiydi hayat. Yenisini kur, alışma sancıları geçir ve tam alışacakken bir yenisine tekrar uyum göster. Poitiers'deki hayatımıza uyum göstermem aslında kolay olmuştu. En az Nevşehir'deki mahallemde olduğu kadar Türk arkadaşlarım vardı. Yani melezleşmiş arkadaşlar. Bu çocuklar, işçi ailelerin çocuklarıydı. Bozulmuş bir Türkçe ve oluşturulmaya çalışan bir Fransızcayla, onlar da benim gibi esir kimliklerine hasret, gurbet masumlardı. Poitiers diğer açıdan “*kurtarılmış*” bölge gibiydi. Irkçı yapılanmaların uzağında herkes milletini, dinini ve geleneğini “*sessizce*” yaşamakta özgürdü; Radikal grupların, arada bir oyun parklarımızı taşlı sopalı basıp “*ülkenize dönün*” söylemlerini saymaz isek. *Ülkeye dönmek* bizim için yasaktı. Bu yasak, boğazımda düğümlenen dev bir hıçkırıktı.

Fransa-Paris'e zorunlu göçümüz on dakika içerisinde karar verilmişti. Poitiers'deki hayatımdan yine hiçbir şey sığdıramamıştım valizime. Bir gece ansızın oluverdi kaçış. Elveda diyemeden terk ettiğim onca ev yani onca kurulmuş hayat, aslında ne emekler doluydu. Her yeni mahallede yeniden var olur gibi bir güçlkle dirilmek, kimseye güvenmemek de demekti. Paris'deki evimizde uzun süre oturmak istesek de, yirmi gün geçmeden babam tutuklandı. Babamın tutuklanmasında, Türk yetkililerini çok suçladım. Devlet, güvenilebileceğin o “*güç*” değil miydi? Hayal kırıklığı, çocukluğumun belki de en büyük anısıydı.

Yıllar geçerken -havalı bir söylemle- Paris hayatına aşinalığımız da arttı. Artık Paris şivesiyle konuşan, çoğunluğu Fransız çevrelerden oluşan bir arkadaş topluluğu edinmiştim. Nevşehir, Yalova, İstanbul, Ankara, İsviçre ve Almanya yerine artık ben Paris'teki

mahallemin “*mademoiselle*’i”¹ idim. Ne var ki 15 yaşımıdayken yine bir gece, kimseye haber vermeden Türkiye için hareket ettik. Kültür, etle t rn k gibiydi. A şinalı ını bir gecede koparıp atmak ve bir daha ona kavu amayaca ını bilmek insana acı veriyordu. Geride bıraktıklarım bir zamanlar alışamadıklarım ve bin bir emekle artık bana ait olanlardı. Ben artık o dokuların içerisinde olamasam da, gönlüm seyyar gibiydi.

“Ben kimim” sualine karşılık bulamamak, İstanbul’da da devam etti. Kültürler ve kimlikler arasında kalmı lı ını bilen babam, beni bir Fransız okuluna yazdırdı. Elbette sorun bu şekilde c z lemezdi ama aylarca a mamak için direndi im valizimi, zamanla açtım ve bu kez biraz Nevşehir’den, fazlaca Paris’ten ama İstanbul’dan da bir şeyler katarak benli ime yön vermeye c la tım. Hep bir kaybetme korkusu ama aynı zamanda da yılmayan bir dirençle, içimde a layan melez kıza teselli verdim: aslında hiçbir şey de i medi; çok şey de i ti dedim.

 lkeden ülkeye,  hirden  ehre g   ederken Alevilikle ancak  niversite   rencisiyken tanıştım. Benim için bir bilinmeyeniyi ifade eden Alevilik, babaannemin kısık sesle bahsettiği di erleriydi. Babamın Türkmen olarak g rd   bizden olanlardı. Üniversite arkadaşlarımla yabancı olduğu bilinmeyenlerdi. Bana göre onlar kimler miydi? Bazen insan kendini bulmak için kendisiyle az ya da çok benzerlik taşıyan bir başka konuyla, benliğine ulaşmaya c la abilir. Benim gördüğüm gözlükle Aleviler, tarihi evreler içerisinde iktidarlar tarafınca yer yer haksızlıklara u ramı  ve egemen söyleme uymayan uyumsuzlardı. Üst kültür karşısında genelde farklılıklarıyla  ne c karılmaları onları tanımaya, dinlemeye, hissetmeye olanak vermemi ti. Öbür açıdan onlar da çok anla ılmak istememi ti. Egemen söylem karşısında çoğunlukla ikincil g r lm  ler ve bazen geleneklerini “*ayıp*” gibi “*saklı yaşamak zorunda*” kalmışlardı. Gelene ini ya ayamamanın öznelerde farklı bir düşünce yapısı olu turaca ından hareketle, kendimle yer yer  zle tirdi im bu durum Alevilere ilgi duymamı etkiledi. Belki de Aleviler, benim toplumun geneline olan eski yıllardaki uzaklı ımdan daha da uzak durdukları için bu durum kendimi topluma daha yakın hissetmemi de sağlamış olabilir diye düşünmeden edemiyorum.

Gerek yurt dışındaki *vatana hasret özlemleri* hallerimiz, gerek babamın siyasi tercihleri k lt rlenmemde etkili olmuştur. Genelde bunlara sebep olabilecek konulara karşı bir duruş sergileme i erisindeyimdir. Aleviliğin de Türk kimliğine ait değerler ta ıdı ına inanarak ba ladı ım doktora c la malarımla, son aşamada farklı bir seyir almıştır. Aleviliği, ezbere ve ideolojik söylemlerle tanımlamak büyük yanlışlık ve yanlış bir duru tur. Tıpkı benim gibi Alevilik de, matru kalar gereği a tık a yeni bir bilgi sergileyebilmekteydi. Alevili e dair

¹ Fransız kültüründe kişinin ya ı ne olursa olsun onun bekar bir kadın olduğunu belirtmek üzere kullanılan bu kelimenin Türkçe karşılığı tam olmasa da, bekar bayana karşılık gelmektedir.

söylenen onca gazete nitelikli bilgiler yerine akademik el dokusuyla yoğun betimleme yapmak gereklidir. Bu hususta eksikliği bir nebze de olsa giderebilmek için değişen Aleviliği, sabiti gibi görünen cem evlerinde gözlemlemek son derece önemliydi. Çalışmamın fayda sağlamasını umarım.

TEŞEKKÜRLER

Türk eğitim hayatında nefer olan Yeditepe Üniversitesi'ndeki doktora eğitimimi tamamlamanın sevinci içerisindeyim. Kurumda eğitim alma fırsatı veren eski mütevelli heyet başkanı Bedrettin Dalan'a ve yeni idareye sonsuz şükranlarımı sunarım.

Bölüm başkanım ve ulusal bir değer olan Akile Gürsoy'a verdiği destekler için şükranlarımı sunarım. Antropoloji onunla anlamını güçlendirmektedir. Hep var olun.

Elbette ki tez yazmak meşakkatli bir yoldur. Bu hususta, ufku açacak bir kılavuza ihtiyaç vardır. Bende emeği bulunan değerli bilim kadını, güzel insan danışmanım H. Yaprak Civelek'e yolumu aydınlattığı için ne desem azdır. Hayatımda hep var olun.

Değerli hocalarım Aybil Göker ile Nilüfer Hatemi'ye, eğitimim ve tez izleme çalışmalarım süresince verdikleri emekler için teşekkür ederim.

İnci User, Tayfun Atay, Bahattin Akşit ve Mehmet Bayraktar'a değerli vakitlerini tezime ayırıp, eleştirilerde bulunmalarına müteşekkirim. Sizleri tanımak ayrıcalıktı.

Eğitimim süresince beni benle tanıştıran Bozkurt Güvenç, Hande Birkalan Gedik, Jay Fikes, Belkıs Kümbetoğlu, Belkıs Akşit, Mari İto ve diğer hocalarıma; Feyzi Kılıç ile bölüm çalışanlarına, her yerde anlatmakla övündüğüm bölümümüz ve şahsım adına teşekkür ederim.

Sevgili arkadaşlarım Merih, Tuba, Ayda ve Züleyha'nın samimî yardımlarına teşekkür ederim. Yeditepe'nin bana kazandırdığı değerli arkadaşım Hilal'e son okumalardaki yardımları için sonsuz teşekkür ederim. İbrahim ve Cenk'e de teşekkür ederim.

Bana gerek cem evlerinin, gerekse gönüllerinin kapılarını açan Alevilere çok teşekkür ederim. Onların güler yüzü dolayısıyla, alan çalışmalarımın zorluğu hafiflemiştir. Özellikle de öğrencim Emir ve ailesine, Cemal ve ailesine, Acısu, Veli Baba, Garip Dede ve İkitelli Cem Evleri yetkililerine sonsuz kere teşekkür ederim.

İAÜ tez dönemine denk gelen hamileliğimde anlayışlı davranmıştır. Teşekkür ederim.

Eşimin desteği, çalışmada beni yüreklendirmiştir. Teşekkürün en kadimi ona ait. Oğlumuz Abdullah Yiğit çalışmanın minik emek verenydi. Kıymetlim, keyfim, şansın nice olsun, gönlün denginle dolsun.

Ne kadar olgunlaşsak da anne şefkatiyle, kardeş dostluğuna ihtiyacımız bitmez. Annemle Selcen'e her şey için teşekkür ederim. Bana fazlaca yardımcı oldular. Hep var olun.

Farkındalığının ateşten gömleği babam, tez konumun ilk kıvılcımıdır. Onu, her an her yönüyle özlemle anarken bana düşünce özgürlüğü aşıladığı için şansıma minnettarım.

Son noktayı koyarken, bu çalışmada bir kelam bilgisi geçen veya beni sonsuz kere destekleyen isimsizlerime de teşekkür ederim.

Gökçen Çatlı Özen

İstanbul, Mayıs 2013

İÇİNDEKİLER

DOKTORA TEZ ONAYI	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
TEŞEKKÜRLER	viii
İÇİNDEKİLER	ix
TABLolar	xv
ŞEKİLLER	xvi
HARİTALAR	xvii
KISALTMALAR	xviii

I. GİRİŞ 1

II. KAVRAMSAL ve KURAMSAL ÇERÇEVE 6

II.1. ARAŞTIRMA KONUSU	6
II.2. ARAŞTIRMA ALANI	7
II.3. ARAŞTIRMA AMACI	9
II.4. ARAŞTIRMA ÖNEMİ	10
II.5. TEORİK YÖNELİM	15
II.6. ALEVİLİK ÇALIŞMALARI	17

III. NİTELİKSEL ARAŞTIRMA YÖNTEMİ ve ETNOGRAFYA 21

III.1. ALAN, ARAŞTIRMA KONUSU ve ARAŞTIRMACI	21
III.2. ARAŞTIRMADA KULLANILAN YÖNTEM ve TEKNİKLER	23
III.3. ARAŞTIRMA ve ETİK	23
III.4. NİTELİKSEL ARAŞTIRMA YÖNTEMİ	25
III.5. ETNOGRAFYA	26
III.6. ARAŞTIRMANIN ETNOGRAFİK YÖNELİMİ	27
III.7. ETNOGRAFİK ÇALIŞMANIN SINIRLIKLARI	28

IV. TARİHSEL BOYUT 32

IV.1. ALEVİLİĞİN TANIMI	32
-------------------------------	----

IV.2.	ALEVİLİĞİN GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE TARİHİ TEZAHÜRÜ	36
IV.3.	TÜRKLERİN İSLAMİYETLE TANIŞMASI	39
IV.4.	TÜRKLERİN ALEVİLİKLE TANIŞMASI	41
IV.5.	ALEVİ-SÜNNİ İLİŞKİLERİ	42
IV.6.	OSMANLI DEVLETİNDE ALEVİ OLMA/KALMA HALLERİ	43
IV.7.	CUMHURİYET DÖNEMİNDE ALEVİ OLMA/KALMA HALLERİ	44
IV.8.	YENİ DÖNEM ALEVİLİĞİ	46
V.	MODERNLEŞME SÜRECİNDE ALEVİ OLMA/KALMA HALLERİ	52
V.1.	MODERNLEŞME	52
V.2.	TÜRKİYE'DE MODERNLEŞME HAREKETLERİ	54
V.3.	KENTLEŞME/KENTLİLEŞME	60
V.4.	KENT ALEVİLİĞİNİN MODERNLEŞME ALGISI	62
V.5.	TÜRKİYE'DE GÖÇ HAREKETLERİ	64
V.6.	ALEVİLERİN NÜFUS İSTATİSTİKLERİ	68
V.7.	MELEZLEŞME	70
V.8.	KENT ORTAMINDA ALEVİLER ve GETTOLAŞMA	73
VI.	ÖRGÜTLENME BİÇİMLERİ VE ALEVİLER	74
VI.1.	İKTİDAR, İDEOLOJİ, DİNİ ALAN ve ALEVİLER	74
VII.	ALEVİLERİN YAPILANMA SÜREÇLERİ	86
VII.1.	ALEVİLERİN YAPILANMA SÜREÇLERİ ve SÜREÇ İÇİNDE CEM EVLERİ	86
VII.2.	ALEVİLİKTE DEDELİK KURUMU	91
VII.3.	MEKÂN OLARAK CEM EVLERİ	93
VII.3.1.	CEM EVLERİNİN DİNİ ve SOSYAL FONKSİYONLARI	98
VII.3.1.1.	KİMLİK OLUŞTURMA İŞLEVİ	98
VII.3.1.2.	DİNSEL ALAN İŞLEVİ	99
VII.3.1.3.	SOSYO-KÜLTÜREL İŞLEVİ	99
VII.3.1.4.	HUKUKİ İŞLEVİ	100
VII.3.1.5.	SOSYAL DAYANIŞMA İŞLEVİ	100
VII.3.1.6.	EĞİTİM İŞLEVİ	101

VIII. RİTÜELLER	102
VIII.1. DİNİN VARLIK ALANI	102
VIII.1.1 KUTSALLIĞIN TOPLUMSAL DÜZENLE İŞLEYİŞİ	105
VIII.2. RİTÜELLER	109
VIII.3. CEM TÖRENİ PRATIĞI	114
VIII.4. ALEVİLİKTE YOLA GİRİŞ RİTÜELLERİ	119
VIII.4.1. YOLA GİRİŞ RİTÜELİ OLARAK ÇOCUKLUK İKRARI	120
VIII.4.2. YOLA GİRİŞ RİTÜELİ OLARAK İKRAR CEMİ	120
VIII.4.3. YOLA GİRİŞ RİTÜELİ OLARAK MUSAHİPLİK CEMİ	121
IX. BULGULAR	124
IX.1. ÇALIŞMA MEKÂNLARI	125
IX.1.1. GARİP DEDE CEM EVİ	125
IX.1.2. İKİTELLİ CEM EVİ	126
IX.1.3. VELİ BABA CEM EVİ	127
IX.1.4. ACISU CEM EVİ	129
IX.2. ARAŞTIRMA SÜRESİNCE YAŞANAN ETİK SORUNSALLAR	130
IX.2.1. ALEVİLERİ ÇALIŞMAK: MÜCADELE ALANI	130
IX.2.2. İKİ CEM EVİNDEN UZAKLAŞTIRILIYORUM	130
IX.2.3. HAMİLELİĞİM, EVLİ ve ÇOCUKLU OLMAM ALANDA KALICILIĞIMI SAĞLIYOR	132
IX.2.4. ALEVİ OLMASAM DA BENİMLE ORTAK NOKTALAR KURMAYA ÇALIŞIYORLAR	134
IX.2.5. “İÇERİDEN MİSİN DIŞARIDAN MI?” “ARAŞTIRMACIYIM”	136
IX.2.6. BENİ İSTİHBARATÇI-DEVLET ADINA ÇALIŞAN GİZLİ BİR YETKİLİ SANANLAR VAR	137
IX.2.7. ALANDAKİ ÇALIŞMALARIMI BİRBİRLERİNE SORUYORLAR	137
IX.2.8. BENİ İŞ BULMAK ve ÜNİVERSİTEYE GİRMEK İÇİN ARACI OLARAK GÖRÜYORLAR	137
IX.2.9. SOYADIM ÜZERİNDEN GELİŞTİRİLEN İLİŞKİLER	138
IX.3. GÖRÜŞÜLEN KİŞİLERİN ÖZELLİKLERİ	139
IX.4. ALANA YENİDEN GİRİŞ YAPMAK	141

IX.4.1.	ALANA KABUL EDİLME UĞRAŞLARIM	142
IX.4.1.1.	CEM İBADETİNDE DEM/DOLU ALMAK: “RAKİ İÇELİM Mİ DEDEM?”	145
IX.4.1.2.	LOKMA DUASI	146
IX.4.1.3.	YENİ ARAŞTIRMA SAHAM: İKİTELLİ CEM EVİ	149
IX.5.	ALEVİLİKTE TEMEL İNANÇLAR	151
IX.5.1.	ÜÇLER	151
IX.5.2.	DEDELİK KURUMU	152
IX.5.2.1.	DEDELİK KURUMUNA DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞINDAN MAAŞ	157
IX.5.2.2.	DEDELİK ve ZAKİRLİK	158
IX.5.3.	REHBER	159
IX.5.4.	DÜŞKÜNLÜK	160
IX.6.	ALEVİLİKTE KUTSAL SİMGELER	165
IX.6.1.	KUTSAL EŞİK	165
IX.6.2.	SAZ: TELLİ KUR’AN	166
IX.6.3.	KEMERBEST	168
IX.6.4.	DİLEK OCAĞI	169
IX.6.5.	EŞARP	169
IX.7.	ALEVİLİKTE DİNSEL TÖRENLER	171
IX.7.1.	PERŞEMBE CEMİ/ABDAL MUSA CEMİ	172
IX.7.2.	GÖRGÜ CEMİ	178
IX.8.	ALEVİLİKTE YOLA GİRİŞ RİTÜELLERİ: “ÖL İKRAR VER ÖL İKRARDAN DÖNME”	184
IX.8.1.	ÇOCUK İKRARI	187
IX.8.2.	İKRAR CEMİ	188
IX.8.3.	MUSAHİPLİK CEMİ	190
IX.9.	ALEVİLİKTE İBADETLER	191
IX.9.1.	ABDEST-NAMAZ-ORUÇ-HAC	191
IX.9.2.	SEMAH	194
IX.10.	ALEVİLERİN ALEVİLİĞİ	195
IX.10.1.	DİNİ ve ETNİK KİMLİK AÇISINDAN ALEVİLİK	195
IX.10.2.	“ELİNE BELİNE DİLİNE SAHİP OL” FELSEFESİNİN MİLLİ ŞUURLA YORUMLANMASI	197

IX.10.3.	ALEVİLİKTE “BEN/BİZ” KURGUSU	200
IX.10.3.1.	ALEVİLİK: TOPLULUK MATEMİ	201
IX.10.4.	BÜYÜKLERE HÜRMET KÜÇÜKLERE ALAKA YOL EDEBİNİN GEREĞİDİR	202
IX.10.5.	KULLANILAN TERİMLERİN FARKLILIĞI	203
IX.11.	GÖÇLE BİRLİKTE OLUŞAN KENT ALEVİLİĞİ	203
IX.11.1.	GETTOLAŞMA ve ALEVİLER	203
IX.11.2.	MELEZLEŞME	205
IX.11.3.	KENTTEKİ ALEVİLERİN İLETİŞİMİ: “AYLIK 10 TL’YE BAKAR”	209
IX.11.4.	MODERNLEŞME ve ALEVİLER	210
IX.12.	ALEVİ /SÜNNİ FARKLILAŞMASI: “KIZILBAŞI SEVMEZİDU ÇOK DAYAK YEDİM”	212
IX.13.	CEM EVLERİ PROFİLLERİ	212
IX.13.1.	CEM EVLERİ: GETTOLAŞMANIN YANSIMASI	214
IX.13.2.	CEM EVLERİ ÜZERİNDEN GELİŞTİRİLEN İDEOLOJİLER	215
IX.13.3.	CEM EVLERİ ÜZERİNDEN GELİŞTİRİLEN İKTİDAR ALANI	217
X.	SONUÇ ve TARTIŞMA	223
	KAYNAKÇA	237
	EKLER	252
	Ek 1. Alevilik Bildirisi	252
	Ek 2. Mülakat Soruları	255
	Ek 3. Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Alevilik Üzerine Düşünceleri	256
	Ek 4. Görüşülen Kişiler Listesi	261
	Ek 5. Demografik Tablolar	263
	FOTOĞRAFLAR	265
	ÇALIŞMA TAKVİMİ	301
	ARAŞTIRMA BÜTÇESİ	302
	ÖZGEÇMİŞ	303

TABLolar

LİTERATÜR ÇALIŞMASI TABLOLARI:

TABLO 1	ALEVİLERİN TOPLULUK OLARAK KENDİLERİNİ TANIMLAMA BİÇİMLERİ	35
TABLO 2	ORTA VADELİ MALİ PLANDA 2011-2013 BAKANLIKLAR BÜTÇESİ	50
TABLO 3	CAMİLERİN OLUŞUMUNA KATKI SAĞLAYANLAR	51
TABLO 4	KENT ve KÖY ÖZELLİKLERİ	62
TABLO 5	YILLAR EKSENİNDE GENEL NÜFUS SAYIM VERİLERİ	66
TABLO 6	TÜRKİYE ve İSTANBUL'DA TAHMİNİ ALEVİ NÜFUSU	70
TABLO 7	İSTANBUL'DAKİ ALEVİ İBADETHANELERİ	88
TABLO 8	ALEVİ KURUM ve KURULUŞLARI	89
TABLO 9	ALEVİLİKTE TÖRENLERE KATILIM ŞARTLARI	118

ÇALIŞMANIN DEMOGRAFİK TABOLARI:

TABLO 10	CEM EVLERİNE GİDENLERİN CİNSİYET GRUPLARI	263
TABLO 11	YAŞ GRUPLARI	263
TABLO 12	DOĞUM YERİ	263
TABLO 13	MEDENİ HAL	263
TABLO 14	ÖĞRENİM DURUMU	264
TABLO 15	GÖÇ EDİLEN YIL	264
TABLO 16	BAĞLI OLUNAN CEM EVİ.....	264
TABLO 17	İKAMETGÂH YERİ TERCİHLERİ	264

DİĞER TABLOLAR:

TABLO 18	ÇALIŞMA TAKVİMİ	301
TABLO 19	ARAŞTIRMA BÜTÇESİ	302

ŞEKİLLER

ŞEKİL 1	MORRİS’İN İLKEL KÜLTÜR İNANÇ KURGUSU	110
ŞEKİL 2	ALANDAKİ YABANCILIK DERECEM	135
ŞEKİL 3	ÜÇLER/ÜÇ HALİFE BAĞLANTISI	152
ŞEKİL 4	GELENEKSEL ALEVİLİK YAPISI	154
ŞEKİL 5	KENTLEŞMİŞ ALEVİLİK YAPISI	154
ŞEKİL 6	ÜÇ YAPI ÜZERİNDEN ALEVİLİKTEKİ TÖRENLER ve DÖNEMSEL SİRAMALARI	172
ŞEKİL 7	PERŞEMBE CEMLERİNİN HİYERARŞİK MEKÂN İÇİ KONUMLANMASI	174
ŞEKİL 8	GÖRGÜ CEMLERİNİN HİYERARŞİK MEKÂN İÇİ KONUMLANMASI	184
ŞEKİL 9	YOLA GİRİŞ RİTÜELİ OLARAK DÖRT KAPI KIRK MAKAM HİYERARŞİŞİ	186
ŞEKİL 10	İBADETTE ALEVİ/SÜNNİ ANLAYIŞI	194
ŞEKİL 11	ALEVİLİĞİN TEK FELSEFE ÜZERİNDEN İKİ TANIMI	194
ŞEKİL 12	ALEVİLERİN ALEVİLİĞİ	199
ŞEKİL 13	KENT ALEVİLİĞİNİN “BOZULMA” HALLERİ	207
ŞEKİL 14	KENT ALEVİLİĞİNİN “ALEVİ KALMA” HALLERİ	207
ŞEKİL 15	CEM EVİ PROFİLLERİ	213
ŞEKİL 16	ALANDAKİ SERMAYE DAĞILIMI	219

HARİTALAR

HARİTA 1	İSTANBUL HARİTASI	249
HARİTA 2	TÜRKİYE’DE ALEVİ DAĞILIMI HARİTASI	250
HARİTA 3	TOKAT ve İLÇELERİNİN HARİTASI	250
HARİTA 4	MALATYA ve İLÇELERİNİN HARİTASI	251

KISALTMALAR

AAD	:	Amerikan Antropoloji Derneği
AB	:	Avrupa Birliği
AİHM	:	Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi
AKP	:	Adalet ve Kalkınma Partisi
Akt.	:	Aktaran
ANAP	:	Anavatan Partisi
BDP	:	Barış ve Demokrasi Partisi
Bkz.	:	Bakınız
CHP	:	Cumhuriyet Halk Partisi
DİB	:	Diyanet İşleri Başkanlığı
DP	:	Demokrat Parti
DSP	:	Demokratik Sol Parti
HBVAK	:	Hacı Bektaş Veli Anadolu Kùltür Vakfı
Hız.	:	Hazreti
MHP	:	Milliyetçi Hareket Partisi
SSCB	:	Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği
TBP	:	Tùrkiye Birlik Partisi
TBMM	:	Tùrkiye Büyük Millet Meclisi
T.C.	:	Tùrkiye Cumhuriyeti
TRT	:	Tùrkiye Radyo ve Televizyon Kurumu
TSK	:	Tùrk Silahlı Kuvvetleri
Vs.	:	Vesaire
Vb.	:	Ve buna benzer

I. GİRİŞ

Çalışma, cem evlerine giden Alevilerin kentleşme algılarına ve bunun topluluk yapısına nasıl yansıdığına odaklanmaktadır. Alevilerin kentte, cem evlerinde¹ topluluk bağlarını oluşturdukları varsayımıyla, olgular mekân üzerinden çalışılmıştır.

Göçle birlikte kentleşmeye bağlı olarak cem evine giden Alevi toplulukların *değişimi* ve *modernleşmesi*, bir varsayım olarak ele alınmıştır. Ritüeller ve topluluk yapılanmalarının olguları üzerinden modernleşme algılarının, zihinsel düzeyde ne mana taşıdığı tartışılmıştır.

Sosyal ihtiyaçlarını karşılamak için etkileşen ve ortak bir kültürü paylaşan çok sayıdaki insanın oluşturduğu bir birliktelik olarak tanımlanan toplumun (Fichter, 1996: 73) önemli özelliklerinden biri değişme özelliğine sahip olmasıdır. Sosyal değişim toplumda yeni olan bütün kurumlar ve değerler sisteminin gösterdiği dönüşümleri kapsayan dinamik bir kavramdır (Arslantürk ve Amman, 1999: 354). İnsan topluluklarının karşı karşıya kaldıkları hızlı sosyal, kültürel, politik, ekonomik, teknolojik vb. gelişmeler ve değişmeler, sosyal değişim konusunu önemli kılmıştır. Bu sebeple din ve sosyal değişim konuları önem kazanmıştır (Doğan, 2003: 41-42). Sosyal değişme, toplumun dünya görüşü ve hayat tarzında meydana gelen farklılaşmayı ve bunların cemiyet yapısındaki tesisini içine alır:

“Zaman içerisinde bir toplumda gözlenebilen ve toplumun sosyal teşkilatının yapısını veya fonksiyonlarını geçici olarak değil de sürekli ve köklü bir şekilde etkileyen ve toplumun tarihinin akışını değiştiren değişiklikler” (Günay, 1993: 271).

Çalışma on bölümden oluşmaktadır. İlki bu bölüme dayanarak, çalışmanın genel hatlarını ele almaktadır. Tezin içeriği ve bölümlerinde nelerin tartışıldığı açıklanmaktadır.

İkinci bölüm kavramsal ve kuramsal çerçeveden oluşmaktadır. Araştırma alanını oluşturan cem evleri, Aleviliği bütüncül bir açıdan yorumlamak üzere seçilmiştir. Göçle birlikte kentleşen Alevilerin etnografik çalışmasını yapmanın gücü karşısında, geliştirilen topluluk olgusu dolayısıyla mekân üzerinden hareket edilebileceği, Giddens’e dayanılarak açıklanmıştır. Giddens, modernleşmeyle birlikte bireylerin önemlerini yitirdiğini ve kurumların değer kazandığını (Giddens, 1998: 14) belirtmektedir. Alevilerin dini-kültürel-sosyal olgular sebebiyle toplanma kurumları olan cem evleri, kentleşmenin bir ürünü olarak başvuru ve yaratılan bir iktidar mekânı olarak ele alınmıştır.

¹ Cem evi kelimesi, kimi kaynakta bitişik halde “cemevi”, kiminde ayrık “cem evi”, kiminde büyük harfle “Cemevi” veya “Cem Evi” olarak yazılmaktadır. Kelime dil bilgisi açısından isim köklü olup, özel bir isim olmadığı ve ayrıca ayrı bir yazım biçimde daha çok kullanıma sahip olduğu için tez süresince “cem evi” şeklinde kullanılmaktadır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde niteliksel araştırma yöntemi ve etnografya oluşturma bağınıtları, çalışma konusuyla birlikte ele alınmıştır. Bourdieu ve Wacquant'ın (2003: 43, 156) dönüşümsellik *reflexivity* olarak tanımladıkları araştırmacının bilimsel çerçeveye vermesi gereken önem ele alınarak, etnografik çalışmanın sınırlılıkları yürütülen çalışmayla birlikte yorumlanmıştır.

Çalışma Fetterman'ın (1998: 2) belirttiği gibi, araştırılan konuyu içeriden bir bakış açısıyla betimlemek ve anlamak üzerine kuruludur. Emik ve etik yaklaşımlar açısından içeriden *insider* değil, dışarıdan bakan *outsider* biri olarak, karşılaştığım sorunlar kadar beni alanın içine alan durumlar yaşanmıştır. Alan çalışmasının belli bir bölümünde hamile olmam gibi alana dönem dönem oğlumla katılmam *kabulümün devamlılığını* ve *güvenilmemi* sağlayan önemli noktalar olmuştur. Bu deneyimler Delaney'nin (2012: 15) ve Bellér-Hann ve Hann (2003: 49) çiftinin aktarımlarıyla kıyaslanmıştır. Bunlarla birlikte meslekî, kültürel ve sosyal konumlarım da alan çalışmalarındaki durumumu olumlu yönlerde etkilemiştir.

Araştırmada kullanılan yöntem ile teknikler katılımlı gözlem ve derinlemesine görüşmelerle yapılan mülâkatlara dayanmaktadır. Spradley'nin (1980: 3) tanımı doğrultusunda oluşturulan etnografik çalışma, yerli halkın bakış açısını anlama gayretiyle benim araştırmacı olarak alandaki gözlemlerime ve yorumlarıma dayanmaktadır.

Ön alan çalışması olarak nitelendirdiğim Ekim 2010-Kasım 2011 tarihleri arasında Acısu, Veli Baba ve Garip Dede Cem Evleri'nde yürüttüğüm araştırmaya, oğlumun doğum tarihinin yaklaşması sebebiyle ara verilmiş ve Kasım 2012-Mart 2013 tarihleri arasında bu kez ağırlıklı olarak Garip Dede ve İkitelli Cem Evleri'nde alan çalışması yürütülmüştür. Ön alan çalışmasında yürütülen araştırma metodunun, ikinci evrede derinlemesine görüşmelerle ele alınması Acısu ve Veli Baba Sıraç Alevilerinin *sır geleneğine*¹ aykırı düşmüş ve çalışmaya dâhil olmak istememişlerdir. Amerikan Antropoloji Derneği (AAD) tarafından belirlenen *meslekî sorumluluğun prensipleri*² temel alınarak, araştırmacının görüşülen kişilere açık olması ve onların menfaatine yönelik davranması ilkesinden hareketle Sıraçlar,

¹ Alevilikte sır geleneği kendini yabancından korumak, sakınmaktır. Tarihten gelen Alevi-Sünni anlaşmazlıkları sebebiyle Alevilerin "*tevellî-teberride*" bulunarak Ehli Beyt dışındakilere mesafeli yaklaştıkları, kültürel açıdan kendilerini onlara kapattıkları, ticaret yapmaktan sakındıkları ve kız-alıp vermeyi yasakladıkları bilinir (İlyas Üzümlü, *Günümüz Aleviliği*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2000: 549). Kentleşmeyle beraber bu yasaklar hafifletilmiş gibi görünse de buna tümüyle veya kısmen bağlı kalan Alevi toplulukları da vardır. O sebeple araştırmanın alan pratikleri olan katılımlı gözlem, mülâkatlar özellikle de Acısu Cem Evi'ne bağlı olanlar için sorun yaratarak şahsıma güven duyduklarını söylemelerine rağmen Alevi olmadığım için beni aralarına belli bir yere kadar kabul etmişlerdir. Bu durum Alevi geleneğinin, dışa kapalı olmasını ve kendi içerisindeki yapılanmaları yabancılardan uzak tutarak koruduklarını göstermektedir. Sır geleneği bu anlayışa dayanmaktadır.

² "Code of Ethics of the American Anthropological Association", <http://www.aaanet.org/committees/ethics/ethicscode.pdf> [24.01.2011].

çalışmadan büyük oranda çıkarılmıştır. Mülâkatlar ağırlıklı olarak diğer iki cem evi üzerinden yürütülse de Acısu Cem Eviyle çalışmaya devam edilmiş ama görüşmelerin büyük bir bölümü ile elde edilen bazı bulgular çalışmaya aktarılmamıştır. Veli Baba Cem Evi çalışmanın ikinci evresinde yer almamıştır.

Dördüncü bölümde Aleviliğin tarihi perspektifi ve ne ona yüklenen tanımlar ele alınmıştır. Aleviliğin Selçuklu Devleti'nden bu yana Sünnilik/Hanefilik¹ karşısında alt grubu temsil etmesiyle Olsson'un (Olsson ve vd., 1999: 261-262) belirttiği gibi onu *çatışmalı bir ilişki* geliştirmesine sebep olmuştur. Buradan hareketle, Aleviliğe getirilen tanımlar bilgi kargaşasına sebep olmuştur. Ocak'ın (2009: 369) belirttiği gibi Alevilik Hz. Ali'ye dayandırılrsa da, Aleviliğin tanım sorunu baş göstermiştir. Birdoğan (2003: 30, 543) Aleviliği İslamiyet'ten ayrı bir din olarak tanımlamış; Türkdogan (2006: 9-15) Aleviliği İslamiyet'in özüne bağlamış; Zelyut (1993: 120-128), Fıglalı (1994: 86), Ocak (1996: 210-211) ve Atay (2011: 107-110) Aleviliği İslam'ın daha özgür ifade ediliş biçimi olarak onun başka inançlardan etkileşim görerek oluştuğunu belirtmişlerdir. Bu bakış açılarıyla birlikte çalışma Bozkurt (2004: 99) ve Subaşı'nın (2010: 40-41) Aleviliği senkretik, mitolojik ve şifahi tanımlamalarına yakın durmuştur; Alevilik ibadet biçimlerindeki farklılık sebebiyle ne tam İslam ne de İslam'a yakın/benzer düşünce biçimiyle onun karşıtı heterodoks² tanımına paralel olarak ele alınmıştır. 1990'la birlikte Alevilerin örgütlendikleri görülmüştür. Alevi Rönesansının³ ilk çıkışı Alevilik Bildirisiyle duyurulmuş ve göçlerle birlikte *kent Alevileri* oluşmuştur. Çamuroğlu (2000: 96-103) cereyan eden topluluk olgusunu "Alevilerin kendilerini kendilerine (Alevi topluluklara) ve kendilerini topluma (Alevi topluluk dışındakilere) yeniden tanıtmaya gereğini" doğurduğunu belirtmiştir. 1992 yılıyla birlikte kentlerde kurulan cem evleri kentlileşmenin bir ürünü olarak, çalışmanın dayanağını oluşturmuştur. Cem evlerinin Diyanet İşleri Başkanlığı'nın⁴ (DİB) tüzüğüne ibadethane ve İmar Yasası uyarınca yasal kabul edilmemesi, tartışmalara sebebiyet vermiştir. Devletle karşı karşıya gelen Alevilerin *kabul edilme* pazarlıkları çoğu zaman karşılık bulamamıştır.

¹ Sünni ve Hanefi aynı manaya gelmektedir. Daha yaygın bir kullanıma sahip olduğu için tez süresince Sünni kelimesi kullanılmıştır.

² Heterodoks İslam, özellikle de Aleviliğin ilk doğuşundan Cumhuriyet dönemine kadar olan dönemde okuma yazma engeli ve başka inançlardan etkilenmiş Alevilik için kullanılmaktadır. Günümüz Aleviliğini sadece heterodoks yapısıyla açıklamak onun senkretik, mitolojik, şifahi ve melezleşmiş yapısıyla örtüşmez. Heterodoks İslam kurallarına aykırı gelen uygulamalar için kullanır (Necdet Subaşı, *Alevi Modernleşmesi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010: 40-41).

³ Alevi Rönesansı, Alevi aydınlanmasıdır. Bu aydınlanma onun özellikle de 1990'ların başıyla kentlerde geliştirdiği yeni örgütlenmelerle ortaya çıkmıştır.

⁴ Çalışmada yer yer Diyanet İşleri Başkanlığı yerine kısaltması DİB kullanılmaktadır.

Çalışmanın beşinci bölümünde modernleşme, kentleşme/kentlileşme, melezleşme ve gettolaşma kavramları irdelenmiştir. Giddens (1998: 10-18) modernleşmeyi toplumsal değişim olarak ele alıp, kente indirgeyerek burayı yabancılarla karşılaşılacak yer olarak tanımlamış ve bunun melezleşmeyi doğurduğunu belirtmiştir. Çalışmada bu bakış açısı üzerinden Durkheim ve Weber'in modernliği *Batı'ya benzemekle* eş değer tutmaları ve Türk modernleşmesiyle birlikte Alevi anlayışın değişimi temel alınmıştır. Türkiye'nin modernleşme hareketinin Alevilere görünürlük kazandırdığı ve yeni Cumhuriyet'in merkez-çevre kutuplaşmasını yıkmaya ulusal projesiyle, Alevilerin merkeze yakınlaştığı fakat bunun değişen politikalarla engellendiği açıklanmıştır. O sebeple Alevi Rönesansı uzun süreli bir suskunluğun Alevilerin kente göçle birlikte Küçük'ün (2003: 903-906) belirttiği doğrultuda Alevi örgütlenmeleriyle yeni bir dönemi başlatmıştır: kent tipi cem evleri. Alevi aydınlanmasının bir ürünü olarak cem evleri, Şahin'in (2002: 130-134) belirttiği gibi kentsel ortamda gettolaşmaya paralellik göstererek belirli muhitlerde kapalı toplum özelliğiyle varlık alanı yaratmıştır. Bu durum Alevilerin kentlileşmelerini ve modernleşme algılarını farklılaştırmıştır. Araştırmada cem evlerine bağlı olan Alevilerin modernleşme algıları ele alınarak, değişime karşı geliştirilen olgular tanımlanmıştır. Subaşı'nın (2010: 89, 144) belirttiği gibi Aleviliğin modernleşmesi onun geleneksel değerlerine aykırı olduğu için modern normlara uyması beklenmemelidir. Çalışma cem evleri üzerinden geliştirilen iktidar mekânı olgusuyla Alevi modernleşmesi varsayımının sosyal ilişkiler konusunda modernleştiğini ama din ve ritüeller açısından geleneksel değerlerini koruduğunu ele almıştır.

Aleviliğin değişimi, kutsal kavramının değişmesiyle bağdaştırılmıştır. Durkheim doğrultusunda din, insan davranışını biçimlendiren bir etki olarak ele alınmış ve topluluk yapısını tanımlayan bir olguya karşılık getirilmiştir (Durkheim, 2005: 33). Durkheim kutsalın zamanla değişebileceğini ve bunun özellikle de göç, kentleşme, teknolojik ilerlemeyle görüleceğini belirtmiştir (Durkheim, 2005: 430-432). Alevilerin göç ve kentleşmelerinin, inancın kutsal içeriğini değiştirip değiştirmediğine bakılmış ve musahip edinmenin bundan etkilendiği görülmüştür.

Douglas'ın *saflık ve kirlilik* kavramları, düşkünlük kurumu bağlamında ele alınmıştır. Douglas, kutsallık ölçütünü bir bütün olarak ele alıp saflık ve kirliliğin, topluluklar içinde sosyal bir açıklamaya sahip olduğunu söyler (Douglas, 2007: 64, 77). Düşkünlük, kirlilikle eş değer tutulmuş ve bunun içeriğinin yabancılarla evlenme konusunda değiştiği görülmüştür. Lévi-Strauss, evliliklerin toplumsal ilişkileri düzenlediğini belirtir. Topluluklar, ilişki kurmak istemedikleriyle evlilik yapmaktan yani ilişki kurmaktan kaçınırlar

(Lévi-Strauss, 1993: 13-14). Bu durum Alevi-Sünni ilişkileri bağlamında çalışılmış ve eski büyük yasakların, modernleşmeye bağlı olarak değiştiği görülmüştür.

Çalışmanın altıncı bölümünde Alevi örgütlenmeler ele alınmıştır. Foucault'nun (2003: 29) ile iktidar kavramı üzerinden Alevilerin devletle olan ilişkileri ele alınarak, iktidarın onları *denetim* içinde urma çabasına karşılık Alevilerin kendi iktidar alanlarını oluşturma gayretleri ortaya konmuştur. Althusser'in (2003: 89) ideoloji kavramıyla Alevilerin kültürlenmesinde etkili olan değerlerin, onları egemen söylemin kurgularına bağlı özneler olarak karşılamadığı tartışılmıştır. Gramsci'nin hegemonya kavramıyla baskıdan çok rıza yoluyla egemen iktidara tabi olan Alevilerin buna özellikle de milli eğitim konusunda bağlı kaldıkları ama diğer örgütlenmelerinde kendi iktidar alanlarıyla özne olarak kuruldukları açıklanmıştır. O sebeple Aleviler, Bourdieu'nün (1998: 25) iktidar alanına uyarlanarak cem evleri iktidar mekânı üzerinden geliştirdikleri sermayeler çalışılmıştır.

Yedinci bölümde, iktidar mekânı cem evlerinin dini ve sosyal fonksiyonları büyük oranda Yıldırım'ın (2012) çalışmasıyla ele alınmıştır. Cem evlerinin, sosyal dayanışma-dinsel alan-hukuki işlev üretmesi gibi dedelik kurumu da çalışılmıştır.

Sekizinci bölümde Alevilikte geçiş ritüelleri Van Gennep'in (1960: 27) geçiş ritüelleri ve Turner'ın (1977: 36-52; 1982: 24-25) eşiklik-communitas tanımları bağlamında değerlendirilmiştir. Van Gennep'in üç aşamalı geçiş ritüelleri (ayrılık "*separation*"; eşik "*liminal*"; bütünleşme "*aggregation*") ve Turner'ın eşik aşamasında ritüele tabi olanın yeni bir hale kavuştuğu tespiti doğrultusunda, Alevilikteki ikrar verme/yeni bir boyuta geçme aşaması irdelenmiştir. Türk ve Çapar'ın (2011: 17-42) çalışmaları ekseninde cem ritüelinin kapsamı ele alınmıştır.

Dokuzuncu bölümde, etnografik çalışmaya yer verilmiştir. Derinlemesine görüşmelerle mülakatlar ve katılımlı gözlemle cem evlerinde edinilen bulgular yorumlanmıştır.

Onuncu bölüm, sonuç ve tartışmayla literatür çalışması ile bulguların kıyaslanmasına dayandırılmıştır. İktidar mekânı cem evlerine gitme alışkanlığı gösteren Alevi toplulukların, dini, kültürel ve sosyal olgularına odaklanılmıştır.

II. KAVRAMSAL ve KURAMSAL ÇERÇEVE

Bu bölümde, yürütülen araştırma konusu, alanı, çalışmayı şekillendiren sorular ve bunların önemine getirilen açıklamalar yer almaktadır. Ayrıca araştırılan grup-araştırmacı ilişkileri ve yaşanan etik sorunsallara da değinilmiştir. Araştırmada kullanılan yöntem ve teknikler de ele alınarak çalışmanın teorileri açıklanmıştır.

II.1. Araştırma Konusu

Araştırma konusunun seçimi, çalışmanın ilk önemli adımıdır. Buradan hareketle, kentleşme ve modernleşmeyle karşılaşan Alevilerin, iktidar mekânı olarak öne çıkan cem evleri üzerinden kültürel ve dini oluşumlarını hangi yapılar üzerinden ortaya koydukları, benim çalışmamın ana konusunu kapsamaktadır.

Yazılı kültürden ziyade, sözlü kültür geleneğinin daha gelişmiş olması Aleviliği (Balkanlıoğlu, 2006: 33), “*tekil*” bir kimlik anlayışından ziyade, farklı gruplarca birbirinden farklı bir şekilde kurumlaştırmıştır (Eyüboğlu, 1980: 33). O sebeple Aleviliğin uygulanışı çoğul düzlemde ilerleyerek, birbirinden farklı Alevi anlayışlarını ortaya çıkarmıştır. Çalışmada bu çokluk, Aleviliğin uygulanışı ve tanımı açısından sorunsal olarak ele alınarak, onun bu geniş açılımı daraltılmış, Ocak kültürü ekseninde biçimlenen gruplar ve cem evleri etrafında bir çalışma yürütülmüştür.

Kentleşme, kuşaklar arası hızlı bir toplumsal değişimle, kültürel, dini ve siyasal inanç ayrılıklarını doğurmuştur. Göçle birlikte tarihsel, mezhepsel, dini ve sosyal bir dönüşüm yaşayan kimi Alevi, kendilerini kendilerine ve kendilerini topluma yeniden tanıtmada durumunda kalmışlardır (Çamuroğlu, 2000: 96-103). Bu aşamayla, iki farklı yapının ortaya çıktığı görülmektedir: Birincisine göre özellikle de eğitilmiş yeni kuşağın, dede¹ kurumu merkezli işleyen Aleviliğin, eski söylencelere “*biat etmemesi*”² ve melezleşmeye tabi olması (Bozkurt, 2003: 105; Balkanlıoğlu, 2006: 33); ikincisine göre ise gettolaşmayı oluşturarak, değişime karşı geleneklerini korumaya çalışan grupların örgütlenmesi (Subaşı, 2010: 245; Şahin, 2002: 130). Benim çalışmam, iktidar mekânı cem evleri üzerinden oluşturulan gettolaşmayı ele almaktadır. Buna göre Alevilerin modernleşme varsayımı, cem evleri dolayısıyla ürettikleri sosyal, kültürel ve ekonomik sermayelerle açıklanmıştır.

¹ Alevilikte dini önderler, bağlı oldukları toplulukça birçok farklı isimle anılabilmektedirler. Alevi/Kızılbaşlar “*dede, pir, mürşit*”; Alevi/Bektaşiler “*dede, baba, dedebaba, halifebaba*”; Arap Nusayriler “*şeyh, şih*” demektedir (Hüseyin Türk, Mustafa Çapar, “Alevilikte Yola Giriş Geleneklerinin Karşılaştırılması Olarak İncelenmesi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, s. 60 (2011): 17-42). Tez süresince yaygın bir kullanıma sahip olan “*dede*” kelimesi kullanılmıştır.

² Alevilikte biat etmek, ikrar vererek yani yola girerek, onun tüm yaptırımlarını ve kurallarını kabul etmek demektir.

Kente göçle birlikte çalışılan toplulukların ne denli kentlileştiği, modernleştiği, değiştiği, melezleştiği veya bunlara karşın geleneksel yapısını koruduğu varsayımları, çalışmada cem evleri üzerinden ele alınmıştır. Cem evine gitme tercihi ya da bir başka deyişle “bağlılığı” gösteren Alevilerin, sosyo-kültürel yapıları, dini mekân algıları ve ibadet etme biçimleri araştırmada ele alınarak, mekân üzerinden bütüncül bir çalışma yürütülmüştür.

II.2. Araştırma Alanı

Araştırma konusu gibi alanı ve görüşülen kişilerin seçimi, teferruatlı bir ön çalışma gerektirmiştir. Geertz’in Fas’ta ve Delaney’in Türkiye’de araştırma alanlarını nasıl seçtiklerine dair aşağıdaki aktarımları etnografik temsil açısından önemli örnekler teşkil etmektedir:

“1964’te, bir etnografin karşılaşacağı en hayati kararı vermeye çalışarak, Fas’ta umutsuzca arabayla dolaşıyorum: nereye dükkân açacağım. Aslında daha önceki bir keşiften dolayı -otuz beş günde yirmi bir şehir- aşağı yukarı Sefrou’da karar kılmıştım... Ama emin olmak için ilginç olan yarım düzine kadar yeri dolaşmak istiyorum” (Geertz, 2001: 67).

“Türkiye’de otuz binden fazla köy var. Ben bunların Orta Anadolu yaylasındaki elliden fazlasını bir kırsal sağlık ekibi ile birlikte gezdim. ‘Tipik’ bir köy aramıyordum. Uygun malzemeyi sağlayabilecek, iki cinsiyetten ve tüm yaşlardan yeterli insan barındıran, böylece doğum, evlilik ve ölüm gibi yaşam döngüsü ritüellerini gözlememi mümkün kılacak ve Türkiye nüfusunun çoğunluğu gibi Anadolu Türkü ve Sünni olan bir köy arıyordum” (Delaney, 2012: 39).

Geertz’e göre “nereye dükkân açılacağını” belirleyen, Delaney’e göre “uygun malzemeyi” sunan o alanın seçimi, araştırmanın sorunsalını karşılamalıdır. Benzer kaygılarla, araştırma konumu netleştirecek ve buna alan sağlayacak o yeri bulma çabalarımın, beni en nihayetinde cem evlerine yönlendirmesi, bu sebeple tesadüfi değildir. Göçle birlikte kentleşme ve modernleşmeyle karşılaşan Aleviliğin etnografik çalışmasına yoğunlaşmak, iktidar mekânı olarak beliren cem evleri bünyesindeki bir çalışmayla, birçok olguya değinmek düşüncesiyle uygun bir alanı sunmaktaydı. Çalışma cem evleri dışında başka Alevi kurumlarında (vakıf, dernek vb.) veya Alevilerin yoğunlukta yaşadığı bir muhitte (mahalle, belli bir bölge) de yürütülebilirdi. Gözlemlerin süreklilik arz etmesi ve bütüncül bir bakış açısının amaçlanması, cem evleri üzerinden dini, sosyal ve kültürel örgütlenmeleri çalışabilmem üzere daha uygun görünmekteydi. Ayrıca kent kültüründe ritüellerin ağırlıklı olarak cem evlerinde uygulanması, araştırmanın odağını tümüyle bu mekânlara yöneltmemi gerektirmiştir.

Kentleşme ve modernleşmeyle yüz yüze kalan bazı Alevilerin vakıf, dernek, cem evi gibi örgütlenişlerin çatısı altında toplandıkları ama tek bir Alevi kimliğinde birleşmedikleri görülmektedir (Özbudun, 2005: 60). Aleviliğin bu çok sesliliği, onun kentte güçlü bir varlık

göstermesinde ve taleplerinin karşılanmasında sorunların yaşandığı varsayımını akla getirmektedir. Bu sebeple çalışmanın önemli bir bölümü, ortak kültürel teşekküllerin belli bir anlayışı ortaya koyacağından hareketle, Ocak kültürünü yaşayan ve birbirine yakın mesafelerde İstanbul Avrupa yakasında bulunan Küçükçekmece'deki *Garip Dede Cem Evi* ve İkitelli'deki *İkitelli Cem Evlerinden* birine giden/bağlı olan Alevilerle yapılmıştır.

Garip Dede Cem Evi ağırlıklı olarak *Malatyalılar* ve özellikle *Pötürge Köylerine* bağlı olanlarca rağbet görmektedir. Bu özellik, kurum dedesinin, rehberinin ve yönetim kurulunun Malatyalı olmasına bağlanabilir. *İkitelli Cem Evi*, ağırlıklı olarak *Tokat'a* bağlı *Niksar* ve *Reşadiye Alevileri* tarafından rağbet görse de *Erzincan, Adıyaman, Malatya, Sivas, Tunceli* gibi şehirlerden *İstanbul'a* göç edenlerin de mekânı haline gelmiştir. İkitelli Cem Evi dedelerinin belirttikleri üzere, burası Türkiye'nin en büyük cem evlerinden biri olup, her kesimden Alevi'ye hitap etmeyi hedeflemektedir. Araştırmada tek bir mekân yerine, birbirine yakın muhitlerde mekânları seçmiş olmamın belli bir topluluk olgusunu ele almak istememle açıklanabilir. Her iki cem evinin ağırlıklı olarak İmam Rıza Ocağı'na bağlı olmaları, amaca yönelik bir tercih sağlamıştır.

Çalışmada ağırlıklı olarak yer almayan ve sadece birkaç açıdan bulgularda ele alınan *Acısu* ve *Veli Baba Cem Evleri Başakşehir'de* bulunmaktadır. *Tokat'a* bağlı *Acısu* ve *Karacaören Sıraç Alevilerinin* kurdukları bu cem evleri, dışa kapalı bir yapı sergileyerek sadece bu köylerin Alevilerine hizmet vermektedir. Sıraçlar, Ocak kültürü ve Peygamber soyu yolundan ziyade *Veli Baba/Anşa Bacı* yolu üzerinden inanç geleneğini devam ettirmektedirler.

Alan araştırmasının ilk evresinde Acısu ve Veli Baba Cem Evleri'nde belli bir çalışma yürütülse de, birkaç mülakattan öteye gidilememiştir. Acısulular, beni kendilerine yakın görseler de kendileri ve toplulukları hakkında daha fazla bilgi paylaşımında bulunmak istemediklerini ve sır geleneğinden dolayı topluluğun derinlemesine çalışmaya açık olmadığını belirtmişlerdir. O sebeple bir yabancı olarak beni içlerine, dostane çay sohbetleri dışında almalarının, yola aykırı olduğunu aktarmışlardır. Veli Baba Cem Evi de sır geleneğini koruması dolayısıyla, derinlemesine görüşmelere olumlu bir cevap vermemiştir. Birkaç kişinin iyi niyetli yardımlarına rağmen, buranın da çalışma açısından zorluk teşkil edeceği görüşüne varılmıştır. Veli Baba Cem Evi çalışmanın ikinci evresinde çalışmadan çıkarılmıştır. Acısu Cem Evi'nde ise alan çalışması, katılımcı gözlem ve derinlemesine mülâkatlar devam etmiş ama bunlar görüşülen kişilerin rahatsız olmayacakları ve izin verildiği ölçüde çalışmaya aktarılmıştır.

İkitelli ve Garip Dede Cem Evleri, Ocak kültürünü esas alırken, Acısu ve Veli Baba'nın Peygamber soyundan bağımsız Veli Baba/Anşa Bacı geleneği üzerinden kurumlaşması, sıcakla soğuk kadar tezat bir durum olmasa da ayrı bir çalışma alanını zorunlu kılmaktadır. Bu yapıların birbirinden farklı gelişen bir geleneği takip ettikleri düşünülmüştür. Buna paralel olarak çalışmanın amacı, Ocak ve baba eksenli yürüyen Alevi kültürlerinin karşılaştırılmasını ele almak olmadığından, belli bir alan üzerine odaklanılmıştır. Aksi halde çalışma belli bir topluluğu ele alan etnografiden çıkarak, genel bir Alevi araştırması olmakla karşı karşıya kalabilecek ve bu surette amacından sapmış olacaktı. Yine de çalışmada yer yer, Acısu ve Veli Baba Cem Evleri'nde edinilen gözlemlere atıfta bulunularak, modernleşme olasılığının iki farklı cem evleri gruplaşmasında, algılanma biçimleri ele alınmaya çalışılmıştır.

II.3. Araştırma Amacı

Antropoloji disiplinin amacı kültürün gündelik yaşamını, tarihsel ve olgusal açılardan kendi doğal ortamında anlamaktır. Araştırma sorusu, hangi konuların ne bağlamda ele alındığını belirten bir yapıya sahip olmalıdır (Holliday, 2002: 37). Bu olgudan hareketle tez, ağırlıklı olarak iki cem evinde yürütülen etnografik çalışmayla Alevilerin düne, bugüne ve yarına ilişkin, kentleşme ve modernleşme dolayısıyla kültürel teşekküllerini anlama çabası üzerine kuruludur.

Araştırmada, cem evlerine bağlı olan ve buraya devam etme alışkanlığı gösteren Alevilerin, bunu hangi dinamikler dolayısıyla yaptıklarını ve gerek Alevi kurumları ve önderlerle, gerekse diğer Alevilerle aralarındaki çelişki ve uyum kaynakları irdelemiştir. Bu bağlamda araştırma süresince, nerede, nasıl bir Alevilik sorusu temel alınarak kentleşme süreciyle cem evlerinde yürütülen ritüellerin ve sosyo-kültürel sermayelerin uygulanışı üzerinde durulmuştur. Mülakat soruları (Bkz. Ek 2) gibi katılımlı gözlemle bunları anlama çabasına girilmiştir.

Araştırmanın temeli, Alevilerin kentleşmeye bağlı olarak, değişme ve modernleşme varsayımıyla cem evleri üzerinden geliştirilen yapılar anlamaya dayalıdır. Kentin, modernleşmeyi sık başvurulmuş bir yapı olarak sunmasına karşın, gettolaşmaya müracaat edenlerin cem evlerini bir savunma aracı görüp görmedikleri, alan içerisinde *habitus* yaratıp yaratmadıkları ve varsa geliştirilen sermayelerin kapsamı anlamaya çalışılmıştır. Bunun için araştırmada genel olarak, aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

- Kentteki Alevilerin fiziksel mekânları nelerdir?

- Kente göç eden Aleviler, kentsel alanda ne tür ilişki ağlarını yoğunlukla kullanmaktadırlar?
- Aleviler kentsel alanda kimliklerini nasıl sürdürmektedirler?
- Sizin için Alevilik ne demek? Alevi olmak için hangi kaideleri yerine getirmek gereklidir?
- Göç sonrası Alevilerin kimlik inşa sürecinde, hemşehrilik ilişkilerinin herhangi bir rolü var mıdır?
- Cem evleri, oraya gitme bağlılığı gösteren Alevilerde belli bir kültürel aktarımı gerçekleştirebilmekte midir, yoksa Alevilik kurumsal bir çerçevede bireysel uygulamaların tekelinde midir?
- Kentleşmeyle birlikte Alevilerin ibadet etme, kimlik oluşturma ve sosyal yaşam pratiklerinde nasıl algılanmakta ve uygulanmaktadır?
- Kent Alevileri kendilerini hangi öğelerle tanımlamakta ve ifade etmektedirler?
- İstanbul’da cem evi ve dedelik kurumuna dair düşüncelerinizi anlatır mısınız?
- Çevre-merkez kutuplaşması kente göçle birlikte değişmiş midir?
- Cem evi ve dedelik kurumu sizin için ne ifade ediyor?

II.4. Araştırma Önemi

Çalışmanın önemi, cem evleri üzerinden kent Alevilerini bütüncül bir bakış açısıyla anlamak ve bu anlamlara antropolojik bir yorum getirebilmektir. Çalışmayı akademik bir duruşla yorumlayarak onu sosyal, politik ve egemen söylemlerin uzağında değerlendirmek, anlamının önemli bir işlevini teşkil etmektedir. Bu amaçla çalışmada Aleviliğin tarihi tezahürü ve günümüze yansması, kente göçle birlikte değişim varsayımı, inanç ve ritüellerin uygulanışı, kurum kültürü çevresinde şekillenen ideolojik duruşu, cem evi alanında sermayeler oluşturma bakımından *habitus* kavramı, modernleşme ve kentleşmeyle birlikte cem evlerinin örgütlenme biçimi kültürel, sosyal ve dini bir mekân üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır.

Alan araştırmasında araştırmacı, araştırma konusunu oluşturan grupların/insanların/kurumların içine girerek, kültürel teşekkülleri ilk elden görmekte ve söz konusu araştırma sorusunu gözlemlene olanağı bulabilmektedir. Fetterman “*etnograf, sosyal ve kültürel bir olaya ilişkin manzarayı içerden bir bakış açısıyla betimlemek ve anlamak konusuyla ilgilenir*” (Fetterman, 1998: 2) diye ifade etmektedir. Bu tanımdan hareketle araştırma, cem evleri üzerinden Alevi toplulukların etnografik bir yaklaşımla çalışılmasına

dayanmaktadır. Antropoloji dâhil başka disiplinlerde de, Aleviler ve Alevilik üzerine çalışmalar bulunmaktadır. Literatür çalışması sonuçlarına göre, “cem evleri üzerinden kent Aleviliğinin etnografyası” yeni bir çalışma alanı olarak görünmektedir. Bu sebeple konuya dair geliştirilen yaklaşımların bundan sonraki çalışmalara katkı sağlamasını umuyorum.

Antropoloji bireyin sosyal davranışlarını, sosyal grupların organizasyonunu ve kültürün teşekkülüne hâkim olan kanunları saptayarak bir açıklama bulmaya çalışır (Saran, 1995: 16). Geertz, kültürlerin birer metin olduğunu ve her aktör ile okur için farklı manalar içerebileceğini ve bu sebeple gözlemlenip analiz edilmesinden ise, okunması ve yorumlanması gerektiğini vurgular. Geertz’e göre kültürler görünenden ibaret değildir. Uygulanan bir geleneğin altında bir başka mana olabileceğinden hareketle, araştırmacının bu derinliği anlayıp yorumlaması gerekmektedir (Geertz, 1973: 15-27). Alevilikte Kutsal Eşiğin ritüellere giriş aşamasında eğilip üç kere öpülmesi, her ne kadar bir saygı ifadesi olsa da, eşik Hz. Ali’nin sembolü olarak erenlerin mekânına girişi temsil eder. Ayrıca Hz. Ali ve Hz. Fatma’nın çocukları Medet ve Mürvet’in, eşikte öldürüldüğü ve ruhlarının burada kaldığına inanılarak ona basılmaz. O sebeple kutsal eşik, Üçler’i sembolize eden “*Allah-Muhammed-Ali*” üç kere öpülerek “*niyaz*” edilmesini gerektirmektedir (Yörük, 2002: 129-132). Bu örneği Fetterman’ın, etnografin göz kırpmakla bakış atma arasındaki farkı görme gerekliliğiyle açıklamak mümkün (Fetterman, 1998: 2-6). Bu sebeple etnografik, kültürün aktörü gibi öznel çıkarsamalarla onun birinci elden anlatısını sağlamaz. Etnograf ikinci el yorumcu olarak nesnel bir duruşla gözlemlediği kültürel öğeleri, yoğun betimlemelerle yorumlamaya çabalar. Etnograf, araştırılan grubun ne yaptığından çok, yapılanların yorumuyla alakalı odaklanandır (Geertz, 1973: 15-27). Geertz’in yoğun betimlemeden kastı, kültürel öğelerin aktarılması değil, etnograf tarafınca yorumlanmasıdır. Ben de, Aleviliği Alevilerden dinleyip, onları kendi ortamlarında gözlemleyip, hikâyelerine ortak olmak istedim. Onları gözlemlediğim doğrultuda, Geertz’in yoğun betimleme olarak adlandırdığı, ikinci el yorumcu olarak, elde ettiğim deneyimleri ve verileri yorumlamaya çalıştım. Bu yorumlama, Bourdieu’nün üzerinde durduğu gibi araştırılan konuya araştırmacının bir değer yüklemesinden uzak, onun ‘ne değer’ olduğuyla değil ‘ne olduğu’ üzerine sabitlenmeye çalışılmıştır (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 53). Bu sebeple etnografik çalışmam, siyasal savlardan uzak, sosyal bilimlerin etiğine itina edilerek yürütülmüştür.

II.5. Teorik Yönelim

Alt grubun, büyük grup ya da egemen grup tarafınca kabul görmesi için egemen söylemler karşısında değişmeden ideoloji geliştirmesi çok olası değildir. Bu sebeple alt

grupların, egemenler karşısında çatışma yaşaması muhtemeldir¹. Alevileri alt grup olarak tanımlamak doğru olmayabilir o sebeple onları hegemonik grup ya da dışlandığını düşünen/hisseden kültür grubu olarak tanımlamak daha yerinde olacaktır. Alevilerin kentlerde cem evleri gibi kurumların bünyesinde ideoloji geliştirdikleri düşüncesinden hareketle, bu yapının hangi teoriler üzerinden ele alınacağı, konunun kavranması açısından gereklidir. Toplumsal bir yapıyı, olguyu oluşturan Alevilerin yapısalcılık düzleminde ele alınması ve din antropolojisiyle irdelenmesi uygun görünmektedir.

Yapısalcılık, sosyal değişimi, evrimci teori gibi her kültür için tek bir doğrudan ele almaktansa, daha geniş kapsamda sosyal yapı ve işlevleri arasındaki ilişkiler düzeyinden hareket ederek açıklamaya çalışmaktadır. Sosyal sistem, yapıyı oluşturan kıstaslar ve bunların fonksiyonları dolayısıyla işlemektedir. Bu modelin farklılığı, topluma işleyen bir bütün olarak bakması, değişmeyi fonksiyonel olarak yapıyı oluşturan unsurlardaki gerekli farklılaşmada ve yenileşmede görmesidir (Poloma, 1993: 48). Göçle birlikte kente gelen Aleviler, sosyal yapı ve onun işlevleri arasındaki ilişkilerle değişimlere tabi olmuşlardır. Bunun en belirgin örneği geleneksel kırsal alan Aleviliğinde bir evin odasında yürütülen dinsel törenlerin, kentte cem evi üzerinden yürütülmeye başlanmasıdır. Bu açıdan cem evleri “*kentleşmenin bir ürünü*” olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı şekilde 1990’larla belirginleşen Alevi Rönesansı da, bu değişimi vurgulamakta ve gelişen/değişen Aleviliğe tercüman olmaktadır. Alevilerin bu değişimini tek bir doğrultuda ele almak yani genellemek, kendine özgü geliştirdiği yapıyı açıklamakta uygun düşmeyeceği için Alevilik kendi yapısı içinde yapısalcılıkla ele alınmıştır.

Kentleşmenin yarattığı değişimlerle birlikte toplumsal yapılara bağlı olarak Aleviler de değişmiştir. Bugün bu değişime rağmen Alevilik geçmişe ait yapılarla açıklanmaya çalışılmaktadır. Bu sebeple Alevilikle alakalı soruların cevaplarını, sadece geçmişte aramak çok da geçerli değildir. Geçmişin gerçekleriyle günümüzün toplumsal yapısı üzerine yapılacak analizlerin, çok da gerçekçi olmayacağı düşünülebilir. O sebeple Aleviliği geçmiş üzerinden iz sürerek günümüz koşulları içerisinde yorumlamak gerekmektedir. Alevilik toplumsal bir olgudur ve onu araştırırken evvela araştırmanın bel kemiğini “*toplumsal olgu*” çerçevesinde ele almak gerekmektedir. Durkheim’e göre toplumsal olgu, birey üzerinde dışarıdan bir baskı uygulama yetisine sahiptir. Bununla beraber bireysel tezahürlerden bağımsız olarak kendisine ait bir varoluşa sahip olup, toplumun bütününde yaygınlık kazanıp genelleşmiş, sabit veya değil, bir eyleyiş biçimidir. Durkheim toplumsal olgunun temel incelenme şeklini şu şekilde tanımlar: Toplumsal olguları şeyler gibi ele almak gerekmektedir

¹ Aybil Göker’in güz 2010 siyasal antropoloji doktora dersi içerisindeki sözlü aktarımı.

(Durkheim, 2003: 67-71). Onun “şeylerden” kastı, başkalarınca veya kendisince gözlememize sunulmuş olan her şeydir. Araştırmadaki toplumsal olgu, Aleviliğin değişim sürecinde ortaya çıkan yeni kavramlara verilen tepkilerin ortaya koyduğu tartışmalardır. Bunun grup üzerinde baskı yaratması muhtemel olduğuna göre, Alevilerin cem evleriyle ilgili talepleri, bu toplumsal olgunun bir ürünüdür.

Yapısalcılık, Lévi-Strauss demektir. Lévi-Strauss’a göre yapısalcılık, değişmez olanın ya da yüzeysel farklılıklar arasındaki değişmez öğelerin araştırılmasıdır. Yapısalcılık için gerçek, tek tek nesneler üzerinden saptanamaz; gerçek, nesneler arasındaki ilişkiler yoluyla saptanabilir. Yapısalcılık için yapı içindeki yapıyı oluşturan birimler, tek başlarına anlam kazanamazlar. Bunlar, yapı içinde birbirleriyle olan bağıntılardan anlam kazanırlar. Lévi-Strauss’a göre, insanların birliğinin temelinde zihinsel bir düzen talebi ve olguları sınıflandırmaya yönelik evrensel ilkeler bulunmaktadır. Ona göre, insanların deneyim ve algılarını sınıflandırmaları ve bunları başkalarına aktarmanın yolu, onları kodlandırmaktır. Elde edilen deneyim ve algılar yani bilgiler bu sistemleştirmeye, zihinsel düzen içerisinde depolanıp, aktarılır. Aynı sınıflandırma sistemini paylaşanların aynı kültürün içerisinde olmaları bu kodlamalar üzerinden gerçekleşir (Lévi-Strauss, 1986: 21-26). Lévi-Strauss’a paralel olarak denilebilir ki kodlamalar, toplumların/toplulukların birbirleriyle olan farklılıklarını ve benzerliklerini oluşturmaktadır.

Lévi-Strauss, toplumu değişik alanlardan birbirine karşılık veren bir dizgeleşmiş kurallar evreni olarak tanımlar. Buna göre ikili karşıtlıklara dayalı sınıflandırmalar yapar. Bunlar toplum/etin yani kültür ve doğa karşıtlığıdır. Ekin düzeyinde yasak/yasak olmayan ve din dışı/dinsel ikili karşıtlıkları oluşturmaktadır. Doğa düzeyinde ise kadın/erkek gibi karşıtlıkları çözümleyerek yapının anlam kazanabileceğini vurgular. Karşıtlıklardan yola çıkarak bir grubun toplumsal düzenini belirlemek için başka bir grubun toplumsal düzeyinin belirlenmesi gerektiğini düşünür. Bunun için toplulukların kendi ayrıcalıklarını belirlemek için hayvan ve bitki türlerini simgesel olarak bunlara aktarıldığını savunur (Lévi-Strauss, 1986: 81). Lévi-Strauss, toplumsal yapıyı anlamlandırmak için benzerliklerden değil, farklılıklardan hareket eder. Ona göre insanın gerçeği, farklılıklarının ve ortak özelliklerinin oluşturduğu dizgededir. Tarihsel toplumların bilinçli düşünen ve uygar olarak; tarihsel olmayan toplumların ise yabanıl ve bilinçsiz sınıflandırmalarını reddeder.

Yapısalcılığa paralel olarak yapısal-işlevselci teori için yapı ve düzen kavramları önemlidir. Buna göre, toplumsal yapı içerisinde yer alan her yapı, bütün sistemin işlemesi için bir fonksiyon üstlenmektedir (Bozkurt, 2003: 45). Yapısal-işlevselci teori için insan

toplulukları, birbirine karşılıklı bağımlıdırlar ve birbirinden farklılaşmış birimler ihtiva ederler. Bu birimleri en küçük birimden en büyük birime göre adlandırmak gerekirse bunlar bireyler, aileler, akrabalık yapıları, belirli gruplar, belli yerleşim yerleri, yaş ve cinsiyet gibi değişkenlerdir. Sisteme tabi olan tüm birimlerin, sisteme uyması ve bir işlev yerine getirmesi gerektiğine inanılmaktadır. Toplumsal sistemdeki parçaların birindeki değişim, diğer parçaları veya toplumsal sistemi etkilemektedir (Wallace ve Wolf, 2004: 5-14). Türkiye’deki ekonomik dengelerin değişmesi üzerine, kırsaldan kente özellikle de iş imkânı için yapılan göçler, toplumsal yapıyı ekonomik sebeplerle değişime uğratmıştır. Bu değişime Alevilik de kayıtsız kalamamıştır. Alevilikteki “*sır geleneği delinmiş*” dede-talip-muhasiplik kurumları gibi cemler de kentte kırsala nazaran ya uygulanamaz hale gelmiştir ya da değişim görmüştür. Bu değişimin sebebi, yeni modern gerekliliklerde bunlara ya ihtiyaç kalmaması ya da farklı açılardan uygulama bulmasındandır. Dolayısıyla uygulanamaz hale gelen her olgu, değişmeye mahkûm olmuştur. Bu değişimler Alevi öğretideki yapıların kendini yenilemesini ve kente özgü yapılar geliştirmesini gerektirmiştir. Bu aşamada Alevi öğretiyeye bağlı olan bazı ritüeller gibi geleneklerin de işlevselliğini yitirdiği görülmüştür. Yeni Alevi açılımıyla “*kent Alevileri*” modernleşme karşısında öncelikle kendi değerleriyle bir iç hesaplaşmaya tabi olmuş ve kentte görünürlük kazanmalarıyla egemen gruplar karşısında bir mücadeleye girişmişlerdir.

Lévi-Strauss için toplumsal olgular dil ve söz gibi iletişimi sağlamaktadır. Ona göre iletişim, her toplumda en az üç düzeyde gerçekleşir: Kadın iletişimi (akrabalık ilişkileri üzerinden evlilik ilişkileri); mal ve hizmet iletişimi (ekonomik ve siyasal olgular); bildiri iletişimi (dil, sanat, söz). Bu üçü, birer yapıdır ve toplumları sınıflandırmaktadır. Lévi-Strauss, tarihsel ve coğrafi koşullardan hareketle, toplumu dille özleştirmemiş, toplumsal yapıyı öne sürmüştür.

Toplum, değişik yapılardan meydana gelse de, bir bütünü temsil eder. Bir bütünü temsil eden birbirinden farklı toplumsal yapılar, yapısal-işlevselci teori ile şu şekilde bir izah bulur:

- Toplamlar kendisini oluşturan parçaların salt toplamından farklı olan bir bütün gibi algılanır.
- Toplamların kendisini oluşturan parçalar arasındaki ilişkiler çok yönlü ve karşılıklıdır.
- Toplumsal mükemmel bütünleşme yoktur. Ancak toplumsal sistemlerin temelinde uyumu ve dengeyi sağlayan her daim egemen bir sistem mevcuttur.
- Toplamları mükemmel bir bütünleşmede birleştirmek olanaksızdır. Bu sebeple çeşitli toplumsal kargaşaların, uyumsuzlukların, çatışmaların, işlevsizliklerin olması ve bunun uzun süre devam etmesi olağan karşılanmaktadır. Amaç mükemmel uyumu sağlamak olduğundan, toplumsal yapı kendisini hep bu aşamaya taşımayı hedefler.
- Toplamlar durağan değildir. Değişim ve gelişim olağandır. Ancak bunun aşamalı bir şekilde ve düzenli evrelerle ilerlemesi hedeflenir. Ani toplumsal değişiklikler, toplumsal yapıyı bozacağından bu durum engellenmeye çalışılmaktadır (Wallace ve Wolf, 2004: 15).

Yukarıda belirtildiği üzere toplumlar belli evrelerde kargaşa yaşarlar. Bu işlevsizlik, mükemmele ulaşma çabası barındırdığı için olağandır. Yeni Alevi talepleri, hükümetler gibi Alevi kurumlarla zıtlaşmalara sebep olmuştur. Aslında bu durum daha dengeli bir toplumsal yapı için gereklidir diye düşünülebilir.

Yapısal-işlevselciliği, işlevselcilikten ayrı düşünmemek gerekir. İşlevselciliğin kurucularından Malinowski de, bütün temel beşeri gereksinim ve güdülerin toplumsal kargaşaya neden olmayacak bir şekilde tatmin edilmesi gerektiğini öne sürmüştür. Malinowski'ye göre bütün kurumlar ve düzenlenmiş davranış kalıpları, temel bir insan ihtiyacını tatmin etmektedir; aksi olduğunda söz konusu kurum ve davranışlar işlevselsizlikle karşı karşıya kalabilmektedir. İşte bu nedenledir ki, sosyal bilimcinin görevi hangi işlevin nasıl görüldüğünü teşhis etmektir. Din olgusundan, bireysel ihtiyaçların tatmin edilmesi beklenmektedir. Aksi halde işlevsiz hale gelen din, inananlar tarafından zamanla terk edilmektedir (akt. Kızılcıkel ve Erjem, 1996: 214). Değişim içerisinde olan Alevilik öğretisinde de özellikle genç kuşak veya kentlileşen Aleviler için dinin hangi ihtiyacı karşıladığı önemlidir. Şayet ihtiyaçlar karşılanmıyorsa, kurumun işlevselsizleştiğinden bahsedilmektedir. Araştırmada hangi dini kıstasların işlevselliğini yitirdiği, hangilerinin ne amaçla uygulama bulduğuna odaklanılmıştır. Bireysel gereksinimlerle Alevi inanç pratiği arasındaki bağ onun ne denli gerekli görüldüğünün bir açıklaması olarak sunulmaktadır. Toplumsal bütünleşme ve istikrara duyulan ihtiyaç, birçok kurumun arkasında duran itici güçtür. Alevilik, toplulukla birlikte işlev bulan bir gelenektir. Cemler, düşkünlük kurumu¹, musahiplik², dede-rehber³-talip ilişkisi bireysel ihtiyaçtan çok topluluğun ihtiyacına ilişkin işlev sağlamaktadır.

Yapısal-işlevselcilik, işlevselcilikteki eylem ve gereksinimlerden çok, bireylerin toplumsal düzen içerisindeki yeri ve toplumsal düzenin inşasıyla alakalıdır. Yapısal-işlevselcilik, bu yönelişiyle Durkheim sosyolojisiyle yakından ilgilidir. Durkheim'in sosyoloji kuramının odağı, toplumsal tutumun doğası üzerinedir. İş bölümü düşük geleneksel toplumlarda toplumsal yapıdaki tutumun, ortak bir değer sistemle yani kolektif bilinçle sağlanmaktadır. Burada toplumun tüm bireyleri, özdeş inanç ve duygulara sahiptir. Kolektif bilinç baskın yaptırımların koruması altındadır. Toplumu oluşturan türdeş kesimler, biçim ve işlev değişimine uğramaksızın parçalanabilmektedir. Türk kültür tarihinde, iktidarların

¹ Düşkün olma, Alevi topluluktan geçici süreyle veya tamamen men edilme, çıkarılmadır. Düşkün hale gelmek topluluğa aykırı gelen davranışlarda (hırsızlık yapmak, eşini aldatmak veya ona kötü muamele etmek, yalan konuşmak vb.) bulunan kişiye, dede ve Alevi meclisinin ceza vermesiyle ilişkilidir.

² Musahiplik, iki Alevi karı kocanın aralarında kan bağı olmaksızın birbirlerini kardeş ilan etmesidir. Bunun için Musahiplik Cemi düzenlenmektedir.

³ Rehber, özellikle de geleneksel Alevilikte dede-talip arasındaki “aracı kurumdur.”

toplumu kolektif bilinç etrafında toplamaya çalıştığı görülür. Bu açıdan Alevilik, bu kolektif çağrıya yer yer cevap vermeyerek farklı bir duruş sergilemiştir.

İş bölümü düzeyinin yüksek olduğu toplumlardaysa toplumsal gruplar ve kurumlardaki dayanışma, ortak inançlardan çok karşılıklı bağımlılığın eseridir. Toplumsal gruplaşma biçimleri tüm toplumlarda bireylerin toplumsal bilinçlerini belirlemektedir. Durkheim, toplumsal dayanışmanın “mekanik” ve “organik” biçimleri arasındaki ideal tip ikilemlliğini soyut düzeyde içeren bir evrimciliği ifade eder (Morris, 2004: 175). Bunun yanında işlevselciliğin analiz çerçevesi tarihi dışlar. Olgular, bugüne endekslidir. Nasıl ki Alevilik konusu ele alınırken 70 yıl önceki durum değil, günümüz sorunları ele alınıyorsa, günümüze ait sorunlar da günümüz meseleleriyle büyük ölçüde çözülebilecektir.

Durkheim kuramının ikinci vurgusu, toplumsal olguların bireysel, psikolojik, biyolojik düzlemlerde değil ancak başka toplumsal olgularla açıklanabileceği üzerinedir. Toplumsal olgular, “işlevsel olduğu kadar nedensel ve materyalist toplumsal yapısalcı yöntem” (Morris, 2004: 178) ile analiz edilebilir. Bunlar, birbirine bağlı bir sistem olarak ele alınmalı ve her bir olgu, ilişkin toplumsal bağlamı içinde, deneysel bir yöntemle irdelenmelidir. Dolayısıyla da, evrimci yaklaşımın “köken” arayışları terk edilmelidir. Bir kurumun işlevi içinde yer alan yapılar, sistem içerisinde yarattığı katkılarla ele alınmalıdır. Bu açıklama ışığında Aleviliği, özellikle de Sünnilikten ayrı tutarak açıklamak olanaksızdır.

Yapısal-işlevselcilik açısından toplumsal sistemin ayakta kalabilmesi için karşılanması gereken işlevsel zorunluluklar vardır (Parsons, 1975: 67). Söz konusu işlevsel zorunlulukların analizi toplumsal yapıların ortaya çıkarılmasıyla mümkün olmaktadır. Alevilik toplumsal yapı içerisinde yer alan bir yapıdır. Bu yapının işlevleri dolayısıyla günümüzde Alevilikten bahsedilebilmektedir. Alevilikte her parçanın bir anlamı vardır. Bunlar kullanıldıkları takdirde, işlev yerine gelecek ve inanç yürürlüğünü devam ettirecektir.

Geertz “*Interpretation of Cultures*” de kültürü insan davranışının gözlemlenmesiyle belirlenebilecek soyutlamalardan biri olarak değerlendirmekte ve kültürü insanın deneyimlerine anlam yükleyen simgeler sistemi olarak tanımlamaktadır. Geertz’e göre antropolojinin amacı, tikel bir kültürde saklı olan tabakaları ortaya çıkarmaktadır. Kültür simgesel bir sistem olduğu için betimlenmelidir (Geertz, 1973: 21). Geertz’e göre yüzeysel toplumsal çıkarsamalar, kültürün simgesel anlamını ve derinliğini anlamada yetersiz kalmaktadır.

“Max Weber ile birlikte insanın kendi ördüğü anlam ağlarında asılı bir hayvan olduğuna inanmakla, kültürün bu ağlar olduğunu söylüyor, bu nedenle de analizin yasa peşindeki deneysel bilim değil, anlam peşindeki yorumsal bilim olması gerektiğini öne sürüyorum. Benim peşinde olduğum açıklama yüzeysel muammalarının üzerine toplumsal ifadelerin inşasıdır” (Geertz, 1973: 5).

Geertz için kültürü oluşturan simgeler insanların kavrayış araçlarıdır. Bu açıdan insan eylemine rehberlik ederler. İnsanın toplumsal ve kültürel yönlerini ayırt ederken, bunları iç içe geçmiş noktalar olarak ele almak gereklidir. Alevilikte simgeler (üçler, beşler, on ikiler, kırklar gibi rakamlar, Kerbela ve su gibi ilişkili olaylar, yeşil kuşak ve taliplik gibi simgesel bağlılıklar) inanca farklı bir bakış açısı sağlayarak, kültürel kodlamalara zemin olmaktadır. Bunları çözümleyebilmek için Geertz’in bahse aldığı yorumsamacılığın elzemliği kaçınılmazdır.

Bourdieu (1977: 71-79) açısından çalışma alan, iktidar, habitus, sermayeler, illusio ve doksa etkenleriyle geniş bir bakış açısıyla ele alınmaya çalışılmıştır. Bu kavramlarla cem evleri hem alan hem de iktidar mekânı olarak ele alınmıştır. Aktörlerin yani Alevilerin alanda yani cem evlerinde habitus olarak ortaya koydukları etkenlerin günümüzdeki algılanışları, kullanımları ve değişimleri irdelemiştir. Kültürel, sosyal ve ekonomik sermayelerin cem evleri bünyesinde ne denli işlevsel olduğu ve iktidarla olan ilişkileri denetlenmiştir.

Genel bir ifadeyle çalışma yapısalcılık ve din antropolojisi ışığında mekân olarak cem evleri üzerinden modernleşme ve kentleşmenin yarattığı değişimleri, Aleviler açısından etnografik bir yöntemle ele almaktadır.

II.6. Alevilik Çalışmaları

Aleviler ve Alevilik üzerine yapılan araştırmalar çok yönlüdür. Bunlardan kimi akademik (siyasi, dini, sosyolojik, antropolojik vb.) kimi duygu ve düşünceleri ortaya koyan öznel bir yorumlamaya sahiptir. Öne çıkan bazı akademik çalışmalar, aşağıda genel bir değerlendirmeye açıklanmıştır:

Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi Veri Tabanı arşivinde Alevilikle alakalı 162 tez bulunmaktadır. Bunların 133’ü yüksek lisans, 29’u doktora çalışmalarıdır. Tezlerin büyük bir çoğunluğu din sosyolojisi, İslam mezhepleri tarihi ve sosyoloji bölümlerine dayanmaktadır. Bunlardan altısı antropoloji yüksek lisans tezidir. Antropoloji bölümüne dayanan doktora tezine rastlanılmamıştır. Tezlerde Alevilikte kadın, Alevi-Sünni farklılaşması, köy çalışması, dedelik kurumu, dini ve sosyal örgütlenmeler ve Alevi müzik pratikleri çalışılmıştır (<http://tez.yok.gov.tr/Ulusal/Tez/Merkezi>, 28.07.2013). Kente göç eden

Aleviler ve cem evleri, daha çok tezlerin iç bölümlerinde ele alınmaktadır. O sebeple Aleviliği cem evleri üzerinden ele alan araştırmaları daha çok çeşitli makalelerde görmek mümkündür.

Alevilerin 1960 yılıyla beraber kırsal alandan kentlere göç etmeleri bir çok araştırmacı tarafından ele alınmıştır. Bu bağlamda Alevi kentleşmesi/modernleşmesi/değişimini konu alan çalışmalar 1990 yılıyla birlikte başlamış ve son yıllarda artmıştır. Alevilerin kente göçü, geleneklerin, dini pratiklerin, sosyal örgütlenmelerin ve dedelik/düşkünlük gibi kurumların yeni tanımlamalarla tartışılmasına yol açmıştır. Alperen'e göre eğitim seviyesinin yükselmesiyle geleneksel yapılar yeni ihtiyaçlar sebebiyle değişime uğramıştır (2011: 79). Tıpkı Subaşı'nın dedelik kurumunda meydana gelen değişimleri vurgulaması gibi (2010: 93). Buna ilâveten Yapıcı'nın belirttiği gibi musahiplik gibi grup içi dayanışmayı sağlayan etkenler, kente göç ile daha az müracaat edilmeye başlanmıştır (2007: 24). Aleviliği sosyolojik açılarından çalışan Subaşı 2009 yılında Başbakanlık nezdinde başlatılan ve kamuoyunda *Alevi Açılımı* olarak bilinen sürecin genel koordinatörlüğünü üstlenmiştir. O sebeple çalışmalarının bir bölümü göç sonrası Alevi değişimini ele almaktadır. Subaşı'na göre Türk modernleşmesinde Aleviliğin de etkisi bulunmaktadır. Aleviliğin Türk modernleşmesine katkısı olmasına rağmen modernliğin onun geleneksel kültürünü ve dinsel ritüellerini değiştirdiğini vurgulamaktadır. Bu değişime karşı geliştirilen gettolaşma, dışa kapalılığını kentteki yeni yapılanmasını oluşturmuştur. O sebeple Subaşı, kentteki Alevilerin belli muhitlerde bir arada yaşamayı tercih ettiklerini belirtmektedir (Subaşı, 2010: 84, 258). Aynı doğrultuda Şahin, Alevilerin kentleşmeyi kendi değer algılarıyla biçimlendirdiklerini belirtir. Bu değişime göre Aleviler akraba ve hemşehrileriyle aynı/yakın muhitlerde oturmakta ve cem evi gibi benzeri kurumlar üzerinden geleneklerini idame ettirmektedirler (Şahin, 2002: 123-162). Bu doğrultuda benim çalışmam, Subaşı ve Şahin'in gettolaşma açıklamalarıyla paralellik göstermektedir.

Yukarıdaki çalışmalarda da belirtildiği gibi aslında Alevi kentleşmesine bağlı olarak modernleşme hareketleri henüz gelişim/değişim aşamasında olduğu için gelinen noktanın yorumlanması zor olabilmektedir.

Belki de yorum yapmanın güçlüğüne bağlı olarak Alevilik çalışmaları ağırlıklı olarak tarihte meydana gelen olayların açıklanması, tartışılması ve günümüz Alevi-Sünni farklılaşmasını daha çok ele almaktadır. Bu tür çalışmalar Alevilikle alakalı genel bir bakış açısı sunmakla beraber, konuyu bir açıdan değerlendirme kısıtlılığı oluşturmaktadır. O sebeple genel bir yaklaşımla Alevilik veya Alevilerden bahsetmek konuyu anlaşılabilir hale

getirebilmektedir. Bu tür bir yaklaşımdan ziyade belli bir konunun ve Alevi topluluğunun çalışılması sanırım tanımlanmakta güçlük çekilen meseleyi kolaylaştıracaktır. Tıpkı Türk ve Çapar'ın Alevilikte yola giriş ritüellerini (2011: 17-42) ve Temren'in Bektaşî ve Alevi kültüründe kadını (1999: 317-322) çalışmaları gibi. Fakat konunun daraltılmasına belli bir grubun çalışılması da eklenmelidir. Tıpkı Arslanoğlu'nun (1998: 11-34) Çubuk yöresi Aleviliğini ve bir ibadet biçimi olarak dar kurbanını ve Er'in (1996: 35-46) Yozgat'ta Kababel Köyü Alevileriyle, sosyal hayat ve dini inançları çalışmaları gibi.

Yaman (2007: 21) ve Aktaş'ın (1999: 467) Şah Kulu Sultan Dergâhı'nda yürüttükleri anket temelli sosyolojik çalışma aslında önemli bir ilki oluşturmaktadır. Mekân üzerinden çalışılan Alevi toplulukların sosyal ve dini anlayışlarının yorumlanması, kente göç ile değişen Aleviliği tanımlamaya yardımcı olmaktadır. Buna göre dedelik kurumunun ve ibadet anlayışlarının değişim içerisinde olmaları ortaya çıkmaktadır.

Türkdoğan'ın araştırmasını iki farklı çalışma şekillendirmiştir: İlki Alevilerle Alevi köy ve mahallerinde katılımcı gözlem ve mülakatlarla yürüttüğü çalışmasıdır. Türkdoğan'ın araştırması geniş bir alana yayılmıştır: Kars, Malatya, Elazığ, Çorum, Bolu, İstanbul, Tekirdağ, Aydın, Manisa, Muğla, İzmir, Antalya, Amasya, Tokat ve Ankara gibi yerlerde Şia-Alevi ve Bektaşî topluluklarını çalışmıştır. Bu çalışmasında katılımcı gözlem yöntemiyle, mülakatlar düzenlemiş ve tartışma grupları oluşturulmuştur. Diğer 317 öğrenci ve 27 öğretim üyesiyle gerçekleştirdiği anket çalışmasına dayanır. Bu anketler Ege Üniversitesi, İstanbul Üniversitesi, Abant-İzzet Baysal Üniversitesi, Van 100.Yıl Üniversitesi ve Bolu İmam-Hatip Lisesinde yapılmıştır (Türkdoğan, 2006: 9; 53; 686). Eğitim kurumlarında öğrencilerle yapılan anket çalışmaları farklı sosyal yapıdaki gençlerin Alevilik üzerine düşüncelerini anlamak için yapılmıştır.

Son yıllarda yapılan çalışmalar incelendiğinde, Türk araştırmacıların Aleviliği artan bir taleple konu edindikleri görülmektedir. Bu çalışmalar sadece Alevi araştırmacılarca değil başka çevrelerce de ele alınmaktadır. Bu durumun sosyal bilimlerin gelişimi açısından olumlu bir etken sağladığı söylenebilir. Türk araştırmacılar tarafından ele alınan Aleviliğin daha çok tarihi meselelerle beraber, modernleşme algısı ve din/mezhep/gelenek unsurlarının çalışıldığı dikkat çekmektedir. Bazı yabancı araştırmacıların ise Aleviliği etnik grup olarak sınıflandırdıkları görülmektedir.

Shankland'ın (2003: 27) Alevilerin ibadet dilini Hacı Bektaş Veli'den bu yana Türkçe olduğunu vurgulamasına paralel olarak Mélikof'un Alevilikte şekilciliğe yer olmadığı tespiti, inancı Sünni mezhepten ayıran önemli iki unsuru ortaya koymaktadır. Mélikoff'un *Uyur İdik*

Uyardılar adlı çalışması, Alevilik ve Bektaşilik üzerine yazdığı derleme ve makalelerden oluşmaktadır. Buna göre Alevilik bir sentezdir. Eski Türk geleneklerinden, Şamanizmden ve Manikeizmden büyük oranda etkilenmiş ve Hacı Bektaş Veli öğretileriyle Anadolu'da kendisine bir inanç geleneği oluşturmuştur. O sebeple Mélikoff'a göre Alevilik İslam içerisinde gelişim gösterse de Sünnilikle aynı değildir (Mélikoff, 2000). Mélikoff'un bu vurgusu aslında Aleviliği bir din veya mezhepten ziyade, gelenek ve düşünce biçimi olarak sınıflandırma eğiliminde olan çalışmalara karşı güçlü bir duruş sergilemektedir.

III. NİTELİKSEL ARAŞTIRMA YÖNTEMİ VE ETNOGRAFYA

Çalışmanın bu bölümü niteliksel ve etnografik çalışmanın anlatımına dayanmaktadır. Buradan hareketle, çalışmanın etnografik yönelimi, etnografi oluşturmanın faydaları ve yaşanan etik sorunsallar ele alınmaya çalışılmıştır.

III.1. Alan, Araştırma Konusu ve Araştırmacı

Din çalışmalarında, duygu yoğunluğunu anlama ve yorumlama açısından araştırmacının, konuya belli bir düzeyde yakın ama mesafeli bir ‘sempati’ duyması gerektiğini Morris, “*ne saygı, ne nefret fakat eleştirel bir sempati ile sentezlenmeli*” cümlesiyle vurgulamaktadır (Morris, 2004: 14). İçeriden bakan araştırmacının, bu dengeyi sağlaması güç olabilmektedir. Araştırma grubuma yabancı olmamın, çalışmada nesnel bir bakış açısını geliştirdiğini ve topluluk yapısını anlama merakımın da, konuya yaklaşımımı olumlu yönde etkilediğini düşünüyorum.

Araştırmayı yürüten kişinin fiziksel durumu gerek çalışma süresince, gerekse sonrasında farklı deneyimler ortaya çıkarabilmektedir. Dolayısıyla bu deneyimler, bulguların yorumlanmasına katkıda bulunabilmektedir. Çalışmanın önemli bir bölümüne denk gelen hamileliğim ve devamında alana bazen bebeğimle gitmem, bana farklı deneyimler yaşatmıştır. Bu iki unsur olmasaydı, çalışmanın hem araştırılan grup, hem de kendi algılarım açısından daha farklı neticeler vereceğini düşünüyorum. O sebeple, hamile ve çocuklu araştırmacı bir kadının artan hassasiyeti ve sorumluluk duygusuyla, araştırılan grubun güvenini daha kolay kazandığını vurgulamalıyım. Araştırma alanım, kadınlar, erkekler ve çocuklarla paylaşıldığı için kadın kimliği üzerinden geliştirilen ilişkiler, benim üçüne de yakın olmamı sağlamıştır.

Alana çocuklarıyla giden Delaney¹ (2012: 15) gibi Bellér-Hann ve Hann (2003: 49) çiftinin alana kabulleri, kendi ifadeleriyle de daha olumlu bir geçişle sağlanmıştır. Aşağıdaki aktarım buna bir örnektir:

“Bu toplumdaki toplumsal cinsiyet ayrımının önemini göz önünde bulundurursak, bekar bir araştırmacının, araştırması adına birçok fırsattan yararlanamayacağı açıktır. Bu bakımdan dengeli olmaya çalıştık. Sonuçta, araştırmamız boyunca çocuklarımızın bizimle olmasının birçok ilişki ağını açmada bize ne kadar yardımcı olduğunu belirtmeliyiz; onlar yanımızda olmasaydı sonuç böyle olmazdı” (Bellér-Hann ve Hann, 2003: 49).

Araştırmacının dinsel ve sosyal kimliği, alan süresince olumlu ve olumsuz etkiler bırakabilmektedir. Dışarıdan bakan “*outsider*” olarak sahada olmak hem araştırılan grup, hem de araştırmacı açısından sorunsuzca ilerleyen bir ilişki değildir. Çalışmada ilgili engel,

¹ Delaney, kızının alandaki varlığının araştırılan grup üzerindeki etkisinden çok, onun varlığının çalışmaya sağladığı faydadan bahsetmektedir.

araştırılan grubun sıkıntılarını ve düşüncelerini başka insanlara aktarma ihtiyaçları dolayısıyla büyük ölçüde aşılmıştır. Araştırmaya dâhil olan çoğu Alevi için bu tür çalışmalar, “*aydınlanmaya*” bir adım daha yaklaşmanın göstergesi olarak görülmüştür. O sebeple benim, özellikle de bir yabancı olarak onları çalışmam, seslerini duyurabilecekleri bir alanın yaratılabileceğini düşünmelerine sebep olmuştur. Aşağıdaki aktarım, dışarıdan bakan bir yabancı olmanın, alanda yarattığı etkileri ele almaktadır:

“Bu bölgede kendimizi tamamiyle evimizdeymiş gibi hissettiğimizi söylemek elbette anlamsız. Bizim genellikle Türkiye’den daha zengin, daha güçlü bir ülke olan Britanya’dan geldiğimizi düşünüyorlardı. Müslüman değiliz. Bölge halkından biraz daha farklı görünüyorduk, biraz da farklı giyiniyorduk. Türkiye’de gözle görülür bir istikrarsızlığın ve siyasi gerilimin yaşandığı bir zamanda çalışmamızı yürüttük; bu da modern Lazistan’daki belirli topluluk farklılıklarından söz etmemizi güçleştirdi... Aslında kendimizi tanışımızın bu yönü biraz daha karmaşıktı. Bizi yakından tanımaya başlayanlar sadece Chris Hann’ın Britanyalı olduğunu (birkaç kişi Chris Hann’ın aslında Galli olduğunu öğrendi) anladılar. Türkler Macarları hem kardeş millet olarak hem de eski Sovyet bloğunun üyeleri olarak gördükleri için Ildiko Bellér-Hann’ın Macar kimliği farklı tepkilere yol açtı” (Bellér-Hann ve Hann, 2003: 50).

Yukarıda da aktarıldığı üzere araştırılan gruba yabancı olmak, alana kabulü zorlaştıran bir etken yaratabilmektedir; Araştırılan grubun, araştırmacıyla ortak/benzer bir noktayı yakalamasıyla, alana kabul edilme aşamasının ise kolaylaştığı belirtilmektedir. Onlar ortak/benzer noktayı “*Macar*” kimliğiyle sağlamışlardır. Yürüttüğüm çalışmada görüşülen Aleviler ise “*kadın, evli, hamile, anne, Türk, Müslüman, öğretim görevlisi, öğrenci*” kimliklerime yakınlık ve sempati duyarak, beni tümüyle yabancı olarak görmemişlerdir.

Babamın¹ gençliğinin ilk evrelerinde sağ camiada aktif olması gibi vefatıyla süregelen gelişmeler, soyadım üzerinden algılanma biçimimi olumlu/olumsuz etkileyebilir diye düşünülebilir. Alanda kendimi tanıtmam karşısında, çok az kişi soyadım ile ilgili genel bir yorumda bulunmuştur. Bu yansımanın bir nedeni, benim araştırmacı olarak alandaki duruşumla açıklama bulabiliyorken, diğer nedeni onların tabiriyle medyada çıkan haberlere güven duymamaları ve bu sebeple bire bir elde edilen deneyimleri esas almalarıyla izah edilebilir. Öte yandan soyadım ile ilgili yorumda bulunmayan ya da bunu bir iki cümleyle konu

¹ Babam Abdullah Çatlı 1975-1978 yılları arasında MHP’nin gençlik örgütlenmesi Ülkü Ocakları’nda başkanlık yapmıştır. 1978 yılında 7 Türkiye İşçi Partili gençlerin öldürülmeleriyle ilgili ifade vermiş ve serbest bırakılmıştır. Cinayetleri işlediği iddiasıyla yakalanan bir ülkücüden alınan yedi farklı ifadede birinde, babamın isminin geçmesi üzerine, kendisi aranmaya başlanmıştır. İdam cezalarının o dönemde çok olmasına dayanarak kendisi yurt dışına çıkmıştır. İki yıl aradan sonra bizi de yanına aldırarak ve yurt dışında ailemiz kötü şartlar altında yaşamıştır. Babam 1982 yılı itibarıyla, Ermeni yasa dışı terör örgütü olarak bilinen ASALA’ya karşı yarı resmi bir yapılanmanın liderliğini yapmış ve 1984 yılında Milli İstihbarat Teşkilatı’nın bir elemanı ile yeni sahte pasaportlarımızı almak üzere verilen adrese gittiğinde, Fransız istihbaratçıların zor kullanmalarıyla, tanımadığı bir daireye sokulmuştur. Evde bulunan suç unsurlarıyla babam cezaya çarptırılmıştır. Kendisi suçlamaları kabul etmemiş ve bunun diplomatik bir kurgu olduğunu savunmuştur. Yedi yıllık mahkumiyeti ardından ceza evinden kaçmış ve Türkiye’ye dönerek, yarı resmi yeni bir yapılanmanın başına geçmiştir. 3 Kasım 1996 yılında Susurluk’ta meydana gelen şaibeli kazada, gerisinde açıklanamayan olaylar bırakarak vefat etmiştir. Derin devlet olmakla suçlanmışsa da, toplumun bir kesimi için vatanperver olarak anılmaktadır.

edenlerin, Türkiye'nin yakın tarihiyle alakalı yorum yapacak kadar bilgiye sahip olmadıkları da düşünülmüştür. Bir grubun ise muhtemelen olumsuz/kısmen olumsuz düşüncelerini, bana karşı yansıtmadıkları da düşünülebilir.

III.2. Araştırmada Kullanılan Yöntem ve Teknikler

Antropoloji bir yönüyle, kültürü ve insanların kültürel ortamlarda sosyal davranış kalıplarını nasıl algıladıklarını ve bu kalıplara nasıl uyum sağladıklarını konu edinen bir disiplindir. Etnografik araştırmalar onun temelini oluşturur ve alan çalışmasını ön plana çıkararak, araştırmacının alanda bizzat bulunup, gözlem yapmasını öngörür. Etnografi, kültürü tanımlamaktan ibarettir. Bu tanımlı yapabilmek üzere araştırmacı alanda bulunarak ve gözlem yaparak, olayları çalışılan grubun bakış açısıyla yakalamaya çalışır (Spradley, 1980: 3). Bu vesileyle ben de, cem evine giden Alevilerin doğal ibadet ortamlarındaki davranış kalıplarını, buraya devamlılıklarını ve ilişkilerin örüntülerini alanda bulunup, katılımlı gözlem yaparak, kültürel aktarımın boyutlarını ortaya koymaya çalıştım. Araştırmada kullanılan yöntem ve teknikler iki farklı çalışmayla yapılmıştır. Ekim 2010-Kasım 2011 tarihleri arasında ön alan çalışması yapılmıştır. Bu çalışmanın amacı alanı daha iyi anlamak üzere tercih edilmiştir. Mülakat sorularını oluşturmak üzere ön alan çalışmasına paralel olarak anket yapılmış, odak grup görüşmeleri oluşturulmuş ve derinlemesine görüşmeler yürütülmüştür. Burada elde edilen deneyimlerle birlikte, Kasım 2012-Mart 2013 tarihleri arasında ağırlıklı olarak Garip Dede ve İkitelli Cem Evlerinde ve yer yer Acısu ile Veli Baba Cem Evlerinde derinlemesine mülakatlarla, katılımlı gözlemde bulunulmuştur. Bulgular, etnografik çalışma doğrultusunda ele alınmıştır.

III.3. Araştırma ve Etik

Sosyal bilimlerde araştırmanın ciddiyeti, araştırmacının etik değerlere gösterdiği ehemmiyetle ilişkindir. Araştırmacının dikkat etmesi gereken tutumların başında, görüşülen kişilerle kurulan bağın ölçülü bir iş birliğine ve güvene dayalı olması gerekliliği yer alır. Araştırmacının, görüşülen kişilerin cevaplamak istemediği sorularda veya şahit olmasını istemediği bir olay karşısında, ısrarcı olmaması gerekmektedir (Sarantakos, 1993: 21-24). Araştırmacının bu tutumlara özen göstermesi, onu yüzeysel yaklaşımlardan ayırt eden önemli noktalardan biridir. Bu çalışmaya dâhil olan Aleviler, bilgi aktarımında bulunulması akabinde, kendi rızaları doğrultusunda yer almış bireylerdir. Kümbetoğlu'nun belirttiği gibi araştırmacının, görüşülen kişilerin alanına ve arasına hangi amaçla ve neden girmek istediğini,

“bilgilendirilmiş rıza” olarak yapması kadar, verilen bilgilerin ve görsel malzemelerin onların izni olmadan yayınlanmayacağı veya onlara zarar verebilecek hiçbir bilginin aktarılamayacağı belirtilebilir. Aktarılan bilgilerin, kayıt dışı tutulabileceği güveni onlara verilmelidir. Öte yandan araştırma esnasında görüşülen kişilerle, bazı çıkarların çatışabileceği durumlar olabilecektir. Araştırmacı bu durumda ikilem yaşamamalı, görüşme yapılan kişinin çıkarını, fiziksel, ruhsal ve sosyal durumunu esas almalı, şeref ve mahremiyetine saygı duymalıdır (Kümbetoğlu, 2005: 174-176). Acısu ve Veli Baba Cem Evi Alevileriyle yapılan çalışmaların, görüşmeler ve katılımlı gözlemlerle derinleştirilmek istenmesi, onları rahatsız etmiştir. Cem evleri ileri gelenlerinin belirttiğine göre, bu tür çalışmalarda yer almak, topluluk hakkında özel bilgiler vermeye karşılık geliyordu. Bunların özellikle de, devlet birimlerince kullanılıp, politik bir malzemeye dönüşebileceği endişesi taşıyorlardı. Bu sebeple, kendileriyle yürütülen araştırmayı sonlandırmak istemişlerdir. Çalışmanın onlara zarar verebilecek bir boyutta olmadığını yinelememe rağmen, kanaatlerinin değişmemesi üzerine, elde edilenlerin büyük bir bölümü çalışmadan çıkarılmıştır. Çalışmaya olumlu cevap veren, Garip Dede ve İkitelli Cem Evi üzerinden devam edilmiş ve yer yer Acısu Cem Evi de araştırmada yer almıştır.

Araştırılan grubun çıkarlarına öncelik vermem, Kottak’ın belirttiği gibi çalışmanın, bilgi verenlerin zarar görmesinden daha mühim olamayacağı inancına dayanmaktadır. Bu tür araştırmalar, bireysel bir çalışma olarak düşünülmemelidir. Eğitim alınan kurum, görüşülen kişiler ve destekçilerin de bunlarda yeri olduğu için etik dışı uygulamaların verebileceği zararın, telafi edilemeyecek bir boyuta ulaşabileceği unutulmamalıdır (Kottak, 2002: 572-573). Bu sebeple araştırmanın muhatabı, sadece araştırmacı değildir.

Güvenç, çalışmalarda elde edilen bilgilerin hem doğru, hem de yararlı olmaları gerekliliğini belirtir. Araştırmacı bildiklerini herkesle paylaşma ve aktarabileceği bilgileri saklı tutmama konusunda sorumludur. Bu açıdan bilgilere kolay ulaşılmalıdır (Güvenç, 1996: 129). Araştırmanın yanlı olmaması, ayrı bir öneme sahiptir. Bu sebeple her bilgiye, eşit derecede yer vermeye özen gösterilmelidir.

Bulgularda ele alsam da, etik ilkeler doğrultusunda tartışma yaratabilecek hamileliğim üzerinden sağlanan güven, başlangıçta hesap etmediğim bir kabul sağlamıştır. Ayrıca alana bazen oğlumla birlikte gitmek zorunda olduğum için “anneliğim” alandakilerin algılarıyla, araştırmacı kimliğimin önüne geçebilmiştir. Hamileliğim ve oğlum, yabancılığımı adeta unutturan bir durum ortaya çıkarmıştır. Topluluğa kabulüm, oğlum dolayısıyla bana kolaylık sağlasa da, görüşülen kişilerin gözünde anne kimliğimden sıyrılıp, araştırmacı kimliğime tekrardan dönmem, bazen onları iklimde bırakmıştır. Anneliğim onlarda daha bilindik bir

çağrışım yaratmış olacak ki beni araştırmacıdan çok, diğer duruşumla benimsemek istedikleri hissedilmiştir.

III.4. Niteliksel Araştırma Yöntemi

Bir kültürü/topluluğu anlama ve onu bütüncül bir açıdan çözümleme ihtiyacıyla geliştirilen niteliksel araştırma yöntemi, bir başka açıdan nicel araştırmanın sayısal analiziyle açıklamada yetersiz kaldığı olguları, sözsel ve yorumsal bir açıdan ele alan bir bakış açısına sahiptir. Niteliksel yöntem, antropolojinin yorum kabiliyetine destek sağlayan ve bu açıdan onu özellikle de etnografiyle öne çıkaran bir yöntemdir. Sosyal konular, niteliksel yöntemle ele almak çok yönlü bakış açıları ve derinlemesine bilgi çerçevesinde, araştırmacının yorumlama kabiliyetini önemli kılmaktadır.

Toplumsal olaylara izah getirme ihtiyacıyla, sosyal araştırmaların sosyal bilimcilerle ele alınışı yaklaşık 160 yıl öncesine dayanmaktadır. Sosyal araştırma ilk defa 1848’de Auguste Comte tarafınca ampirik-deneysel araştırma olarak ortaya konmuştur (Sarantakos, 1993: 15-17). 1900’lerle beraber gelişen antropolojide Boas, Benedict, Mead, Radcliffe-Brown, Bateson, Evans-Pritchard ve Malinowski’nin etnografik özellikli alan çalışmaları, ilk örnekleri teşkil etmiştir (Denzin ve Lincoln, 2005: 1). Ardından niteliksel çalışmalara daha çok ilgi artmıştır.

Niteliksel araştırma, insanların duygu, düşünce ve davranışlarını yani onların öznel alanlarını deneyim ettiği için kesin sonuçlar veya büyük genellemeler getirmez. Niteliksel yöntem ağırlıklı olarak, açık uçlu ve çoklu gerçeklikleri merkeze alan sosyal bir araştırma yöntemidir. Bir başka deyişle niteliksel araştırmalar, deneysel olarak incelenemeyen veya çoğunlukla nicelik, miktar, yoğunluk veya oluş sıklığı anlamında ölçülemeyen durumlar üzerinde durur. Bunun için derinlemesine mülakat, katılımlı gözlem, sözlü tarih, görsel çalışmalar gibi pek çok yöntem kullanılabilir (Strauss ve Corbin, 1998: 11). Genel olarak, niteliksel yöntem doğalcı, yorumlayıcı ve niteliğe önem veren bir araştırma türü olarak açıklanabilir.

Niteliksel yöntemde veri elde etme aracı, sadece seçilen araştırma yöntemi değildir. Araştırmacının bakış açısı ve değerlendirmesi, onun önemli bir parçasıdır. Araştırmacı, araştırma grubunun günlük hayat pratiklerini incelemeye koyularak bunlar içinde yer alan bireysel deneyimlerinden yola çıkar. Bu aşamada bireylerin sosyal dünyayı nasıl gördükleri, yani onların bakış açılarından etraflarında gelişen olayları nasıl yorumladıkları önemlidir (Kümbetoğlu, 2005: 48). Kullanılacak yöntemin/yöntemlerin seçimi araştırma başında karar

verilerek soruların oluşmasında etkili olmaktadır. Başlangıçta iyi planlanmamış bir araştırma, diğer evrelerde araştırmanın amacını etkileyebilmektedir.

Toplumsal bir olgu olan Aleviliğin açıklanması nicel yöntemle de sağlanabilir. Araştırma konusu, yorumlanmayı gerektiren sosyal bir olgu olması sebebiyle, simgesel derinlikler ve algılar çözümlenmeye çalışılmıştır.

III.5. Etnografya

Tümevarımsal bir yöntemle etnografi, teori ve hipotezler ortaya koymaktan ziyade, alan odaklı bir çalışmadır. Nicel çalışmalardaki anket/istatistik temelli verilerle ayrıntıların derinlemesine ele alınamayacağından hareketle, etnografik yöntemle bunların derinlemesine çalışıldığı belirtilmektedir. Etnografi, olayın geçtiği/hadisenin vuku bulduğu sahneyi, canlı bir şekilde yansıtabilmektedir (Emerson, 2008: 95). Etnografinin diğer özelliği, araştırma başında hipotezler kurmaktan ziyade, araştırma konusuna zemin olan problemi yansıtan soruları ve alanda özellikle nelere dikkat edileceğini ortaya çıkarmasıdır. Bunun için araştırmaya konu olan topluluğun ilgili konuyu nasıl değerlendirdikleri, neden bu şekilde tepki verdikleri gibi sorular ve yorumları “*içerden bir bakış*” ile yakalanmaya çalışılmaktadır. Buna bağlı olarak araştırma başındaki öngörüler, çalışmanın ilerleyen safhalarında farklılaşabilmektedir (Holliday, 2002: 37). Araştırmacının alandaki deneyimleri, gözlemleri ve öngörülerini “*alan yaşanmışlığı arttıkça*” farklı bakış açılarıyla araştırmaya farklı bir yön tayin edebilmektedir.

Yer yer araştırılan topluluktan daha objektif yargılarla, ilgili konuya açıklık getiren etnografin anlamlandırması, alanı sözcüklerle yazıya dökmesini sağlamaktadır. Etnograf herkesin gördüğünü değil, görünenin altındaki nedenleri irdeleyendir (Fetterman, 1998: 1-6). Bu sebeplerle o, araştırmanın önemli bir etkeni ve sentezidir.

Alan terimleriyle düşünmek bağıntısal düşündürmektir. Nasıl ki matematik, geometri ve fizikte kullanılan bağıntısal metotta nokta ve çizgiler diğer bağlı oldukları nesnelere göre anlamlı olup önem kazanıyorlarsa, sosyal bilimlerde de toplumsal olgular aynı yöntemle ele alınmalıdır. Aktörler açısından sermayelerin alana, alanın habitusa olan bağıntıları gibi. Toplumsal dünyada mevcut olan her şey bağıntılardır. Bu alandaki gerçeklik, günlük sıradan deneyimler tarafından perdelenmiştir. Bilim adamının görevi, gerçekliği görmeyi engelleyen perdeyi kaldırmaktır. Bilim adamı görünmeyeni görmekle yükümlü olmalıdır (Swart, 1997: 61). Perdeyi aralama ve görünmeyeni görme özelliği, etnografik çalışma için uygun bir açıklama olmaktadır.

Alevilere mekân oluşturan cem evlerini ve buraya devam eden Alevileri etnografik çalışma ışığında ele almak, var olan anlam kargaşalarını mümkün olduğunca azaltır diye

ummaktayım. Genel yapı itibariyle tek bir Alevilikten bahsedilemeyeceği için cem evi kurum kültürü bünyesinde bir mekânda birleşen Alevileri derinlemesine çalışmak, ona düzenli bir yorum getirmeyi sağlamıştır. Benim edindiğim tecrübeye göre, Aleviliğin yöreden yöreye, ocaktan ocağa değişen kültürel uygulamaları nedeniyle genel bir tanımını yapmak güçtür. Tokat-Sıraç Alevilerinin sırlık geleneği, Malatya-Pötürge Alevilerinkiyle aynı değildir. Buradan da anlaşılacağı üzere Alevilikten değil, Aleviliklerden bahsedilmektedir. O sebeple Aleviliğin genel bir tanımını yapmak gerçekçi bir çalışma değildir. Belli bir Alevi topluluğunun olgusundan hareket etmek gerekmektedir. Etnografik çalışmanın uygunluğu, sorunsalı büyük oranda çözümleyebilmektedir.

III.6. Araştırmanın Etnografik Yönelimi

1960'lardan bu yana devam eden göçlerle birlikte İstanbul'da belli ilçelere yerleşen Aleviler, burada çekirdek aileden ziyade akraba ve hemşehrilerle bir mahallede veya birbirlerine yakın semtlerde yaşamayı tercih etmişlerdir (Subaşı, 2010: 84, 258). Yabancı oldukları ve sonradan aşinalık kazandıkları bu yeni ortamda, kentleşmeyi yer yer kendi değer algılarıyla biçimlendirdikleri görülür. Akraba ve hemşehrileriyle aynı/yakın muhitlerde oturmayı seçmeleri, dini ve sosyo-kültürel pratiklerine de yön vermiştir. Bu toplulukların, cem evi ve benzeri kurumlar etrafında iletişim geliştirerek toplandıkları ve burada kırsal alan mekânlarını cem evi üzerinden yeniden tasarladıkları görülür. Genellikle belli bir grup kültürü ekseninde yerleşim alanını tercih eden Alevileri, şehir genelinde görmek mümkün olsa da belli başlı muhitlerde yoğunlaşmaları ve akabinde bir cem evine ihtiyaç duymaları, kentleşme ekseninde değerlendirilmesi gereken bir duruştur (Şahin, 2002: 130). Etnografyanın belli bir topluluğu, sınırlı bir alan içerisinde ele alma anlayışı dolayısıyla, araştırmanın Alevilerin daha yoğun yaşadığı muhitlerdeki cem evleri bünyesinde yapılması, bu sebeple tercih edilmiştir.

Alevilikte birçok tarikat olması bakımından onu tek bir bakış açısıyla yorumlamak doğru değildir. Bu sebeple ilgili topluluğun, ilgili konudaki algısı söylemlerle değil, uygulama bulduğu alanlarda deneyim ve gözlemlerle elde edilmelidir. Katılımlı gözlem ile bu tecrübeye ortak olmak ve etnografik bakış açısıyla bunları yorumlamak gerekmektedir. Etnografyanın alana girdikten sonra başladığını ve bir süreklilik içerisinde devam ettiği düşünülürse, araştırma konusunun ve evreninin bu özellikle örtüştüğü görülür. Bütüncül bir bakış açısıyla günlük edinimler, cem evlerinin işleyişi, dedelerin rolü ve Alevilerin Aleviliğini yorumlamak ancak çok temaslı katılımlı gözlemle mümkün olabilmektedir. Etnografik çalışma, araştırılan grubun *“söyledikleriyle yaptıklarını/söyledikleriyle yapmadıklarını”* deneyim etme olanağı

sunmaktadır. Ağırlıklı olarak sözlü kültüre dayalı olan Aleviliğin uzun süreli ve derinlemesine katılımlı gözlemi, onun bu derinliğini anlamada ancak kâfi gelebilmektedir.

III.7. Etnografik Çalışmanın Sınırlıkları

Niteliksel araştırmalarda karşılaşılan sorunlar ve sınırlılıklar çok yönlüdür. Bunları birkaç başlık altında toplamak gerekirse etik sınırlılıklar, zaman enerji para sıkıntıları, araştırma tekniklerinden kaynaklanan engeller ve veri işleme-değerlendirme-raporlama aşamasında karşılaşılan sorunlardır (Kümbetoğlu, 2005: 185). Niteliksel araştırmadaki bu genel sorunlar, etnografik çalışmaya da sınırlılıklar getirmektedir.

Alan çalışmasını katılımlı gözlem ve derinlemesine bir yorumlamayla resmetmek, etnografik çalışmanın açılımıdır. Etnografik çalışmanın bir ayağı görüşülen kişilere, diğer ayağı araştırmayı yapan araştırmacıya dayanır. O sebeple, doğru ve güvenilir kişiler/gruplarla çalışma yapmak, araştırmanın bulguları açısından önemlidir (Eriksen, 2009: 15-16). Buna ilaveten etnografik çalışmada, araştırmacının başkalarıyla temas kurmada şeffaflığı ve sosyal yönünün güçlü olması gerekmektedir. Bu sebeple araştırmacının donanımı, çalışmanın niteliğini belirleyen bir etkidir.

Etnografi, zaman alan ve sabır isteyen bir süreçtir. Bu sabır, tek yönlü değildir. Araştırmacı kadar araştırılan grubun da, araştırmacının yükünü gönüllü bir şekilde taşımayı kabul etmesi gerekir. Bu gönüllü hal, her zaman sağlanmayabilmektedir. Bu durumda araştırmacının hem çalışmayı yürütebilmek hem de tepki çekmemek adına bir süre geri kalmayı öngörmesi gerekmektedir. Bazı durumlarda grubun çeşitli sebeplerle çalışmaya kendisini kapatması ya da onların zarar görebileceği öngörülerek, araştırmacının araştırmayı sonlandırması bile zorunlu olabilmektedir. Ayrıca etnografi bir bütün olarak diğer araştırma yöntemlerinden daha çok zaman alabilmektedir. Gerek alanda geçirilen zaman, gerek bulguların analizi açısından yapılan çalışma uzun süreli olabilmektedir. Bu da kimi araştırmacı için yoğunluk üstüne yoğunluk katması bakımından, bazı önemli noktaların atlanmasına sebebiyet verebilmektedir (Altunışık, 2004: 85-86). Bu sebeple etnografik çalışma yürütecek araştırmacının, bu zorluklara göğüs gerecek kadar araştırma konusuna kendisini adanmış olması gerekmektedir.

Etnografi, araştırılan grubun kendi doğal ortamında yürütülen bir çalışma olduğu için diğer araştırma yöntemlerine nazaran farklı bir seyir almaktadır. Mesela anket çalışmasında süre kısıtlı olabilmektedir. Odak grup çalışmasında uzun süreli (bir ila üç saat) bir görüşmeyle altı ila on kişiyle görüşmek mümkündür. Etnografi için yürütülen mülakatlarda süre ve görüşülen kişiler, daha çok çalışma istemektedir. Ayrıca mülakatlar açısından araştırılan

grubun yaşadığı ortam etnografi açısından önemli olduğu için bire bir alanda yürütülen görüşmeler üçüncü şahıslarca bölünebilmektedir. Davetsiz kişiye bunun uyarısını uygun bir üslupla dahi yapmak, görüşmenin doğasını ve seyrini bozabilmektedir (Altunışık, 2004: 89). Etnografin tüm bu engellemeleri göz önünde bulundurarak çok yönlü çözümlerle araştırmayı sürdürmesi gerekmektedir.

Sosyal bilimlerin temel sıkıntısı, siyasi söylemlerin bilimin önünü kesme olasılığıdır. Bu aşamada, araştırmacının entelektüel duruşu önemlidir. Bourdieu'ye göre bilim, iktidar alanına girmemelidir. Siyasi bir eylem olan bilim, kendi siyasetini yani bilgisini toplumun siyasetiyle yani iktidarla karıştırdığında, bilimsel alanın tarihsel olarak kurulmuş özerkliğini değersiz kılmış olur. Araştırmacı bu yapılanmaları ne egemen iktidara, ne de mücadele içerisinde olan topluluğa taraf olarak açıklamalıdır. Araştırmacı her türlü baskıdan kendini sakınıp, bilimsel çerçeve içerisinde toplumsal olguları ele almalıdır. Aşağıdaki aktarım araştırmacıların nesnelliğe önem ver(e)memelerine değinmektedir:

“Bazı sosyoloji çalışmalarını okurken beni üzen şey, toplumsal dünyayı nesneleştirmeyi meslek edinenlerin kendi kendilerini nesneleştirme yeteneğini çok ender olarak göstermeleri ve görünürde bilimsel olan söylemlerinin nesneden çok, nesneyle ilişkilerini anlattığını bilmemeleridir” (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 53).

Özellikle de din veya devletle alakalı bir söylem geliştirileceği zaman, araştırmacının bunlara değer yüklememeye özen göstermesi gerekmektedir. Bu konuların “*ne değerde*” olduğunu değil “*ne*” olduğunu belirtmelidir. Dönüşümsellik (reflexivity), çalışmaların temelini oluşturmalı, araştırmacı var olanı, bilim yoluyla çözümleyebilecek çizgiden ayrılmamalıdır (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 43, 156). Bu sebeple Aleviler üzerine yapılan çalışmaların siyasi kaygılardan uzak tutulabilmesi için araştırmacıya büyük sorumluluk düşmektedir. Bu doğrultuda çalışma süresince bilimsel sınırlamalar içinde kalınmaya ve siyasi savlardan uzak durulmaya özen gösterilmiştir. Üst grubu oluşturan Sünnilerin hâkim oldukları iktidarlar karşısında konumlanan dışlandığını düşünen/hisseden Alevilere nesnel ve bilimsel argümanlarla yaklaşılmıştır.

Araştırılan konuyla, araştırma arasındaki mesafeyi korumak her zaman kolay değildir. Bu konumlamayı Bourdieu ile açıklamak mümkündür. Bourdieu, yöntemini Cezayir'deki etnografik çalışmasında şekillendirmiştir. Kabil Köyü hayatını ele alırken, nesnel yapıların öznel anlam ve eylemle karşılıklı etkileşimi konusunda özel perspektif geliştirmiştir. Bourdieu etnografik çalışma için girdiği Kabil hayatına bir ölçü yabancı kalarak, iç ve dış sosyal hayat perspektifleri uzlaştırmanın önemini göstermiştir. Alana tamamen yabancı kalmanın onu anlayamamak olacağını belirten Bourdieu, etnografin hem kendisinin hem de görüşme yaptığı

kişilerin ilgi kategorilerinden kopması gerektiğini vurgulamaktadır. Buna göre etnografin meselesi ne kendi düşüncelerini dayatmak, ne de araştırdığı insanların düşüncelerini aktarmaktır. Bourdieu'ye göre etnografik çalışmanın en temel güçlüklerinden biri ilk aşamalarda alana yabancı olan antropoloğun, yerlilerin kendi algılarını biçimlendiren aktarımlarıyla sınırlı kalmasıdır. Araştırmacının bu aşamada dikkatli olması gerekmektedir. Alandaki gerçeklikten kopması, onu sadece kendi bilgi kaynaklarıyla sınırlı tutacaktır (Bourdieu, 1998: 2). Bu sebeple araştırmacı kendini sürekli denetlemeli, nesnel bir yorum peşine düşmeli, yerlinin bakış açısından ve siyasi savlardan kendini uzak tutmalıdır.

Bu çalışmadaki en önemli sınırlılıklar, literatür çalışmasında yaşanmıştır. İncelediğim kaynakların bir bölümü yanlı ve ideolojik bir bakış açısıyla ya Aleviliği İslami bir mezhep, ya da başlı başına bir din olarak ele alıyordu. Alevilik üzerine yapılan araştırmalara değinen Subaşı, akademik nitelikli çalışmaların ağırlıklı olarak sosyoloji ve antropoloji kapsamında yabancılar tarafından ele alındığını vurgular ve genel olarak araştırmaların sosyal, bilimsel ve dinsel bir yöneme sahip olmadığını söyler (Subaşı, 2010: 149, 155). Benzer bir yaklaşımla Engin, Alevilik üzerine yapılan araştırmaların birçoğunda yöntem ve yaklaşım sorunu olduğunu belirtir. Engin'e göre Alevilik üzerine yapılan araştırmalarda insan-topluluk-toplum, mekân ve zaman gibi kıstaslar ile 6N'li¹ sorular yeteri kadar dikkate alınmamaktadır (Engin, 1999: 121-123). Bu düşünceyi destekleyen Vorhoff, Alevilik üzerine yapılan araştırmaların daha başında olunduğunu düşünmektedir:

“Her şeyin ötesinde, Aleviliğe yeni bir ilgi duyulmasına yol açan toplumsal-siyasal-köşullar, duygusallıktan daha uzak yaklaşımların ve bulgularla desteklenen, uzun vadeli incelemelerin ortaya çıkmasına pek izin verecek nitelikte değildir. Alevi uyanışı sırasında, Sünniler ve Aleviler, birbiriyle ilişkili olarak, Alevilik ve Bektaşilik hakkında çarpıtılmış görüşler olarak algıladıkları bilgileri düzeltmeye çalışmışlardır. Bu süreç, henüz gerçek bir diyaloga dönüşmemiştir” (Vorhoff, 1999: 54).

Vorhoff'a göre Alevilik üzerine yapılan çoğu çalışma, gazetecilik niteliğindedir. Konuya az çok ilgi duyanların, bu hususta fikir beyan ettiğini vurgulamaktadır. Literatür çalışmasındaki bu sınırlılıklar, araştırma başında beni “*hangi Alevilik*” sorusuyla karşı karşıya bırakmıştır. Aleviliğin akademik yorumlanmasında egemen iktidar baskısı olduğu düşüncesi bir yana, kimi Alevi araştırmacıların da konuyu yanlı bir yaklaşımla ele almaları benim siyasi savlardan uzak bir çalışma yürütmeme dönem dönem geciktirmiştir. Bu sınırlılıklar, alan çalışmalarıyla birlikte aşılmıştır.

¹ Engin'in kast ettiği 6N'li sorular şunlardır: Ne, nerede, ne zaman, nasıl, neden, ne kadar (Engin, 1999: 121-123)

Çalışmada derlenen fotoğraflar, alanda çekilenlerin yalnızca bir kısmıdır. Bana görüntü veren bazı Alevilerin, daha sonra bu durumdan çekindikleri ve fotoğrafları yayınlamak istemedikleri belirtilmiştir. Alınan her fotoğraf kişilerin yüzü görünmeyecek şekilde çekilmiş ve bu haliyle onay istenmiştir. Buna rağmen kimi bundan da rahatsız olmuş ve fotoğrafları kullanmamı istememişlerdir. İfade ettikleri üzere Alevilerin bu çekinceleri, son dönemlerde Alevi evlerine atılan çarpı şeklindeki kırmızı boyalardır. Onlar bu durumu bir tehdit olarak algılamaktadır.

Alevilerin hassas oldukları konuları sormak, kimi zaman onları benden uzaklaştırmış ve sorularıma biraz öfke biraz kaçamak cevap vermişlerdir. İbadet etme konusunda namaz-oruç gibi meselelerde neler düşündüklerini sormam, kendilerince “*neden namaz kılmıyorsunuz*” gibi algılanmıştır. Bu sebeple mülakatlarda seçilen kelimeler belli bir sınırdan tutulmuştur. “*Sizin için ibadet nedir*” sorusu gibi genel bir yaklaşımla sorunun algılanma biçimi kendilerine bırakılmıştır.

Mülakatlara herkes sıcak bakmamıştır. Kimi kısa bir görüşme ardından, mülakat yapmak istemediğini söylemiş, kimi benimle mülakata yanaşmış fakat sorduğum sorulara dolaylı cevap vermiştir. Bu kısıtlılık “*doktora öğrencisi çalışması*” hatırlatılarak aşılmaya çalışılmıştır. O sebeple alandaki iki önemli güven dayanağım, öğrenciliğim ve anneliğim olmuştur. Bu iki unsurun, beni alanda tutmaya yardımcı olduğunu rahatlıkla söyleyebilirim.

Araştırma grubuma göre her ne kadar yabancı olsam da, Türk kimliği içerisindeki kültürel yapının içerisinde olmam belli bir bilgi ve anlayış birikimiyle konuya yaklaşımımı olumlu yönde etkilemiştir. Ayrıca alanda bana yöneltilen etnik, dini ve sosyal kimliklerimin sorularıyla kendilerine karşı olan yakınlığımı/uzaklığımı değerlendirdiklerini söyleyebilirim. Bunlardan hareketle beni tamamen dışarıdan bakan biri olarak görmemişler ve beni sorunlarını akademik bir lisanla dış dünyaya yansıtabilecek bir kişi olarak benimsemişlerdir.

Bu bölümde ele alındığı üzere çalışmam niteliksel bir doğrultuda katılımlı gözlem, derinlemesine görüşmeler ışığında etnografik bir yönelişe sahiptir. Bu özellikten dolayı alanda elde edilen deneyimler etik değerlere hassasiyet gösterilerek, yanlı-politik-yüzeysel anlatılardan uzak, bütüncül bir bakış açısıyla araştırma yorumlarına dayanmaktadır.

IV. TARİHSEL BOYUT

Bu bölümde Aleviliğin tanımı doğrultusunda, tarihi evrelerden yakın döneme kadar geçirdiği sosyo-politik gelişmeler ele alınmaktadır. Egemen gruplar karşısında yer alan Aleviliğin, kendi alanı üzerinden İslam'ı yorumlama biçimleri açıklanmaya çalışılmıştır.

IV.1. Aleviliğin Tanımı

“Zaman el etek öpme zamanı değil.
İlim irfan yutma zamanı”¹

Kültüre bağlı olan dini alan durağan değildir. Onun değişimi, tıpkı kültür gibi tarihsel şartlarla şekillenmektedir. Bu sebeple dini alan, tarihsel bir analizle anlamlı olabilmektedir (Bourdieu, 1987: 131). Alan analizi, inancın hangi evrelerden hangi deneyimlerle geçtiği, basitçe bir aktarımla toplumsal sorguların “*biz kimiz*” sorusuna karşılık gelen kültürel noktasıdır. Bu doğrultuda Alevilerin kim oldukları aslında cevaplanması hem çok yönlü, hem de kimi zaman birbiriyle çelişen cevaplar içermektedir. Yaygın olan egemen görüşe göre, Alevilik İslami anlayış içerisindeki yorumun uzantısıdır. Alevilik bu özelliğiyle, diğer İslami anlayışlara nazaran “*daha modern*” bir bakış açısına sahip olmakla, “*şeriatı karşı*” duran ama genel yapısı itibarıyla de Müslüman olan bir tarikattır (Eyüboğlu, 1980: 36). Bir başka deyişle Alevilik, İslamiyet yelpazesi adı altında Hz. Ali'ye inananların bağlı oldukları inançtır (Üzüm, 2000: 4-5). Her ne kadar, sadece Hz. Ali'ye inanmakla Alevi olunmasa da ve bazı ritüelleri yerine getirmek gerekse de, Alevilik denilince akla ilkin Hz. Ali gelmektedir. Kimine göre Alevi demek, Hz. Ali soyundan gelmeyi de gerektirmektedir (Ocak, 2009: 369). Soydan gelme şartı her bölge, kültürde ve dönemde değişebilmektedir.

Yaygın olan bir başka söyleme göre Aleviliğin kökleri, eski Türk kültürünün özelliklerine, İslam inancına ve Türk tasavvuf anlayışlarının bütününe bağlanmaktadır. Bu görüş Aleviliğin diğer İslami anlayışlar karşısında her toplumda, her kültürde ve her dönemde farklı yansımalarla kendisine bir kimlik oluşturmaya desteklenmektedir (Türkdoğan, 2006: 12). Buna paralel olarak denilebilir ki Türkiye’de Alevilik, Sünnilik karşısında küçük grubun alt kimliği olarak gelişmiştir. Küçük grubun alt kimliği Alevilik inancı, siyasi ve sosyal açılardan fertlerin kapalı cemaat anlayışı içerisinde olmalarını gerektirmiştir.

Aleviliği, başka kaynaklara dayandıranlar da vardır. Alevilerin kökenleri hususunda Birdoğan, İslamiyet’i kabul etmeyen Oğuzların, bugünkü Alevilerin ataları olduklarını iddia

¹ Acısu Cem Evi’ne bağlı Emir’in aktardığı üzere bu söz, yakın dönemde Alevi bir gencin bağlı olduğu Bektaş Babaya “Kente göç etmeli miyiz ve orada nasıl bir tavır takınmalıyız?” sualine karşılık verdiği öğüttür. Bu öğüt doğrultusunda, gençlerin büyük bir bölümünün kentlerde eğitime dört elle sarıldıkları belirtilmiştir (Emir, 22, öğrenci, Acısu Cem Evi, 5 Eylül 2011).

etmektedir. Ayrıca Aleviliğin başlı başına bir din olduğunu ilave eder. Ona göre Alevilik, Anadolu'daki Türklerin ve Kürtlerin daha önceleri yaşadıkları Orta Asya, İran ve Mezopotamya'da etkileşim içinde oldukları Şamanizm, Zerdüştlük, Veda, Budizm, Brahmanizm, Manihaizm ve Hristiyanlıkla benzerlikleri bulunan ve İslamiyet'ten bağımsız bir yapıya sahip olan bir dindir (Birdoğan, 2003: 301, 543). Zelyut, İran Şiiliğinin Sünniliğe benzediğini ama Türkiye'deki Aleviliğin Şiilikten farklı olduğunu savunmaktadır. Ona göre Alevilik, İslam'la yer yer örtüşerek, İslam dışı bir inanç değildir (Zelyut, 1993: 120-128). O, başka inançlardan etkileşim görerek kendi değerlerini oluşturmuştur. Fığlalı ve Ocak, Aleviliğin senkretik¹ bir inanç özelliği taşıdığını vurgularlar: İslamiyet öncesi inançlarla, İslam'ın ilamından sonra edinilen yenilikler harmanlanarak, ortaya yeni bir din anlayışı çıkmıştır (Fığlalı, 1994: 86; Ocak, 1996: 210-211). Bu sebeple Aleviliğin dini açıdan Sünni anlayıştan farklılaşması, onun senkretik dini inanç özelliğine dayandırılmaktadır. Bu yoruma göre Alevilik, dört inanç özelliğinden etkilenmiştir: İslam öncesi Türk inançları, İslami düşünce, Bizans kültürü ve Hristiyanlık (Atay, 2011: 107-110). Alevilik bu yönüyle çok yapıli gelenekler üzerine kurulmuştur.

Türkdoğan ise Hz. Ali merkezli Aleviliği, Türklüğün ve İslamiyet'in özüne bağlar ve onun bir Türkmen geleneği olduğunu söyler (Türkdoğan, 2006: 9-15). Türkdoğan'a göre Alevilik hem İslami bir yorum olarak, hem de Türklüğün merkezi olarak Türk kültürünün bir zenginliğidir.

Olsson'un bakış açısına göre Alevilerin Selçuklu Devleti'nden bu yana egemen kültürün ortaya koyduğu inanç ve geleneklerle “*çatışmalı*” bir ilişki içerisinde olmaları onları, dinsel açıdan “*mezhepçi*”, “*senkretik*” ve “*zındık*”; politik açıdan “*ayrılıkçı*”; toplumsal açıdan “*sapkın*”; kültürel açıdan “*yabancı*” kılmıştır. Bu düşünce doğrultusunda Aleviliğin yukarıdaki saptamalarla olumsuz yönde değerlendirilmesi, onun değişime açık olan yapısından kaynaklanmaktadır (Olsson ve vd., 1999: 261-262). Alevilik ilişkide olduğu değişik dini inanç ve geleneklere uyum sağlamak için karmaşık biçimler almıştır. O sebeple Aleviliği tek bir yorumla sunmak yerine, değişik biçimlerde yorumlamak gerekmektedir.

Getirilen izahlarda görüldüğü üzere Alevilik üzerine yapılan çalışmalar, çok yönlü ve tek bir bakış açısı üzerine odaklı değildir. Bu bilgilerden hareketle, araştırmada tek bir bakış açısıyla yola çıkılmamıştır. Yaygın söylemler dışında, diğer bilgilere de eşit derecede yer vermeye çalışılmıştır.

¹ Dinsel bağdaştırmacılık ya da senkretizm farklı dinsel inanç sistemleriyle etkileşime girerek yani kültürleşme yaşayarak yeni bir inancın ortaya çıktığı haldir (Rosalind Shaw, Stewart Charles, *Introduction: Problematizing Syncretism* (London: Routledge, 1994), 1).

Türkiye’de genel kabul görmüş günümüz Alevi anlayışını şu şekilde özetlemek mümkündür: İslam kültür tarihinde, Hz. Ali’ye mensup olan, onun soyundan gelenler veya izinden gidenler manası taşıyan Alevilik, Hz. Ali çevresinde şekillenen inançlarla ilişkindir (Yaman, 2007: 19-23). Alevi tabiri, İslam mezhepleri tarihinde Hz. Ali’yi saymak, düşünsel bir bağ ile ona bağlanmak ve sevmek demektir. Ayrıca Aleviliğe göre Hz. Ali, Hz. Muhammed’den sonra gelen en üstün kişidir. Hz. Muhammed’in ölümü ardından başlayan Dört Halife döneminde, Hz. Ali’nin ilk Halife olması gerektiğini düşünen Şia düşüncesiyle aynı paralelliktedir (Fırlıklı, 1994: 7). Hz. Ali, sadece Alevilikte değil İslam düşünce tarihinde de önemli bir yere sahiptir ve inancın önemli bir etkenidir.

“*Biz kimiz*” sorusu Alevilik veya Aleviler için kolaylıkla cevaplanabilecek bir durum değildir; bu durum ancak çoklu cevaplarla açıklanabilmektedir. Aşağıda Alevi örgütlenmelerinin önderliğinde şekillenen, Alevilik üzerine yapılan çeşitli tanımlar bulunmaktadır:

Cem Vakfı Başkanı İzzettin Doğan, Aleviliği İslam’ın daha toleranslı hali olarak açıklamaktadır. Buna göre Maverâünnehir’de göçebe/yarı göçebe olan Türklerin, İslam’la tanışır tanışmaz var olan inançlarını tümünden değiştirmeleri ve İslam’ı tümüyle kabul etmeleri mümkün olmadığından, onlar İslam’ı kendi geleneklerine göre uyarlamışlardır. Bu uyarlamaya göre, İslam’ın temel kuralları dikkate alınmamış, İslam’ın hoşgörü ve insan sevgisi üzerine kurulu yapısı izlenmiştir. Anadolu’ya göç eden kimi Alevilerin burada başka inançlar gibi Hristiyanlarla karşılaşp, onlardan da etkilendikleri ifade edilmektedir (Üzüm, 2000: 58) Cem Vakfı’na göre Alevilik İslam’ın kurallarına ne tümüyle karşı çıkan, ne de onları tümüyle kabul eden bir gelenektir. O, İslam’ın farklı bir yansımasıdır.

Ehl-i Beyt Cami Çevresi’ne göre Alevilik Şii’liktir ve tümüyle Caferi fıkhnı esas almıştır. Buna göre inanç değişime açık değildir. Bu sebeple Anadolu Aleviliğinden bahsedilemez. Alevilik, Kur’an-ı Kerim, Ehl-i Beyt ve On İki İmam düşüncesine dayanıp, bütünüyle Hz. Ali gibi olmayı ifade eder (Üzüm, 2000: 58). Ehl-i Beyt Cami Çevresi’nin Anadolu Aleviliğinden kastı, Sünni anlayıştan etkilenen Bektaşılıktır. Bu anlayışa göre Alevilik, Hz. Ali ve On İki İmam merkezli İslami bir yorumdur.

Alevi kurumlarının yaptıkları açıklamalar, genel olarak Aleviler nezdinde ne denli geçerli olduğunu saptamak zor olsa da, Alevilik üzerine saha araştırmaları gerçekleştiren Aktay’ın niceliksel bir bakış açısıyla 1623 kişiden elde ettiği veriler, aslında Alevilerin daha çok tek bir tanım üzerinden kendilerini ifade ettikleri görülmektedir:

Tablo 1: Alevilerin Topluluk Olarak Kendilerini Tanımlama Biçimleri

Kendini inanç açısından tanımlama biçimi	N	%
Alevi	923	56,87
Bektaşî	94	5,79
Alevi-Bektaş	215	13,24
Kızılbaş	169	10,41
Şii	46	2,83
Şia	2	0,12
Caferi	121	7,46
Bedreddini	15	0,92
Başka	38	2,34
Total	1623	100

Kaynak: Yasin Aktay, Türk Dininin Sosyolojik İmkânı, 1999: 462

Aktay’ın elde ettiği verilere göre, Alevilerin kendi içlerinde kabul görmüş tek bir tanımlama biçimi yoktur. Onlar kendilerini ağırlıklı olarak Alevi diye tanımlasalar da, geleneğin adı konmakla onun bütünü hakkında bir yargıya varabilmek, tek bir sabite dayalı değildir. Aktay’ın çalışmasında da ele alındığı üzere Alevilik, Bektaşilik ve Kızılbaşlık benzer manalarda kullanılsalar da farklılaştıkları kimi noktalar bulunmaktadır. Bu grupları farklılaştıran hususlar tarihi, siyasi ve sosyal yapılarıdır. Aksi halde hepsinin kökeni Hz. Ali’ye duyulan sevginin ve ona yapılanların serzenişiyle ortaya çıkan toplumsal tepkinin, ilgili toplulukta yarattığı etkidir (Aktay, 1999: 462). Kimi araştırmacı Alevileri köy Bektaşileri, kimi de Bektaşiliği Aleviliğin şehirdeki yansıması olarak ele alır. Bektaşilik, Hacı Bektaş-ı Veli ardından ortaya çıkmış bir terimdir. Öte yandan göçebe/yarı göçebe Tahtacılar ve Çepnilerin, XVI ve XVII. yüzyıllardan başlamak üzere “*Kızılbaş*” olarak isimlendirildikleri bilinmektedir. Bir başka veriye göre Kızılbaş kelimesini bir “*dışlama*” unsuru olarak görenlerin, XIX. yüzyıl itibarıyla Alevi kelimesini kullanmayı uygun gördükleri belirtilmektedir (Mélakoff, 1998: 33). Bu söylem günümüzde yer yer geçerliliğini korumaktadır.

Kızılbaşlar, aşiret çevrelerine dayanan ve kırsal alanda yaşayan ama Cumhuriyet’le birlikte şehir merkezlerine gelen gruplardır. Bektaşiler, şehir merkezlerinde bulunup, diğerlerine nazaran daha büyük olanaklara sahip olan ve bu surette bilgiyi birinci elden yani tıpkı Sünniler gibi daha eğitilmiş kişilerden alan gruptur. Aleviler veya Alevi-Bektaşiler ise, Hacı Bektaş-ı Veli’yi pir olarak tanımlarına rağmen, Hacı Bektaş-ı Veli Dergâhına değil, Peygamber soyundan geldiklerine inandıkları, Ocaklara yani dedelere bağlı olan bir

topluluktur (Üzüm, 2000: 4). Tüm bu gruplar bugün Alevi ismiyle anılarak, aradaki kavram kargaşası indirgenmeye çalışılmaktadır. Üçü arasındaki farklılık özellikle günümüzdeki kentleşme, modernleşme ve sosyal değişimle fazla belli olmamaktadır.

Bazı Alevi gruplarda soydan gelme durumu, Alevi olmak için toplumsal bir şarttır. Yani kişi Alevi anne ve babadan doğma değilse, sonradan Alevi olamamaktadır. Bektaşilikte, Alevi anne ve/veya babadan doğmak şart değildir. Kişi sonradan da Bektaşî olabilir (Eröz, 1992: 52-53). Geleneksel Alevilikteki soydan gelme şartını Derviş Ali'nin aşağıdaki nefesinde görebiliriz:

“Derviş Ali'm eder bir kar edelim,
On İki İmam meclisine gidelim,
Mülçemoğlu, Muaviye'ye lanet edelim,
Dönme ile talip olmaz sonradan” (Ergun, 2006: 203).

Günümüz itibariyle Aleviliğin tanımı, kentleşme ve farklı siyasi görüşlerle birlikte karmaşık hale gelmiş değildir. Bu sorun geçmişte de vardı, bugün de çeşitli değişikliklerle devam etmektedir (Balkanlıoğlu, 2006: 25). Alevilikteki tanım kargaşası sözlü kültüre dayalı olması bakımından, söylem ile pratiğin birbirini desteklememesinden de kaynaklanmaktadır.

Genel olarak günümüzde, Aleviliğin tanımında ve işlevinde farklı bakış açılarının olmasının altında aşağıda ele alınan etkenler yatmaktadır:

- Sözlü tarihe dayalı olan Aleviliğin tarihsel analizinin net olmaması,
- Geleneksel Aleviliğin tanımlanmamış oluşu,
- Özellikle genç kuşağın, geleneksel Aleviliği kent ortamında yaşayamadıkları için bilmemeleri,
- Alevilerin kırsaldan kente göçle birlikte hafıza kaybına, melezleşmeye ve kimlik erozyonuna uğramaları,
- Alevilik üzerine yapılan çalışmaların yanlı oluşu. Araştırmaların bir bölümü düzgün olsa bile, bunun çeşitli kaygılarla dikkate alınmayışı,
- Farklı amaçlardaki kurumların Aleviliği kendi yararına göre tanımlaması (Balkanlıoğlu, 2006: 33).

Bu saptamalara göre Aleviliğin tanım sorunu, geçmişten günümüze süregelmektedir. Ayrıca bazı kurum ve kuruluşların çeşitli çıkarlar dolayısıyla Aleviliği bir kısır döngü içerisinde tuttuklarının da altı çizilmelidir.

IV.2. Aleviliğin Geçmişten Günümüze Tarihi Tezahürü

Alevilik, gerek bölgesel gerek dünya çapında değerlendirildiğinde hep daha geniş kitlelere hitap eden diğer İslam mezhepleriyle kıyaslanmış ve onun kuşatıcılığı karşısında

kendisine yer edinme mücadelesine girişmiştir. Bulunduğu toplumda alt kültür ve küçük grubu temsil eden Alevilik, üst kültür ve büyük grup karşısında birçok açıdan ikincil görülmüştür (Türkdoğan, 2006: 11-12). Bu bakış açısına göre Alevilik, İslamiyet'in ortaya çıkışıyla birlikte kök salmaya başlamış ve tarihi evrelerle İslamiyet içerisinde Sünni, Şii, Dürzi, Şafii vb. anlayışlardan farklılaşarak kendi sınırlarını oluşturmaya çalışmış olan dini bir motiftir (Müller, 2001: 157). Açıklamaya bağlı olarak belirtilmelidir ki, İslamiyet'te olduğu gibi başka dinlerde mesela Hristiyanlıkta üç mezhep (Katolik, Protestan, Ortodoks) bulunmaktadır. O sebeple mezhepleşmeyi evrensel bir bakış açısıyla değerlendirmek gerekmektedir.

İslamiyet'te en çok nüfusa sahip olan mezhep, Sünniliktir. Sünnilikte, Hz. Muhammed'in vefatı ardından gelen Halifelerin (Hz. Ebubekir, Hz. Osman, Hz. Ömer, Hz. Ali) yolu takip edilirken, nüfus açısından ikinci sırada gelen Şiiilikte, Hz. Ali ve onun soyundan gelenler takip edilir. Şiiilik, Alevilik gibi Hz. Ali ve onun soyunun yolundan gitmeyi vurgulasa da, onunla ayrıştıkları noktalar vardır. Şiiler, Alevilikte var olan On İki İmam sisteminden altıncısı İmam Caferi'nin yolunda olduklarını söylerler ve bölge bölge değişmekle birlikte, ondan daha katı bir inanç sistemleri mevcuttur. Alevilerde ise İmam Caferi, tek başına onun temelini oluşturmaz; Aleviliğin temel aldığı On İki İmam silsilesinin, bir parçası konumundadır. Dürzilik, İslam kökenli ve Orta Asya tabanlı bir inanç geleneğidir; Şiiiliğin İsmailiye grubundan kökenlerini alır. Dürziler, İslamiyet'in gerektirdiği bazı ibadetleri yapmamaları sebebiyle, İslam mezheplerince mezhep dışı görülürler. Son olarak Şafiiilik, İslam'a bağlı olan Sünni bir mezheptir ve daha çok Arap kültüründen etkilenmiştir. Bu etkileşim sebebiyle Sünnilikle ama özellikle Alevi-Bektaşilikle ayrıştıkları ibadet uygulamaları bulunmaktadır (Bağlioğlu, 2004: 44). İslamiyet çıkışlı bu mezheplerin ortak noktaları kadar, birbiriyle çelişen yönleri tarihten günümüze toplumsal gerginliklere sebep olmuştur. Alevilik açısından bu gerginlikler, özellikle Sünni anlayışla yaşanmıştır. Tarihten günümüze süregelen bu gerginlikleri dini geleneklerin uygulanış farklılığı, ibadet mekânı tanımı ve kabul edilme isteği gibi konularda görmek mümkündür.

Bugün sayıları dört yüze varan Alevi tarikatların çoğu Hz. Ali'ye dayandırılrsa da, bu tarikatların tümünü tek bir Alevi anlayışıyla değerlendirmek mümkün görünmemektedir. Birbirinden farklı birçok Alevi topluluğu bulunmaktadır ve bu açıdan bakıldığında, gerçek manada Aleviliğin tek bir açıklamasını yapmak mümkün değildir. Bu sebeple, Aleviliğin tarifinde bugüne değin tam bir birlik sağlanamamıştır (Eyüboğlu, 1980: 33). Daha önce de belirtildiği üzere bu kısıtlama, türlü Alevi tarikatlarının yer yer birbirinden farklı gelenekler

benimsemelerinden kaynaklanmaktadır. Aleviliğin, kabul edildiği toplulukların kültürel dokularına, etnik kökenlerine, iklim koşullarına ve gelenekler birliğine uyum sağlayacak şekilde, gerekli değişiklikler yapılarak farklı anlayışların uygulanmasına sebep olduğu söylenebilir.

Türkiye'deki ve diğer ülkelerdeki Aleviler birbirinden farklılaşsalar da, bir takım ortak noktalardan bahsetmek mümkündür. Ehli Beyt¹ inancı çerçevesinde aynı Allah'a ve onun gönderdiği Kur'an-ı Kerim'e inanmak, aynı Peygamber Hz. Muhammed'i saymak, aynı Halife Hz. Ali'yi sevmek ve belki de cem töreni yapmak bu ortak noktaları oluşturabilmektedir (Fırlıklı, 1994: 233-234). Bu hususlar bile, her Alevi için geçerli değildir. Dolayısıyla da, Alevi topluluklarının yaşam tarzları ve ibadet biçimleri farklılık gösterebilmektedir. Farklı toplumlarda, farklı gelenek anlayışlarıyla ibadet dilini geliştiren Alevilik Hindistan'da *İsmailiyye*, Yemen'de *Zeydiyye* ve Türkiye'deki diğer kullanımlarıyla *Amucalılar*, *Bektaşiler*, *Babailer*, *Kalenderiler*, *Haydariler*, *Cavlakiler*, *Torlaklar*, *Çepniler*, *Tahtacılar*, *Nalcılar*, *Sıraçlar*, *Kızılbaşlar* ve *Işıklar* gibi isimlerle evrenselliğini korumaktadır (Yılmaz, 2003: 4). Geniş bir coğrafyaya yayılmış olan Alevilik, bölgenin kültürel öğeleri doğrultusunda değişim görmüş olan bir inançtır. Yüksek lisans tezim² dolayısıyla antropolojik saha araştırması için bulunduğum Nevşehir ili ve onun ilçesi Hacı Bektaş'ta edindiğim bulgular da bu bilgiyle örtüşmektedir. Nevşehir merkezindeki Aleviler Sünniliğe yakın bir anlayışta iken, ilçesi Hacı Bektaş'taki Aleviler kapalı toplum özelliklerini merkeze göre farklı yaşamaktadırlar.

Bölgeye göre farklılık arz eden Aleviliğin bir başka özelliği de şehir merkezlerinden ziyade, şehirden uzak yerleşim alanlarında yaşam alanı oluşturma geleneğidir. Bunun sebepleri merkez anlayışın yaptırımlarından korunmak, büyük grubu temsil eden ve şehir merkezlerinde yaşayan Sünnilerden sakınmak ve geleneksel kültürün bazı alışkanlıklarını buralarda daha rahat yerine getirebilmelerine dayanmaktadır. Alevilerin, merkezden uzak yerleşim alanlarını yarı zorunlu yarı istekli seçmelerindeki bir diğer sebep, inanca yöneltilen 'sapkın' söylemidir. Bu ithamla birlikte Aleviliğin bir savunma refleksi geliştirerek, devletle olan ilişkilerine bir set çektikleri, Sünnilerden hem sosyal hem de ekonomik açılardan daha çok sakındıkları, ticaret yapmadıkları ve karma evliliklere sıcak bakmadıkları bilinmektedir (Yılmaz, 2003: 3-5). Alevi-Sünni evliliklerini konu alan yüksek lisans tezimden çıkan

¹ Ehli Beyt, Hz. Muhammed, Hz. Ali ve onun soyu On İki İmamı sembolize etmektedir. Alevilikte Ehli Beyt, en üstün dini kurumdur. Aleviliğin ideolojisi, bu yapı üzerine kuruludur.

² Gökçen Çatlı, "İstanbul ve Nevşehir'de Alevi-Sünni Evliliklerinin Antropolojik Açıdan İncelenmesi" (Yüksek Lisans Tezi, Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008). Tez Danışmanı Akile Gürsoy.

bulgulara göre de karma evlilikler kentleşmeye rağmen, her iki grup açısından olumlu karşılanmamaktadır.

Alevilik, Hz. Ali dönemine dayandırılrsa da, Hz. Ali döneminden Alevilik adına altı çizilecek unsur sancılı geçen Halifelik süreci ardından, Hz. Ali ve yakınlarına yapılanların serzenişiyle, ona duyulan bağlılık ve sevgidir. Alevilik, zamanla siyasi bir hareket olarak filizlenmiş ve Sünnilikten farklılaşan dini biçimleriyle, İslamiyet'i kabullenen bazı toplum ve topluluklarda, kendisine bir uygulanış olanağı bulmuştur (Özkırımlı, 1996: 11). Buradan da anlaşılacağı üzere Alevilik, Hz. Ali hayattayken mezhep ve töresini kurmuş değildir. Bu tümceye binaen Aydın'a göre Alevilik, zamanla özünden farklılaşmış ve Hz. Ali'ye mitolojik bir kimlik kazandırmıştır (Aydın, 2000: 27-61). Bu mitolojik özelliklerle beraber Hz. Ali'nin duruşu, Aleviliğin yapılanmasına zemin hazırlamıştır.

IV.3. Türklerin İslamiyet'le Tanışması

Ağırlıklı olarak Türklerin İslamiyet'le tanışmaları, Hz. Muhammed'in 620 yılında İslamiyet'i ilan etmesinden yaklaşık 300 yıl sonra Horasan ve Maverâünnehir'de yaşayan Oğuz aşiretleri zamanına tekabül etmekle beraber, Türklerin bu yeni dini kabul etmeleri birdenbire olmamıştır (Yazıcı, 2002: 29). Türklerin dini geçmişine bakacak olursak, toplumun ağırlıklı olarak Gök Tanrı, tabiat, atalar kültü ve yer yer Şamanizm, Budizm ve Hristiyanlık gibi dinleri benimsedikleri ya da bunlardan etkilendikleri görülmektedir. Bu dinler benzerlikler taşısa da, bir inançtan diğerine geçiş yapmak tüm toplumda hemen kabul görecektir sosyal bir olgu değildir. Bu sebeptendir ki Türklerin İslam'a geçişleri hem zaman almıştır, hem de bu yeni dine toplumun iki kesimini oluşturan çevredekilerle merkezdekilerin daha kolay uyum sağlayabilmeleri açısından bazı değişiklikler kendiliğinden olagelmıştır (Ocak, 2009: 18, 53). Şehirde/merkezde yaşayanların, İslam'ı medreselerde daha bilgili kişilerden öğrenmeleri ile kırsalda/çevrede yaşayan konar-göçerlerin, bu dini önce İranlı ardından Türk Sufiler tarafından getirilen tasavvuf ağırlıklı mistik bir İslami anlayışla gezgin dervişlerden, tüccarlardan ve askerlerden öğrenmeleri bir takım farklılıklara neden olmuştur (Cahen, 2011: 27). Çevredekilerin yarı göçebe hayat şartlarında, İslam'ın abdest-namaz-oruç gibi gereklerine uyum sağlamaları sıkıntı yaratmıştır. Ayrıca konar-göçer bir gelenekten gelen Türkmenlerin, okuma yazma oranlarının düşük olması Arapça yazılmış Kur'an-ı Kerim'i özümsemelerinde de sıkıntılar çıkmıştır. Türkmenlerin Kur'an-ı Kerim'den birebir bilgi almaları da pek olanaklı olmamış, daha çok genel bilgilerle ve sözlü aktarımlarla yeni din, sosyal yapıya alınmaya çalışılmıştır (Üzüm, 2000: 5). Ayrıca Kamların yerini alan Dervişlerin, İslam'ın bazı hallerini yumuşatarak ilgili topluluğa aktarmaları, öğretinin ikinci üçüncü elden öğrenilmesine sebep

olmuştur (Balkanlıoğlu, 2006: 8). Bu anlatımların paralelinde çevredekilerle merkezdekilerin aynı olanaklara sahip olmamaları, yeni dine karşı tutumlarını da etkilemiştir.

Türkdoğan, 45 Alevi ocağında yaptığı araştırmada Alevilerin “*Namazımız kılınmış, orucumuz tutulmuştur*” diyerek, kendilerinin Şeriat Kapısını aşarak Tarikat Kapısına¹ yükseldiklerini kaydetmektedir (Türkdoğan, 2006: 330-340). Namaz-oruç gibi ibadetler şekilcilik olarak addedilerek, Alevilikte yoğun bir şekilde uygulama bulmamıştır. Mélikoff Alevi inancında hiçbir şekilci anlayışın yer olmadığını ve abdest-namaz-oruç-hac gibi uygulamaların, bir reddi ortaya koyduğunu belirtmektedir (Mélikoff, 1994: 101-102). Mélikoff’un bu ifadesi tüm Alevi gruplarda geçerli olmamakla birlikte kimilerinin beş vakit, kimilerinin bu vakitleri birleştirerek, kimilerinin ise iki rekâtlı namazı cem törenlerinde veya cenaze işlemlerinde kıldıkları belirtilebilir. Korkmaz’ın (1993: 70) ifadesine göre Aleviler iki rekât namaz kılmaktadır. Bunun diğer rekâtlar yerine geçtiği düşünülmektedir.

Türklerin, İslamiyet’e ilkin mesafeli yaklaşımlarının sebebi, Araplarla aralarında geçen olumsuz deneyimlerinden de kaynaklanmaktadır. İslam’la, Türklerden önce tanışan Araplar, Emeviler döneminde sık sık Türk topraklarına akınlar düzenlemekteydi. Akınlar akabinde Arapların kölelik sistemini uygulamaları, Türklerin onlardan sakınmalarına sebep olmuştur (Öz, 1995: 113). Yönetim Emeviler’den Abbasilere geçince Türkler Irak’a gelmiş ve Abbasilerle yakınlaşmışlardır (Yazıcı, 2002: 34-35). Türklerle Abbasilerin, Talas Savaşında Çin tehlikesini ortadan kaldırmaları, bu yakınlaşmaya bir örnektir (Turan, 2004: 35). Türkler, Emeviler’den yönetimi devir alan Abbasiler döneminde, İslamiyet’e daha sıcak bakmaya başlamışlardır (Fırlı, 1994: 77-78). Bu izahlardan anlaşılacağı üzere Türkler İslam’a Araplardan dolayı mesafeli yaklaşıyorlar da, Gök Tanrı diniyle bağdaşan özellikleri sebebiyle topluluğun bu dine sonradan daha sıcak bakması mümkün olmuştur.

Türklerin büyük bir bölümü, İslamiyet’i kabullendikten sonra Abbasi hilafeti bünyesinde Tolunlular Devletini kurmuşlardır. Karahanlı Devleti’nin kurulmasıyla da, tamamen Türk himayesindeki Türk-İslam Devletleri halkası başlamıştır. Abdülkerim Satık Buğra Han zamanında, İslamiyet resmi devlet dini olarak kabul edilmiş ve Orta Asya Türkleri içinde İslam hızla ilerlemiştir. Karahanlıları takiben kurulan Gazneli Devleti de İslamlaşmayı sürdürmüş ve Dandanakan Savaşı’nda Selçuklu Devleti’nin mağlubiyeti ardından, Türk

¹ Alevilik “*Dört Kapı Kırk Makam*” yapılanmasıyla kurumlaşmıştır. Alevilerin, inanç içerisinde bu kapıların gerekliliklerini yerine getirerek yükselmeleri mümkündür. Buna göre Dört Kapının hiyerarşik sıralaması Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat Kapılarıdır. Her kapının on makamı yani toplamda kırk makam bulunmaktadır. Her Alevi, doğumla birlikte Şeriat Kapısında sayılmaktadır. Bu kapıda, ibadetler yapılır ve Alevilik öğrenilir. Tarikat, ikrar vermekle sağlanır. Topluluğa kabul aşamasıdır. Marifet Kapısı, eline beline diline sahip olmayı, nefse karşı gelmeyi ve olgunlaşmayı gerektirir. Musahip edinme aşamasıdır. Hakikat Kapısı, Hakk’ı özünde bulma yeri ve son aşamadır (David Shankland, *Alevi Kimliği* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003): 28).

kültüründe Selçuklu dönemi başlamıştır (Köymen, 1989: 53-54). Gerek Türkler için gerek İslam dünyası için Selçuklunun kurulması, Türk-İslam unsurun güçlenmesine vesile olmuştur. Selçuklu, Anadolu'da bulunan Bizans'a çokça sefer düzenlemiş ve Sultan Alpaslan döneminde Malazgirt Savaşıyla (1071) Anadolu Türk yurdu haline gelmiştir (Turan, 2004: 21-27). Anadolu'ya başlayan göçlerle Türkmenler beraberlerindeki dervişlerin, sufilerin ve özellikle Kamların yerini alan Türkmen dedeler geçmişten günümüze Aleviliğin dinsel, kültürel ve ideolojik boyutunu şekillendirmiştir. Aleviliğin yapısını oluşturan ve işlevsellik kazandıran dedelik kurumu, topluluğun kültürlenmesinde, ahlak yasalarını oluşturmakta en etkili kurum olmuştur.

IV.4. Türklerin Alevilikle Tanışması

Abbasiler döneminde, Türkler ve İranlılar ordu içerisinde görev almaya başlamıştı. Bu ilişkiden mütevellit Türkler, Ehl-i Beyt sevgisi, Hz. Ali'nin kahramanlık öyküleri, Kербela Olayı ile ilgili menkıbelerin yoğun olarak işlenmesiyle, adı henüz perçinlenmemiş olan Hz. Ali öğretisinden etkilenmekteydi. Bu anlatılarla Hz. Ali, Türkler için son Halife olma kutsallığına ilaveten bir kahramanlık sembolüne dönüşmekteydi. Öte yandan siyasi mücadeleler nedeniyle Orta Asya'ya göç etmiş olan Peygamber soyundan gelenler ile Türkler arasında akrabalık ilişkileri kurulmuş, kendi geçmişlerini Peygamber soyuna bağlayan tarikat ve Ocak mensupları, Ehl-i Beyt sevgisi etrafında gelişip şekillenen öğretilerini nesilden nesle aktarmaya başlamışlardı. Bu süreçte şehir merkezlerine yerleşen Müslüman Türkler, medresenin temsil ettiği yazılı kültüre dayalı bir din anlayışını benimseyip, Sünni olarak tanımlanan inanç grubuna dâhil olmuşlardı. Mektep ve medreseden uzak bir hayat sürdüren kırsal kesimdekilerin bir bölümü de, İslam öncesi geleneklerini büyük ölçüde koruyarak zamanla kendilerini Alevi yani Ali taraftarı olarak tanımlamışlardı (Mélíhoff, 1998: 24; Yaman, 2007: 75-79; Birdoğan, 1995: 181). Buradan da anlaşılacağı üzere Türk kültür tarihindeki çevre-merkez yapısı, toplumsal yapıları şekillendirmiştir. Sünniliğin ve Aleviliğin Türkiye'deki ilk farklılaşması, mekânsal zeminde gelişim göstermiştir.

Türklerin, Alevilikle tanışmasında Selçuklu Devleti'nin çevreyi oluşturan yöre halkıyla yaşadığı göç ve toprak anlaşmazlıklarının da bir bağlantısı vardır. Tarım ve hayvancılıkla uğraşan bu grupların mevsimlik göçleri, yoğun bir nüfusa sahip olan Anadolu topraklarında düzensizliğe ve kargaşaya sebebiyet vermektedir. Bu sebeple yöneten/yönetilen ilişkiler ağı, gerginliklerle de idame ettirilmekteydi. Yönetimden memnun olmayan çevredekiler, Hacı Bektaş Veli'nin halka yakınlığından etkilenmiş ve bu durum onlarda yeni bir umut kaynağı yaratmıştı. Türk oymağından Çepnilerin Hacı Bektaş Veli'ye bağlanmaları,

halkın ona büyük hürmet göstermesi, yönetimin bu duruma müsaade etmesi gibi sebeplerle, Veli'nin öğretileri Anadolu'da büyük etki bırakmıştı (Sümer, 1999: 327-335). Hacı Bektaş Veli'nin ölümü ardından çevresinde odaklanan halk ile Batini Anadolu Dervişlerinin varlığı, nesilden nesle bu geleneğin aktarılmasına ve yaygınlık kazanmasına vesile olmuştur. Aslında Hacı Bektaş-ı Veli, İslam dini ile eski inanç ve geleneklerin karışımından meydana gelen, bağdaştırmacı bir sufi kimlik özelliği sergilemektedir (Üzüm, 2000: 7). Bu özellik sebebiyle Aleviliğin, en azından şekilci ibadet açısından, Sünnilikten daha kolay bir uygulamaya sahip olduğu söylenebilir. Bu sebeple çevredekiler, zorlu göçebe yaşam şartlarının da tesiriyle Aleviliği daha kolay kabul etmişlerdir.

IV.5. Alevi-Sünni İlişkileri

Alevi-Sünni ilişkileri, iki etken üzerinden ilerlemiştir: siyasi-sosyal ve ibadet-inanç geleneği. İlkine göre, Alevi-Sünni ayırımını tetikleyen sebep Halifelik tartışmasıdır. Hz. Muhammed'in vefatından sonra süregelen dönemde ilk Halifenin kim olacağı, Müslümanları ikiye bölmüştü. Buna göre Müslümanların bir bölümü Hz. Muhammed'in Veda Haccı'nda Hz. Ebubekir'i ilk Halife seçtiğine inanmış, bir başka bölümü de onun Hz. Ali'yi işaret ettiğini iddia etmişti. Bu söylemler gölgesinde yapılan seçimde, Hz. Ebubekir ilk Halife seçilmişse de tartışmalar bitmemiş, Hz. Ali yakınları kendisinden evvel seçilen Üç Halifeye biat etmemiş ve yol farklılaşmaları artmıştı (Türkdoğan, 2006: 20-29, 640). Aleviler için ilk imam Hz. Ali olmak koşuluyla toplamda On İki İmam bulunmaktadır. Alevi geleneğinde, Pençe-i Al-i Aba yani Muhammed-Ali-Fatma-Hasan-Hüseyin en kutsal mertebededir ve İmamiye Ehli Beyt yani Muhammed-Ali-Fatma-On İki İmam inancın merkezindedir. Bu yüzden Aleviliğin temelini oluşturan ve onu bir inanç yapan imamlardır. İmamlar kutsal nitelikler taşıyan, Allah'a yakınlığı bulunan ve insanlara doğru yolu göstermekle görevli olan örnek üstün kişilerdir. Onlar Allah'la kul arasında, günahların bağışlanması için aracıcırlar ve bu sebeple imamların buyruklarını yerine getirmek bir din görevidir. Aslında imamlar, Alevi geleneğinin kabul etmediği ama Sünniliğin kabul gördüğü Üç Halife yerine de geçmektedir (Eyüboğlu, 1980: 87-88). Diğer bir farklılaşma etkeni, ibadet-inanç başlığı altında İslam'ın bazı şartlarının (örneğin namaz-oruç-zekât-abdest-hac gibi) çoğunluğu teşkil eden Alevilerce uygulan(a)mamasıyla ilişkilidir. Çevrede yani dağlık bölgede İslamiyet'in tüm gereklerini yerine getirmekte zorlanan Türkmenler, bu buyrukları kendi yaşam şartlarına göre uyarlamışlardı (Üzüm, 2000: 5). Abdest için her an su bulabilmek, namaz için her an temiz olmak, oruç tutmak için hava şartlarına dayanmak onları zorlamıştı. Bu sebeple yeni inanç, değişiklik görerek geleneğe kabul görülmüştü. O sebeple geçmişten günümüze süregelen

Alevi-Sünni farklılaşmalarının kaynağını dini, siyasi ve ideolojik bir zeminde açıklamak yerine geçmişteki fiziki/coğrafi zorunlulukların dayattığı şartlarla, onun kendi Alevi geleneğini kurduğunu da bu bilgiye ilave etmek gerekmektedir.

IV.6. Osmanlı Devletinde Alevi Olma/Kalma Halleri

Selçuklulardan Osmanlı'ya intikal eden çevre-merkez modeli olan devlet felsefesi, kimi araştırmacı açısından Türk tarihindeki bazı toplumsal sorunların kaynağıdır (Güvenç, 2008: 22-23, 26). Selçuklu Devleti idaresindeki göçebe/yarı göçebe çevre halkı daha sonra merkeze yerleşerek, tarım hayatına geçmişlerse de, İslamlaşma süreçlerini Sünni kesim gibi yaşayamamış, tamamlayamamış ve farklı bir İslami yorum benimsemişlerdi. Bu farklılaşma dolayısıyla büyük grubu temsil eden Sünnilerin, küçük gruptakileri dışlamaları neticesinde onların dışı kapalı bir topluluk özelliğine bürünmelerine meydan vermişti (Ocak, 2009: 43). Çevredekilerin, egemen söylem ideolojilerini kabul etmemeleri, onları farklı kılan ve farklılaştıran bir unsur olarak yapısını kurmuştu.

XIII. yüzyılda Anadolu topraklarının Türkmenler tarafından yurt edinmesine karşın, bu arazinin kalabalık nüfus için yetersiz olması, bölgede kargaşa yaşanmasına sebep oluyordu. Yazın başka, kışın başka arazide geçimini arayan ve kendini iklim şartlarından korumaya çalışan Türkmenler, bu mevsimlik göçler sırasında Selçuklu Devletinin baskısıyla karşılaşabiliyordu. Devletin, Türkmenleri ağır vergiye tabi tutması, onların merkez yönetime karşı olumsuz düşünceler beslemelerini tetikliyordu (Ocak, 2009: 40-41). Din, dil, mekân ve kültürel paylaşımlarda birlik sağlanamaması farklılaşmaları tetiklemekteydi.

Osmanlı İmparatorluğu tıpkı Selçuklu Devleti gibi, Alevilerin İran'a yakın oldukları gerekçesiyle, Sünnileri etkilememeleri için onları olabildiğince az etkileşim kurabilecekleri kırsalda ve dağlık bölgelerde tutmayı yeğliyordu (Bruinessen, 2000: 12). Osmanlı Devleti'nin Alevi kesimi ulaşılması zor yerleşim bölgelerine itmesi, onun Sünniliği hakim din anlayışı olarak görmesinden ve İslam'a karşı tehlike arz eden tüm düşünceleri ondan ve dolayısıyla İmparatorluğun bulunduğu şehir merkezlerinden uzak tutmak istemesiyle açıklanabilmektedir (Mardin, 1993: 41). Aleviler de, merkezin Sünniliği hakim din olarak benimsemesi ve merkezde odaklanan Sünnilere karşı savunma refleksi geliştirmek üzere, çevreyi yerleşim alanı olarak kullanmaya devam etmişlerdir. Bu inzivaya, Aleviliğin "*sapkın bir inanç biçimi*" olduğu iddiasının öne sürülmesiyle (Yılmaz, 2003: 3-5) Alevilerle Sünniler arasında adeta "*demir bir perde*" örülmüş ve sosyal ilişkilerin kurulmasına engel teşkil etmişti.

Merkez-çevre arasındaki bu ilişki, beraberinde çeşitli ayaklanmaları da getirmiştir. 1511'de Şah İsmail taraftarı olarak II. Beyazıd yönetimine yapılan ilk Kızılbaş ayaklanması

Şahkulu İsyanı, oldukça geniş yankılara sebep olmuştur. Şah İsmail, Safevi Devleti'ni 1501'de kurduktan sonra Şiiliği resmi mezhep olarak tercih etmiş ve Sünnilere karşı zorla Şiileştirme politikasına girişmiştir. 24 yıllık hükümdarlığı döneminde, halkın direnciyle karşılaştığı yerlerde ise Sünnilere karşı kanlı girişimlerde bulunmuştur (Üzüm, 2000: 549). Buna karşılık Yavuz Sultan Selim önderliğindeki Osmanlı ordusu, 1514'de Çaldıran Savaşı'nda Safevi Ordusu'na karşı galip gelmiştir. Yaygın bilgiye göre Yavuz Sultan Selim, Şah İsmail taraftarı birçok Kızılbaş'a ölüm fermanı vermişti. Benzer iddialar, Dördüncü Murat için de ortaya atılmaktadır (Ekinci, 2002: 164). Bunun hemen akabinde sırasıyla Nur Ali, Bozoklu Celal, Süklüm Hoca ve Baba Zünnun ayaklanmaları görülmüştür. Osmanlı Devleti döneminde cereyan eden ve en büyük köylü-çiftçi ayaklanması olarak nitelendirilen Kalenderoğlu Ayaklanması (1527) merkezin çevreyle, çevrenin de merkezle hoşnutsuzluğu sebebiyle cereyan eden toplumsal olaylardır. Bu olaylardan yıllar sonra ilişkiler düzelmemiş ve ayaklanmalarla idari bozulmalar neticesinde II. Mahmud, Hacı Bektaş'a yakınlık besleyen ve 1324 yılında kurulup 1658 yılı itibarıyla bozulduğu belirtilen Yeniçeri Ocağını 1826 yılında kapatmıştı (Üzüm, 2000: 1). Aleviler, Kureyşan Aşireti önderliğinde (27 Mart 1916) bir ayaklanma daha gerçekleştirmiş, Koçgiri (8 Mart 1921) ve Dersim İsyanları (1930-1937-1938) ile yakın dönemdeki son serzenişlerini meydana getirmişlerdi (Sevgen, 1999: 73-79). Vuku bulan bu olaylara rağmen Alevilerle devletin veya toplumun diğer kesimdekilerin diyaloglarının devam etmesi, aynı etnik yapıya dayanmalarına ve aynı dine mensup olmalarına atfedilebilecek unsurlardır.

XVII. yüzyıl itibarıyla Alevilerin bir bölümü, şehir merkezlerinde yaşamaya devam etmişlerdi. Bu gruplardan bazıları ya Sünni İslam'ı benimsemiş ya da Alevi/Bektaşî geleneği adı altında anılıp, Aleviliği Sünniliğe yakın değerlerle yaşamışlardır. Alevilerin diğer bölümü ise Şii kaynaklı *"tevellî-teberri"* yani *"Ehli Beyt'i sevenleri sevmek, Ehli Beyt'i sevmeyenleri sevmeme, onlardan uzak durma"* anlayışıyla Sünnilere karşı mesafeli durmuşlardır (Üzüm, 2000: 549). Yörükan, özellikle geleneksel Aleviliğin kendini yabancından sakındığını belirtmektedir (Yörükan, 2002: 229). Buna göre günümüzde kendini sakınmanın, geleneksel bir yapı dolayısıyla esnekliğe uğradığı belirtilmektedir. Kent merkezlerinde, modernleşmeye bağlı olarak bu yapının birçok Alevi grup için geçerliliği kalmadığı varsayılmaktadır.

IV.7. Cumhuriyet Döneminde Alevi Olma/Kalma Halleri

Osmanlı'dan Cumhuriyet dönemine geçerken dinin nasıl konumlandırılacağı, onun nasıl bir toplumsal yapı içinde değerlendirileceği önemli bir konuydu. Bu doğrultuda Cumhuriyet'in amacı dini reddetmek değil, onu yeniden yapılandırmaktı. Bu yapılandırmada

din, ulusal bir kimlik çerçevesinde ele alındı ve İslam'dan ziyade “*Türkiye İslam'ı*” oluşturulmaya çalışıldı (Tapper ve Tapper, 1994: 134). Bu yeni düşünceyle Aleviler, merkeze daha yakınlaşmış görünüyordular. Yeni Cumhuriyet'in lideri Atatürk, Kurtuluş Savaşı sırasında halkın büyük bir çoğunluğuna paralel olarak hem İttihat ve Terakki Cemiyeti'ndeki subaylardan, hem de Alevilerden destek almıştı. Atatürk'ün yeni devlet ve millet yapılanması doğrultusunda Alevileri merkeze yakınlaştırmak ve desteklerini almak için 25 Aralık 1919'da Hacı Bektaş Tekkesi'ni ziyaret ederek, laik sistem inşasından bahsetmesinin etkili olduğu kanısı hâkimdir. Bununla birlikte Kuva-i Milliye'ye tam destek veren Alevilerin, devlet işlerinde de söz hakkına kavuştukları görülür. Öyle ki Cumhuriyetin ilk yıllarında, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde milletvekili olan kimi Alevi, Halifeliğin kaldırılmasında da büyük önem arz etmişlerdi. Böylece Cumhuriyet dönemiyle birlikte ve özellikle Genç Türklerin getirdiği aydınlanmalarla, devletin merkez-çevre kutuplaşması değişmeye başlamış ve laik söylemlerle çevre, merkeze hatta Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne davet edilmişti. Yeni devletin kuruluş aşamasında Alevi önderlerin, kendi topluluklarını Atatürk'ü desteklemek ve benimsemek üzere uyardıkları ve Cumhuriyete destek vermeyenlerin düşkün sayılacağı uyarısı yapılmıştı (Zelyut, 1993: 56). Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde siyasi bir söylemle merkeze yaklaşan Alevilik, Türk ulusu bilinciyle şekillenmiştir.

1937-38 yıllarında ayaklanmalar süregelse de, merkeze dâhil olmaya başlayan Alevilerin toplumsal bir kriz içerisinde olmadıkları söylenebilir (Sevgen, 1999: 227). Çevre-merkez yakınlaşmasının karşılıklı gelişen sosyal bir değişim olarak adlandırmak mümkündür. Devletin Alevilere yaklaşması akabinde, Alevilerin de buna olumlu cevap vermesi önemli bir adım teşkil etmiştir. Bu çağrıya cevap vermeyen Alevi grupların devletle, devletin de onlarla münasebetleri belli sınırlılıklar içinde kalmıştır.

Türklüğü yücelten bir kavram geliştiren Cumhuriyetin ilk yılları, devletin yapı taşları olarak köylü-halk-ulus kavramlarını aynı paralellikte ele alıyordu. “*Köylü milletin efendisidir*” sözüyle amaç, köylü-kentli arasındaki sınıflaşma-farklılaşma-gruplaşmayı azamiye indirgemeye çalışmaktı. Kırsaldan kente göç yaşayan Aleviler, kentleşme döneminde kültürlenme ve kültür değişimi yaşamaya başlamışlardı. Kentte, Sünni kesimle nispeten daha ılıman diyaloglar kuran Alevilerin Aleviliğinde, bir takım değişimler meydana gelmişti. 1950-1986 yılları arasında tarımla ilişkisini kesen köy ailesinin oranı yedi kat artarak 27 milyona ulaşmıştı. Bu durum, ülke genelinde kentlere yoğun göçün ifadesiydi. Cumhuriyetin ilk yıllarında, toplam nüfusun %75'i kırsal alandayken, 90'larda bu oran %35'i bulmuştu (Stirling 1999, 9). Öte yandan kente göç, günümüzün çarpık yapılaşmasını ve arabesk kültürünü de doğurmuştu.

Cumhuriyet'in, üst kimlik "*Türk milleti*" ile kaynaştırmaya çalıştığı diğer alt kimliklere yani Kürtlere, Alevilere, Zazalara, Romanlara vb. yönelik devlet projesi, başlangıçta başarı elde etse de, projenin devamında aksamalar meydana gelmiştir. Türk devleti, çalkantılı geçen 1960 yıllarında, askeri ihtilalle birlikte sosyal konuları ikinci plana atmıştı. Bu dönemde sosyal konuların araştırılması, devlet anlayışında destek bulamamaktaydı. Ulus devlet projesi Mustafa Kemal Atatürk önderliğinde doğumunu gerçekleştirmiş ancak ergenlik dönemine ulaşmadan zayıflamıştı. Buna paralel olarak da Alevilerin, "*takıyye*" yani mezheplerini toplum içerisinde gizleme doğrultusunda altıncı İmam Cafer-i Sadık'tan aldıkları "*yolunu, altınını, mezhebini gizli tut*" buyruğu, Sivas Olayı gibi meselelerin cereyan etmesiyle tekrar gündeme gelmişti (Eyüboğlu, 1980: 161-162). Bu sebeple Alevilerin, bulundukları toplumun kültürel anlayışına göre *Alevi olma sırrını* yani saklanma-gizlenme eğilimini sürdürmeye devam ettikleri görülmüştür.

Alevilerle, devletin ve toplumun diğer kesimini oluşturanların aynı mekânı paylaşmalarına rağmen birbirlerine yabancı oluşlarının altında Aleviliğin fazla gündeme gelmemesi/getirilmemesi de bir etkidir. Din, sosyal bilimler tarihinde objektif kavramlardan ziyade, normatif kavramlarla ele alınmaktaydı. Sosyal bilimler geleneği içerisinde dinin toplumsal bir yapı, ideolojik bir olgu ya da varoluş sorunu olarak ele alınışı 1970'lerden sonra başlayabilmiştir (Atay, 2011: 49-59). Dinin, sosyal bilimlerle normatif olarak ele alınmasını iktidarların konuyu siyasi bir söylemle ideolojilere dayatıp, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın egemen grubun çıkarlarını korumasıyla açıklamak mümkündür. Toplumsal olguların, bilim ışığında geç ele alınışı, sosyal tebaanın yavaş ilerlemesine ve ilişkilerin belli bir mesafede tutulmasına sebep olmuştur.

IV.8. Yeni Dönem Aleviliği

Kentleşmeyle birlikte bazı Aleviler, modernleşme eğilimi göstermiştir. Özellikle yeni kuşaklarda melezleşme ve Lila Abu Lughod'un yarımlik (halfy) diye tanımladığı yeni bir kültürel yapı meydana gelmiştir. Yarımlik, farklı etnisite veya kültürden gelen anne babanın çocuklarının veya farklı kültürde yetişen kişilerin karışmışlık durumunu açıklayan bir kavramdır. Sünniler gibi Alevilerin bir bölümünün, bundan sakındıkları ve Alevi-Sünni evliliklerine sıcak bakmadıkları ve/veya kültürlenmeyi Sünnilik/Alevilik ekseninde tutmaya itina ettikleri bilinir.

Lévi-Strauss evrensel bir kural olan yakın akrabalarla evlenme yasağını dışarıdan evlenme kuralıyla ilişkilendirip, bunları karşılıklılık kuralıyla açıklar: yabancılarla yapılan evliliklerin iki grup açısından toplumsal iletişimi beraberinde getirebileceği gibi, yapılmayan

evliliklerin de iletişimi engellediğini vurgular. Alevilerin evlilik tabularının yabancıya kız alıp-verme yasağını oluşturması ve bunu ihlal edenleri düşkünlükle cezalandırması, Lévi-Strauss'la uymaktadır. Ona göre yabancılarla kurulan bu iletişim, tehlikeli bulunmaktadır. Evlilik üzerinden kurulan yapıyla, toplumsal işleyişin anlaşılacağını vurgular (Lévi-Strauss, 1993: 13-14).

Kırsaldan kente göç ardından tarihsel, mezhepsel, dini ve sosyal bir dönüşüm yaşayan kimi Alevi gruplar, *kendilerini kendilerine ve kendilerini topluma yeniden tanıtmaya* durumunda kalmışlardır (Çamuroğlu, 2000: 96-103). Bununla beraber bazı Alevi topluluklar için yeni bir alan oluşturma çabaları ve egemen söylem karşısında ideolojilerine sahip çıkma eğilimleri gözlemlenmiştir.

1990'a kadar Aleviler, ne Türkiye'deki ne de Avrupa'daki örgütlenmelerinde, Alevi adını içeren bir isimle ortaya çık(a)mamışlardı. Bu tarihe değin Alevi örgütlenmeleri "*Hacı Bektaş Veli*", "*Pir Sultan Abdal*" veya "*Abdal Musa*" gibi Alevi ulularının adlarıyla yahut "*amele birliği*", "*yurtsever birlik*" veya "*köy kalkındırma dernekleri*" gibi isimlerle örgütlenmelerini duyurmuştu. Alevilerin çıkardıkları dergilerin adlarında da Alevi kelimesi bulunmamaktaydı. 1966-1980 yılları arasında varlık gösteren ilk Alevi siyasi parti olan (Türkiye) Birlik Partisi (Bkz. Fotoğraf 1) bile Alevi kelimesini barındırmamaktaydı. Partinin ambleminde bulunan kırmızı beyaz renkli 12 yıldız ve aslan, On İki İmam ve Hz. Ali'yi sembolize etmekteydi (Ata, 2007: 27). Birlik Partisinin varlığı uzun sürmedi ve 1980 askeri darbesiyle, diğer partiler gibi kapatıldı ve bir daha açılmadı. Birlik Partisi, Alevilerin diğer sol partilere (CHP ve DSP ağırlıklı olmak üzere) oylarını verdikleri için gerekli ilgiyi yaratamamış görünüyordu.

Tanınmış yazar ve sanatçılar tarafından hazırlanıp, kamuoyunun bilgisine sunulan 1990 Alevi Bildirisi (Bkz. Ek 1), Aleviler için dönüm noktasıydı. Türk tarihinde ilk kez Aleviler yazılı bir metinle örgütlenerek, hem siyasi hem dini hem kültürel açılardan tanımlama ve hak talebinde bulunuyorlardı (Massicard, 2007: 712-717). Buna göre bildiride, Türkiye'de 20 milyon Alevinin yaşadığı, Alevi varlığının Diyanet İşleri Başkanlığı uygulamasıyla yok sayıldığı, böylelikle insan hakları açısından haksızlıklar yapıldığı belirtiliyordu. Demokratik, hoşgörülü ve halkçı özellikte olan Alevi öğretisinin tanınması ve resmi din eğitiminde ona yer verilmesi bekleniyordu.

Alevilerin 1990'la birlikte hem entelektüel birikim, hem de modern bakış açılarıyla kentlerde örgütlenmeleri başlattıkları görülür. Buna göre cem evlerini faaliyete geçirip, burada sosyal ve kültürel hatta bir açıdan da ekonomik sermayeler oluşturdıkları dikkat

çekmektedir. Akşit'in aktarımına göre, kentlerde cem evlerinin kurulması belli bir gelişim ve aydınlanmanın göstergesidir:

“Son 10-15 yıl içinde Alevi inancı, kentsel ve yazılı kaynakları kullanan bir akım haline gelmeye başlamıştır. Bu yönde yapılan yayınlar ve büyük kentlerde cem evlerinin kurulması öyle bir gelişmenin göstergeleri olarak görülebilir” (Akşit, 1998: 213).

Tarihten bu yana Alevi-Sünni farklılaşmasına sebep olan olaylar, 1990'larda da varlığını sürdürmekteydi. 700 yıllık İstanbul Üsküdar Karaca Ahmet Sultan Dergâhının, 1993 yılında İstanbul Belediye Başkanlığı tarafından yıkılmak istenmesi, tartışmalara yol açmaktaydı. Dönemin İstanbul Belediye Başkanı Recep Tayip Erdoğan, bugün hadiseye şu şekilde bir açıklama getirmektedir:

“Karaca Ahmet Mezarlığı tarihi bir mekân. Belediye Başkanlığım dönemimde bir ihbar geldi mezarlıktaki tarihi taşlar çalındı diye. Tabi bu kabul edilebilir değil. Hemen ekiplerimiz araştırma yaptı. Bitişğinde cem evi var. Mezarlığın tarihi ağırlığı var. Cem evi son derece basit yapılmış kısa sürede kimse ses etmesin diye belli bu. Üstelik ruhsatı da yok ama o güne kadar, belediyemiz bunu bilmesine rağmen bir şey dememişti. Ben onlara yer gösterdim, gidin şurada cem evini kurun diye, dinletemedim. Ben de ruhsatı olmayan bu mekânı yasal hak doğrultusunda yıktırmaya mecbur kaldım. Cem evi diye değil, ruhsatı yok ve tarihi mekânda hırsızlık yapılıyor diye. Ama adımız Alevi düşmanına çıktı. Yok böyle bir şey. Alevilik Hz. Ali'yi sevmekse o halde ben herkesten çok Aleviyim, seviyorum onu” (A Haber kanalı, İş'te Hayat programı, 5 Ağustos 2012).

Erdoğan canlı yayın devamında, ruhsatsız olan cem evlerinin İmar ve Diyanet İşleri Başkanlığı yasalarına aykırı olduklarını ifade etmekteydi. Buna rağmen kimi belediye başkanlarının, AK Parti'nin ve şahsının buna belirli ölçülerde “*göz yumduklarını*” belirterek, bu sükûnetin devam etmesi için karşılıklı iyi niyetin gerekliliğini vurguluyordu.

1993 Sivas ve 1995 Gazi Mahallesi Olayları, Alevi örgütlenmesinde bir dönüm noktası oldu. Bunun sonucunda, Aleviler, Alevi derneklerine katılmaya başladı ve onlarca şehirde yeni Alevi dernekleri kuruldu. 1960 yıllarından itibaren ve özellikle 1990'la birlikte, Alevi örgütlenmeleri bir hayli çoğalmıştı. Avrupa'daki Alevi derneklerinin sayısı 1996'da 130'u aşmış ve özellikle İstanbul'da cem evlerinin sayısında artış gözlenmişti (Üzüm, 2000: 335-375). Alevilerin örgütlenmelerinde, yakın dönemi belirleyen olayların etkili olduğu görülmektedir.

2000'li yıllarla birlikte, devletin Aleviliğe yönelik bakış açısı kısıtlı bir çerçevede tutulsa da, bazı düzenlemelerle Aleviliğe bir alan yaratmaya çalıştığı görülmektedir. Türkiye'de milli eğitim müfredatındaki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi, 2007 yılı itibariyle tartışmaya açılmıştı. 2011 eğitim-öğretim döneminde de din dersi konusuna düzenleme getirmek amacıyla, altıncı sınıf ile on ikinci sınıf arasındaki eğitim dönemi ders kitaplarında, Alevilikle alakalı konular daha teferruatlıca yer almaya başladı. 11 Ocak 2009'da bir

başbakanın, Aleviler için matem ayı olan Muharrem Orucunun¹ iftar yemeğine katılması, Türk siyasi tarihinde bir ilki oluşturmaktaydı. İftara davetli birçok Alevi dernek ve dede katılmayarak, iktidara olan tepkilerini ifade etmişlerdi. Alevilerin, sadece Ak Parti'ye karşı değil, tarihten gelen bir süreklilikle devlete karşı mesafeli oldukları görülür. Ayrıca devletin bir yayın organı olan TRT 1 kanalının Alevilerle ilgili “*Dört Kapı Kırk Makam*” belgeselini hazırlatması, merkez yönetimin Alevilerle ilgili yaklaşımlarının bir diğer örneğidir. Mart 2010'da yayına sunulan belgesel, Alevi dedeleriyle kırk makamın dört kapısı olan “*Şeriat*” “*Tarikat*” “*Marifet*” ve “*Hakikat*” mertebelerinin ele alınışı üzerinedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı, Alevilikle alakalı düşüncelerini 19.12.2008 tarihli bir röportajla (Bkz. Ek 3) kamuoyuyla paylaşmıştır. DİB'in bazı yorumları aşağıda yer almaktadır:

“Alevilik İslamiyet'in bir yansımasıdır ve bazı istekler bu sebeple gerçekçi bulunmamaktadır. DİB için tek bir İslam vardır ve mezheplerin birbirine herhangi bir üstünlüğü yoktur. Sünnilikte bu açıdan İslam'ın gruplaştırılması ya da kurumlaştırılması olarak algılanmamalıdır. Sünnilik, İslam'ın bir yansımasıdır. DİB için Alevilik, Bektaşiler, Erdebil Sufiyan Süreği Talibleri, Tahtacılar, Hubyarlılar, Dede Garkınlılar, Ağu İçenler, Baba Mansurlular, Kureyşanlılar, Sinemililer vb. gruplardan oluşan topluluklar için kullanılan bir üst adlandırmadır. Homojen olmayan Alevilik, gerek yurt içinde gerek yurt dışında çok çeşitlilik arz etmektedir. Bu sebeple Aleviliğin hem zenginliği hem de temel sorunu kendi içindedir. O sebeple ona ayrı bir inanç yüklemeye çalışanlar büyük yanılsamadadırlar. Alevilik ve Bektaşiliğin esası olarak kabul edilen ve orijinal olarak “Üçler” şeklinde isimlendirilen “Hak, Muhammed, Ali” kalıbı, İslam tasavvuf ekollerinin temel kabullerinden biri olan “*Ulûhiyet, Nübüvvet, Velayet*” prensibinin ifade şekli olarak görülmektedir. Aynı zamanda, Tanrı-Evren/İnsan ilişkisinde daha çok “*Vahdet-i Vücut*” anlayışının hakim olması gibi hususlar sözü edilen yapının, İslam düşünce ekollerinde bu prensipleri esas olarak kabul eden benzerleriyle aynı kategoride değerlendirilmesini gerektirmektedir”²

Yukarıdaki açıklamada ele alındığı üzere DİB'e göre Alevilerin Diyanet'te, ayrı bir mercii tarafından temsil edilme ve cem evlerine ibadethane statüsü verilme istekleri, Aleviliğin İslam'a bağlı kültürel bir zenginlik olarak değerlendirilmesi ve ayrı bir inanç olarak görülmemesinden dolayı kabul görülmemektedir. DİB'e göre Başkanlık, İslam'ı bir bütün olarak görmekte ve İslam'a bağlı olanlara eşit derece bir yaklaşım sergilemektedir. Bu sebeple eleştirilerin gerçekçi olmadığı ve Aleviliğin de İslami yorum çerçevesinde Başkanlık tarafından temsil edildiği vurgulanmaktadır.

¹ Muharrem Orucu, Hz. Ali'nin oğlu İmam Hüseyin'in ve yakınlarının şehit edilmelerini anma ve yas tutma amacıyla düzenlenen geleneksel ve dini bir matem günüdür. Muharrem Orucu, Kurban Bayramı'nın birinci günü başlamaktadır. On iki gün tutulması gereken oruç süresince su ve hayvansal ürünler yemek, eğlenmek, cinsel ilişkide bulunmak ve bıçak kullanmak yasaktır.

² “Aleviyim Diyenlerin Sayısı 4,5 Milyon”, <http://www.milliyet.com.tr/2007/03/21/guncel/agun.html> [06.04.2012].

Devlet bütçesinden DİB gibi diğer kurum ve kuruluşlara ayrılan belli bir bütçe bulunmaktadır. Bu meblağ ve onun kullanılma alanı Alevilerce tartışmalara yol açmaktadır. Alevilere göre DİB, kendisine ayrılan devlet bütçesini İslami mezhepler içerisinde eşit bir şekilde dağıtmamaktadır ve Sünni anlayışın çıkarlarını gözeterek Alevilerin maddi açıdan devlet desteğine ihtiyacı olmasına karşın buna itina etmektedir. DİB'in anlayışına göre cem evleri kültürel özelliği taşıdığı için onun fatura masraflarını karşılamamakta ve yarattığı iktidar alanını kabul etmemektedir. Bulgularda da değinildiği üzere Aleviler, camilere tanınan haklara sahip olmayı istemektedirler. Talep ettikleri desteğin ekonomik boyutlarla sınırlandırılmasını ve cem evlerinin iç işleyişinden devletin uzak durmasını talep etmektedirler. Ayrıca alanda görüşülen kişiler, DİB'e ayrılan bütçenin diğer bakanlıklara göre yüksek olmasını ve bunun bütçeye zarar verdiğini belirtmektedirler:

Tablo 2: Orta Vadeli Mali Planda 2011-2013 Bakanlıklar Bütçesi¹

Resmi Birim	Milyon/Milyar TL.
1. Maliye Bakanlığı	62,101,474,000
2. Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı	35,853,699,000
3. Sağlık Bakanlığı	17,226,763,630
4. Milli Savunma Bakanlığı	16,975,986,000
5. Tarım ve Köy İşleri Bakanlığı	8,398,387,000
6. Adalet Bakanlığı	4,303,639,500
7. Diyanet İşleri Başkanlığı	3,178,992,500
8. İçişleri Bakanlığı	2,252,016,000
9. Ulaştırma Bakanlığı	1,848,428,000
10. Kültür ve Turizm Bakanlığı	1,214,635,000
11. Dışişleri Bakanlığı	1,171,014,700
12. Çevre ve Orman Bakanlığı	921,344,000
13. Bayındırlık ve İskân Bakanlığı	588,555,000
14. Sanayi ve Ticaret Bakanlığı	479,989,000
15. Enerji ve Tabii Kaynaklar Bakanlığı	106,051,000

Kaynak: <http://toplumvetarih.blogcu.com> 05.06.2011

Diyanet İşleri Başkanlığı sadece Sünniliği temsil etmekle değil, aynı zamanda devlet bütçesinden aldığı yüksek ödeneklerle de eleştirilmiştir. DİB'in yeni cami binası yapımında maddi yükümlülüğü yoktur. Bunlar dernekler veya bağışlar aracılığıyla yapılmaktadır. Yasa

¹ Bakanlıklar bütçesi, verilen bütçenin tutarı doğrultusunda sıralanmıştır.

gereği DİB camileri denetlemek, açılış vermek ve personel tayin etmekle sorumludur. Bu sebeple ona ayrılan bütçenin dengeli olmadığı düşünülmektedir.

Tablo 3: Camilerin Oluşumuna Katkı Sağlayanlar

İlgili Kişi veya Birim	%
Yöre Halkı	% 67
Cami Dernekleri	% 13
Şahıslar	% 11
Vakıflar	% 9
Total	100%

Kaynak: Ahmet Onay, Türkiye'nin Cami Profili, 2008: 32

Camiler, büyük bir oranla yöre halkı tarafından yaptırılmaktadır. Cami derneklerinin ve vakıfların toplam oranı olan %22 ve %11'lik şahıs niteliğindeki bağışlar, toplumsal açıdan camilere gösterilen önemi ve önceliği göstermektedir. Bu verilerden de anlaşılacağı üzere, devlet bütçesinden cami yapımına herhangi bir bütçe ayrılmamaktadır.

Çalışmanın bu bölümünde derlendiği üzere Alevilerin güncel sorunları, tarihten bu yana bir seyir almıştır. Aleviler açısından devletle kurulacak yakın diyaloglar, tanınma ve bazı özgürlüklere erişmekle eş değer tutulurken, devletin bu hususta bazı düzenlemeler getirdiği görülmektedir. Düzenlemelerin, tüm Alevi taleplerinin uygun görmemesi toplumsal ayrılıkları doğurabileceği savıyla açıklanmaktadır.

V. MODERNLEŞME SÜRECİNDE ALEVİ OLMA/KALMA HALLERİ

Çalışmanın temel konularından biri olan modernleşmeyi, günümüz kent Aleviliğinin değişim varsayımıyla bütüncül bir açıdan ele almak gerekmiştir. Bu açıdan modernleşmenin etkilerinden olan kentleşme, göç, gettolaşma ve melezleşme hem genel hem de antropolojik yaklaşımlarla ele alınmaktadır.

V.1. Modernleşme

Günümüzde meydana gelen toplumsal ve kültürel değişimleri tanımlamak için en sık kullanılan terimlerden biri, modernleşmedir. Genel olarak bu terim, gelişmekte olan toplulukların Batılı sanayi topluluklarının kültürel özelliklerini takip eden, her şeyi sarmalayan küresel politik ve sosyo-ekonomik bir süreç olarak açıklama bulmaktadır. Modernleşme, dört alt sürecin gelişmesi durumunda konu edilebilmektedir: teknolojik, tarımsal, sanayileşme ve kentleşme (Haviland ve vd., 2008: 771). Buna ilaveten antropoloji, modernleşmeyi ağırlıklı olarak kentleşme bazında ele alsa da, diğer etkenlere de kayıtsız kalınmamalıdır. Bu açılardan modernleşme, gelişmişliğin birçok alanda var olmasıyla açıklanabilir.

Modernleşme kuramlarının özünde, değişim olgusu bulunmaktadır. Modernleşme sadece ekonomik ve teknolojik anlamlarda bir değişimi/gelişimi değil, çok kültürlülüğe geçişi de ifade etmektedir (Aydın, 1993: 22). Bu yönüyle modernleşme, toplumun tüm katmanlarında bir değişimi gerektirmektedir. Modernleşme, geleneksel toplumdan modern topluma geçişin ifadesidir. Kır toplumunun tezadında kentsel toplum, kentte bulunan diğer topluluklarla ilişkiler içinde olan büyük bir cemiyettir. Farklı grupların, kent cemiyetini oluşturması bakımından kentin yapısı heterojendir. Geleneksel değerler yerine modern yapılar alana hakimdir. Modernleşme dolayısıyla, kent yaşamının olumlu ve olumsuz etkilerinin olduğunu vurgulayan Giddens, kentin topyekûn toplumsal bir değişimi tetiklediğinden hareketle, yabancılarla karşılaşan, kültürel çeşitliğin var olduğu, sosyalleşme ve melezleşmelerin yaşandığı bir mekân olarak tasvir etmektedir (Giddens, 1998: 60-62). Durkheim gibi Weber de modernliği, gelenekselden moderne düz bir evrim süreci olarak tanımlar. Bu evrim sürecine göre modernleşme, Batılı toplumlara benzemekle mümkün olmaktadır (Kongar, 1972: 193). Aynı doğrultuda Bendix'e göre modernleşme, Batılı olmayan toplumların geleneksel yapıdan modern yapıya doğru geçirdikleri değişim sürecidir. Bu değişim süreci “*geleneksel toplum*”, “*geçiş toplumu*” ve “*modern toplum*” olarak üç aşamada gerçekleşmektedir. Bu geçişlerin ekonomik kalkınmayla mümkün olduğu vurgulanıp, bunun göçleri ve dolayısıyla kentleşmeyi doğurduğu belirtilmektedir.

Modernleşmenin yarattığı değişim dolayısıyla, geleneksel değerlerle yeni modern değerler arasında bir çatışma yaşanması muhtemeldir (Özbek, 2003: 32-35). Çatışmanın kaynağı geleneksel değerlerin modern yaşam pratikleriyle örtüşmemesi bakımından değişime/dönüşüme karşı durmasına dayanmaktadır.

Kongar modernleşmeyi yaşanan zaman etrafında ele alarak, bu döneme paralel olarak işleyen yenilikler olarak tanımlar:

“Modern, yaşadığımız zamana ait ya da uygun demektir. Kelime eski Latincedeki modernus kelimesinden alınmıştır. Modernus, modo’dan türetilmiş bir kelimedir. Modo ise eski Latincede “hemen şimdi” demektir. Modernleşme ise eski zamanların toplum tipinden günümüzdeki toplum tipine doğru bir değişime anlamına gelir” (Kongar, 1972: 193-194).

Bauman’a göre, modern yaşamın mekânı kentlerdir. Kentler başkalarının varlığına daha bağımlı bir yaşamı ön koşul yaparken, modern insanın en büyük kargaşası yabancılarla bir arada nasıl yaşanacağını sorunsalıdır. Bauman modernleşmenin sürekliliğini yabancının varlığı üzerine kurar. Bu varlık bir yandan bireyi izole ederken, öbür yandan modernleşmenin koşulu gereği onu sınırlı bir şekilde sosyalleştirmektedir (Bauman, 1998: 12-45). Yorumdan yola çıkarak modernleşme, farklılıkları belirli bir sınırlılıkla bir araya getiren sosyalleşme olarak tarif bulabilmektedir.

Giddens için modernleşmeyle küreselleşme paralellik göstermektedir. Ona göre modernleşme XVII. yüzyıldan başlayıp, günümüze kadar süregelen ve neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan, toplumsal örgütlenme biçimidir. Giddens modernleşmeyi, kapitalist düzene geçiş, ulus devletlerin ortaya çıkışı ve küreselleşmenin ülkeleri kontrol altına alması olarak değerlendirir. Modernleşme sürecinde geleneksel toplum tümüyle ortadan kalkmasa da, gücün el değiştirdiği belirtilir. Küreselleşme, yerel düzeyde olan bitenin kilometrelerce uzaklıkta meydana gelen olaylar tarafından biçimlendirilmesinde görüleceği gibi, uzak bölgeleri birbirine bağlayan dünya çapındaki toplumsal ilişkilerin yoğunlaşmasında da yaşanması mümkündür. Küreselleşmeyle birlikte mesafeler artık mesafe sayılmaktan çıkmıştır. Bu sebeple dünya küçülmüştür. Küreselleşmeyle birlikte güç dengeleri de değişmiştir. Güç, yerel toplulukların elinden alınmış, küresel arenaya bırakılmıştır (Giddens, 1998: 62). Giddens’in tanımıyla modernleşme ya da küreselleşme, ülkeler ve kültürler arası mesafelerle sınırları kaldıran, dünyayı küçük bir köye dönüştüren bakış açısına sahiptir.

Modernleşme, toplumsal yapıdaki farklılaşma olarak ele alındığında, geleneksel toplumların basit yapılarını karmaşık yapıya dönüştürerek, bir değişim süreci içine girdikleri görülür. Bunu şu şekilde örneklendirmek mümkün: Geleneksel toplumlarda alt kültürler az sayıda iken, modern toplumlarda alt kültürler yoğunluktadır; Geleneksel toplumlarda

farklılığa yer verilmezken, modern toplumlarda onun önemli etkenlerinden biri farklılık ve farklılaşma olduğu için buna yer verilmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere, geleneksel toplumlarda tekillik esastır. Sınırlı sayıdaki statülerde, sosyal eşitsizlik vardır. İlişkiler yüz yüzedir ama sosyal hareketlik çok azdır (Bahar, 2008: 90). Mesela geleneksel köy Aleviliği, kapalı toplum yapısı sergilediğinden, sosyal ve ahlaki denetimlerini kendi içinde veya dede kılavuzluğunda yapmaktadır. Oysaki karma yapılı kent ortamında toplumsal bir değişim yaşayan Alevilik, bu denetim mekanizmasını öncelikle yasalar doğrultusunda yapmak durumundadır. Modern toplumlarda doğuştan veya sonradan kazanılan statüler bulunmaktadır. İlişkiler sınırlıdır ve belli bir sosyal hareketlilik vardır. Modernleşmeyle birlikte sosyal hareketlilik olduğundan, geleneklerden büyük ölçüde kopuş olduğu görülmektedir (Cirhingiroğlu, 1999: 15-16). Bu sebeple, toplumsal denetim sınırlı sayıdaki statü sahiplerince değil, yasalar ve yasaların yetki verdiği resmi kurumlarca yapılmaktadır.

Durkheim ve Weber gibi Tönnies de, modernleşmeyi kent toplumunun ortaya çıkışı olarak değerlendirmektedir. Kent toplumunda sanayi ve bürokrasi, geleneksel toplumsal bağları ortadan kaldırır. Kent toplumunda akrabalık ve komşuluk bağları zayıf olduğundan, bireyler izole yaşamaktadırlar. Bu yapıda, yasalara rağmen eşitsizlik söz konusu olabilmektedir (Macionis, 2001: 631-635). Kent ortamında sosyal değişim hızlı ve sürekli olduğundan, insanların tutarlı kimlikler edinmesi zorlaşmaktadır. Daha geniş bir yelpazede ele alınacak olunursa, modernleşme sosyal karakteri de değiştirebilecek bir etkiye sahiptir. Bu doğrultuda gelenekler, inançlar, aile yapısı gibi yasalar ve eğitim de yani toplumsal yapılar, yeni yapıların kullanımı doğrultusunda topyekûn değişikliğe uğramaktadır. İstanbul gibi büyük kentlerde, durum aşağı yukarı aynıdır. Aynı durum, kentlerde bireyselleşen Aleviler gibi diğer tüm topluluklar için geçerli olabilmektedir. Aleviliğin göçle birlikte karşılaştığı modernleşme, onun geleneksel yapısını değişime/dönüşüme uğratmıştır.

V.2. Türkiye’de Modernleşme Hareketleri

Türk modernleşmesinin yegâne yeniliği, millet ve milliyetçilik yapılanmalarında yaşanmıştır. Türk milliyetçiliğinin iki önemli ayağından biri ulusal kimlik inşası, bir diğeri de Avrupa devletlerinin sömürgeleştirme tehlikesine karşı tepkilerin ortaya çıkışıdır (Georgeon, 2009: 11). Bu iki etkenin devlet politikası haline gelmesi, Osmanlı’nın son dönemlerinde başlamış ve Mustafa Kemal Atatürk’ün yeni devlet anlayışıyla pekiştirilmiştir. Yukarıda da belirtildiği gibi Türkiye’deki modernleşme hareketleri, sadece ulus-devlet ekseninde sınırlı tutulmamıştır. Batı’da var olan gelişmeleri takip etme nosyonunu da gerektirmiştir.

Modernleşmenin ilk adımları hukuk, eğitim, askeriye ve teknik alanlarda Osmanlı'da Tanzimat'la ve özellikle II. Abdülhamit döneminde vuku bulan Genç Türkler hareketiyle XVIII. yüzyılın ortalarında başlamıştır. Cumhuriyet'in ilamıyla da, gözle görülür modernleşme yenilikleri meydana gelmiştir (Gencer, 2003: 45). Bu açıdan Türkiye'deki modernleşme hareketlerinin yaklaşık 300 yıllık bir geçmişi bulunmakla birlikte, bu çabanın hem durağan ilerlediği hem de kanunlarla yürürlüğe girdiği görülür.

Özellikle Cumhuriyetin ilk yıllarında yükselişe geçen modernleşme, hem bilimde hem de sosyal tebaada çeşitli değişikliklere yol açmıştır. Cumhuriyetteki modernleşme hareketlerinin mimarı Atatürk'ün bilimde seferberlik başlatmasıyla, toplumsal yapılar topyekûn değişikliğe uğramıştır. Bundaki amaç *“Türklüğü yüceltmek, çağdaşlığı yakalamak, muasır medeniyetler seviyesine ulaşmak”* ve *“Anadolu topraklarında var olmuş medeniyetlerin izini sürerek yine Türklüğü yüceltmektedir.”* Tüm bunları yetişmiş bilim adamlarının öncülüğünde bilim eliyle yapmak üzere, bir grup Türk bilim adamı yurt dışına gönderilmeye ve dönüşlerinde elde edilen birikimler gerek üniversitelerde, gerek yürütülen araştırmalarda kullanılmaya başlanmıştır (Özbek, 1998: 105-107). Buradan da anlaşılabacağı üzere Cumhuriyetin ilk yılları, Türklüğü yücelten unsurlarla çizilmiştir.

Bazı araştırmalarda Türk ulusalcılığı kavramının, Müslümanlarla gayri-Müslümanları birbirinden ayırt ettiği, hatta mezhepsel olarak Sünnilerle Alevileri de buna tabi tuttuğu belirtilmektedir (Parla ve Davison, 2004: 80). Maksudyan'ın aktardığı üzere o dönemde devletin desteğiyle kurulan Türkiye Antropoloji Mecmuası, ulus-devlet yapısını Türk kimliğini yücelten bir unsurla yapılandırmıştı. Yine Maksudyan'a göre Cumhuriyetin ilk yılları *“Türkler ve Sünnilerle” “diğer mezhep ve millet mensuplarını”* ayrı bir çerçevede değerlendiren bir yapıya sahipti (Maksudyan, 2005: 293-294). 1925 yılında Tıp Fakültesi çatısı altında kurulan Türkiye Antropoloji Enstitüsü, Aydın'a göre yeni devletçe bir amaca hizmet için kurulmuştu. Kurumun başkanı Kansu'nun belirttiği üzere *“Enstitü'nün amacı ırkımıza raci olan mevkiyi tahsis edip, bir ırk paradigması içinde bir Türk bilinci yaratmaktır.”* Bu bilince zemin oluşturan Tarih Tezi ve Güneş-Dil Teorisi çalışmalarıyla, Türklerin uygarlık yarattığına vurgu yapılarak, üstün bir Türk bilinci oluşturulmaya çalışılıyordu. Bu oluşuma toplumun tüm kesimini dâhil etmek için kurulan Köy Enstitüleri ve Halkevleri üzerinden *“köylü milletin efendisidir”* söylemiyle yeni bir kimlik de oluşturulmuştu (Aydın, 2000: 19). Tüm bunlar, kimlik oluşumunda büyük değişimlerdi. Halk ile aydın kesimi, bir merkezde buluşturmak kolaylıkla pratiğe dökülebilecek projeler değildi. Cumhuriyetin önde gelen ideologlarından Ziya Gökalp, Necmettin Sadık ve Yusuf

Akçura'nın toplumsal yapıyı, ulus-devletin bilimi olarak ele almaları tam da bu politikalara dayanmaktaydı.

Türk modernleşmesinin öncü isimlerinden Ziya Gökalp, “ulus” kavramının “*ailenin büyütmüş*” hali olduğunu vurgulayarak, ulusun biricikliğine göndermeler yapmış ve ona sahip çıkma gerekliliğini vurgulamıştır. Gökalp milliyetçiliği, İslam’la ve Türkleşmekle birleşiyorken, Yusuf Akçura bunu Kemalizm’in ulusçuluk anlayışıyla birleştirmiştir (Bora, 1995: 36). İlkın Gökalp’ın çizgisinden ilerleyen modernleşme, Cumhuriyet’le birlikte Akçura’nın Türk kavramıyla yeniden tanımlanmaya ve dinle anılmaktan ziyade millet ve Türklük kavramı eksenli kültürel bir hal ile vurgulanmaya başlanmıştır. Böylece Batı eksenli bir modernleşme takip edilmiştir. Güvenç’in belirttiği üzere bu hareketlerle, yeni bir ulus uyanmamış adeta yeni bir ulus doğmuştu (Güvenç, 2008: 12). Bu aşamada Türkiye’deki ilk modernleşme hareketleri toplumsal ve siyasi olarak, devletini arayan milletten ziyade, milletine yeni etnik ve dini toplulukları kazandırmaya çalışılarak, Türk kimliğinin içeriği zenginleştirilmeye ve doldurulmaya çalışılmıştır.

Cumhuriyet döneminde kültürel eksenli Türklük kavramının felsefe edinilmesi, o güne değin din ile kültürlenlen toplumun yapısını değiştirmiştir. Bu gaye ile ulus-devlet politikaları çerçevesinde “ulusal din” “sivil din” geliştirilmeye çalışılmış, İslam ortadan kaldırılmamış ama eski politikalara nazaran da aynı etkiyle kalmamıştır. Din var olmuş ama laiklik de modernleşmenin şartı bağlamında, devletin ideolojisi olarak inşa edilmiştir. Yeni politikalarla gündemini oluşturan devlet, savaş yıllarında Müslüman olmayan işgalcilere karşı değişen siyasi haller nedeniyle dini, Kemalizm’in bir alt başlığı olarak almıştır (Lewis, 2004: 332-333). Savaş bitimi, İslam’ın modernleşmeye yani o dönemdeki kabulüyle laikleşmeye engel olduğu düşüncesiyle din, devlet kontrolü altına alınmış ve halkın modernleşmesine engel oluşturduğu savıyla, batıl inançlar bertaraf edilmeye çalışılmıştır. 1925’de de Tekke ve Zaviyelerin (Mevleviler dışında) büyük bir bölümünün kapatılması ardından, kıyafet kanunu getirilmiş ve Sufi tarikatlar yasa dışı ilan edilmiştir. Kısa zaman öncesine kadar Alevi zümre Cumhuriyet’i, ayaklanan kimi gruplara karşı destekleyip yeni ulusun kuruluşunda yer alırken, birbirini takip eden dönemlerde belli normlar içinde tutulmaya çalışılan bir konuma alınmıştır (Lindisfarne, 2002: 280). Devletin politika değişikliklerini öngörmesi, sadece Alevi zümreye yönelik alınmış kararlar değildi. Topyekûn toplumsal bir değişim öngörülmektedir. Tıpkı 1924 Anayasasındaki “Türkiye Cumhuriyetinin dini İslam’dır” ibaresinin 1928’de kaldırılarak, 1937’de “Türkiye Cumhuriyeti laiktir” ibaresinin getirilmesi gibi (Göğör, 2011: 5-15). Buradan da anlaşılacağı üzere devletin din ve millet kavramları, dönemin getirdiği sosyo-kültürel ve politik etkenlerle, kısa vadelerle politikasını yenilemekteydi.

Cumhuriyet, 1925’den sonra daha net bir modernleşme ile iki kavramı üst kimlik olarak inşa etmişti: Gayri Müslim halkları kapsamayan Türk bilinci ve Sünnilik (Bahadır 2001, 166). Modernleşmenin bu iki sabitiyle bir dönem süregeldi. O yıllardaki politikada üst kimlik Türk ve dini kimlik Sünni olması sebebiyle Cumhuriyet, Alevileri dini biçimlerine değil, Türk oluşlarına atıfta bulunarak merkeze kabul ediyordu. Bu açıdan egemen söylemlerin Aleviliğe yaklaşmasından daha çok Aleviliğin bu egemen söylemi kabulü ve ona yaklaşması söz konusuydu. Küçük’ün vurgulamasıyla Alevilerin Alevilikten ziyade, Türklük unsuruyla üst kimliklerini oluşturmaları öngörülmekteydi (Küçük, 2003: 903-904). Bu açıklamalara göre Aleviliğin, doğal yapısıyla bir kabul görmediği ve onun kabulünün ancak egemen söylemin politikalarına yaklaşması halinde bahsedilebileceği düşüncesi çıkmaktaydı.

Türkiye’deki modernleşme hareketlerini Bourdieu ve Elias açısından değerlendirmek üzere habitus/ulusal habitus kavramları ele alınabilir. Bourdieu’nün habitus kavramı genel bir teoriyi ortaya koysa da (Bourdieu, 1998: 25-27; 87), Elias’ın habitus kavramı Alman devlet formasyonunu ve ulusal yapısını açıklamak üzere kullanılmıştır. Elias’a göre bir ulusun habitusları, o ulusun üyelerinin habituslarıyla paralel oluşmakta, ilerlemekte ve değişmektedir (Elias, 1997: 19). Ulusal habitus sadece dil etkeniyle değil, tarihsel/toplumsal/siyasal süreçlerin ürünü olarak kültürel ve toplumsal kodların aktarılması ve öğrenilme sürecine işaret eder. Ulus devletin etkilerinden çıkan ulusal habitusun karşılıklı etkileşimi vardır. Elias’a göre bu bağ Bourdieu’nün alan kavramının içinde yer alan ikilikleri anımsatmaktadır: “*ben ve biz*”, “*kişisel ve toplumsal*”, “*özel ve genel*”, “*geçmiş ve şimdi*” gibi. Bu sebeple ulusal habitus, toplumsal alandaki sayısız pratikler üzerinden işleyerek ulusun kendini ötekilerden ayırmasını sağlar. Bu vesileyle bireyler, ulusun bir parçası olarak ulusal habitus içinde yer alırlar. Türkiye’de ulus devletin oluşumu ve ulusal habitusun gelişimi Cumhuriyet’in ilamıyla netlik kazansa da, ilk çalışmalar XIX. yüzyılın sonlarına rastlar (Miller, 1991: 352). Türklüğün geçmişine ve kim olduklarına dair yapılan araştırmalar, süregelen Türk ulus kimliğinin oluşumunda etkili olmuş ve devamında yurttaşlık bilinci gelişmiştir. Türklerin kökenine ilişkin mitlerle, ulusun bir zamanlar dünyadaki gücü vurgulanarak tekrar o günlere dönme çağrısıyla ulusal habitus şekillendirilip, güçlendirilmiştir (Smith, 1992: 62-67, 77). Türk modernleşmesinde de, Elias’ın açıklama getirdiği ulusal habitus yapılarını görmek mümkündür. Laiklik tartışmaları, ordunun siyasal alandaki rolü, sermaye ve emek piyasalarının işleyişi gibi sağ-sol kutuplaşmalar ulus devletin şekillenmesinde etkili olmuştur. Merkez çevre kutuplaşması bağlamında, merkezin ulusal habitus çağrısına cevap vermesi karşısında, kimi çevre topluluklarının bu hususta çekimser kaldığı görülmüştür. Bu

çekimserlik ve ulusal habitus çağrısına kayıtsız kalan çevredekiler, Mardin'in belirttiği üzere *hıyanetle* özdeşleştirilmelere sebep olmuştur. Cumhuriyet'le birlikte görünürlük kazanan ulusal habitus inşasını, Atatürk'ün Türklerin dil-kültür ve tarih mitosları üzerine bilimsel çalışmalara öncelik vermesiyle de görmek mümkündür (Mardin, 2003: 61-62). Böylelikle ulusal habitus doğrultusunda, yeni bir ulus süreci başlamış ve modern bir yurttaşlık algısı oluşturulmuştu.

Çok partili döneme geçişle bazı Alevilerin CHP'den, kırsal temalarla öne çıkan DP'ye oylarını kaydırmaları, aslında ilkinde duyulan tepkinin bir göstergesiydi. Çok partili dönemle birlikte Alevilerin siyasallaştıkları ve bunun akabinde partilerin Alevi oyuna ihtiyaçları olması bakımından, bu zümrenin seçimden seçime, siyasi bir malzeme haline dönüştüğüne dikkat çekilir (Massicard, 2007: 54). Bu açıdan Alevilerin seçim dönemlerinde "*oylarına ihtiyaç duyulan*" bir topluluk olarak algılandığı görülmektedir.

1960'la birlikte demokrasi ağları genişletilmiş ve göçlerle birlikte Alevi kentleşmeleri başlamıştır. Kente göçle birlikte, kentlerde varlık bulan Alevi örgütlenmeleri olan ilk dernekleşme faaliyetlerinin başladığı görülür (Küçük, 2003: 906). Dernekleşme faaliyetleriyle birlikte, Alevilerde belli bir Alevi bilinci uyanmıştır. Bu bilinç, kentlileşen ve modernleşen Aleviliğin değişimini örneklendirmiştir.

Cumhuriyetin kurucu ilkeleri ve Kemalist rejimin laiklik vurgusu, 1980 askeri darbesine dek korunmaya çalışılmıştır. 1960 ve 1970'li yıllarda Türk siyasi hayatına karşı yapılan askeri müdahaleler, bu politikanın varlığını teyit etmektedir. 1980 askeri darbesinin ise daha çok radikal bir çıkışın göstergesi olarak, İslam'ın toplumda görünen sağ-sol kutuplaşmalarına karşı baskın bir ideoloji oluşturacağı düşüncesiyle, toplumsal yapının temeline alındığı görülür. Böylelikle Cumhuriyet döneminde Gökâlî ile Türk-İslam sentezi, tekrardan yürürlüğe getirilmiştir. Bu görüşe göre Türkiye Cumhuriyeti bir yandan Türklük, diğer yandan İslam'la daha güçlü hale gelecekti. Türk eğitim politikası yeniden revize edilerek Müslüman Türk kimliği, dersler aracılığıyla da aşılınmaya çalışılmıştır. 1970'lerin sonunda gelişmeye başlayan siyasal İslam, 1980 Askeri darbesiyle sağ ve sol gibi bastırılmamıştır. Siyasal İslam'ın bu yükselişi kente göç eden ama modernleşmeden, kentleşmeden fazla yarar sağlayamayan ve ahlaki kurtuluşu dinde bulan gruplara dayanmaktadır. 1980'den sonra yükselişe geçen siyasal İslam'ın, alan içinde güçlenmesi ve ekonomik/sosyal/kültürel sermayelerini oluşturmaya, onu egemen anlayış haline getirmişti. (Gümüş, 2002: 233-242). Bu durum egemen söylemin eğitim ideolojisiyle, bireyleri kendisine bağlı özneler olarak dönüştürmek gayesinin de bir açıklamasıydı. 1980'lerde, Cumhuriyet'in ilk dönemlerine nazaran varlığı ve etkisi artan İslam'ın giderek siyasallaştığı görülür (Atay,

2011: 78-80). İslam'ın sosyal hayatta daha çok görünürlük kazanması ve değişen, gelişen modern Türkiye anlayışında yer almaya çalışması, yeni egemen grupların ideolojisi olarak belirlenmişti.

Soğuk Savaşın sona ermesiyle, etnik ve dinsel konular artışa geçmiş ve Kürt meselesiyle birlikte Aleviler de mercek altına alınmışlardır. Alevi köylerine cami yapımına ilaveten, Aleviliğin Türklüğün özü olduğu söylemi, devlet politikasına dönüştürülerek Alevilerle Kürtlerin aynı çizgide olamayacakları vurgulanmıştır. 90'lara gelindiğinde Aleviler, kendi çizgilerini belirleyerek "*laik*" bir kimlik inşasını öne sürmüşlerdir (Küçük, 2003: 906). İktidarların Alevi zümreyi, Kürt gruplar gibi bir değerlendirmeye almadıkları ve bunu Aleviliğin Türk oluşuna bağladıkları görülmektedir. Devlet politikası haline gelen bu anlayışın, Alevilerde de belli bir hegemonya oluşturması beklenmekteydi.

1980 darbesiyle dinin merkeze alınması, sivil Özal yönetimiyle nispeten azalmıştı. Bu değişimle birlikte, 90'ların başında Alevi modernleşmesinde belli başlı iki ideolojik hareket görüldü. Birincisi, devlete ve Sünni tebaaya tamamen uzak durmaya devam eden Alevi anlayışın CHP eksenli sol bir siyaset izlemesi; İkinci ise, Anadolu Bektaşiliği çevresinde bunlara yönelik ılıman bir yapının güçlenmesi. Sivas Madımak ve Gazi Olayları gibi meselelerde etkinlik sağlayamayan sol partilerin duruşu kimi Alevi gruplarını, kentleşmenin de etkisiyle çözülmeye yönlendirmiştir. Bu durum Alevi modernleşmesinin bir diğer yüzü olmuştur (Şener, 1998: 39-45, 184-185). Bazı Alevilerin, egemen sınıf ideolojilerine yakınlaşması, egemen sınıfın kendi iktidarı için gerekli rızayı ekonomik ve siyasi ideolojiler araçlarıyla oluşturulduğuyla açıklanabilir (Fairclough, 2003: 171). Alevilerin görmezlikten gelinmeye karşı ve tanınma isteğiyle egemen gruplara yakınlaştıkları söylenebilir.

2011 Türkiye Genel Seçimlerinden çıkan 61.'inci hükümetin AK Parti Adana milletvekili ve Başbakan Erdoğan'ın Dış İlişkiler Başdanışmanı Çelik, iktidara Gramsci'nin hegemonya ve egemenlik kavramlarından yola çıkarak geldiklerini belirtmiştir. Çelik'e göre Hegel'ci bir mantıkta olan CHP, tek partili dönemde devleti esas alarak ekonomiyi şekillendirmeye çalıştı ve topluma Batıcı bir anlayış yükleyerek, çağdaşlaşmayı dayattı. Merkez sağ partiler ise Marksist anlayışla, ekonomiyi araç olarak kullanarak toplumu modernleştirmeye çalıştı ve bu yolla iktidarlar kuruldu¹. Bu çıkarsamaya göre, son dönemlerde Türkiye'de iktidar oluşumu, Gramsci'nin rızaya dayalı hegemonyayı uygulayan sivil toplum kuruluşlarının ortak anlayışı üzerine kurulmuştur (Gramsci, 1978: 443). Var olan toplumsal yapılara uyum sağlamakta direnen toplulukların ise, gettolaşmaya müracaat ettikleri

¹ "AKP Markçı Değil Gramsci'ymiş" <http://www.yurtgazetesi.com.tr/politika/akp-marksci-degil-gramsciymis-h24077.html> [05.12.2012].

ve ie kapalı bir yapıyla toplumsal olgulardan kendilerini büyük oranda ayıştırdıkları görülür. Alevilerin g ttolaşma tercihleri/zorunlulukları, onların kendi ideolojilerini yeniden kurumlaştırmalarını ve kendilerine güvelik alanları olarak sayılan mekânları inşa ettikleri görülür (şahin, 2002: 130-134). Bu mekânlara cem evleri, dernekler, vakıflar örnek teşkil etmektedir. Alevilerin bu kurumlar üzerinden kendilerini diğer gruplardan farklılaştırdıkları, ayıştırdıkları ve kendilerine güvenli m ntıkalar kurdukları görülmektedir. Araştırmanın odağını oluşturan cem evlerinin önemi, bu farklılaşmaya dayanmaktadır.

V.3. Kentleşme/Kentlileşme

İkinci Dünya Savaşı, tüm dünya devletlerini sosyal, ekonomik, siyasal ve teknolojik olarak köklü değişimlere itmişti. Özellikle teknolojinin önemli bir ilerleme kaydetmesiyle, üretim örgütlenmeleri farklılık göstermeye başlamış ve mekânsal sınırlıkları çizen ulus-devletler işlevliğini yitirerek, sermaye uluslar üstü bir nitelik kazanmıştı. Bu yeni dönüşümle birlikte kentler daha cazip hale gelmiş ve kırsaldan kente g ler başlamıştı. Örneğin 1980 yılı Türkiye’inde nüfusun yarısından fazlası köylerde yaşarken, 2000 yılıyla birlikte bu durum terse dönmüştür. Bu süreçte sadece kırsal alanın yapısı değişmemiş, kentlerde de yeni kimlikler meydana gelmişti. (Kazgan, 2006: 356-357). Tüm bu değişimler, göç eden grupların doğal yapısını da etkilemişti. Bu açıklamalardan hareketle, her ülkede diğer yerleşim bölgelerine nazaran, çekim merkezi olan çeşitli şehirler, kentler bulunmaktadır. Bu kentlerin eğitim, teknoloji, sosyal imkânlar açısından gelişmiş olmaları onları çekim merkezi haline getirerek, kalkınmadaki payı da etkilemelerine sebep olmaktadır (Bahar, 2008: 90-91). O sebeple kentleşme, nüfusun belli noktalarda yoğunlaşması ve kent kültürünü oluşturma evresi olarak belirmektedir.

Keleş, kentleşmeyi köklü bir toplumsal değişim olarak ele alır:

“Kentleşme, sanayileşme ve ekonomik gelişmeye koşut olarak kent sayısının artması ve kentlerin büyümesi sonucunu doğuran, toplum yapısında artan oranda örgütlenme, iş bölümü ve uzmanlaşma yaratan, insanların davranış ve ilişkilerinde kentlere özgü değişikliklere yol açan bir nüfus birikim sürecidir” (Keleş, 2006: 6).

Kentleşme, hızlı nüfus artışına paralel olarak doğan iş gücü ihtiyaıyla ilişkilidir. Kırsalda giderilmeyen iş ihtiyaı dolayısıyla, kentlere akan g ler kentleşmeyi doğurmuştur (Bahar, 2008: 90-91). Bu sebeple kentleşmenin oluşumu, iş dolayısıyla gerçekleşen göçlerle birlikte başlamaktadır. Mesela XIX. yüzyıldan önce kent ve kasabalarda yaşayanların nüfusu %10’dan fazla değil iken (Giddens, 1998: 15) sanayileşmeyle birlikte bu oran tersine dönmüştür (Bahar, 2008: 268). Yani sanayide ilerleme, yeni yerleşim yerlerine akan g c 

tetiklemiş ve kentleşme olgusu başlamıştır. Türkiye’de ise sanayileşme, uzun yıllar kentleşmeyi belirleyen bir faktör olmamıştır (Görmez, 1997: 15). Keleş’e göre Türkiye’de kentleşme, sanayileşmeye paralel olarak ilerlememiştir. İş bulma umuduyla göçlerle kentlere gelenler, sanayi alanından ziyade ekonomik etkinlik alanlarında az gelirli işlerde çalışmak durumunda kalmışlardır (Keleş, 2006: 39). Bunun akabinde, kent toplumunda birbirinden farklı ekonomik sınıflar doğmuştur.

Kentleşme, sanayi devrimiyle başlayan ve modernleşmenin yarattığı toplumsal bir olgudur. Sanayileşme ise, üretim tarzının gelenekselden moderne bir seyir göstermesidir. Bu değişimlerle birlikte sosyal yaşam anlayışları modernleşmiş ve milliyetçilik/ulusçuluk gibi devlet yapılanmaları ortaya çıkmıştır. Ayrıca geleneksel yapıdaki doğuştan gelen statü konumlanması, kentsel ağlarda karşılık bulamamış ve bireyler eğitimle sosyal statü kazanmaya başlamıştır. Bu sebeple öncelikler değişmiş ve geleneksel aileden çekirdek aileye geçişler yaşanmıştır. Kentleşmenin nüfusa, ekonomiye, toplumsal değişimlere etkisi bulunmaktadır (Keleş, 2006: 2). Günümüzde kentleşme, kırsal alan kökenli nüfus hareketlerinin kentlerde yoğunlaşmasına karşılık gelmektedir. Bu genişleme, kentlerin hem ekonomik, hem de sosyal imkânlara açık olmasına dayanmaktadır. Bu imkânlar, göç edenleri değişime tabi tutabilmektedir. Keleş, kent kimliğini kişinin birçok yönden değişmesi olarak vurgulamaktadır:

“Kentleşme akımı sonucunda toplumsal değişimin insanların davranışlarında ve ilişkilerinde, değer yargılarında, tinsel ve özdeksel yaşam biçimlerinde değişiklikler yaratma sürecidir” (Keleş, 2006: 71).

Kent-köy farklılaşmaları, evrensel ilkelerle ortak noktalar barındırmaktadır. Görmez, bu hususları kıyaslayarak ele alır:

Tablo 4: Kent ve Köy Özellikleri

Kent Özellikleri	Köy Özellikleri
Kent heterojen sosyal bir gruptur. Çeşitli etnik ve sosyal gruplardan gelen insanları bir arada barındırır	Köyde benzer kültürler bir aradadır. Farklılıklar kolay tolere edilmez
Kent nüfus olarak kalabalık ve nüfus yoğunluğu fazla bir yerleşim yeridir	Köy nüfus olarak kalabalık değildir ve nüfus yoğunluğu azdır
Kentte ilişkiler kişisel olmayan, soğuk ve yüzeyseldir	Köyde ilişkiler içli dışlıdır
Kentte toplumsal denetim, en azından akraba, arkadaş vs. kontrolü azdır	Toplumsal denetim çok fazladır
Kentte formel iş organizasyonları kurulmuştur	Köyde iş organizasyonu daha basittir
Kentte toplumsal hareketlilik hakimdir	Köyde durağan bir yapı hakimdir

Kaynak: Kemal Görmez, Kent ve Siyaset, 1997: 10

Tabloda da sınıflandırıldığı üzere, kentleşme belli bir süreç ve deneyim gerektirmektedir. Bu açıdan kenti meydana getiren insanların sayısı değil, toplumsal bir varlık olarak örgütlenme biçimleridir (Görmez, 1997: 10-19). Kırsal alanda izole yaşayanların kentlere göçle birlikte toplumsal örgütlenmelere müracaat ettikleri görülmektedir.

V.4. Kent Aleviliğinin Modernleşmesi Algısı

Aleviliğin modernleşmesini ele almak için ortak bir hafıza içinde üretilen geçmişteki geleneklere bakılmalıdır fakat geleneksel Aleviliğin, modern düzlemde uygulanış alanı kısıtlıdır. Alevi modernleşmesine öncülük eden Alevi devrimi, Atatürk Cumhuriyetiyle yapılarak, 1960’larda başlayan yoğun iç göçlerle kentleşmeye basamak oluşturmuştur (Subaşı, 2010: 84, 258). Kentleşmeyle beraber görünürlük kazanan Alevilerin, modernleşmesinden ya da modernleşme sürecine girdiklerinden bahsedilebilmiştir.

Subaşı’na göre, Aleviliği -genel modern tanım içinde- modernleşmiş kılmak olası değildir. Aleviliğin geleneksel yapısının, modern hayatın normlarına uyum sağlaması beklenmemelidir. Bu duruma göre Alevilik, hiçbir dönemde çağdaş olamamıştır (Subaşı,

2010: 89, 144). Modernleşme, Aleviliği derinden sarsacak bir değişim olarak nitelendirilmektedir. Bu açıdan Aleviliği, modern kılmaya çalışmanın tartışmalı bir durum olduğu kanaati bulunmaktadır (Çamuroğlu, 2000: 70). Bunun sebebi, Aleviliğin kültürel öğelerinin, modernleşmeyle bağdaşmamasıdır. Örneğin musahip edinme, toplulukla iletişimi ve sürekliliği gerektirdiğinden, bunun modern değerlerle idame ettirilemeyeceği düşünülmektedir.

Subaşı'na göre Aleviler üç ayrı fiili dönem yaşamışlardır: Kızılbaşlık, Alevilik, modern Alevilik. Kızılbaşlık döneminde, Aleviliğin değişim ve tarihselleşmesi öne çıkmaktadır. Alevilik döneminde Kızılbaşlık sürecinde yaşanan gerilimler, dini bir cemaat hüviyetine bürünerek heterodoks, senkretik özelliklere sahip bir kitlenin inanç ve ritüelleriyle kendini sır olarak konumlandığı dönemdir. Modern dönemde ise, Aleviliğin gelişim ve değişimi görülmektedir (Subaşı, 2010: 18). Yine Subaşı'na göre göç ve modernleşmenin Alevilerde yarattığı en temel değişim, din konusunda yaşanmıştır. Kentleşmeyle beraber Alevilerin, dinsel kimlikten ziyade politik veya etnik bir kimlikle yapılarını yeniledikleri belirtilmektedir:

“Şehre göçle birlikte bir bakıma geleneksel, dinsel ritüel ve inançlardan da kopmak durumunda kalan Aleviler, kendilerini artık dinsel bir kimlik olmaktan çok ya politik bir tutum ya da etnik bir kimliğe dayandırmaktadırlar. Cumhuriyet rejimiyle birlikte dedelerin otoritesinden kurtulan Aleviler bundan böyle kültürlerini onlarsız yaşatma ve geliştirmeye neredeyse mahkûm olmuşlardır” (Subaşı, 2010: 93).

Modernleşmeyle beraber, toplumsal algıda da bir değişiklik meydana gelmiştir. Aleviliğe yöneltilen ‘sapkın inanç’ söyleminin ‘bilinçsiz inanç’ söylemine dönüşmesi, bu değişimin göstergesi olarak tanımlanır (Alperen, 2011: 76-79). Modernleşme sürecinde Alevilik, bir taraftan tarihi tecrübeleri canlı tutmak suretiyle mevcut yapıyı ve kimliğini korumaya çalışırken, diğer taraftan modernleşmenin getirdiği değişikliklere paralel olarak yeni bir kimlik inşası sürecine girmiş bulunmaktadır. Bu aşamada modern Aleviliğin, dini kutsal özelliklerden arındırarak, kültürel bir Alevi kimliği inşa edilmek istenmiştir (Bozkurt, 2006: 80-85). Alevilerin bu aşamada kendilerini hem Sünnilikten, hem de Arap ve İran İslamcılığının tarihi geçmişinden ayırmak istedikleri görülür. Göçle birlikte, yerel fonksiyonlarından çok rasyonel bir yapı ortaya çıkmıştır.

Okuma yazma oranının artması, ağırlıklı olarak sözlü kültüre dayalı olan Aleviliğin yazılı kültüre geçmesini sağlamıştır. Modernleşmeyle dedelik, cem, musahiplik, görgü, cenaze ve anma törenleri gibi özellikle geleneksel açıdan, grup içi dayanışmayı sağlayan kurum ve pratikler hem biçim hem de içerik yönünden değişmiştir. Eğitim seviyesinin yükselmesiyle, sır mekanizmasına erişim farklılaşmış ve dedelik kurumuna olan ihtiyaç ve

ilgi Alevilerce eskisi gibi rağbet bulamamıştır (Alperen, 2011: 79-82; Yapıcı, 2007: 24-29). Modernleşmeyi Alevi kimliğiyle bağdaştırmayı deneyenlerin ise, geleneksel değerlere cem evi etrafında şekillenen unsurlarla sahip çıkmaya çalıştığı görülmüştür. Bu gruplar için hem gelenekleri yaşatma, hem ritüelleri yerine getirme durumları toplulukla sağlandığından, cem evine gitme gerekliliği ortaya çıkmıştır. Bu sebeple cem evine bağlı olan ile gitmeme tercihi gösterenlerin modernleşmesi, farklı bir seyir almıştır.

Kentlileşen ve modernleşen Aleviliğin yeni yorumunu konu eden Subaşı, onun değişimini cemaatleşme çerçevesinde ele almaktadır:

“Kentleşme ve modernleşme süreciyle birlikte sınırlarını geleneksel değer yargılarının çizdiği bir Alevilik de artık söz konusu değildi. Sınırları çizen artık modernitenin dayattığı yaşam pratikleriydi. Kent kültürü içerisinde atomize olan Aleviler zamanla cemaatleşerek, geleneksel formların benzerini cem evleri, basın-yayın kuruluşları, iş merkezleri ve dernekler etrafında yeniden inşa etme çabasına giriştiler. Fakat durum biraz farklıydı. Bugün yeni Alevi yazarlar, dedelik kurumunu farklı bir biçimde ele almaktadır. Araştırmacı yazarlar, devrimci tutum ve söylemlerinden vazgeçerek geleneksel Aleviliğin yaşatılmasına ve daha sık vurgu yapmaya başlamışlardır. Bunun gerçekleştirilmesi içinse, dedelerin varlığının şart olduğunu görmüşlerdir. Böylece dedeler, ömür boyunca hiç makas değmemiş tatlı sakallarıyla kitap kapaklarına konuk olabilirlerdi. Yine de araştırmacı yazarlar için dedelerin anlattıkları çok fazla ilginç sayılmazdı. Dedelerin ‘sıkıcı’ irfan hikâyeleri yerine rasyonel bir süzgeçten geçirilmiş yazılı kaynakları ya da Aleviliği siyasal, sosyal tarihini anlatmayı tercih etmiş görünüyorlardı. Dedelerin rolü simgesel bir plana indirgenmiş ve dedelik de Alevi kimliğinin odaklandığı bir kurum olarak tanıtılmıştır” (Subaşı, 2010: 173).

Subaşı’na göre kentleşme ve modernleşmeyle birlikte Alevilik, geleneksel yapıdan koparak, modernleşmenin dayattığı yaşam pratiklerini başat edinmiştir. Subaşı, kentte cemaatleşen, cem evlerini kuran ve yeni ekonomik sermayeler yaratan Aleviliğin araştırmalarda, geleneksel yapısıyla ele alınmasını eleştirmektedir. Buna göre, Aleviliğin eski geleneklerle ele alınması, değişip-dönüşen yeni dönem Aleviliğinin görmezden gelinmesine sebep olmaktadır. Aleviler, kentleşmeyle beraber müracaat ettikleri gettolaşmayla, geleneksel yapıya yeni ideolojik ve geleneksel olgular katmaktadırlar. Tercih edilen ikametgâh etme mekânları, gettolaşmayı yani belli bir inzivayı vurgularken, topluluğun cem evleri üzerinden, grup içinde bir hareketlilik kazandıkları görülmektedir.

V.5. Türkiye’de Göç Hareketleri

Genel olarak göç, insanların yaşadıkları çevreyi terk ederek bir başka yaşam alanına yerleşmeleridir (Güvenç, 1996: 21). Sosyal bilimlerdeki göç konusu, disiplinler arası farklılıklar göstermekle beraber, antropolojide kavram, göçün kültürel değişimi ve kimliğe olan etkisi üzerine kuruludur. Antropolojide göç, bireysel ve bağımsız bir şekilde alınacak bir karar olarak görülmez. Bu sebeple göç, en küçük birimden (aile) en geniş birime (akraba, hemşehri, topluluk) bağımsız incelenilecek bir konu değildir. Antropoloji, insanların ne

zaman ve neden göç ettiklerinden ziyade, göç deneyiminin öncesinde ve özellikle sonrasında, bireylerde ve topluluklarda yaratılan sosyo-kültürel değişimleri irdeleyerek, bunun etkilerini incelemeye yoğunlaşır (Durugönül, 1997: 95). Antropoloji, insan merkezli bir bilim olduğundan, göç bağlamında kültürün teşekkülüne odaklanmaktadır.

Göç, iki mekân arasındaki yer değiştirme, sosyal hareketlilik ve toplumsal değişme sürecidir. Göç hem terk edilen o yer, hem de varılan o noktadır. Bu sebeple, durağan değildir; geçmiş, bugün ile yarın arasında, bir mekik dokumadır. Bu açıdan ulus aşırıcılık özelliğiyle bireyler, her iki mekânda da bağlarını devam ettirmektedirler. Göç, algıdaki değişim ile başlayan, mekânda yer değiştirmeyle devam eden ve varılan yere uyumla tanımlanan bir süreçtir (Çakır, 2011: 129). Sürecin merkezinde konumlanan insan, türlü değişimlerle yeni yere uyuma hazırlanmaya çalışır. Göç, yaşanan yerden ve sosyo-kültürel ortamlardan ayrılıp, belirsiz bir süre için çeşitli ihtiyaçlar sebebiyle gönüllü veya zorunlu olarak gitme ve başka sosyo-kültürel boyut oluşturma durumudur (Durugönül, 1997: 95; Tekeli, 2006: 69). Buradan da anlaşılacağı üzere göç, aşına olunan toprakların terkin ve yabancı olunan topraklara uyum sağlamayı da beraberinde getirmektedir. Bu süreçte, belli toplumsal hareketler meydana gelmektedir.

Sanayileşme devriminden bu yana, pek çok kuram ortaya atılmıştır. Göç kuramları, göç veren ve alan bölgeler üzerine belirli varsayımlara dayanır. Bu açıdan göç veren bölgeler az gelişmiş ve göç alan bölgeler ise daha gelişmiş bölgeler olarak yer almaktadır. Modernleşme okulunun denge kuramına göre göç, iki yer arasındaki nüfus hareketleri dolayısıyla iş gücü transferini olumlu açılardan ele almaktadır (Ersoy, 1985: 8-9). Kurama göre, tekrarlanan göçler ve bölgeler arası nüfus dengesi sağlanmış olacak ve olumlu bir kalkınma gerçekleşecektir (Çakır, 2007: 153). Bu kuram, 1960’lardan sonra eleştirilere maruz kalmıştır. Göç sadece üçüncü dünya ülkelerinde değil, Türkiye gibi gelişmekte olan ülkelerde de dengesizliklere yol açmış ve iki yer arasında denge kurulamamıştır (Çakır, 2011: 136). Denge kuramına tepki olarak ortaya çıkan bağımlılık ekolünün merkez-çevre kuramına göre, bu iki yer arasında bir bağımlılık bulunmaktadır. Buna göre göç veren bölge, insan gücü ve emek açılarından sürekli kayıp verdiği için kaynaklarını tüketmektedir. Denge kuramı göç konusuna kısıtlı bir tarih üzerinden odaklandığı için göçün ilk evrelerine atıfta bulunmuştur. Kente yoğun bir göç hareketinin gerçekleşmesiyle, kırsal alan sadece nüfus açısından değil, sosyo-ekonomik açılarından da kayba uğramıştır. Kent merkezlerindeki çarpık kentleşme, kimlik erozyonu ve kırsalın ıssızlaşması dolayısıyla üretimin düşmesi göçün olumsuzlukları olarak gösterilebilir. Bunun akabinde yoğunlaşan kent, nüfusun her talebine cevap verememiştir. Bunun yanında göçün olumlu etkilerinden de bahsedilebilir: statü ve rollerin

değişmesi, geniş aileden çekirdek aileye geçiş, geleneksel yapıdan modernliğe geçiş ve iş imkânlarının artması için eğitime yönelik gibi (Ersoy, 1985: 12-18). Göç, kırsalın sosyo-ekonomik yönden ıssızlaşmasını tetiklerken, kentin gereğinden fazla talep görmesine ve iki yer arasında dengesizliklere meydan vermektedir. Bu olumsuzlukların yanında göç, modernleşmenin de itici gücü olmaktadır.

Gelişmiş ülkelerde, göç hareketleri sınırlıdır. Gelişmekte olan ülkelerde ise daha yoğun iç göç hareketlerine rastlanmaktadır. Gelişmekte olan ülkelerde kimi şehirler aldıkları göçler dolayısıyla dinamik bir yapı sergilerken, göç veren yerleşim birimleri durağan bir halde kendisini tekrarlamaktadır (Giritlioğlu, 1991: 17-18). Bu sebeple iç göçler, ülkede yerleşme birimleri arasında ekonomik, sosyal ve eğitim alanlarında farklılaşmalara sebep olmaktadır. Buradan da anlaşılabacağı üzere kentler, aldıkları göçler sebebiyle değişmeye ve doğal yapısını yitirmeye başlamıştır. Kentteki sosyal, politik, dinsel, kültürel sınıflaşmalar baş göstermiştir. Zamanla göç edenler, kentin yerlisi durumuna gelmiştir. Melezleşme süreci de böylece vuku bulmuştur.

Türkiye'nin kentleşmesi, kırsaldan kente yapılan iç göçlerle ilişkilidir. Bu iç göçlerin, halen dinamik bir yapı sergilediği görülmektedir. Türkiye'de sanayileşme 1940'larla görülmüştür. Akabinde nüfusun artmasıyla, Anadolu topraklarında sorunlar baş göstermiştir. Artan nüfusla birlikte, toprağın ihtiyacı karşılamayacağı gibi eğitim, sağlık, kültür ve iş olanaklarındaki ihtiyaçlarla kent merkezlerine göçler başlamıştır (Çakır, 2007: 33). Göçlerin yoğunlaşması ise, 1950 yılıyla başlamıştır. Bu tarihte 20,9 milyon olan nüfusun 5,2 milyonu kentte yaşıyorken, 50 yıl sonra artan nüfusla birlikte 67,8 milyon olan nüfusun 44,2 milyonu kentlerde yaşamaya başlamıştır (Göksel, 2007: 11). Elli yıl içerisinde kente göç eden nüfus, hem büyük bir oranı ifade etmiş, hem de Türkiye'nin sosyo-kültürel değişimini ortaya koymuştur. Bu sebeple Türkiye'de kentleşme tarihi, iç göç tarihinin bir neticesidir.

Tablo 5: Yıllar Ekseninde Genel Nüfus Sayımı Verileri

Yıl	Toplam Nüfus
1940	17821
1950	20947
1960	27755
1970	35605
1990	56000
2000	68000

Kaynak: Genel nüfus sayımına ilişkin veriler, <http://www.tuik.gov.tr> 27.04.2011

Tablo 5’de görüldüğü üzere, nüfus özellikle 1950’yi kapsayan 10 yıllık süreçte hızla artmıştır. Bunun bir sebebi de, savaşlar dolayısıyla telafi edilmeye çalışılan nüfus eksikliğidir. Keza devlet, çok çocuklu ailelere vergi indirimi yaparak bu açığı hızla kapatmaya çalışmıştır. 1950’lerde hızlanan iç göçlerle işçi sayısı artmış ve yeni anayasanın esnekliğiyle, sendikalar oluşmaya başlamıştır. Bu değişim, toplumun büyük bir kesimi için aydınlanma manasına gelmiştir. 1960’lara gelindiğinde kırsal alan boşalırken, kente gelenler artmakta ve kentleşme hızla oluşmaya devam etmiştir (Keleş, 2006: 41). Nüfus artışına paralel olarak görülen tarımsal alandaki makineleşme, toplumsal değişimi de şart koşturmuştur (Tekeli, 1978: 301). Makineleşme, kırsal alanın boşalmasını ve yeni iş arayışlarının kente yönelmesini sağlamıştır. Buna paralel olarak aile yapısı geniş aile mefhumundan, çekirdek aile yapısına doğru küçülmüş ve ekonomik zorunluluklar baş göstermiştir.

Göçler, iç göç ve dış göç olarak ele alınırlar. Adlandırılmalarından da anlaşılacağı üzere iç göçler ülke içerisindeki hareketliliği, dış göçler ülke dışındaki hareketliliği gösterir. Keza göçler serbest yani istekli ve zorunlu yani dayatmacı da olabilmektedir (Üner, 1972: 77). Çalışma konusuna bağlantılı olarak aşağıda Türkiye’deki göçler iki döneme ayrılarak ele alınmaktadır:

Genç Cumhuriyetin ilk yıllarından 1950’ye kadar olan dönemde, Türkiye’de belli bir büyümeden söz edilir. Nüfus artışı, toplumsal değerlerde değişim ve ekonomik kalkınma hareketleri, merkezi alanlara talebi arttırmıştır. Kent yapılanmasına benzer bu hareketler, kalkınmayı işaret etse de, çarpık şehirleşmeyi de beraberinde getirmiştir. O sebeple Türkiye’de göç, kentleşmeyle beraber çarpık şehirleşmeyi doğurmuştur. İkinci Dünya Savaşı sonrasında başlayan göç hareketlerine kentsel manada hazır olmayan Türkiye’de, çarpık kentleşme ve gecekondulaşma başlamıştır ve bu durum, 1996’da çıkartılan gecekondu yapım yasağına kadar süregelmiştir (Keleş, 2006: 42-45). 1960 yılıyla birlikte büyük şehirlerin çekim merkezi haline gelmeleriyle, iç göç hareketleri artmıştır. Göçlerle nüfus artışı yaşayan şehirler ne iş gücünü istihdam edecek gelişmeyi gerçekleştirebilmiş, ne de kırsaldan gelen nüfusu barındıracak alt yapıya ve konutlara sahip olabilmıştır (Tekeli, 1998: 7). Buna rağmen kentler çekim merkezi olmaya devam etmiş ve 1980 sonrası dönemde, göç edenlerin kente uyum süreçleri kapsamında, modernizasyon hareketleri baş göstermiştir.

1980’den sonraki dönem, dünya devletleri açısından büyük değişimlere sahne olmuştur. Sanayileşme aşamasını tamamlayan toplumlar, internetin icadıyla bilgi reformuna adım atmış, modernizimden post-modernizime geçiş başlamış, biz zamanlar çok desteklenen despot rejimler ve ulus devletler küreselleşmeye boyun eğmiş ve demokratik insan hakları

dönemi başlamıştır (Tekeli, 1998: 8). Türkiye’de ise 80’lerin sonuyla birlikte kentte, kentli olmayanların uyum sorunu baş göstermiştir. Kırsaldaki toplumsal yapılar kente aktarılmaya çalışılarak, sınıfların mücadele dönemi başlamıştır. Alevilerin ve cem evlerinin kentin tek biçimliliğine ve modernizasyona karşı bir duruş sergilediği bu evrede, çeşitli demokratik çıkışlar baş göstermiştir. 1950’lerden beri devam eden iç göç ve buna bağlı olarak kentleşme, 1980’lerde üst noktaya ulaşarak niceliksel bir olgu olmaktan çıkıp, niteliksel bir görünürlüğe bürünmüştür. Köyler ıssızlaşırken, kentler kalabalıklaşmıştır. Sosyal ve ekonomik gelişmeler köylerden ziyade kentlerde sürdürülürken, öte yandan bu durum sağlıklı bir kentleşmeden çok çarpık bir kentleşmeyi ortaya çıkarmıştır (Atay, 2011: 76-77). 1980 sonrası dönemde tarım sanayileşmeyle yeteri kadar desteklenemezken, sanayinin tekstil gibi başka alanlara ağırlık vermesiyle vasıfsız iç gücü, önemli istihdam alanı olarak ortaya çıkmış ve göç daha çok ivme kazanmıştır. Buradan da anlaşılacağı üzere sanayileşme, iç piyasadan ziyade dışa dönük politikalarla ihracata yönelik bir eğilim almıştır. Devletin sanayileşmedeki dengeleyici rolü azalınca, toplumun değişik kesimlerinde gelir farklılıkları ortaya çıkmıştır (Işık ve Pınarcıoğlu, 2003: 123-128). Göçlerin yarattığı toplumsal değişim, bireyleri eşit derecede etkilememekle beraber toplumsal farklılaşmaları doğurmuştur.

Göçün önemi, göç edenlerin eski toplumsal yapıları terk edip, yenisini kurma çabasıdır. Bu çaba kimliksel sorgularla doludur. Göçler genellikle yeni bir benliği, algıyı yaşayış ve düşünüş tarzını inşaaya zorlayan değişimdir. Bu çerçevede ortaya çıkan habitus kavramı, Alevilerin göçle birlikte kentte kültürel bir alan kurmalarını gerektirmiştir. Kente göçle kimi Alevi var olan egemen yapıya uyum sağlarken, kimi Alevi gruplar özellikle de hemşehrilik kültürüyle burada bir alan yaratmaya çalışmışlardır. Bu alan Subaşı’na göre, Alevilerin gettolaşmaya müracaat etmeleriyle açıklanmaktadır (Subaşı, 2010: 245). Buna göre Aleviler, oluşturulmuş muhitlerde Alevilerle birlikte belli bir alan içerisinde varlık yaratmışlardır.

V.6. Alevilerin Nüfus İstatistikleri

Türkiye’de yürütülen nüfus sayımında bazı hususlarda kısıtlı verilere yer verildiğinden, çeşitli toplumsal istatistikler sağlıklı bir şekilde değerlendirilememektedir. Öyle ki nüfus sayımlarında etnik köken, din ve mezhep gibi sınıf belirleyici sorular sorulmamaktadır. Bu sebeple Aleviler gibi diğer oluşumların nüfus bilgileri, araştırma kuruluşlarının küçük ölçekli çalışmalarıyla ancak tahmini rakamlarla belirlenmeye çalışılmaktadır. Buna göre Alevilerin, Türkiye illerindeki nüfus yoğunluğu sırasıyla Sivas, Erzincan, Tokat, Çorum, Malatya, Kahramanmaraş, Hatay, Tunceli, Amasya, Yozgat,

Adıyaman, Bingöl, Erzurum, Balıkesir, Kars, Manisa, Ankara, Aydın, Adana, Eskişehir, Bursa, Mersin ve Ordu illerindedir. Alevi nüfus yoğunluğunun Türkiye'nin Orta Anadolu ve Doğu Anadolu bölgelerinde toplandığı görülmektedir (Bkz. Harita 2). KONDA araştırma kuruluşunda Erdem'in yayınlamış olduğu verilere göre, Alevi nüfusunun üçte biri İstanbul'da yaşamaktadır. Ancak İstanbul'da yaşayanların sadece %28.45'i İstanbul doğumludur. Yani İstanbul'daki Alevilerin %70'inden fazlası, buraya göç etmiştir. Araştırmaya göre, Türkiye'de 4,5 milyon Alevi bulunmaktadır. Alevilerin üçte birinin İstanbul'da yaşadığı varsayılırsa, İstanbul'da 1,5 milyon Alevi bulunmaktadır. KONDA Araştırma ve Danışmanlığın dinsel kimlik açısından sınıflandırdığı Alevileri, etnik açıdan ise üç gruba ayırdığı görülmektedir: Türk Aleviler, Zaza Aleviler ve Kürt Aleviler. Bazı kaynaklarda Zazalar, Türklerden ayrı bir millet olarak tanımlanmasa da KONDA'ya göre her on Alevi'den altısı Türk, ikisi Zaza yine ikisi Kürt'tür¹. Bu açıklamalara göre Alevi nüfusunun %60'ı Türk, %20'si Zaza ve %20'si Kürt kökenlidir.

Farklı kaynaklardan elde edilen rakamlara göre, yaklaşık 77 milyonluk Türkiye nüfusu içerisinde 4 milyon ile 20 milyon arasında Alevi nüfusu bulunmaktadır (Yılmaz, 2003: 55-57). Birbirinden farklı kaynakları örneklendirmek gerekirse Andrews, Alevilerin toplam Türkiye nüfusu içerisinde %30 ile %40 oranında bir yere sahip olduğunu söyler (Andrews, 1989). Bu oran azımsanmayacak ölçüdedir. Şener (1998: 138-140), Zelyut (1993: 9) gibi Alevi yazarlar da Andrews'a² benzer rakamlarla, Türkiye nüfusunun üçte birlik bir bölümünü Alevilerin oluşturduğunu ve buna göre rakamın 20 milyon olduğunu söylerler. Schuller'e göre Türkiye nüfusunun dörtte biri Alevilerden oluşmaktadır (Schuller, 1999: 172). Üzümlü ve Bruinessen'e göre, Alevi nüfusu 4-5 milyon kadardır (Üzümlü, 2000: 20-23; Bruinessen, 2000: 13). Bruinessen ve Üzümlü'nün temel çıkış noktaları, iç göç öncesini ele alan 1950 nüfus sayımıdır.

1990 yılında kamuoyuna sunulan Alevilik Bildirisi'nde Türkiye nüfusunun üçte birinin Alevi olduğu üzerinedir:

"20 milyonluk Alevi kitlesi yok sayılıyor, görmezlikten geliniyor. Bunun en canlı kanıtı, devlet yetkililerin yaptıkları açıklamalarda, Türkiye'nin tümünü "Sünni" göstermeye çalışmaları, "Biz Sünni'yiz" demeleridir. Hâlbuki Türkiye nüfusunun üçte biri Alevidir" (Massicard, 2007: 712-717).

¹ "Aleviyim Diyenlerin Sayısı 4,5 Milyon", <http://www.milliyet.com.tr/2007/03/21/guncel/agun.html> [06.04.2012].

² Andrews'un verdiği bu tahmini rakamda, 1965 genel nüfus sayımı temel alınmıştır. 1965 genel nüfus sayımında Türkiye nüfusu 60 milyondur.

Açıklamalarda da görüldüğü üzere, Alevi nüfus hakkındaki rakamlar 4 ile 20 milyon arasındadır. Bu rakamların ortalamasını alırsak, Türkiye’deki Alevilerin tahmini olarak 12 milyon olduğu söylenebilir.

Tablo 6: Türkiye ve İstanbul’da Tahmini Alevi Nüfusu

Kurum / Kişi	Türkiye’deki Alevi Nüfusu (Milyon)	İstanbul’daki Alevi Nüfusu (Milyon)
Erdem	4,5	1,5
Andrews	20-22	7
Şener	20	6,5
Zelyut	20	6,5
Schuller	17,5	6
Üzüm	4-4,5	1
Bruinessen	4-4,5	1
Türkdoğan	4	1
1990 Alevilik Bildirisi	20	5

Kaynak: Literatür taramasından elde edildi

Tabloda, bazı araştırmacıların Türkiye’deki Alevi nüfus hakkında belirttikleri rakamlar tarafımdan derlenmiştir. Alt ve üst rakam arasındaki fark, Alevilerin nüfusu üzerine henüz güvenilir bilgilerin olmadığını göstermektedir. Rakamlar doğrultusunda Türkiye’deki Alevilerin, yaklaşık olarak %30’unun İstanbul’da yaşadıkları varsayılabilir. Bu rakamlar arasında büyük oran farkının politik ve sosyal söylemlerle değişiklik gösterdiği kanısı uyanmaktadır. Resmi nüfus istatistiği yokluğu, bu verilere imkân sunmaktadır. O sebeple, resmi bir araştırma gereksinimi gereklidir.

V.7. Melezleşme

Melezleşme, modernliğin dolayısıyla kentleşmenin bir tasarımıdır. Kapalı toplum özelliğinden, kent yaşamına geçen bireyler ve gruplar burada, tek bir kültürle değil kültürlerle karşılaşmaktadır (Subaşı, 2010: 46-47). Bir arada yaşayan kültürlerin zamanla etkileşim kurmaları sonucunda ortaya çıkan yeni yapıya, melezleşme denmektedir. Melezleşme, bugün hayli yaygınlaşmış olan kültürel bir süreci ifade etmektedir. Birbirinden ayrı mekânlarda, farklı tarihsel çizgide ilerlemiş ve kültürlenmiş olan toplum ve toplulukların, karşılaşma ve karışma süreçlerine atıfta bulunulan bir aşamadır melezleşme (Friedman, 1997: 102). İlk birbirlerinden farklı olan toplulukların, birbirleriyle etkileşimleri sonucu ortaya çıkan yeni

yapıların, zamanla yeni politikalara ihtiyaç duyacağı genel bir manada söylenebilir. Farklılık üzerine inşa edilen hiyerarşilerin duvarları, melezleşmenin gereklilikleriyle kökten bir değişime uğramak durumunda kalmaktadır. Yukarıdaki tümcelere ilaveten melezleşme, Friedman’ın açıklamasıyla bir tür kültürel karışımdır:

“Melezleşme, bir zamanlar dünyanın sömürge ötekilerinin başına gelmiş olan şeydir. Ancak kavram, mantıki açıdan hala metin olarak, öz olarak kültür nosyonuna; yani kültürün başka kültürlerle karıştırılabilecek, melezlenebilecek özellikleri olduğu kavrayışına dayanmaktadır” (Friedman, 1997: 102).

Friedman’a göre kültürel kimliğin melezleşmesi, birbirinden uzak kültürlerin bir araya gelişleriyle melez bir yapının ortaya çıkmasıdır. Melezleşme, saf kültürlerin değil, karışım içindeki kültürlerin yarattığı yeni bir kültürel yapıdır (Friedman, 1997: 104). Kültürel melezleşme farklı kültürlerin birbirini özümsemesi ve asimile olması değildir. Böylece kast edilen, yeni bir yapının ortaya çıkmasıdır (Marshall, 1999: 406). Kültürel melezleşme “*dayatılan kimlikler*” değil, bizzat “*seçilmiş, yaratılmış, benimsenmiş kimliklerdir.*” Burada sadece bireysellik ön plana çıkmamakta, aynı zamanda kimlik politikaları toplumun motor güçlerinden biri haline de gelmektedir. Fay’a göre ise melezleşme, farklı insanların birbirleriyle kaynaşmaları ve zamanla değişmeye başlamalarıdır. Bu süreçte çeşitli kargaşalar çıkabilmektedir (Fay, 2001: 333). Sayar’a göre ise, var olan kültürel uygulamaların yeni edinimlere dönüşmesiyle melezleşme ortaya çıkmaktadır. Amsterdam’da Thai boks yapan Faslı kız, bu kültürel harmanlamaya verilen bir örnektir (Sayar, 2002: 8). Küreselleşmenin ilk yıllarında, Batı’nın Doğu kültürleri üzerindeki etkisi yadsınamazdı. Melezleşme dönemiyle Batı’nın da, farklı kültürlerden etkilendiği ve onun da değişime tabi olduğu açıktır. Bu açıdan melezleşme, modern yaşamın bir getirisi. Bauman, kültürel melezleşmenin yerelleri güçsüzleştirdiği hissini yarattığı kanısındadır. Ona göre melezleşme özgürleştirici bir deneyim olmakla beraber yereller için bu durumun tek anlamı, kültürel güçsüzleşme olarak algılanmaktadır (Bauman, 1999: 114). Melezleşme koşulunda, bir kültür diğerine baskın gelebilecektir.

Göle, bu güçsüzleşme hissine bir açıklama getirmektedir:

“Melezleşme kavramının bu kadar negatif değer yüklü olması da köklerin belirsizleşmesi, soyun bozulması gibi kaygılara yol açan bir saflık kaybını dile getirmesindendir. Aynı zamanda melezlenme birbirinden etkilenme, öğrenme ve karşılıklı bağımlılığını dile getirdiği ölçüde de bir arada yaşayabilmenin koşulu ve sonucu olarak ortaya çıkmaktadır” (Göle, 1998: 17).

Bu açıklama neticesinde melezleşmenin küreselleşme dolayısıyla ortaya atıldığı ve farklı kültürlerin bir araya gelip, birbirleriyle karışarak, yeni bir alan ürettikleri görülmektedir.

Kültürel kimliğin özüne vurgu yapanlar, melezliğe karşı çıkmaktadırlar. Kültürün, karmaşık bir bütün olduğuna inananlar, melezleşmeyle yeni bir imkân elde edileceğini savunurlar. İmkândan kasıt, ulaşılan kültür sentezinin bütün kültürler için yeni bir kimlik tasarımı olabileceğidir (Subaşı, 2010: 58-59). Melezleşmenin bir sonraki evresi, yeni bir kültür biçimini ortaya çıkarmasıdır.

Tatlıdil, toplumların tarihsel gelişim deneyimlerinin farklılığını, bulundukları coğrafyanın özelliklerinin, bölgesel ve yöresel farklılıklarının küreselleşme sürecinde var olacağını belirtmektedir (Tatlıdil, 2000: 122). Bu farklılıkların, toplumların fonksiyonel anlamda bütünleşme yönünde değişeceğinin ileri sürülemeyeceği, buna karşılık var olan toplumsal farklılıkların küreselleşme sürecinde birer kültür mozaigi parçaları olacağı yönündeki tartışmalara işaret etmektedir.

Melezlik kavramı, kültürel dinamikler nedeniyle geçmişte olduğu gibi günümüzde de saf, otantik hiçbir şeyin olmayacağı, saf olandan söz etmenin saf ve bozulmuş arasındaki hiyerarşiyi yeniden üretmek anlamına geldiğini barındırır. Melez kültürler, insanların etkin bir biçimde kendi sentezlerini oluşturma çalışmalarının bir sonucu olarak değerlendirilmektedir. Kültür, sınıf, ulus, cinsiyet, etnik vb. alanlardaki melez formlar arasındaki sınırları ortadan kaldırmakta, bunları tersine çevirmektedir. Bu hususta kentleşme söz konusu olduğunda, melez kültürlerden rahatça bahsedilebilir. Sünnilerle Aleviler arasında doğabilecek bir yakınlaşma, karışma gibi. Özellikle kentte doğan, erken yaşlarda kente gelen ve uzun yıllar kentte olan Aleviler için melezleşme kıstasından bahsedilebilmektedir. Bunlar eğitim ve sosyal ihtiyaçlar dolayısıyla diğer kültür ve topluluklarla bir arada aynı mekânı paylaştıkları için geleneksel değerlere mesafeli olabilmektedirler.

Melezleştirme kavramının küresel ile yerel arasındaki ilişkiyi açıklamak üzere kullanılmasına, Friedman karşı çıkmaktadır. Friedman küresel ile yerel arasındaki ilişkiyi, eklemleme ile açıklamayı tercih etmektedir. Küresel süreçlerin, kendisini oluşturan yerel yapılarla diyalektik biçimde eklemelenerek dönüştüğünü ileri sürmektedir. Ayrıca üçüncü dünya entelektüellerinin bu kavramı kullanma yoluyla, kendilerini ayrıcalıklı konumda tutacaklarını, yereller içinse bunun güçsüzleşmek anlamını koruyacağı iddia edilmektedir (Friedman, 1995: 80-85; Bauman, 1999: 114). Melezleşme, Türkiye açısından bazı topluluklar için güçsüzleşme olarak algılanmaktadır. Alevilerin kente göçleriyle birlikte modernleşme olgusu çerçevesinde ne denli melezleştiklerini, ya da karşı durduklarını söylemek için aslında zaman mefhumu açısından erken görünmektedir.

V.8. Kent Ortamında Aleviler ve Gettolaşma

Getto kavramı, eskiden kent Yahudilerinin zorunlu oturma mntıkaları anlamında kullanırken, günümüzde bu kavram başka azınlıklar, küçük gruplar, egemenlerce dışlanan, egemenlere karşı bir duruş sergileyen veya kötü koşullar altında yaşam mücadelesi veren topluluklar için kullanılmaktadır. Günümüzde bu kavram daha genel bir izahla, hem maddi hem de zihinsel/bilişsel bir yapıyla açıklama bulabilmektedir. Gettolaşma mekânsal açıdan kentlerin, belli grupların içe kapanmalarına, sosyal ilişkilerini kapalı toplum düzeyinde tutulmalarına ve yeni toplumsal yapıların ortaya çıkmasına karşılık gelebilmektedir (Marshall, 1999: 268; Gündüz, 1998: 141). Gettolaşma dolayısıyla yeni arayışlar ve yeni toplumsal yapılar, gruplaşmalar ortaya çıkmaktadır. Kırsal alanda da görülebilen gettolaşmanın kentte bu denli dikkat çekmesi, kırsalın yapısına nazaran kentin modernleşmeyi sağlamasıyla bazı toplulukların bu hareketlere katılmayıp, topluluk düzeyinde mekânlaşmaya başvurmasıdır.

Gettolaşma, büyük kültürün kuşatması karşısında bir güvenlik arayışının ve direncin işlevsellik kazanmasıdır. Subaşı, Türkiye’de Alevilerin öncelikle zihinsel düzeyde bir gettolaşmaya tabi olduklarını belirtmektedir (Subaşı, 2010: 245). Kentteki Aleviler belli semtler, mahalle, gecekondu kültürü etrafında gruplaşarak akrabalık, hemşehrilik, komşuluk bileşenleriyle bir arada olan ve bu surette bir güvenlik çemberi oluşturan bir grup özelliği sergilemektedir (Şahin, 2002: 130). Gettolaşmaya müracaat eden Alevi toplulukların, geleneklerini kentte korumaya çalışarak belli mekânlar ve ideolojiler üzerinden hareket etmeleri, onları geleneksel yapıdan ayrılan Alevilerden de farklılaştırmaktadır.

Kent Alevileri gelenekleri idame ettiren ve onları idame ettirmeyen gruplar olarak birbirlerinden farklılaşmaktadırlar. Alevilikteki ritüellerin (cemler, musahiplik gibi) toplulukla işlevsellik kazanması ve dedelik gibi yapıların gerek dini, gerek ahlaki düzenlemelerde inancın karar mekanizması olması, bir mekânda bir araya gelen topluluğun mekânla ilişkisini daha önemli kılmaktadır. Cem evleri, mekân ihtiyacını karşılayan bir yapıdır. Cem evleri ya da ve Alevi kurum ve kuruluşları özellikle de kentleşme dolayısıyla, gettolaşma ağına örnek teşkil etmektedirler. Cem evleri, dernekler, vakıflar, Alevi entelektüeller, dini günlerin kutlanması ya da yasının tutulması gettolaşma yapılanmasına verilebilecek örneklerdir (Küçük, 2002: 184-199; Şahin, 2002: 134). O sebeple çalışmada, cem evlerinin gettolaşmaya dair önemi, buraya bağlı olanlarca atfedilen tanım ve cem evlerinin Alevilik için gerekliliği ele alınmaktadır. Aleviliğin idame ettirilmesi açısından cem evlerinin gerekliliği sorgulanmakta ve buraya devamlılık gösterenler için bu mekânların tanımı ortaya konmaktadır.

VI. ÖRGÜTLENME BİÇİMLERİ ve ALEVİLER

Bu bölümde, din üzerinden geliştirilen ideolojiler, iktidar-özne kavramı ve hegemonya oluşumları ele alınmaktadır. Ayrıca alan içerisinde geliştirilen sermayeler, habitus kavramıyla tartışılmaktadır.

VI.1. İktidar, İdeoloji, Dini Alan ve Aleviler

Marx, ideolojinin ilk biçimi olarak referans verdiği dini, çatışmalarla çevrelenmiş ama yaşamda adeta can simidi görevi gören kurtarıcı olarak ele almaktadır. Din bu açıdan halkın afyonudur. Din ve afyon benzetmesi kimilerince eksik anlaşılsa da buradaki afyon kişiyi kendinden geçiren anlamında değildir. Afyon, çatışmalarla, gel gitlerle, ekonomik çıkmazlarla çevrelenmiş dünyada, insana dayanma kudreti verdiğinden hareketle, müracaat edilen o güçtür. Marx'ın afyonu teskin eden, rahatlatan bir tanımlamaya sahiptir (Morris, 2004: 60; Kürkçü, 1994: 28). Bu sebeple insanların çıkmaza düştüklerinde dine başvurmaları, onun teskin edici özelliğine bağlanabilmektedir. Alevilik açısından din, özellikle de Hz. Ali'den sonra başlayan siyasal-kültürel-ekonomik-sosyal ilişkilerin ideoloji edinilmesi ve topluluğun yaşadığı olaylara karşı bir ifade biçimidir; sığınılan, dayanak oluşturan bir güçtür. Alevilik için iktidar, hem alt kültür olarak karşı durulan merkezi güç/otorite, hem de topluluk olarak bağlı olunan yolun egemen gücüdür. Aleviliğin merkezi otorite karşısında özne olmaya karşı direndiği ve kendi yoluna bağlı olan iktidar biçimlerine bağlı olduğu görülmektedir. Bu durum modernleşme dönemine kadar bu şekilde süregelse de, kentleşme ve melezleşme dolayısıyla özne olmanın bakış açılarının değiştiği/dönüşüme tabi olduğu söylenebilir. Türkiye'deki resmi dini iktidarın (Diyanet İşleri Başkanlığı) Sünnileri temsil ettiği tartışmalarına karşılık, Aleviliğin cem evleri gibi kurumlarla kendi örgütlenmelerini oluşturduğu görülmektedir. Bu durum bir direncin göstergesidir.

İktidarların gücü, ideolojilere dayanmakla birlikte, en güçlüsünün din olduğu söylenebilir. Buna ilaveten din ve politika arasında sıkı ve karmaşık bir ilişki vardır; dini inançlar, yasaları da etkileyebilir. Amerikan başkanının göreve başlarken İncil'e el basarak yemin etmesi, doların üzerindeki *"In God We Trust"*¹ yazısı ve hükümet toplantılarının dua ile başlaması dinin politikadaki yansımalarına örnektir (Haviland ve vd., 2008: 634). Bu doğrultuda, cem evlerine ibadethane statüsü verilme talebi ve reddi buna bir örnek oluşturabilmektedir.

¹ "Biz Yalnızca Tanrıya İnanırız."

Yapısalcılığın önemli isimlerinden Foucault, yöneten-yönetilen ağını bir sistem içerisinde açıklamak üzere, iktidar ve özne kavramlarını öne sürer. İktidar, somut olarak her kişinin elinde bulundurduğu ve bir iktidar, bir siyasal hükümlanlık oluşturmak için devredilebilecek olduğu şeydir (Foucault, 2003: 29). İktidar, kendi örgütlenmelerini kendi oluşturan, güç ilişkilerini dönüştüren, güçlendiren ya da tersine çeviren bir süreç ve bu güç ilişkilerini etkili kılan stratejiler olarak ifade edilebilir (Canpolat, 2003: 99). Bu açıdan iktidar, örgütlenmelerini özneyi yönetmek için oluşturmaktır. Foucault için iktidar, bir kontrol mekanizmasıdır. Başkalarının hareketlerini, düşüncelerini kontrol eden ve bunlara biçim veren güçtür. Nelerin gündemde yer alacağı/alamayacağı, nelerin konuşulacağı/konuşulmayacağı vb. iktidarın tekelinde olan hususlardır. Foucault için iktidar ne siyasal, ne iktisadi, ne de hukuki dar bir çerçevede tasvir edilmektedir. O, her sürecin içinde olandır. Bu sebeple iktidar, bilgi üreten bir güçtür. Bilgi, başkaları üzerine abanan bir iktidardır ve başkalarını tanımlamaktadır. Bu durumda bilgi, özgürleşmenin önünü keserek gözetlemeye, düzene sokmaya, disipline etmeye yönelik bir kip halini almaktadır (Sarup, 2004: 73-101; Canpolat, 2003: 86). Foucault'nun da belirttiği üzere nerede iktidar varsa, orada direnme vardır. Aslında direniş biçimlerinin mücadeleleri bir iktidar kurumuna saldırmaktan çok, bir tekniğe bir iktidar biçimine saldırmaktır. İktidar, bireye kendi bireyselliğinin damgasını vurur, kendi kimliğini takar ve yasa dağıtır. Bu durum, bireyleri özne yapmaktadır. Burada kast edilen özne sözcüğünün iki anlamı vardır: Denetim ve bağımlılıkla başkasına tabi; vicdanı ve öz bilgisiyle kendi kimliğine bağlı olan (Foucault, 2011: 112). Başta da belirtildiği üzere Foucault için iktidar, dışsallaştırılan özneyi incelemek üzere kullanılan bir araçtır. İktidar aslında ne devlettir, ne de ekonominin hizmetinde olan; ağ gibidir ve her yere uzanmaktadır. İktidar her şeye egemen olan ve bilgiyi yayan söylemdir (Sarup, 2004: 111-112). Yukarıda ele alındığı üzere buradaki iktidar yöneten bir yaptırımla, özneleri kendi bakış açısıyla şekillendirmektedir.

Foucault, Bentham'ın ideal hapishane olarak tasarladığı "*panopticon*" nu toplum ve iktidarın ütopyasına uyarlayarak, bu mimari kurnazlığın bireylerde her an izleniyormuş hissi yarattığını ve onları gözlemcinin istediği şekilde davranmaya zorunlu tuttuğunu belirtmektedir. Foucault, "*panopticonu*" günümüze uyarlayarak, bunun iktidarın gözü olduğunu ve her bireyin aslında sistem içerisinde zapt edildiğini vurgulamaktadır (Foucault, 2000: 130-131). Alevilerin kapalı toplum yapısından merkeze yani gözetleme alanına göç etmesiyle, yaptırımların farklılaştığı görülmektedir. Kırsal alan Aleviliğinin kapalı toplum özelliği, kente göçle birlikte büyük oranda modernleşmeye tabi olmuştur. Toplumsal yapılar

eğitim, ekonomi ve kültürel alanların başka kültür ve geleneklerle bir arada yaşam alanlarını paylaşma zorunluluğundan hareketle görünür kılınmıştır.

Althusser için ideoloji, toplumsal bütünlüğü yeniden üreten ve sistemin yeniden üretilmesi için siyasal ve ekonomik iktidarın kullandığı ikna sürecidir. Althusser bunu Marx'tan etkilenecek ele aldığı alt yapı, üst yapı kavramlarını kullanarak açıklamaktadır. Althusser için bireyler, dünya görüşleri imgesel olan ve gerçekliğe denk düşmeyen ideoloji tarafından belirlenmektedir (Althusser, 2003: 89). İdeoloji, insanlar ile onların dünyası arasında yaşanan ilişkidir. Söz gelimi, bir felsefedir. Kaynaşmış ve mantıksız olabileceği için yanlışlığı ile değil, üzerinde toplumsalın baskın olması ile bilimden ayrılır (Althusser, 1995: 280). İdeoloji, bir yanılsama değildir. Gerçekle tam olarak uyum sağlamayan öznenin, öznelliği içerisinde kurulan bir anlam bütünlüğüdür. İdeoloji olmaksızın insan toplulukları varlıklarını sürdürmezler. İdeoloji, insanı simgeleyen ve onun kişiliğinin bir parçası olarak toplumsal açıdan da bir gerekliliktir (Althusser, 2002: 284). Başta da belirtildiği üzere, ideoloji üretim ilişkilerini yeniden üreten bir sistemdir. Bu da, devlet tarafınca kullanılan bir aygıttır. Toplumsal gerçekliğe yayılan ideolojiden bir eylem aracı olarak yararlananlar, onun iktidar olduğuna inandıkları andan itibaren onun tarafınca ele geçirilmişlerdir. Yani ideoloji, egemen sınıfın üzerinde de egemen olmaktadır. Althusser'in ideoloji açıklamasına göre Alevilik toplumsallığını kendi değer yargılarıyla biçimlendirmektedir. Aleviliğin, Sünnilik karşısında kendine bir değer algısı oluşturduğu ve öteki kavramıyla da kendini biçimlendirdiği görülmektedir.

Foucault ve Gramsci'nin de ele aldığı üzere Althusser de ideolojinin, özne dolayısıyla var olduğunu işaret eder. İdeoloji için var olan özne, doğumdan itibaren kültürel nesnelere maruz kalır. Özne sadece bir ideolojinin etkisi altında değildir. Aile, din, ahlak ve siyaset unsurlarının özneye yüklediği ideolojiler bulunmaktadır. Özneler doğumlarından itibaren, belli ideolojiler içerisine sokulurlar. İsim, aile, din ve nereden geldiğinin açıklaması ideoloji tarafından kurulur. Mesela dinsel ideoloji, küçük yaşlardan başlayarak çocuğu özne olarak kurmaya ve kendine bağlı kılmaya başlar. Özne, ideolojinin buyruklarına karşı gelmeden onu kabul ediyorsa, özne olarak kurulmuş manasına gelmektedir. Tüm ideolojilerin bunu yapabilmesi için genellikle tek, mutlak ve en üstün özneye ihtiyaçları vardır. Mesela din ideolojisinde mutlak özne "*Tanrı*" olarak nitelendirilir. Hukukta adalet, ahlakta vicdandır en üstün özne (Althusser, 2003: 111). Aleviler de, doğumlarından itibaren kültürel nesnelere maruz kalırlar. Aileden aldıkları ideolojiler, toplulukları tarafından pekiştirilmektedir. Alevi için kendi kültürüne ait ideolojiler, onu özne olarak sadece aile içerisinde değil, dinsel açıdan da baskılamaktadır. Talip olma ile başlayan bu ideoloji manzumesi, mutlak özne karşısında

onun buyruklarının hizmetindedir. Sünnilikten farklı olarak, Alevilikte Hz. Ali yer yer mutlak özne olarak görülebilmektedir. Althusser, Devletin İdeolojik Aygıtlarını dinsel, öğrenimsel, aile, hukuki, siyasal, sendikal, haberleşme, kültürel olarak belirler. Tüm bunları tek bir merkezde birleştiren ise egemen söylem olarak, egemen ideolojidir. Özellikle kapalı toplum özelliğine sahip köy Aleviliğinde egemen ideolojinin yakın döneme kadar dedelik kurumu olduğu söylenebilir. Göçler ardından modernleşmeye başlayan birçok Alevi için dedelik kurumunun iktidarı değişime başladığı için kent Alevilerinin ideolojileri de değişmeye başlamıştır.

Gramsci, Althusser gibi Marksist düşünce kuramıyla salt ekonomik alt yapı üzerine vurgu yaparak üst yapının, ideolojinin etki boyutunu açıklayamayacağından hareketle, üst yapı kurumlarının görece özerkliğini gündeme getirmiştir (Barett, 2004: 79). Devletin zora dayalı iktidarını vurgulamak yerine, ikincil konumdakilerin sisteme olan rızasının sürekli biçimde kazanılması içeren hegemonya kavramı üzerinde odaklanmıştır. Tarihsel blok, alt ve üst yapının bütünüdür. Bunlar, hem toplumsal üretim ilişkilerini hem de üst yapının karmaşık bütününe yansıtır. Sivil toplum, bir sınıfın siyasal ve kültürel hegemonyasıdır (Özbek, 2003: 145). Devlet ile ekonomi arasındaki tüm aracı kurumlar, bu kavramla somutlaşır. Mesela özel televizyon, ibadet mekânları, aile, eğitim kurumları gibi yapılar bireyleri egemen iktidara baskıdan çok, rıza ile bağlayan hegemonik aygıtlardır (Eagleton, 1991: 165). Gramsci'nin hegemonyasında baskı ve onay sentez halindedir. Althusser'in ele aldığı ideoloji dayatılabilir konumdayken, Gramsci'nin hegemonyası ideolojiyi de kapsayan ancak ona indirgenemeyen daha geniş bir kategoridir. Burada egemen sınıf, kendi iktidarı için gerekli rızayı ideolojik araçlar ile sağlamaktadır. Hegemonya ekonomik olmaktan ziyade, siyasi bir biçimde yapısını oluşturmaktadır. İdeolojinin Althusser'in belirttiği gibi kendisini gizleyerek işlemesi, doğallaşması ve otomatikleşmesi, Gramsci'ye göre ortak duyu haline gelmektedir (Fairclough, 2003: 171). Althusser için ideoloji dayatılan konumdayken, Gramsci için bu başvuru bir değerdir. Alevilerin kentleşmeyle beraber, iki tür ideoloji arasında özneleştikleri söylenebilir. Birincisi, resmi yasalar ve genel modernleşme eğilimi karşısında değişim/dönüşüm yaşadıkları kent Aleviliği kavramıdır. Kent Alevilerinin doğumlarından itibaren elde ettikleri ideolojilerin, göçle birlikte bir çatışmaya girdiği görülür. Eğitim sistemi ve sosyalleşmeyle, kent hayatına belli bir oranda katıldıkları söylenebilir. Diğer açıdan kentteki Alevilerin, iktidar tarafınca dayatılan modern hayatın ideolojileri karşısında, kendi ideolojilerine sadık kalmak üzere bir yapı geliştirdikleri söylenebilir. Cem evleri gibi kurumlarla, kendi ideolojilerini kendi öznelerine dayattıkları görülür (Üzüm, 2000: 340-345). Bu dayatma hem siyasi, hem dinsel, hem de sosyaldır. Modernleşmenin etkisiyle, bu

ideolojilerin öznelere üzerinde yer yer etki sağlayamadığı ve ancak cem evleri gibi kurumlara bağlı olanlarda işlevsel olduğu da belirtilebilir.

Althusser'in devletin ideolojik aygıtlarından olan ve Gramsci'ye göre kapitalist toplumlarda çoğunluğun rızasını sağlamaya yardımcı olan üst yapı kurumlarının başında, medya yer alır. Ardından eğitim, hukuk, aile, din işleri, sendika (sivil toplum kuruluşları) gelir (McLellan, 1999: 50). Kırsal alanda çoğunlukla kapalı toplum özelliği gösteren Aleviler kente göçlerle birlikte, egemen söylemin bu üst yapılarına daha çok maruz kalmaktadırlar. Bu sebeptendir ki Alevi televizyon kanalları, gazeteleri ve internet siteleri modernleşmeyle birlikte daha çok önem atfeder olmuştur (Yaman, 2007: 151-153). Bu yapılanmalar, Alevilerin kendi alanlarını oluşturmakta önemli bir çıkış noktası sağlamıştır.

Gramsci için hegemonyanın yaratılması, Althusser'in ideolojisinde de söz konusu olduğu gibi, öznelere oluşturmaya yönelik bir pratiktir. Hegemonya içerisinde özne kurulur ve ideoloji bu özne içinde var olur. Öznenin kendi bilincini geliştirmesinin engellenmesi, hegemonyanın var olma durumudur (Üşür, 1997: 34). İktidardaki hakim sınıf, hegemonyasını ideoloji aracılığıyla işleyerek sınıflandırmaktadır. Hegemonya, iktidardaki sınıfın ideolojisini ve sınıf egemenliğini öznelere için yeniden üretirken, daima ekonomik sınıfın maddi çıkarlarını ve dünya görüşünü ifade etmektedir. Buradan yola çıkarak, iktidarın söylemleri dışında bir Alevi hegemonyasının gelişimi ayrı bir bilincin uyanmasını gerektirdiğinden, bunun bir şekilde kabul görmeyeceği düşünülür. Mesela günümüzde tartışılan cem evlerine ibadethane statüsünün verilmesi özneye, bir ideoloji yaratıp hegemonya içerisinde gelişmesi manasına geldiğinden, şayet bu yapı egemen söylemlerin ortak ideolojisine uymuyorsa, bunun engelleneceği düşünülmelidir.

Egemen iktidar, gündelik etkinliklere kültürü yayarken özneye kendiliğini kurma alanı bırakmayan bir yapıdadır. Yani bu bağlamda egemen iktidar tüm toplumsal oluşumları ele geçiren bir güç olarak karşımıza çıkmaktadır. Gramsci'nin de vurgulamasıyla egemen iktidara karşı durabilmek aslında kültüre karşı mücadele vermek manasına gelmektedir. Yönetici sınıfın iktidarı sadece maddi değil, aynı zamanda manevidir. Bu karşı-hegemonya siyasi, dinsel ve ritüel pratikleri içermektedir (Eagleton, 1991: 165). Bu sebeple 'iktidara rağmen' var olabilmek hem maddi, hem de manevi oluşumların bütününe gerektirmektedir. Alevi öğretinin ideolojileri, geçmiş iktidarlarda onun ideolojilerini desteklemediği için çatışmalar ve bastırılmalar olmuştur. Bu duruma göre Aleviliğin arzu ettiği kültürel alan hareketliliğine kavuşabilmesi için kendisinin çok daha güçlü ideolojiler üretmesini gerektirmektedir. Alevilerin iktidar mekânı olarak cem evini örgütlemeleri ve buradan ideolojiler üretmeleri, bu

talebe karşılık geliştirilmiştir (Kolukırk, 2010: 90-94). Alevilerin, cem evleri üzerinden yeni bir topluluk yapılanmasına müracaat ettikleri anlaşılmaktadır.

Alevileri, Bourdieu'cü bir izahla ele almak üzere meta teorisine dair açıklamalar getirmek gereklidir. Genel olarak Bourdieu için habitus, toplumsal aktörlerin belirli biçimlerde davranmasına yol açan, yatkınlıklar bütünüdür. Habitus tıpkı bir kılavuz gibi ne yapılması gerektiğini, eğilimlerin hangi konuda nasıl olabileceğini örgütleyen alışkanlıklar, aşinalıklar bütünüdür (Bourdieu, 1998: 25). Bourdieu habitusu “*toplumsallaşmış öznellik*” olarak açıklarken, onu hem bireye hem de toplumsala indirgemektedir. Bu durumda habitus, hem bireysel hem aile ve sınıf üzerinden gelişen kolektif bir tarih hem de bunların deneyimleriyle kendi alanını oluşturan bir yapıdır (Bourdieu, 1990: 77-91). Karakterin aksine habitus, sosyal koşulların bir ürünü olarak sonsuz bir şekilde değişir. Habitus hem pratiklerin, hem de algıların üretimiyle, yaşam tarzlarıyla ilişkilidir. Söz konusu yaşam tarzlarına ve sosyal tercihlere ilişkin yapılan ayrımlar, habitus üzerinden gerçekleşir (Türk, 2011: 201-202). Bireyler gibi toplumların, toplulukların habitusları vardır. Alevilik inancı da bu değerle davranışsal bir kalıp sunan bir yaşayış ve anlamlandırma yapısına sahiptir. Çocuk yaşlardan itibaren kurulan ve şekil alan Alevi olma durumu bir alışkanlık ve aşinalık bütünüdür. Bourdieu'nün yatkınlığı/aşinalığı açıkladığı üzere Alevilik hem bireysel, hem de toplumsal bir var olma biçimidir (Kolukırk, 2010: 92-93). Aleviler açısından da habitus kavramı, çocuk yaşlardan itibaren Alevi olma aidiyeti aşıl原因an bir yaptırıma sahiptir. Kolukırk'ın da belirttiği üzere bu yapı, sosyo-kültürel ve ekonomik sermayeler üzerinden geliştirilen habituslardır.

Bourdieu açısından son yüzyılda ortaya çıkan modern toplum, homojen bir bütün değildir. Buna göre modern toplum farklılaştırılmış din alanı, akademik alan, eğitim alanı, kültürel üretim alanı yani özerk alanlardan oluşmaktadır (Mottier, 2002: 349). Pratik ise, verili bir habitus ve saha arasındaki etkileşimin bir sonucudur (Vann, 2000: 171). Sosyal dünya pratik dolayısıyla içselleştirilir ve yeniden üretilir. Pratik duygusu, alandaki rehber gibi toplumsal duyarlılığı ifade etmektedir (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 29). Toplumsal hayatta birçok sosyal grup vardır. Sosyal grupların toplumsal düzen içindeki dağılımı, konum alışlarla ilgilidir. Sosyal grupların konum alışlarındaki farklılaşma farklı ekonomik, kültürel, sosyal sermayelerin dağılımıyla ilgilidir (Bourdieu, 1998: 6-9). Farklı konumlar, farklı dünya görüşlerini şekillendirdiği için toplumsal açıdan tek bir yapı ortaya çıkmamaktadır. Zaman ve mekân içinde değişen yapılar vardır. Farklı yapıların başında ise, iktidar bulunmaktadır. Bu iktidar, akla gelen ilk anlamında olduğu üzere devletle ilişkili olan yapı değildir.

Bourdieu için iktidar alanı, farklı sermaye türleri arasındaki güç ilişkilerinin alanıdır (Bourdieu, 1998: 34). İktidar alanı, Bourdieu'nün kavramsal evreni içinde birbirlerine karşı üstün gelmek, hakim olmak isteyen farklı sermaye türlerine sahip grupların mücadele sahası olarak değerlendirilmektedir. Bu mücadele süreci ve gündelik hayatın dokuları içinde “sembolik olanın belirleyiciliğine dayalı” bir iktidar ve şiddet mantığı su yüzüne çıkmaktadır. Bourdieu'ye göre sembolik iktidar, gerçekliği kurma ve yapılandırma iktidarıdır. Üstelik bu iktidar dünya algısını, sözcük ve ifadeleri, inancı kuran bir pratik olarak “neredeyse sihirli bir güçtür” (Bourdieu, 1991: 166-170). Bu sihirli gücün başarı kazanması için Gramsci'nin hegemonya kavramını anımsatan bir biçimde, tabi olanların bu gücün ve onu icra edenlerin meşruiyetine inanması gerekmektedir. Sembolik iktidar bir dünya inşa etme gücüdür ve içerisinde sayısız sınıflandırma vardır. Sınıflandırmalar üzerindeki mücadele, sınıf mücadelesinin esas boyutudur ve sembolik iktidar şeyleri sözcüklerle yapmak gücüdür (Gramsci, 1986: 23, 138-139). Sembolik iktidarda çıkar dayatması vardır ve bu sebeple tüm iktidarlara gibi kendini hem sürekli var etmek, hem de meşrulaştırmak için şiddete yani sembolik şiddete başvurmaktadır (Eagleton, 1991: 222-224). Bu tür sembolik bir şiddet, gerçek manadaki şiddetin fiziksel olmayan yani kibar olan ve elle tutulmayan yani görünmez olan türevidir.

Habitus kavramıyla şekillenen doksa “*doxa*”, egemen olanın dünya görüşü ve ideolojisidir. Doksa dolayısıyla mutlak gerçekler ve kabuller şekillenmektedir. Üzerinde uzlaşmaya varılmış sorgulanmayan hakim görüşler, inançlar ve geleneklerdir. Tüm bu tartışma tanımayan kabuller doksayı ideoloji haline getirmektedir (Eagleton, 1991: 223-224). Alevilik açısından iktidar kavramı, konum alışı göre değişebilmektedir. İktidar yasal zemini olan bir güç olarak ya da Alevi öğretilerde var olan denetim mekanizmaları olarak açıklanabilmektedir. Doksa ise karizmatik lider (Hz. Ali, Hacı Bektaş Veli, On İki İmam, Üçler, Beşler, Yediler), mürşit-pir-rehber, cem evi, cem ritüelleri ve düşkünlük kurumlarıyla karşılık bulmaktadır. Alevi inançta bu doksalar, sorgulanmaksızın kabul edilen yapılardır.

Bourdieu toplumu gözlemlenebilen, ölçülebilen ve haritalandırılabilen nesnel bir yapı olarak ele alır. Toplumsal alanı bireylerin algılarıyla değil, yapısal nedenlerle ve ilişkiler ağıyla açıklamayı dener (Bourdieu, 1990: 42). Bourdieu'nün ilişkiler ağı, Durkheim'in “toplumsal olgular ancak diğer toplumsal olgularla açıklanabilir” savıyla (Durkheim, 2003: 8, 21) karşılık bulmaktadır. Buna göre sosyal bilimci, toplumsal dünyadaki olguları diğer insanlar gibi yüzeysel değil, derinlemesine ele almalıdır. Ona göre bilim, daha özelde sosyoloji sanılanı sarsan, buluşlarla önyargı ve görüşleri yeniden oluşturan bir eylemdir. Durkheim'in sosyolojik analizinde toplumsal aktörler irrasyonel ve güvenilmez bulundukları

için yer almaz iken, Bourdieu’de aktör, alanın ve habitusun etkenidir (Swart, 1996: 56). Buna göre grupların yarattığı kültürel alan, elle tutulur ve gözlemlenebilir bir niceliktedir. Bu yapının izahı bireylerin algılarıyla değil, yapısal nedenlerle açıklanmalıdır. Aleviliğin yapısal derinliğini anlamak üzere onun hem genel açıdan toplumsal yapıda, hem de kendi içerisinde oluşturduğu ilişkiler ağına odaklanılmalıdır. Örneğin Aleviliğin gelişiminde Sünni anlayışın konumlanması ve bunun Alevi öğretilerde yarattığı algı ancak sosyal bilimcinin derinlemesine çıkarmasıyla anlam kazabilecektir. Buna göre Aleviliğin özellikle de Sünnilik karşısında toplumsal bir savunma refleksi geliştirerek yapısını oluşturduğu ve kapalı toplum özelliğinin buna dayandığı söylenebilir.

Bourdieu’nün habitus kavramı, aktörün elinde bulundurduğu yaşamsal deneyimlerdir. Bu deneyimler, belli bir çevrede yetişen kişinin çocukluk yaşlarından itibaren kazandığı aşinalıklar bütünüdür. Kazanılan bu yatkınlıklar ve eğilimler bir sürekliliğe sahip olarak kişinin yaşamı boyunca devam eder. Kültürel, sosyal, ekonomik, dinsel olarak kişiye bir takım roller biçmektedir. Bu sebeple habitus günlük hayatta stratejik yön belirleyen ve kişileri gruplaştırıp farklılaştıran eğitim, evlilik, sosyal ilişkiler gibi alanlarda etkili olmaktadır. Habitusun gruplaştırma/farklılaştırma eğilimi dolayısıyla belli bir grubun habitusu birçok alanda aynı şekilde ilerlemektedir (Bourdieu, 1998: 87). Habitus, bireyin zihnine ve bedenine yerleşmiş, bir alandan diğerine aktarılabilir, bilinç dışı olarak işleyen, yapılandırılmış toplumsal mekânda yer alan, tarihsel/toplumsal koşullar ile kayıtlı düşünce ve pratik şemaları sistemidir. Habitus, yapı-eylem ve birey-toplum arasındaki dinamik kesişme alanıdır (Bourdieu 1998, 78). Bu açıklamalar doğrultusunda habitus, bireylerin ve grupların toplumsal bağlamda konumlarını sürdürmek ve yükseltmek için giriştikleri mücadelelerin alanıdır denilebilir. Bu mücadeleleri başarılı kılmak adına ekonomik, kültürel, toplumsal ve simgesel kaynakların var olması gerekmektedir. Bu kaynaklar, alanlarda iktidar ilişkileri içinde önem kazandıkları anda sermayeye dönüşürler. Aslında alandaki mücadele, bu kaynakların sermayeye dönüşmesiyle birlikte başlar (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 101). Yani bunlar değerli kaynaklar olarak mücadele nesneleri haline gelerek toplumda değerli kabul edilen, ulaşılmaya çalışılan maddi ve simgesel metalar toplamıdır. Toplum, sermaye dağılımındaki farklılaşma sonucunda yapılandırılmıştır. Sermaye peşinde olan birey, sermayesini artırma amacına yöneliktir her zaman. Bireyin sahip olduğu sermaye türü ve miktarı yaşam kalitesini ve geleceğini belirler. Bireylerin biriktirdiği sermaye, aynı zamanda sınıf ayrımlarını yeniden üretir.

Bourdieu üç sermaye türünden bahseder: ekonomik, kültürel ve sosyal sermayeler. Ekonomik sermaye para, taşınmaz mallar gibi maddi endeksli bir yapıdır. Kültürel sermaye,

eğitim yoluyla kazanılan ve belli şartlarda ekonomik sermayeye dönüşendir. Kültürel sermayeyle kazanılan öğeler, alınan bilgi ve bunları faydalı bir şekilde yeteneğe dönüşmeye bağlıdır. Bu yetiler, çocuğa anne ve babasına ilaveten yakın çevresi tarafından verilen bilinçli/bilinçsiz kültürel öğretilerle kazanılmaktadır. Ebeveyn çocuğuna eğitim ortamında işine yarayacak bilgi, görgü ve davranışları öğreterek onun kültürel sermayeye ulaşma şansını sağlamaktadır. Sosyal sermaye, bireyin sahip olduğu toplumsal ağlar ile oluşur ve belli şartlarda ekonomik sermayeye dönüşebilmektedir. Sosyal sermaye, kişinin içinde olduğu grubun yetileridir. Cemaat ilişkileri ve sosyal ağlar, bu sermayede ortaya çıkar. Simgesel sermaye ise, diğer sermayelere paralel olarak toplumda iyi olarak kodlanmış yetileri belirlemektedir. Onur, prestij gibi. Alanlar belli sermayeler etrafında yapılaşmış mekânlardır. Mücadele alanı olan alanlarda aktörler, sermayelerini tekellerine alma ve arttırma eğilimindedirler (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 82). Alevilik açısından sermaye, hem genel hem toplumsal yapı içerisinde hem de kendi örgütlenmesi içinde farklı bir gelişime sahiptir. Genel toplumsal yapı içerisinde alt kültür ve ikincil olarak tanımlanan Aleviliğin sermayeleri de buna bağlı olarak ikincil bir konumda yer almaktadır. Bu yer alışı son derece kısıtlı olduğu görülmektedir. Egemen iktidarın elinde barındırdığı güç olan sermayeler bütününde Alevilerin, onlarınki kadar güçlü bir yapılanmaları bulunmamaktadır. Aleviliğin sermaye açısından konum alışı, ekonomikten çok kültürel ve sosyal sermaye olarak kendini konumladığı söylenebilir. Kültürel sermaye açısından Alevi ebeveynlerin ve çevrenin, çocuğa belli aktarımlarda bulundukları ve özne açısından Alevi olarak onun kültürlenmesine katkı sağlamaya çalıştıkları söylenebilir. Cem evleri ve benzeri örgütlenmeler, özellikle de sosyal sermaye yayan mekânlar olarak tanım bulabilmektedir (Yıldırım, 2012: 157-165). Alevi yola ait değerlerin, ritüellerin, sosyal ve kültürel paylaşımların bu mekânlarda yaşam olanağı bulması, cem evlerini sosyal sermaye olarak konumlandırmaktadır.

Bourdieu'ye göre tarihsel şartlara bağlı olarak bir sermaye, bir diğerine göre daha değerli olabilmektedir. Kapitalist çağda ekonomik sermaye öne çıkan ve diğer sermaye türlerine en çabuk dönüşebilen sermayedir. Bu doğrultuda ekonomik sermaye, diğer iki sermaye tipine göre çok amaçlı kullanılabilir. Ekonomik sermayenin gelecek nesillere aynı formda aktarılabilmesi, diğerlerine göre daha kolaydır (Bourdieu, 1986: 113-114). Alan nosyonunda aktörün konumu, habitusu ve sermayesinin dağılımıyla tanımlanır. Alanlar, otonom yapılardır. Her alanın kendine özgü habitusu, sermayesi, işleyişi, eylem mantığı, geleneği ve aktörleri vardır. Alanlar, iktidar ve tanımlama tekeli almak için yapılan mücadele mekânlarıdır. Toplumsal alan, doğal ve kendi kendine işleyen bir yapı değildir. Sermayeler, habitusun ürünüdür; Habitus ise alan içinde var olma yetisidir. Bourdieu

toplumsal alanın toplumsal eşitsizlikleri ürettiğini ifade ederek, meta teorisiyle meşrulaştırılan mekanizmaları gün yüzüne çıkarılabileceğini düşünür. Ona göre sermaye şeması, toplumda ezilen grupların eşitsizliğini ortaya çıkararak, özgür bir yaşam alanı yaratma imkânı sunmaktadır (Bourdieu, 1998: 192). Alevilerin, özellikle göçle birlikte habitus üzerinden güç arayışına yönelmeleri onları, ekonomik ve sosyal etkenlerle sınırlanmıştır. Subaşı'nın belirttiği üzere, yeni bir alanda topluluk olgusunu kurumlaştırma çabaları Alevileri, kentleşme ve modernleşmenin etkileriyle parçalanmaya sürüklemiştir (Subaşı, 2010: 239-241). Cem evleri üzerinden geliştirilen sermayeler, belli bir alan yaratsa da, modern değerler karşısında güçlü bir algı yaratamamıştır.

Alanda var olmayı oyuna benzeten Bourdieu için alan, grupların çekişmeleriyle doludur. Her alanın (din, felsefe, siyaset, kültürel alanlar) kendine göre bir işleyişi olsa da, genel işleyiş bütüne nüfus eder. Alana hakim olan egemenler ile onların yerine talip olanlar arasındaki ilişkinin temeli, mücadeleye dayalıdır. Alandaki baskın grubun yerini koruma isteği onda, bir savunma refleksi geliştirerek sürekli mücadele içerisinde olmasını gerektirmektedir. Bu mücadele sermayelerini korumak üzere geliştirilen bir hâkimiyettir. Egemenler alanda var olabilmenin tanımlarını yaparken aslında kimlerin alanda yer alamayacağını da duyurmuş olurlar. Bu aslında bir farklılaşma ve farklılaştırmadır. Bu şekilde egemenler kendilerini, diğerlerinden farklılaştırarak alana ait bir aidiyet tanımı getirirler. Bu tanım alana girmek isteyenlerin önünü kesip, alana katılımları azaltmak için yapılmaktadır. Alanın giriş sınırları, genellikle hukuksal ve tanımlanmış sınırlar değildir. Bu sınırlıklar, egemen olanların sermayeler üzerinden geliştirdikleri söylemlerle kendisini meşrulaştırmaktadır (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 85). Alana girmek isteyenler, baskın grubun üretimini sağlayan doksayı sarsmak için stratejiler üretirler. Böylelikle mücadele, iki kutuplu bir hareketliliğe bürünür. Alana yeni gelenlerin heterodoksi tutumları ile alana baskın olanların ortodoksi tutumları, alanın dinamik ve sürekli bir şekilde statü koruma ve yeniden üretimine neden olur. Türkiye'nin toplumsal yapısı içinde genel bir tanımla alanın egemenlerini Sünni Türkler ya da belli bir ekonomik gücü elinde bulunduran siyasi-ideolojik otoriteler olarak ele alırsak, onların kendi hâkimiyetlerini diğer gruplardan korumak üzere çeşitli politikalar/yasalar/tanımlar geliştirdikleri görülmektedir. Aleviliğe atfedilen sapkın inanç/alt kültür/düşünce biçimi gibi söylemler buna bir örnektir. Alandaki sermayelere erişmek için yapılan girişimlerin geçerliliği aslında egemenlerin tekelindedir.

Egemen olanlarla yeni gelenler arasındaki mücadele koruma, takip etme ve alt üst etme stratejileriyle hareketlilik sağlar. Egemen olanlar, alandaki sermayelerini korumak için

tüm kontrolü ve alanda değişiklik gerekiyorsa bu yenilikleri kendi denetimleri altında olmasını isterler. Yeni gelenler ise uygun bir çıkışı takip etme stratejisi içindedirler. Takip stratejisi, heterodoksi yapı içerisinde olanların (bilinçli ya da değil) ortodoksi söyleme kayabileceğinin bir göstergesidir (Swart, 1997: 125). Heterodoksi bir yapıya sahip olan Aleviliğin, benzer stratejilerle özellikle de cem evleri üzerinden yeni yapılar geliştirmeye çalıştıkları görülmektedir. Alana giriş, oyunun kurallarını kabul etmek ve kurallara inanmaktır. Alana girmek, illusioyu yani aktörün alandaki var olma sebebini ve amacını kabul etmektir. Illusio aktörün kendisine “*benim burada çıkarım nedir*” diye sordurtan ve onu alanda tutan mekanizmadır. Her alan (dini, sanatsal, bilimsel, ekonomik) aktörlerin illusioya dayalı amaçlarını meşrulaştırır (Bourdieu, 1996: 227-228). Alana kayıtsızlık, illusio arzularını söndüren bir durumdur. Bireyin kendini oyuna vermesi, illusioyu canlı tutmaktadır (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 105). Alevi yolda illusioyu “tanınma” ve “kabul edilme” istekleri şekillendirebilmektedir. Var olmanın/görülmenin/duyulmanın ortak amacıyla Aleviliği din veya mezhep açısından bir adım öne çıkarma isteği belirlemektedir.

Hegemonya devletin/sistemin meşrutiyyetini ve devamını sağlayan ve devlet-toplumsal sınıflar arası ilişkilerin ele alımında açıklamalar getiren bir kavramdır. Hegemonya kavramını, egemenlikten farklı bir biçimde kurgulayan Gramsci, ülkesi İtalya’da yaşanan toplumsal ve siyasal sorunları aşmak için üyesi olduğu komünist partiye yeni açılımlar sağlamak amacıyla, toplumu ona bağlı aktörler olarak kılmak için yeni ideolojik bakış açıları kurgular. Gramsci devlet aygıtından çok devlet iktidarını kapsayan, devlet iktidarının toplumsal tabanı ile ilgilenmiştir. Devlet aygıtlarının (hükümetlerinin ya da iş başındakilerin) toplumsal tabanları vardır ve bunların işlevleri bağlı oldukları ekonomik sistem ve sivil toplumdan etkilenmektedir. Gramsci bu ilişkileri ele almak üzere, hegemonya kavramını geliştirmiştir. Gramsci, Marksist anlayışın ötesine geçerek devleti, politik toplum (devlet, iktidar, parti gibi oluşumlarla toplumu yukarıdan aşağı doğru düzenleyen düzen) ile sivil toplumun bir bütünü olarak görür. Politik toplum, insanları belli bir kültürel ve ekonomik yönde kendi çıkarı doğrultusunda zora başvurarak kullanan bir yapıdır. Gramsci’ye göre devletin temel işlevlerinden biri büyük halk yığınlarını, egemen sınıfların çıkarına uygun düşen kültürel ve etik biçime sokmaktır. Bu çıkar, devlet aygıtları dışında egemen sınıfların siyasal ve kültürel hegemonya aygıtını oluşturan özel kurumlar tarafından da yerine getirilir. Bu özel kurumlar, sivil toplumlardır. Bunlar siyasi partiler, sendikalar, eğitim kurumları, yazılı ve görsel basın kuruluşları, dini kurumlardır (Gramsci, 1986: 101, 181). Gramsci, Marksist anlamda hegemonya kavramını, üst yapı-yapı arasındaki mücadele alanı olarak belirler. Ayrıca

Gramsci'ye göre egemen sınıf, hegemonik bir sistem kurmuşsa bile bu genellikle tüm toplumu kapsamaz. Egemen sınıfın hegemonyası yalnızca kendisine taban oluşturan sınıflar üzerinde etkilidir. Bu karşı duruş, sivil toplum kuruluşlarının yaptırımlarıyla bir şekilde rızanın imal edilmesine kadar var olabilmektedir.

Gramsci'ye göre hegemonik işlev gören okul, kilise, parti, sendika gibi özel kurumlar bireyleri yeniden ve yeniden şekillendiren kurumlardır. Bunlar, sosyo-politik-kültürel yapının sürekliliğini sağlamada etkin rol oynarlar. Bu tarz kurumlar, burjuvazinin, işçi sınıfına kendi hegemonyasını kabul ettirmesi için kültürel normlarla şekil vermektedirler (Gramsci, 1978: 443). Bu açılarından Gramsci'nin konu ettiği hegemonya, bir toplumda hakim sınıf ya da yönetici sınıfın iktidarını doğal ve meşru göstermesi, kendi sınıfsal çıkarlarını evrensel çıkarlar olarak ifade etmesidir. Hegemonyada iktidar, güce gereksinim duymaksızın bunu eğitim yoluyla empoze eder. Gramsci hegemonya kavramını, benzer politik tarihe sahip ulusal meseleleri karakterize eden ilişkileri ve özellikle sosyal sınıf ilişkilerini açıklamak için kullanır. Ona göre bir sosyal sınıfın diğer sosyal sınıf üzerinde uyguladığı etki, hegemoniktir (hem baskı hem rızaya dayalı). Gramsci'ye göre hegemonik kontrol fiziksel (askeri veya politik) ve yasal zorlamayla değil eğitimle gerçekleşmektedir. Gramsci eğitimle ve rıza yoluyla şekillenen bireylerin sosyal hegemonyanın kontrolü altında olduklarını belirtir. Marx'ın tarihsel materyalizm bağlamındaki hegemonya kavramı, yönetici sınıfın çıkarlarının evrensel çıkarlar olarak ele alınmasıdır. Gramsci ise hegemonyayı kapitalist toplumlarda toplumsal düzeni zora başvurmada sağlayan bir yere koyar (Gramsci, 1986: 101-105). Gramsci'nin bahsettiği hegemonya kavramı Aleviler açısından eğitim sistemiyle açıklamak mümkündür. Devletin kendi ideolojisini, eğitim kurumlarıyla toplumun her kesimine dayatması, doğal ve meşru yollarla yapılmaktadır. Alevi bir çocuğun/gencin Milli Eğitim ders müfredatıyla hegemonik bir sürece tabi olduğu söylenebilir. Özellikle de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde işlenen konularla rızaya dayalı/doğal bir sürece bağlı hegemonik öğretilerin varlığından bahsedilmektedir.

VII. ALEVİLERİN YAPILANMA SÜREÇLERİ

Bu bölümde, kentleşme dolayısıyla 1990'ların ortalarında başlayan Alevilerin yapılanma süreçleri, kentleşmeyle işlevsellik kazanan cem evleri ve dedelerin rolü ele alınmaktadır.

VII.1. Alevilerin Yapılanma Süreçleri ve Süreç İçinde Cem Evleri

1980 askeri darbesiyle birlikte ülkedeki sosyal, siyasi, kültürel ve sanatsal alanlar denetim altına alınmıştı. İhtilalden yedi yıl sonra sivil yönetimin gelmesiyle, sıkı denetimler de yavaş yavaş kalkmaya başladı. Sivil Turgut Özal¹ dönemiyle ülkede çeşitli özgürlükler getirilmiş ve buna istinaden 1990 yılıyla yeni toplumsal hareketler ortaya çıkmıştı. Söz konusu toplumsal hareketlerden biri de, Alevilikti. Alevi taleplerinin ilk bildirisi 1989 yılında Avrupa'da kamuoyuna duyurulmuş ve akabinde bir benzeri 1990 yılında Türkiye'de açıklanmıştı. Bu bildiriler, Alevilerin Cumhuriyet tarihindeki ilk toplu hareketlerini teşkil etmekteydi (Okan, 2004: 115-119). Özal dönemi soğuk savaş bitimine, demir perdenin kalkmasına ve Berlin Duvarı'nın yıkılmasına tekabül ettiği için dünya genelinde alt kültürlerle getirilen demokratik haklara, Türkiye'de kayıtsız kalmamış ve Alevilerin belli başlı çıkışlarına sessiz kalınmıştı. Buna göre 1992 yılı itibariyle kent merkezleri, Alevilerin dernekleşme faaliyetlerine paralel olarak, cem evleriyle tanıştı. Özal dönemini incelediğim kadarıyla onun bu hususta bir yasaklaması olmadığı gibi desteklediğini gösteren yazılı/sözlü bir beyanatı da yoktur.

Alevi örgütlenmeler, ilkin Alevi uluların (Hacı Bektaş Veli, Pir Sultan Abdal vb.) veya köy-koruma-yaptırma-onarma başlığıyla dernek, vakıf, dergâh ve cem evi gibi kuruluşlarla kurulmaya başlandı. Böylece kırsal alanda genelde evlerde yürütülen cemler, kent ortamında kurumsallaşmış bir şekilde ortaya çıktı². Bu örgütlenmeler ilkin yöresel yaptırım gücüne sahip olsalar da, yıllar içinde kentteki Alevilerin kimlik yuvalarına dönüştükleri görülmektedir.

Alevi örgütlenmelerin ilk kuruluş amacı, dinsel işlevleri yerine getirme yetisi gütse de zamanla sosyal, kültürel ve siyasi bir yapılanmayla ağlarını genişletmişlerdir. Buna göre Alevi örgütlenmelerin zamanla bünyelerinde sağlık ve eğitim hizmetleri (yabancı dil, tiyatro, saz ve gitar kursları ile dersane hizmetleri), çeşitli yardımlar ve öğrenci bursları da verilmeye başlandığı görülmektedir. Bu yönüyle Alevi örgütlenmeleri sadece dini değil, politik ve

¹ Turgut Özal (13 Ekim 1927 Malatya-17 Nisan 1993 Ankara) Türk siyasetinde uzun yıllar çeşitli görevlerde bulunduktan sonra 45 ve 46'ncı dönem hükümetlerinde başbakanlık yapmış ve ardından sekizinci cumhurbaşkanı seçilerek görevi başında vefat etmiştir (Mehmet Barlas *Özal'ın Anıları* (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2000): 9).

² Ali Yaman, "Anadolu Aleviliği'nde Ocak Sistemi ve Dedelik Kurumu" <http://www.cemvakfi.org.tr/doc-dr-ali-yaman-anadolu-Aleviliginde-ocak-sistemi-ve-dedelik-kurumu-2/> [01.07.2011].

kültürel bir iddiayla da ön plana çıkmaktadır. 90'larla birlikte Aleviler, yayın organlarıyla da örgütlenmelerini genişletmişlerdir (Yaman, 2007: 149-150). Alevilerin Sesi, Nefes, Cem TV, Kervan, Gönüllerin Sesi, Pir Sultan Abdal, Yurtta Birlik gibi birçok yazılı ve görsel yayın organları kurulmuştur. Bu görünürlük Aleviliğe belli bir ilgi alanı oluşturmuş ve çeşitli çalışmalarla gündemde yerini almıştır (Şahin, 2002: 123-125). Bu tür organların, Aleviliğe politik bir ideoloji katkı sağladığı söylenebilir. Alevilerin kendi yayın organlarını kurmalarının altındaki etken “*tanınma*” “*tanımlanma*” isteğine dayanmaktadır. Tanımlanma eksikliğiyle, Aleviliği Alevilerden öğrenme gereksinimi, Alevi düşünür ve yazarların yetişmesine olanak sağladığı görülür (Shankland, 2003: 20). Bu durum, Alevi entelektüellerin ortaya çıkmasını hızlandırmıştır.

Kentlerde Alevilerin en belirgin toplanma yeri olan cem evleri ve benzeri kuruluşlar, resmi kayıtlara göre ibadethane olarak tanımlanmamaktadır. Bunlar genelde kültür evleri, dergâh, vakıf veya dernek statüsüyle açılış hakkına erişmektedirler. DİB’e göre, Müslümanların ibadet mekânları, cami veya mescitlerdir. Cem evleri ve benzer kurumlar, kültürel etkinliklerin uygulandığı mekânlar olarak sınırlandırılmaktadır. Türkiye’de ibadethane başlığı altında cami, cem evi gibi mekânların resmi sayılarına ne Türkiye İstatistik Kurumu, ne Diyanet İşleri Başkanlığı vb. arşivlerinden ulaşamadım. Bu sayılara Alevi-Bektaşî Federasyonu Genel Sekreteri Turan Eser tarafından NTV kanalında yayınlanan ve gazeteci Can Dündar’ın sunduğu “Neden” adlı tartışma programında bir fikir edinebildim. Resmi olmayan rakamlara göre, Türkiye genelinde 85.000 cami, 321 kilise, 100 cem evi ve 39 sinagog bulunmaktadır.

Tablo 7’de ise İstanbul’da dini, sosyal, kültürel ve ekonomik faaliyet gösteren cem evlerine yer verilmektedir:

Tablo 7: İstanbul’daki Alevi İbadethaneleri¹

	İbadethane Adı	İstanbul’da Bulunduğu İlçe
1	Garip Dede Cem Evi/Dergâhı*	Küçükçekmece
2	Bağcılar Cem Evi	Bağcılar
3	Yenibosna Cem Evi	Yenibosna
4	Esenyurt Cem Evi	Esenyurt
5	İkitelli Cem Evi*	İkitelli
6	Bakırköy Cem Evi	Bakırköy
7	Gazi Mahallesi Cem Evi	Gazi Mahallesi
8	Karacaahmet Sultan Yatırı	Üsküdar
9	Gülsuyu Cem Evi	Kartal
10	Gebze Darıca Cem Evi	Gebze
11	Şahkulu Sultan Dergâhı	Göztepe
12	Kartal Cem Evi	Kartal
13	Kağıthane Cem Evi	Kağıthane
14	Okmeydanı Cem Evi	Okmeydanı
15	Beyoğlu Cem Evi	Beyoğlu
16	Sarıgazi Cem Evi	Sarıgazi
17	Istırınca Dergâhı	Belgrad Ormanı
18	Adalar Cem Evi	Burgazada
19	Akbaba Dergâhı	Beykoz
20	Erdi Baba Tekkesi	Davutpaşa Mahallesi
21	Perişan Baba Dergâhı	Kazlıçeşme
22	Acısu Cem Evi*	Başakşehir
23	Emin Baba Dergâhı	Edirnekapi
24	Veli Baba Cem Evi*	Şahintepe
25	Karyağdı Baba	Eyüp
26	İvaz Fakih Dergâhı	Büyükçamlıca
27	Daver Baba Tekkesi	Kartal

Kaynak: www.Aleviforum.com 09.11.2012

Geçmişte Alevi örgütlenmeler, dergâhlarda ikame edilmekteydi. Cumhuriyet döneminde tekke ve zaviyelerin (Mevlevilerin dışında) kapatılmasına müteakip dergâhlar da kapatılınca, Aleviler dini ritüellerini köy odaları ve meydan evlerinde yerine getirmeye

¹ Tabloda yıldız ve koyu renkler belirtilmiş cem evleri, çalışma alanını oluşturan mekânlardır.

başladılar. 30.11.1925 tarihli ve 677 sayılı Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Varlık Alanlarına ilişkin yasa ile de, Alevi dedelerinin cem yürütmesi yasaklanmış ve bu yasaya karşı hareket edenlere ağır hapis ve para cezası getirilmişti. Bu yasayla Alevi önderler falcı, büyücü ve üfürükçü gibi toplum için zararlı kişiler olarak gösterilmiş, tekke açmak, dergâh yönetmek gibi uygulamalar da tamamen yasaklanmıştı. Böylece onlar Cumhuriyet öncesi dönemdeki gibi, içe dönüş yaşamışlardı. Kente gelince bu gereksinimlerini dernek, vakıf, cem evi, kültür evleri kurarak idame ettirmeye başladılar (Uzunyayla, 1999: 138-227). Alevilikteki kurum ve kuruluşların idaresi, camiler gibi tek bir merkezden idame ettirilmemektedir. Alevi kurum ve kuruluşlarının işlevleri dini ve sosyal örgütlenmeler olarak ayrılmaktadır.

Tablo 8: Alevi Kurum ve Kuruluşları

Dini Örgütlenmeler	Sosyal Örgütlenmeler
1. Dergâhlar a. Hacı Bektaş-i Veli Dergâhı b. Abdal Musa Dergâhı	1. Avrupa Alevi Birlikleri Federasyonu
2. Dernekler	2. Alevi Bektaşî Temsilciler Meclisi
3. Vakıflar a. Anadolu Kültürünü Koruma ve Yayma Vakfı b. Hacı Bektaş-i Veli Dergâhı Vakfı c. Hacı Bektaş-i Veli Eğitim ve Kültür Vakfı d. Semah Kültür Vakfı	3. Basın-Yayın ve Siyasi Örgütlenme
4. Cem ve Kültür Evleri	

Kaynak: Literatür taramasından elde edildi

Aslında varlık bulduğu dönemden bu yana baskı altında olan Alevilerin, örgütlenme biçimleri onların var olabilme mücadelelerine ışık tutmaktadır. Alevilerin örgütlenmeleri öncelikle yurt dışında (Batı ağırlıklı) ortaya çıkmıştır (Massicard, 2007: 712). Yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere bu örgütlenmelere gerek dini, gerek sosyal alanlarda rastlayabilmekteyiz. Araştırmanın konusuna paralel olarak dini örgütlenmelerden olan dergâhlar, dernekler, vakıflar ve cem-kültür evleri yeni dönem Aleviliğinin örgütlenmesini sağlayan kurumlar olarak öne çıkmaktadır. Bunların kapsamı aşağıda ele alınmaktadır:

Dergâhlar:

Dergâhlar, özellikle Osmanlı İmparatorluğu zamanında Alevi örgütlenmeler içerisinde önemli bir paya sahiplerdi. Bugün ise sayıları çok azalmıştır. Dergâhlar günümüzde, Alevi

vakıf ve derneklerine bağılı olarak işlemektedir (Üzüm, 2000: 30). Mesela bunlardan biri saha araştırmama ev sahipliğı yapan Garip Dede Dergâhıdır. Dergâhların bünyesinde, Alevi uluların ebedi istirahathaneleri de bulunmaktadır. Bu sebeple hem önemi hem de rağbet görme çokluğu ve sıklığı diğerkurumlara nazaran daha fazladır. Dergâhlar hem Hacı Bektaşî Veli hem de Abdal Musa Dergâhları üzerinden kurumlaşmaktadır.

Dernekler:

Alevilerin kendi kurumlarını kurmakta zorlandıkları 1990 öncesinde dernekler, örgütlenmeler için yasal bir zemin oluşturmuştu. Mesela cem evi kavramının kullanılmadığı dönemlerde dernekler, Alevi örgütlenmeleri için yasal bir çıkış ve dayanak sağlamıştır (Üzüm, 2000: 31). Dernekler, göçlerle birlikte kentlere gelenlerin hemşehrilik örgütlenmelerine dayanarak, daha çok yerel ağların kentlerdeki bir uzantısı olarak idame ettirilmektedir.

Vakıflar:

Vakıflar daha çok Kültür Bakanlığı ile beraber hareket etmektedir. Anadolu Kültürünü Koruma ve Araştırma Vakfı, Hacı Bektaş-i Veli Dergâhı Vakfı, Hacı Bektaş-i Veli Eğitim ve Kültür Vakfı ve Semah Kültür Vakfı vakıfların toplandığı kurumlarıdır. Bugün altı şubesi bulunan Semah Kültür Vakfı, 1989’da kurulduysa da vakfin amaçları arasında yer alan Alevi kültürünü yaymak ve tanıtmak ibaresi, medeni kanundaki “*belli bir ırk veya cemaat mensuplarını desteklemek gayesiyle kurulan vakıfların tesciline karar verilemez*” gereğı uzun yıllar süren davalar neticesinde resmi onay alabilmiştir (Sivil Toplum Kuruluşları Rehberi, 1996: 26-27). Bu sebeple vakıfların hareket alanı ve yaptırım gücü, diğerkuruluşlara göre daha fazladır.

Cem ve Kültür Evleri:

1970’lerde yurt dışında çalışmak üzere gidenlerin ve iç göçlerle kente gelenlerin cem töreni düzenleyebilmek için oluşturdukları bu kuruluş, günümüzde “*kültür evi*” açılımıyla resmiyette yer almaktadır. Cem evleri, imar planında ibadethane ya da mescit olarak değil, kültür evleri statüsünde nitelendirilmektedir. Bu durum, bazı Alevilerle merkez yönetim arasında sorun olmaya devam ederken, Esenyurt Belediyesi 2 Eylül 2010 tarihinde, Esenyurt’ta bulunan dört cem evini imar planına aykırı olsa da ibadet yeri olarak işlemiştir¹.

¹ “İmar Planında Cemevi Devrimi”, <http://haber.gazetevatan.com/imar-planinda-cemevi-devrimi/326575/1/gundem> [23.07.2011].

Çalışmada Alevi örgütlenmeler mekân olarak cem evleri ve bunları idame ettiren karizmatik liderler olarak dedelik kurumu üzerinden ele alınmıştır. Bu örgütlenmelere cem evlerinin fonksiyonları ve habitus kavramı, iktidar alanı manasında derlenmeye çalışılmıştır.

VII.2. Alevilikte Dedelik Kurumu

Dedelik kurumu, Aleviliğin merkezinde yer almaktadır. Alevilik ağırlıklı olarak sözlü kültüre dayalı olması bakımından (Subaşı, 2010: 8) farklı zaman mekân boyutlarında farklı algılarına gelse de (Türkdoğan, 2006: 8) onun sürekliliğini sağlayan dedelik kurumu, Aleviliğin tam merkezinde, inancın bel kemiğini oluşturmaktadır (Subaşı, 2010: 10). Bu sebeple dedelik kurumu, Alevi inancın ve Alevi toplumunun merkezindeki dünyevi yargıç ve kılavuzdur. Kurumun bu denli önemli oluşunun altında dedelerin, Hz. Ali soyuna dayandırılması yatmaktadır. Ayrıca dedelerin Allah'a ulaşmanın dört yolu olan Şariat, Tarikat, Marifet ve Hakikat Kapılarından sonuncusuna eriştikleri de kabul edilir. Bu dört kapının, kırk makamı vardır (Shankland, 2003: 28). Bu sebeple dedelik, erişilmesi zor bir mertebedir. Alevilikte, dedelere talip üzerinde birçok hak tanınmaktadır. Bu yetki sebebiyle Aleviliğin sürekliliği için dedenin talibe doğru aktarımlar yapması, talibin de bunlara uyması gerekmektedir. Yüz yüze ve gönül göçüle işleyen bu kurumda, süreklilik esastır. Kurumun işlevsizliği, Aleviliğin varlığını tehdit edebilecek güçtedir.

Alevi öğretilerde dedeler, On İki Hizmetin ilki bağlamında Hz. Muhammed, Hz. Ali ve Hacı Bektaş Veli'yi temsil etmektedir. Dedeler, Dört Kapı Kırk Makama erişen kişiler olarak, toplulukta belli bir otoriteye sahiptir. Bu otorite Weber'in (Weber, 1993: 48) ele aldığı karizmatik liderlik yani topluluğa yön veren liderler konumlanmasıyla benzerlik taşısa da, bunun sembolik boyutta olduğu görülmektedir. Modernleşme öncesinde geleneksel kırsal alan Aleviliğinde bazı dedelerin doğaüstü nitelikler taşıdıkları söylenece de, bu durumun modernleşmeyle birlikte inandırıcılığını yitirdiği söylenebilir. O sebeple dedeleri Weber'in karizmatik dini önderler sınıflamasından ziyade sembolik bir değerle eski karizmatik liderleri, ritüeller aracılığıyla canlandırdıkları ve böylece topluluğa dini konularda öncülük ettikleri söylemek gerekmektedir.

Ayrıca dedeler, cem törenini yöneten önderlerdir. Bu kurum, Aleviliğin merkezinde olan ve onu bir inanç sistemi yapan yapı taşıdır. Ne var ki bu denli önemli olan dedelik ve cem evi kurumları üzerine bilimsel araştırma ve çalışmalar yok denecek kadar azdır (Yaman, 2007: 19). Bu sayılı çalışmalardan biri de Yaman ve Aktaş'ın Şah Kulu Sultan Dergâhında yürüttükleri sosyolojik nicel araştırmadır. Çalışmada ortaya çıkan sonuca göre, kent ortamındaki dedelik kurumu, Aleviler üzerindeki etkinliğini yitirmektedir. Şah Kulu Sultan

Dergâhında 1623 kişiyle yapılan ankette, katılımcıların %27'sinin Alevilikle ilgili bilgileri dedelerden öğrendiklerini ve %47'sinin dedelerin topluma faydalı olduklarını belirtmişlerdir (Yaman, 2007: 21-30; Aktaş, 1999: 467-471). Dedelerin, talipler üzerindeki etkisinin nispeten değiştiği ya da zayıfladığı manasına gelen bu veriler, aslında Aleviliğin modernleşme varsayımının etkileriyle sosyal değişime tabi olduğunun bir göstergesidir. Değişimin bu yönü kadar Alevi öğretiyeye kattığı yenileşme hareketleri de vardır. Bu gibi veriler ışığında Aleviliğin daha güçlü bir gelecek için dedelerin eğitimi gündeme alınmaktadır.

Alevilikte dedelik kurumu, üçlü bir hiyerarşiye dayanmaktadır: mürşit, pir, rehber. Öztürk bu ilişkiyi şu şekilde açıklamaktadır: Rehber pire, pir mürşide bağlıdır (Öztürk, 1972: 49-50). Bu ilişkide birbirine bağımlılık ve devamlılık vardır. Hiyerarşi dede soyludur ve birbirini tamamlayan, biri olmadan diğerinin işlemeyeceği bir düzendedir (Eröz, 1992: 106). Genel olarak, geleneksel Alevilikte sosyal hiyerarşinin en üst noktasında mürşit, bu kuruma bağlı olarak işleyen pir yani dedeler, pire bağlı olarak da rehber bulunur. Yüzyıllar boyunca mürşit-pir-rehberin sahip oldukları yetkiler ve yaptırım güçleri cemaatin sosyal düzenini sağlayan etkili bir güç olmuştur.

Alevi dedeler, Ocaklara bağlıdır. Bundan dolayı kendilerine Ocakzade denilir. Ocakzade dedelerin, Peygamber soyundan geldiklerine inanılır ve bu sebeple onlar aynı zamanda seyyiddir. Dede aileleri, seyyid olduklarını kanıtlamak üzere, belli dergâhlardan şecerelerini belgeletirler. Aslında tüm bu soy kütükleri, Selçuklu hükümdarı Alaattin Keykubat'ın ilk onayıyla tescillenmeye başlayan belgelerle kayıt altına alınmıştır (Öztürk, 1972: 49-53). Günümüzde bu uygulama nispeten devam etmektedir.

Geleneksel Alevilikte dede, köye cem dolayısıyla gidecekse, taliplerin onu büyük hürmet ve coşkuyla karşılamaları ardından, hem dedenin konaklayacağı hem de cemin yürütüleceği eve geçilirdi. Dedeye köydeki gelişmeler hakkında bilgi verilir, evlenecekler için onay istenir, talipler arasındaki anlaşmazlıklar çözülmeye çalışılır ve varsa düşkünlerle ilgili konular ele alınır. Düşkünler ceme katılamazlardı. Düşkünler, sadece ceza almaz aynı zamanda topluluk dışına itilerek, sosyal ilişkilerden de mahrum edilirdi. Bir Alevi neden düşkün ilan edilir? Büyük suçlardan sayılan hırsızlık, yalan, yabancıyla evlilik ve eşini aldatma konuları bir Alevinin düşkün ilan edilmesine sebep olan konulardan bazılarıdır (Er, 1996: 45; Yaman, 2007: 235-243; Bozkurt, 1990: 126). Bozkurt'a göre kentlere yoğun şekilde olan göçler, Ocak sisteminin çökmesine sebep olmuş ve dede-talip ilişkisi nispeten zedelenmiştir. Dedelik kurumu modernleşme ve kentleşme bağlamında kendini yenileyip çağın koşullarının gerisinde kaldığından, özellikle yeni kuşak için önemini yitirdiği belirtilmektedir. Gençlerin, eski söylencelere ilgisiz kalmalarının altında ise gelişen eğitim

koşulları yatmaktadır. Ayrıca deneyimli dedelerin vefatıyla, yerine daha özellikli ve donanımlı modern dedelerin yetiş(tiril)memesi bu merkezin zayıflamasına sebep olduğu düşünülür (Bozkurt, 2003: 105). Görgü Cemlerinin eskisi gibi yapılmaması da, buna bir etkindir. Eröz'ün ifade ettiği gibi Görgü Cemlerinde ele alınan yıllık muhakeme, Aleviliğin en önemli kurumunu ifade etmektedir (Eröz, 1990: 144-145). Bu kurumun ne denli bir yaptırıma sahip olduğunu ve hangi topluluklarda uygulandığını belirlemek güç görünmektedir. Yaman (2007: 237-238) kent Aleviliğinin kentleşmeyle birlikte yarattığı varlık alanını ortaya koymak için henüz erken olduğunu düşünmektedir. Kentin halen yabancı olan Aleviler kadar, dedeliğin de kent koşullarına uyum aşamalarının devam ettiği düşüncesiyle, Aleviliğin kentle bütünleşmesinin sağlanmadığı düşünülebilir.

1990'larla kentlerde cem evleri kurulmaya başlayınca, dedelik kurumunda bir canlanma izlenmiştir. Lakin kırsal yapının sistemi kentte arzu ettiği kültürel alan oluşturamadığından, dedeler dinsel hizmetlerin görülmesinde yararlanılan kişilerden ziyade, cem evi yöneticisi olarak görülebilmişlerdir. Yaman'ın da belirttiği üzere kentsel ortamda dedelik kurumu uzun süren bir işlevsizleştirme dönemi sonunda, henüz bir yapılanma içerisindedir ve bazı sıkıntıların olması kaçınılmazdır (Yaman, 2007: 227-228). Dedelerin cem evi yöneticisi konumunda tutulması ve Ocak sisteminin eskisi gibi işlememesi, sorunsalın kaynakları arasındadır.

Alevi anlayış, tüm dedelerin aynı programa tabi olmamalarıyla noksanlık yaşamamaktadır. Alevi anlayışta bölge bölge farklı ibadet ve anlayış uygulamaları bulunmaktadır. Bu da onu bazen anlaşılamaz hale getirmektedir. Alevi töre bunu şu şekilde açıklar: Yol bir, süre bin bindir. Örneğin Alevilik öğretisindeki cem töreni, yer yer değişik uygulamalarla icra edilse de, verilmek istenen öz aynı, kelimeler farklı olabilmektedir diye vurgulanmaktadır (Bozkurt, 2004: 99). Aleviliğin tek bir anlayışla, tek bir merkezden yönetilmesinin, onun gücünü zayıflattığı anlaşılmaktadır.

VII.3. Mekân Olarak Cem Evleri¹

Durkheim'e göre dinin en belirgin tanımı, algı ve mekân üzerine kurulu oluşudur. Ona göre bireylerin algısıyla eylemleri, ait oldukları sınıfla uyumludur. Bu sebeple bireyler, inancın bir uzantısı olan ibadet mekânları etrafında bir arada toplanırlar. Durkheim açısından ibadet mekânları, bireyleri bir arada tutan ve dayanışmayı sağlayan mekânlardır (Durkheim,

¹ Cem evleri ve cem evlerinin dini ve toplumsal fonksiyonları üzerine daha detaylı bilgi için ilgili makaleye başvurulabilir: Erdal Yıldırım, "Cem evleri ve Cem evlerinin Dini ve Toplumsal Fonksiyonları", *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. 12, s. 2 (2012): 157-176.

2003: 30, 60-64). Din, toplulukları bir araya getiren ve ortak bir söylemde kimliklerini yaşatabilecekleri bir alandır. Ortak bilinç kavramında görüldüğü gibi dinler, aynı ve ortak hafızaya sahip olanları bir arada, bir yerde toplamaktadır. Topluluklar ortak hafıza “*collective memory*” dolayısıyla bir arada bulunmakta ve süreklilik sağlamaktadır (Ortiz, 2007: 208). Mekânların yani belli bir alanla çevrili yerlerin, toplumsal açıdan kültürel eylemleri yerine getirmeleri, belli bakış açılarının gelişmesine sebep olmuştur. Mekânın kurgusalılığı ve sosyal inşa sürecinde etkin olduğu görüşü, bu bakış açılarının merkezini oluşturmaktadır. Bir yeri tanımlarken kullanılan dil, onun tanımını yapan kişinin mekânla olan özel ilişkisini yansıtmaktadır (Helvacıoğlu, 2003: 130). Kurgusal olan mekân, zamanla bağlantılıdır. Zaman da, kurgusal mekânı şekillendiren bir düzlemde. Buna göre fiziki mekânlar, ona bağlı olanların kullandıkları dil doğrultusunda mekânsallaşmaktadır. Bu mekânsallaşma bilinçsiz ve farkında olmadan gelişen bir süreçtir.

Dinden dine, mezhepten mezhebe, kültürden kültüre değişiklik gösteren ibadet edilen kutsal yerler (kilise, sinagog, cami, cem evi gibi) inanç gruplarının burada topluca ibadet ettiği ve diğer fiziki mekânlara göre, kendi kutsal sınırlarını oluşturan mekânlardır. Helvacıoğlu’nun (2003: 130) “*dil-tanım yapan kişi-mekân*” yaklaşımıyla cem evine yüklenen tanımlar, ilgili Alevi grupların mekân algısını dil üzerinden yansıtmaktadır. Bu uzantıda cem evine kırklar meydanı, meydan evi, ibadet meydanı, erenler meydanı (Birge, 1991: 198) musahip evi, alicem evi ve hak meydanı denmektedir (Eröz, 1990: 109). Cem evlerine yönelik mekân algısının “*ev*” kelimesiyle özleştirildiği görülür. Mekân bağlamında cem evleri aidiyet üretebilme ve kültürel sınır belirleme alanıdır. Cem evlerinde gerçekleştirilen dini ritüeller ve sosyal etkinlikler, aidiyete ilişkin önemli göstergeler olarak yer almaktadır. Bourdieu’nün iktidar mekânı (Bourdieu, 1998: 25) tanımından hareketle cem evleri, iktidar mekânı olarak ele alınabilmektedir. Cem evleri Aleviliğin geliştiği alanda ona, Alevileri bir mekânda bütünleştiren ve sermayeler oluşturmaya olanak sağlayan yerlerdir.

Kimliklerin yaşatıldığı fiziki mekânlar olan cem evleri, toplulukla birlikte ‘bir’ olunan yerlerdir. Fiziki mekân kültürel ortakları paylaşanlarla birleşme, benzerleriyle olma ama farklı olanlarla ayrışma yeridir. Bir set görevi üstlenmektedir. Bu mekânlar, topluluğun zorunlu/istekli tercihiyle oluşmuş ve mekândan beklentilerle kurumlaşmış, yoğun duygularla perçinleşmiş yerlerdir (Göka, 2010: 137-138). Mekân, buraya bağlı olanlara kimlik sağlamakta ya da var olan kimliği yansıtmakta ve bunun devamlılığını yoğun kültürel paylaşımlarla sürekli kılmaktadır (Göregenli, 2005: 15). Mekân, paylaşımın sağlandığı yerdir. Paylaşımın toplulukla yerine getirilmesi, mekâna atfedilen değeri derinleştirmektedir.

1990’larda kentlerde inşa edilen cem evleri, Aleviliğin modern yüzü olurken bu mekânlar politik ve ideolojik gruplaşmalara da maruz kalmıştır. Cem evleri, Alevi kimliğinin tarihi kökleriyle bağını kurmak ve kimliği yeniden inşa etmek gibi önemli fonksiyonları yerine getirmek durumunda kalmıştır (Buz, 2011: 561). Cem evleri aidiyet belirten, onu üreten ve kültürel sınır belirleme alanı olmuştur.

Din, kimlik edinimi açısından varlık bilinci kazandırma, aidiyet bilinci yaratma, gruplaşma ve farklılaşma açısından taraf olma kimlikleri kazandırmaktadır (Okumuş, 2010: 76). Bu açıdan dini işlevlerin yerine getirildiği mekânlar dört duvardan ibaret olmayıp, mensuplarının sosyo-kültürel ve politik tercihlerinin belirlendiği, işlevsellik kazandığı yer konumunda sınıflandırılmaktadır (Alkan, 2009: 7). Mekânlar bu özelliklerini, tarihi tezahürlerin deneyimleriyle oluştururlar. Mekân kurgusaldır ve zamana ilişkilidir. Zaman, mekânı şekillendirmekte ve tarihten bu yana ona anlamlar katmaktadır. Aleviler için cem evi bir yere bağlı olma, aidiyet oluşturma ve sosyo-kültürel bir alan yaratma açısından süreklilik gösteren bir anlam taşımaktadır. Bourdieu’nün iktidar mekânı üzerinden cem evlerini ele almak gerekirse cem evleri, kimlik mekânları olarak sosyal habitus işlevi görmektedir (Kolukırk, 2010: 92). Aleviler için iktidar mekânı açısından cem evleri, bir aidiyeti belirlemekte ve geleneksel kırsal alan deneyimlerini, sembollerini, kültürel edinimlerini sosyal habitus oluşturma açısından kentte yeniden kurmaktadır.

Kutsal değerlerle yüklenen bu mekânlar, gerek bireysel gerek toplumsal açılardan iç huzuru, birliği, bağlılığı/bağımlılığı sağlayan ve kutsal atfedilenler etrafında süreklilik içinde buluşmayı temin eden yerlerdir. Cem evleri de, buna benzer işlevlerle varlığını oluşturmuş mekânlardır. Aslında cem evleri, modernleşmenin bir ürünü olarak kentteki Alevilerin sosyal, dini, politik taleplerinin 1990’larla yüksek sesle dile getirilmesi ardından şehirlerde görülmeye başlanmıştır. Daha önce de belirttiğim üzere Türkiye’deki ilk cem evlerinin kurulması Turgut Özal dönemine tekabül etmektedir. Cem evlerinin kentlerdeki varlığı, topluluğun sosyo-kültürel, dini ve politik gereksinimleri doğrultusunda ortaya çıkmıştır. Bu uzantıda günümüz köylerinde de yeni yeni evlerin odası dışında başlı başına bir mekânda cem evleri görülmeye başlanmıştır. Eskiden ve yer yer halen günümüzde cem evi bulunmayan köylerde ibadet edilen, toplanılan yer kimi zaman dedenin, kimi zaman rehberin, kimi zaman ise köyün en geniş odalı evi ya da meydanı olabilmektedir (Yıldırım, 2012: 57-58). Cem evlerinin sadece bir alanla sınırlandırılmamaları “koşulların” gerektiği şekilde davranıldığının bir göstergesidir.

Cem evlerini sadece bugüne bakarak anlamak yüzeysel bir açıklama getirmek olacağından tarihteki varlık alanına değinmek, bugünkü yapıyı anlama açısından önemlidir. Literatür araştırmasında edinilen bilgiler, cem ritüellerinin ve buna paralel olarak cem evinin tarihi kaynağı hakkında birbirinden farklı görüşler bulunmaktadır:

- Yaygın inanca göre ilk cem töreni Hz. Muhammed'in Miraçtan döndükten sonra Kırklar adı verilen bir meclisi ziyaret etmesi ve devamında gelişen pratiklerin Alevi öğretide ritüele dönüşmesine dayandırılır. Geçmişten günümüze yapılan cem törenleri, ilk Kırklar Cemini sembolize etmekle beraber o birliği anmak için yapılmaktadır (Noyan, 1995: 46). İnaniş'a göre bu meclis, Hz. Ali ve Hz. Fatma önderliğinde cinsiyet ayırımı gözetmeksizin on yedisi kadın, yirmi üçü erkek bir gruptan oluşmaktaydı. Mecliste süregelen dini sohbet akabinde dem alınması, ritüelin bir uzantısıydı. Dem Selaman-ı Farişi'nin getirdiği üzüm tanesinin Hz. Muhammed tarafından ezilip, Cebrail'in sunduğu suyun içine katılması ve elde edilen şerbetin Kırklara dağıtılmasına ve son yudumun Hz. Muhammed tarafından içilmesine dayandırılmaktadır. Dolunun kutsallığı Hz. Muhammed'in Kırklara sıkıdığı tek üzüm tanesinden bir sürahi üzüm suyu çıkmasına ve bunun Kırkları ilahi aşkla sarhoş etmesine bağlanır (Zelyut, 1992: 81). Bu şekilde tevhide yani birliğe girildiğine inanılır. Devamında gerçekleştirilen semah 'bir' olmanın ritüeli olarak karşımıza çıkmaktadır. Semah, cem törenlerinin sonunda yapılarak, törenlerdeki gam ve kederden kurtarmaya ve inanan kişiyi ilahi aşla doldurmaya yöneliktir. Semah orta, ağır, hızlı olmak üzere üç bölümden oluşur (Sümer, 1997: 386). Semahın hızı arttıkça, ilahi aşka yaklaşıldığı düşünülmektedir. Cem törenine semah ve dini çalgı türünden tefin Hz. Muhammed döneminde girdiği belirtilir. Diğer dinsel çalgılardan çoğur, kopuz, saz gibi bağlama türlerinin kullanılması, Türklerin İslamiyet'i kabul etmesiyle gerçekleşmiştir (Kaya, 1996: 153-154). Alevilikte saz kutsal bir anlam atfetmektedir. O sebeple ona "*Telli Kur'an*" denmekte (Zelyut, 1992: 167-168) ve tıpkı Kur'an gibi ya belli bir yükseklikte taşınmakta ya da kullanılmadığında yüksek bir yerde asılı tutulmaktadır (Bozkurt, 1990: 117). Saz bu yönüyle, bir çalgıdan çok sözlü gelenekle ilerleyen Aleviliğin sesi ve nefesidir. Günümüzdeki cemlerin büyük bir bölümü Kırklar Cemi sembolize edilerek yerine getirilmekle beraber, bu ritüel gibi diğer Alevi inanışlarının İslamiyet'in saf/öz hali olduğuna inanılır. Bu inanış Kırklar Meclisi'ne Hz. Muhammed'in katılması dolayısıyla, iddiasını güçlü bir tarihi temele dayandırmaktadır.

- Hacı Bektaş-ı Veli'nin de ceme benzer bir uygulama yaptığına inanılır. Bu ritüelde de bir araya gelinip sohbetler ediliyor, şiirler okunuyor, zikirler yapılıyor ve Kur'an okunuyordu. Hacı Bektaş-ı Veli bu uygulamasından dolayı tepkiyle karşılaşılansa da, günümüz cem törenlerinin kaynağı buraya da dayandırılmaktadır (Pala, 2009: 105). Veli'nin, bu uygulamayı Kırklar Meclisi'ne dayanarak yaptığı düşünülebilir.
- Bir başka inanışa göre ilk cem, altıncı imam İmam Cafer- i Sadık tarafından uygulamaya konulmuştur. Bugün uygulana gelen cemlerin, İmam Cafer-i Sadık'ınki gibi olduğunu düşünenler de bulunmaktadır (Pala, 2009: 105). Bu inanışla Alevilik, kendi töresini On İki İmam'a dayandırarak dini ideolojisini kurumsallaştırmaktadır.
- Cemin bir diğer kaynağının Anadolu'da üzüm toplama döneminde uygulanan Dionyos ayinlerine dayandırılır. Eski Yunan'da, asma ve şarap Tanrısı Dionyos'un törenlerinde şarap içilirdi. Alevi cemlerinde de, tören sırasında dem içilir. Dem, yöreye göre değişmektedir. Üzüm suyu, şarap, su, bitki çayları veya rakı içilebilmektedir (Sözengil, 1991: 106). Bu yönüyle Alevilik, İslamiyet'in ilamından öncesine dayandırılır.
- Yakutlarda, Isı-ah denilen bir ayin yapılırdı. Kadınlı-erkekli yapılan bu töreni şaman yönetir ve topluca kımız içilirdi. Daire şeklini aldıktan sonra el ele tutulup “hu” çekilir, içki içilir ve dinsel dans törenleri yapılırdı. Bu geleneğin cem törenine olan benzerliği sebebiyle, bir etkileşim olduğu düşünülmektedir (Sözengil, 1991: 107). Alevilik, bu yönüyle de, İslam öncesi temellere dayandırılmaktadır.
- Cem veya Cemşid, İran'da hüküm süren bir hükümdardı. Kendisi klasik Fars ve Türk edebiyatlarına göre ilk içki meclisini kuran kişiydi. Bunun Alevilik gibi benzer geleneklerin öncüsü olduğu düşünülmektedir (Pala, 2009: 104). Tören sırasında veya sonrasında içilen demin, bir keyif unsurundan ziyade törensel bir değerde alındığına inanılır.

Cem evlerinin tarihsel gelişimi cami, cem evi ve mescit kavramlarının İslam tarihi içindeki kullanımlarıyla bir karşılık bulabilmektedir. Mescit, Arapçada secdeye yani yere eğilmek, alnını yere koymak ve saygı göstergesinde bulunmak manalarına gelmektedir. Hz. Muhammed'in “*El Mescidül Cami*” tabirini kullandığı belirtilse de, mescit ilk İslam kaynaklarında kullanılan bir kelime iken cami veya cem kelimelerine pek rastlanılmaz. X. yüzyıla gelindiğinde cami ile mescid kelimeleri arasında kullanma farklılıkları görülmektedir. Cami, Cuma namazı kılınan, hatibin hutbe okuduğu yer olarak şekillenirken, mescit Cuma

namazı kılınmayan ve daha çok eğitim-öğretim yapılan, sosyo-kültürel ve siyasal faaliyetlerin gerçekleştirildiği, yardımların yapıldığı, toplumsal düzenlemelerin ele alındığı yer olarak şekillenmektedir (DİA, 1993: 46, 51-52). Hz. Muhammed döneminde ibadetler, genelde evlerde yapılmaktaydı. Bu tercihin sebebi, Mekkelilerin baskısından korunmak ve ibadetleri rahatça yapabilmek içindi (Hamidullah, 1992: 54). Mescit'in anlamına paralel olarak cami ve cem evi kelimeleri de, Arapça "cem" kökünden türemiştir ve her ikisi de bir araya gelme manasına gelmektedir (Cerrahoğlu, 1994: 10-12). Mana olarak her ikisi de bir araya gelmeyi belirtse de, geleneksel ve politik farklılaşmalar bunları birbirine denk görmemektedir. Cem evleri veya cami hangisi Müslümanların toplanma ve ibadet etme yeridir? Cem evleri ibadethane mi yoksa kültür evleri midir? Cem evleri veya cami İslamiyet'in özüne ne denli bir uyum sergilemektedir? Bu sorulara göreceli cevaplar vardır ve her iki inancın yıllar içerisinde farklılaşması sonucunda, ibadethanelerin de işlevleri birbirinden farklılaşmış görünmektedir. Hz. Ali'nin öldürülmesi ve Emevilerce ibadet mekânlarında onun hakkında olumsuz hutbeler okutulmasına paralel olarak, Ali taraftarlarının toplu ibadet mekânlarına sırt çevirerek ibadetlerini evlerde yapmaya başladıkları bilinir (Hamidullah, 1992: 54-55). Bu açıklamalara göre Alevilerin evlerde ibadet etme gelenekleri, Hz. Ali'den sonra şekillenmiş bir gelenektir.

VII.3.1. Cem Evlerinin Dini ve Sosyal Fonksiyonları

Cem evleri sadece ritüeller açısından, birlikte olunan mekânlar değildir. Cem evlerinin dini ve sosyal fonksiyonları adı altında, yerine getirdikleri işlevler bulunmaktadır. Yıldırım (2012: 160-170) cem evlerinin bu işlevlerini kimlik oluşturma, dinsel alan, sosyo-kültürel işlev, hukuki işlev, sosyal dayanışma ve eğitim işlevi adı altında toplamaktadır.

VII.3.1.1. Kimlik Oluşturma İşlevi

Kimliklerin yaşatıldığı fiziki mekânlar olan cem evleri, toplulukla birlikte 'bir' olunan yerlerdir. Fiziki mekân kültürel ortakları paylaşımlarla birleşme, benzerleriyle olma ama farklı olanlarla ayrışma yeridir. Bir set görevi üstlenmektedir. Bu mekânlar topluluğun zorunlu/istekli tercihiyle oluşmuş ve mekândan beklentilerle kurumlaşmış, yoğun duygularla perçinleşmiştir (Göka, 2010: 137-138). Mekân, buraya bağlı olanlara kimlik sağlamakta ve bunun devamlılığını yoğun kültürel paylaşımlarla oluşturmaktadır (Göregenli, 2005: 15). Din, kimlik edinimi açısından varlık bilinci oluşturma, aidiyet bilinci yaratma, gruplaşma ve farklılaşma açısından taraf olma kimliği kazandırmaktadır (Okumuş, 2010: 76). Bu açıdan dini işlevlerin yerine getirildiği mekânlar dört duvardan ibaret olmayıp, mensuplarının sosyo-kültürel ve politik tercihlerinin belirlendiği, işlevsellik kazandığı yer konumunda

sınıflandırılmaktadır (Alkan, 2009: 7). Mekân kurgusaldır ve zamana ilişkilidir. Zaman mekânı şekillendirmekte ve tarihten bu yana ona anlamlar katmaktadır (Kolukırmık, 2010: 92). Bu sebeple mekânların kutsal anlamları da vardır.

Aleviler için cem evi bir yere bağlı olma, aidiyet oluşturma ve sosyo-kültürel bir alan yaratma açısından süreklilik gösteren bir anlam taşımaktadır. Bourdieu'nün 'iktidar mekânı' üzerinden cem evlerini ele almak gerekirse cem evleri kimlik mekânları olarak, sosyal habitus işlevi görmektedir (Kolukırmık, 2010: 92). Aleviler için iktidar mekânı açısından cem evleri bir aidiyeti belirlemekte ve geleneksel kırsal alan deneyimlerini, sembollerini, kültürel edinimlerini sosyal habitus oluşturma açısından kentte yeniden revize etmektedir. Bu sebeple kentlerde kurulan cem evleri kültür evlerinden çok, Alevilerin iktidar mekânı olarak varlık göstermektedir.

1990'larda kentlerde inşa edilen cem evleri, Aleviliğin modern yüzü olurken bu mekânlar politik ve ideolojik gruplaşmalara da maruz kalmıştır. Cem evleri, Alevi kimliğinin tarihi kökleriyle bağını kurmak ve kimliği yeni değişimlerle inşa etmek gibi önemli fonksiyonları yerine getirmek durumunda kalmıştır (Buz, 2011: 561). Cem evleri aidiyet belirten, onu üreten ve kültürel sınır belirleme alanı olmuştur.

VII.3.1.2. Dinsel Alan İşlevi

Cem evlerinin varlık sebebi ve bu açıdan en belirgin özelliği Alevi ibadetlerinin burada yapılıyor oluşudur. Toplu olarak yapılan ibadetler sadece bir ritüeli yerine getirme açısından ele alınmamalıdır. Toplulukla sürekli etkileşimi gerektiren Alevi ritüelleri sosyal bağlara ve paylaşımlara atıfta bulunması bakımından kültürel olarak önemli bir etkiye de sahiptir. Dinsel işlevler sadece cem ve görgülerle sınırlı değildir. Cenaze hizmetleri, lokma birliktelikleri, adak işlemleri de dinsel alan içinde yer almaktadır (Yıldırım, 2012: 168-169). Günümüzdeki cem evlerinin tümü, bu işlevleri yerine getirmese de genel yapı itibarıyla cem evlerinin asli görevi dinsel alanın gerekliliklerini yerine getirmek olarak karşımıza çıkmaktadır. Cem evlerinin dinsel alan işlev üretmesi aslında Yaman'ın (2007: 227-228) kentsel değişimle yapılanmasını tamamlanmamış görünen dedelik kurumunun bu boşluğunu doldurmaktadır.

VII.3.1.3 Sosyo-Kültürel İşlev

Cem evlerinin önemli bir özelliği toplumsal birlik ve dayanışmanın sağlandığı mekânı oluşturmalarıdır. Dedenin önderliğinde borçluların, dargınların ve anlaşmazlıkların çözüme kavuşturulması, Alevilerin birbirlerine karşı olan sorumluluklarını canlı tutmak açısından önemlidir (Yıldırım, 2012: 170). Anlaşmazlıkların kısa vadede ele alınması sosyal ilişkilerin

bozulmasına engel olmaktadır. Aynı zamanda burası eğitim kurumu işlevi de gördüğü için bireyin aydınlanması genel bir manada topluluğun aydınlanmasına fayda sağlamaktadır. Kent ortamında sosyal bir mekân da olan cem evlerinin bu yönü, sosyal ilişkilerin canlı tutulmasına etken olmaktadır. Cem evleri, sosyo-kültürel bir alan sağlayan ve Alevilerin bir merkezden mücadele etmelerini kurumlaştıran mekânlardır. Bu yönüyle cem evleri, kentleşmenin dayattığı değişimlere bir mekânda gruplaşarak mücadele alanı oluşturmaktadır.

VII.3.1.4. Hukuki İşlev

Cem evlerinin bir diğer özelliği, iç denetim yapmak ve bunun sürekliliğini sağlamaktır. Bu açıdan cem evlerinin, adli bir fonksiyonu bulunmaktadır. Topluluk içinde her türlü maddi manevi suçların ele alındığı yıllık cemlerde, dede önderliğinde ve topluluk huzurunda kişiler sualden geçmektedir. Alevilikteki hukuki işlevin amacı, dünyalık yaşarken hesaba çekilmek ve “ölmeden önce ölerək” öteki dünyaya vicdanı rahat varabilmektir. Bu aşamada topluluğun birlikteliği, şahitliği ve birbirlerine karşı sorumluluğu esas alınmaktadır. Yıldırım’ın belirttiği gibi günümüzde Alevi halk mahkemeleri, resmi hukuk sistemi dolayısıyla geçerliliğini yitirmiş olsa da, sembolik olarak uygulama bulunmaktadır (Yıldırım, 2012: 170-171). Modernleşmenin etkisi ve hukuk sisteminin herkesi kapsamaması dolayısıyla, yasal zeminde herhangi bir bağı olmayan Alevi mahkemelerinin topluluk üzerindeki yaptırımı kısıtlı bir düzeyde kalmaktadır. Yaman (2007: 21-30) ve Aktaş (1999: 467-471) belirttikleri üzere, kent ortamındaki dedelik kurumu işlevini büyük oranda yitirmiş görünse de, cem evleri üzerinden sağlanan etkinlikle dedelerin bu nosyonları belli bir oranda devam ettirdikleri söylenebilir.

VII.3.1.5. Sosyal Dayanışma İşlevi

Cem evleri toplumsal birlik ve dayanışmayı gerek haftalık cemlerle, gerekse çeşitli etkinliklerle mümkün kılmaktadır. Genelde cem evlerinde maddi zorluk içerisinde olanlara yardım edilmekte, sünnet ve evlilik merasimleri düzenlenmektedir (Yıldırım, 2012: 172). Cem evlerine bağlı olanların gönüllü olarak verdiği bağışların bir bölümü, bu tür etkinliklerde kullanılmaktadır. Ayrıca adanan adaklarla düzenlenen lokma etkinlikleri, sadece bir ritüeli yerine getirmemektedir. Aşevi görevini de üstlenen cem evlerinde kurulan sofralara, başka dinden/mezhepten olanlarda çeşitli sebeplerle (kısıtlı maddi gelir yetersizliği, misafir, merak) de katılabilmektedir.

VII.3.1.6. Eğitim İşlevi

Sözlü gelenekten gelen Alevilerin, hem yazılı kültürden kaynaklanan sıkıntılarını azaltmak hem de kendi öğretilerine eğitimsel bir zemin oluşturmak amacıyla cem evleri bünyesinde eğitimsel açıdan örgütlendikleri görülür. Cem evleri okullarda verilen resmi eğitimden farklı olarak, Alevi yol hakkında çeşitli eğitimler vermektedir. Ayrıca yabancı dil, saz, bilgisayar kursları dışında, okul derslerine yardımcı derslikler de açılabilir (Yıldırım, 2012: 173). Bu tür olanaklar masraflı olabildiğinden, her cem evinde bunların olmadığı belirtilebilir.

Yıldırım'ın belirttiği üzere cem evleri, Alevi kimliğinin tarihi kökleriyle bağını kurmak, kimliğini yeniden inşa etmek, eğitim vermek, sosyal yardımlaşma ve dayanışma sağlamak, topluluk arasındaki hukuki problemlere çözüm bulmak, soyo-kültürel ve dini hizmet vermek gibi önemli fonksiyonları yerine getirmektedir. Bu açıdan cem evleri bünyesinde şekillenen uygulamalar, kent Aleviliğinin mekânı olarak yerini almış durumdadır. Mekânsal olarak cem evlerinde, çift yönlü bir etkileşim görülmektedir: Toplum kendisine şekil verecek mekanizma olan cem evini inşa eder ve faaliyete geçirir, sonra aynı mekanizma toplum dokusu üzerindeki yapıcı etkisini göstermeye başlar. Bir ibadet yeri/mabedi olan cem evleri ve cemler, Alevi kimliğinin inşa edildiği ve sosyal hayatın beslendiği temel kaynaklar olarak vazife görmeye devam etmektedir (Yıldırım, 2012: 173-174). Kentlerdeki cem evleri, kırsal alan Aleviliğini belli bir düzeyde yaşatan ve ona geleneksel olandan simgesel de olsa, katkılar sağlayan bir konumdadır. Bu sebeple kentlerdeki cem evlerini dar bir çerçevede inançların yaşatıldığı ve sosyal etkileşimle birlikte olunan mekân olarak ele almamak gerekir. Cem evleri güçlü bir örgütlenme yapısıyla, geleneksel Alevi değerlerin kentlerdeki yansıması konumundadır.

VIII. RİTÜELLER

Bu bölümde ritüeller, din ve kutsal kavramlarının açıklanmasıyla ele alınmıştır. Alevilikte var olan ritüellerin algı normlarını oluşturmaları ve yola giriş ritüellerinin aidiyet belirtmeye karşılık geldiği yer almaktadır.

VIII.1. Dinin Varlık Alanı

Din konusuna ilahiyat, felsefe, tarih, siyaset bilimi ve hukuk gibi pek çok disiplin açısından yaklaşmak mümkündür. Antropolojinin yaklaşımını diğerlerinden ayırt eden özellik, onun din hususuna bütüncül yaklaşımıdır. Antropoloji dine toplumsal cinsiyet, bedenin disipline edilmesi, simgesel derinlikler, toplumsallaşma süreci ve sosyal bir mekânda sosyalleşen bireyleri siyasal iktidarın meşrulaştırılma süreci bağlamında odaklanmaktadır.

Batı dillerine, Latince “*religio*” sözcüğünden gelen “*religion*” din kelimesi, ilk kez Kutsal Kitab’ın Latince çevirisinde, Grekçe “*threskeia*” kavramına karşılık olarak kullanılmıştır. “*Religio*” kavram olarak ‘bakmak, özen göstermek’ manası taşıyan Latince “*relegere*” fiilinden türemiştir. Bağlamak/bağlanmak “*religare*’ye” dayandırılan sahte etimoloji, III. ve IV. yüzyıl apolojistleri Tertuillen ve Lactance’den ileri gelmektedir (Rivi  re, 2005: 13). Din s  zc  ğ  n  n anlamı, bireyin dışındaki bir kudret ve bu kudrete ilişkin duyguları işaret etmektedir. Atay’ın da belirttiği gibi din kavramını bağlamak/bağlanmak olarak ele alacak olursak, din yoluyla insan bir ‘şey’e, hayatının gidişatında etkili saydığı ‘değerli’ bir ‘şey’e sıkıca bağlanır. Bu aşamada bağlanmak, ‘bağlayıcı’, ‘sınırlayıcı’ hatta ‘tutsaklaştırıcı’ olsa da, var olmanın karmaşıklığında kaybolmamak i  in de   nemlidir. Bu d  ş  nceden hareketle, bağlanmak istendik bir durum gibi de algılanabilir. Bu sebeple din, insanın aşamadıklarını aşması i  in bir duruş sağlamaktadır diye belirtilmektedir (Atay, 2011: 21). Din hususunda beliren ortak nokta onun “*şeylerin   stesinden gelmeye yardımcı*” oluşudur. Bu t  mce, bir  ok teorisyende ortak nokta olduğu gibi, yapısal işlevselci teorisyenlerden Parsons’a g  re de, dinin bir dayanak olduğu g  r  lmektedir. Din sosyalleştirme, meşrulaştırma ve anlamlandırma ile beraber hayal kırıklığının,   atışmaların, engellenmelerin   stesinden gelmeye yardımcı olandır (Parsons, 1975: 75). Bu a  ıklamalar gibi aşağıda da ele alınacağı   zere din bireyi sınırlayıcı, bağlayıcı ama dayanak da sağlayan bir kudret olarak resmedilmektedir.

K  lt  rleri anlamak   zere din boyutunun incelenmesi, Antropoloji i  in   nemli olmuştur. Din, bir k  lt  rel evrenseldir ve bu bağlamda k  lt  rlerin, toplulukların belli bir dinsel inancı veya buna benzer doğauşt   g    lere dair bir inan   sistemleri vardır (Morris, 2004: 9). Din, kurumları ve yasaları, sosyal hayatı ve k  lt  rel boyutu yani insanın algılarını

düzenleyen bir etkiye sahiptir. Temren'in de belirttiği üzere inanç hem “*düşünsel eylem sonucudur*” hem de “*kabullenıştır.*” Bu açıdan Hacı Bektaş Veli “akılla gidilmeyen yolun sonu karanlıktır” derken, inanca ulaşabilmenin biricik yolu, Alevi inançta da akla bağlamaktadır. İnsan düşünen bir varlık olarak bir sonuca, yargıya ulaşır. İnançlar “*bireysel ispatlarla*” deneyim edildiği gibi, toplu olarak da yani “paylaşımsal ispat” olarak da bir inanç birliğine de bağlı olabilir. Benzer bireysel ispat deneyimlerini “Kırklar Meclisinde” de görmekteyiz¹. Bu vesileyle bireyler, aynı düşünsel eylemin sonucuyla bir kabulleniş yaşarlar.

Din, Tylor için “ruhsal nesnelere inanmayı”, Frazer için kültürün entelektüel gelişimindeki ikinci aşamayı (büyü, din, bilim) oluşturmaktadır. Frazer dini, ilk insanların çevrelerine ve yaşamlarına ilişkin deneyimlerini açıklamak için doğduğunu belirtir. Frazer açısından din, deneyimlerin bir sonucudur. Benzer manada Marrett açısından din, ilk insanların dünyayı algılayarak hayretlerinin ve saygıyla karşılanacak korkularının bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır (Kürkçü, 1994: 28). Durkheim’e göre din, bütün insanları kapsayan evrensel ve sosyal bir görüngüdür. Bu evrensel yapıyla insan, tabiat korkusu karşısında dini yaratmıştır. Durkheim dini, sosyal dayanışmayı kuvvetlendiren ve bir toplumun meydana gelmesini sağlayan ayin ve inançlar sistemi olarak tanımlar. İnsanlar evrendeki eşya ve olguları “*kutsal olan*” ve “*kutsal olmayan*” diye ayırmaktadır. Durkheim, totemizmi insanlığın en eski dini olarak kabul eder ve Tylor’un, kutsallık ölçütü içeren ruhsal nesnelere inanma görüşünü reddeder (Durkheim, 2003: 88-89). Marx için din, hakim sınıfın ideolojisi olarak bu dünyadaki özgürlük yerine, diğer dünyadaki özgürlüğü vaat ederek, insanları ve devrimsel dönüşümleri baskı altında tutandır. Dinin etkisini afyona benzeten Marx, insanı uyuşturmasından ziyade çıkmazlara karşı müracaat edilen bir güç olarak ele alır. Marx’a göre din, belirli bir sosyal sınıfın çıkarlarını korurken, Durkheim için sosyal yapının gerçek ve olumlu işlevsel yansımasını ifade etmektedir (Kürkçü, 1994: 28). Geertz için din tıpkı kültür gibi dünyanın ne olduğunu bildirir ve davranış modelleri sunar. Geertz dini, simgeler sistemine eşit tutmaktadır. Ona göre din, insanda güçlü süregelen ve uzun vadeli duygular yaratarak etki gösteren, semboller bütünüdür. Din, görülenlerden ibaret değildir. Derinlerde, başka hallerin sembolik yansıması vardır. Bu açıklama doğrultusunda din, sembollerden oluşmaktadır:

“Din genel bir varoluş düzenine ilişkin kavramlaştırmalar formüleştirebilir insanlarda güçlü, kapsamlı, yaygın ve uzun süreli ruh halleri ve motivasyonlar yaratan ve bu kavramlaştırmaları bir gerçeklik halesine bürüyerek söz konusu hallerin ve motivasyonlarını eşsiz biçimde gerçekmiş gibi görünmesine yol açan bir simgeler sistemidir” (Geertz, 1973: 90).

¹Belkıs Temren, “Din Antropolojisi Açısından İnanç ve Din Olgusuna İlişkin Bir Değerlendirme”, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1613/17359.pdf> [30.01.2012].

Bourdieu'nün alan kavramının oluşumunda dinin, önemli bir yeri bulunmaktadır. Bourdieu'nün dini yaklaşımı, yapısalcı bir anlayışla Weber'in din anlayışının bir değerlendirilmesidir. Bourdieu için din, tıpkı dil gibi hem iletişim aracı hem de bilgi aracıdır. Dinin yarattığı simgesel dil dolayısıyla, din etrafında şekillenen ritüeller, hareketler ve semboller toplumsal alanda ortak bir iletişim sağlamaktadır. Bu ortak yeti dolayısıyla ortaya çıkan bilgi, dünyayı anlamlandırmada ortak bir yargı oluşturmaktadır (Bourdieu, 1991: 1-2). Benzer doğrultuda Wach'a göre din ve toplum, karşılıklı etkileşim içindedir. Bu sebeple din, içinden çıktığı sosyal grubun yapısına paralel olarak kendini oluşturmakta ve buna göre grup üzerinde etki sağlamaktadır. Dinin, bir grup/topluluk/toplum tarafından benimsenmesi ya da reddedilmesi, din ile sosyal yapının uyumu/uyumsuzluğuyla ilişkilidir (Wach, 1997: 7-9). Weber ise dini, insanın anlamlandırmayla ilgili bir eylem sonucu olarak ele alır. Din, ruhun kurtuluşu için bir girişimdir. Weber dinin, toplumsal ilişkileri belirlemesinden yola çıkarak farklı algılanmaların farklı yapılara temel oluşturduğunu söyler (Weber, 1993: 27-35). Bu tanımlama Alevilerin, İslam'ı Sünnilere oranla farklı yorumlamalarıyla karşılık gelmektedir. Alevi Türklerin İslam'ı, dervişlerden, askerlerden ve tüccarlardan öğrenmeleri, şehirde yaşayanların ise onu medreselerde eğitim alanlardan öğrenmeleri, bir takım farklılaşmalara zemin oluşturmuştur (Cahen, 2011: 27). Dinin bir toplumda bazı gruplarca farklı algılanması hem tarihi şartlar, hem de farklı görüşteki din bilginlerince kutsal metinlerin yorumlanmasıyla görüş ayrılıklarını ve çatışmaları doğurduğu söylenebilir.

Weber için toplum, ekonomik çıkarlar için grupların mücadele ettiği alandır. Ona göre bu mücadele, egemenlerle ezilenlerin çıkarlarıyla doludur. Topluluğun çıkarlarını koruma aşamasında, dini otoritelere atfedilen değer dikkat çekmektedir. Bu açıdan dinler, tek başına bir işleve sahip değildir. İnanan grup kadar, dini liderler de dinlerin işlevselliğini sağlamaktadır. Dinler, karizmatik otoritelerle toplumda yerlerini sabitlemektedirler. Weber'e göre karizma kavramı, kendisinde doğaüstü yeteneklerin olduğuna inanılan, sıradan insanlarından ayrılan, belli niteliklere sahip ve toplumu bunalımdan kurtaran dini lider/önder için kullanılmaktadır (Weber, 1993: 48). Dini iktidar, din aktörleri ve onlara inananlar arasındaki karşılıklı memnuniyete dayanan bir çıkar ilişkisidir. Bu sebeple dini aktörlerin gücü, ona inanan grubun gücüne bağlıdır (Bourdieu, 1987: 129). Weber, toplumun kargaşa içerisinde olduğu dönemlerde karizmatik liderlerin ortaya çıktığını belirtir. Bu önderlerin otoriteleri uzun süreli değildir. Kargaşa bitince otoritelerinin etkinliği azalmaktadır. Karizmatik liderlerin topluluğa yön vermeleri gibi, kaosa sebep olan konuları çözme istekleri, topluluğun onu önder bilmelerini gerektirmektedir (Weber, 1993: 221). Weber karizma kavramını, bireysel olarak ele alır. Bu bireysel tezahürler kahramanlık, olağanüstü ve gizemli

nitelik gibi özelliklere indirgenmektedir. Bourdieu ise karizmatik önderliği, toplumun simgesel sistemine bağlar. O bunu, toplumun genlerine simgelerle kodlanmış olan belli bir Peygamber kavramı veya figürüne indirgenmektedir. Weber ve Bourdieu'nün belirttikleri üzere, karizmatik önderler belli dönemlerde ortaya çıkmaktadırlar. Bu sebeple tarihsel şartların yarattığı değişimler ve krizler, onların ortaya çıkışlarını meşrulaştırmaktadır.

Alevilik açısından kutsal önderlerin ilki, Hz. Ali'dir. Hz. Ali sadece kutsallık atfetmemekte, aynı zamanda inancın yapılanmasını oluşturan güç olarak tanımlanmaktadır (Yaman, 2007: 19). Alevilikteki önderler silsilesi Ehli Beyt ve On İki İmam'la kurumsallaşma geçirmiştir (Üzüm, 2000: 58). Bu liderlerin, toplumsal kargaşaların olduğu dönemlerde ortaya çıktıkları görülmektedir. Tıpkı Hacı Bektaş Veli gibi. Onun, karizmatik lider olarak benimsenmesinin bir nedeni de, dönemin getirdiği sosyo-politik gelişmelerdir. Selçuklu Devleti'nden memnun olmayanların, Hacı Bektaş Veli öğretileriyle bir ifade alanı yaratmaları, onun kutsallıkla eş değer tutulmasını sağlamıştır (Sümer, 1999: 329). Alevilikteki kutsal liderler ve onlara inananlar, tıpkı Bourdieu'nün belirttiği gibi çıkar ilişkilerinin örtüşmesine dayanmaktadır. Alanda belli bir üstünlüğe sahip olmak isteyenlerin, bu liderler üzerinden iktidar alanları yaratmaya çalıştıkları söylenebilir.

Alan, aktörlerin para, prestij ve güç için rekabet ettikleri hiyerarşik ve yapılandırılmış bir toplumsal yapıdır. Bourdieu'ye göre, Weber dini alanda rekabetin yaşandığını vurgulasa da, bunu kişiler arası rekabetle kısıtlı tuttuğunu belirtir. Bourdieu, din alanındaki sermaye rekabetini ve çatışmayı, alanın doğasına bağlar. Bourdieu, Weber'in Marksist materyalizmin ruhçuluğa bıraktığı dini-simgesel alanın politik ekonomisini yaptığını söyler (Bourdieu, 1987: 121). Din tek başına incelenilecek bir kavram değildir. Onun sembolik uzantısı kadar, alan içinde güç elde etmek için aracı gördüğü karizmatik liderler de dikkate alınmalıdır.

Bu izahlardan da anlaşılacağı üzere inanç ve din saptamaları üzerine yapılan açıklamalar çok yönlü olmakla beraber ortak nokta dinin bilinmeyene, korkulana karşı başvurulmuş bir güç oluşudur. Bu açıdan din korku duyulan hatta bu duygudan dolayı saygı ifadesi barındıran, açıklanamayan olaylara karşı geliştirilen koruyucu bir savunma refleksidir. Toplumlara etkisi altına alan ve şekil veren dinin yansımaları, sembolik bir boyutla ona derinlik kazandırmaktadır. Ayrıca din kadar, karizmatik önderlerin bağlayıcılığı onun etkinliğini sağlamaktadır.

VIII.1.1. Kutsallığın Toplumsal Düzenle İşleyişi

Kutsal kavramı, sadece dinle alakalı olan örüntüler değildir; kutsallık, toplumsal bir işleyişe sahiptir. Durkheim'in dine ilk yaklaşımı, dini kutsallık ölçüden ziyade bir tür

yükümlülük-zorunluluk olarak tanımlamasına dayanmaktadır. Burada verilen öze göre din, toplumsal bir dayatma açısından başvurulmak zorunda olandır (Durkheim, 1994: 91). Durkheim'in bu anlayışı, sonraki yaklaşımlarıyla farklılık gösterir. Buna göre Durkheim “Dini Hayatın İlkel Biçimleri” adlı çalışmasında, dini kutsal açıdan sınıflandırmaya ve dinin özünde, kutsalın barındığını vurgulamaya yönelir. Durkheim için din, topluluğun hissettiği ve yaşattığı duyguların bir yansıması olarak bir gerçekliktir; illüzyon değildir. Ona göre eğer din bir illüzyon olsaydı, yüzyıllar boyu süremez, uygulanamaz, başvurulamaz hale gelir ve yitirilirdi. O sebeple bütün dinler, kendi açısından bir gerçeği ortaya koyarak, kendine göre gerçek olanı uygulamaktadır. Buradan da anlaşılacağı üzere Durkheim, toplumu anlamak üzere din üzerinden hareket etmeye çalışır. Ona göre toplum, kendine özgü ‘*sui generis*’ bir gerçekliktir (Durkheim, 2005: 19). Bu açıdan toplum, insan davranışını biçimlendiren bir etkiye sahiptir. Toplum, insan davranışını ritlerle yapılandıran bir etkiye sahiptir ve dinden bağımsız değildir. Toplum, dinle tanımlanır, ondan beslenir ve kültür alanını kontrol altında tutarak ona hükmeder (Durkheim, 2005: 33). Douglas’da tıpkı Durkheim gibi, ritlere sahip olma durumunu ilkel toplumlarla sınırlandıramayacağını ve modern toplumların da ritleri uyguladığını belirtir. Ritler, ilkel toplumların özünde dinsel bir karşılık bulurken, modern toplumlarda bilimsel bir anlayışla uygulanmaktadır. Bu sebeple Douglas için kutsallık, sadece geleneksel dini yapılar için geçerli değildir; modern kültürel biçimlerde de uygulanan bir durumdur (Douglas, 2007: 35-40). Bourdieu’ye göre modern dönemde devlet, karizmatik önderlerin yerini sarsarak ve buna engel teşkil ederek dini kutsallaştırma ve meşrulaştırma fonksiyonlarını üstlenmiştir. Modern dönemde devlet toplumsal karışıkları düzenleyici bir görevle toplumsal inancı ve düzeni sağlamakla kendisini yükümlü kılmıştır (Bourdieu, 1987: 129-130). Bu doğrultuda Aleviler için hissettikleri ve kutsal attettiklerinin, bir illüzyon değil kendi topluluk gerçeklikleri olduğunu belirtebiliriz. Aleviliğin, dinle tanımlanması gerekliliği ondan beslenmesiyle bağlantılıdır.

Durkheim için her toplumun kutsalları vardır ve bunlar ilgili toplumca üretilirler. Birbirine yakın iki topluluğun kutsal ölçütleri, ayrı bir toplumsallaşma süreci geçirmeleriyle açıklanabilmektedir. Bu toplumlar/topluluklar benzerlik taşıyalar da, kimi noktalarda ayrılmaktadırlar (Durkheim, 2005: 431). Durkheim'in açıklamasıyla Alevi-Sünni veya Alevi-Alevi farklılaşmasını düşünmek gerekirse, birinin kutsalının bir diğeri kutsalıyla aynı olmamasına bağlanabilir. O sebeple Alevi gruplarının birbirleriyle ve Sünni gruplarla farklılaşması, kutsal kategorilerinin farklı olmasına dayanmaktadır.

Durkheim’e göre kutsalın içeriği sabit değildir; zamanla değişebilmektedir. Özellikle de teknolojik gelişme ve kente göçlerle, değişim hızlanmıştır (Durkheim, 2005: 430-432).

Durkheim'in bu anlayışını göç-kentleşme-modernleşmeyle ilişkilendirmek gerekirse, kutsal ölçünün kentler üzerinden gelişen sosyal ve kültürel değişimlerle farklılaştığını söyleyebiliriz. Aleviliğin değişimi veya modernleşme varsayımını onun için kutsal atfedilen yetilerin yitirilmesine bağlanabilir. Kentleşmeyle beraber, özellikle de 1990'ların sonuna kadar cem evinden yoksun Alevilerin ibadetlerini yapacak mekânlarının olmaması, kutsal algılarının, uzun süren bir işlevsizleştirmeye tabi olduğu görülür. Kentleşmenin ilk aşamalarını bu işlevsizleştirme dönemiyle geçirmeleri, sosyal ilişkileri de etkilemiştir. O sebeple Kehl-Bodrogi'nin musahibi olmayanların cemlere alınmama savı (Kehl-Bodrogi, 1997: 62) kentleşme öncesi bir uygulama olarak kalmıştır. Arslanoğlu'nun belirttiği üzere, sosyal ilişkilerin zayıflamasıyla musahip edinme, günümüzde büyük oranda işlevselliğini yitirmiştir. Musahibi olmayanlar cemlere katılmamakla beraber, cemlerde On İki Hizmetin yürütülmesinde de görev almamaktadırlar (Arslanoğlu, 1999: 119-121). Musahipliğin kutsal algıdan çıkması, topluluk yapısının yeni yaşam gerekliliğiyle belirlenmiştir. Durkheim'in bahsettiği üzere teknolojik gelişmeler de kutsal içeriğini değiştiren bir anlama bürünmüştür. Geleneksel Alevilikte, cem törenlerin ışığını sembolize eden mum-gaz lambasının ritüel eşliğinde çerağcı tarafından yakılması (Korkmaz, 1993: 69) elektriğin kullanılmaya başlanmasıyla, yerini otomatik sisteme bırakmıştır. Günümüzde bu hizmet, sembolik olarak yerine getirilmektedir.

Kutsal kategoriler, ritüeller üzerinden işlevsellik kazanmaktadır. Bu doğrultuda, ritüellerin de toplum üzerinden ilerlediğini düşünebiliriz. Durkheim, dini duyguları toplumsal olarak sınıflandırıp, bunun toplumla birlikte mana kazandığını belirtmektedir. Buna göre bir araya gelen bireylerin oluşturduğu topluluk, kutsallık ölçütlerini yani onları diğerlerinden ayıran-farklılaştıran ölçütlerini, ritüeller vasıtasıyla gerçekleştirirler (Durkheim, 2005: 361). Durkheim doğrultusunda Alevileri yorumlamak gerekirse, onların kutsallık sınıflandırmaları Yörükan'ın da belirttiği üzere Üçler'i sembolize eden "*Allah-Muhammed-Ali*" ile kendi sınırını çizmektedir (Yörükan, 2002: 129-132). Topluluk üzerinden kazandırılan bu mana, Alevilerin birincil tanımlamalarını oluşturmaktadır. Bu sınır, Alevi toplulukları, İslam dini içerisinde özellikle de Sünnilerin Hz. Ali'yi Halife olarak konumlandırmaları sebebiyle farklılaştıran bir unsur olmuştur (Türkdoğan, 2006: 20-29). Kutsal atfedilen bu kabullerle, toplumsallaşma süreci farklı ilerlemiştir. Eyüboğlu'nun belirttiği gibi On İki İmam'a verilen kutsallık tanımıyla Aleviler, dini yapılanmalarını oluşturmuşlardır (Eyüboğlu, 1980: 87-88). Alevilikteki kutsal kavramı, topluluğun hissettiği ve yaşattığı duyguların bir yansıması olarak, Alevi olma yükümlülüğüyle onları bir davranış biçimine yönlendirmiştir.

Durkheim'in bahsettiği kendine özgü 'sui generis' tanımı, toplulukların saygı ifadesini uyandıran kutsallardır. Ona göre din, algıdan çok bir davranış biçimidir; tıpkı ritüeller gibi. Kutsal davranış biçimi ritüeller, ilgili toplulukça kutsal atfedilerek, sosyo-kültürel bir fenomene dayandırılır (Durkheim, 2005: 319-359). Douglas bu fenomeni "saflık ve kirlilik" açısından yorumlayarak, bütün kültürlerin (ilkel ve modern toplumlar), kendi saflık ve kirlilik kategorileri bulunduğunu söyler. Ona göre kutsal kavramı, toplumsal düzenle alakalıdır. Douglas, kutsallık ölçütünü bir bütün olarak ele alıp saflık ve kirliliğin, topluluklar içinde sosyal bir açıklamaya sahip olduğunu söyler. Örneğin ensest ve zina, kutsiyete ters bir açıklamaya sahiptir. Douglas için kirlilik kavramı, toplumca kabul edilmeyen tutumların, uygunsuzluğunu göstermektedir. O sebeple kutsal dışı eylemler, toplumsal düzen açısından bir tehlike olarak görülmektedir. Toplumsal düzene aykırı olanların kirlilikle eş değer tutulmaları, toplumsal işleyiş açısından tehlike barındırmalarına dayanmaktadır (Douglas, 2007: 64, 77). Bu sebeple onlara karşı verilen tepkiler, inançların biçimlenmesini sağlamaktadır.

Aleviliğin kutsal dışı yani kirlilik kategorileri, düşkünlük kurumuyla açıklanabilmektedir. Düşkünlük, topluluk dışına itilmeye karşılık gelmektedir. Yapılan uygunsuz davranış biçimine göre, dedelik kurumu ve topluluk hükmünce ilgili kişiye dayatılan düşkünlük cezalandırması, ağırlıklı olarak "eline beline diline" sahip olmamakla açıklama bulmaktadır. Bunlar hırsızlık, yalan, yabancıyla evlilik ve eşini aldatmadır. Bu ihlaller, büyük suç olarak tanımlanmaktadır (Er, 1996: 45; Yaman, 2007: 235-243; Bozkurt, 1990: 126). Hırsızlık yapmak, yalan konuşmak ve eşini aldatmak, topluluğun sosyal dayanışmasına aykırı görülerek, kirlilikle sınıflandırılmaktadır. Yabancıyla yani Alevi olmayan biriyle evlenmek, ikrar vermek ve musahip tutmak açısından tehlike olarak görüldüğünden kirlilik sınıflandırmasına girmektedir. Bu doğrultuda Alevi anlayışın kutsallığa aykırı gelenlerin düşkünlük üzerinden tepki vermesi, Douglas'ın kirliliğe verilen tepkiyle açıklanabilmektedir.

Lévi-Strauss, evliliklerin toplumsal ilişkileri sağladığını belirtmektedir. İlişki kurulmak istenmeyen gruplarla evliliklerin yapılmaması, bunların tehlikeli olarak görünmesine dayanmaktadır (Lévi-Strauss, 1993: 13-14). Bu açıdan yasaklar, topluluk ihtiyacıyla şekillenmiştir.

Douglas için saflık kavramı, toplumca kabul edilen ve sosyal düzen açısından faydalı görünen davranış biçimleriyle açıklama bulmaktadır. Saflık, toplumsal birliği sağlayan, kültürün devamını mümkün kılan, dini pratikleri birlik ve tutarlık kavramıyla bütünleştiren, toplumca benimsenmiş yapılar, kabullerdir (Douglas, 2007: 59). Alevi topluluklarda cem

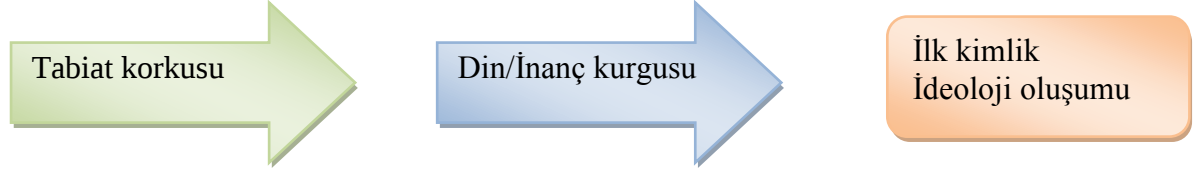
ritüelleri, saflığın bir uzantısıdır. Douglas'ın saflık kavramıyla birlikte, Alevi öğretinin cem töreni geleneğini birlikte değerlendirmek mümkün görünmektedir. Cem törenleri, düşün ilan edilenlere yasak bir alana karşılık gelmektedir. Cemlere giriş hakkına kavuşanlar ise, saflık kavramı dâhilinde olanlardır. Alevilikte saflık olgusu, Dört Kapı Kırk Makamda yükselme mertebeleriyle özleştirilebilir. Bu aşamalara dâhil olmak isteyen yani yola girmek isteyenlerin, Eröz'ün belirttiği üzere ikrar ve musahip gibi ritüellere tabi olması gerekmektedir (Eröz, 1990: 139). Bunlar sadece yola girişi değil, saflık ve kirlilik kavramlarının bir sentezini de göstermektedir. Kutsal atfedilen ritüellerle topluluğa kabul edilenler, topluluk hükümlerini ihlal etmeyen saf alanı; bunları ihlal edenlerin topluluk dışı görülmeleri ise, kirliliği göstermektedir.

VIII.2. Ritüeller

Dini ritüel, kişinin doğaüstüyle bağ kurma aracı ve dinin uygulamaya dönük yüzüdür. Dini ayinlerin, toplumsal gerginlikleri azaltmada/üstesinden gelinmede, işlevsellik kazandığı grup içinde bağı güçlendirmede, önemli anların hatırlanmasında, hatta ölüm acısının hafifletilmesinde etkin olmaktadır. Din bir yandan acıları hafifletirken, Geertz'in de belirttiği üzere acıyla nasıl baş edileceğinden ziyade, nasıl acı çekileceğini inanan kişiye formüle edendir (Geertz, 1973: 100-104). Morris'in belirttiği üzere, dinlerin dayanağı törenlerdir. Törenlerin uygulanmadığı bir din, düzensizliğe sebebiyet vererek onun varlığını tehdit edebilecek bir konumdadır (Morris, 2004: 111). Weber'e göre büyüsel ve dinsel eylemler bireylerin ölümden sonraki evrelerine değil, dünyaya yönelik yapılardır. Bu eylemler uzun yaşam sürme amacıyla yapılmaktadır (Weber, 1993: 4, 40). Tüm inançlarda olduğu üzere, Alevi inancın temelinde de bu husus yatmaktadır. Ritüellerin yapılış gayesi, sadece yola süreklilik sağlamak için değildir. Duygusal bir bağımlılık yaratarak, dinsel konuların ele alınımı da gerçekleşmektedir. Bu vesileyle topluluk dayanışması sağlanmakta ve kültürlelenmeyle alan içinde kurulan iktidarda, sermayeler aracılığıyla habitus oluşturulmaktadır.

Din, insanoğlunun ilk dönemlerinden itibaren toplumları etkilemiş, insanları kendine bağlamış ve hayatın pek çok alanında düzenleyici hükümler getirmiştir. İlahi dinler, hayatın bütününe kapsayıcı ve yönlendirici hükümlere sahiptir. Toplum ve onu değiştiren faktörler, din ile olumlu veya olumsuz bir etkileşim içerisinde (Doğan, 2003: 46). Bireyler, inançta var olan yasaların neden ve nasıl geldiğini düşünmeden ona teslim olur. Mesela dört büyük din açısından dinlerin ilk kaynağı, ilgili dinlere dayanan kutsal kitapların gönderildiği dönemlere indirgenmektedir. Bilimsel açıdan yüzeysel olan bu düşünce, dinlerin kaynağının

daha gerilerde yani ilkel kültürlerin döneminde olduğunu gösterir (Morris, 2004: 12). Daha önceden de belirtildiği üzere bu kaynak tabiat/korku-din/korku söylemine dayandırılabilir.



Şekil 1: Morris'in İlkel Kültür İnanç Kurgusu

Morris gibi Tylor'un da belirttiği üzere kültürlerin zihinsel gelişim düzeyleri, belli bir psişik birliğe dayanmaktadır. Psişik birlik, farklı teknolojik aşamalardaki toplumların aynılaştığı, aynı evrelerden geçtiği bir kabullenıştır (Barfield, 1997: 16). Dinler tabiat korkusuyla geliştirilen bir inanç kurgusuyla yeni kimlikleri, gruplaşmaları ve farklılaşmaları ortaya çıkarmıştır. Bu aşamada antropoloğun özellikle de dışarıdan bakan biri olarak, kültürü anlaması üzere kültürel kodlamaları da ele alması gerekir. Turner'in bahsettiği gibi inançlar söz konusuysa, o halde sembollerin derinliğine ulaşılması gerekmektedir. İnancın, somut sayılabilecek soyut alanını oluşturan semboller, kültürel öge olarak dinin bir göstergesidir (Turner, 1975: 19). Belirtildiği gibi dinin anlamsal derinliğini, semboller oluşturmaktadır. Kültürel öge olarak semboller, kültürlenme yoluyla çocukluk çağları itibarıyla elde edilmektedir. Mit ve sembollerin yeni kuşaklara aktarımı için kültür emanetçilerinin, onlara yol kılavuzluğu ettiği vurgulanır (Miller, 1993: 44). Bir yabancı olarak kültürün içinden gelenin doğal deneyimlerini kurgulamak ancak gözlem, yoğun betimleme ve yorumlamayla mümkün olabilmektedir.

Yazısız kültürlerde kültürlenme, mitler aracılığıyla sürmektedir. Dolayısıyla mitler de, kültürel öğelerdir. Bu mitler, bir anlatıdır ve Barthes'ın belirttiği üzere bu anlatılar bütün toplumlarda, her konumda, her devirde var olmuştur (Barthes, 1999: 101). Alevilerin geleneksel inanç ve ritüellerinde ağırlıklı olarak eski Türk inançlarının etkileşimi dolayısıyla mitolojik unsurların etkisi görülmektedir (Roux, 1995: 243). Bu sebeple, Aleviliğin ağırlıklı olarak sözlü kültüre dayalı olması bakımından, kültürlenme biçiminde mitler yoğunluktadır. Hz. Ali, On İki İmam ve Hacı Bektaş Veli'ye atfedilen mucizelerde görüldüğü gibi. Hz Ali'ye atfedilen kılıç ve aslan-turna mitleri, On İki İmamların Allah'a yakınlığı ve Hacı Bektaş

Veli'nin uçan halı gibi mucizeleri (Mélíoff, 1994: 157) tüm bu olağanüstü mitolojik unsurlara dayandırılmaktadır.

Geertz, Douglas, Van Gennep, Turner, Eliade gibi sosyal bilimciler kültürü ortak simgeler ve anlamlar sistemi olarak ele alırlar. Kültürün bir yansıması olan duygu, düşünce, algı ve bilgiler, simgeler aracılığıyla ifade edilmektedir (Rousseau, 2002: 162). Geertz'in belirttiği üzere kültürel öğeler, simgesel çözümlemelerle daha derin anlamlar kazanmaktadır (Geertz, 1983: 16). Bununla birlikte geçiş ritüellerini çözümlemek için simgesel dışavurumların ne mana taşıdıkları çözümlenmelidir (Morris, 2004: 285). Simgesel öğeler, göründüklerinden farklı anlamlar taşımaktadırlar. Bunlar zihinsel bir görüngü olarak, algıları simgesel öğelerle kodlamaktadırlar.

Ritüeller yani bir açıdan arınmalar, dine bağlılığın bir göstergesidir. Ritüelleri sınav gibi de düşünmek mümkündür. Ritüeller şayet bir sınav ise o halde Eliade'nin belirttiği üzere sırlara vakıf olan, katılma ayininden geçen kişi, bilen kişidir (Eliade, 1992: 165). Yola giriş ritüelleri çocuk veya ergin dönemde, kişinin kendi kültüründe etkinlik kazanması amacıyla, bilinçli veya bilinç dışı bir kültürlenme evresidir. Bu vesileyle, o dinin bir üyesi olarak kabul edilen kişi, yeni bir statüyle topluma yeniden bir giriş yapar. Böylece kültürlenmeyle, inanç da süreklilik kazanmış olur.

Ritüel, belli bir zamanda, belli bir aralıkta yerine getirilen sembollerin hakim olduğu davranış kalıbıdır. Ritüeller topluluk tarafından deneyim edilen, takip edilmesi gereken yolları gösterendir. Ritüel sadece bir inancı yansıtan sembolik bir eylem değildir. Sürekli tekrarlarla, toplumsal bellek kendisini pekiştirir ve dış dünyaya karşı bir zırh, bir güvenlik çemberi oluşturarak inananları koruyan güçlü bir izlenim yaratır. Bu sebeple ritüelin, inananların üzerinde etkili olabilmesi için düzenli aralıklarla yapılması ve akabinde kalıplaşması gerekmektedir (Evans-Pritchard, 1998: 75). Günümüz modern toplumlarında ritüellerin belli bir devamlılık ve süreklilik içinde yapılmaması, dinin inananlar üzerinde etkisinin zayıfladığı kanısını uyandırabilir. İncanın kendini değişimlere paralel olarak yenilediği ve modern düzleme uygun bir yapıyla yeniden düzenlenebildiği/düzenlenebileceği unutulmamalıdır. Kırsal alan Aleviliğinde devamlılık ve süreklilik aynı alanı paylaşan mensuplarca deneyim edilebilmektedir. Kentleşmeyle beraber genişleyen alan paylaşımı, ritüellere olan devamlılığı değiştirmiştir. Cem evlerinin işlevi bu hususta daha önem kazanarak, bireyleri özne haline dönüştürmeye kurulmuştur (Okan, 2007: 69). Cem evlerinin en büyük işlevi, sürekliliği ve devamlılığı daim kılmakla eş görülmüştür. Böylece ritüeller üzerinden Aleviliğin devamı sağlanmaya çalışılmıştır.

Her ritüel bireyin bir evreden diğerine geçtiği aşamadır. Ritüeller ergenliğe geçiş, ölüm, evlilik, inanca kabul gibi türlü sosyal içerikli konularda görülür. Birbirinden farklı olan bu konular için uygulanan ritüeller arasındaki benzerlikler, Van Gennep'in açıklaması doğrultusunda tek bir genel sisteme aittir. Öyle ki bu ritüeller, tüm dünyada aralarında az bir farkla, benzer/aynı aşamalara tabidir. Tüm bu ritüeller, ilgili bireyi ilgili topluma alma durumuyla alakalıdır. Van Gennep'in de belirttiği üzere vaftiz töreni, henüz Hristiyan toplumunun dışında olan yeni doğanı Hristiyan dünyasına kabul için yapılmaktadır (Van Gennep, 2000: 191-192). Ritüellerin yapılış gayesi bireyi, bir dizi uygulamalar aracılığıyla ilgili topluluğun kültürel kabullerine hazırlama ve kabul etmek içindir. Buna göre ilgili inançtan gelen bir ailede doğmuş olmak, o topluma ait olmak manasına gelmemektedir (Eliade, 1992: 161). Toplumla bütünleşme ancak doğumdan sonra yapılan, kabul törenleriyle mümkün olabilmektedir.

Van Gennep, topluluğu bir alana, bir eve benzetmektedir. Buna göre topluluk içinde olmak isteyen bireylerin, buraya “giriş izni” almaları gerektiği belirtir (Van Gennep, 1960: 26). Bu aşamada Van Gennep, ‘*limen*’ durumu anlatısına yönelerek, bunun bir odadan yani bir değişimden bir diğerine geçişi sağladığını ifade eder. Bu geçiş için yapılan ritüeller kişilerin anahtarlarıdır. Bireylerin geçişleriyle birlikte eski durumları ölüme, yeni durumları dirilmeye karşılık gelmektedir. Bu durum birçok kültürde ortak yeti olarak biçimlenmiştir (Van Gennep, 1960: 189). Van Gennep bu geçişleri üçlü bir aşamaya bağlar. Van Gennep, “geçiş ritüelleri” adını verdiği üçlü aşamayı, birbirini takip eden unsurlar olarak tasvir etmektedir:

- Ayrılık “*seperation*” veya eşik öncesi evre “*preliminal*”: Bu ilk evrede birey sosyal yapıdaki sabit konumundan simgesel olarak kopar.
- Eşik/Geçiş evresi “*liminal*”: Birey eski konumundan ayrılmıştır. Yeni konuma da geçememiştir. Birey arada bir evrededir. Simgesel olarak toplum dışında kabul edilir ve bir dizi sınırlıklara maruz kalır.
- Bütünleşme/Birleşme evresi “*aggregation*” veya eşik sonrası evre “*postliminal*”: Bu evrede sınırlıklar kalkar ve birey yeni konumuna girer, toplumla tekrar bütünleşir (Van Gennep, 1960: 27).

Van Gennep geçiş ritüellerinin doğum, ergenlik, evlilik, anne babalık, sınıf atlama, mesleki uzmanlaşma ve ölüm gibi yaşamsal önem taşıyan olaylarla genelleyip, evrenselliğini ortaya koymaktadır. Yukarıda da görüldüğü üzere birey bir dönem toplumdan ayrılır veya uzaklaşır ve sonunda yeni konumuyla topluma yeniden kabul edilir.

Van Gennep gibi Turner'da ritüelleri incelerken, onu belli aşamalara indirgemıştır. Ona göre ritüeller sosyal dramının içindedirler. Sosyal yaşam da bir dramadır:

“Bir sosyal drama olağan, belirli normlarla düzenlenmiştir. Sosyal yaşamın barışçıl gidişatı, sosyal yaşamın göze çarpan, kuralları etkileyen ilişkilerden birindeki bir kırılma ile kesintiye uğratıldığı zaman başlar” (Turner, 1982: 92).

Durkheim'in aksine Turner, toplumsal birliği temelde sorunsal olarak görmektedir. Yani Durkheim'in ilkel insanlığın ilksel bir psikolojik birliktelik gereksinimiyle bir araya geldiği düşüncesine karşı, Turner antropolojiye getirdiği bir yenilikle insanların doğal dünyadaki güçler karşısında, toplumsal yaşamı sürekli olarak yeniden inşa etmek zorunda olduğunu ileri sürer. Toplumsal yaşamın kendisi çatışmalıdır ve sistem bunların çözülmesi üzerine kuruludur. Simgeler çatışmaların aşılması ve toplumsal dayanışma örgütlenişinin birincil araçları olduğundan, insanların toplumsal düzeni yeniden üretmede başvurdukları aygıtlardır. Turner'e göre en geniş toplumsal birimi sürdürme işlevini Ndembu insanları ana olarak ritüel sisteme havale ederler (Turner, 1967: 19-45; Morris, 2004: 377). Turner, ayinsel davranışın çözümlemesinde antropoloğun özel bir görevi olduğunu söyler. Antropolog, tıpkı Geertz'in belirttiği üzere, gizli anlamları ortaya çıkarmakla yükümlüdür ancak bunu gerek emik gerek etik betimlemelerle birleştirmek durumundadır. Ona göre ritüel imgeler, üç veri sınıfından türetilir: Dışsal biçim ve gözlemlenebilir özellikler; Toplum içinde uzmanların ve sıradan kişilerin yorumu; Antropologların özgül bağlamlardan yaptığı çıkarımlar (White, 1996: 431). Turner'e göre imgeler, yoğunlaşma özelliğine sahiptirler. Simgeler, göstergelerden farklı olarak içsel dünyayla bağlantılıdır ve çok seslidirler (Morris, 2004: 384). Bu sebeplerle ritüellerde görülen değil, yapılan eylemin sembolik öğütlerini iyi okumak gerekmektedir. Turner için imgeler, bireyin aşına-alışık olduğu o dokudur. Ona göre insan, simgesel kodlamalarla dolu bir ormandan '*des forêts de symbols*' geçerken, ona tanıdık-bilindik olarak yaklaşması, onu ne denli kabul ettiğini ve aslında çözümlediğini göstermektedir. Simgeler her yerdedir ve Turner bunların insanda yarattığı algıyı, karmaşık çözümlemelerden ziyade, duyu organlarıyla açıklar: Onlar koku '*les parfums*' renk '*les couleurs*' ve seslerdir '*les sons*'. Ona göre kültürel kodlamalar tıpkı bir çocuğun varlığı gibi taze, üflemler çalgı aleti klarnet gibi yumuşak bir ses çıkartmakta ve yeşil düzlükler gibi yeşildir. Onlar her yere sinmiştir (Turner, 1967: XIV). Simgeler, topluluk üyelerince olumlu özümlenen değerlerdir. Dışarıdan gelenin yabancı olduğu bu sesler, renkler, kokular derin yokumsamacılıkla çözümlenebilmektedir.

VIII.3. Cem Töreni Pratiği

Cem töreni ya da bölge bölge değişen isimleriyle kırklar cemi, erenler cemi, cem erkânı, cem bezmi veya cıvad hem Arapça hem Türkçede *toplanma*, *bir araya gelme/getirilme*, *parçaların bir araya gelişi* veya *topluluk* (Gülçiçek, 2004: 631) manalarıyla açıklanmaktadır. Cem töreninin amacı, toplulukla birlikte ibadet etme ve birliği sağlamaktır.

Cem törenleri, genel yapısı itibarıyla bir mekânda (oda, meydan veya cem evi) toplanılarak yapılan ritüellerin genel sınıflandırılmasıdır. İbadetlerin cemlerde *toplu* olarak yapılması *kolektif davranış sorumluluğu* etkisiyle, inancın yaygınlaştırılmasını beraberinde getirmektedir. Malinowski, toplu halde yapılan törenlerin en ilgisiz kişiler üzerinde bile yarattığı etkiden söz etmektedir. Bu nedenledir ki, cem törenlerinde kolektif bir denetim ve etki amaçlanmaktadır. Törenler, belli bir topluluğa mensup insanların ortak kimliklerini ifade etmelerini sağlamaktadır (Okan, 2004: 68-70). Bu açıdan dinsel pratikler topluluğun dayanışma içerisinde olmasına ve belli bir denetim sağlamasına olanak vermektedir. Topluluğun üyeleri, bu denetimleri sistematik bir şekilde bilinçli veya bilinçsiz bir pratikle yapmaktadır.

Cem törenlerinin merkezinde, birey bulunmaktadır. Alevilikte yer ve gök Allah'ın görünümündedir. Allah'ın yeryüzündeki görüntüsü, Hz. Ali'dir. Alevi inanç sisteminin kaynaklarından olan tasavvuf, vahdet-i vücud ilkesine dayanır. Buna göre Allah, evrende ve insanda suret gibi görünür. Bu inanç, insanı tanrısalılaştırmaz (Bal, 1997: 76-77). Noyan, vahdet-i vücud ilkesini şu şekilde açıklar:

“İnsan Allah olmaz. İçi ilahi aşk ile dolarsa Tanrısallaşır. Tanrı külli bir mefhumdur. Bir hal'dir. Hallerin halidir. Bu hale gelen insanda Tanrı zat ve sıfatları iyice tecelli eder” (Noyan, 1998: 266).

Birdoğan'a göre Hz. Muhammed ve Hz. Ali, Allah anlamına gelmese de Tanrısal kişiliklerdir. Bundan çıkarılacak sonuç, her insanda yücelme ve tanrısallaşma yetisi olduğudur. Alevilikte bu yücelme, ritüeller aracılığıyla sağlanabilmektedir (Birdoğan, 1995: 302-303). İnançta hayat, bir devir sisteminde işlemektedir. Bu anlayışa göre madde alemine düşen varlık sırasıyla cansız, bitki, hayvan ve insana dönüşür. İnsan gerçeğin kaynağını öğrenmek üzere, çeşitli aşamalardan geçerek Tanrıya yakınlaşır. Hacı Bektaş Veli'nin Dört Kapı öğretisi, insanın Tanrıya ulaşmak için verdiği mücadeleyi gösterir (Özkırımlı, 1996: 207). Bu sebeple Aleviler Dört Kapı Kırk Makam öğretisinin kılavuzluğunda, merkeze bireyi alarak en üst mertebeye ulaşmanın disipline edilmiş halini, Alevilikteki geçiş ritüelleriyle mümkün olacağına inanırlar.

Aleviliğin temel inancını oluşturan Üçler, Mélikoff'un (1994: 36-61) ifadesine göre “Tanrı” kavramında birleşmektedir. Buna göre Aleviler Hz. Ali’yi Tanrı kabul etmektedir veya Ali’nin tanrısallığına inanmaktadırlar.

Durkheim, ruh, atalar, yüce Tanrı ya da totemi şu şekilde ele alıyordu:

“Her şeyden önce bir simge, başka bir şeyin maddi ifadesidir... Aynı zamanda belirli bir toplum ya da klanın simgesidir... Şu halde totemik ilke, totem işlevi gören hayvan ya da bitkinin görülebilir biçimi altında imgelemde kişileştirilen ya da temsil edilen klanın kendisinden başka bir şey olamaz” (Durkheim, 2003: 236).

Cem törenini totem olarak ele almak, inancın mitolojik öğelerle beslendiğini ve mistik bir anlayışa sahip olduğunu gösterir. Bazı Alevi gruplarda, dedelerin kurt soyundan geldiğine inanılır. Mitolojiye göre, Hunların bir kolu kurttan gebe kalan bir kadının soyundan gelmektedir. Örneğin Edremit Kızılbaş Türkmenleri, kurda Peygamber köpeği adını verirler. Silifke Tahtacıları, kurt kemiğinin uğur getirdiğine inanırlar (Eröz, 1990: 411-414). Alevilikte at, geyik ve turna gibi hayvanlar kutsal boyuttur. Turnanın Hz. Ali’yi temsil ettiğine inanılmaktadır (Mélikoff, 1994: 157). Pir Sultan bir deyişinde bu hususa değinir:

“Yemen ellerinden beri gelirken
Turnalar Ali’yi görmediniz mi?
Hava üzerinde semah dönerken
Turnalar Ali’yi görmediniz mi?” (Eröz, 1990: 409).

Altaylar ve eski Şamanist Türkler izinden giden bazı Alevi gruplar da, ruh göçüne inanırlar. İnsan ruhunun çeşitli hayvan, böcek, ağaç, taş, toprak ve ateş olabileceği inancı, totem bağlantısını göstermektedir (Eröz, 1990: 399). Bu paralellikte, Durkheim için evrensel ortak değerler vardır. Kültürlerarası benzerlikler, “*zaman, mekân, hayvan ve eşyanın*” sınıflandırmasında görülür. Bu da, insanlığın psişik birliğine işaret eder. Durkheim’e göre, toplumsal bir düzen üzerine kozmolojik bir düzenin inşa edildiği ayinde, insanlar gerçekte kendi toplumlarına saygı göstermektedirler. Ayin, katılımcıların aklındaki düzeni geçerli kılmanın bir aracıdır. Mesela Alevilikte tarihi olaylar sık sık cemlerde konu edilir. Bunun işlevi duygusal bir zemin hazırlayarak, insanların duygularını harekete geçirebilmektir. Tiyatral bir arka plana sahip olan cemin, inanlara çeşitli görevler vererek onu törenin merkezine alması, cemi çekim merkezi yapmaktadır. Sünni mezhepte, dinsel törenler toplu namazlar dışında, bireysel ifşa edilmektedir. Alevilikte ise, cem töreni toplu halde ve belli bireylere belli görevler yüklenerek icra edilmektedir (Korkmaz, 1993: 70). Bu vesileyle ceme katılanların, söylenenden ve duyulandan ziyade, katılımlı davranışta bulunarak veya bunları

ritüelde bulunup gözlemleyerek, kültürel öğelerin pasif kullanıcılarla değil, aktif kullanıcılarla devamlılığını sağlar.

Yukarıda da bahsedildiği üzere Alevilikte, kutsallıkla bezenen törenler, bireysel değil toplulukla icra edilmektedir. Bu topluluk hali, birlik, adalet, dayanışma ve süreklilik sağlamaktadır (Okan, 2004: 68). Cemler, dedelerin önderlik ettiği ve neredeyse bütün geceyi dolduran dinsel bir törendir. Bu tören, genelde kadın, çocuk ve erkeklerin bir araya gelip dinsel açıdan bağlamalı çalgılar eşliğinde semah dönüp, şiirlerin okunduğu ve dede tarafından dini konuların ele alındığı bir uygulamadır. Cemlerin önemli bir ritüeli olan semah, eski Türk geleneklerinde var olan bir uygulamadır. Semahsız bir cem düşünülemez. Eskiden bu yana kimi toplulukta semah folklorun bir parçası, kiminde oyun, kiminde ise bir ibadet biçimi olarak algılanmaktadır (Eröz, 1990: 318). Buna göre Kırklar Meclisi'nde üzüm suyuyla Peygamberlik mucizesini gösteren Hz. Muhammed'in Kırklarla birlikte çalgı eşliğinde semah dönerek ilahi aşk mertebesine ulaştıkları belirtilmektedir. Hz. Muhammed'in semah dönerken yere düşürdüğü abasının Kırklarca alınıp kırk parçaya bölünüp, bel etrafına bağlanması, *"hepimiz bir canda biriz"* mertebesini göstermektedir (Er, 1996: 39). Alevi inancına göre semah, inanan kişiyi dünyalık nimetlerden kopararak, yüksek bir motivasyon sağlayan bir ibadet türüdür.

Dini inançların işlevleri, hem toplumsal hem de psikolojik işlevler görmesidir. Böylece insan zihninde düzgün bir evren modeli oluşur ve bilinmeyene bir takım açıklamalar getirerek bireyin korku ve kaygıları azaltılmaya çalışılır. Din, kanunlarla sağlanamayan konuların, toplumsal denetim aracıdır. Bu sebeple, kabul edilebilir davranışı dayatır. Buna uymayanlar, Penobscot kültüründe, İslam'da vb. belli cezalara çarptırılır (Haviland ve vd., 2008: 678). Tıpkı Alevilikte düşkün ilan edilen talibin cezalandırıldığı gibi.

Cem töreninin belirli bir zamanı olmamakla birlikte, genellikle kış geceleri Perşembe akşamları düzenlenmektedir. Kentte düzenlenen cemler, hafta sonları da yapılabilmektedir. Geleneksel Alevilikte cem töreni, önceden haber verilenlerin katılımıyla başlar. Düşkünler, bu törene dede ve meclis onları affedene dek alınmazlar. Cem odasında bir araya gelen Aleviler, halka halinde yüz yüze bakacak biçimde otururlar. Bağlama eşliğinde zâkir tarafından Hz. Muhammed, Hz. Ali, Ehlibeyt, On İki İmam ve Kerbela Olayı üzerine deyişler, mersiyeler ve dualar okunur. Halka namazı adı verilen tek ya da iki rekâtı namaz kılınır ve genelde kadınlı erkekli çocuklu semah dönülür. Geleneksel On İki Hizmet¹ yerine getirilir, kurban tığlanır ve

¹ **On İki Hizmet görevlileri:** 1. **Dede:** Cemi yönetir ve Hz Muhammed, Hz. Ali ile Hacı Bektaş Veli'yi temsil eder; 2. **Rehber:** Ceme katılanlara yardımcı olur ve İmam Hüseyin'i temsil eder; 3. **Zakir:** Deyiş, duvaz ve

ardından lokma dağıtılır (Korkmaz, 1993: 70). Cemler sadece ibadet etme aracı değildir. Toplulukla bütünleşmeyi de sağlamaktadır.

Arslandoğlu'na göre, semaha kalkan kadınların arasında mutlaka bir erkek bulunmaktadır. Bunun anlamı Alevilikte kadına değil erkeğe secde edilmesidir (Arslandoğlu, 1998: 24-26). Alevilikte kadına değer verilip, hakları korunsun da bazı uygulamalarda kadın başlı başına bir olgu değil, erkekle beraber bütünleşen bir yapı oluşturmuştur.

Semahlarda esas amaç dünyalık nimetleri bir kenara bırakıp, ilahî katı hissedebilmektir. Sümer'in belirttiği üzere semahlarda ayaklar çıplak (çorap ve ayakkabı yoktur) ve başlar aksesuarlardan (şapka, başörtüsü) arınmış şekilde serbest olmalıdır (Sümer, 1997: 387). Bu şekilde hem herkesin bastığı yeri hissetmesi, hem de eşit olması sağlanmaktadır. Cemler üzerinden kurulan eşitlik, sosyo-kültürel yapılanmaların birliğine olanak sağlamaktadır.

Cem töreni, sadece birkaç dini geleneğin yerine getirilmesinden ibaret değildir. Cemde dede grubun sorunlarını dinler, çözümler getirmeye çalışır ve dargınları barıştırır. Alevilikte cem, aynı zamanda adli bir fonksiyona sahiptir. Suç işleyenler, tekke büyüklerinin oluşturduğu cem mahkemesi tarafından cemaatin huzurunda yargılanır ve suçları kanıtlanırsa uygun cezaya çarptırılırlar. Evvelce de bahse aldığım üzere, halk mahkemesi işlevi taşıyan cem mahkemesinin verdiği en ağır ceza, düşünlüktür (Korkmaz, 1993: 72). Alevilikteki bu denetleme ve cezalandırma, içsel temizlik ve güzelliğe önem vermesindendir. Aleviliğe göre, kişi ancak manen temiz olursa ibadet edebilmektedir.

Aleviliğin önemli bir özelliği de, ibadet dilinin Hacı Bektaş Veli'den bu yana Türkçe oluşudur (Shankland, 2003: 27). Mesela Kur'an-ı Kerim cemlerde büyük oranda Türkçe okunmaktadır (Cem Vakfı Cep Kitapları Dizisi, 2006: 28). Böylece topluluğun, anlayarak ve bilerek yani sorumlu olarak, inancın arzu ettiği gayeleri yerine getirmesi istenir. Soygyer, bazı Bektaşî topluluklarda cem törenlerine başlarken besmeleden sonra bir Fatiha ve üç İhlas Surelerinin okunduğunu, ardından dede tarafından Arapça okunan bu duaların, Türkçe

miraçlama söyler. Bilal Habes'i temsil eder; **4. Gözcü:** Cemde düzeni sağlar; **5. Çerağcı:** Çerağın yakılmasını ve meydanın aydınlatılmasını sağlar. Günümüzde bu görev elektrik sisteminin yaygınlaşması dolayısıyla hem çok daha kolaydır hem de sembolik olarak yerine getirilmektedir. Görevli kişi Cabir El Ensari'yi temsil eder; **6. Ferras:** Meydanın temizliğinden sorumludur. Selman Piri Paki'yi temsil eder; **7. İbriktar:** Törende sıvı içeceklerin dağıtımını yapar ve Ammari Yaseri'yi temsil eder; **8. Pervane:** Gelenlerin abdest almalarını sağlar ve Hz. Kamber'i temsil eder; **9. Sofracı:** Lokma işlerini ayarlar, dağıtır ve kurban işlerini halleder; **10. İznikçi:** Semazenleri kaldırır, postları düzenler. Hüzeymetül Yemini'yi temsil eder; **11. Peyik:** Cem yapılacağını etrafa haber verir ve Cemin yapılacağı yerin giriş çıkışını kontrol eder; **12. Kapıcı:** Cemin yapılacağı evin giriş çıkışını kontrol eder. Ebuzer Gaffari'yi temsil eder (Abbas Tan, *Yaşayan Alevilik Anadolu Aleviliği* (Ankara: Ürün Yayınları, 2011), 95-97).

açıklamasının yapıldığını belirtmektedir (Soyyer, 2004: 261). Buradan hareketle cemlerde kullanılan dilin, topluluktan topluluğa farklılık arz ettiği görülmektedir.

Yörükan, Alevilikte ibadetlerin gizli yapıldığını ve yabancıların cemlere alınmadığını belirtmektedir. Bu gizliliğin, her Alevi toplulukta farklı uygulanabildiğini o sebeple topluluktan topluluğa değişim gösterebileceğini ilave etmektedir (Yörükan, 2002: 229-230). Türk ve Çapar, cemlere katılım şartlarını, üç Alevi topluluğa indirgeyerek, genel söylemi daraltırlar (Türk ve Çapar, 2011: 37). Buna göre törene katılım şartları ve törenlerin genel işleyişi hakkında bilgiler verirler:

Tablo 9: Alevilikte Törenlere Katılım Şartları

	Aleviler (Kızılbaş)	Bektaşiler	Arap Aleviler (Nusayriler)
Töreni yöneten	Dede/Pir/Mürşit	Dede/Baba/Dedebaba/Halifebaba	Şeyh/Şih
Tören adı	Cem	Cem	Cem/Toplu namaz
Törende sunulan içecek/bitki	Şerbet (alkolsüz), dolu, dem, şarap, rakı	Şerbet (alkolsüz), alkollü içki yok	Bitki çayları. Törenden sonra içki serbest
Törendeki müzik/semah	Saz (bağlama), deyiş, semah	Saz (bağlama), deyiş, semah	Yok
Yola giriş ritüeli	Çocukluk ikrarı, ikrar cemi, musahiplik	Çocukluk ikrarı, ikrar cemi, musahiplik	Amcalık (üç aşamalı)
Törende kurban kesimi	Genellikle erkek hayvan	Genellikle erkek hayvan	Kesinlikle erkek hayvan
Kadınların törene katılması	Katılırlar	Katılırlar	Kesinlikle katılmazlar
Dua ve ibadet dili	Genellikle Türkçe	Türkçe	Arapça
Dine kabul şartları	Sadece Alevi soyundan gelenler	Herkese açık	Sadece Nusayriler yola girebilir
Kabul törenine katılma şartı	İkrar vermiş Alevilerle musahip tutmuş kişiler	İkrar vermiş Alevilerle musahip tutmuş kişiler	Sadece erkek Nusayriler
Gizlilik	20 yıl öncesinde gizli olan cemler artık herkese açıktır	20 yıl öncesinde gizli olan cemler artık herkese açıktır	Gizlilik korunmaktadır

Kaynak: Hüseyin Türk ve Mustafa Çapar, Alevilikte Yola Giriş Geleneklerinin Karşılaştırılmalı Olarak İncelenmesi, 2011: 37

Törenlere katılım şartlarında, toplumsal cinsiyet ayrımı yapılanmasıyla, Nusayrilerde kadınlar cemlere alınmazlar. Bu topluluk için bireyler ancak soydan gelme özellikleriyle

kabul görülürler ve sonradan Nusayri olunamaz. Alevi ve Bektaşiler, birbirlerine benzeseler de, törende alınan alkollü/alkolsüz dem, yer yer ibadet dili ve inanca kabul şartlarında birbirlerinden farklılaşmaktadırlar. Üç topluluğun ortak özellikleri, cem ibadeti yapmak, dem almak ve törende kurban kesmektir.

VIII.4. Alevilikte Yola Giriş Ritüelleri

Birçok dinde olduğu üzere, Alevilikte de Alevilerin topluluğun bir parçası olduklarını tescilletmek için yolun şart koştuğu ritüelleri yerine getirmeleri gerekmektedir. Bu sebeple, talibin dine tam kabulü açısından giriş ritüelleri düzenlenir. Bu ritüeller, Aleviliğin inanç ve sürekliliğini sağlamaktadır. Bu vesileyle kurallara uyumlu birey, topluluğun bir üyesi olarak, kurallara uyum sağladığını beyan ederek, ilgili topluma kazandırılır. Türkiye'deki Alevilikte geçiş ritüelleri homojen bir Alevi anlayışı olmadığından (Mélikoff, 1998: 255-256) çoğul düzlemde çeşitli Alevi geçiş ritüellerinden bahsedilir. Çalışmada, uygulama durumu daha çok yaygın olan ritüeller ele alınmıştır. Mesela Arap Aleviliği olarak tabir edilen Nusayriler, başka çalışma özellikleri gerektirdiğinden, çalışmada onlara yer verilmemiştir. Alevilikte yer alan ritüeller bölge bölge değişmekle birlikte, Çocuk İkrarı, İkrar Cemi ve Musahiplik Cemi belli bir yaptırım alanına sahiptir.

Alevilerde yola giriş ritüelleri Van Gennep'in (1960: 26-27) geçiş ritüelleri gibi üç aşamada gerçekleşebilmektedir:

- Çocuk İkrarı¹
- İkrar Cemi
- Musahiplik Cemi²

Literatür araştırmasında edindiğim bilgilerle sahadaki edinimlerimi, bulgular bölümünde ele almış olsam da, ritüellerin tüm Alevi gruplarında aynı şekilde uygulanmadığını belirtmeliyim. Literatür araştırmasına göre Çocuk İkrarı, Alevilerin Nusayriler kolunda uygulanırken tüm Alevi gruplarında geçerli olmamaktadır. Bölge bölge değişmekle beraber bu ritüellerin, her Alevi grupta uygulama bulmadığını belirtmeliyim. Tezde Alevi-Bektaşilik üzerinden bir çıkarsama yapılmaya çalışılsa da, bütüncül bir değerlendirme açısından Çocuk İkrarı da, genel bir ifadeyle ele alınmıştır:

¹ Çocuk İkrarı her Alevi toplulukta uygulanmamaktadır.

² Alevi ve Bektaşilikte musahiplik cem ritüeli, son yıllarda azalmıştır.

VII.4.1. Yola Giriş Ritüeli Olarak Çocuk İkrarı

Bazı Alevi topluluklarda yola girme, 12 yaşına gelen bireye inancı öğretmekle başlar ve olgun yaşa gelene dek (genelde evlendikten sonra) devam eder. Çocuk ikrarları, kız ve erkek çocuklarına aralarında az bir fakla uygulanır. Günümüzde her iki cinsin ikrarı birlikte hatta birkaç çocuğa aynı ritüelle de uygulanabilmektedir (Eriş, 2003: 76). Çocuk İkrarı, ilgili topluluğa kabul kadar, bir kültürlenme evresidir. Bu sebeple bu ritüel, belli bir idrake erişen ama kültürlenmesini de tamamlamayan küçük yaştakilere uygulanmaktadır.

Ritüel toplulukla beraber yürütülmektedir. Ritüel, ikrar alacak çocuğun boynuna mendil bağlanıp, mürebbinin yol göstermesiyle topluluğun onu beklediği cem alanına (odasına), eşiği (kapı girişini) öpmesi ardından alınmasıyla başlar. Mürebbi, mendili dedeye verdikten sonra, dede çocuğa öğütler verir ve mendile üç kez düğüm atarak beline bağlar. Çocuk, mürebbinin elini öper ve sol yanında dara durur. Dar gülbankı okunur ve erkâna yani döşeğe yatarlar. Döşeğe yatmak ölüm ile yaşamı sembolize etmektedir. Döşek kaldırılır, çocuk cemdekilerin elini öper, lokmalar yenir, sofraya kalkar ve Çocuk İkrarı alınmış olur (Korkmaz, 1997: 123-125). Kişi bu şekilde Alevi olarak, o yola girdiğini topluluk önünde beyan etmiş olur. Çocuk İkrarı, bütün Alevi gruplarında yapılmamaktadır. Buna göre bazı gruplarda Çocuk İkrarına gerek kalmaksızın kişinin, Alevi anne ve/veya babadan doğması ya da genel bir manada Aleviliği yaşaması, topluluk huzurunda onu doğal açıdan yola girmiş biri yapmaktadır. Çocuk İkrarı Bourdieu'nün bahsettiği alan içerisinde, habitus oluşturma yapısına denk düşmektedir. Çocuk yaşlardan itibaren aktör olarak kültürlenene özne, Alevi yolun gerekliliklerini doğal yollardan özümsemeye başlamaktadır.

VII.4.2. Yola Giriş Ritüeli Olarak İkrar Cemi

Alevilikte Çocuk İkrarından sonra yapılan tören, İkrar Cemidir. Talip yola girme isteğini rehber, rehber de dedeye bildirdikten sonra, talibin bu mertebe için olgunluğa erişip erişmediği bir süre denetlenir. Dedenin bunu uygun görmesi ardından, cem düzenlenir. İkrar Cemi için rehber, talibe abdest aldırır ve öğütlerde bulunur. Topluluğun onu beklediği salona giriş yapılır, iki rekât namaz kılınır ve talip yeniden dirilmek üzere beyaz kefen sarılır. Ritüelin bu aşaması onun öldüğü manasına gelmektedir. Yeniden dirilmeyi bekleyen talibe, dede öğütler verir ve Dört Kapıyı temsil eden erenlere selam verdikten sonra dede elini omzuna koyar, ayet okur, tülbendi çözer ve kefen çıkartılır. Talip artık yeni kimliği üzerinden yaşamak üzere dirilmiştir (Korkmaz, 2000: 379-381). Bu dirilme, arınma demektir. Arınma, daha üst bir mertebeye geçişin adıdır. Bu ritüel, yola girişin ikinci aşamasıdır. Genel manada, birçok Alevi gruplarda uygulanmaktadır.

VIII.4.3. Yola Giriş Ritüeli Olarak Musahiplik Cemi

Bu ritüel aslında Çocuk İkrarı ve İkrar Cemi gibi, bireysel yola giriş ritüeli değildir. Alevi bir ailenin (karı koca) başka bir Alevi aile (karı koca) ile kardeşlik yani sanal akrabalık paktıdır. Buradan da anlaşılacağı üzere, kişilerin evli olması gerekmektedir. Musahip aile olmak, birbirlerine her şartta destek olacaklarının bir nevi beyanatıdır. Bu bağ hem güçlüdür, hem de sorumluluk gerektirmektedir. Musahip adaylarının birbirine yakın ekonomik ve sosyal koşullarda olmaları gerekmektedir. Ayrıca evlerinin de birbirlerine yakın olması, olası bir ihtiyaç için gerekli görülmektedir. Öte yandan aynı dil, yaş ve sosyal statüde olmaları sağlıklı bir musahiplik için önemlidir. Eşit sosyal, kültürel ve ekonomik oluşumlar, olası olumsuzlukların önlenmesi açısından gereklidir. Böylelikle musahipliğin, bir ömür boyu sürmesi sağlanmaya çalışılmaktadır (Korkmaz, 1997: 24). Bu cem, günümüzde uygulanırlığını nispeten yitirmiştir. Günümüzde musahip olmayanlar ceme girebilseler de, cemlerde hizmet sahibi olamamaktadırlar (Arslanoğlu, 1999: 118-122). Musahiplik, ikinci bir ailedir. Bu yükümlülüğün esaslarını kent ortamında yerine getirmek güçtür.

Bu ritüelde de Alevi aileler dede huzuruna çıkarlar ve yükümlülükleri hakkında öğütler dinlerler. Ardından bir süre (bir yıl civarı) yükümlülüklere uygunlukları gözlem edilir. Musahipliğin bir ömür boyu sürmesi arzu edildiğinden, bu aşamada anlaşılmadıkları takdirde, birbirlerini ret etme hakları bulunmaktadır. Tören esnasında tıpkı diğer cemlerdeki gibi dualar okunur, kurban getirilir ve sözler verilir. Cemin ortalarında, çiftlerin üzerine bir ömür boyu nefislerinin musahip ailedeki karşı cinse uyanmayacağına sembolik adımı olarak, çarşaf örtülür. Dede İsm-i Azam duasını okur, çarşaf kaldırılır ve musahip aileler cemdeki büyüklerin ellerinden, küçüklerin de gözlerinden öperler (Korkmaz, 2000: 341-347). Musahip aileler kardeş sayıldıktan sonra, çocuklarının da kardeş olduklarını ve birbirleriyle evlenemeyecekleri tescillenir. Burada kan bağı olmaksızın akrabalık, hatta dünyevi bir koruma kalkanı paktı kurulmuştur.

Morris'in de belirttiği üzere üç aşamalı geçiş ritüelleri birçok inancın ortak uygulamalarıdır (Morris, 2004: 393). Bu sebeple denilebilir ki, üç aşamalı Alevi ritüelleri Van Gennep'in izahını yaptığı yola giriş ritüelleriyle genel manada örtüşmektedir. Türk ve Çapar'ın araştırmaları doğrultusunda, Alevilerdeki yola giriş ritüeli önce Van Gennep (1960) tarafından ele alınan, ardından Turner (1969: 30-35; 1982: 24-25; 1967: 94) tarafından geliştirilen “eşik öncesi” “eşik” “eşik sonrası” aşamalarına tam manasıyla uymasa da belli bir oranda benzerlikler bulunmaktadır. Alevi-Bektaşilerdeki yola giriş ritüelinde Turner'in eşik aşamasında bahsettiği “yeni doğuma öncülük eden simgesel bir ölüm” riti bulunmaktadır.

Bu aşamada adayın normal yaşamdan kopması ve inzivaya çekilmesi ya da belli tabu ve sınırlılıklara tabi tutulması, Nusayrilerde çocuğun normal yaşamdan koparak amca (veya amca yerine geçen bir aile yakını) evine gitmesine benzemektedir. Çocuk bulunduğu grupla hiçbir iletişime geçememekte, tek başına amca evinde kendine odaklanmaktadır. Adayın yola girme aşamasında başarılı olması akabinde, törende bulunanların elini öpmesi, dolu ya da nakfi içmesi gibi uygulamalar eşik sonrası aşamadaki adayın yeni statüye kavuşmasını sağlayan bütünleştirme ritleri olarak kabul edilebilir (Türk ve Çapar, 2011: 36). Çocuk İkrarı, birçok Alevi toplulukta geçerli olmamakla birlikte, birey doğuştan ya da Alevi pratiklere katılımı ile Alevi kabul edilmektedir.

Genel olarak Alevilerde musahibi olmayan cem törenlerine katılmaz ve bu törenlere katılmayan tam anlamıyla yola girmiş sayılmaz (Kehl-Bodrogi, 1997: 62). Çocuk İkrarı, İkrar Cemi ve Musahiplik Cemi yola giriş ritüelleri, bir anlamda Van Gennep'in üç aşamalı geçiş ritüellerine ve özellikle Turner'in (1977: 36-52; 1982: 24-25) eşiklik "*liminality*" aşamasında bahse aldığı, bir tür topluluğa "*communitas*" kabul törenleridir. Turner, Van Gennep'in geçiş ritüellerine atıfta bulunarak bunun topluluk önünde gerçekleştirilen bir değişimi-yeni bir konumu-geçişini vurgulamaktadır (Turner, 1967: 94). Turner doğrultusunda bu üç yola giriş ritüelinde, kişilerin ölü kabul edilip üzerlerine çarşaf örtülmesi ve ardından yeni bir halle, topluluğa yeniden bir giriş sağlanması, topluluk üzerinden işlevsellik kazanan communitasla bağlanabilmektedir. Bu girişle birey, adeta yeni bir konum ve halle bağlı olduğu topluluğa yeni bir birey olarak kabul edilir. Bu açıdan Alevilikte birey, ikrar ve özellikle musahip tutuktan sonra, topluluğun gerçek anlamda bir üyesi sayılmaktadır.

O sebeple Alevilikte yola giriş ritüellerinin hem bir değişim, hem de bölge bölge değişmekle beraber farklı bir anlayış üzerinden ilerlediği görülür. Din ile değişim arasındaki mesele, bizzat dinin kendi tarihi varlığı ile ortaya çıkmaktadır. Weber, özellikle dinin, ahlaki değerlerin ve fikirlerin sosyal ve ekonomik değişim olgusu içinde yer aldıklarını ve hatta bu değişikliklerin rolünü üstlendiklerini belirtmektedir (Weber, 1993: 227). Alevilik de bu olgular sebebiyle değişmiştir, değişmektedir ve her grupta farklı bir uygulama bulabilmektedir. Mesela kente göçün etkileri arasında görülen yeni ekonomik arayışlar, Aleviler için de önemli bir durum teşkil etmektedir. Ayrıca din, yaş, cinsiyet, mevki, meşguliyet ve iş bölümü ile birleşerek, bunların oynadığı roller itibarıyla sosyal farklılaşmaya, bunlar arasındaki geçiş ve mücadele içinde ayrıca rol oynayarak birleştiriciliğe ve bütünleştiriciliğe yol açmıştır. Seçicilik, direnme, mücadele, iktisadi birlik ve teşebbüsler gibi dinamik bir tavır göstermiş, böylece gerek basit, gerekse karmaşık topluluklarda sosyal farklılaşmaları doğurmuş, cemiyetleri derinden etkilemiş ve değişmeye yol açmıştır (Sezen,

1998: 132). Alevilikte bir toplumsal olgu olarak gerek Sünnilikten gerek zamanla kendinden farklılaşarak, çok yapılı bir hal almış ve değişime yine yeniden tabi olmuştur.

Dinin veya inancın katı duruşu itibariyle onun sosyal değişmelere engel teşkil ettiği sanılabilir. Oysaki sosyal değişme, din dolayısıyla da gerçekleşebilmektedir (Wach, 1995: 66-67). Yani dini değişme, sosyal değişimin bir ürünüdür. Özetle sosyal yapı değişir, din değişir diye düşünmeliyiz. Alevilik için de bu böyle olmuştur. Farklı gelenekler üzerine kurulan türlü Alevi anlayışlarının birbirinden farklılaşarak uygulamaya koydukları gibi göç öncesi kırsal alanda kapalı toplum özelliği gösteren Aleviliğin, kentleşmeyle birlikte sosyal değişime tabi olması inanç geleneğinde değişimlere sebep olmuştur.

Öte yandan din olgusu Durkheim ve Marx'ın belirttiği üzere toplumsal değişmeye karşı güçlü bir frendir de (Günay, 1993: 281). Ne var ki bu direnç, uzun vadeli olamayacaktır. Din de kültürün bir parçasıdır ve hiçbir kültür durağan değildir. Bu sebeple din, uzun vadelere yayılan bir değişim içerisinde. Böylelikle din, yenileşme ve gelişme adına kendi özünden uzaklaşmadan ve kendine zarar vermeden bazı değişimlerin sebebi olabilmektedir (Sezen, 1998: 134). Din ve toplum birbirinden karşılıklı etkilenen iki olgudur. Bu sebeple, her ikisi de birbirlerinden bağımsız değildir. Öyle ki dini inançlar, bağlı oldukları toplumsal yapılara göre şekillenirler. Toplum değiştikçe, geliştikçe ve farklılaşmalar yaşadıkça din de bu yapıda meydana gelen değişikliklerden etkilenir (Günay, 1993: 31). Alevilik inancı da, sosyal gereklilikler sebebiyle uzun vadede değişmeye ve kente göçle birlikte en belirgin değişimini ortaya koymaya başlamıştır diye belirtilebilir.

Bölümde ele alındığı üzere din, inananlara dayanak sağlayan bir güç kümesidir. Ritüeller doğrultusunda dinler uygulama alanı yaratarak, inananları belli pratikleri uygulayan aktif katılımcılara dönüştürmektedir. Alevilikte bu ritüeller haftalık Perşembe cemleri, yıllık görgü cemleri, yola giriş ritüelleri gibi uygulamalarla hareket alanını oluşturmaktadır. Yol bir süre bin birdir düşüncesinden hareketle bu ritüeller, farklı Alevi topluluklarda farklı biçimlerde uygulanmaktadır. Genel yapı itibariyle Van Gennep'in üç aşamalı geçiş ritüeli ve Turner'in topluluğa kabul aşaması Alevilikte de görülmektedir.

IX. BULGULAR

Bulgular, etnografik çalışma özelliğine dayanmaktadır. Buradaki gaye, katılımlı gözlem, derinlemesine görüşmelerle elde edilenlerin anlatısını, yorumlarla ve gözlemlerle ele almaktır. Bulgular ağırlıklı olarak Garip Dede ve İkitelli Cem Evlerindeki çalışmaya dayanmaktadır. Araştırma yönteminde de değinildiği üzere, çalışma yöntemini değiştirerek alana yeniden giriş yapmanın bazı sakıncaları olmuştur. Acısu ve Veli Baba Cem Evleri, ön alan çalışmalarını sorunsal olarak görmezken, derinlemesine görüşmelerden rahatsız olmuşlardır. Kapalı toplum özellikleri ve sır geleneklerine bağlı olarak, onlar bu tür derinlemesine görüşmelere çekimser kalmış ve çalışmadaki iş birliklerini büyük oranda sonlandırmak istemişlerdir. O sebeple, mülakatlara olumlu cevap veren Garip Dede Cem Evi'ne ilaveten bir başka mekân arayışına gidilmiştir. İkitelli Cem Evi tıpkı Garip Dede gibi Ocak kültürüyle kurumsallaştığı için çalışmanın bütününe uygun görünmüştür. O sebeple çalışma, ağırlıklı olarak bu iki cem evi üzerinden ilerlemiştir. Çalışmanın tek bir cem evi üzerine odaklanmamasının, birkaç sebebi bulunmaktadır: bulguların yorumlarını zenginleştirme; mülakatlara katılacak kişilerin sayılarını arttırma; farklı cem evlerinin birbirleriyle olan iş birliklerini ve iletişimlerini gözlemleme.

Garip Dede Cem Evi ağırlıklı olarak Malatyalılar tarafından rağbet görürken başka illerden İstanbul'a göç eden Alevilerce de bağlı olunan bir topluluğa sahiptir. İkitelli Cem Evi ise ağırlıklı olarak Tokat (Reşadiye ve Niksar köyleri), Sivas, Erzincan ve Adıyamanlı Aleviler tarafından tercih edilmektedir. Cem evlerinin Alevilerce belli bir gruplaşmaya ve farklılaşmaya tabi olması, hemşehrilik kültürünün kentte korunmuş olmasıyla açıklama bulabilmektedir. Her iki cem evinde hemşehrilik kültürü korunmuş olsa da, tamamen dışa kapalı bir yapı sergilemedikleri görülmüştür. Bu özellik yukarıda da bahsettiğim gibi araştırmanın ilk evresinde ön alan çalışması yürütülen fakat derinlemesine görüşme ve mülakatlar için uygun şartların sağlanamaması bakımından, araştırmanın önemli bir bölümünden çıkarılan Veli Baba ve Acısu Cem Evleri'nin dışa kapalı hemşehrilik özelliğiyle farklılık arz etmektedir. Bu cem evlerine bağlı olan Kızılbaş Alevileri, İstanbul'a Tokat-Karacaören ile Tokat Acısu Köylerinden göç edenlerdir. Bu cem evleri, aralarında uzun süreli bulunmak isteyenlere açık bir yapı sergilememektedir. Bu durum, sır geleneğinin dört cem evinde farklı yürütüldüğünü göstermektedir. O sebeple çalışma dört cem evinde yürütülmeye çalışılsa da, ağırlıklı olarak Garip Dede ve İkitelli Cem Evleri üzerinden ilerlemiş ve yer yer diğer iki cem evindeki kısıtlı anlatımlarla çalışma tamamlanmaya çalışılmıştır. Aşağıda, çalışmanın yürütüldüğü cem evlerinin genel özelliklerine değinilmiştir:

IX.1. Araştırma Mekânları

IX.1.1. Garip Dede Türbesi/Cem Evi

1998'den bu yana, İstanbul'un Avrupa yakasında Küçükçekmece'de varlığını idame ettiren Garip Dede Cem Evi, birçok açıdan önemli cem evleri arasında yer almaktadır. İki katlı mekân, modern bir görünümle, kentteki Alevilerin kültür evi profilini simgelerken, geleneksel ibadetlerin uygulandığı bir mekân olarak da kurumsallaşmaktadır. Cem evi adını, XV. yüzyılda yaşayan ve keramet sahibi olduğuna inanılan Anadolu ereni Garip Dede'den almıştır. Kendisi Anadolu ve Rumeli'yi İslamlaştırma ve Türkleştirme görevlerini üstlenen bir eren olarak bilinmektedir (Garip Dede Türbesi Dergâhı, 2007: 33). Garip Dede'nin ebedi mekânı, cem evi avlusunda yer almaktadır (Bkz. Fotoğraf 6, 7). Bu yönüyle mekân, türbe olma özelliğiyle dikkat çekmektedir. Bu sebeple cem evinin resmi ismi Garip Dede Türbesi Koruma Onarma ve Yaşatma Derneği'dir. Ana binanın tabelasında ise Garip Dede Kültür Merkezi-Cem Evi yazmaktadır (Bkz. Fotoğraf 5). Cem evinin üç farklı tanım üzerine kurulu olması, anlam kargaşası yaratmaktadır. Mekân resmi açıdan “türbe” olma özelliğiyle, kendisine yasal bir dayanak oluşturmakta ve “kültür evi” açılımıyla, yine yasalar çerçevesinde kendisine hareket alanı sağlamaktadır. Alandaki birçok görüşmede de belirtildiği üzere, Diyanet İşleri Başkanlığı ve İmar Planı yasalarınca bu mekânlar cem evi olarak kabul görmese de, türbe ve kültür evi açılımlarının buna, gayri resmi bir kabul sağladığı görülmektedir.

Cem evi geniş bir alana sahiptir. Bahçeyle çevrili büyük bir ana bina içerisinde bulunan ibadethane salonu, yemekhane, misafirhane, ofisler, derslikler dışında dış alanda kesimhane, çay ocağı, kitapçı ve otopark bulunmaktadır. Cem evinde bulunan 300 kişilik aşevinde haftada 5-6 kez yemek (lokma/ekmek) verilmektedir. Kurban ve adak kesmek isteyenler kurumda kurbanlıklarını satın alabilmekte ve kesimhanede kestirebilmektedir¹. Kurum dedesi Hüseyin Dede, resmi nikâh yaptıranlara dini nikâh da yapmaktadır. Burada ayrıca cenaze hizmetleri de verilmektedir. Cem evi bu yönüyle birçok ihtiyaca karşılık verebilmektedir.

Aksatmadan haftada bir kez Perşembe günleri 1000 kişilik cem evinde Abdal Musa Cemi/Perşembe Cemi ibadeti yapılmaktadır. Bu cemler ortalama 200 kişilik bir grupla yürütülmektedir. Perşembe günleri öğlen ve akşam dağıtılan lokmalar dışında, gelen bağışlar

¹ Kurban kesim işlemleri, titiz bir ortamda yapılmaktadır. Fiyatlar, civar kesimhanelere göre uygundur. Kesilen etler, hak sahibinin isteği doğrultusunda ister cem evine bağışlanmakta, ister pay edilmekte, ister tümü kişiye verilmektedir.

ve kesilen kurbanların yoğunluğuna göre, diğer günlerde de öğle saatinde yemek dağıtılmaktadır. Yemeklere sadece Aleviler değil, herkes katılabilmektedir.

Görgü Cemlerinin bazı Alevi toplumlarında artık uygulanmadığı bilinmektedir. Garip Dede Cem Evi, bu geleneği devam ettiren az sayıdaki cem evlerinden biridir. Bu yapıyı, Ocak kültürü üzerinden yürüyen inanca bağlanmak mümkündür. Garip Dede Dergâhı dedeleri ve akrabalarının bağlı oldukları Ocak, İmam Rıza Ocağı ile Zeynel Abidin Ocağıdır. Buna göre Alevilik inancı, Ocak kültürü ve Peygamber soyu üzerinden işlevsellik kazanmakta ve yürütülmektedir. Gerek cem evine, gerek cem ritüellerine başka Ocaklara bağlı olanlar da katılabilmektedir.

Kurum dedesinin aktardığı üzere, On İki İmamların yedincisi İmam Musa Kazım'ın oğlu sekizinci imam, İmam Ali Rıza/Er Rıza Anadolu Alevilerinin önemli temsilcilerindendi. İlkın Horasan'da kurulan Ocak, XIII. yüzyılda Moğol istilasını sebebiyle Anadolu'ya göç etmiş ve Malatya Pötürge'de İmam Rıza Ocağı'nın merkezi kurulmuştur. Bu sebeple Garip Dede'ye gelenler, ağırlıklı olarak Malatya'dan İstanbul'a göç etmiş İmam Rıza Ocağı'na bağlı Alevilerdir. Ayrıca cem evi dedesinin ve yönetim kurulunun Malatyalı olmalarının, yöresel kökenli hemşehrılık üzerinden bir gruplaşmaya tabi olduğu görülmektedir. Dergâha ayrıca Tunceli, Erzincan, Erzurum, Elazığ, Sivas, Yozgat, Tokat, Amasya, Çorum ve Giresun'dan İstanbul'a göç eden Aleviler de katılmaktadır. Bu kişilerin büyük bir bölümü ya Malatya'dan göç edenler ya da İmam Rıza Ocağına bağlı olan Alevilerdir. Zeynel Abidin Ocağı ise, İmam Rıza Ocağı'na bağlı bir koldur. Zeynel Abidin, Hz. Ali'nin torunu İmam Hüseyin'in oğludur. Ocaklara bağlı olanların, Peygamber soyundan gelmeleri sebebiyle *“öl ikrar ver öl ikrardan dönme”* felsefesiyle Ocak değiştirmelerinin mümkün olmadığı belirtilmiştir.

Garip Dede Cem Evi, aynı zamanda bir kültür merkezidir. Alevi inanç gereğinin bir parçası olan, saz ve semah kursları dışında okula yardımcı temel ders etütleri, bilgisayar ve yabancı dil eğitimi de verilmektedir. Bir bütün olarak bakıldığında Garip Dede Cem Evi sadece ibadetlerin değil, sosyal kültürel ve ekonomik sermayelerin de işlevsellik kazandığı bir yapıya sahiptir. Buradan hareketle, kentteki Alevilerin birçok ihtiyacına cevap veren bir niteliktedir.

IX.1.2. İkitelli Cem Evi

İkitelli ilçesi Atatürk Mahallesi'nde ana caddeye yakın bir konumlamada bulunan üç katlı cem evi, modern mimarisiyle müstakil bir binada yer almaktadır. Cem Vakfı'na bağlı olan İkitelli Cem Evi, her kesimden Aleviye açıktır. Dedelerin bağlı olduğu Ocak, Garip Dede Türbesi gibi İmam Rıza Ocağıdır. Dedelerin tabiriyle burası, tüm Alevilerin cem evidir ve

Türkiye'nin en büyük cem evleri arasında başı çekmektedir. Kurum, iki dedenin verdiği hizmetle yürütülmektedir. Her iki dedenin cem evlerinden her hangi bir kazançları olmadığı için dedelik görevleri dışında yürüttükleri meslekleri bulunmaktadır. Biri servis şoförü diğeri özel bir kurumda muhasebe bölümüne bakmaktadır. Dedelerin belirttikleri üzere bu durum kentleşmenin etkilerinden olup, dedeliğe şehir hayatında atfedilen yükümlülüğü arttırmaktadır. Dedeler hem maddi yükümlülüğü olan bireyler, hem de kutsal bir görevi yürüten kişiler durumundadır. Bu sebeple İkitelli Cem Evi, verilen hizmetlerin aksamaması bakımından iki dedeyi rehber edinmiştir. Dedeler bazen dönüşümlü, bazen her ikisi birlikte cemleri ve cem evini yönetmektedir. Dedelerin aktardığı üzere bazı büyük cem evleri, birden çok dedeyle yürütülebilmektedir. Bunun inanca aykırı olmadığını belirtmişlerdir. Kurumun iç işleyişiyle alakalı yönetim kurulu ve kurum müdürlüğü de ilave hizmet vermektedir. Yasalar gereği cem evleri ibadethane olarak değil dergâh, kültür evi, vakıf gibi sosyal bir kurum olarak kabul edildiği için resmîyette yönetim kurulunun bağlayıcılığı vardır.

İkitelli Cem Evi'nde, Perşembe günleri saat 20:00 ile 22:30 arasında haftalık Perşembe Cemi aksatılmadan ortalama 200 kişiyle yürütülmektedir. Ayrıca Cumartesi-Pazar günleri, beş yüz kişiye ulaşan topluluğa lokma dağıtılmaktadır. İkitelli Cem Evi, yıllık Görgü Cemini de devam ettiren mekânlar arasındadır. Bünyesinde birçok kurs bulunduran cem evinde, nakış-dikiş, gitar, bilgisayar ve muhasebe, bağlama, Türkçe, İngilizce, matematik, semah ve zâkirlik kursları bulunmaktadır. Ayrıca kadın ve gençlik kolları da aktif bir şekilde çalışmaktadır. Ceme katılacak çocuklu ailelere kolaylık olması bakımından, çocuk bakım ve oyun odası hizmet vermektedir. Genelde burada, yarı zamanlı çalışan bir öğretmen bulunmaktadır. Benim bilebildiğim kadarıyla ve yetkili Alevilerden öğrendiğim üzere bu hizmet, başka cem evlerinde yoktur.

IX.1.3. Veli Baba Cem Evi

Veli Baba Cem Evi İstanbul Avrupa yakasında Şahintepe Mahallesi Başakşehir İkitelli ilçesinde bulunmaktadır. Mahalle arası konumuyla, üç katlı bir binada yer alan cem evi Tokat-Zile'de bulunan Karacaören sakinlerince kurulmuştur (Bkz. Fotoğraf 21). Kurumun resmi adı Karacaören Köyü Kültürünü Yaşatma ve Dayanışma Derneği olsa da, cem evinin giriş kapısındaki tabelada Veli Baba Cem Evi yazmaktadır. Bu ikilem daha önce de belirttiğim üzere cem evlerinin, Diyanet İşleri Başkanlığınca ve İmar Planı yasalarınca “*ibadethane*” olarak kabul edilmedikleri için “*kültür evi, dernek, vakıf*” gibi oluşumlar üzerinden kendilerine “*hayalet bir varlık alanı*” yaratmalarına dayanmaktadır.

Veli Baba Cem Evi'ne bağı olanlar sadece Karacaörenlilerdir. Cem evinin babası, eski bir milletvekilidir¹. Kendisi baba soyundan ilerleyen Acısu Köyü'nde de babalık görevi yürütmektedir. İlerleyen yaşı gereği onun bu görevi, sembolik olarak yürüttüğü ve Veli Baba-Anşa Bacı'nın soyundan gelenlerin bu yükümlülüğü devraldıkları belirtilmiştir. Kendileri Acısu Köyü'nde oldukları için İstanbul'a göç etmiş Alevilerle iletişim kopukluğu olduğu anlaşılmaktadır. Veli Baba ve Acısu Cem Evi Alevilerinin bir bölümü, özellikle de okulların kapanması, iş yerlerinin tatile girmesiyle köye gitseler de, baba-talip ilişkilerindeki denetimin, dönemsel-kısıtlı-yüzeysel olduğu ve İstanbul'da, Garip Dede ve İkitelli Cem Evleri Alevileri gibi dedeleriyle/babalarıyla sürekli iletişimlerinin olmadığı görülmektedir. Topluluk içi denetimlerin, yine topluluk üyelerince sağlandığı anlaşılmaktadır.

Veli Babalılar, Sıraç Aşireti Oğuz Türklerinin Kayı boyundandır. Ehli Beyt inancı yerine Veli Baba ve eşi Anşa Bacı yolunu takip etmektedirler. Bu sebeple inanç geleneği, dedelik merkezli değil, babalık merkezli yürütülmektedir.

Veli Babalılar kapalı toplum özelliğindedirler. Gettolaşmış yapısıyla, hemşehrilik kültürü üzerinden ilerleyen toplumsal yapılarında sırra biat edilmektedir. Dışarıdan bakana, yabancıya ve araştırmacıya karşı mesafeli tutumları dolayısıyla onlarla *"sınırlı bir çalışma"* yürütülebilmektedir. Anket türü çalışmalarda belli bir oranda iş birliğine yanaşsalar da, derinlemesine görüşmelere ve katılımlı gözlemlere yanaşmamışlardır.

Veli Babalılar daha çok orta ve düşük gelirli insanlardan oluşmaktadır. Hafta içi gündüzleri mahallenin yaşlı Alevilerini ikinci kattaki büyük odada, yerlerdeki minderler üzerinde ellerinde birer çay bardağıyla sohbet halinde görmek mümkündür. Hafta sonları ise cem evine, gençler ve çocuklar da gelmektedir.

Veli Baba Cem Evi'nin giriş katında kesimhane ve iki yüz kişilik yemekhane bulunmaktadır. İkinci katta günlük toplanma salonu, çay ocağı, kütüphane ve ofisler bulunmaktadır. Son katta ise 1000 kişilik ibadet salonu yer almaktadır.

Veli Baba Cem Evi'nin ismi, yaşanan bir saldırı olayıyla dikkat çekmektedir. Görüşülen Alevilerin belirttiği üzere, muhit yakınlarında cereyan eden yasa dışı bir eylem akabinde, eylemciler cem evinin camlarını taşlamışlardır. Veli Babalılar bu saldırıyı, cem evinde asılı duran Türk bayrağına dayandırsalar da, bu durumun fazla konuşulmasından hoşlanmamaktadırlar. Saldırıyı yapanların Kürt vatandaşları olmaları sebebiyle, bunun Alevi-Kürt kutuplaşmasına dayandırılmasını istememektedirler. O sebeple bu saldırının Aleviliğe

¹ Görüşülen Aleviler, Alevi dedesi milletvekilinin isminin kullanılmasında sakınca görmeseler de, tarafımca saklı tutulmuştur. Kendisi görüşme talebimi, yaşı gereği halsiz olduğunu belirtip geri çevirmiş ve görüşme sağlanamamıştır. Bu durumun, araştırmacı kimliğimle bir bağlantısı olduğunu düşünmüyorum. Belirtildiği gibi Aleviler de kendisiyle nadiren görüşebilmektedirler.

değil, bayrağa yapıldığını yinelemektedirler. Bayrağa yapılan bu saldırıyı desteklemediklerini, kınadıklarını ve bayrağın halen asılı olduğunu ve onu buradan indirmelerinin mümkün olmadığını belirtmektedirler. İleride de değindiğim üzere görüşülen Alevilerin ulusal bağlılıkları, kendi iktidar mekânları olan cem evlerinin de birer simgesi haline gelmiştir.

IX.1.4. Acısu Cem Evi

Acısu Cem Evi İstanbul Avrupa yakasında Başakşehir ilçesi Güvercintepe Mahallesinde bulunmaktadır. Cem evine bağlı olanların kökeni, Tokat-Zile Acısu Köyü'ne dayanmaktadır (Bkz. Fotoğraf 30). Acısuluların burada yan yana iki cem evleri bulunmaktadır. İlkini küçük ve eski oluşu sebebiyle (Bkz. Fotoğraf 30 ve 31), hemen yanına iki katlı ve modern bir bina daha inşa edilmiştir. Acısuluların bağışlarıyla yapmaya çalıştıkları mekân, maddi yetersizlikler dolayısıyla tamamlanmamış olsa da, Acısulular burada çeşitli sosyal etkinlikler dolayısıyla toplanmaktadırlar.

Veli Baba Cem Evi gibi buranın babası da bahsi geçen aynı milletvekilidir. Acısulular da Sıraç Aşireti Oğuz Türklerinin Kayı boyundandır ve Veli Baba-Anşa Bacı yolundadırlar.

Acısuluların büyük bir bölümü de yaz aylarında köylerine gitmektedir. Tıpkı Veli Babalılar gibi İstanbul'da, Alevi topluluğuyla ilişkiler sıcak tutulmaya çalışılmaktadır. Düğünler, asker uğurlamaları, cenazeler, lokmalar, bayramlar gibi özel günler, bu ilişkiyi canlı tutan etkenlerdir. İstanbul'da cem töreni yapmayan ve ibadetler için bir araya gelmeyen Acısulular, daha çok evlerde akraba sohbetleriyle bir arada olmaktadır. Derinlemesine görüşmelere belli bir yere kadar açık oldukları için ibadet yapmama geleneklerine rağmen, neden yeni bir cem evi inşa ettiklerinin cevabı tam olarak alınamamıştır. Birkaç kişinin aktardığı üzere yeni cem eviyle birlikte, eski ibadet geleneklerinin yeniden uygulamaya alınması düşünülmektedir. Cem evinin şimdilik *“sosyal içerikli toplanma”* amaçlı yapıldığı anlaşılmaktadır.

Acısu Cem Evi'nin giriş katında ofisler, iki yüz kişilik geniş bir yemekhane ve mutfak bulunmaktadır. Üst kat tamamlanmamış olsa da, bin kişilik bir cem salonu, derslikler ve ofisler yer almaktadır.

Acısulular, Tokat Alevileri içerisinde belli zenginliklere erişmiş olan Alevilerdir. Bu sebeple köydeki evleri dışında, birçoğunun İstanbul'da evleri ve arabaları vardır. Büyük bir bölümü kendi işinin patronudur.

IX.2. Araştırma Süresince Yaşanan Etik Sorunsallar

Çalışmanın bu bölümde araştırmam süresince karşılaştığım etik sorunsalları başlıklar halinde değerlendirmekteyim. Araştırmacı olarak alanın ve görüşülen kişilerin beni hangi algılarla aralarına alıp/almadıklarını aşağıda ele almaktayım:

IX.2.1. Alevileri Çalışmak: Mücadele Alanı

Aleviliği çalışmak ve özellikle de cem evlerinde alan araştırması yapmak, beni iki tür baskıyla karşı karşıya bırakmıştır: Sünni anlayışla şekillenen egemen iktidar ve Alevi anlayışla şekillenen Alevilerin iktidarı. Çalışmanın her hangi bir iktidar alanının baskısı altında kalmaması için kendimi olabildiğince soyutlamaya çalıştım. İdeoloji olarak sağ kökenli bir aileden gelmemle, sol ideolojiye mensup Alevileri -her ne kadar ben bütün Alevileri sol ideolojiye mensup olarak tanımlasam da- araştırıyor olmam yakın çevremde bana birçok sualin yönlendirilmesine sebep oldu. Alevileri araştırmam onları benimsemem, kayırmam ve yandaşları olarak beni sınıflıyordu. Öte yandan kimi sol düşünceli yakınım ve akademisyen arkadaşlarım için Alevileri araştırmam, onları mutlaka İslam’la özleştirmemi ve egemen iktidar söylemi dâhilinde konuyu ele alacağımı düşündürmüştü. Sadece çalışmamın konusunu duyarak oluşturulan çevremdeki iki “kutuplaşmaya” göre Alevileri araştırma konusu yapmam, beni “suçlu” ve “taraf olmakla” veya “taraf olmam gerekliliğiyle itham” ediyordu. Çalışmanın devamında bu kişilere yazdığım bazı bölümleri değerlendirmeleri üzere okuttuğumda, ön yargılarının kalktığını görmek benim için sevindiriciydi: çalışmamda her hangi bir “yanlı” duruş bulmamışlardı. Devamında gelen soru “neden Alevileri araştırdığınız” üzerineydi. “Araştırma için araştırmak” “ilgimi çektiği için araştırmak” “nispeten az araştırılan bir konu olduğu için araştırmak” gibi cevaplar kimini tatmin etmiyordu. Bu anlatılarımdan da anlaşılacağı üzere Alevileri araştırmak, daha çalışmanın ilk evresinde beni ithamlarla karşı karşıya bırakmıştı. Araştırmamın amacı, benim üzerimdeki ön yargıları kırmak olmadığından, devamında bana yöneltilen “Alevi dostu” “Aleviliği haklı gören” veya tam tezadında “Alevilerin açığını arayan” gibi söylemler alan bulgusu olarak değerlendirilmekle kalmıştır.

IX.2.2. İki Cem Evinden Uzaklaştırılıyorum

Araştırmam, alan süresince farklı ilerlemeler kaydetmiştir. Bu farklılıklar, alanda karşılaştığım sorunları aşmak üzere geliştirdiğim çalışmalarla çözülmeye çalışılmıştır. Araştırmanın ilk evresinde Veli Baba ve Acısu Cem Evleri çalışma dâhilindeydi. Bu mekânlar üzerinden Sıraç Alevileriyle görüşmeler düzenlenmiş, çalışmalar yapılmış ve katılımlı

gözlemlerde bulunulmuştu. Çalışmanın ikinci evresinde, niteliksel yöntemle yeniden çalışmaya odaklanılmış, mülakatlar düzenlenmişse de sır geleneğini korumaları ve yabancılara kendilerini belli bir ölçüde belli bir yere kadar “ulaşılabilir” kılmaları, araştırmanın ilerlemesini engelliyordu. Her iki cem evinde yürüttüğüm ilk çalışmalarda, onların olumlu yaklaşımları beni devamı için umutlandırırsa da, konu genelden daha detaylı görüşmelere geçince, karşımdakilerin beni ikilemde bıraktıklarını ve sorularıma dolaylı yollardan karşılık verdiklerini söyleyebilirim. Hâlbuki ben sadece cem evlerine ve sohbetlerine iştirak etmemiş, evlerine, sofralarına günlük aktivitelerine de katılım göstermiş ve araştırmamı hatırlatmama gerek kalmadan, bazı özel günlerde (düğün, asker uğurlama, lokma dökme vb.) bizzat davetler almıştım. Birçok yakınım mesafeyi ve zaman kısıtlılığını konu ederek, doğumuma gelemese de araştırma alanımdaki kimi kişiler beni hayırlı olsun ziyaretleri ve hediyeleriyle mahcup etmişlerdi. Ne var ki konu derinlemesine mülakatlara gelince beni insan olarak sevip, araştırmacı olarak güvendiklerini belirtip, aralarına belli bir yere kadar alabileceklerini ifade etmişlerdi. Araştırma için aktardıkları bazı bilgilerin çalışmaya yansıtılmamasını da rica ediyorlardı. Tüm bu gelişmeler, tarafımda yeniden ele alınmış ve onların isteği doğrultusunda, özellikle Veli Baba ve yer yer Acısu Cem Evi hem çalışmadan büyük oranda çıkarılmış hem de aktarılan bazı bilgilerin onların izni olmaksızın yayınlanamayacağı bildirilmiştir. Görüşülen Alevilerin çalışmaya yönelik tavır değişikliğini iki etkene bağlamaktayım:

- Araştırmanın devamında derinlemesine görüşmelere yönelmemle, sorularda ele alınan konuların derinliği artmıştı. Derinlemesine çalışılmak “anlaşılacak” ve “sır” olarak addedilen geleneksel olguların “açığa” çıkması manasına geliyordu. Onlar anlaşılacak istemiyorlardı. Anlaşılmanın, savunma aracı olarak geliştirdikleri sırrı deleceğini ve bunun topluluğa zarar vereceğini düşünüyorlardı.
- Acısu ve Veli Baba Alevileri ilk kez bir çalışmada yer alıyorlardı. Antropolojik çalışmanın ne amaçla yapıldığını bilmemekle beraber, buradan çıkabilecek bulguların ne amaçla kullanılacağından endişe duyuyorlardı. Kendilerinin de belirttikleri üzere “şahsıma” güvenmelerine karşın, politik baskılara maruz kalmak istemedikleri söylüyorlardı. Endişeleri, onların çalışmadan çıkmalarını gerektirmişti.

Her iki cem evinde çalışma emeği harcamış olsam da, onların bu tavrını anlayışla karşıladım. Benim araştırmam inançların yaşatıldığı mekânlar üzerine kurulu olduğu için “mahremiyete” giren bir özelliktedir. O sebeple ben de onların menfaatine yönelik bir tavır

alarak, mahremiyetlerine saygı duydum ve çalışmanın büyük bir bölümünden edindiğim bulguları çıkarttım.

IX.2.3. Hamileliğim, Evli ve Çocuklu Olmam Alanda Kalıcılığımı Sağladı

Saha çalışmalarım süresince bana yardımcı olan ve benden güler yüzlerini esirgemeyen Alevilerin yakınlığını, çoğu zaman hamile olmama bağlamışımıdır. O sebeple alanda hamile olma deneyimi gibi, doğum sonrası buna oğlumu da ortak etmenin farklılığını yaşadım. Günden güne büyüyen karnımla birlikte, Alevilerle geliştirilen paylaşımlar çalışmaya farklılık sağlamıştır. Onlar açısından *“hamileliğim araştırmacı kimliğimin önüne geçerek”* beni *“tıpkı onların kadınları gibi çocuk doğuran, aileye önem veren”* bir pozisyona *“yükseltmiştir”*. Tüm bunlar bana karşı geliştirilen ilişkileri daha *“samimi”* yaparken beni araştırmacı kimliğimden soyutlayarak *“alışılaceldik-bilindik kadın”* haline dönüştürmüştür.

Tüm katılımcılar, törenleri yerdeki halılar üzerinde izlemektedir. Yalnızca yaşlılar ve sağlık sorunu olanlar, cem görevlisi olan kapıcının onayıyla, cem töreni sırasında arka taraflarda sandalyelerde oturabilmekte veya yine salonun arka kısımlarında ayaklarını uzatarak oturabilmektedir. Sağlıklı birinin bunu yapması durumunda, kişi kapıcı veya topluluk üyelerince düzgün oturması için ikaz edilmektedir. İkaz edilen birkaç kişinin buna karşı çıktıklarına alan çalışması süresince tanık olmadığım gibi, bunu ihlal edenlerin de ritüellere saygısızlıktan çok bir anki dalgınlıklarıyla bunu yaptıkları izlenimine kapıldım. Buradan da anlaşılacağı üzere genelde herkes, cemlerin düzen içerisinde ilerlemesine katkı sağlamaktadır. Dört saati bulan törenlerde özellikle de hemcinslerimin bana yardımcı olmaları ve tören sonuna doğru şişen ayaklarımı uzatmam için *“topluluk onayını”* vermeleri beni *“hamileliğim üzerinden aralarına kabul ettiklerini”* gösteren bir iletişim sağlamıştır. Etrafımdaki kadınların onayı olmadan ayaklarımı uzatmadığım gibi, ayaklarımı uzatınca bir örtü ile bu görüntüyü kapatmam *“aralarında konuşmalara ve beni onaylar şekilde tebessümlere”* sebep olmuştur. Benim bu uyumlu davranışlarımın, alandaki kabulüm gibi kalıcılığımı sağladığını düşünüyorum. O sebeple alanda hamileliğime gösterilen özenin olumlu yansımalarını gördüm.

Kadınlar bazen cem evlerine yanlarında ev yapımı yiyecek-içecek getirmektedirler. Hamileliğim süresince ilk ikram hep bana yapılmıştır. Ev davetlerine katıldığımda ise hamile sağlığını düşünerek, yemekler acı ve ekşi yapılmamıştır. Sofralar ise *“hamile torpiliyle”* bol çeşitli ve özenle hazırlanmıştır. Benim üzerimden hamileliğime verilen değer, alandaki

yabancı kimlikli varlığıma olumlu yansımalar sağlamıştır. O sebeple hamileliğim, araştırmamın içtenliğini kuvvetlendirmiştir.

Oğlumun doğumu *“araştırmacı-araştırılan grup ilişkisini”* *“doğum yapan kadın-ziyarete gelen yakınları”* ilişkisine dönüştürmüştür. Kimi Alevi aileler, doğum yapacağım tarihi ve hastaneyi bildikleri için bazı yakınlarımdan daha özverili olarak ziyaretime gelmiş, çiçek göndermiş, telefonla aramış hatta geri çevirme uğraşlarıma rağmen oğluma *“altın”* takmışlardır. Verilen hediyelerle birlikte mahcup duruma düştüğümü fark edince ise, Türk kültüründe bunların olağan olduğu ve *“bizlerin”* arasında bu tür hediyeleşmelerin *“kültürümüzün bir parçası”* olduğu söylenmiştir. Araştırmacı-araştırılan grup ilişkisinin doğum yapmamla birlikte *“biz”* olgusuna dönüşmesi, Alevilik için *“kadın”* olmanın kutsal sayılmasına bağlanmıştır.

Oğlumla birlikte alanda olmak *“bizim alana değil”, “alanın bize uyum sağlamasını”* zorunlu kılmıştır. Oğlum, onunla ilgilenen yardımcım sayesinde genelde bana zorluk çıkartmasa da bazen uykusu planladığımdan erken geliyor ve geceyi bulan cemlerden benim daha erken saatte ayrılmamı gerektirebiliyordu. Normalde cemlere geç gelip erken çıkanlara *“hoş bakılmaz”*. Dede bunun uyarısını cem başlangıcında topluluğa yaparak, tören süresince dışarıya çıkılmaması gerektiğini belirtir. Bu durum tarafımda birkaç kere ihlal edilse de, beni her zaman anlayışla karşıladıklarını söyleyebilirim. Bana kimse *“madem çocuklusun buraya gelme; çocuğunu çalışma mekânına getirme; çocuğun ceme katılmasın seni başka yerde beklesinler”* gibi çıkış veya tavsiyelerle yaklaşmamıştır. Alevilikte kadın gibi çocuklar da, kültürün her parçasında yer alan bir öneme sahiptir. O sebeple cem evlerinde, oğlumla bana anlayışlı davranılmıştır.

Oğlumun beslenme ve temizlik ihtiyaçlarını gidermek için bir dönem aracımı kullansam da, soğuklarla birlikte bunu yapmak zor olmuştur. Bu gereksinimlerimiz için *“dedelerin makam odasında bez değiştirip, emzirmem için bizzat dedelerden teklif gördüğümü”* belirtmeliyim. Cem evlerinde kurulan bu insani ilişkileri, sadece benim sıcak kişiliğime ve bebeğimin varlığına bağlamak eksik bir anlatım olacaktır. Bir genelleme yapacak olsam da bunun çok da yanlış olduğunu düşünmeyerek, Alevilerin yardımsever, sıcakkanlı, iyi niyetli ve halden anlayan bir topluluk olduklarını ve onlara olumlu yaklaşanların geri çevrilmediğini düşünmekteyim.

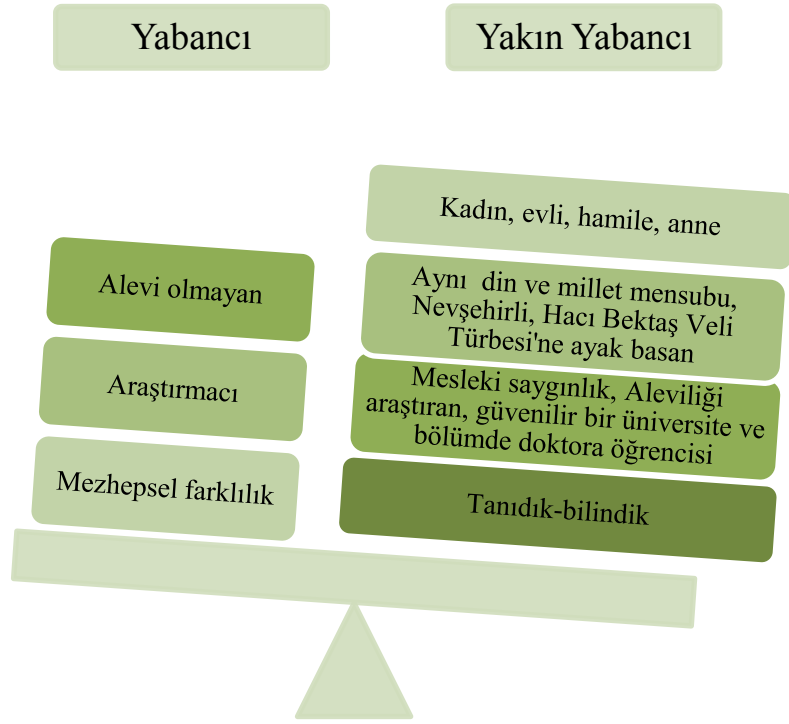
Alana hamileyken veya anne sütüne devam eden bebeğiyle girecek olan araştırmacıların, diğer araştırmacılara oranla daha yorucu ve kişisel fedakârlık isteyen bir dönemi göğüslemeleri gerektiğini belirtmeden edemeyeceğim. Az uykuyla geçirilen çalışma

dönemlerimde eşimin, ailemin ve çocuğumun bakımıyla ilgilenen çalışanıma rağmen sadece fiziksel değil, zihinsel yorgunluğumu anlatmak için kelimeler kifayetsizdir.

IX.2.4. Alevi Olmasam da Benimle Ortak Noktalar Yakalamaya Çalışıyorlar

Alevilerle geliştirdiğimiz ilişkiler her ne kadar yakın bir düzeyde de olsa, araştırmacı onların gözünde yabancıdır ve her zaman belli bir mesafede olunması gereken kişidir. Benzer durum benim için de geçerli olup, araştırılan grubu araştırmanın bir unsuru olarak görmemi gerektirmiştir. Benim araştırmamda dönem dönem kurulan ilişkilerle samimiyet derinleşse de, onlar benim açımdan hep araştırılan kişiler olarak kalmıştır. Alandaki Aleviler açısından ise *“dışarıdan gelenin yabancılığı derecelendirilebilmektedir”*: Güven duyulmayan, belli bir ölçüde güvenilen ve çok güvenilen araştırmacı sınıflandırmasında sanırım ben güvenilenler arasında yer aldım. Öyle olmuş olacak ki Görgü Cemlerine ve Perşembe Cemlerine giriş gibi evlerine, sofralarına, topluluk sohbetlerine katılma hakkına da eriştim. Törenlere katılma hakkının Acısu ve Veli Baba Cem Evlerinde geliştirilememesini şahsıma yönelik bir güven sorunundan çok *“yol kuralı gereği sır mekanizmasına”* bağlamaktayım.

Alevilerin beni birden fazla özelliğim nedeniyle kendilerine yakın ve benzer gördüklerini belirtebilirim. Bunları *“kadın, evli, hamile, anne, Türk, Müslüman, öğretim görevlisi, Yeditepe Üniversitesi’nde antropoloji öğrencisi, yüksek lisans tezinde de Aleviliği merak edip araştıran, Alevi tanıdıkların referansıya gelen, Nevşehirli, hac mekânı Hacı Bektaş Veli’ye giden, tanıdık bir soyadına sahip olan”* kimliklerime *“yakınlık”* ve *“sempati duyarak”* beni *“tümüyle yabancı”* olarak görmemişlerdir. Beni *“yabancı”* olarak görmelerine sebep olan özelliklerim ise *“araştırmacı, Sünni-muhtemelen Sünni, Alevi olmayan”* özelliklerimdir. Şekilde de vurgulamaya çalıştığım gibi yabancılığımın derecelendirilmesiyle alandaki kabullerimin daha ağır bastığı dikkat çekmektedir:



Şekil 2: Alandaki Yabancılık Derecem

Alandaki Aleviler için “*yabancılığım*” yani Alevi olmamam ve araştırmacı kimliğim bir sorun gibi ele alınabileceği gibi, yaptığım çalışmayla beni özellikle de Sünniler açısından “*aydınlanmaya-anlaşılmaya-diyalog kurmaya aracı*” olarak gördüklerini belirtebilirim. Bu doğrultuda yabancılığım “*Sünni dünyaya seslerini duyurabilecekleri bir fırsat*” gibi de algılanmıştır.

Alanda dönem dönem merak konusu olduğumu ifade etmeliyim. Nereli olduğum suali, aslında Alevi olup olmadığının kibar bir sorgusuydu. Nevşehirli olmam sebebiyle kimi memnun bir ifadeyle “*tamam sen de bizdensin can*” diyerek beni Alevi sansalar da, Alevi olmadığımı belirttiğimde, yaptığım çalışmaya karşı genelde memnuniyetlerini ve onları akademik manada dikkate almam karşısında duydukları heyecanı ifade etmişlerdir. Ne var ki Alevi olmamam yer yer sorun da teşkil etmiştir. Mülakatlara katılanları çalışmanın bütününden önceden bilgilendiğim için Alevi olmamam, aşılamaz bir sıkıntıya sebebiyet teşkil etmese de, törenlerdeki varlığım dönem dönem değişen topluluk üyelerince merak hatta rahatsızlık uyandırmıştır. Araştırmaya yöneltilecek sualler kadar, politik-dini-sosyal-kültürel hüviyetlerim de sorulmuştur. Tüm bu sorular tarafımdan cevaplanmış ve amacımın bir doktora çalışması yürütmek olduğu belirtilmiştir. “*Öğrenci çalışması*” alanda görüşülen kişiler üzerinde olumlu etkiler bırakmıştır. Çalışmayı bir araştırma şirketi adına yürütüyor olsaydım,

aynı yakınlığı görmezdim. Alanda da birçok kez belirtildiği üzere Alevilerin, özel kurumlarca yürütülen araştırmalara karşı güvensizlikleri vardır. Bunun politik bir arka planının olabileceğini düşünerek, araştırma için gelenlerin bunu neresi adına ve neden yaptıkları, onların tavrını önemli ölçüde şekillendirmektedir. Bu hususta kurum olarak Yeditepe Üniversitesi ve bölüm olarak antropolojiye karşı olumsuz bir düşünce beslemedikleri fakat bazı üniversitelerle bölümlere olumsuz baktıklarını belirtebilirim. Onlar açısından bu kurumlar politik, dini ve fikri açılardan muhafazakâr/dindar olarak sınıflandırılan yerlerdir. Şayet bu tanımlamaya sahip bir üniversiteye dayanıyor olsaydım, bana karşı yaklaşımların aynı olmayacağı, belki de araştırmaya hiç yanaşmayacaklarını düşünüyorum. Bir başka açıdan Hacı Bektaş ilçesi Alevilerin hac mekânı sayıldığı için benim o bölgede yüksek lisans yaptığımı duyanlar, aynı düşünceyle “*sen bizim kutsal topraklarımıza da ayakbastın sen de cansın*” diyerek bana yakın davranmışlardır. Türbeye ziyaretlerimin öğrenci araştırması dolayısıyla olduğunu belirtmeme rağmen bu durum, onların benimle ilgili olumlu fikirlerini değiştirmemiştir.

IX.2.5. “İçerden misin? Dışarıdan mı?” “Araştırmacıyım”

Alanda yabancı olmam özellikle büyük bir sorun yaratmasa da, görüşülen kişilerin eğitim düzeyi yükseldikçe beni akademik açıdan değerlendirme kıstaslarıyla karşı karşıya bırakmıştır. Yaşı benden büyük kişilerin beni sorularıyla sınava tabi tuttuklarını söyleyebilirim. Benim dışarıdan yabancı oluşuma engel görülerek, bu tür çalışmaların bir netice veremeyeceği aktarılmıştır:

“Diyorsunuz ki cem evleri üzerinden Alevilik ele alınıyor. Aleviliği dört duvara hapsederseniz olmaz. Alevilik her yerdedir. Bizim Aleviliği idame ettirmek için bu dört duvara ihtiyacımız yok Aleviliği anlamak için onun içinde doğmuş olmak gerekir. Derinliğini anlayamazsınız. Siz Alevi değilsiniz. Siz ve diğer araştırmacılar her ne kadar çok bilgiyle donanırsanız donanın Aleviliğin içinde doğmuş biri gibi onu anlayamazsınız” (Cengiz, 50-55, akademisyen, İkitelli Cem Evi, 21 Şubat 2013).

Aslında benim yukarıda aktardığım gibi görüşülen kişilerle, araştırmanın muhtemel bulgularından konuşmak doğru olmayabilir. Cem evlerinde belli bir güvenirliliği olan kişilerin, çalışmayı anlaması ve desteklemesi, araştırmanın topluluk içindeki konumlanmasını etkilemektedir. Cengiz Alevi entelektüelidir. O sebeple Cengiz ile yapılan mülakatta dönem dönem ben de, onun sorularına maruz kalmayı gönüllü olarak istedim. Cengiz’in cem evinde belli bir konumu ve Aleviler üzerinde etkisi vardır. Onu, çalışmamla alakalı ikna etmiş olacağım ki diğer mülakatlarda ve katılımlı gözlemlerde her hangi bir sorunla karşılaşmadım.

IX.2.6. Beni İstihbaratçı-Devlet Adına Çalışan Gizli Bir Yetkili Sandılar

Alanda bazen beni hükümet adına çalışan biri olarak algılayanlar da olmuştur. “*Bizi fişliyor musun*” sualleri ya da intibası birkaç kişiden alınmıştır. Bu kişilere gerekli açıklamaları yaptığımı ve öğretim görevlisi ile öğrenci kimliklerimi gösterdiğimi belirtebilirim. Elbette bu tür gelişmeler mülakatlara dâhil olanlarla yaşanmamıştır. Güven sorunu yaşayanlar, benimle cem evlerinde ilk kez rastlaşanlar olmuştur. Daha sonraki görüşmelerde, bu güvensizliğin ortadan kalktığını rahatlıkla söyleyebilirim. Bu konuyla alakalı cem evinde bazen kendimi göz hapsinde hissettiğim olmuştur. Garip Dede Cem Evindeyken Alevi gençler, beni bahçeye çağırmışlardı. İlk kez gördüğüm bu gençler bana kim olduğum, neyi araştırdığımı, neresi için araştırma yaptığımı sormuşlardır. Yaklaşık bir saati bulan konuşmada beni ve araştırmamın mahiyetini anlamaya çalıştıklarını söyleyebilirim. Bana güvenmiş olacaklar ki, devamında çalışmada bana yardım edebileceklerini ifade etmişlerdir.

IX.2.7. Alandaki Çalışmalarımı Birbirlerine Soruyorlar

Yürüttüğüm araştırmanın detaylarını ve ilerleme safhalarını dönem dönem cem evi yetkilileri ve dedeleriyle paylaştım. Bu paylaşımlar akabinde, her iki cem evinin birbirleriyle iletişime geçip, şahsım ve araştırmam hakkında konuştuklarını belirtmeliyim. Bu gelişmeyi iki etkene bağlayabilirim: onlara verdiğim güveni sağlamlaştırmak ve hakkımda edinilen yargılarda hem fikir olmak. Bu bilgi sağlamasını, son derece doğal karşıladığımı belirtebilirim. Bana aktarıldığı üzere buraya araştırmacı ya da araştırmacı sıfatıyla gelen birçok kişinin ya oluşturdukları yayınları yanı buldukları ya da istihbarat toplamak üzere geldikleri anlaşıncı, kişilere verilen bilgilerin daha sonradan cem evlerine olumsuzluklar yaşattığı belirtilmiştir. Bundan dolayı cem evlerine bir sebeple giden kişilere verilen cevaplar gibi alana kabul edilme derinlikleri, gelen kişiye çok da belli edilmeksizin istişare ardından bir karara bağlandığı görülmüştür. İleride de değindiğim üzere, cem evlerine kabul hiyerarşik bir düzenle sağlanmaktadır. Kurum dedesi ve yetkililerinin onayı-bilgisi olmaksızın içeride araştırma yapmak mümkün değildir.

IX.2.8. Beni İş Bulmak ve Üniversiteye Girmek İçin Aracı Görüyorlar

Elbette güven emek ister. Aylarca erken saatlerden, geç saatlere kadar alanda bulunmak kabul görülmek için bir sebep olmasa da, güven aşinalığı açısından faydası olduğu kanaatindeyim. Yukarıda da belirttiğim üzere, doktora öğrenci kimliğim ve öğretim görevlisi unvanımın bana güven duyulmasında etkili olmuştur. Alan gözlemlerimin genişletilmesi

bakımından kimi Aleviyle cem evi dışında da evlerinde, yemeklerde, çay sohbetlerinde vb. birlikte olursa da, bu ortam herkesle sağlanmamıştır. Özellikle genç erkeklerin, kadın olduğum için benden çekindiklerini gözlemledim. O sebeple onlarla, cem evi dışında görüşülememiştir. Kimileri üniversiteye hazırlık aşamasında oldukları için bu ortak noktamız üzerinden onları çalıştığım üniversiteye davet ettim. Davet edilenlerden sadece iki genç çalıştığım üniversiteye gelerek, cem evi dışında sohbet paylaşımımız olmuştur.

Üniversitede çalışan biri olmam, kimi için “iş umudu” olarak değerlendirilmiştir. Onlar için ben, Sünni alana giriş olarak algılanmışımdır. Bu kişilere göre ekonomik sermayeler, yine Sünnilerin denetimindedir. Alevilerin bu alanda varlık göstermeleri, Sünni işveren dolayısıyla engel olarak görülmektedir. Benim üzerimden gelişebilecek ilişkilerin, onlara öncelik ve fayda sağlamasını umarak, benimle tanışıklıkları, egemenlerin alanına giriş kolaylığı olarak algılanmıştır. Bu sebeple kimi Alevi, bana özgeçmişlerini vererek ilgili yerlere kendimi referans göstererek ulaştırmamı istemişlerdir. Ben bu durumu, çalışmanın etiği açısından olumsuz değerlendiremedim. Bilakis bana karşılıksız vakitlerini ayıran bu insanları geri çevirmemin, daha büyük bir sıkıntı olacağını düşünerek, onlara yardımcı olmaya çalıştım.

IX.2.9. Soyadım Üzerinden Geliştirilen İlişkiler

Literatür bölümünde de ele aldığım üzere, babamın siyasi tercihleri dolayısıyla yaşamış olduğum hayat kolay değildi. Bir çocuk olarak büyüklerin dünyasında olup bitenlere “katılımlı seyircilik” yaparak ve birçok haksızlığa uğrayarak çalınmış bir çocuklukla büyümek “sessiz çılgınlık” demekti benim için. Ben “erken olgunlaşıp geç büyümüştüm”. Yaşadığımız belirsizliklere inat kendimi hiçbir zaman o dünyanın içinde de görmemiştim. “Ben” demek ne demekti? 18 yaşında büyümemin ilk sorgusunu “ben kimim” ile yaptım. Bu soruya hemen cevap bulamadım. Kendimi ararken eğitime yöneldim. Kitaplar okudum, bir kitap yazdım. Tartışmalara katıldım. Aylık kazanç sağlayacak bir iş edindim. Her kesimden arkadaşlarım oldu. Evlendim. Çocuk yaptım. Sorunun cevabını artık almıştım: Büyümüş, geçmişimin izlerine saygı duyarak bugünümü “kendi bildiğim kelimeler üzerinden kurgulamıştım”. Ön yargıların odağında ben alana, “tek bir ben” yani “babamın kızı” olarak gitmedim. Alanda bütün ben halleri, benimle birlikteydi ama her biri alanı yorumlamama bir araçtı, engel değildi.

Alana çıkmadan evvel bazı yakınlarım Alevilerin sol görüşlü olduklarını ve bu sebeple benden uzak durabileceklerini söylüyorlardı. Kulak asmadım. Alana “arınmış” bir kimlikle

gitmek “boş bir sayfa” gibiydi benim için. Üzerine yazılacaklar “kervan yolda düzülür” misali bir gelişmeye açık olacaktı.

Alandaki bazı kişiler beni önceden tanıdıkları için kim olduğum ve niye araştırma yaptığım gibi bilgiler ben alana gitmeden önce oraya ulaşmıştı. Bana gelen ilk tepkiler olumluydu. Bazı Aleviler medyaya güvenmediklerini ve babamın anlatılardan daha farklı olduğuna inandıklarını söylüyorlardı. Alınan bu tepkilerle beraber, alandaki çalışmalarına daha rahat devam edebildim. Alan süresince, soyadımı soranlara açıklama getirdim. Ailemin sağ kökenli olduğunu belirtmem, benim için ortaya çıkabilecek bulguları yorumlamak demektir. Alınan yorumlardan bazıları aşağıdadır:

“Sen burda ne yapıyorsun? Bizi araştırıyorsun. Benim için bu önemli. Öyle başka bir şey demeye gerek yok. Gelip burda bizi dikkate alıyorsun budur mesele diyorsun. O kadar” (Metin, 60, emekli, Garip Dede Cem Evi, 6 Ocak 2013).

“Önemli olan niyettir. Kimin ülkeye faydası dokunuyorsa o en büyüktür. Bak ben cumhuriyetçiyim. Cumhuriyet çocuğum. Ezbere CHP’ye gönül bağladık ama şunu diyim daha ne olduğunu tam anlamış değiliz. Kılıçdaroğlu kapalı kutu ama CHP lideri diye destekler ondan yana” (Mehmet, 58, inşaatçı ve eski zâkir, İkitelli Cem Evi, 3 Ocak 2013).

Yukarıda da belirtildiği gibi alandakiler için benim oraya kim olarak değil, özellikle hangi niyetle gittiğime önem vermişlerdir. Kiminin de belirttiği üzere benim samimi tavırlarım, onların beni kabul etmelerini sağlamıştır.

IX.3. Görüşülen Kişilerin Özellikleri

Çalışmanın mülakatlarında 70 kişiyle görüşülmüşse de, bu mülakatların altmışı değerlendirilebilmiştir. Bu kişiler Garip Dede ve İkitelli Cem Evleri’ne bağlı Alevilerdir. Diğer on kişinin mülakatları çalışmadan çıkarılmıştır. Araştırmanın birinci kısmında Acısu ve Veli Baba Cem Evleri’nde yürütülen niceliksel çalışmalar, etnografik yöntemle uygun düşmediği için çıkarılmıştır. Daha önce de belirttiğim üzere çalışmanın ikinci evresinde, bu iki cem evinde derinlemesine görüşme ve mülakatlar düzenlenmek istense de, Alevilerin buna sıcak bakmamaları sebebiyle çalışma yarıda kesilmiştir. Elde edilen bazı bulgular bu bölümde ele alınsa da, çalışmanın esas odağı Garip Dede ve İkitelli Cem Evleri olmuştur. Acısu Cem Evi’nde alan çalışması yürütülmüş fakat görüşülen kişilerin isteği doğrultusunda bunlar bilgi olarak teze tam olarak aktarılamamıştır. Literatür çalışmasında da bahsettiğim üzere aslında Acısu ve Veli Baba Cem Evleri’ni, Garip Dede ve İkitelli Cem Evleriyle birlikte çalışmayı denemek, iki farklı geleneği çalışmayı gerektirebilirdi. Sıraç Alevilerinin Veli Baba/Anşa Bacı yani baba soyundan, diğer iki cem evinin Peygamber yani dede soyundan gelmeleri iki farklı topluluğu ve geleneği ele almamı ve dolayısıyla iki topluluk arasındaki farklılaşmayı

çalışmamı gerektirecekti. Benim çalışmanın amacı, bu iki yapı arasındaki farklılığı ele almak değildir. O sebeple mülakatlardaki yorumlarda onlar, kısıtlı bir şekilde ele alınmış ve bazı gözlemleri aktarmak üzere değinilmiştir.

Araştırmada görüşülen 60 kişiden 20'si kadın, 40'ı erkektir (Bkz. Tablo 10). Kadınlarla gerçekleştirilen mülakatların erkeklere oranla düşük olmasının sebebi, cem evlerine kadınların daha az gelmelerine/bağlı olmalarına dayanmamaktadır. Her görüşme öncesi, mülakatın tahmini olarak bir saatten fazla sürebileceğini belirttiğim için kadınların ev içi sorumlulukları sebebiyle kimi buna sıcak bakamamıştır. Bu açıdan aslında cem evlerine gelen kadınlarla erkeklerin sayısı aşağı yukarı aynıdır. Cem evine karşı ilgi ve sorumluluk her iki grup için benzer bir mana taşımaktadır. Bu veri Aleviliğin kadına tanıdığı toplumsal görünürlüğü bir göstergesidir.

Görüşülen kişilerin büyük bir çoğunluğu evlidir (Bkz. Tablo 13). Bu durum, bulgularla ele alınan musahipliğin yorumlanması açısından çalışmaya fayda sağlamıştır. Aleviliğin evliliğe, aileye önem atfetmesi bakımından boşanma oranın düşük olduğu görülmüştür. Boşanma sebebi hem düşkünlüğe sebebiyet olmakta, hem de musahipliğin iki aile (karı-koca) ile gerçekleştirilmesi bakımından bu kurumun işleyişine de uygun düşmemektedir. O sebeple büyük bir gerekçe olmadığı takdirde, Alevi inançta boşanmaya sıcak bakılmamaktadır.

Mülakatlar için her iki cem evinden görüşülen kişi sayıları birbirine yakın tutulmuştur. Garip Dede'den 28, İkitelli cem evinden 32 kişiyle mülakatlar düzenlenmiştir (Bkz. Tablo 16). Ayrıca kişilerin 20 yaş ve üstü olmasına dikkat edilmiştir (Bkz. Tablo 11). Bu vesileyle olası göç deneyimi veya köy/kent farklılaşması gibi, Aleviliğin aldığı değişimin ele alınması amaçlanmıştır. Görüşülen kişilerin Tokat ve Malatya'dan İstanbul'a ağırlıklı olarak 1980 ile 2000 yılları arasından göç ettikleri (Bkz. Tablo 15) ve yaş grubunun 20 yaş ve üstü olması sebebiyle göç yaşamamış olan 6 kişinin İstanbul doğumlu oldukları görülmüştür (Bkz. Tablo 17). Gençlerin geleneksel kırsal alan deneyimlerinin diğerlerine göre farklı olması, bundan sonra yeni Alevi nesiller hakkında tahminler yürütmeyi olanaklı kılmaktadır. Gençlerin Alevi-Sünni evliliğine daha sıcak baktıkları ve düşkünlük kurumunun katı anlayışına karşı oldukları görülmüştür.

Görüşülen kişilerin yarısından fazlası lise ve üstü bir eğitime sahiptir. Modernleşmeye paralel olarak, Alevilerin kentlere göçüyle birlikte eğitim konusunda kendilerini geliştirdikleri görülmektedir. O sebeple kentleşmenin en büyük değişimi, eğitim alma yaşının yükselmesiyle oluşmuştur. Kente belli bir yaştan sonra göç etmiş 50 yaş ve üstündeki kişilerin, çoğunlukla ilkokula kadar eğitim almaları, onların köyde eğitimi ikinci plana attıklarını ve orada eğitim alanın sınırlı olduğunu göstermektedir (Bkz. Tablo 14). Mülakatta yer alan Alevilerin,

İstanbul geneline dağılmadıkları ve akrabalarıyla, hemşehrileriyle aynı/birbirine yakın muhitlerde oturdukları görülmüştür. Alevilerin büyük bir çoğunluğu İkitelli ve Avcılar'da oturmaktadırlar. İleride de değinildiği üzere bu durum, onların kendilerini daha güvende hissetmeleriyle birlikte melezleşmeye karşı bir önlem yaratmış ve bunun paralelinde gettolaşmayı oluşturmuştur.

IX.4. Alana Yeniden Giriş Yapmak

Bir yıl aradan sonra alana yeniden giriş yapmak benim için farklı bir deneyimdi. Neden alana tekrar döndüğümü teferruatlıca açıklamalıydım: Oğlumun doğumunun yaklaşmasıyla sağlığımın alan hareketliliğine izin vermemesi ve artık kendimi toparlamış olmam; alan çalışmalarına ayrıca derinlemesine eğilme gereksinimim tatminkâr bir izah oluşturmuş görünüyordu.

Garip Dede Cem Evi'nin hemen girişinde “*Garip Dede Türbesi'ne Hoş Geldiniz*” yazılı büyük beyaz bir tabela bulunmaktadır. Bu tabeladaki “hoş geldiniz” sözü, Mevlana'nın “*ne olursan ol gel*” söylemindeki gibi sıcak bir daveti çağrıştırmıştır hep bana. Garip Dede aslında hem türbe, hem de cem evidir. Hacı Bektaş Veli takipçisi Garip Dede'nin ebedi istirahatanesi, kurumun orta yerinde tek katlı küçük bir yapıda bulunmaktadır (Bkz. Fotoğraf 6 ve 7). Bu yönüyle mekân, bir türbedir. Açılış tüzüğü incelendiğinde de kurumun açılış amacı Garip Dede Türbesi'nin onarımı, bakımı ve tanıtımı dolayısıyladır. Öte yandan Garip Dede, bir cem evidir. Kurum dedesiyle, cemleriyle, lokmalarıyla, etkinlikleriyle... Burası bu iki görevi ya da yasal açıdan kendini garantiye almak için öncelikle dergâh olma özelliğini göz önüne sererek, Alevi varlığını daha rahatlıkla yerine getirmeye çalışmaktadır. Girişin hemen solunda duran güvenlik mobosu, ilk bakışta bir güvenlik önlemini andırsa da, sık sık gitmelerle anlaşılaacağı üzere aslında güvenlik kadar halkla ilişkiler görevi de üstlenmektedir. “*Güvenlik mobolarını*” geleneksel Alevilikteki “*gözcüyle*” de özdeşleştirmek mümkün. Geleneksel köy Aleviliğinde gözcü yani cem törenleri sırasında köy etrafında yabancıların olup olmadığını denetleyen emniyet biçimi, törenlerin gizlilik içinde yapılmasını sağlamaktadır. Kentleşmeyle birlikte kalkan gözcülük, törenlerde usulen yerine getirilse de, benim yorumuma göre cem evlerinin girişinde bulunan güvenlik personeli, benzer bir anlayışla cemlerin ve cem evlerinin güvenliğini sağlamaktadır. Buna göre gözcüler, yerini güvenlik personeline devretmiştir diye düşünmekteyim.

Alan çalışmalarında bana vakit kazandıracağı ve geç çıkışlarda güvenlik açısından bir önlem olacağını düşündüğüm için şehir içi seyahatlerimi aracım ile yapmaya kararlıyım. Girişin sağındaki otoparkta bulunan üç beş yerli araçların yanına park edip, gerekli araç

gereçlerimi yanıma alarak mekânın kalbine doğru yürümeye başladım. Alana yeniden giriş yapmak beni heyecanlandırmıştı. Tenha gibi görünen cem evinden birkaç kişinin dikkatli bakışlarını üzerimde hissettim. Yabancıların çok da iyi karşılanmadığını bildiğimden, kendimi rahatsız hissettim. Ana binanın girişinde bulunan kitapçıya girdim. Kendimi tanıtarak, bir yıl evvel de buraya uzun süreli bir çalışma için geldiğimi ama kendisini ilk kez gördüğümünden bahsettim. Dediğine göre cem evi yönetimi değişmişti. Resul Rehberi sordum. Görevden ayrıldığını ama her hafta birkaç kez cem evine geldiğini belirtti. Başka sorular sorunca görüşme için vaktinin olmadığını belirterek, beni nazikçe reddetti. Dedeyle görüşmem gerektiğini söylüyordu. Bu reddin bir savunma refleksi ve kurum içi bir kural olduğunu hatırlayarak, cem evi yetkilileriyle görüşmek üzere yanından ayrıldım. Anlaşılan çevredeki Alevilerin meraklı bakışları, benim sadece yabancı oluşuma yönelik değildi. Dedenin onayı olmadan kitapçıya sorular sormam, ben daha oradan çıkmadan cem evindekilere yayılmıştı: cem evinde bir araştırmacı vardı.

Dedeler ve cem evi yönetimiyle yaptığım ilk görüşmeden sonra mekândaki hareket özgürlüğümün değiştiğini ve ilkin beni dikkate alıp konuşmakta sakınca gören kitapçının, daha sonra bana vakit ayırdığını belirtebilirim. O sebeple cem evlerine giriş alttan değil, tepeden başlar. Cem evlerinde belli bir hiyerarşi mevcuttur ve bu sıralamayı görmezlikten gelmek alana girişi, kabulü ve duruşu ciddi şekilde sekteye uğratabilir. Cem evlerinde, gerek kurum bazında, gerek topluluk üzerinde etkili olanlar ağırlıklı olarak dede, rehber, yönetim kurulu ve ileri gelen yol büyükleri olabilmektedir. Bu kişilerin onayı olmaksızın, birilerinin sizinle detaylı bir görüşme gerçekleştirmesi pek de olanaklı değildir. Bu konuda ısrarcı olunmaması, çalışmanın devamı için önemlidir.

IX.4.1. Alana Kabul Edilme Uğraşlarım

Çalışmalarına sonradan yani ön alan çalışmalarımın sonradan dâhil ettiğim İkitelli Cem Evi'ni aslında Acısu Cem Evi'ne bağlı olanlarla birlikte olduğumuz bir akşam sohbetinde seçmeye karar verdim. Acısu ve Veli Babalılarla derinlemesine görüşme ve katılımlı gözlem yapmak zordu. Onlar sorularıma hem kaçamak hem de yanıltıcı cevaplar vermeye başlamışlardı. Çalışmanın ilerleme kaydetmemesi üzerine bu durum, alandakilere nazaran daha yakın ilişkilerimin olduğu Emir, ailesine ve Cemal'e aktarıldı. Kendileri şahsıma olmasa da, araştırmanın başkalarınca okunacağı için daha fazla anlatıda bulunup, araştırmada daha teferruatlı bir yer almalarının topluluk içinde rahatsızlık yarattığını ve bunun dışı kapalı sır gelenekleri dolayısıyla yola aykırı olduğu belirtiyorlardı. Çalışmaya bilgi toplamamın artık

olanaksız olduğunu belirtiyorlardı. Bu gelişme tarafımca bir başarısızlıktan çok alan bulgusu olarak değerlendirilmiş ve onların araştırmaya yönelik rahatsızlıkları anlayışla karşılanmıştı.

Birkaç günlük suskunluk ardından kendilerinin beni araması üzerine, tekrar görüşme sağlanmıştır. Bu görüşmeyle alakalı aktarabileceğim birkaç husus bulunmaktadır. Acısu Alevileri İstanbul'a göç etmelerinden bu yana Görgü ve Perşembe Cemi yapmamalarının, başkalarının kendilerini değerlendirmesi açısından olumsuz bir intiba bırakabileceğini ve bu durumun toplulukta rahatsızlık yarattığı belirtilmiştir. Onlara göre ibadet ya tam yapılmalı ya da hiç yapılmamalıdır. İbadet, dünyalık bir eylem olup, insanın fikrini güzelleştiren bir eylem olarak algılanmaktadır. İbadet, tüm canlılara saygı ve sevgi besleyip doğru yolda ilerlemekle eş değerde görülmektedir. Acısulular kent telaşı içinde maddi manevi yükümlülüklerin olduğu ve Aleviliği şekilci bir anlayıştan ziyade, hayat felsefesi olarak güzel ahlaka sahip olmakla algılayıp uyguladıklarını aktarmışlardır. Yerine getirmedikleri ritüellerin gerek Sünni gerek diğer Alevi topluluklarda yanlış yorumlanabileceği ve bu durumun toplulukta huzursuzluk yaratacağı ilave edilmiştir. Keza onlar için ibadet de, oruç da Hz. Ali tarafından tutulmuş ve yerine getirilmiştir. Bu sebeple, çalışmada daha fazla yer almalarının yola aykırı olduğu söylenmiştir. Şahsımın ve araştırmanın nesnel bakış açısına inandıkları için bana farklı bir açıdan yardım etmek istediklerini söylüyorlardı. Aylar sürecektir olan, çalışmalarına olumlu bakabilecek başka bir cem evi ve toplulukta araştırmamı sürdürmemi öneriyorlardı. Bu görüşmeden birkaç gün önce araştırmaya devam etmeme görüşlerini bana bildirdikleri için Bağcılar ve İkitelli civarında bulunan cem evlerine (Bağcılar, İkitelli, Yenibosna ve Esenyurt Cem Evleri) günübirlik gözlemlerde bulunmuştum. İkitelli ve Yenibosna Cem Evleri, büyüklükleri ve modern yapıları dolayısıyla dikkatimi çekmişti. Bu bilgiyi onlarla paylaşmam üzerine yüzlerindeki gergin ifade değişti. Dediklerine göre, İkitelli Cem Evi dedelerini dolaylı yollardan tanıyorlardı. Benim de uygun görmem akabinde onlarla tanıştırabileceklerini söylüyorlardı. Tanıdık vasıtasıyla cem evine girmenin olumlu bir etki sağlayacağını düşündüğüm için bundan memnun olacağımı söyledim. Veli Baba'lı Cemal aracılığıyla hemen o gece İkitelli Cem Evi yetkilileriyle telefonda görüşme sağlandı. Kurumun iki dedesi vardı ve her ikisi de antropolojik bir saha araştırmasında yer almaktan, memnun olacaklarını ifade ediyorlardı. Bu yeni gelişme, üzerimdeki yükümlülüğü hafifletmişti. Telefonda kısa bir tanışma gerçekleşti ve iki gün sonrası için Başakşehir'de, Emirlerin evinde toplanmaya karar verildi.

O akşamki tanışmanın birkaç önemi vardı: Dedelerle tanışmak, mülakat yapmak ve lokma duasını cem evi dışında ev ortamında gözlemlemek. Kalabalık bir Alevi topluluğuyla

Emirlerin evinde sohbet halindeyken, akşam saat 21:30 sularında dedeler zile bastı. O ana kadar oldukça rahat bir ortamda sohbet halindeyken, dedelerin eve girişiyle herkes ayağa kalktı, televizyon kapandı, annelerin ikazı üzerine çocukların evde koşuşturan halleri, yerini sükûnete bıraktı. Derin bir sessizlikle dedeler salona alındı ve salonun merkezinde duran tek kişilik koltuklara yönlendirildi. Ben de bu aşamada doğal gidişatı bozmamak niyetiyle, dedelerle ancak kısa bir tanışma girişiminde bulundum. Acısu ve Veli Babalıların bağlı oldukları cem evini yönetmeyen dedelerin, farklı bir topluluk üzerindeki etkisini gözlemlemek istiyordum. İlk izlenime göre, topluluğun dedelere belli bir saygıları vardı. Gelen iki dede orta yaşlarda ve güler yüzlü kişilerdi. Modern bir duruşları da vardı. Sessizlik, dedelerin açtığı sohbetle bölündü.

“Kusuruma bakmayın geç kaldık ama servisi ancak bitirdim. Mehmet Dedeyi de iş yerinden alıp ancak geldik” (Ali, 47, Alevi dedesi ve servis şoförü, Başakşehir’de bir Alevi’nin evi, 14 Kasım 2012).

“İş bitimi geç saatte oluyor. Madem çağrıldık, davet aldık geç de olsa görevimizi yerine getirelim dedik” (Mehmet, 51, Alevi dedesi ve muhasebeci, Başakşehir’de bir Alevi’nin evi, 14 Kasım 2012).

Karşımda biri servis şoförü, diğeri muhasebeci iki dede bulunmaktaydı. Cem evi sorumluluğu dışında edindikleri meslekleri, onların tabiriyle kentleşmeyle beraber, dedelik kurumunun değişimini, yükümlülüğünü ve ekonomik çıkmazını yansıtmaktaydı. O sebeple Alevi dedeleri, diğer din adamları gibi değerlendirmemek gerekiyor. Cem evlerinin yasal bir kabulü olmadığı için buna bağlantılı olarak, Alevi dedelerin Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı cami hocaları gibi aldıkları herhangi bir maaşları yoktur. Örneğin cami-kilise-sinagogda görev yapan din adamlarının meslekleri, yönettikleri kurumla özdeşleşmektedir. Alevi dedeler ise genelde hem kurum sorumlusu, hem de meslek sahibi kişilerdir. Ali ve Mehmet Dedeler, diğer görüşülen dedeler gibi bu görevden her hangi bir kazanç elde etmemektedirler. Bu sebeple hayatlarını idame ettirebilme ve kendi ailelerinin geçimini sağlayabilmek için maddi bir geliri olan bir işte çalışmak zorundalar. Alanda çokça kez aktarıldığı üzere dedelik “öl ikrar ver, öl ikrardan dönme” düşüncesi üzerine kuruludur. Bu düşünceye göre dede seçilen kişi, bu kutsal görevden geri çekilemez. Onlar cem törenlerinde odanın ortasında yaktıkları ışık gibi, topluluklarının ışıkları yani ona yol gösteren ve topluluğu bir arada tutanlardır. O sebeple dede olma sorumluluklarını, hayat şartlarının zorluklarından ayrı bir değerlendirmeye yürütmek durumundadırlar.

Dedelik gibi cem evlerinin en büyük sıkıntısı, maddi kaynakların kısıtlı oluşudur. Bağışlarla ayakta duran cem evleri, ekonomik çıkmaz içindedir. Bir dedenin kurum dışında bir toplantıya gitmek için yol parasını düşünmesi, her zaman ücretsiz dağıtılan lokmaların

ince hesaplarını yapması ve kadrolu personelin maaşını denkleştirme telaşı karışık ve yorucu bir yönetim işini de gerektirmektedir. Her ne kadar Garip Dede ve İkitelli Cem Evleri gibi büyük cem evlerinde, bu tür idari işleri yapmak üzere kurum müdürleri ve yönetim kurulu olsa da tüm bu ağlar dedenin yükümlülüğünde işleyen bir trafiğe sahiptir.

Cem evlerinin bağışlar dışındaki geliri kısıtlıdır. Cenaze hizmetleri, kesilen kurbanların derisi, açılan kursların geliri, kitap satışları ve yıllık üye aidatı dışında başka bir gelire sahip değildirler. Açılan kursların aylık ortalama ücretinin 50-80 TL civarında olması ya da yıllık bağışların 40 TL¹ civarında tutulması bir kısır döngü de yaratmaktadır. Ücretler bu kadar kısıtlı olunca, hareket alanı da sınırlı kalmaktadır.

IX.4.1.1. Cem İbadetinde Dem/Dolu Almak: “*Rakı İçelim mi Dedem?*”

Lokma duasını yürüten İkitelli Cem Evi dedeleri Ali ve Mehmet Dedeler masa başında, kendilerine ayrılan yere oturmuştu. Diğer erkek Aleviler, aynı masa etrafında lokmalarını yiyecekken, Alevi kadınlar ve çocuklar mutfakta yerlerini almışlardı. Ben de lokma duasını gözlemlemek için erkeklerin masasında yerimi almıştım. Erkeklerle kadınların ayrı yerlerde yemek yemeleri, bana Nevşehir’deki çocukluğumu anımsatmıştı. Kalabalık ve yabancı misafir ağırlarken erkekler salonda, kadınlar ve çocuklar mutfakta olurduk. Yemek servisi için evimizin bir iki delikanlısı, erkeklerle kadınlar arasında mekik dokurdu. Bu durum İstanbul’a göç etmemizle değişmişti. Yemekler artık birlikte yeniliyordu. Paris’te ise evde misafir ağırlama kültürü Türkiye’deki gibi yoğun olmadığından, nadiren verilen yemek davetleri kadınlı, erkekli, çocuklu aynı masa etrafında, adeta bir şölen havasında geçiyordu. Şimdi katılmakta olduğum yemekte ise kadınlarla erkelerin ayrı mekânlarda bulunması kalabalıktan dolayı yer sıkıntısından, yabancı olan dedelere hürmetten, Alevilikte iki cinsiyetin kısmen ayrı yerlere sahip olmasından kaynaklanıyordu. Anlaşılan benim araştırmacı kimliğim, kadın oluşumun önüne geçmişti ve bu sebeple bana da erkeklerin masasında yer ayrılmıştı.

Mülakatlarda, Alevilikte kadın-erkek ayırımı olmadığı belirtilse de, cemlerdeki konumlamalarda ayrı yerlerde oturmaları aslında bir sınıflandırmayı göstermektedir (Bkz. Fotoğraf 16, Şekil 7 ve 8). Erkeğe tanınan öncelik, kadının değersizliğinden değildir. Kadına belli bir oranda öncelik ve değer verilse de, özellikle ritüeller, erkek imgesi üzerinden yürütüldüğü için onlara ayrı bir öncelik verilmektedir.

¹ Verilen bu rakamlar kurs türüne ve yapılan bağışa göre değişmektedir. Verilen bağış miktarı asgari tutardır ve maddi sıkıntısı olanlar her hangi bir bağış yapmak durumunda değildirler.

Dedeler lokma duasını yapacakları sırada, kadınlar masaya rakı bardaklarını koydular. Ali ve Mehmet Dedelerin birbirlerine durumdan rahatsız olmuşçasına bakmaları üzerine, ev sahibi Hasan buna bir açıklama getirdi ve aralarında aşağıdaki konuşma geçti:

“Rakı içelim mi dedem?” (Hasan, 44, serbest meslek, Başakşehir’de kendi evinde, 14 Kasım 2012)

“Yok hayır biz içmeyiz” (Ali, 47, Alevi dedesi ve servis şoförü, Başakşehir, 14 Kasım 2012).

“Biz ibadette de, cem de aslında alkol almayız” (Mehmet, 51, Alevi dedesi ve muhasebeci, Başakşehir, 14 Kasım 2012).

“Ee bize müsaade var mı?” (Hasan)

O sırada rakı şişesini eline almış, bardaklara doldurmaya başlamıştı. Rakı kokusu artık tüm odayı kaplamıştı.

“Bizde zorlama yok. Siz için çok istiyorsanız. Tabi içmemeniz daha iyi ama... Biz içmeyiz zaten” (Ali Dede).

“Biz içeriz. Ee Gökçen Hanım bu da dem sayılır dedeler saymadı ama... Biz içip içip çoşturmicaz” (Hasan).

Bu konuşmaya diğer Acısulu erkekler de katılmıştı. Onlara göre törenlerde rakı, dem olarak içilebilirdi. Onların ifade ettiği gibi dışarıda bir meyhanede içip, ev halkını tedirgin etmektense, bunu evde yapmanın daha akıl karı olduğu düşünülüyordu. Dedeler, bu yorumların üstüne bir şey demediler. Morallerinin bozulduğunu ve durumdan rahatsız olduklarını söyleyebilirim. Dedelere göre içki geleneğinin özellikle de ibadetlerde Alevilikte yeri yoktu. Onlar bunun yanlış bir uygulama olduğunu düşünmekle beraber, içkinin dem olarak değil ancak keyif verici bir unsur olarak alınabileceğini düşünüyorlardı. O sebeple Garip Dede ve İkitelli Cem Evlerinde katıldığım tüm törenlerde dem/dolu su olarak alınmıştır. İçki geleneğine ne törenler sırasında, ne de cem evi içinde rastlanmamıştır. Bu uygulamanın Acısu Cem Evi Alevilerinde farklı oluşu, Aleviliğin yöresel geleneğinin farklılığını göstermekteydi.

IX.4.1.2. Lokma Duası

Lokmanın çeşitliliği, kişinin ekonomik durumuna göre değişebilmektedir. Lokmada, kesilen hayvan (genellikle koyun) başka yemeklerle (bulgur, börek, meyve, tatlı) topluluğa sunulmaktadır. Dedelerin de belirttikleri üzere lokma vermek, ekonomik durumu müsait olan her Alevi’nin yıllık görevleri arasındadır.

Ali Dede, evdekilere “*duamızı edelim artık*” diye ikazda bulunarak, rakı konuşmasıyla evde bozulan sessizliği tekrar sağlamıştı. Ali Dede masada oturur vaziyette, aşağıdaki duayı

aktarıırken, diğerleri “Allah Allah” yani edilen duayı onaylama bakımından “Amin” diyorlardı:

“Bismişah, Allah Allah. Soframız dolu, halkımız ulu, yardımcımız Hünkâr Hacı Bektaşî Veli ola. Gerçeğe Hu. Allah kabul etsin. Afiyet olsun, buyrun.” (Ali, 47, Alevi dedesi ve servis şoförü, Başakşehir, 14 Kasım 2012)

Gece uzun olacağı için oğlumu da yanımda getirmiştim. Ev ortamında, bana sıkıntı yaratan bir bebek değildi. Alanda bakımıyla ilgilenen kişi de bizimle geldiği için genelde çalışmama engel teşkil etmiyordu. Yemeğe henüz başlamıştım ki oğlum ağlayınca sofradan kalktım ve onu da yanıma alarak, içerdeki odalardan birine geçtim. Yaklaşık olarak yirmi dakika sofradan uzak kalmıştım ama kulağım oradaydı. Son dakikalara kadar sessizlik içinde yemek yenirken, sonradan sesler yükselmeye başladı. Galiba bir tartışma gerçekleşiyordu. Oğlumu ablasına verip, girişteki koltuğa oturdum. Yüzler asıktı. Konu cem ritüelleriydi. Acısuluların cem ritüellerini ve Görgü Cemini yıllardır yapmamaları, İkitelli dedelerini kızdırmışa benziyordu. Acısuluların iddiasına göre ibadetin yeri, zamanı ve şekli yoktu. İkitelli dedelerine göre ise, bu yanlış bir düşünceydi.

“Cem yapmadan, dedeye görünmeden olmaz böyle” (Ali, 47, Alevi dedesi ve servis şoförü, Başakşehir, 14 Kasım 2012)

“Valla yıllardır oluyor bizim bir derdimiz yok dirlik birlik içindeyiz” (Hasan, 44, serbest meslek, Başakşehir’de kendi evinde, 14 Kasım 2012).

“O başka bu başka. Görgü yapar mısınız?” (Ali Dede)

“Yıllar oldu yapmadık. Ama bizde yanlış yapan olmaz. Bir tane bile olmaz. Ya şimdi herkes kendini bilir. Bizde böyle yalan yok” (Hasan).

“Dedeniz kim?” (Mehmet, 51, Alevi dedesi ve muhasebeci, Başakşehir, 14 Kasım 2012).

“Bizde dedelik yok. Baba, pir deriz. Ulumuzdur. Veli Baba’ya inanırız. Onun soyundan gelen torunları var köyde. Onlara danışırız. Milletvekili dedemiz var bir de. Ee Cemal de var. O bilir her şeyi” (Hasan).

“Cemal baba değil ki” (Ali Dede).

“Değil tabi. Sohu o sohu. O bilir her şeyi. Sizle biz ayırırız. Sizin Aleviliğinizle bizimki farklı farklı dedem” (Hasan).

Ali Dede konuyu daha fazla uzatmadan, lokma yendikten sonra yapılan duayı okumaya başladı:

“Bismi şah, Allah Allah. Yediğimiz nimetler nur ola, içtiğimiz sular temiz ola. Ocaklarınız şen, gönlünüz pür nur ola. Gerek lokma sahibi gerekse bundan nasiplenenler Ali’nin emredip, Gamber’in serdiği sofraya ola. Gerçeğe erenlerin demine Hu” (Ali, 47, Alevi dedesi ve servis şoförü, Başakşehir, 14 Kasım 2012).

Dua bitimi, herkes kendi sağ elini öptü. Bu, duanın kabulünü dilemek manasına gelmekteydi. O gün alanda gözlemlediğim kadarıyla Acısulular, Aleviliği eline-beline-diline sahip ol düşüncesi etrafında yaşıyorlardı; ibadet etme geleneği onlar için “*iyi bir insan olmakla*” özleştiriliyordu. Bunun dışında yaptıkları her hangi bir ibadete rastlamadım.

Ertesi gün, İkitelli Cem Evine gittim fakat dedelerin yoğun olması sebebiyle, ne yarıda kalan mülakatı tamamlayabildim, ne de o geceki anlaşmazlıkların kaynağını sorabildim. Haftalar sonra dedeler benim, onlara sormama gerek kalmaksızın o geceki konuya değindiler:

“O gün mesela Acısulularla bir gerginlik oldu. Ben size bunu şöyle açıklayım. Onlar bizden farklıdır. Biz her yıl Görgü Cemi yaparız. Sordum ya onlara biz yıllardır görünmeyiz dediler. Bu olmaz. Cem yapar mısınız dedim. O nu da yıllardır yapmazlarmış. Yani tabi Alevilik hoşgörülüdür zorlama hiç yoktur ama ibadet yapılan yerde mesela dem almak istediler. O dem değil başka şeye girer. Hani bizden izin de istediler, saygısızlık olmasın diye de ama işte bu tür farklı uygulamaların temelinde aslında babadan gelme dededen gelme yatmaktadır. Onlar Veli Baba’dan gelirler babalık vardır. Bizler Peygamber soyuna inanırız, Hacı Bektaş Veli deriz. Sordum babanız var mı diye. Varmış ama tam bir şey de söylenmediler duydun ya. Bu farklılık bakın sadece bununla sınırlı değil. Cemde kimi Alevi topluluğu ellerini yere bakacak şekilde açar, kimi düz tutar, kimi havaya kaldırır. Ben bizim uygulamalarımızı daha gerçekçi bulurum” (Ali, 47, Alevi dedesi ve servis şoförü, İkitelli Cem Evi, 13 Aralık 2012).

Ali Dede hala biraz kızgın, biraz mahcup ve üzgündü. Kendi ifadesiyle Aleviliği farklı biçimde yaşayanların, topluluğun geneli hakkında yanlış bir intibaa uyanmasına sebep olduklarını belirtiyordu. Bu ayrımı, araştırmada vurgulamam gerektiğini ilave ediyordu. Ona göre, Aleviliğin temelinde ibadet esnasında içki alınmazdı ve haftalık-yıllık-dönemsel ritüelleri yerine getirmek her Alevinin göreviydi.

Acısu Cem Evine bağlı olan Emir’le, lokma duasından haftalar sonra görüştük. Kendisi, araştırmanın akıbetini merak etmekteydi. Vesile oldukları İkitelli Cem Evi için ilgilerine defalarca teşekkür etsem de, belli ki Emir’in bir sıkıntısı vardı:

“Hocam biz sizi sevip güvensek de kendimizi kapattık ya kusurumuza bakmayın. Bu bizim bir eksikliğimiz aslında. Hani şimdi İstanbul’da Aleviliğinizi tam yaşayabiliyor musunuz dense Allah’ın bildiği saklanılmaz günahdır, yapamıyoruz. Başımız yoktu. Herkes dağılmıştı açıkçası. Ama bu konuda büyük bir toparlanma oldu. Yakında büyük katı kurallar geliyor. Yeniden yolun icap ettikleri yapılacak hocam. Büyükler başı tuttu, bizler de arkadan takip ediyoruz işte. Bunu bilin, biz artık tüm gerekenleri yapmak durumundayız. Yapmayana düşkünlük yolunu açtılar” (Emir, 22, öğrenci, Acısu Cem Evi, 7 Ocak 2013).

Emir, İstanbul’da bulunan Veli Babacılar olarak, yolun gerekliliklerini yeniden uygulamaya koyduklarını ve yakın bir zamanda “*görünmeye*” başlayacakları belirtiyordu. Görünmeden kastı Görgü Cemiydi. Bunun üzerine ritüellerine katılıp katılamayacağını sorduğumda, yeni kuralların eskiye nazaran daha katı olduğu ve bunun için yol büyüklerinden izin istenmesi gerektiğini söylüyordu. Görüşme sonuna doğru ise, bunun mümkün olmayacağı

anlaşıldı. Belirttiğine göre törenler sadece yabancılara değil, Kızılbaş geleneğini uygulamayanlara da kapalı olacaktı. Emir'in belirttiği gibi yıllardan bu yana yapmadıklarını söyledikleri ritüelleri, yeniden uygulamaya alıp almadıklarını katılımlı gözleme açık olmadıkları için bilemiyorum. Belki de Emir ve büyükleri, ibadet konusundaki uygulamalarının dedelerce eleştirilmesi üzerine, belli bir rahatsızlık duymuş ve araştırmacı olarak bana artık ritüelleri yerine getireceklerini söyleme ihtiyacına yönelmişlerdi.

IX.4.1.3. Yeni Araştırma Saham: İkitelli Cem Evi

Dedelerin de uygun görmesiyle, yeni çalışma alanıma, İkitelli Cem Evini de dâhil etmiştim. Lokma duasının ertesi günü cem evine gittim. İkitelli Cem Evi, ana caddeye yürüme mesafesindedir. Üç katlı büyük bir binada yer almaktadır. Binanın ön yüzünde neredeyse tüm yapıyı kaplayacak şekilde Hz. Ali'nin renkli resmi bulunmaktadır. Bahçeden giriş yapıldıktan sonra, ana kapının sağında ve solunda beyaz taştan yapılmış iki büyük aslan durmaktadır. Bu heykeller, dedelerin de belirttiği üzere kurumun simgesel olarak Hz. Ali ve erenler tarafından korunduğunu göstermektedir. İslamiyet'te Hz. Ali, "*Allah'ın aslanı*" olarak kabul edilmektedir. Hz. Ali'nin iyi bir savaşçı olduğu ve cihatlarda kılıcı Zülfikar'ı ustaca kullanması onu, turna kuşu dışında kudreti simgeleyen aslanla da özleştirmiştir.

Cem evinin sağ girişinde, Alevilikle alakalı kitaplar bulunmaktadır. Bunların satışından elde edilen meblağ, cem evinin giderlerinde kullanılmaktadır. Garip Dede ve İkitelli Cem Evlerinde satılan kitaplar 10 TL ile 40 TL arasında değişmektedir. Kitapların hepsi Alevilikle alakalıdır. Bu vesileyle, hem belli bir gelir elde edilmekte, hem de kültürel sermaye olarak Aleviliğe kitaplar üzerinden yer verilmektedir. Burada satışa ve tanıtıma sunulan kitapların bir bölümü, yayın evleri ve yazarlarca cem evine bağış adı altında verilmektedir. Cem evi yetkilileri, yeni Alevi yazarların okurla mekân üzerinden buluşmasına açıktır. Yaşar Nuri Öztürk gibi Alevi olmayan yazarların çalışmaları da, burada yer alabilmektedir. Dönem dönem bu mekânlarda imza günü etkinlikleri yapılmaktadır. Aynı hassasiyet, sanatsal çalışmalara da gösterilmektedir. Alevi fotoğraf sanatçısı Gani Pekşan'ın¹ son çalışması birçok cem evinde topluluğun beğenisine sunulmuştur. Çalışmalarının² odak noktası Aleviler ve Aleviliktir. Yazar-Zakir Mehmet'in de yakın dönemde bir şiir kitabı

¹ Sanatçının ismi tarafımda saklı tutulmak üzere, çalışmada kendisinden bahsettiğim 18 Mayıs 2013'deki telefon görüşmemizde belirtilmiştir. Kendisi, ad ve soyadının belirtilmesinde her hangi bir sakınca görmediğini belirtmesi üzerine aktarılmıştır. Sanatçının, çalışmalarını kitaplaştırma projesi mevcuttur. Bu aşamanın tamamlanmak üzere olduğu öğrenilmiştir.

² Alan çalışmasında kullandığım çok amaçlı telefonumun suya düşmesi sebebiyle, söz konusu fotoğraf sergisi gibi bazı alan fotoğrafları çalışmaya aktarılamamıştır.

yayınlanacaktır. Kendisinin belirttiği üzere Aleviler artık kendi yayınlarını oluşturma ve okuyucuya ulaştırma çalışmalarına ağırlık vermektedirler:

“Biz eskiden ya yabancıların ya da bizden olmayanların yaptıklarını okur dinlerdik. Artık kendimizi kendimize anlatma derdindeyiz. İlerleme içindeyiz. Bunların çoğalmasıyla ileride daha önemli işler yapacağımızı görebiliyorum... Mesela neden olmasın, daha önce de dediğim gibi üniversitelerde Alevilik okutulur ve bizden bilenler de o dersleri anlatır. Bence bu o kadar da imkânsız değil. Biz çok üretirsek bizim çocuklarımız bunu başarabilir” (Mehmet, 52, yazar ve zâkir, İkitelli Cem Evi, 21.12.2012).

Bu örneklerden yola çıkarak, Alevi entelektüellerinin çalışmalarının son zamanlarda çoğaldığı gözlemlenmiştir. Bu çalışmaların cem evleri üzerinden Alevilere ulaştırılması, cem evlerinin iktidar mekânı olarak, kültürel sermaye üretmelerini sağlamaktadır.

Girişin karşısında hem güvenlik, hem halkla ilişkiler için oluşturulan bir bölme bulunmaktadır. Burada genelde iki kişi durmaktadır ve giriş çıkışlar belli bir kontrol altında tutulmaktadır. Bu birim, tıpkı Garip Dede Cem Evi’ndeki güvenlik mobosu gibi, geleneksel Alevilikteki gözcüyü anımsatmaktadır. O sebeple güvenlikteki görevlilere Ali ve Mehmet Dedeleri tanıdığımı ve onların bilgisi dâhilinde burada olduğumu söyleyince “*tanıdık olmamla*” birlikte mekândaki varlığım “*onanmıştı*”. Daha önce de belirttiğim üzere, cem evlerine giriş-kabul tepeden başlamaktadır. O sebeple alandaki çalışmalarım dedelerin onayıyla yürütülse de, devamında yürüttüğüm mülakatlar, dönem dönem dedelerin bilgisi dâhilinde gerçekleşmiştir.

İkitelli Cem Evi modern bir yapıya sahiptir. Alt katta bulunan aş evi, kantin-kafeterya, ofisler, toplantı salonu ve konferans odası mekândaki kültürel ve sosyal faaliyetlerin bir göstergesidir. İkinci katta derslikler bulunmaktadır (Bkz. Fotoğraf 68). Burası modern teknolojiyle kurulmuştur. Saz, İngilizce, matematik, bilgisayar gibi temel dersler için eğitimler verilmektedir. Kurs fiyatları aylık ortalama 60 TL’dir. Ders hocaları, gönüllü Alevi eğitimcilerden oluşmaktadır. Tıpkı Garip Dede gibi kurslar Milli Eğitim Bakanlığı’na bağlı olarak İkitelli Milli Eğitim Şubesinde denetlenmektedir. Açılacak kursun, dersi verecek öğretmenin, toplam ders saati ve dersliklerin onayları resmi yollardan denetlenmektedir. Kursu başarıyla tamamlayan kursiyerlere Milli Eğitim Bakanlığı onaylı sertifikalar verilmektedir. Cem evinin, kurs merkezi olarak da işlevsellik kazanması, onu eğitim birimi olarak da öne çıkarmaktadır. Dershaneler, kurslar ve etüt merkezlerinde olduğu gibi tüm eğitimler Milli Eğitim Bakanlığı’nın denetimi ve izni altında yapılmaktadır. Cem evleri Milli Eğitim Bakanlığı’nın bu takibinden çok hoşlanmamaktadır. Derslerin gönüllü verildiğini ve denetimin, onları resmi yazışmalar sebebiyle oyaladığını belirtmekteler. Üçüncü katta ise çocuk odası (Bkz. Fotoğraf 70) ve geniş bir cem salonu bulunmaktadır. Burası 1000 kişilik bir

kapasiteye sahip olsa da, cemler ortalama 200 kişiyle yürütülmektedir. Cem evi çalışanlar ve okula gidenler dolayısıyla hafta içi (Perşembe Cemi dışında) çok kalabalık değildir. Hafta sonları ise, öğleden sonra 500 kişiyi aşan bir yoğunlukla, kalabalık bahçeye kadar taşmaktadır. Lokmalar, Perşembe günleri ve hafta sonu dışında hafta içi de verilmektedir.

IX.5. Alevilikte Temel İnançlar

Alevilikte temel inançlar Üçler, dedelik, zâkirlik, rehber, talip ve düşkünlük önem derecesi bakımından hiyerarşik bir sıralamaya sahiptir. Aleviler için hiyerarşik düzen, topluluk geleneğinin devamı için önemlidir. Bu düzenlemeye sadece ritüellerde değil, günlük uygulamalarda da rastlanılmaktadır. Hiyerarşi, iki ana etken üzerine kurulmuştur: toplumsal cinsiyet ve dini konumlanma. Toplumsal cinsiyet açısından erkeklerin kadına göre önceliği, onu ikincil görmekten çok erkeğin önderliğinde kadının ona eşlik etmesiyle bütünleşmektedir. Bu ikili, aile üzerinden topluluk oluşumunu tamamlayan bir bulmaca gibi görülmektedir. Kadın olmadan aile, erkek olmadan On İki Hizmet ve musahip aile dayanışması gibi ritüeller yerine getirilememektedir. Erkek üzerinden ilerleyen fakat kadınla tamamlanan toplumsal cinsiyet hiyerarşisinde kadın, özellikle de “anne” ve “bacı” kimlikleriyle değer kazanmaktadır. Alevi kadın, aileyi kuran ve soyun devamını sağlayan anne; topluluk açısından talip-kadın-bacı olarak öne çıkmaktadır. Alan gözlemlerimde kadının, cinsiyet açısından dışlandığına tanık olmadığım gibi özellikle de Alevi erkeklerin kadına verdikleri önemi, Sünni geleneğin kadını ikincil görmesiyle örneklendirip kıyasladıklarını söyleyebilirim. Bu durum onlar için belli bir övünç kaynağı oluşturmuştur.

Alevilerin hiyerarşik sıralamasında Üçler, dedelik kurumu, zâkir, rehber, talip ve düşkünlük inanç içerisindeki konumlanmasına göre önem sıralamasına tabi tutulmaktadır. Aşağıda bu kurumlarla alakalı alan gözlemlerim ve yorumlarım yer almaktadır:

IX.5.1. Üçler

Alevilerin hiyerarşik anlayışında Üçler, topluluk halkasının tepesindedir. Üçler’e karşılık gelen “Allah-Muhammed-Ali” bütün görüşmelerde, benim sormama gerek kalmaksızın en az bir kere konu edilmiştir. Aleviliğin Üçler inancındaki Hz. Ali’nin Tek Halife kabulü, onu özellikle de Sünnilikte var olan Üç Halife inancından ayıran bir unsurdur. Bu durum görüşmelerin önemli bir konusunu teşkil etmekle birlikte, Alevilerin Sünniliğe olumsuz bakmalarını gerektirmiştir. Alevilere göre Hz. Ali’nin hakkı, diğer Üç Halifelik uygulamalarıyla yenmiştir. Hz. Ali’nin dördüncü Halife olmasıyla da iç sükûnetin sağlanamadığı ve devamında Hz. Ali ile soyuna birçok haksızlık yapıldığı için kendilerini

özellikle de Üçler inancıyla Sünnilikten ayırdıklarını belirtmişlerdir. Aşağıdaki şekil Alevilikteki “Üçler” ile Sünni gelenekteki “Üç Halife” farklılaşmasını ele almaktadır:



Şekil 3: Üçler-Üç Halife Bağlantısı

Buna göre alanda görüşülen Alevilerin hepsi Üçler’deki Allah’ı “*Tanrı*”, Hz. Muhammed’i “*Peygamber*”, Hz. Ali’yi de “*Tek Halife*” ve “*Aleviliğin lideri*” olarak kabul etmektedir:

“Alevilik Allah’ın ipine sınıksı sarılmaktır. O ip Kur’an’da Ehli Beyt diye geçer. İslamiyet’in gemisi Ehli Beyt’tir. Alevilik bu kaide üzerine kuruludur. Elif Lam Mim ne demek? Allah, Ali, Muhammed demektir. Hocalar din hocaları bunu açıklayamaz. Kur’an Üçlerden bahsederken hala ışık aranmaz... Hz. Ali’yi Tanrı yerine koyan Alevi değildir. Allah’ın sevdiği kulu olan Ali’yi biz Tanrı yerine koymayız” (Mehmet, 51, Alevi dedesi ve muhasebeci, İkitelli Cem Evi, 13 Ocak 2012).

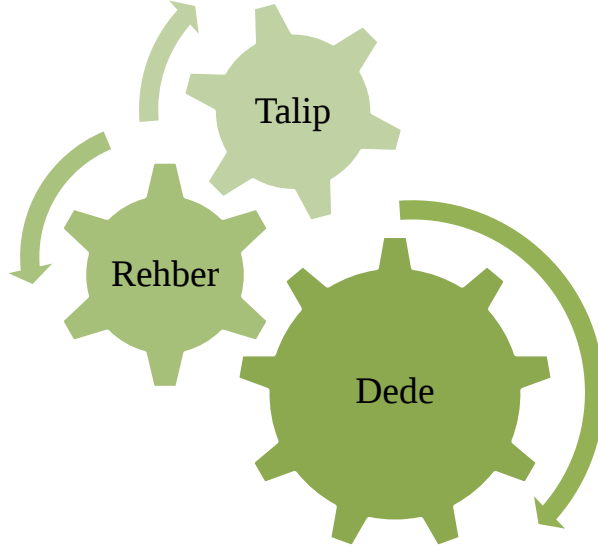
Aleviler için Üçler, onu hem İslam’la bütünleştiren, hem de Sünnilikten farklılaştıran bir kimliğe sahiptir. Üçler inancı dolayısıyla özellikle de Hz. Muhammed üzerinden Kur’an-ı Kerim kutsal kılavuz olarak kabul edilmekle beraber, Alevilerin kendilerini İslam’ın merkezine konumlandırmalarını sağlamaktadır. Hz. Ali üzerinden geliştirilen Alevi inancı ise onu, İslam’ın üst grubu Sünnilikten farklılaştıran bir etken olmaktadır.

IX.5.2. Dedelik Kurumu

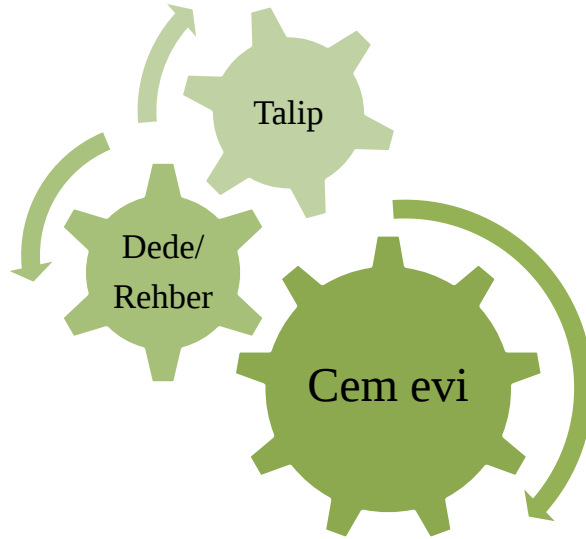
Nasıl ki geleneksel Alevilikte onu dedelikten/babalıktan veya buna benzer herhangi bir denetleme kurumundan bağımsız ele almak gerçekçi bir yaklaşım değilse, kent Aleviliğinde de Aleviliği dedelik kurumu benzeri yapılardan bağımsız ele almak onun doğasına aykırı görünmektedir. Modernleşmeyle birlikte dedeliğin ne denli merkezde kalmaya devam ettiği

sorusu, göreceli yorumlar ihtiva etmektedir. Mülakatlardan çıkan sonuca göre Aleviler için dedelik kurumu, inancın merkezinde yer almaktadır. Bunun sebebi aşağıda yorumlanmaya çalışılmaktadır.

Aleviliğin kent ortamındaki tezahürü, cem evleri ekseninde biçimlenmiştir. Öte yandan denilebilir ki, geleneksel yapıdaki dede merkezli Alevi öğretisi, kentte yine dede önderliğinde kurumlaşmaktadır ama mekânsal olarak bir cem evi gereği kaçınılmazdır. Bu yapının güçlenmesiyle, geleneksel Alevilikte var olan dede-rehber-talip üçlemesi (Bkz. Şekil 4) benim araştırmama alan oluşturan kent Aleviliğinde yerini daha çok cem evi-dede/rehber-talip üçlemesine (Bkz. Şekil 5) bırakmıştır. Kırsal alanda cem evinin özel bir mekânla sınırlandırılmadığı ve bizzat köyün başlı başına bir dinsel imge olduğu anlaşılmıştır. Kentte ise belli bir alanda kurulan ibadet etme mekânları sadece dini değil, sosyal-kültürel-ekonomik sermayeler de üreten bir özellik kazanmıştır. Bu yeni yapı küçük bir grupça kültürel kayıp olarak telakki edilse de, görüşülen kişilerin büyük bir çoğunluğu için kentleşme-modernleşme Alevi aydınlanmasına olanak sağlamıştır. İster adına kayıp ister aydınlanma diyelim, Aleviliğin aldığı değişim ona yeni bakış açıları katmıştır. Dedenin yaptırım gücü nispeten azalırken, sorumluluğu ve yükümlülüğü artmıştır. Bir başka açıdan geleneksel Alevilikte dede-rehber-talip ilişkisi yoğun bir şekilde yaşanırken, kentleşmeyle rehberliğin gerek uygulanışı, gerek ihtiyacı, gerekse görünürlüğü bir oranda işlevselliğini yitirmiştir. Rehberlik, geleneksel manada daha çok ritüellerde uygulama bulurken, diğer zamanlarda dedeye ulaşmak, talibin eğitilmesi ve müracaat edilen bir kılavuzdan-aracıdan çok dedenin yardımcısı olarak kurum içi işlerle görünürlük kazanmıştır. Bunun en büyük etkeni, dedelere ulaşmak isteyenlerin rehberin aracılığına gerek kalmaksızın onunla kolaylıkla irtibata geçebilmeleridir. Geleneksel anlayışta dedeler, yılın belli bir süresi köye geldikleri için yokluğunda rehber düşen sorumluluk daha yüksektir. Kentleşmeyle birlikte oluşan Alevilikte, dede cem evinin bir çalışanı gibi genelde her gün kurumda bulunmaktadır. Aşağıdaki şekiller geleneksel yapıyla yeni yapının değişimini göstermektedir:



Şekil 4: Geleneksel Alevilik Yapısı



Şekil 5: Kentleşmiş Alevilik Yapısı

Alan süresince, dedeliğin kimi zaman “*kurum yöneticisi*” düzleminde sıkışıp kaldığını deneyimledim. Aslında bu söylem tüm mesleklerde ve statülerde olduğu gibi, dedenin de kendini yetiştirmesi ve donanımıyla alakalıdır. Garip Dede Cem Evi dedeleri Hüseyin ile Celal’in ve İkitelli Cem Evi dedeleri Ali ve Mehmet’in kentleşme ve modernleşmeye rağmen Alevi öğretiyi geleceğe taşımak için çaba harcadıklarını ve sadece ritüelleri yürütmekle veya kurum içi işlerle yetinmediklerini belirtebilirim. Dedelerin cem evi dışında da faaliyetlerinin olduğuna ve Aleviliği tanıtmak için adeta seferber olduklarını gördüm. Aşağıdaki anlatı dedelerin, cem evlerinin gelişmesi için verdikleri mücadeleye bir örnektir:

“CHP bizi cebindeki misket sanıyor”

“Siyasi açıdan bizi yansıtan oluşum yok. Biz bu sebeple bundan sonra siyasette de olacağız. Bu görüyoruz ki şart. Siyasi açıdan bizler için ciddi sıkıntı var. Burda dergâhımızın arka kısmında kalan barakaların orda iki katlı bir yer yapalım dedik. Kültürel etkinliklerimiz oluyor onun için ferah bir ortam. Belediye müsaade etmiyor. Belediye başkanını ziyarete gittik iki ay sonra gel bakalım dedi. Bir sene oldu. Aslında bizi ziyarete de geldi. Halletcem diyor ama sonuç yok. Aleviler AKP’ye niye kötü bakıyor deniliyor. CHP’liyim yıllarca ona oy verdim. CHP de bizi cebindeki misket gibi görüyor. Artık biz kesinlikle siyasette olmalıyız çünkü sorunları çözemiyoruz. Dedik ki Başbakan gelsin cem evimiz için temel atsin. 50 bin kişiyi toplarız dedik, kalabalık olur büyük olay olur. Tamam dediler ama tek bir ilerleme yok. Biz AKP ile bağ oluşturmak istiyoruz. Oturup konuşmak lazım. Birbirimizi algılamamız lazım. Ama bu şu şekilde algılanmasın işte Aleviler yoldan çıktı diye. Ne alakası olabilir. Biz diyalog kurmak istiyoruz. En nihayetinde hükümet onların” (Celal, 39, zâkir-Alevi dedesi-esnaf, Garip Dede Cem Evi, 1 Ocak 2013).

Yukarıdaki anlatıda da görüldüğü üzere görüşülen dedeler, kentteki Alevi yapılanması için belediyelerle iletişim ve mücadele halindeler ve iktidarla diyalog kurma, taleplerini konuşma derdindeler. Görüşülen diğer kişilerin de belirttiği üzere, Alevi haklarını savunan bir partinin yokluğundan şikâyetçiler. Büyük bir bölümü yıllarca CHP’ye oy verip desteklese bile bunu “*alternatifsizlikten*” yaptıklarını ve Kılıçdaroğlu’nu Alevi kökenli olmasına karşın, iç ve dış politikada etkin görmediklerini belirtmişlerdir. Dedelerin belirttikleri üzere Aleviler açısından siyasi alandaki boşluğun doldurulması gerekmektedir. Bundan sonraki dönemlerde “*siyasete giren Alevi dedelerin*” olabileceği ve bunun için “*her partiyle diyalog kurmakta açık oldukları*” görülmüştür.

Alanda edindiğim bilgiler doğrultusunda dedelik kurumu, Alevi inancının merkezinde konumlanmaktadır; halen kutsaldır. Benim görüştüğüm dedelerin Peygamber soyuna dayanmaları ve Ocak geleneği üzerinden Aleviliği yürütmeleri, belki de bu algıyı sağlayan etkenler olmuşlardır. Öte yandan dedelik kurumunun tek bir merkezden yönetilememesinin ona zarar verdiği anlaşılmıştır. Dedeliğin bölgesel ve bireysel açıdan yönetilmesi -çeşitli vakıf ve dernekleşmelere rağmen- onun gücünü zayıflatmaktadır. Alevi anlayış, tüm dedelerin aynı programa tabi olmamalarıyla noksanlık yaşamaktadır. Buna göre bölge bölge farklı ibadet ve anlayış uygulamaları bulunmaktadır. Bu da onu bazen ve kimilerince, anlaşılamaz hale getirmektedir. Alevi töre bunu şu şekilde açıklar: “yol bir, süre bindir”. Benim çalışma alanımı oluşturan cem evlerinin benzer ibadet geleneklerine bağlı olmaları, her ikisinin de Ocak soyu üzerinden kültürlenmelerine bağlanmıştır. Veli Baba ve Acısu Cem Evlerinde babanın kurumda bulunmaması dolayısıyla, her hangi bir bulgu elde edilmemiştir.

Araştırmamda elde edilen bulgulara göre, dedeler halen belli bir denetim mekanizmasına bağlı değildir. Bu yapı kentlerde ağırlıklı olarak cem evi merkezli bir kısıtlamaya sahiptir. Ayrıca dedelerin yaptırım gücü ancak ve ancak cem evlerine gitme bağlılığı gösteren Aleviler üzerinde geçerli olabilmektedir. Kentlerde Alevilerin tümünü, cem

evlerine bağı kılmak olanaksızdır. Dedelerinin yaptırım gücü de Alevilerin cem evine bağı olma derecelendirmeleriyle kısıtlanarak, sadece buraya devamlılık gösterenlerde etkili olabilmektedir.

Mülakatlarda dedeler genelde olumlu tümcelerle ele alınmıştır. Buna göre dedeler *“Aleviliğin ışığı” “Peygamber soyunun devamı” “çok çalışıp karşılığını beklemeyen” “iyi yetişmiş”* ve *“gönül gözü açık”* gibi niteliklere sahiptir:

“Bak şimdi bizim yolumuz ibadet etmekten geçer. Bize bunu aşıl原因an dedelere can kurban. Dedeler bizlerin öncüsü, onlara kurban olayım. Onlar her şeyi gönüllü yapıyor. Öyle maddi dert tasa içinde değiller. Giderler aç kalırlar yine aç kaldım bugün cem yok demezler. Kalabalıklar akın akın geliyorsa evimize onlar sayesinde” (Tülay, 56, ev sahibi, Garip Dede Cem Evi, 30 Ocak 2013).

Görüştüğüm kişilerin ortak anlatılarına göre köyde belli bir çevre içinde sıkışmışlık söz konusu olduğundan, dedelere olan ihtiyaç ancak yıllık görgülerde gerek görülmektedir. Kentlerde ise dedelere daha büyük bir gereksinim olduğu ifade edilmiştir. Dedelerin kentteki Alevilerin ve cem evlerinin ‘kimliği’ yani bir göstergesi olduğu düşüncesi hâkimdir. Dedeler üzerine yüklenen misyon oldukça ağırdır. Her türlü insani ihtiyaca rağmen dedelerin yakınma hakları sanki yoktur. Onlar açken tokum diyebilen, yorgunken her işte başı çeken, maddi sıkıntılara rağmen cemlerde aşka gelmesi beklenen kişilerdir. Dedelerin bu yükümlülüğü *“insana duyulan aşkla”* yerine getirdikleri gözlemlenmiştir. Görüşülen kişilerin ortak anlatılarına göre dedelere, topluluğu bir arada tutma yükümlülüğü verilmiştir. Aşağıdaki ifade genel düşünceyi aktarmada bir örnektir:

“Dedeler, babalar, sufiler, pirlar, ulular bizim ışığımızdır. Onlar olmazsa olmaz. Hatta bir şey diyim mi? Köyde babasız olur ama burada olmaz. O kadar yani. Yani burası ibadet ettiğimiz yerdir. Yani daha başka hep birlikte olduğumuz, bir arada toplandığımız yerdir. Topluluk dede önderlerle bir arada daha iyi korunur, onlar bizi tutar çünkü” (Rıza, 51, emekli, İkitelli Cem Evi, 6 Aralık 2012).

Dedelik kurumu hakkında olumsuz düşünen birkaç kişiyle de karşılaşılmıştır. Bu kişiler bireysel deneyimlerini genele matuf gibi sunmuşlardır. Bu kişilere göre dedeler *“topluluğu sömüren”* kişilerdir. Dedelerin her hangi bir maaşları olmadığı için kiminin bağı oldukları topluluktan maddi karşılık bekledikleri belirtilmiştir:

“Dedelerle aram hoş değil. Bak şimdi bizim dedemiz pirimiz vardı. Bize gelecekken haber salardı. Elde avuçta ne varsa zorlar ekmekler pişirir, bakkala borç yapardık. İyi geldin de afiyet olsun yedin de niye çıraklık¹ istiyorsun? Bize rızalık vardır, parayla dönmez Alevilik. Ama o bizi bizden soğuttu. Ben zaten zor döndürüyorum evi bir de onun masrafları inan yılmışım. Bana derdi ki ekmek verme para ver. Hiç çekinmezdi” (Dursun, 60, inşaatçı, İkitelli Cem Evi, 1 Aralık 2012).

¹ Çıraklık, alanda edinilen bilgiye göre genellikle maddi değeri olan hediye ya da para için kullanılır.

IX.5.2.1. Dedelik Kurumuna Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan Maaş

Dedelik kurumu gibi cem evlerinin yegâne sıkıntısı, ekonomik gelirlerin kısıtlı olmasıdır. Cem evleri gelen bağışlar, kurum içi satışlar (kafeterya, kitap) üyelik aidatları, kurs ücretleri, cenaze ve kurban hizmetleri dışında bir gelire sahip değildir. O sebeple devletin dedelere maaş bağlama konusu görüşmelerde ele alınarak, Alevilerin bu konudaki görüşlerini anlatmaları istenmiştir. Dedelerin “hak” için bu görevi gönüllü olarak yürüttükleri ve bunun karşılığının maddiyatla ölçülemeyeceği aktarılsa da, kuruma resmi yollardan bir ödenek sağlanma fikri genelde olumlu karşılanmıştır. Ekonomik sorunların, gelişmeye engel olduğu ve bu sebeple bir zamanlar karşı çıktıkları maaş bağlanması konusuna artık daha sıcak baktıkları görülmüştür:

“Dedelerin sorunu modernleşmeden çok maddidir”

“İstanbul’da yaşamak zor. Ekonomik gücün iyi olacak. O sebeple cem evi ve dedelerimizin ekonomik sıkıntısı var. Mesela Kadıköy’de bir toplantı olacak. Eğer dede o toplantıya parası olmadığı için yol parasını denkleştiremiyorsa işte bu çok kötü. Bizim burada ayda en az 10 milyar giderimiz oluyor. Personel çalışıyor illa bir şeyler veriliyor. Gönüllü çalışan zaten var. Bu parayı karşılamak her ay zor bizim için... Yani bağışlar geliyor, bir de bizim kurban gibi hizmetlerimiz var. Az az bir şeyler kalıyor. Bağışlarla, çabalarla ayakta duruyoruz. Burada bazen günde birkaç kez lokma verilir. Çok kalabalıktır burası. Hele cumartesi günleri binler gelir. Biz burada cenaze hizmeti de veriyoruz. Cüzi bir rakamla işte aylık 50-60 TL ile kurslar açıyoruz. Kısıtlı imkânlar ama elimizden bunlar geliyor. Şimdi dedeler ne yapsın? Ne yapabilirler? Ekonomik sıkıntılarla ancak bu kadar. Bizim en büyük derdimiz para. O yüzden dedelerin sorunu modernleşmeden çok maddidir” (Mükail, 30, muhasebeci ve cem evi çalışanı, İkitelli Cem Evi, 6 Aralık 2012).

“Bizler buna karşı değiliz. En nihayetinde maaşı bağlayacak olan yine devlettir. Bizim zaten derdimiz orta yerde buluşmak” (Ayfer, 39, sigorta, Garip Dede Cem Evi, 2 Mart 2013).

Çalışmaya dâhil olan Aleviler, 1960’lardan sonra ve özellikle 1980-1990 yılları arasında iç göç gerçekleştirmiş Alevilerdir. Onlar, kentte ibadet edecek kurumlarını açmak için ancak 1998 yılı itibariyle harekete geçmişlerdir. Kente göçle birlikte, yıllarca süren bir suskunluk dönemi onlar açısından nasıl geçmişti? Görüşülen kişilerin ortak anlatılarına göre yabancı oldukları kentte ibadetlerini yapamamak, bir dedeye görünememek, helallik, razılık alamamak canlarını çok yakmıştı. Özlem duymuşlardı kendileri gibi olmaya. 1990’ların sonunda örgütlenme gereği duyarak, kentlerde cem evlerini kurmaya başlayınca, yılların suskunluğu ardından Aleviler bir takım sıkıntılarla karşı karşıya kalmıştır. Kırsal alanda ekonomik ve sosyal baskılardan nispeten uzak olan Alevilerin, kentte sıkıntılarla karşı karşıya kaldığı bir dönem başlamıştır. Dedeler, dinsel hizmetlerin görülmesinde yararlanılan kişilerden ziyade, cem evi yöneticisi konumunda sıkışıp kalmışlardır. Dedelerin belirttiği üzere hem ekonomik sıkıntılar, hem de kentte Alevilere ulaşamama engeli onları cem evleri üzerinden önemli kılan bir durum olmuştur. Dedeler, gerek dinsel görevleri yerine getiren

kişiler, gerek cem evi kurumunu işleten yöneticilerdir. Onlar maddi yetersizlikler ve yasal engeller dolayısıyla zaman zaman sıkıntıları aşmakta yetersiz kalmışlardır.

Benim çalışmamda görüldüğü üzere Aleviliğin kentleşmeyle beraber yaşadığı en büyük değişim törenlerde kullanılan dil olmuştur. Garip Dede ve İkitelli Cem Evlerinde Türkçe ilerleyen cemlere son yıllarda Kur'an-ı Kerim'den alınan Arapça sureler de eklenmiştir. Dede Arapça okunan dua ardından Türkçe açıklamalar yaparak, topluluğun anlamasını sağlamaktadır. Celal Dedenin de belirttiği üzere cemler, bundan yirmi yıl öncesine kadar sadece Türkçe ilerlemekteymiş. Göçlerle birlikte ana dilden Arapçaya kaymalar, Aleviliğin özüne aykırı olsa da, büyük şehirde başka kültürlerle bir arada yaşamanın etkileri Aleviliği bazı açılardan kendisiyle farklılaştıran durumlar ortaya çıkarmış. Eskiden sadece Türkçe yapılan cemlerin artık Fatıha Suresi ile başlayıp onunla bitmesi, Aleviliğin son yıllardaki bir değişimi olmuş:

“Köyde artık 15 hane kaldı. Hepsi büyük şehirlere göç etti. Normalde 700-800 hane vardır. İnsanlarımız yazın yine köye gelir kalabalık toplanır. Yani artık köy Aleviliğinden bahsetmek mümkün değil, o eskidenmiş. Alevilik artık şehirlerde. Mücadele halindeyiz. Eskiden köylerde zikirler salonun başında aşkla şevkle başlar, bir bakmışsın salonun en ucuna kadar millet aşka gelmiş. Artık şehirlerde bu zor. Hani hep suçluyoruz ya Sünniler şekilci diye görüyorum ki bizde de bu başladı. Bizlerin cemleri de artık şekilci. Artık cemler Fatıha Suresi ile başlıyor onunla bitiyor. Biz Kur'an'a karşı değiliz ama eskiden bu olmazdı. Bu da şekilcilik oldu” (Celal, 39, zâkir-Alevi dedesi-esnaf, Garip Dede Cem Evi, 1 Ocak 2013).

IX.5.2.2. Dedelik ve Zâkirlik

Zakir, âşık ya da ozan geleneği Alevilikte önemli bir yere sahiptir. Bunlar aynı manaya gelmekte ve sözlü geleneğe dayanmaktadır. Zakirleri cem törenlerinde hemen dedenin yanında elinde genelde “Telli Kur'an Saz” ile beyitleri şiirsel bir ahenkle topluluğa aktarırken görmek mümkündür. Onlar törenin ahengi, sözü ve aynasıdır aslında. Görüşülen tüm cem evlerinde zâkirler bulunmaktaydı. Alanda kadın zâkire rastlanmamıştır. Zâkirlik erkek soyu üzerinden ilerlemektedir. Aktarılanlara göre babadan oğula işleyen zâkirlik, teoride yetişmiş zâkirlerin genç öğrencilere öncülük edip örnek olmalarıyla cem törenlerinde zamanla pratiğe dökülmektedir. Zâkirlik, dedelik kurumundan bağımsız değildir. Son yıllarda dedelerin, zâkirlik eğitimi aldıkları ve hem dede hem zâkir olma özellikleriyle topluluklarına ışık tutmaya özen gösterdikleri belirtilmektedir. Dede zâkirlerin bir övünç kaynağı, bir artı sağladığı görülmektedir. Bu sebeple toplulukta dede olarak da kabul görmüş Garip Dede Cem Evi yönetim kurulu üyesi Celal ve İkitelli Cem Evi dedesi Ali Dedelerin bu hususta eğitim aldıkları ve zâkir oldukları görülmüştür. Görüşülen kişilerin genel anlayışına göre de zâkirlik, kentsel ortamda dedelik kurumunu tamamlayıcı bir yapıdır. Zakirliğin eğitimi cem evlerinde

kurslar bünyesinde verilmektedir. İkitelli Cem Evi ve Garip Dede Cem Evleri'nde en çok rağbet gören kursun saz eğitimi, dolayısıyla zâkirlik olması ve bu talepte bir artış gözlemlenmesi, zakirin öneminin gelecekte daha çok artacağını göstermektedir. Görüştüğüm kişilerin anlatılarına göre Aleviler, ileride bu hususta devletten resmi taleplerde bulunmayı düşünmektedir. Aleviliğin kurumsallaşması ve eğitim hususunda bir adım atılması bakımından gerek dedeliğin gerek zakirliğin üniversitelerde seçmeli ders olarak okutulmasını hatta başlı başına bir bölüm açılmasını istemektedirler.

“Üniversitelerde Alevilik bölümü olmalı... Zakirler, dedeler burada yetişmeli”

“Cem evleri de dedelik de üstüne düşen vazifeyi yapmaya çalışıyor. Eksiklikler var biraz ama yavaş yavaş çözeriz. Bence mesele işte sorun dedelikte değil. Efendilerimiz yani eskisi gibi önderlik etmiyorlar. Ben aslında Hacı Bektaş Veli merkez genel merkez olsun diyorum. Her Alevi'nin bağlı olduğu yer burası olsun. Tek merkez. Kargaşa daha az çıkar, tek fikirle hareket olur. Alevilik üzerine üniversite olsun. Enstitü gibi, zâkirlik, ozanlık, dedelik öğretilsin. Alevi yol öğretilsin. Üniversitelerde hoca yetişiyor, dedeler de yetişkin, ozanlar olsun. Böyle olursa cem evleriyle dedeler daha çok büyür, iyi olur. Dedelik soydan gelir bizde. Herkes dede olamaz ama bilinsin öğretilsin. Talibim ben. Beni onlar yetiştirdi. Dedeler. Eli öpülecek insanlar onlar. Hz. Hüseyin'in yolunu sürüyorlar” (Mehmet, 52, yazar ve zâkir, İkitelli Cem Evi, 21 Aralık 2012).

“Cem evi sadece dedelerden sorulmaz. Zakirler, ozanlar, dedeler, yöneticiler, müdürler var. Şimdi yeni yeni daha eğitilmiş dedeler yetişiyor. Eski dedelerin fikri kısıtlıydı. Bunlar 60 yaş üstü dedeler. Yeni dedelerin fikri daha aklıselim, daha eğitilmiş, daha azimli. Mesela Ali Dede, Mehmet Dede çok iyiler. Daha gençler, her yerde elleri kulakları var. Mesela Ali Dede durduk yere değil ya sırf daha iyi hizmet için eğitim aldı ter döktü zâkir oldu. Cemler daha derinden oluyor zâkirliği bilenlerle” (Rıza, 50, şoför, İkitelli Cem Evi, 7 Şubat 2013).

Alanda çıkan önemli bulgulardan biri dedelerin yetiştirilmesinin resmiyete dökülme talebi ve ihtiyacıdır. Görüşülen kişiler dedelerin belli bir eğitim alarak bu makama hazırlanması gerekliliğini savunmuşlardır. Bunun için dedelerin belli eğitimden geçtikten sonra zâkirliği de öğrenmelerinin önemi dile getirilmiştir. Bunun için üniversiteler bünyesinde bir bölüm açılmasını veya bazı bölümlerde ders olarak okutulmasını talep etmektedirler. Bu durum Alevilerin kültürlerini gelecek nesillere aktarmak istemelerine ve Alevi aydınlanmasına bir örnektir.

Çalışmada elde edilen bulgulara göre, Alevi modernleşmesinin önemli bir dayanağı cem evleri üzerinden dedelerin kendilerini zâkir olarak yetiştirmelerine bağlanmaktadır. Zâkirlik yapabilen dedelerin, topluluk içinde belli bir saygınlıkları olduğu görülmüştür.

IX.5.3. Rehber

Çalışma yürüttüğüm cem evlerinin en belirgin ortak noktası, herkesin kurumu sahiplenmesi ve var olan her hangi bir aksaklık karşısında yine herkesin duruma müdahil olmasıydı. Buna örnek vermek gerekirse, Aleviler kurum bahçesinde yerde gördükleri bir çöpü sanki kendi şahsi ayıplarınıymış gibi sessizce alıp çöpe atmakta; mutfak işlerinde gönüllü

çalışabilmekte; kurslarda ücret almaksızın eğitim verebilmekte; kantinciye gerek kalmaksızın ev sahibi gibi çay servisi yapmaktadırlar. Bu durum, kurum içi dayanışmayı gösteren önemli etkenlerdir. İç dayanışma dolayısıyla cem evlerinde büyük sıkıntılara ve tartışmalara şahit olmadım. Alınan gönüllü mesuliyetlerin, kurum dedeleri, rehberleri ve yönetim kurulunun iş yükümlülüğünü hafıflettiğini gözlemledim. Örneğin rehberlik kurumunun çalışmama aktardığı bilgiler dolayısıyla Aleviliğin kurumsallaşmasında rehberin belli bir sorumluluğu vardır. Rehber, talibi ikrar vermek için pirin huzuruna çıkaran kişidir. Onun görevi yola girmek, musahip tutmak veya taleplerini dedeye aktarmak isteyenlere aracı olmak ve onlara mürebbilik, eğiticilik yapmaktır. O sebeple rehber olmadan hiçbir usul yerine getirilememektedir. Kentleşme dolayısıyla rehberlik kurumuna olan gereksinimin boyutları çalışmada ele alınmıştır. Dedeliğe atfedilen gereksinime bağlı olarak rehberliğin de belli bir önemde varlığını sürdürdüğü söylenebilir. Garip Dede ve İkitelli Cem Evlerindeki rehberlerin talipler açısından belli bir saygınlığı olduğu, ona danışıldığı fakat onun mürşit veya dedeye ulaşmak için her zaman aracı olarak görülmediği anlaşılmıştır. Bu durum kısıtlı bir mekân içinde dede ile talibin sürekli etkileşimi-iletişimi dolayısıyla yer yer gereksiz görülmektedir. Dedelerinin geleneksel Alevilikteki gibi yılın belli zamanları topluluklarıyla birlikte olmaktansa sürekli etkileşim içerisinde cem evlerinde bulunmaları, rehberin bir aracı olarak görülmesine yer yer engel teşkil etmektedir.

Kent Aleviliğinde rehber, daha çok ritüellerde etkinlik kazanan ve talipleri törenin düzeni gereği dede huzuruna çıkaran veya yer yer toplulukla dededen daha çok iletişim içerisinde olan “*bir bilen*” olarak görülmektedir. Benim gözlemlediğim kadarıyla dedeliğin saygınlığını korumak üzere geliştirilen bu yapı, rehberle düşen sorumluluğu arttırmaktadır. Katılmış olduğum tüm ritüellerde rehberlerin bulunması aslında rehberle duyulan gereksinimi de göstermektedir.

Kentleşmeyle beraber rehberin, cem evleri üzerinden bir bağlayıcılığı olduğu görülmüştür. Rehber, kurum içi işlerde dedenin yardımcısı olduğu gibi mekânın düzeninin sağlayan kişi olarak da dikkat çekmektedir.

IX.5.4. Düşkünlük

Modernleşme dolayısıyla Aleviliğin düşkünlük kurumuna dair kentteki yapılanmalarının merakıyla, mülakatlarda konuyla alakalı tarafımca sorular sorulsa da, Aleviler “*bizden düşkün çıkmaz*” savunma içgüdüleriyle bu konuda bana fazla anlatıda bulunmamışlardır. Aktardıkları genel bilgiler ise Alevilerin neden düşkün ilan edildiğine dair söylemlerdir. Bu durum beni bazı ihtimaller üzerinde yoğunlaştırmıştır: “*Kol kırılır yen*

içinde kalır” düşüncesiyle Alevilerin kendi içlerindeki düşkünleri dışarıya yansıtmak istememeleri; topluluğun tüm bireylerinin ahlaki konularda hiç hata yapmamaları; düşkünlüğün işlemlerini sağlayan geleneksel yapıların zayıflaması. Cem evlerine devam eden Alevilerin belli bir birlik içerisinde oldukları ve bazı noksanlıkların büyümeden kendi içlerinde çözüme kavuşturulduğu görülmüştür. Geleneksel yapıdaki düşkünlüğün ise kentleşme dolayısıyla işlemediği fakat bu durumun halen belli bir çekince yarattığı anlaşılmıştır. Bu çekincenin ise ancak cem evlerine bağlılık gösteren ve toplulukla iletişim içerisinde olanlarda var olduğu görülmüştür. Genel inanışa göre cem evine bağlı olanlar, düşkünlüğe sebebiyet verecek her türlü günden uzak duranlardır. O sebeple bu bilinçle buraya ayak basanların ileride de düşkün olmayacak bir hayat felsefesi içerisinde oldukları inanışı hakimdir. Görüşülen Aleviler için cem evine bağlı olmayanlar “yoldan çıkmış” “yoldan düşmüş” olarak tanımlanarak düşkünlükle özleştirilmektedir. Aşağıdaki anlatım, cem evlerine bağlı olan Alevilerin içerisinde düşkün çıkmayacağını belirtmektedir. Bu anlayış, görüşülen kişilerin genel düşüncelerine örnek teşkil etmektedir:

“Alevilik dargınlığın olmadığı ya da bunun engellenmeye çalışıldığı bir inançtır. İki taraf arasında köprü kuran dedeler, talipleri yüz yüze getirerek içten bir sükûnet ve rızalığı sağlamış olur. Bu gayeyle düşkünlüğün de önüne geçilir. 1960-70’lere kadar mahkemeye gitmezdi Aleviler. Metropolde dağılıp, cem bulamayınca ıssız kaldık. O zaman başladı mahkemeye müracaatlar. Bizde düşkünlük yoktur. Düşkün olanla toplum konuşmaz. Ayrıca ceme katılan birinin bu tür bir kopmaya girmesi de mümkün değil. Biz helalligimizi yaşarken alırız” (Turgut, 40, öğretmen, Garip Dede Cem Evi, 27 Aralık 2012).

Görüştüğüm Alevilerin düşkünlükle ilgili anlatıları 30-40-50 yıl öncesine dayanıyordu. “*Dedemiz şu ailenin kızı Sünni’yle evlendi düştü yoldan derdi*” veya “*bir tanıdığımız vardı köyden zina yaptı duyuldu yoldan düştü kimse konuşmadı onla. Ben daha çocuktum görsem hatırlamam yüzünü*” gibi anlatılar eski tarihlere ve köy deneyimine dayanmaktaydı. Kentleşmeyle beraber, kente dağılan Alevilerin denetimini yani düşkünlüğe sebebiyet verecek konuların sınırlanmasını yapmak güçleşmiştir. Bunu sadece genişleyen fiziki alana bağlamak yetersiz bir izahıdır. Bu durumu eğitim olanaklarının çoğalmasıyla, modernleşen ve dedelik kurumuna eski yaptırım olanağını vermeyen değişim içerisindeki Aleviliğe de bağlamak gerekmektedir. Kentleşmeyle beraber, Aleviliğin halen kendini aradığı ve kent kültürü üzerinden geleneğini oluşturma aşamasında olduğu görülmüştür. Bu yoruma örnek vermek gerekirse, geleneksel Alevilikte yabancıyla evlenmek düşkünlük sayılmaktadır. Kentte ise bu durum “*göreceli*” bir hal almaktadır. Acısu ve Veli Baba Cem Evlerinde bu durum düşkünlükle özleştirilirken, diğer iki cem evinde bunu “*tavsiye edilmeyen-hoş bakılmayan bir tercih*” olarak addedildiği görülmektedir.

Kentleşme dolayısıyla Aleviliğin toplumsal yapısını belirlemek için erken bir dönem olsa da, ilgili cem evlerinde yürüttüğüm çalışmaya göre düşkünlükle alakalı bazı çıkarsamalar elde edilmiştir. İlgili cem evlerindeki Aleviler için düşkünlük, halen çekinilen ve belli bir yaptırım gücüne sahip bir kurumdur. Alevilerle yapılan mülakatların büyük bir bölümünde kendilerince de konu edilen düşkünlük kurumu “*geleneksel Alevilikteki gibi katı kurallara sahip olmasa da*”, Aleviler açısından halen “*biat edilen*” bir güçtür. Benim bulgularıma göre, düşkün edilme var olmakla birlikte “*düşkünlüğe sebep olacak konu başlıkları değişmiştir*”. Ayrıca düşkünlüğün özellikle de toplulukla bağlarını koparanlar için eski gücünü yitirdiği görülmektedir. Cem evlerine bağlı olanlar üzerinde ise düşkünlüğün belli bir endişe yarattığı, buna sebebiyet verecek bir durumun “*utanç verici*” sayıldığı ve bundan sakınmak için her türlü günahlardan uzak durmaya çalıştıkları görülmüştür. Cem evlerine devam eden Alevilerin olası büyük bir kural ihlalleri durumunda, bunun nasıl bir tepki yaratacağı sual edilmiştir. Alınan cevaplar şunlardır: yanlış davranışlarda bulunanların cemlerde ikaz edildikleri ve kişilerin çoğunlukla bu ikazları dikkate alıp düzeldikleri; son yıllarda hiç düşkün ilan edilmediği ama “*cinayet-namus*” gibi konularda bunun hiç düşünülmeden yerine getirileceği belirtilmiştir. Yabancılarla evliliğin düşkünlüğe sebep olup olmadığı irdelenmiştir. Mülakatlarda üç Alevi’nin yakınlarının (bu kişiler cem evine bağlı ve ikrar vermiş Alevilerdir) Sünnilerle evlendikleri öğrenilmiştir. Ailenin ve dedelik kurumunun tavırlarının ne olduğunu sorduğumda, ailelerin bu evliliklere sıcak bakmadıkları fakat gençlerin ısrarları üzerine biraz da gönülsüzce evliliklere müsaade ettikleri aktarılmıştır. Dedelik kurumunun ise gerçekleşen bir evlilikten haberdar edildiği, buna olumlu yaklaşmadığı fakat kurumun kentleşme dolayısıyla baskı yapmaktan kaçındığı belirtilmiştir. Dedelerinin bu tavrını doğru buldukları ve Aleviliğin affedici özelliği sebebiyle bu kişilerin “*pişman olup yola yeniden girme*” ihtimallerine karşı kapı aralandığı belirtilmiştir. Dedelerin kentleşme dolayısıyla geleneksel yapıda düşkünlükle karşılık bulan yanlışları hoş görmeleri, yaptırım güçlerinin belli bir oranda zayıflamasına bağlanmıştır. Kentleşmeyle beraber dedeliğin yetkileri büyük oranda resmi kurumlara devredilmiştir.

Aleviler için Alevi olmayanla evlenmenin karşılığı Fransız’la, Arap’la, Musevi ile vb. evlenmek değildir. Alevi olmayanın algısı Sünnilikle kurulmuştur. Cumhuriyet öncesine kadar Sünni bir Türk’le evlenmek “*kesinlikle yola aykırı*” iken, modernleşme hareketlerinin bu yasağı belli bir ölçüde deldiği görülmektedir. Alevilerle yapılan evliliğin sonlandırılması hoş karşılanmamaktadır. Odak grubu görüşmelerine katılan kişilerden boşanan olmaması ve ankete katılanlardan %3’ünün boşanmış olması bu duruma bir örnek teşkil etmektedir. Bu

durum Alevi-Sünni boşanmasında aynı değerlendirilmemekte ve boşanma bu durumda “hak” yerine geçmektedir. Buna “yanlıştan dönen karlıdır” diye açıklama yapanlar olmuştur. Bu tarz kesin görüşler genelde yaşça olgun olanlara aittir. Gençler bu konuda daha esnek düşünebilmektedirler. Bu sebeple özellikle de evlilik konusunda bir kuşak çatışması dikkat çekmektedir. Gençlerin kendileri için olmasa da başka kişilerin Alevi-Sünni evliliğine daha sıcak bakmasını önlemek için yetişkinlerin, yaşanmış kötü deneyimleri gençlere aktarmalarına çokça tanık oldum.

Dedelerin, kentte toplumsal denetimi nasıl sağladığı önemli bir konudur. Buna göre dedenin iç denetimi, özellikle de cem ritüelleri üzerinden sağladığı görülmüştür. Dede cem törenlerinin sonuna doğru topluluğun sorgu-suali için “aranızda küs olan var mı?” “sıkıntısı, sorusu olan var mı?” “bir konuda bana danışmak isteyen var mı?” diye çoğunlukla sormaktadır. Dedeye en sık yöneltilen sorular “güncel sorunlarla” alakalı olanlardır. Din dersi kitaplarına giren Alevilikle alakalı konulara nasıl yaklaşılabileceği, geçimsiz komşulara karşı ne yapılması gerektiği, yıllık kazanç belirtilerek kaç kişinin bir kurbana girebileceği gibi genele matuf sorularıdır. Bu sorular dışında dedeye aşağıda aktarılan konular da sorulmuştur. Geleneksel yapıda düşkünlüğe sebebiyet verecek bu konuların, dedeler tarafından düşkünlük hükmü verilmeksizin, karşıdakini yer yer uyararak, kızarak, tavsiyede bulunarak ve yer yer konunun takipçisi olunacağı belirtilerek ele alındığı görülmüştür.

Örnek olay 1: Alevi bir anne, lise çağlarındaki oğlunu cem evine getiremediği gibi Muharrem Orucunu tutturamadığını ve oğlunun Aleviliği neredeyse yok saydığını gözyaşlarıyla belirtmiştir. Salondaki diğer Alevilerin kendi aralarında konuşmaya başladıkları ve kiminin dedenin sözünü keserek, kadını ilgisiz bir anne olarak suçladıkları görülmüştür. Dede, sesini yükselterek kalabalığı susturmuş ve kadına suçu, oğlunda aramaması gerektiğini söylemiştir. Dede bu ifadesini Alevi kadının ve neredeyse hiç görmedikleri eşinin, cem evine nadiren gelmesine ve bu durumun çocuklarının Alevi olarak yetiştirilmesinde olumsuz bir örnek teşkil etmesine bağlanmıştır. Dönem dönem sesi yükselen dede, kadına oğlunu karşısına alıp, sevgi ve ilgiyle cem evinden bahsedip, dedenin onu görmek isteğini aktarmasını istemiştir.

Örnek olay 2: Alevi bir anne kızının bir Sünni’yle evlendiğini, bir yaşında bir çocuğunun olduğunu ve eşlerin boşanmayı gerektirecek tartışmalar yaşadıklarını belirtmiştir. Dede bunun üzerine “iş geçtikten sonra ben ne yapayım” diyerek kadına yabancılarla yapılan evliliklerde, dedeliğin bir yaptırımının olamayacağını ve ortada bir çocuk olduğu için evliliği sürdürmeleri için telkinde bulunmak gerekliliği belirtmiştir.

Örnek olay 3: Yemekhanede kadınlarla sohbet halindeyken, başka masada oturan genç bir kadın bana gösterilerek, eşi tarafından dayak yediği ve aldatıldığı belirtilmiştir. Eşinin Alevi olduğunu öğrendiğim genç kadının, durumu dedeye bildirdiği fakat eşinin eskiden cem evine gelmesine rağmen buraya gelmekte çekindiği için dede huzuruna çıkmadığı öğrenilmiştir. Bu kişinin düşkün ilan edilmediğini fakat topluluk gözünde saygınlığını ve kabulünü yitirdiği aktarılmıştır.

Örnek olay 4: Görgü Cemindeyken mürşit, musahibi olanları Meydan Sofa'sına kaldırarak yıllık sorgularını yapmaktaydı. Rehber, mürşide içlerinden birinin musahibinin gelmediğini bildirdi. Mürşit sebebini sordu. Musahibi olmayan karı koca, diğer ailenin Aleviliğe artık yakın durmadığı ve cem evine gelmekte direndikleri aktarıldı. Bunun üzerine mürşit, musahipliğin ağır bir yük olduğunu, musahip ailelerin birbirlerinden sorumlu oldukları ve diğerlerinin Alevilikten uzaklaşmasında musahip ailenin de kabahatli olduğu belirtilmiştir. Aile, musahibini yola getirmesi için ikaz edilmiş ve konunun tekrar gündeme alınacağı belirtilmiştir.

Örnek olay 5: Cemdeyken dede ön sırada oturan Alevi bir erkeğe, eşinden razı olup olmadığını sormuştur. Erkeğin *“fazla dırdır etmesin çok konuşuyor”* demesi üzerine dede kadına *“sana zulüm ediyor mu el kaldırıyor mu”* diye sormuştur. Kadın biraz mahcup bir tavırla anlaşılmadıklarını, kavga ettiklerini ama el kaldırmadığını belirtmiştir. Dede anlaşmazlığın sebebini sormuştur. Erkek, eşinin ona karşı geldiğini, sözünü dinlemediğini, hep muhalif olduğunu aktarmıştır. Dede bunun üzerine anlaşmazlıkların kavgayla değil, hoş sohbetle düzelebileceğini ve eşlerden birbirlerine karşı daha saygılı olmalarını istemiştir. Dede, eşlerden bunun sözünü aldıktan sonra Alevilikte özellikle kadına çok değer verildiğini ve eşine el kaldıranı düşkün ilan edeceğini belirtmiştir. Ayrıca düşkün edilme korkusuyla bu konunun saklanmaması gerektiğini, düşkünlüğün derecelerinin olduğunu ve öncelikle sorunu karşılıklı tartışarak çözmeye gidildiğini açıklamıştır. Daha sonra öğrendiğim kadarıyla eşlerin kavgası, topluluktan birinin durumu dedeye bildirmesi üzerine, cem töreninde dede tarafından sual edilmiştir.

Son örnekte de görüldüğü üzere düşkünlüğe sebebiyet verebilecek bir olayın dede tarafından irdelenmesi ve konuyu takip edeceğini topluluğa bildirmesi, aslında düşkünlük kurumunun devam ettiğini ancak bu yaptırımın cem evlerine bağlı olanlar üzerinde etkili olduğunu göstermektedir. Ayrıca *“suç işleyen kişinin gıyabında düşkün ilan edilmediği”* ve *“yola döner”* düşüncesiyle bir *“af mekanizmasının”* da olanaklı bırakıldığı gözlemlenmiştir. Bunun sebebi dedelere sorulduğunda onları tam kaybetmektense ileride geri dönebilmeleri için imkân yaratmanın daha yapıcı olduğu belirtilmiştir. Dış evlilik yapanlara ve cem evinden

uzak duranlara karşı yapıcı olmaları ve esnek durmalarını kentleşmeye bağlamışlardır. “Cinayet işleyen” veya “ırza geçenleri” ise “hiç tartışmasız düşkün” ilan edeceklerini belirtmişlerdir. Bu anlatılardan da anlaşıldığı gibi düşkünlük kurumunun katı kuralları hafifletilmek suretiyle, düşkünlüğe sebebiyet verecek hususlar eski geleneksel bakış açısına göre değişmiştir. Ancak kent yaşamının izin verdiği kadarıyla düşkünlük halen bir denetim kurumu olarak idame ettirilmektedir.

Düşkünlük denetlenmesi üzerinden dedelik kurumu sadece ahlaki topluluk düzenini sağlayan değildir. Dedelik kurumu aynı zamanda danışılan bir bilen olarak topluluğun kılavuzu konumdadır. Dedelik kurumunu tıpkı “evlilik danışmanları” ve “kişisel gelişim uzmanları” gibi görmek de mümkündür.

IX.6. Alevilikte Kutsal Simgeler

Alevilikteki kültürel kodlamalar, çalışmanın genelinde ele alınmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır:

- Temel örgütlenme biçimlerini oluşturan Üçler, Kırklar Meclisi, mürşit-pir-rehber-talip hiyerarşisi ve ilişkileri;
- İbadet ve yola giriş ritüellerini oluşturan abdest-namaz-oruç-hac ve ikrar-musahip-görgü cemleri;
- Mekânlara atfedilen kutsallığı oluşturan cem evi, meydan sofası, kutsal eşik, dergâh, dilek ocağı;
- Nesnelere yüklenen değeri oluşturan kemerbest, kadın eşarbi, saz.

Aşağıdaki anlatılar, ele alınmayan diğer mekân ve nesnelere yüklenen sembolik derinliklerin, bulgularla birlikte yorumlanmasına dayanmaktadır.

IX.6.1. Kutsal Eşik

Perşembe Cemine ilk katıldığımda, cem odasına girecek olan Alevilerin giriş kapısına geldiklerinde yere eğilip kiminin kapı pervazını, kiminin kapı girişine denk gelen eşiği üç kez öpmelerini her ne kadar mekâna karşı bir saygı ifadesi olarak algılasam da, bu uygulamanın farklı manalar taşıdığı derinlemesine görüşmelerde anlaşılmıştır.

Eşik tanımsal olarak her ne kadar kapı, kapı girişi veya kapı basamağına denk gelse de Alevilikte “eşik”, ritüellerin yerine getirildiği Meydan Sofası’na (Kırklar Sofası) giriş “edebini” ve erenlerin mekânına giriş aşamasına denk düşmektedir. Bu yönüyle eşik, kutsal

dünyaya açılan bir kapıdır. Buradan ancak ikrar vermiş, toplulukça Alevi olarak benimsenmiş veya yoldan düşmemiş olanlar geçebilmektedir.

Görüşülen Alevilerin belirttiği gibi eşik aynı zamanda Hz. Ali yerine geçerek, Alevi yolu sembolize etmektedir. O sebeple eşığe basarak geçmek ve niyaz etmeden girmek günah sayılmaktadır. Eşik, başta Hz. Ali olmak üzere Alevi yola bağlılığı, erenlere hürmeti, kutsal dünyaya girişi ifade etmekte ve Hz. Ali ile Hz. Fatma'nın burada “şehit” düşürülen çocukları Medet ve Mürvet yerine de geçmektedir. Alevilere göre eşikte şehit düşürülenlerin ruhu, burada kalmıştır. O sebeple eşığe basmak, onların bedenine basmak anlamına gelmektedir. Alanda gözlemlenen Aleviler, kutsal eşığe yaklaştıklarında birkaç adım yerde emekledikten sonra, Üçler'i temsilen sağ elleriyle kutsal eşığın sağ tarafını üç kez öperek niyaz etmişlerdir. Kimi Alevi ise ayakta niyaz etmiştir. Niyaz etmeden mekâna giren birkaç kişi ise topluluk tarafınca ikaz edilmiştir. Benim araştırmacı olarak kutsal eşikten nasıl geçmem gerektiğini düşünmüşümdür: Onlar gibi mi, değil mi? Araştırılan grubun inancına saygı çerçevesinde, eşikten geçerken onlar gibi yapmasam da, hafifçe eğilerek ve eşığe basmadan geçmeye özen göstermişimdir. Bu şekilde davranmam onlarda belli bir rahatsızlık yaratmamıştır.

IX.6.2. Saz: Telli Kur'an

Ritüellerde zâkirin sazı özenle kılıfından çıkarması, gövdesinden üç kez öpmesi, hiçbir zaman yere koymadığı gibi hep yüksekte taşınması ve topluluğun sazdan saygıyla bahsetmesi ona atfedilen kutsallığı göstermekteydi. Cem törenlerinin başında kalabalığın yarattığı uğultu salona sadece dedenin gelişiyile değil, Hz. Ali'nin oğlu imamların ikincisi İmam Hasan'ı temsil eden zâkirin ve yüksekte tuttuğu sazın gelmesiyle de birdenbire hep “*lal*” kesilmiştir. Sazın tıpkı Kur'an gibi yüksekte tutulması, Bozkurt'un da ifade ettiği üzere eski Türk geleneğinin bir uzantısıdır: Şamanların, ritüelleri müzik eşliğinde yapması “*saz ile söz*” geleneğine bir dayanak oluşturarak Aleviliğin ibadet dilini geliştirmesinde etkili olmuştur (Bozkurt, 1990: 117). Saza gösterilen “*hürmet*” zâkirin onu üç kez öpüp anlına dayamasıyla, onsuz cemlerin başlamamasıyla ve ondan “*Telli Kur'an*” olarak bahsedilmesiyle ifade bulmaktadır. Bu yönüyle saz bir çalgıdan çok, topluluğu ibadet etme aşkıyla dolduran ve teline her vurulduğunda, törenlerde gönülleri coşturup “*Allah Allah*” kelamını salonda yankılatan güçlü bir yaptırıma sahiptir.

Katıldığım tüm törenler, saz ile başlamıştır. Törenlerin ibadet dili Türkçe olsa da, son on yıldır törenlerin başında ve sonunda Arapça okunan Fatiha Suresinin kentlileşmeyle birlikte uygulamaya alındığı öğrenilmiştir. Birçok Alevi'nin ise bundan memnun olmadığı

görülmüştür. Sazı çalan ve çalarken de erenlerin deyişlerini aşkla ve belli bir şiirsel ahenkle aktaran zâkirler, dört saati bulan ritüeller sebebiyle nefes gücüne ve fiziksel dirence ihtiyaç duymaktadır. Katıldığım tüm törenlerde zâkirler erkekti. Zâkirliğin erkek soyu üzerinden ilerlemesi, sadece fiziksel dirence bağlanmamalıdır: Zakir, İmam Hasan'ı temsil ettiği için ritüel geleneği erkek üzerinden kurulmuştur. Buna ilaveten katıldığım törenlerde yorulanın görevini bir başka zâkirin devralmasıyla, genelde birden çok kişi bulunmuştur. O sebeple İmam Hasan'ın temsil edilmesi -diğer on iki hizmetliler gibi- sadece belirli bir kişiye verilmemektedir. Zâkirlik yeteneği olanlar, bu konuda hizmet verebilmektedir. Dedelerin zâkirliği bilme zorunlulukları olmasa da, bunun saygınlığı arttırdığı görülmüştür. Daha önce de belirtildiği üzere İkitelli Cem Evi dedesi Ali Dede ve Garip Dede Cem Evi dedesi Celal Dede cemlerde zâkirlik de yapmaktadırlar. Veli Baba Cem Evi'nde ise Rıza'nın zâkirliği vardır.

Zakirlerin dillendirdiklerine bir örnek teşkil etmesi bakımından, aşağıdaki beyit aktarılmaktadır. Bu beyit, İkitelli Cem Evi'ndeki bir sohbette eski zâkirlerden Mehmet tarafından çalışmaya “özellikle” ilave etmem için aktarılmıştır. *“Bu beyiti hiçbir yerde bulamazsın. Bak sadece sana söylüyorum. Biz artık eski âşıklarız. Gençler bunu bilmez, bilen söylemez. Bunu mutlaka yaz, çıkart kızım”* diyerek deyişi dillendirmiştir:

“Eski âşıklar cemaate hoş geldiniz
Hu dedik irfana girdük
Erenler sefa geldiniz
Bir an gönlümüz şen oldu.
Erenlerden ola hümmet
Muhammed'dir şahsi vilayet
Şefakat hanemiz Muhammed
Erenler sefa geldiniz.
Erenler biliriz sizi
Şaduma ettiniz bizi
Mümin Müslüm cümlelenizi
Erenler sefa geldiniz.
Bir içti doluyu
Mesut oldu cümle varısı
Bu dur kırkların korusu
Erenler sefa geldiniz.
Cemali dergah kulu
Hu der bağırır gülü
Pirim Hünkâr Hacı Bektaş Veli.
Hak bulan edip nura yatmaz mı?
Kalkup az olayıp ceme gelenler
Daim boş gelenler dolu gitmez mi?
Kalkup az olayıp ceme gelenler.
Muhammed Ali'nin düştük peşine
Mevla'm uğratmasın gönül dışına
1001 sevap yazılır adım başına
Kalkup arzulayıp ceme gelenler.
Muhammed Ali'yi gördük burada
Mevla'm yalancıyı koymaz arada
Silinir kalpler erer murada

Kalkıp arzulayıp ceme gelenler.
Muhammed Ali'yi gören bayılır
Böylece muhabbete nice doyulur
Kimi melek kimi huri sayılır
Kalkıp arzulayıp ceme gelenler.
Muhammed Ali'ye iman getirun
Tecelleha temellaha getirin
Bin isek bir gibice oturun
Kalkıp arzulayıp ceme gelenler.
Her ayıbı görüp yüzüne vurnayın
Evliyanın buyruğundan çıkmayın
Kem gözüyle nikâh yere bakmayın
Kalkıp arzulayıp ceme gelenler.
Her can fehmedemez yediğini
Dinleyelim gerçeklerin dediğini
Herkes bulsun özünde gedüğünü
Kalkıp arzulayıp ceme gelenler.
Derviş Süleyman'ım¹ içen ayılır
Böyle muhabbete nice doyulur
Kimi melek kimi huri sayılır
Kalkıp arzulayıp ceme gelenler.” (Mehmet, 58, inşaatçı ve eski zâkir, İkitelli Cem Evi, 3 Ocak 2013).

Cemlerde yer alan mersiyeler, beyitler, deyişlerin ortak konusu Kerbela Olayı gibi tarihi meseleler, Ehli Beyt aşkı ve edeb hükümleridir. Hepsinin vermek istediği bir mesaj vardır.

IX.6.3. Kemberbest

Birçok inançta olduğu üzere günümüzde düzenlenen cemlerin amacı da ilkinin anmak, yaşatmak ve benzerini uygulamak içindir. O sebeple yüzyıllar öncesinde yaşanıldığına inanılan olaylar, simgesel derinliklerle günümüzde canlandırılmaktadır. Alandaki ritüel çalışmalarında, cemlerde hizmeti olanların ve semah dönenlerin Hz. Ali yoluna bağlılığı temsilen bel çevresine taktıkları yeşil kuşakların, simgesel başka derinliği olduğu görülmüştür. “*Kemberbest*” olarak adlandırılan yeşil kuşak Hz. Muhammed-Kırklar Meclisi-ilk ceme yüklenen anlamla açıklanmaktadır. Cem töreni geleneği Hz. Muhammed’in, on yedisi kadın yirmi üçü erkekten oluşan Kırklar Meclisini ziyaret etmesi devamında yapıldığına inanılan ilk cem törenine dayanmaktadır. Hz. Muhammed’in burada semah dönerken yere düşürdüğü abası, Kırklarca kutsal kabul edilerek kırk parçaya bölünmüş ve bellerine bağlanmıştır. Katıldığım cemlerdeki benzer uygulama, kemberbestlerin belli kişilerce kullanıldığına bir açıklama sunsa da, neden sadece semah dönerken bir süreliğine bele bağlanmasına müsaade edilip, semah bitince iznikçi tarafından bazen “*ikaz*” yoluyla alındığına açıklama sunmuyordu. Görüşülen Alevilerin anlatılarına göre kemberbesti taşıyacak

¹ 1800’lerde yaşamış Alevi önder. Genel inanışa göre keramet sahibi olduğuna inanılan Derviş Süleyman’ın katıldığı cem törenlere ulular ziyarete gelirmiş.

kişi kadar, onun nerede ve zaman kullanılacağının da belli kaideleri vardı. Buna göre kemerbestin cem alanına alınmasının bir dizi sınırlılıkları ve zamanlaması vardı. Cemde kemerbestler topluluk salona girip, cem başladıktan sonra iznikçi tarafından Meydan Sofasına getiriliyor ve yine kutsallığına dayanarak yüksekte tutuluyordu. Dedenin “*bilen canlar semaha çıksın*” demesiyle, iznikçi tarafından semaha kaldırılan semazenler, alana çıkmadan evvel iznikçinin elinden aldıkları kemerbesti özenle bellerine bağlıyorlardı. Semah bitimi ise yine aynı özenle onu teslim ediyorlardı. Bunu yapmayı unutanların iznikçi tarafından ikaz edilmesi, “*ilahi alemdeñ dünyevi aleme*” geçildiğinin bir göstergesiydi. Nasıl ki kutsal eşiğin sınırı, kapıda başlayıp tüm cem alanına nüfus ediyorsa; kemerbesti taşıma sınırı da ya cemde Kırkları temsilen yürütölen görev süresince ya da semah dönerken orta alanla sınırlandırılmaktaydı.

IX.6.4. Dilek Ocağı

Nevşehir’deki etnografik alan çalışmamda Hacı Bektaş Veli Türbesi’nin yanındaki ağaç “*dilek dileme*” unsuru olarak kullanılmaktaydı. Belediye, küçük bez parçalarının dallara bağlanmasıyla baş edemediği için burayı çitlerle çevreletmiş ve “*lütfeñ ağaca bez bağlamayınız*” uyarı yazısıyla bunun önüne geçmeye çalışmıştı. Er’in (1996: 46) belirttiği üzere Alevilikte, özel mekânlardaki ağaçların kök saldığı toprakta (ağaç dibi) evliya mezarı bulunduğuna inanılmaktadır. Ağaca bez bağlanarak dilenen dileğin, kabul edileceğine inanılır. Burada inanılan unsur bez parçası, ağaç veya toprak değildir. Bunlar aracıdır. Garip Dede Cem Evi’nde bulunan Alevi önderlerden Garip Dede’nin mezarının çaprazında bakırdan yapma üstü kapalı, küçük bir ocak bulunmaktadır (Bkz. Fotoğraf 66). Aleviler kitapçıdan satın aldıkları mumları, dilek diledikten sonra yakıp buraya dikmektedirler. Mumun dibine kadar yanması halinde, dileğin kabul olacağına inanırlar. İnanişaya göre dilek, dilek ocağı aracılığıyla Garip Dede’ye iletilmektedir. Görüşölen Alevilere göre, duaları kabul eden Garip Dede değildir. Onun, Allah’la kul arasında duaların kabul olması için “*aracı*” olduğuna inanılmaktadır.

IX.6.5. Eşarp

Alanda edindiğim gözlemlere göre Alevilikte eşarp iki unsur üzerinden yapısını kurmuştur: Sosyal dayanışma ve edeb.

Garip Dede Cem Evi’ndeyken orta yaşlı bir kadın, babası ya da kayın pederi olduğunu düşündüğüm kişiye “*eşarbt atarım gerisine karışman*” diyerek koluna girdiği yaşlı adamı bir başka adamın yanına zorla götürmüştür. Adamların birbirlerinin yüzlerine bakmamaları

üzerine kadın, yine eşarbı yere atmaktan bahsetmiştir. Bunun üzerine adamlar biraz da gönülsüzce tokalaşmışlardır. Kadın cümleyi yanlış kurmuş, adamları inanç gereği hep kapattığı başını açmakla “*yarı şaka yarı ciddi tehdit*” etmiş, yerel bir ağız kullanmış vb. olabilirdi. Yoğun betimleme doğrultusunda mülakatlardan iz sürerek, eşarbın “*dargınları barıştırmak*” adına, kadınlar üzerinden geliştirilen eski bir Alevi geleneği olduğu ortaya çıkarılmıştır. Alevi kadın, dargınların daha fazla bunu sürdürmemesi için köy meydanına çıkıp küslere seslenerek eşarbını yere atarmış. Eşarbın yere atılması “*büyük bir ayıp*” olarak görülür ve kadının daha fazla üzülmemesi için dargınlar barışmak zorunda kalırlarmış. Eşarbın yere atılması, topluluğun birliğini yeniden sağlayarak sosyal dayanışmaya örnek olduğunu düşünmekteyim.

Çalışma yürütülen Aleviler için kadın-erkek ayırımı yoktur. Kadın, şehvet unsuru olarak görülmemekle birlikte, gelenekler dâhilinde belli bir oranda “*örtünmüş*” olması gerekmektedir. Alanda ve özellikle ritüellerde gördüğüm üzere Alevi kadınların örtünmüşlüğü, radikal manada “*kapanmışlık*” değildi. Kiminin başı açık, kimininki bir eşarpla örtülmüştü; kimi ritüellerde başını eşarpla örtmüş, kimi yapmamıştı; kimi ise her iki koşulda da örtünmeyi seçmişti. Alevi kadınlardaki örtünme anlayışı “*vücut hatlarını fazla belli etmeyecek bol kıyafetlerle*” örtünmelerine dayalıdır. Bu durum “*özellikle*” ritüellerde geçerli olmaktadır ve kadınlar birbirlerine genelde “*topluluk edebi*” gereği uyarılarda bulunmaktadırlar. Ayrıca cemlerde bol kıyafetler (kadınlar genelde koyu renkte uzun bol etek ve hırka giymektedirler) giyilmesi iki etkene bağlanabilir: Saatler süren törenler yerde minderler üstünde oturmayı gerektirmektedir. Bol kıyafetlerle daha rahat edileceği düşünülebilir. Diğer etkene göre semah topluluğun huzuruna çıkmak demektir. Semah dönerken vücut hatlarının fazla belli edilmesi hoş karşılanmamakta, ayrıca da giysiler rahat semah dönülmesini de engelleyebilmektedir.

Aşağıdaki anlatı Aleviliğin örtünmeye yönelik bakış açısını yansıtmaktadır:

“Metropol açık saçık. Köydeki ablam, anam ölmüş benim, analığım var. Aman ağlarım işte özlüyorum eski tabi buna da şükür de. İşte ablam dedim ya yazın ortasında öğlen göbeğinde (elleriyle göstererek) bileğe kadar kapalı giyer. Sıcakmış açmaz kollarını. Orası daha sadedir. Burda süs var, açık saçıklar var. Bizde kol açılmaz. Kıyafet böyle orda” (Maviş, 54, cem evi çalışanı, İkitelli Cem Evi, 7 Şubat 2013).

Alevilikte örtünmenin geleneksel değerde “*sade-abartısız*” olmakla açıklandığı ve inanca bu doğrultuda her hangi bir yasakla kısıtlama getirmediği anlaşılmaktadır.

IX.7. Alevilikte Dinsel Törenler

Alan çalışmalarına başlarken aklımdaki ilk soru, mekânsal açıdan cem evlerinde gruplaşan Alevilerin, inançlarının bir yansıması olan ritüelleri ne kadar gerçekleştirdikleri ve bunları tekrarlama sıklıklarıydı. Bu “sıklık” inançlara bağlılığı gösterdiği için modernleşme ve kentleşmeyle birlikte buna ne kadar bağlı kalındığı, alan çalışmalarımı yorumlamamda önemli bir dayanak sağlayacaktı. Modernleşmeyle beraber kent Aleviliğini cem evleri üzerinden çalışmak, muhtemelen ritüelleri ve bunun sürekliliğini gözlemleyip yorumlamama olanak sağlayacaktı. Çalışmanın cem evlerinde yürütülmesi aslında kentleşmenin karşıma koyduğu bir zaruretti. Belli mahallelerdeki Alevilerin iç mekânlarına (evleri) uzun süreli ve belli tekrarlarla girmek, ritüelleri gözlemleme açısından sağlıklı bir veri ortaya çıkaramayabilirdi. Çalışmanın başından bu yana başat edindiğim üzere Durkheim’in dini, algı ve mekân üzerine kurması ve ibadet mekânlarını, bireyleri bir arada tutup dayanışmayı sağlayan bir yer olarak tanımlaması (Durkheim, 2003: 30, 60-64) benim çalışmamı şekillendiren bir bakış açıydı. Durkheim’in çizdiği tanımla birlikte, kendimi kent ortamındaki cem evlerinde bulup çalışma yürütmemin bugün, doğru bir karar olduğunu söyleyebilirim.

Alana çıkarken beni düşündüren husus, bir yabancı olarak ritüellere kabul edilip edilemeyeceğim sorusuydu. Kentleşmeyle beraber kendini sakınmanın ne kadar değiştiğini anlamak üzere, çalışma alanlarımı oluşturan cem evleri yetkililerine törenlere katılma isteğimi belirttim. Üç farklı anlayışla karşılık aldım:

- Ritüellere kabul edilmedim; Kendilerini Kızılbaş olarak tanımlayan Acısu ve Veli Baba Cem Evi Sıraç Alevileriyle ritüellere katılmam konuda bir ilerleme elde edemedim. Ritüelleri yapıp yapmadıkları gibi temel bir bulgu dahi ancak benim “*bilgi izi sürerek*” konu üzerinde durmamla ve aynı soruyu defalarca sormamla ortaya çıkmıştır. Buna göre Veli Babalılar ritüelleri yaparken, Acısuluların yıllardan bu yana ritüel yapmadıkları görülmüştür.

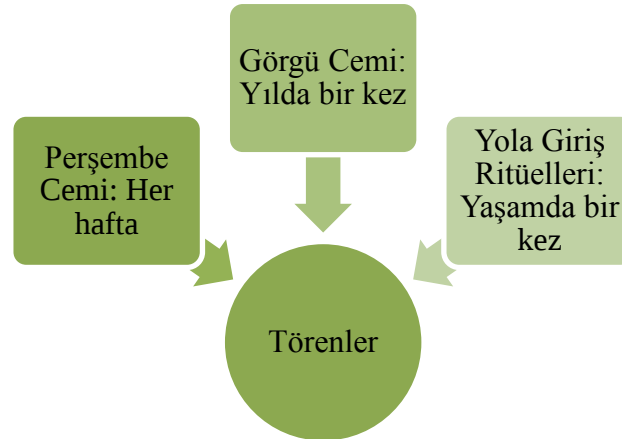
- Ritüellere belli bir sınırlılık içinde şartlı kabul edildim: İkitelli Cem Evi’nde Perşembe Cemine kabul edilirken Görgü Cemine topluluk içi yıllık meselelerin ele alınması sebebiyle kabul edilmedim. Perşembe Cemlerinde ve yer yer cem evi içinde ise görüntü almama müsaade edilmedi.

- Ritüellere kabul edildim: Garip Dede Cem Evi’nde gerek Perşembe gerekse Görgü Cemlerine kabul edildim ve görüntü almama büyük oranda müsaade edildi.

Ritüellere katılım durumlarımın her cem evinde farklılık arz etmesi, ritüellerin sırlık algısının her mekânda farklı bir anlayış üzerinden ilerlemesine dayanıyordu. Alanda edinilen

bilgilere göre Cem Vakfı'nın 25 Eylül 2004'de İstanbul Abdi İpekçi Spor Salonu'nda tarihte ilk kez cemleri dışa açık yürütmesi, Alevilere bir başlangıç noktası oluşturmuştu. Alevilerin bu ilk toplu görünürlüğü, bundan sonraki adımlara da cesaret vermiş görünüyordu. Garip Dede Cem Evi'ndeki kabullerim, ilgililerin sırlık anlayışının Aleviliğe zarar verdiği ve dışa açılmanın kendilerini tanıtmak açısından faydasına inanmalarına bağlanmıştır. Onlar, dışarıdan bakanın gözüyle Aleviliği çalışmanın, olumlu geri dönüşleri olacağını düşünmektedirler. Kentle bütünleşmek isteyen Garip Dede Cem Evi, 1980'deki örgütlenme yasağının 1989'da kaldırılmasıyla ortaya çıkan kent cem evlerini, kendilerini ifade etmek açısından bir çıkış noktası olarak görmektedir.

Alevilikteki dinsel törenleri üç yapı üzerine inşa ettim. Kurduğum bu ilişkiyle birlikte Alevilikte ritüellerin belli bir dönemsel sıralamayla işlevsellik kazandığını gördüm. Ritüellerin dönemsel sıralaması her hafta Perşembe Cemleriyle birlikte yapılan tören; her yıl Şubat ayıyla birlikte yapılan Görgü Cemi; Alevilerin yaşamlarında bir kere yerine getirdikleri yola giriş ritüelleridir. Aşağıdaki şema törenlerin yapısını ele almaktadır:



Şekil 6: Üç Yapı Üzerinden Alevilikteki Törenler ve Dönemsel Sıralamaları

Aşağıda bu yapının açıklanması alanda elde edilen gözlemler, derinlemesine mülakat ve görüşmeler bütünüyle yorumlanmıştır.

IX.7.1. Perşembe Cemi/Abdal Musa Cemi¹

Garip Dede ve İkitelli Cem Evleri'ndeki haftalık cem ritüeli olan Abdal Musa Cemi, Perşembe günleri düzenlendiği için daha çok Perşembe Cemi yer yer Cuma Cemi olarak bilinmektedir. Cuma Cemi denmesindeki sebep, geleneksel cemlerin Perşembe akşamı

¹ Çalışmada alandaki Alevilerin, Perşembe Cemi ibaresini Abdal Musa/Cuma Ceminden daha çok kullandıkları için bu terim tercih edilmiştir.

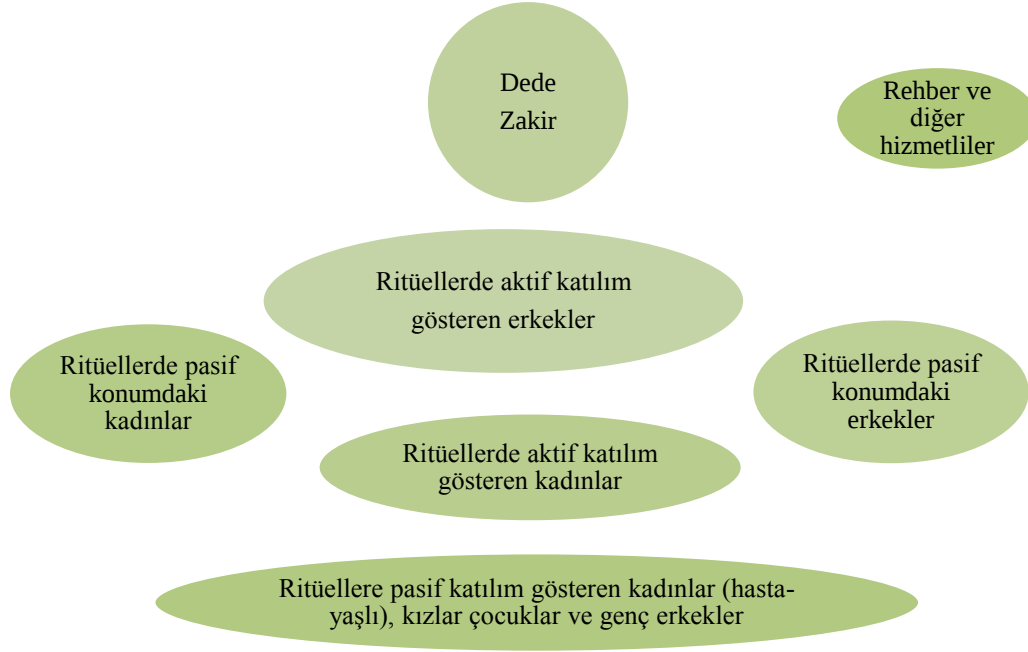
başlayıp, Cuma sabahına doğru sürmesidir. Benim katıldığım cemler Perşembe akşamı başlamış ve aynı gün gece yarısından önce bitmiştir. Bunun sebebi, ertesi gün okulların ve iş yerlerinin açık olmasıdır.

Akşama doğru iş ve okul çıkışıyla birlikte cem evine gelmeye başlayan Aleviler, lokma saatine kadar toplulukla birlikte sohbet ederek, kentlileşme dolayısıyla zayıflayan iletişimlerini burada yeniden sağlayabilmektedirler. O sebeple Perşembe Cemleri, topluluk bireylerinin birbirleriyle *“belli bir süreklilik ve tekrar içerisinde haftalık”* bağ kurmalarını sağlamakta, birbirlerine karşı yabancılaşmalarını engellemektedir. Akşam saat yedide, kurumun yemekhanesine lokma yemek için geçen Alevilerin büyük bir bölümü birbirlerini tanımaktadır. Cem evlerine her gün gelen Aleviler genelde yaşlılardır. Onlar burayı sadece dini değil, sosyal etkinlik alanı olarak da görmektedirler. Perşembe Cemlerine katılanlar ise üç gruba ayrılmaktadır: her hafta gelenler; lokma sahibi olan ya da lokmaya davet aldığı için gelenler; belli aralıklarla gelenler. Perşembe Cemlerine her hafta katılanlar dışında *“adak-dilek lokması”* ve *“ölünün kırkı/seneyi devresi lokması”* için gelen gruplar, cem evindeki insan akışını sağlamaktadır. Bu açıdan Garip Dede ve İkitelli Cem Evi’ne gelen Aleviler, her hafta katılım gösterenler dışında değişmektedir.

Yemekhanede lokmalar yenirken dede, lokma sahiplerini yanına çağırarak duasının kabul olmasını ve *“Ehli Beyt yolunda bir olmayı, pir olmayı”* dileyerek razılık yani yol onay alır. Lokma sahibi razılığını verdikten sonra salonda *“Allah Allah”* sesleri yükselerek duaların kabulü dilenir. Lokma duası, ölü ardından yapılıyorsa tüm salona hüznün çöker. Adak için yapılan lokmalar ise şenlikli-sohbetli geçmektedir. Lokma ardından genelde saat sekizde cem odasına çıkılır. Mutfaktaki telaş ana yemeğin (bulgur-et-ayran) yenmesiyle bitmez. Cem töreni sonrası dağıtılan börek veya meyvelerin ikram telaşına düşülür. Cem evi personeli bütçe yetersizliğiyle aşağı yukarı on kişiden (güvenlik, temizlik, mutfak) oluşsa da, işlerin aksamaması için cem evine gelen bazı Alevilerin *“gönüllü”* olarak yapılacak işlere el atmaları çalışanların iş yükümlülüğünü hafifletmektedir. Genelde Alevilerin hizmet etmekten kaçınmadıkları ve bunu severek yaptıkları görülmüştür.

Cem alanına ayakkabılarla girilmez. Bunun iki etkeni vardır. Ritüellerin çıplak ayak yerine getirilmesi ve hijyen. Cem alanı boydan boya halılarla kaplı olduğu için burada temizliğe büyük önem verilmektedir. Yerde duran minderlere geçen Aleviler ritüeldeki konumları, cinsiyetleri ve yaşları itibarıyla *“kümelenmiş”* bir şekilde oturma alanlarını oluşturmaktadırlar. Salonun zemin konumundan daha yüksekte duran dedelik makamında dede, zâkir ve genelde ikinci zâkir bulunmaktadır. Dede makamının tam karşısında ise, ona

dönük şekilde hiyerarşik bir düzenle, topluluk üyeleri yer almaktadır. Aşağıdaki şekil topluluğun mekân içi oturma düzenini ele almaktadır:



Şekil 7: Perşembe Cemlerinin Hiyerarşik Mekân İçi Konumlanması¹

Aleviler törene kadın-erkek-çocuk hep birlikte katılırlar fakat yer hiyerarşisi gereği erkeklere öncelik verilmektedir. Şekilde de ele alındığı üzere kadınlarla erkekler birlikte değil, ayrı yerlerde otururlar. Bu durum, törenlerde kadınların ikincil görülmesiyle alakalı değildir. Ön sırada, On İki İmamı sembolize eden On İki Hizmetliler oturmaktadır. İmamlar erkek olduğu için bu hizmet yine erkekler tarafından yerine getirilmektedir. Şekilde de görüldüğü üzere törenler toplulukla birlikte değer kazanmaktadır. Topluluk birliği, adaleti ve devamlılığı sağlamaktadır. Perşembe Cemlerinde her hafta toplanılması, Alevi inancı üzerinden topluluğun bir olma-birlik olmasının önemini, hatırlatmakta, buraya devam etme gereksinimini alışkanlığa dönüştürmektedir. Topluluğun birliği, topluluk içindeki adalet mekanizmasını kurarak, Alevilerin birbirlerine “*aykırı*” davranmamalarını sağlamaktadır. Bunlar semahta da görev aldıkları için meydana giriş çıkışların rahat gerçekleşmesi ve cemin aksamaması bakımından yer hiyerarşisi lüzumlu görülmektedir. Orta alanın ikinci sırasında, semahta görev alan kadınlar yer almaktadır. Semahta yer almayanların salonun solunda,

¹ Cem, salonunun şekline ve gelenlerin sayısına göre oturma şeklinde belli başlı farklılar olsa da, oturma düzeni bu şekilde oluşturulmaya özen gösterilmektedir.

sağında ve arka kısmında yer almaları yine aynı şekilde hizmet alma hiyerarşisiyle açıklanmaktadır. Salonun en sonunda hasta olanların bulunması, sandalyeye oturmaları ve ayaklarını uzatmaları sebebiyle daha uygun görülmektedir. Cem, topluluğa saygının da bir göstergesidir. O sebeple maruzatı olanların daha az görünecekleri bir yerde bulunmaları tercih edilmektedir.

Perşembe Cemleri -lokma, dua, tören, tekrar lokma- yaklaşık olarak dört saati bulmaktadır. Tören ise tek oturumda (ara vermeksizin) 2 ile 2,5 saati bulmaktadır. Dedenin/Dedelerin önderliğinde, zâkirin/zâkirlerin saz ile söz olmasıyla, rehberin ve hizmetlilerin kılavuzluğunda ve topluluğun şahitliğinde ilk Kırklar Cemi benzeri burada gerçekleştirilmektedir.

Aleviler cem odasında yerlerini aldıktan sonra rehber “*destur*” yani “*kendinize çeki düzen verin*” diyerek dede ve zâkir salona girer ve yerlerine otururlar. Dedenin “*rahat olun*” demesiyle onları ayakta karşılayan Aleviler yerlerine otururlar. Çerağcı, postun önündeki aydınlatmanın önünde diz çöker. Dede genelde o sırada eskiden elektrik olmadığı için cemlerde aydınlatmanın mumla yapıldığını ama günümüz modern koşullarında bunun otomatik olarak sağlandığını belirtir. Hizmetin aslına uygun yerine getirilmesi için Çerağcıyı lambanın yanına çağırır ve usulen yakmasını ister. Cemlerde postun önünde orta yerde yanan lamba, Aleviliğin “*ışığıdır*”. Bu ışığın onun “*can damarı*” olduğu ve o yandıkça Aleviliğin yolundan çıkmayacağı belirtilir. Işık, sembolik olarak “*yolun varlığına*” karşılık gelmektedir. Dede her hafta olduğu gibi bu hafta da toplanma gerekçesini ilk Kırklar Cem ibadetini yerine getirmek olduğunu söyleyerek, Fatiha Suresini okur. Sure bitimi “*mutlaka*” Türkçe açıklama getirilir. Cemlerin en büyük özelliği Türkçe yapılmalarıdır. Dedenin oturduğu yer yani “*post*” Hz. Ali’yi temsil etmektedir. Dedenin buradaki varlığı, Hz. Ali olarak kurgulanmaktadır. Zâkirin sazı çalmasıyla birlikte bazen zâkir bazen dede aşağıdaki Türkçe mersiyei yani Alevi değişini seslendirir:

“Bismi Şah Allah Allah
Hu diyelim gerçeğe varalım Ali divanına
Bu post Hazreti Şah-ı Merdan Ali’nin postudur
Bu post Şah-ı Şehidi Kerbelâ İmam Hüseyin’in postudur
Bu post On İki İmamlar postudur
Bu post Hacı Bektaş-i Veli postudur
Bu post insanlık postudur
Bu post mazlumlar postudur
Bu post zulme isyan edenlerin postudur
Bu post çağdaş insanlığın gurur duyacağı özgürlük postudur
Bu post eline, beline, diline sahip olanların postudur
Bu post En-el Hak diyenlerin postudur
Bu posta oturmak haşa bizim hakkımız değildir
Bu posta oturmak için canların rızası alınmak zorundadır
Ey canlar izniniz ve rızanız var mı ben kulunuzun oturması için

Bu posta oturunca büyüklük taslamayacağıma
Canları küçük görmeyeceğime huzurunuzda söz veririm
Cemimiz hak defterine yazıla
Üçler beşler yediler on ikiler on dörtler on yediler ve dahi kırklar yardımcımız ola
Nutuk Hazreti Pirden ola
Gerçeğe Hu mümine ya Ali”

Yukarıdaki anlatı postun kutsallığını Hz. Ali’den başlayıp, mazlumlara kadar bağlayarak bu postun çok çile çektiğini belirtmektedir. Post ulu bir makam olsa da buraya oturanın ancak hizmet aşkıyla onu yürüteceği için dede topluluktan razılık-onay istemektedir. Ardından saz/bağlama eşliğinde zâkir tarafından Hz. Muhammed, Hz. Ali, Ehlibeyt, On İki İmam ve Kerbela Olayı üzerine gülbanklar, deyişler, mersiyeler ve dualar okumaya devam eder. Geleneksel On İki Hizmet yerine getirilir. Bu hizmet On İki İmama dayandırılan ritüellerdir. Dede hizmet sahiplerini Meydan Sofasına (orta alana), On İki Hizmet’in görülmesi için posta çağırır. Hizmeti okunanlar, sırasıyla oturdukları ön sıradan kalkıp Meydan Sofası’na gelirler. Aşağıdaki beyitlerin okunmasıyla birer birer Meydan’a gelir ve ayakta tüm hizmetlilerin gelmesini beklerler. Takılar çıkarılmış, ayakla çıplak, belde ise yeşil kemerbest vardır.

“Haktan bize nida geldi
Pirim sana ayan olsun
Şahtan bize name geldi
Mürşidime ayan olsun

Kimi okur kimi yazar
Can candır yoldan azar
Mihmanları yola düzer
Rehberime haber olsun

Hak kuluna eyler nazar
Seyyah olup alem gezer
Kalles gelir cemi bozar
Gözcü sana haber olsun

Şeyda bülbül bağın ister
Delil yanmaz yağın ister
Yak delili nurun göster
Delilciye haber olsun

Aşıkların zikri sazdır
Daim Hakk’a niyazdır
Okunan nefes niyazdır
Zakirlere haber olsun

Cemde herkes kardeş bacı
Bunlardır guruh-u naci
Seyyid-i Ferraş süpürgeci
Ferraşa da haber olsun

Bu ceme gelenler Hacı
Bunlardır Hakk’a duacı

Cemin kilidi kapıcı
Kapıcıya haber olsun

Ey gözü gönü tok kişi
Daim Hak iledir işi
Hazırla lokmayı aş
Niyazcıya haber olsun

Ta ezelden dedik beli
Muhammed Ali'nin yolu
Tasla gelsin dolu
Sakacıya haber olsun

Gerçek olan dolu içer
Cemiyete güller saçar
Canlar gelir ceme geçer
Peykçiye haber olsun

Bir üzümü böldü Kırklar
Yiyemez özü çürükler
Allah deyip dönsün çarklar
Semahçıya haber olsun

Şah Hatayım pire geldi
Hak yolunu süre geldi
Mümin, Müslim dara geldi
İznikçiye haber olsun"

Hizmetliler, dede karşısında Ehli Beyt'e olan bağlılığın bir göstergesi olarak "*dara dururlar*". Bunun anlamı hizmeti yerine getirmek üzere hazır olmalarıdır. Ayakların sağ başparmağı, sol başparmağın üstündedir; eller ise kalp seviyesinde üst üste gelecek biçimde birleştirilmiştir. Bu duruş Ehli Beyt'e saygıyı göstermektedir. Hizmetliler diz çökerek posta niyaz ederler. Niyaz etmek yeri öpmek yani Dört Kapı Kırk Makamı ve Ehli Beyt'i kabul edip, biat etmektir. Dede hizmetlileri "*yollarının aydınlık*" olması dileyerek yerlerine gönderir. Tiyatral bir arka plana sahip olan cemler, topluluk bireylerine çeşitli görevler vererek, onları törenin merkezine alarak "*aktif*" hale getirmektedir.

Dede, semah dönülmesi için "*destur*" verir. Genelde beş ile sekiz kişi arasında değişen semahçılar semah dönerler. Genelde tek bir grup semah dönmez. İki ile beş grup birbirinin ardından semah dönerler. Semah bitimi, dede Alevilik hakkında genel bilgiler verir: Alevilik, Dört Kapı Kırk Makam, Ehli Beyt, Hz. Muhammed sevgisi, Hz. Ali'nin hayatı, Kerbela Olayı vb. Katıldığım tüm Perşembe Cemlerinde Kerbela Olayı ele alınmış ve buna sebep olanlar "*lanetlenmiştir*". Bunun işlevi duygusal bir zemin hazırlayarak, topluluğun duygularını harekete geçirebilmektir. Bu açıklamaya bağlı olarak Alevilikte "*toplumsal matem-yas*" canlı tutulan bir "*öğrenmişliktir*". Kerbela Olayının cemlerin "*ortak gündemi*" olması kültürlenmeye olan katkısındanadır. Aleviler "*biz kimiz*" sorusuna özellikle de Kerbela

üzerinden cevap vermektedirler. Alevilikte ritüeller üzerinden tarihi olaylar cemlerde konu edilerek, topluluğun aklındaki düzen geçerli kılmaya çalışılır.

Katıldığım Perşembe Cemlerinde bazen dedeler, ritüellerin “*cümbüş*” olarak itham edilmesini eleştirerek bunun “*hiçbir şekilde eğlence*” amaçlı yapılmadığı ve yoğun bir ibadet aşkını barındırdığını belirtir. Bu tür ithamlarla karşılaşanların, gerekli açıklamayı sakın ve uygun bir üslupla yerine getirmelerini ister.

“*Kutsal su*” cem sonuna doğru içilmektedir. Bunun iki anlamı vardır: Kerbela’da on iki gün boyunca aç ve susuz ölüme terk edilen İmam Hüseyin ve Ehli Beyt’in “*ağzında bulunması*” yani serinlemesi; Topluluk bireylerinin birbirlerine razılık yani onay verdiklerini göstermek için içilmektedir. Su, genelde çocuklar tarafından dağıtılmaktadır. Böylece çocukların küçük yaşlardan itibaren kültürlenmesi sağlanmaya çalışılmaktadır. Cem bitimine doğru yine Fatıha Suresiyle yapılmaktadır. Cemin bu bölümünde dede genelde, Arapça dua okumanın doğru olmadığını fakat Kur’an-ı Kerim’de bu şekliyle var olan ve onun kalbi yerine geçen surenin okunmasının Müslümanlık açısından zararı olmadığını belirtmektedir. Dedeler, Arapçaya karşı olduklarını sık sık ifade etmektedirler.

Perşembe Ceminin son bölümü, dedenin “*topluluk birliğini*” denetlediği ve “*topluluğun sorularını*” yanıtladığı kısımdır. Topluluk birliği, dedenin “*aranızda küs olan var mı?*” “*aranızda birbirine karşı borcu olan var mı?*” “*Düşkünlük durumuna şahit olduğunuz biri var mı?*” vb. sorularla dargınlar barıştırılmaya, borçlar taksitlendirilmeye, düşkünler denetlenmeye çalışılır. Benim katıldığım cemlerde ikaz alan birkaç kişi dışında, düşkün ilan edilen olmamıştır. Dedelerin ikazlarına birkaç örnek vermek gerekirse bunlar: ceme nadiren gelenlerin daha çok toplulukla bir arada olmaları gerekliliği; toplumun ve topluluğun geneliyle kavgadan uzak durmaya özen gösterilmesi gerekliliği; kul hakkı yenmemesinin önemi gibi uyarılardır. Cem bitimi, herkes üzerine oturduğu minderi duvar dibine kaldırarak, odanın dağınıklığını toplamaya yardımcı olmaktadır. Minderleri yerine kaldırmayanlar özellikle de kadınlarca ikaz edilmektedir.

Cem töreni bitimi, genelde meyveden oluşan lokmanın diğer bölümü için yine yemekhaneye geçilmektedir. İlerleyen saate rağmen vakti olanları yemekhanede, kafeteryada, bahçede sohbet halinde görmek mümkündür. Genelde gece yarısından önce kapanan cem evleri, sabah 8:30’da açılmaktadır.

IX.7.2. Görgü Cemi

3 Şubat 2013 tarihinde Garip Dede Cem Evi’nde gerçekleşecek olan yıllık Görgü Cemine katılabilmek üzere, üç ay öncesinden kurum zâkiri ve yönetim kurulu başkanı Celal

dededen onay almam gerekmiştir. Görgü Cemi, tüm güne yayılan ve mürşidin yönettiği bir ritüel olarak, yola ikrar vermiş olan Alevilerin yıllık suallerinin yapılmasına dayanır. Düşkünlerin ilan edilmesi, düşkünlüğün kaldırılması, musahipliğin oluşturulması, kurbanların adanması bu cemde ele alınır.

Kentleşme dolayısıyla Görgü Cemi, çalışanların, okuyanların ve şehir dışındakilerin katılabilmeleri için Pazar günü yapılmaktaydı. Heyecanlıydım. Alevi olmayan biri olarak onların “mahrem” olarak sınıflandırdıkları bir alana giriş hakkı almanın, çalışmaya ayrı bir bakış açısı katacağını umuyordum. Görgü Cemi saat 14:00’de başlayacaktı. Kalabalıktan önce cem evine gitme niyetiyle erkenden oradaydım. Soğuya rağmen kalabalık, bahçeye kadar taşmıştı. Diğer cemlerde Alevi katılımı iki yüz kişi civarındayken, Görgü Cemleri yılda bir defa yapıldığı için cem evi her yaştan Aleviyle oldukça kalabalıktı.

Görgü saatini bekleyenlerin heyecanı, mürşide görünme ve soracağı suallere nasıl yanıt verileceği üzerineydi. Mürşide görünme, yıllık bir sorguya dayanmaktaydı. Mürşidin yıllık sualleri sadece birey olarak o yıl ne yapıldığına değil, tıpkı sözlü bir sınav gibi yol öğretileri hakkında sorulan suallere topluluk önünde doğru cevabı vermeye de dayanıyordu. Sohbetlerine katıldığım kadın grubu, On İki İmamların sırasını şaşırınca aralarında gülüşüp, bunu topluluk önünde yapmanın utanç verici olacağını söylemeleri topluluk denetiminin bir örneği idi. Alevilikte, pir önünde bireysel olarak verilen sualler, sadece pirin değil, topluluğun da denetiminden geçmektedir. O sebeple her birey aslında topluluğa bağlı ve bağımlıdır.

Ritüeller için belli başlı bir kıyafet kuralı yoktur. Ancak, edebe uygun giyinmek esası nedeniyle, dikkat çekici, pahalı, vücuda oturan kıyafetlerin giyilmemesi gerekmektedir. O sebeple kimi kadınlar Meydan Sofa’sına girmeden evvel, birbirlerine kıyafetlerinin uygun olup olmadığını soruyorlardı. Genç bir kızın yakası açık bulununca içlerinden biri, yanında getirdiği uzun ve bol hırkayı ona giydirmekte hiç tereddüt etmedi. Kadınların bir bölümü Garip Dede Türbesi’ne girerken başlarını örtse de, kimi bunu yapmıyordu. Yanımdaki kadınlara sebebini sordum: şekilciliğin olmadığı ve kapalı ve düzgün bir kıyafetle hem türbeye girilebileceği, hem de törenlere katılabileceği söylendi. Yaşı daha olgun olanlar baş örtmenin daha hoş karşılandığını ve bu sebeple kadınların buna dikkat etmeye çalıştıklarını belirtiyorlardı.

Görgü Cemi saati geldiğinde Aleviler ayakkabılarını alt kattaki girişte çıkararak, merdivenlerden sessizce yukarıya çıktılar. Eşiği üç kere öpüp, erenlere selam verdikten sonra ritüelin gerçekleşeceği Meydan Sofa’sına girdiler. Kadınlarla erkeklerin oturma düzenleri tıpkı Perşembe Cemlerindeki gibi birbirinden ayrıydı. Erkekler ön taraflarda, kadınlar ise ya arka taraflarda ya da köşelerde yer almışlardı. Çocuklar da kadınlarla birlikteydi (Bkz. Şekil

8). Daha önce de açıkladığım üzere, oturma düzeninin bu şekilde hiyerarşik düzen içinde olmasının ataerkil yapıyla bire bir bağlantısı yoktur. Bir başka açıdan Görgü Cemi yaklaşık olarak on saat sürdüğü için erkeklerin daha dayanaklı olacağı düşünülerek, onların ön taraflarda oturmalarının uygun olacağı düşünülmektedir. Cem topluluğunun en ön sırasında On İki Hizmet sahipleri oturmaktadır. Bu düzen, hem yol büyükleri olmaları bakımından hem de tören sırasında birkaç kez semaha ve hizmetlere kalkacakları düşünüldüğü için hareket etme kolaylığı açısından uygun görülmektedir.

Aleviler meydanda yerlerini alıp oturduktan sonra derin bir sessizliğe gömüldüler. Kapıcının Mürşidin geleceğini duyurmasıyla beraber herkes saygı gereği ayağa kalktı. Salona giren mürşit ve beraberindeki zâkir yerlerine otururken, mürşit topluluğun oturabileceğini söyledi. Post yani On İki İmam'ı temsil eden kilim getirildi ve Meydan Sofası'nın ortasına serildi. Ardından mürşit, On İki Hizmetlileri çağırdı ve tek tek onlara hizmetlerinin kabul olma duasını yaptı:

Mürşid: "Hizmetin nedir?"

Kapıcı: "Kapıcı."

Mürşit: "Pirin kimdir?"

Kapıcı: "İmam Hasan."

Mürşit: "Birliğimizi dirliğimizi bozdurmaya duası bizden kabulü yüce Allah'tan ola. Hizmetin kabul olsun."

Diğer hizmetlilere de aynı sual yöneltilirken mürşit peyiği yani haberciye tatlı sert bir üslupla ikaz etti. Parmağındaki yüzük diğerleriyle eşitliği bozacağı için bunun çıkartılmasını istiyordu. Takılar ekonomik sınıfı belirleyebilecek bir unsur olarak görüldüğü için bunların meydanda takılması yasaktı. Dede bu uyarıyla birlikte cep telefonlarının kapatılmasını ve hizmete kalkacak olanların çıplak ayak meydana gelmeleri gerektiğini hatırlattı. Sıra beşinci hizmet sahibi delilciye/çerağcıya geldiğinde mürşit ona *"sen yüce Allah'ın nurusun, evlerimizi aydınlatansın. İstanbul'a gelince otomatiğe dönüşse de aydınlatma senin yerin ayırdır"* dedi. On İki Hizmetliler posta oturduktan sonra dede, kurban sahiplerini *"tecella dönmek"* için meydana çağırdı. Ritüelin bu bölümü kurbanların kabul olması içindir. İnanişâ göre Hz. Ali, oğlunu kurban etmek ister fakat bunu bir türlü yapamaz. O sırada Allah, Hz. Ali'ye bir kurban gönderir ve o kesilir. Görgü Cemi için hazırlanan üç kurban, Meydan Sofası'na yere hayvanların ortalığı kirletmelerini engellemek için geniş bir muşamba serildikten sonra içeriye alındı. Meydana getirilen kurbanlar için Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat kapılarından izin alındı. Kurbanlar kesimhaneye gönderildikten sonra abdest aldırılıp kesildiler.

Dede süpürgeciyi çağırdı ve usulen ortalığı temizlemesini istedi. Görgü Ceminin devamında zâkir, Telli Kur'an Saz ile mersiyeler okudu. Ceme katılan kimi Alevinin, okunan

mersiyelerle duygusallaşıp ağlamaları, onlar için topluluk matemi sayılan konuların ele alınmasına dayanıyordu. Mürşit, semah dönmek üzere musahipli erkekleri Meydan'a çağırdı. Semahın barış için dönüldüğü ve Aleviliğin ayrımcılığa karşı olduğu belirtildikten sonra ritüelin bu aşamasının eğlencelik-seyirlik değil, yoğun bir ibadet aşkıyla yapılması ve izlenilmesi gerektiğini belirtti. Semahlara önce musahipli erkek grubu, ardından musahipli kadın grubu, son olarak da gençler kalktı. Gruplar, ortalama sekiz kişiden oluşmaktaydı. Semah dönenlerin, post önünden geçerken buraya sırt dönmemeleri, Alevilikte ibadetlerin yüz yüze yapılma özelliğine dayanmaktadır. Sırt dönmek ayıptır; edebe aykırıdır.

Görgü Cemleri, yaklaşık olarak on saat sürdüğü için üç ara ile yapılmaktadır. Otuz dakikalık ara verilmek üzere salondan çıkıldı. Yeni giriş yine aynı düzenle sağlandı.

Mürşit, Çark Semahı yani kurban sahiplerinin semahı için onları Meydan'a çağırdı. Meydan'a çıkan dört kişi (bir kurbana iki kişi ortak girmişti) Çark Semahını dönerlerken, üç kişi onlara elle yardımcı oluyordu. Çark Semahı, diğer semahlara göre daha yüksek bir hıza sahip olduğu için semah çevresindekiler elle onları belli bir düzende tutarak, tökezlemelerini engellemeye çalışmıştır.

Mürşit, Çark Semahı bitimi musahip olmak isteyenleri denetledi. Rehber, iki genci post huzuruna çıkarıp, musahip olmak istediklerini belirtti. Mürşit, musahipliğin kurallarını anlatmaya koyuldu: bunun zor bir görev olduğunu ve tıpkı bir elmanın iki yarısı gibi birbirlerini tamamlamaları gerektiğini belirtti. Maddi-manevi konularda birbirlerine destek olmaları ve Alevi öğretinin gerekleri doğrultusunda birbirlerini denetlemeleri gerektiğini hatırlattı. Rehber, adayların evli olmadığını belirtince mürşit bunun ileride sorun yaratabileceğini belirtti. Onları musahip ilan etmenin, ileride evlendiklerinde de geçerli olacağı için eşlerinin buna sıcak bakmayabilecekleri çekincesini söyledi. İki genç bunun sorun olmayacağını, musahip olmakta çok istekli olduklarını yineleyince mürşit, yol kuralı gereği onların yaklaşık bir yıl denetleneceklerini belirtti. Bu süre içerisinde anlaşılmazlar ise, bu paktın iptal edileceğini fakat anlaşılırlarsa bunun ömür boyu sürmesi gerektiğini söyledi. Mürşit, musahipliğin ruh ve beden eşliği olduğunu; musahibi vefat edenin, yeni bir musahip edinemeyeceğini ve verilen ömürde her Alevi'nin bu haktan bir defaya mahsus yararlanabileceğini; çocuklarının evlenemeyeceğini; Görgü Cemlerine çift olarak katılmaları gerektiğini; musahiplerin birbirlerini sık sık ailece ziyaret etmeleri ve birbirlerine gözü kapalı güvenmeleri¹ gerektiğini belirtti. Mürşit, eskiden çocukların da musahip edildiklerini fakat

¹ Mürşit, musahipliğin güven konusunu şu cümleyle örneklendirmiştir: "Diyelim ki borç verdiniz musahibinize. Maddi durumunuz iyiyse almayabilirsiniz ama değilse elbette alın. Hatta alırken ona o kadar çok güvenmelisiniz ki parayı saymadan cebinize koyabilmelisiniz."

bunun ailelerin anlaşılamamaları ve çocukların bilinçli yaşta olmamaları sebebiyle büyük sıkıntı yarattığını ve artık uygulanmadığını da belirtti. Aday musahipler, mürşidin sözlerini onayladıktan sonra yerlerine alındılar. Mürşidin sözleri devam ederken, cem evi yakınında bulunan Küçükçekmece Camisinden ezan okunmaya başlandı. Çocukluğumdan buyana gördüğüm üzere Müslümanlar ezan okunurken yani namaza çağrı yapılırken daha düzgün otururlar, konuşuyorlarsa susarlar, müzik açıksa kapatırlardı. Ezanın okunması ne mürşidin konuşmasını bölmüş, ne de salondaki rahat oturma biçimini değiştirmişti. Alevilerin namaz hususundaki mesafeli tutumlarını, bireysel değil topluluk üzerinde gözlemlemek üzere, bunun faydalı bir gözlem olduğunu düşünüyorum. Tekrar otuz dakikalık ara verildi. Lokmalar yendi. Ardından tören kaldığı yerden devam etti.

Mürşit, tarihi olayları örneklerle anlatırken kimi Alevi üzgün kimi sessizce ağlamaktaydı. Konular İmam Hasan'ın Muaviye tarafından zehirlenmesi; İmam Hüseyin ve beraberindekilerin Kerbela'da Yezid ve 30.000 askeriyle aç ve susuz bırakılarak ölüme terk edilmesi; Kerbela Olayında hasta olan İmam Zeynel Abidin'in kadınlar sayesinde kurtulması ve soyun onun üzerinden ilerlemesi; on iki günlük Muharrem Orucu'nun Kerbela Olayı dolayısıyla tutulduğu; üç günlük ilave orucun İmam Zeynel Abidin'in kurtulması için tutulduğu; cemlerin, topluluk dayanışmasına katkı sağladığı; ikrar vermenin önemi; Aleviliğin Türklükle anılması gerektiği idi. Töreninin bu aşaması ders gibi işlenmiştir.

Mürşit, musahipleri posta çağırarak “*razılık-helallik*” alacakken, yine edebe uygun şekilde posta gelinmesi gerektiğini hatırlattı. Bazı Aleviler kendi aralarında konuştukları için mürşit bunun uyarısını yapma gereği duymuştu. Posta gelenler “*edebi erkâna oturarak*” yani post önünde diz çökerek, aşağıdaki sorgudan geçtiler:

Mürşit: “Bana aktaracağınız bir sıkıntın var mı?”

Musahipler: “Yok mürşidim”

Mürşit: “Birbirinizden razı mısınız?”

Musahipler: “Razıyız”

Mürşit: “Birbirinizden razı mısınız?”

Musahipler: “Razıyız”

Mürşit: “Birbirinizden razı mısınız?”

Musahipler: “Razıyız”

Birbirlerine niyaz eden Aleviler, birbirlerini üç kere öpüp, mürşit huzurunda çengel darına durdular. Üç kere öpmek Üçler “Allah-Muhammed-Ali” aşkına bağlılığı göstermekteydi. Çengel darı ise biat etmeyi simgelemekteydi. Çengel darı, ayakta yere doğru eğilerek yapılmaktadır. Eller ve baş aşağı doğru sarkıtılmaktadır. Elle, avuçlar açık birbirine bitişik tutulmaktadır. Yukarıda görüldüğü üzere bu şekilde, musahip olanların birbirlerine karşı yıllık rızaları alınmıştır.

Bir sonraki aşamada cemdekiler yaklaşık on beş kişilik gruplarla posta alındı. Yıllık sorgu için hepsine tek tek sorular yöneltildi. Bu sorular daha çok Aleviliği ne kadar uyguladıklarını denetlemek üzerineydi: Muharrem Orucunu tutup tutmadıkları, cemlere ve cem evlerine gelip gelmedikleri; büyüklere hürmette kusur edip etmedikleri vb. Görgü Ceminin bu kısmı uzun sürse de, mürşit herkesi büyük titizlikle sorgudan geçirdi. Kimilerine yol kuralları hakkında da sorular yöneltti: Dört Kapı Kırk Makamı anlatmalarını; ikrarın ne demek olduğunu; edebin önemi gibi sorularla Alevilerin bilgileri de kontrol edilmekteydi. Törenin bu aşaması aslında daha çok öğretmen-öğrenci ilişkisini anımsatıyordu. Sorguya kalkacak olanların heyecanı, öğrencinin sınav öncesi heyecanı gibiydi.

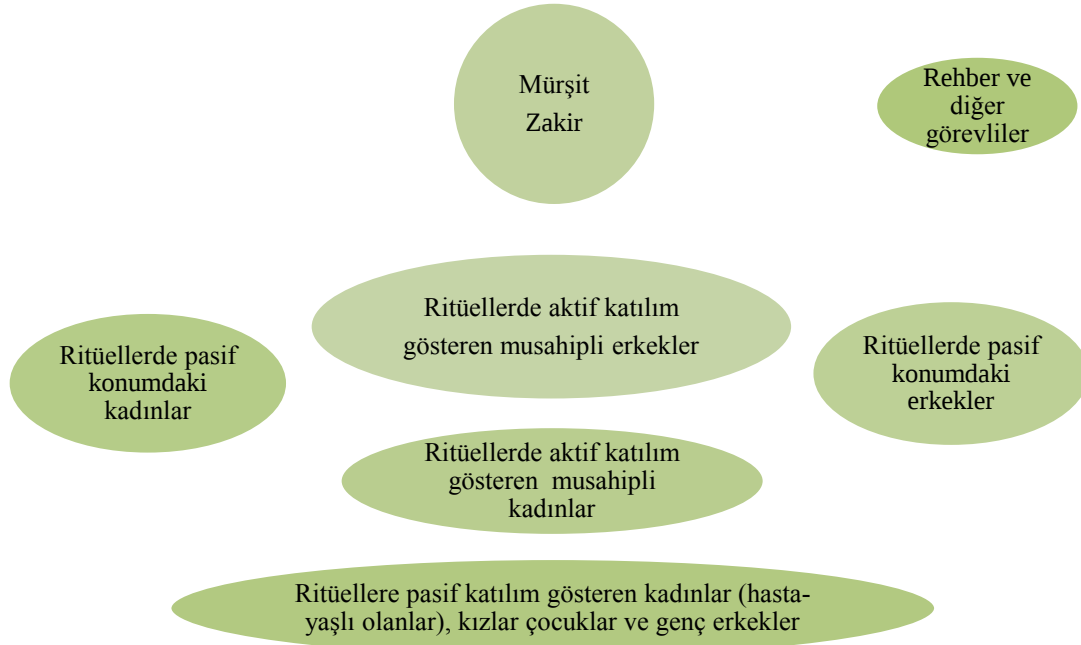
Bir sonraki aşamada rehber, Meydan Sofası'na musahipleri olmayanları aldı. Bu gruptakiler, musahibi ölenler veya bir gerekçeyle Görgü Cemine katılamayanlardı. Mürşit, ceme katılmayanların gerekçelerini sorup, bunun bir daha yapılmaması için ikazda bulundu. Mürşit, gelmeyenlerin gıyabında onlara razılık vererek, vefat edenlere rahmet, kalan musahip kardeşlerine de sabır diledi.

Sonraki aşamada musahibi gelemeyen değil, gelmeyenler alındı. Dört kişi, yani iki çift mürşidin huzuruna çıkmıştı. Çiftlerden ilki, musahibiyle dargın düştüğü için diğer çift onlarla birlikte gelmemişti. Mürşit, bunun kabul edilemez olduğunu söyleyerek dargınlığın sebebini teferruatlıca anlatmalarını istedi. Musahip erkek, hemen hemen her konuda tartışma yaşadıklarını ve en nihayetinde dargın düştüklerini belirtiyordu. Mürşit bu durumun hemen düzeltilmesini isteyerek, Görgü'de bulunan ailenin diğer ailenin ziyaretine gitmesine istedi. Konuyu takip edeceğini de ilave etti. İkinci çift, diğer musahip ailenin yoldan düştüğünü ve her türlü telkine rağmen ne cem evine geldiklerini, ne de dedeyle görüştiklerini belirtiyordu. Mürşide göre suç, karşısında duran ailedeydi. Belirttiğine göre, eğer onlar musahibiyle yeteri kadar ilgilenselerdi duruma daha önceden müdahale edebilirlerdi. Mürşit, onları da diğer aileye yönlendirerek onları ikna etmelerini söyledi. Aksi halde diğerlerinin ağır düşkün, onların da hafif düşkün ilan edileceğini açıkladı. Musahip aileler çok üzgündü. Sanki bir yakınları vefat etmiş gibi üzüntüleri sadece yüzlerinde değil, tüm hareketlerine de yansımıştı. Ayıp işlemişçesine, başları öne eğikti. Yanımdaki kadınların aralarındaki fısıldamalarına göre onlar, "yarım adam" gibi görünüyorlardı. Bu örnekten de anlaşılacağı üzere, Aleviler belli başlı yol uygulamalarını büyük oranda yerine getirmekteydiler.

Diğer aşamada mürşidin duasını almak isteyenler, postun önünden tek tek geçerek kabul olmasını istedikleri duaları kısaca aktardılar. Mürşit, Allah'tan duaların kabul olmasını dileyerek, sağlık ve başarı temenni ediyordu. Herkes posttan geçtikten sonra mürşit semah

için isteyenler Meydan’a çağırdı. Buna aynı zamanda zâkir, Telli Kur’an’ıyla eşlik etmekteydi.

Tören bitimi topluluk yemekhaneye inerek, lokmaların diğer kısmını yedi. Yıllık sorgudan geçenlerin, rahatladıklarını gözlemlemek zor değildi. Herkes oldukça neşeliydi.



Şekil 8: Görgü Cemlerinin Hiyerarşik Mekân İçi Konumlanması

IX.8. Alevilikte Yola Giriş Ritüelleri: “Öl İkrar Ver Öl İkrardan Dönme”

Yola giriş ritüelleri, kişinin kültür içerisinde topluluk tarafından kabul edilme evresidir. Aleviler için inanca bağlı bir ailede doğmuş olmak, o topluma ait olmak, daha doğrusu ilgili toplulukça, yola bağlı olan biri olarak kabul edilmek manasına gelmemektedir. Çalışma yürütülen cem evlerinde toplulukla bütünleşme, doğumdan sonra yapılan kabul törenleriyle gerçekleşmektedir.

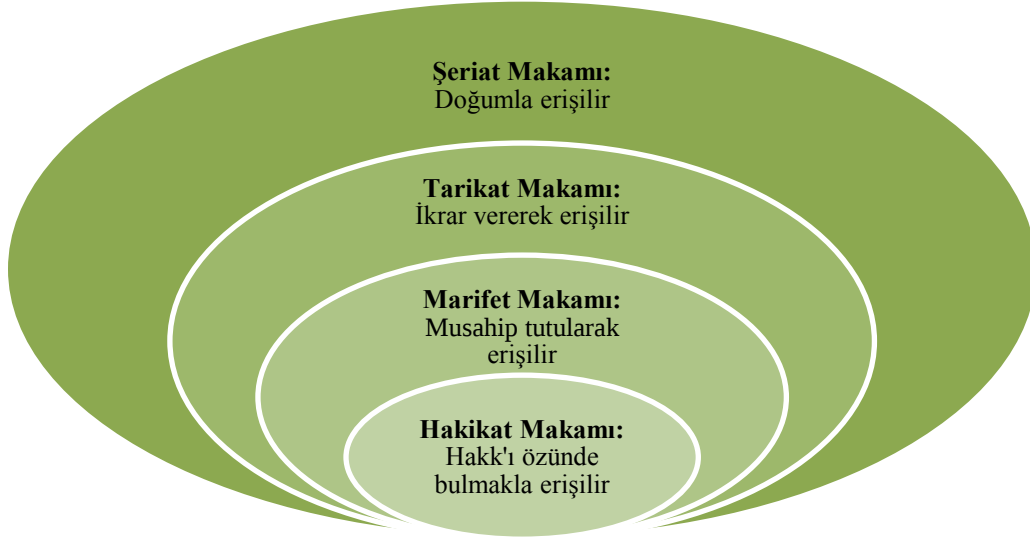
Van Gennep (1960: 26-27) tek bir sisteme tabi tutup açıkladığı “yola giriş ritüellerini” “eşik öncesi-eşik-eşik sonrası” aşamalarıyla tanımlamaktadır. Eşik öncesinde, birey sosyal konumundan simgesel olarak kopmaktadır. Artık o, bir değişime tabi tutulmak üzere bir yola girmiş olsa da, gerçek manada topluluk üyesi sayılmamaktadır. Bunun için arada bir evrede olduğu ikinci aşamada bir dizi sınırlılıklara maruz kalır. Toplulukla iletişime

geçemez çünkü simgesel olarak toplum dışında kabul edilir. Son aşama olan eşik sonrası ritüelinde ise, kişi yola girişlerde başarılı bulunup yeni konuma giriş hakkına kavuşturulur. Bu onun ilgili topluluğun üyesi olarak kabul edildiğinin bir göstergesidir. Van Gennep, ritüellerde bir evreden diğerine geçilmesinin birçok sosyo-kültürel ve dini pratikte uygulandığını belirtmektedir.

Alevilikte düzenlenen yola giriş ritüelleri, dede önderliğinde topluluk huzurunda yapılmaktadır. Bu anlayışa göre kişi Alevi anne ve/veya babadan doğsa bile yola girişini simgeleyen ritüellere tabi olmak durumundadır. Ritüeller, simgesel yönleri dışında sosyal açıdan da bir zorunluluğa bağlıdır. Daha önce de belirtildiği üzere özellikle geçmişteki baskılar dolayısıyla Alevilik örgütlenmesini gizlilik içerisinde oluşturan bir inanç olmuştur. Savunma içgüdüsüyle gelişen sır saklama durumu, Alevilerin bütünleşmelerini ve dışa kapalı bir inanç özelliğine bürünmelerini gerektirmiştir. Devam eden baskılar akabinde, Aleviliğin varlığını sürdürebilmesi için yola giriş geleneğinin işlevsel tutulduğu görülmektedir. İnançların yeni nesillere aktarılması, yola giriş şartlarına indirgenmiştir.

Van Gennep (1960: 27) tarafından ele alınan, ardından Turner (1969: 30-35; 1982: 24-25) tarafından geliştirilen yola giriş ritüellerinin eşik aşaması, ritüele tabi olanın “*yeni bir konumla yeniden doğmasına*” öncülük etmektedir. Bu surette kişi, değişime tabi olmuş yeni bir birey olarak, topluluğa yeniden giriş yapmaktadır. “*Communitas*” üzerinden topluluğa girişte birey, artık eski birey değildir. Yeni bir birey olarak, geçmiş hayatındaki hallerden arınmış ve yeni doğumuna öncülük etmiştir. Alevilikteki yola giriş ritüellerini Van Gennep ve Turner’la ilişkilendirmek, Alevilikte uygulanan ikrar ve Musahip Cemi gibi ritüeller akabinde kişinin yeni bir konuma geçmesi nedeniyle uygun görülmüştür.

Alandayken bazı Alevilerin birbirlerini bazı tanımlarla “*derecelendirdikleri*” görülmüştür. “*Biz ikrar verenleriz*” “*O Hak yoluna girdi*” “*Dedemiz Hakikat Kapısına erişmiştir*” tanımları, benim Dört Kapı Kırk Makam (Bkz. Şekil 9) öğretisi üzerinden “*geçiş ritüellerini*” ve “*yeni konuma geçmeyi*” yorumlamamı gerektirmiştir.



Şekil 9: Yola Giriş Ritüeli Olarak Dört Kapı Kırk Makam Hiyerarşisi

Alandaki Alevilerin, Dört Kapı Kırk Makama biat ederek Alevi oldukları, bunun için bir dizi sınırlılıklara tabi tutuldukları ve ritüellerden geçtikleri görülmüştür. Dört Kapının hiyerarşik bir düzeni bulunmaktadır. Her kapının ise on makamı yani toplamda kırk makamı vardır. Makamlar, ilgili kapıda nasıl olunması gerektiğini belirtir. İlk kapı, Şeriat Makamı, doğumla birlikte başlayan ve erişkin yaşa kadar devam eden bir süreçtir. Bu aşamada kişi her hangi bir ritüele tabi olmaz. Topluluk ondan Alevi yola inanmayı, ilim irfan öğrenmesini, kötülüklerden uzaklaşmasını ister. Bu yaptırımlar Aleviliğin en temel bilgileridir: kişilerin kötülüklerden arınmaları, bir sonraki aşama için ön hazırlık niteliğindedir. İkinci kapı, Tarikat Makamıdır. Kendini topluluğa ispat etme aşamasında, Alevilerin ikrar için edebe uygun hareket etmeleri istenir. Alandaki gözlemlerime göre topluluğa kabul edilme aşaması ancak İkrar Cemiyle birlikte yapılır. Üçüncü kapı, Marifet Kapısıdır. Eline beline diline sahip olma, nefse karşı gelme ve olgunlaşma aşamasıdır. Benim yorumuma göre bu kapıdan geçenler musahip edinmiş olanlardır. Çalışma alanımı oluşturan cem evlerinde herkes musahip aile bağını kurmadığı için birçoğunun Tarikat Kapısında olduklarını söyleyebilirim. Musahipliğin ağır şartları sebebiyle Alevilerin özellikle de kentleşmeyle birlikte buna sıcak bakmadıkları anlaşılmıştır. Son kapı, Hakikat Kapısıdır. Bu kapı aslında mülakatlarda da belirtildiği üzere birçok Alevinin ulaşmak istediği hedeftir. Hakk'ı özünde bulmak, kötülüklerle karşılık vermemek yani yol olgunluğuyla ölmeden ölme aşamasıdır.

Dört Kapı Kırk Makam doğrultusunda özünde Aleviliği hissedenler ve toplulukça buna uygun görülenler bir dizi geçiş ritüellerine tabi olurlar. Aşağıda, alanda gözlemlenen ve

derinlemesine mülâkatlarda ele alınan Alevilikteki yola giriş ritüellerinin bulguları verilmektedir:

IX.8.1. Çocuk İkrarı

Alanı yaşamak, kapsamlı bir çalışma yürütme olanağı vermektedir. Literatürdeki bazı söylemler ve alandan gelen bazı söylemler arasında farklar olduğu görülmüştür. Alevilik üzerine yazılmış çalışmaların onu 400 tarikata rağmen “*genellemesi*” anlama açısından bilgi kargaşası yaratmaktaydı. Belli bir Alevi topluluğunda yaşatılan geleneklerin, genele ait bir yapı gibi algılanmasıyla ortaya çıkan “*Aleviler Ramazan orucu tutmaz, namaz kılmaz, Kur’an okumaz, camiye gitmez*” vb. düşünceler Alevilerin büyük bir çoğunluğu için geçerli olsa da, aksini görmek de mümkündü. O sebeple Aleviliği genellemek yerine, belli bir Alevi grubuyla alakalı alan çalışması yürütmek daha güvenilir ve gerçekçi bir bulguyu ortaya koymuştur.

Literatür çalışmalarımda Çocuk İkrarını yani 12 yaş civarındaki Alevi çocuklarının yola giriş ritüelini ele almış olmam sebebiyle, bu aşamaya ne zaman geçileceğini merak etmekteydim. Haftalık ritüellerde çocuklara On İki Hizmet’te yer almaları, dem ve lokmaların dağıtımında yardımcı olmaları gibi belli görevler verilse de Çocuk İkrarına hiçbir ritüelde yer verilmiyordu. Çocuk İkrarı, Perşembe ve Görgü Cemi gibi belli bir zamanda yapılmadığı için sabırsızlık içinde bunun ne zaman yerine getirileceğini cem evlerindeki Alevilere sordum. Hepsi Çocuk İkrarı kelimesine yabancıydı. Ekmek/lokma, musahip/kardeş aile, dem/dolu, dede/baba, Görgü Cemi/görünme gibi unsurlar nasıl ki yöreden yöreye farklı bir isim alabiliyorsa, bu hususu gözeterek Çocuk İkrarının içeriğini kendilerine aktardım. Netice aynıydı: Bunun belki de eski bir gelenek olduğunu söyleyerek, beni dedelere yönlendiriyorlardı. Bu durumdan emin olmak için konuyu dört cem evinin ileri gelenlerine sordum. Onlar da Çocuk İkrarı geleneğini, ilk kez benden duyduklarını ifade ediyorlardı. Dedeler, yola girmenin belirli bir yaşı olmadığı gibi çocuklar için her hangi bir ritüelin de düzenlenmediğini belirtiyorlardı. İkrar Cemi gibi musahip edinme ceminin yetişkinlere hatta tercihen evli olanlara düzenlendiğini ilave ediyorlardı. Dedelerin bazı anlatıları aşağıda yer almaktadır:

“Çocuk İkrarı mı? Yok duymadım. Şunu dersene olabilir çocukların yol kardeşliği. Bunu da eskiden yaparmışız ama artık yok. 7-8 yaşındaki çocukları musahip ediyorduk. Baktık büyük sıkıntı oluyor. Çocukların aileleri yapamıyor, çocuklar daha neyin ne olduğunu bilmiyor bu uygulamayı kaldırdık. Hani bunu niye yapıyorduk? Çocuklar küçük yaştan itibaren anlasınlar neyin ne olduğunu iyi özümseyinler diye. Ki bence kaldırılması daha uygun oldu” (Celal, 39, zâkir-Alevi dedesi-esnaf, Garip Dede Cem Evi, 1 Ocak 2013).

“Bizde Çocuk İkrarı yok. Nerde yazıyor ki bu? Gördünüz mü hiç bizde bunu? Yok. Abdal Musa, musahip, Yıllık Görgü Cemimiz var. İkrar vardır bizde. Kişi Alevi doğar ve yola girmek için

evlilik aşamasını geçmesi gerekir ama çocuklar da On İki Hizmeti yürütür onlar da Alevidir” (Mehmet, 51, Alevi dedesi ve muhasebeci, İkitelli Cem Evi, 13 Aralık 2012).

“Öyle bir şey yok kim nasıl etmiş bu lafı? Çocuklar çocuktur sadece yola uzak kalmasınlar diye cemlere katılır hizmetlerde yardımcı olurlar. Evli aileler eğer isterlerse musahip edilirler” (Ali, 47, Alevi dedesi ve servis şoförü, İkitelli Cem Evi, 13 Aralık 2012).

Garip Dede ve İkitelli Alevi anlayışına göre kişinin Alevi anne ve/veya babadan doğması, ibadetlere katılması ve toplulukla belli bir yakınlık kurması yeterlidir. Bu aşamada önemli olanın, onun topluluk huzurunda Aleviliğinin sözlü bir anlayışla kabul görüldüğünü hissetmesidir. Dedeler, bana tam bir cevap veremediklerini düşündükleri için konuyu hep birlikte cem evlerinin ileri gelenlerine danıştık. Biraz öfke biraz şaşkınlıkla “*çocuğun ikrarı mı olur!*” “*biz bilmeyiz*” “*biz duymadık*” “*o nedir*” “*bizde yoktur*” gibi açıklamalar yaptılar. Alınan cevaplar ve ritüellerde gözlemlenenler doğrultusunda araştırma yürüttüğüm cem evlerinin geleneklerinde Çocuk İkrarı olmadığını anladım.

Dedeler, Hacı Bektaşî Veli’den miras kalan “*yol bir sürekin birdir*” düşüncesini hatırlatarak, kendi geleneklerinde çocuklara yüklenen tek görevin, Aleviliği öğrenip bunu devam ettirmeleri olduğunu ve bunun başlı başına büyük bir sorumluluk teşkil ettiğini hatırlatmışlardır.

Benim bulgularım doğrultusunda Çocuk İkrarı, Garip Dede ve İkitelli Cem Evlerinde yapılmamaktadır. Çalışma yürütülen Aleviler ve cem evlerinde her Alevi doğumla birlikte Tarikat Kapısına erişmiş sayılmakta, ama esas kabul İkrar Cemi ve isteyenler için Musahiplik Cemi üzerinden sağlanmaktadır.

IX.8.2. İkrar Cemi

Görüşülen ve gözlemlenen Aleviler için Alevi bir anne ve/veya babadan doğmak bireyi gerçek bir topluluk üyesi yapmamaktadır. O sebeple toplumla bütünleşmek, doğumdan sonra yapılan kabul törenleriyle mümkün olabilmektedir. Alandaki bulgularım doğrultusunda İkrar Cemi, Aleviliğin temel inançlarından. Van Gennep’in yola giriş ritüellerine karşılık gelmekte ve Turner’ın eşiklik “*liminality*” olarak sınıflandırdığı aşamayla açıklanmaktadır. İkrar vermek, topluluğun bir üyesi olunduğunu ve topluluğa “*communitas*” onayıyla geçildiğini göstermektedir. Alandaki mülakatların birçoğunda kullanılan “*biz ölmeden ölürüz*” tanımlaması her ne kadar yolun (Dört Kapı Kırk Makam kuralları) ağır şartlarını anlatmaya karşılık gelse de, bir başka açıdan bu ifade, ritüellerdeki simgesel ölüm ritine de karşılık gelmektedir. Ölüm ritini, Turner’ın eşik aşamasındaki “*yeni doğuma öncülük eden simgesel ölüm ritine*” bağlamak mümkün görünmektedir.

İkrar genelde yetişkinlere yani belli bir idrak ve olgunluğa erişenlere yapılmaktadır. Tören, bireysel olarak dede kılavuzluğunda ve topluluk huzurunda gerçekleşmektedir. Törenlerin topluluk önünde gerçekleştirilmesi, topluluk onayının tüm geçişlerde gerekli olmasına dayanmaktadır. Buna göre Aleviler, 12-15 günlük Muharrem Orucu'nun bireysel tutulması dışında, tüm ritüelleri toplulukla birlikte yapmaktadırlar.

İkrar töreni öncesi talip yola girme isteğini yani ikrar verme talebini rehberine bildirmektedir. Bu anlatımın her hangi bir ritüeli yoktur; sözlü olarak aktarılan talep, dedeye bildirildikten sonra İkrar Cemi düzenlenmektedir. İkrar verme töreninde, ikrar verecek Alevi Meydan Sofasında yere ölü gibi yatırılmaktadır. Baş ve ayaklarının kefene sokulur gibi eşarp ile kapatılması onun, yeni geçişi için ölü kabul edilmesine dayanmaktadır. Yerde, hareketsiz yatan ikrar adayının tiyatral olarak bu rolü iyi canlandırması, bende hep kendinden geçtiği intibasını bırakmıştır. Eşarp, Dört Kapıyı temsilen Meydan Sofasına gelen Alevilerce temsil edilmiştir. Şeriat Kapısı, ikrar adayının başında durarak elindeki eşarp ile üst gövdeyi (omuzlardan baş bitimine kadar) kapatmış; Tarikat Kapısı, ikrar adayının dizlerinden başlayarak ayaklarına kadar olan kısmı kapatmış; Marifet ve Hakikat Kapıları, adayın sağında ve solunda durarak eşarpların bir ucundan tutarak onu koruyucu bir çembere almışlardır. Buna müteakiben, ikrar adayının yeni geçişi için adadığı kurban simgesel olarak alana getirilmektedir. Buna göre talibin gövdesine konulan kırmızı elma, adanan kurbanı simgelemektedir. Bu durum talibin simgesel olarak öldüğü manasına karşılık gelmektedir. Onun eski ruhunun kesilecek olan hayvana göçtüğü kabul edilir. Beden bir araç olarak görüldüğünden, kişinin yeni aşamaya geçmesi, adanılan kurbanın kesilmesiyle gerçekleşir. Kişi ölü durumdayken, dede onu sorgudan geçirir. Dede bu yol için hazır olup olmadığını, bu yeni yolun birçok gerekliliklerinin olduğunu, bunları kaldırıp kaldıramayacağını sorar. Talibin buna hazır olduğunu bildirmesi üzerine, yeni aşaması için ilk onay sağlanır. Dede, elmayı yerde yatan ikrar adayının sırtına sürerken bunun Hz. Muhammed'in eli olduğunu söyler. Simgesel olarak ikrar adayının sırtına dokunan Peygamber'in eli, onun yeni geçişini onaylayan, kutsayan bir aşamadır. Talibin dede ve topluluk karşısında yeni doğumunu gerçekleştirmesi, Hak yolunda olup, doğruluktan şaşmayacağı sözünü vermesiyle olur. Kişi bu şekilde “*yol gerekliliklerini*” bilen biri olarak yeni yaşamına kavuşur. Talibin üzerindeki örtüler alınır ve dede ikrar vermiş talibe, doğruluktan şaşmamasını dileyerek yeni aşamasını ilan eder. Kapılara selam veren yeni konum sahibi, toplulukla da selamlaştıktan sonra yeni bir birey olarak yerine geçmektedir. Alevilikte yol gerekliliklerini bilmek, onun bir üyesi olarak yeni bir statüyle topluluğa girişi sağlamaktadır. Ritüellerdeki bu gözlemimle birlikte, cem evlerine gelen her Alevinin ikrar ritüeline tabi olmadan da ikrar verebileceklerini gördüm. O

sebeple ikrar vermenin yeri ve şekli olmadığı anlaşılmıştır. İkrar daha basit bir tanımla, bir rehber aracılığıyla dedeye yola girmek istenildiğinin iletilmesiyle de gerçekleşmektedir. İkrar verecek olan, dede huzuruna çıkarılarak yol gereklilikleri hakkında nasihatler, ikazlar dinleyip bunları kabul ettikten sonra da o yolun bir üyesi olarak da kabul edilebilir. Makbul olan, topluluk önünde ritüelle bunun elde edilmesi olsa da, diğer şekilde de ikrar verenler olmuştur.

IX.8.3. Musahiplik Cemi

Musahiplik Cemi, Marifet Kapısına açılan ve On Makam itibariyle bireyleri olgunlaşmaya tabi tutan bir aşamadır. Bu ritüel, İkrar Cemi gibi tek bir bireye değil, dört kişiye uygulanan bir ritüelidir. Musahiplik, karı kocanın bir başka karı kocayla birlikte kardeşlik dayanışması birlikteliğidir. Bu birlikteliğin ömür boyu sürmesi için çiftlerin sosyo-ekonomik ve kültürel özelliklerinin birbirine yakın olması ve musahiplerin birbirlerini her koşulda kollaması-desteklemesi istenir. Alanda da gördüğüm üzere bu hususlara dikkat edilmemesi, musahip aile dayanışmasını sonlandırabilmektedir. Daha önce de aktardığım üzere katıldığım Görgü Ceminde musahip bir aile mürşide, musahibinin Alevilikten ve cem evinden uzaklaştığını, her türlü telkine rağmen söz dinletemediği aktarmıştı. Dede, herkesin musahip olamayacağını ve olanların da bu mertebeden düşürülebileceğini belirterek musahip aileye diğer aileyi yola getirmek için müddet vereceğini, bu süre içinde düzelme sağlanmazsa kendilerinin de “*kabihatli*” sayılacaklarını belirtmişti. Yanımdaki kadına bunu anlamını sorduğumda Alevilikte düşkünlüğün dereceleri olduğu ve onların “*hafif düşkün*” diğerlerinin ise “*ağır düşkün*” olarak ilan edilebilecekleri yanıtını almıştım. O sebeple musahiplik kendine, eşine, çocuklarına, karşıdaki ailenin erkek eşine, karşıdaki ailenin kadın eşine ve onların çocuklarına “*bir*” gözüyle bakıp, her türlü kötülükten sakınmak, her türlü ihtiyacına koşmak demektir. Mürşidin hatırlattığı gibi, bunu yapmak ağır bir sorumluluktur.

Musahiplik Cemi tıpkı İkrar Cemi gibi, adayların taleplerini rehber, rehberin de bunu dedeye bildirmesiyle sağlanır. Düzenlenen cemde çiftler, topluluk önünde dede huzuruna çıkarlar ve yükümlülükleri hakkında öğütler dinlerler. Bunları kabul etmeleri halinde dede onların kendilerini sınamaları için bir yıl verir. Ardından bir süre (bir yıl civarı) bu yükümlülüklerle uygunlukları gözlemlenir. Musahipliğin bir ömür boyu sürmesi arzu edildiğinden, bu aşamada anlaşılmadıkları takdirde, birbirlerini reddetme hakları bulunmaktadır.

Bir yıllık denetim aşamasının başarılı geçmesi halinde tören düzenlenir. Tören esnasında tıpkı İkrar Cemindeki gibi aday musahip aileler, Meydan Sofasına yere ölü gibi yatırılır. Yan yana ve bitişik yatırılan çiftlerin bedenleri birbirine değmektedir. Bu şekilde dört

bedende bir ruh olacaklarının adımı atılmaktadır. Adayların başında bulunan Dört Kapı, yine İkrar Cemindeki gibi eşarplarla onların yüzlerinin ve ayaklarını örtmektedirler. Simgesel olarak yine kurbanı temsilen Meydana getirilen elma, adayların sırtlarına sürülür. Mürşit, yolun gereklilikleri hakkında açıklamalar yapar, bunun üstlenilmesi zor bir görev olduğunu söyler ve adaylara bu aşama için hazır olup olmadıklarını sorar. Hazır olduklarını belirten çiftlere mürşit İsm-i Azam duasını okur. Mürşit, onların yerden kalkmalarını söyler. Bu durum onların dirildiklerini göstermektedir. Yeniden dirilme ardından musahip ailelerin ön sıralarda oturanlarla selamlaşmaları, yeni halleriyle birlikte kabul ve görünürlük kazandıkları anlamına gelmektedir. Musahip aileler kardeş sayıldıktan sonra çocuklarının da kardeş oldukları ve birbirleriyle evlenemeyecekleri tescillenir. Burada kan bağı olmaksızın yakınlık kurulmuştur.

IX.9. Alevilikte İbadetler

IX.9.1. Abdest Namaz Oruç Hac

Alevilerle ibadet konusunu konuşmak aslında alanda beni en çok zorlayan konu olmuştur. İbadet kelimesini kullandığımda, birçoğunun yüz ifadelerinde olumsuzluk belirtisi oluşmuştur. Görüşülen Alevilerin ortak anlatılarına göre ibadetler Alevi-Sünni ayrımını arttırmış, Hz. Ali namaz halindeyken şehit edilmiş, İmam Hüseyin son namazını kılma müsaadesi aldıktan Emevi Halifesi Yezid'in adamlarınca öldürülmüştür. Zamanla bu olayların, kendilerini ibadet etmekten uzaklaştırdığını belirtmişlerdir. Aşağıdaki anlatı birçok Alevi'nin bana belirttiği üzere Alevilerin camilere sıcak bakmama sebeplerini, Sünnilerce “*zapt edilmiş*” “*alan edilmiş*” dolayısıyla Alevilerce “*rağbet edil(e)meyen*” “*mesafeli*” durulan bir yer haline getirilmesine örnek teşkil etmektedir.

“Size şunu anlatım. 1992’de ölümü camiiye götürdük. Ben buraya yeni geldim. Daha çocuğum. Cem evi felan yok, hiçbir şey yok. Burası değil sadece hiç yok burada. Camiden bizi çıkarttılar. Siz hiç gelmediniz bu güne kadar, bugün de gelmeyin gidin diye. Bu çok acı. Gittik ölümü evin önünde yıkadık. Ee dön gel 2003’e. Buraya bir cenaze geldi. Alevi değil cenaze. Sormadık bile Hanefi mi ne bilemem. Biz niye geri çevirelim? Her yer kilise de, cami de, sinagog da Allah’ın evi. İbadet edilen yer. Şimdi biz diyoruz ki burası da bizim ibadethanemiz. Bize ayrımcılık yapmayın. Biz zaten yapmıyoruz” (Mükail, 30, muhasebeci ve cem evi çalışanı, İkitelli Cem Evi, 6 Aralık 2012).

Aslında görüşülen Alevilerin ibadet konusunda yeterli bir bilgiden çok geleneklerle çevrelenmiş alışkanlıklarla bunlara yakın/uzak durdukları görülmüştür. “*Biz yapmayız*” “*bizde yoktur*” “*Hz. Ali ve Hz. Hüseyin bizim için hepsini yapmıştır. Bizim borcumuz ödenmiştir*” söylemleriyle, konunun derinine inilmesine çok da müsaade etmemişlerdir.

Aleviler, dinde şekilciliğe yer vermemekte ve abdest-namaz-oruç-hac gibi uygulamaları, şekilcilik olarak sınıflandırmaktadırlar. Elbette bu genelleme tüm Aleviler için geçerli olmamakla birlikte, Garip Dede ve İkitelli Cem Evleri'nde görüşme yapılan dört kişinin bu ibadet türlerine karşı olmadıkları ve bazen bunları uyguladıkları ifade edilmiştir. Aşağıda bu görüşü destekleyen bir anlatı ele alınmaktadır:

“Alevilerin tuttuğu yol Alevilik değil başka bir şey. Şimdi bak bizim aile de biz Ramazan Orucu'nu tam tutarız. Muharrem Orucunu da tam tutarız. Bize diyorlar ki dönmüşünüz diye. Ne alaka! Kur'an'a bak! Ne yazar? Ramazan ayı der ay. Gün değil ay der. Ay nedir 30 gün. Bizimkilerin işine gelmiyor bunun doğrusunu bilmek, yapmak. Gerçek Alevi aslında her Perşembe oruç tutar. Haftada bir gün nefsinı kuvvetlendirir. Sonra bak namaz kılmıo bizim millet. Tamam kılma ama karşı da olma. Bizim büyükler diyor ki laf olsun diye Kur'an okuyun. Hepsi laf. Deme ki biz de namaz yok. Var. Benim dedem sabah namazını kılardı. Önemli olan niyet. 1000 namaz değil de 1 namaz kıl iyi düşün iyi kıl” (Dursun, 60, inşaatçı, İkitelli Cem Evi, 1 Aralık 2012).

Yukarıdaki alıntıda da ele alındığı üzere, Alevilerin çoğu Sünnilikleşmekle eş değer tuttıkları ibadetleri yerine getirmemektedir. O sebeple bu ibadetleri yapmamak Sünnileşmemek için geliştirilen bir dizi “*reddir*”. Görüşmelerde de aktarıldığı üzere görüşülen Alevilerden sadece dört kişi “*bazen*” namaz kılmaktadır. Bunu da her gün beş vakit değil, bazen cumaları veya Kadir Gecesi gibi özel dini günlerde yapmaktadırlar. Diğerleri namazın şekilcilik olduğunu düşünüp, bunu yerine getirmemektedir. Buna örnek olarak alan çalışmalarım süresince cem evine dışarıdan katılan Sünnilerin cem odasında namaz kılmaları dışında, cem evinde namaz kılan Aleviye rastlanılmamıştır. Namaz için şart olan namaz abdestinin alındığı çeşmelerin bulunmayışı, bu ibadetlerin reddine bir göstergedir.

Aynı doğrultuda mülakatlarda da belirtildiği üzere, Alevilerin büyük bir çoğunluğu Ramazan Orucu'nu tutmamaktadır. Bazılarının buna karşı olmayarak, Kadir Gecesi'nde bir gün oruç tuttıkları belirtilmiştir. Birçok Sünni'nin de yas ilan ettiği ve oruç tuttuğu Muharrem Ayı'nda ise Alevilerin büyük bir çoğunluğu oruç tutmaktadır. Muharrem Orucu'nu kimi on iki, kimi on beş gün tutmaktadır. Muharrem Orucu'nu tutma tarihlerinde ise bir belirsizlik olduğu görülmüştür. Muharrem Orucu'nu Kurban Bayramı'ndan sonra tuttuklarını ifade etseler de, alınan cevaplar net bir tarihi ortaya çıkarmamıştır. Genelin belirttiğine göre bu tarih, Kurban Bayramı'ndan on yedi gün sonrasına denk gelmektedir.

Muharrem Ayı, Aleviler için sadece oruç tutulan bir ay değildir. Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesini anmak ve bunun yasını tutmaktır. Amaç bu dönemde yas içinde olan Aleviler, Sünnilerin Ramazan Orucu'nda günün belli bir zamanında yemek yemeyip su içmedikleri gibi oruçlarını tutmazlar. Muharrem Orucu süresince su içmez, yıkanmaz, et yemez, bıçak kullanmazlar. Herkesin ortak ifadesine göre Muharrem “*yas*” “*matem*” “*Yezid'in lanetlendiği*” “*ağutların yakıldığı*” bir dönem olarak geçirilmektedir. Özellikle bu

dönemde cemlerde ele alınan konuların, okunan nefislerin ve mersiyelerin ana odağı, Kербela Olayı olarak işlenmiştir. Birkaç kişinin anlatısına göre, maddi durumu iyi olanların bu dönemde Kербela’da verilen “*şehitler*” ve bundan “*kurtulan canlar*” adına “*kabir kurbanı*” kesmeleri gerekmektedir. Kabir kurbanına birkaç kişi ortak da girebilmektedir diye ifade edilmiştir.

Görüşülen Alevilerin belirttiklerine göre “*hac*” daha doğrusu Mekke’deki hac görevi “*tamamen ekonomik bir tuzaktır.*” Ayrıca Araplara karşı olan olumsuz duyguları sebebiyle, Mekke-Medine hac görevine, namaz ve oruçtan çok daha uzak durmaktadırlar. Aleviler için hacca gidilecekse, bu mekânın Hacı Bektaş Veli Türbesiyle karşılık bulduğu görülmüştür. Buna göre Alevilerin Hacı Bektaş Veli Türbesindeki hac görevini üç farklı bakış açısıyla değerlendirdikleri görülmüştür:

- Büyük bir çoğunluk mekâna “*henüz*” gitmemiştir ama gitmek istemektedir;
- Kimileri “*maddi yetersizlik*” sebebiyle gidemeyeceklerini belirtmiştir;
- Kimileri “*hacın mekânı yoktur*” diyerek hac inanişini kabul etmedikleri belirtmiştir.

Görüşülen bazı Aleviler için hac, inanca bir sınırlama-şartlanma getirmektedir. Onlara göre Allah’ın mekânının bir yerle sınırlandırılmaması gerekmektedir. Allah’a ulaşmak her yerde, her an yapılabilecek bir etken olarak ele alınmaktadır. Bu yönüyle hac, bir mekânda değil insan kalbinde yaşatılan bir evrendir. Görüşülen kişilerden sadece birkaç kişinin Hacı Bektaş Türbesi’ne hac için gitmiş olmaları, Alevilerin büyük bir çoğunluğunun hac geleneğine sahip olmadığını göstermiştir.

Benim Nevşehirli olduğumu duyanların ilkin beni Alevi olarak düşünmeleri, bölgede Alevi nüfusunun yoğun olmasından kaynaklanmaktadır. Alevi olmadığımı ve oraya araştırma dolayısıyla gittiğimi belirtmem, onları benden uzaklaştırmaktan çok yakınlaştıran bir etken olmuştur. Belirttiklerine göre birçok Alevi’nin “*elini yüzünü*” sürmediği kutsal topraklara, benim bir yabancı olarak gitmem onlar için büyük bir önem taşımıştır. Aynı düşünceyi Arap topraklarına giden Sünniler için beslemediklerini belirtmişlerdir. Onlara göre Arap toprakları, “*İslamiyet’e kötü bir intiba bırakan ve Hz. Muhammed’in ailesini, damadını ve torunlarını katleden bir yerdir.*” Bu sebeple Sünnilerin, Araplara “*para vererek*” yaptıkları hac görevi “*bizden olanın bize düşmanlığı*” “*Hüseyin onların da acısı değil mi?*” “*nasıl giderler!*” gibi ortak kelimelerle eleştirilmiştir. Bu durum Alevilerle Sünnileri birbirinden farklılaştıran bir özelliktir. Öte yandan çalışmada gözlemlendiği üzere iki grup arasında ortak ibadet anlayışları da bulunmaktadır.

Aşağıdaki şekilde, Alevilerle-Sünnilerin ibadet konusundaki “*ortak noktaları*” gösterilmektedir:



Şekil 10: İbadette Alevi-Sünni Ortak Anlayışı

Alevilerle Sünnilerin ibadet hususunda, iki ortak noktaları dikkat çekmiştir. Kadir Gecesi yani Hz. Muhammed’in göğe Allah katına yükseldiğine inanılan gece, her iki grup için kutsal kabul edilmekte ve bu günde kimi Alevi oruç tutmaktadır. Muharrem Orucu her ne kadar Alevilerce tutuluyor gibi algılsa da, bazı Sünnilerin de bu orucu tutmaları aralarındaki ikinci ortak noktayı ortaya çıkarmaktadır.

IX.9.2. Semah

Cemlerde sadece yüzümü değil, tüm Meydan Sofrasını serinleten semahlar, orta alanda semah dönen semazenlerin hızlanmasıyla zaman zaman üşümemi sağlayacak kadar hızlı olmuştur. Bazen semazenlerin adımlarını şaşırp tökezleyeceklerini düşünsem de, sanki “*gizli bir ipe tutunur*” gibi uyum içinde hem kendi etraflarında hem de meydanda yuvarlak çizerek dönmeleri ve bunu üstelik dakikalarca yapmaları her zaman izlenmeye değer olmuştur. Katıldığım törenlerde semahlar, birbirini takip eden üç aşamada ilerlemiştir. Başlangıç adımları ağır, devamı orta ve semahın son bölümü hızlı adımlarla ilerlemiştir. Semazenlerle topluluğun aşka ulaştığı bölümün, hızlanılan anlarda olduğunu gözlemledim. Zâkirle birlikte dillenen Telli Kur’an’dan çıkan ahenkli sözlerin uyumu bozulmadığı gibi, semazenlerin adımlarını şaşırdıklarına da hiç şahit olmadım. Dediklerine göre aslında adımı şaşırtabilecek şey ayak hareketleri değil, gönül temizliğinin kirlenmesiymiş. Bu açıdan semazenlerin, aslında topluluk önünde bir nevi sorgudan da geçtiklerini hep düşünmüşümdür.

İkitelli ve Garip Dede Cem Evleri'nde görüşülen kişilerden gelen anlatılara göre semah, bir ibadet biçimi olarak görülmektedir. Buna göre Aleviler semahın eski bir Türk geleneği olduğunu belirtip bunun nihai şeklini Hz. Muhammed'in Kırklarlarla döndüğü gece aldığını belirtmektedir. Buna göre onlar için semah hem İslami bir kabul, hem de tek damla üzüm suyundan ortaya çıkan mucizelerle dolu bir törendir. Büyük bir çoğunluğuna göre semah, tıpkı Sünnilerin namaz kılarken yaptıkları gibi Allah'a ulaşmanın biricik ilahi yoludur.

Semahlar, semah dönecek erişkinliğe erişen kişilerden oluşabilmektedir. Benim katıldığım cemlerde en küçük semazenin 12 en yaşlının ise 71 yaşında olduğunu belirtebilirim. Bunun belli bir yaşı olmamakla birlikte, kişinin sağlığının semahtaki fiziksel hareketlere elverişli olması ve özellikle de düşkün olmaması gerekmektedir. Kişilerin medeni hallerine dikkat edilmediği ve ister evli ister bekarların semah dönebilecekleri görülmüştür. Semahlar kimi zaman sadece erkeklerden, kimi zaman sadece kadınlardan, kimi zaman sadece gençlerden, kimi zaman ise karışık bir grupla oluşturulmaktadır. Semahlarda cinsiyet, yaş, medeni hal gruplaşmalarından ziyade, düşkünlerin Meydan Sofrasına alınamayacağı ve musahip cemlerinde sadece musahibi olanların semaha kalkabileceği kurallarını gözledim. Bunun dışında bir şarta vakıf olmadım.

Katıldığım tüm semahlarda kasket takan erkekler, semaha kalkacakları vakit başlarını serbest bırakmışlar ve ayakları çıplak olarak semaha katılmışlardır. “*Dünyalığı*” simgeleyen saat kolye yüzük hatta alyans gibi takılardan da arınmışlardır. Kadınlar ise ayaklar çıplak bir şekilde yine tüm takılarını çıkartmışlardır. Meydan Sofrası'na semah dönmek için çıkacak olan kadınların/genç kızların başlarını eşarpla kapattıkları ve kıyafetlerine çeki düzen verdikleri görülmüştür. Semaha katılan kadınların bol ve uzun bir kıyafet (genellikle uzun bol etek) giydikleri görülmüştür. Bundaki amaç sade, abartısız olmaktır. Ayrıca bu şekilde hem semah dönerken fiziksel olarak zorlanmamaya, hem de vücudun belli bir kısmının görünmesine engel olunmaya çalışılmaktadır.

IX.10. Alevilerin Aleviliği

IX.10.1. Dini ve Etnik Kimlik Açısından Alevilik

İnançlarını İslamiyet'e bağlayan Alevilerin, onu İslam'ın “*gerçek*” yorumlaması olarak gördüklerini belirtebilirim. Görüşülen kişilerin büyük bir çoğunluğu için Sünni anlayış “*yanlış*” bir yorum ve “*Arap kültürünün bir yansıması*” olarak ifade bulmuştur. Büyük çoğunluğu Aleviliği İslamiyet içerisindeki “*esas Müslümanlık*” olarak tanımlarken, bir bölümü kendilerini Müslüman olarak değil “*İslamiyet içerisindeki Aleviler*” olarak tanımlamışlardır. İslamiyet, kökeni itibariyle öncelikle Araplara gönderilen bir inanç olması

sebebiyle, Aleviler tarafınca bugün uygulandığı şekliyle kabul edilmemektedir. Genel yapı itibariyle, görüşülen Alevilerin Aleviliği ağırlıklı olarak “*dini kimlik*” ekseninde tuttukları not edilmiştir. Alevilere göre bugün uygulanan Müslümanlık, Arap Müslümanlığıdır. İbadetlerin Türkçe değil Arapça yapılmasına binaen, şekilciliğin yoğun olduğuna ve bunun inancı anlamada “*kasti bir politikaya*” dayanak oluşturduğuna inanılmaktadır. İbadetin şekilciliği yansıtması “*yat aşağı kalk yukarı*” ibaresiyle tanımlanmaktadır. Aleviliğin şekilciliğe karşı duruşu, onun ibadeti bir “*hayat tarzı*” olarak görmesiyle ifade edilmektedir.

Mülakatlarda Alevilik genelde “*Allah’ın ipi*” “*Ehli Beyt*” olarak tanımlanmıştır. Ehli Beyt yer yer “*İslamiyet’in gemisi*” olarak da tasvir edilmektedir. Ehli Beyt, Aleviliği kurumsallaştıran bir yapıdır. Dedelere göre Kur’an-ı Kerim’de geçen “*Elif*” “*Lam*” “*Mim*” kelimelerinin aslında Üçler’i oluşturan “*Allah*” “*Ali*” “*Muhammed’e*” karşılık geldiğine fakat din hocalarının bunu egemen söyleme ve egemen iktidara aykırı düştüğü için açıklamadıklarına inanılmaktadır. Aleviliğin “*İslamiyet’in özü*” hatta “*dünyanın temel suyu*” olduğu belirtilmektedir. Sünnilik gibi diğer İslam kökenli mezheplerin “*Alevilikten türediğine*” inanılmaktadır. Aleviliğin genel manada tanımı iki farklı bakış açısıyla açıklanmaktadır. Alevilik kimine göre İslamiyet’in tek mezhebi ve bu yönüyle başlı başına bir din, kimine göre İslamiyet içerisinde bulunan diğer uygulamalar gibi bir mezheptir.

Aleviliği, insana duyulan saygı ve aşkla açıklayanlar onu, aslında diğer inançlardan farklılaştırmaktadırlar. Aleviliğin merkezinde bulunan insan, “*eşrefi mahlûkat*” tanımıyla “*yaratılanların en yücesine*” denk gelmektedir. Bu özelliğine binaen o, her canlıya eşit derece yaklaşarak adil olması gerekendir. Aleviliği, bu özelliğe bağlayan görüşülen kişiler Hz. Muhammed’in bir sözüne atıfta bulunmaktadır: “*Müslüman olmak güzel ahlaklı olmak demektir.*” Aleviliğin de bu güzel ahlak peşinde koştuğu belirtilmektedir. Aleviliğin doğruluk ve güzeli temsilen bir ışık olduğu ve cemlerde yanan ışığın yürekteki insan sevgisini anlattığı belirtilmiştir. Sıraç kelimesinin ışık demek olduğu bu ışığın yani Aleviliğin yolunun dürüstlük ve doğruluktan ayrılmadığı, hatta Kerbela Olayından bu yana hakkı gasp edilen Alevilerin insan sevgisi dolayısıyla düşmana dahi sabırla yaklaşıldığı ilave edilmiştir. Bu yönüyle Alevilik “*mazlum*” kalabilen bir inanç olarak tanımlanmaktadır.

Öte yandan görüşülen altmış kişiden dördü, Sünniliğin değil Aleviliğin yanlış yorumlandığını belirtti. Alevilikte İslami ibadetleri (abdest, namaz, oruç, haç vb.) uygulamamasını “*zihinsel tembellik*” “*alışılmış öğrenmişlik*” ve “*gerçeği görmezden gelmek*” şeklinde tanımlamışlardı. Bu kişilere göre Aleviler, “*gerçek İslam’ı değil uydurdukları*” İslam’ı yaşamaktadırlar.

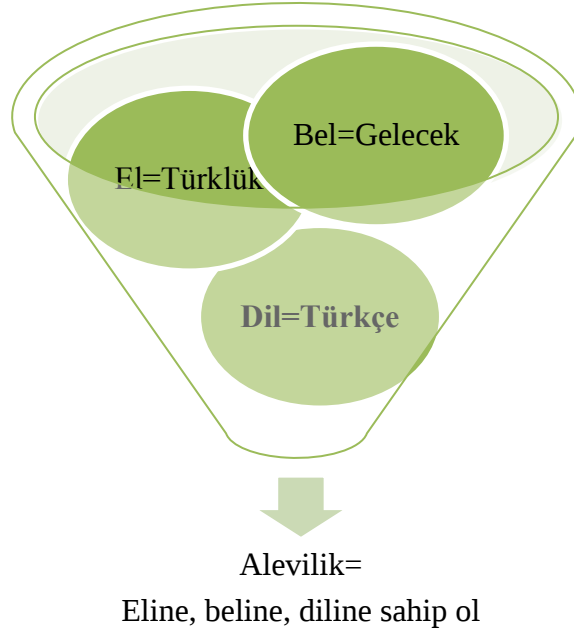
Görüşülen Alevilerden gelen ortak tanımlara göre Alevilik “*insana duyulan aşk*” merkezli bir inançtır. Bu aşka bağlanarak Alevilik “*barışçıl*” “*insancıl*” “*yardımsever*” “*sağ*” “*sade*” “*bozulmamış*” kelimeleriyle ifade edilmektedir. Buna göre Alevilerin, bugüne kadar maruz kaldıkları toplumsal olaylar (Madımak Olayı’nın üzerinde çok durmaktalar) ve dışlanmalara (camiye alınmamaları, devlet açısından ikincil tanımlanmaları, toplumda *kötü* bir yere konumlandırılmaları üzerinde çok durmaktalar) rağmen büyük ayaklanmalar yapmadıkları ve toplumun parçalanmasına, yozlaşmasına, huzursuzluk içerisinde olmasına karşı oldukları görülmüştür.

Aleviliği ahlakı ve bu doğrultuda topluluğun bütünlüğünü denetleyen bir yapı olarak tanımlayanlar çoğunluktadır. Aşağıdaki anlatı buna bir örnektir:

“Ha şimdi bak bana. Ben Bağcılar’da aynı zamanda dükkân sahibiyim ya. Şans oyunları yerim var. Ben şimdi oraya kilit vurdum, kapattım geldim. Niye kızım? Taksiyle geldim. Hep gelirim. Bu benim borcum (duygulanıyor). Sana şunu diyim. Alevilik olmazsa bu ülke Afganistan’a, Suudi Arabistan’a döner. Bir günde olur. Alevilik nedir? Alevilik çimentosudur laikliğin. Demokrasinin kalesi. Alevilik olmazsa olmaz. Alevilik olacak ki Türkiye ayakta dursun. Bak şimdi biz doğrudan tarafızdır. Doğru nedir? İki cephe var. Kerbela, Kurtuluş Savaşı. Biz ordaydık. Biz unutmadık. Doğrudan taraf olduk. Bak bunları sakın unutma kızım. Zülfü Livaneli ne dedi? Türkiye’de Alevilik varsa ne gasp olur ne kötülük ne affedersin şunlar bunlar. Adamlar Peygamberler şehri diye Urfa’ya taa Almanya’dan gidiyor. Bir bakıyorsun orada baba kızına affedersin. Nerde iyilik? Olmaz böyle! Nejdete Sezer olsaydı gazetelerin üçüncü sayfa haberleri var ya olmazdı. Suç bulaşıcı. Araba çalınıyor, gasp var, kötülük affedersin var. Bizde köyde hiç suç olmaz. Bak şimdi köyde 400-500 hane var. Biri bile suçlu değil. Suç yok, işlenmez. Burada da 400 hane var. İnsan değil, hane. Hesapla işte. Yine suç yok. Bizde mesela borcunu ödemeyen olmaz. Görgüye gelir sorun biter” (Mehmet, 55, emekli öğretmen ve serbest meslek, İkitelli Cem Evi, 3 Ocak 2013).

IX.10.2. “Eline Beline Diline Sahip Ol” Felsefesinin Milli Şuurla Yorumlanması

Aleviliğin kültürel olarak Türk gibi yaşamak ve inanç açısından Türkçeyi ön planda tutmak olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu tümce Hacı Bektaşî Veli’nin “*eline beline diline sahip ol*” buyruğuyla farklı bir bakış açısıyla karşılık bulabilmektedir. Görüşmelerde aktarıldığı üzere bu felsefeyi sadece dini açıdan ele almak, Aleviliğin eksik anlatımına sebep olmaktadır. Buna göre Aleviliğin kültürel boyutu da dikkate alınmalıdır. Aşağıdaki şema bu farklı bakış açısını göstermektedir.



Şekil 11: Aleviliğin Tek Felsefe Üzerinden İki Tanımı

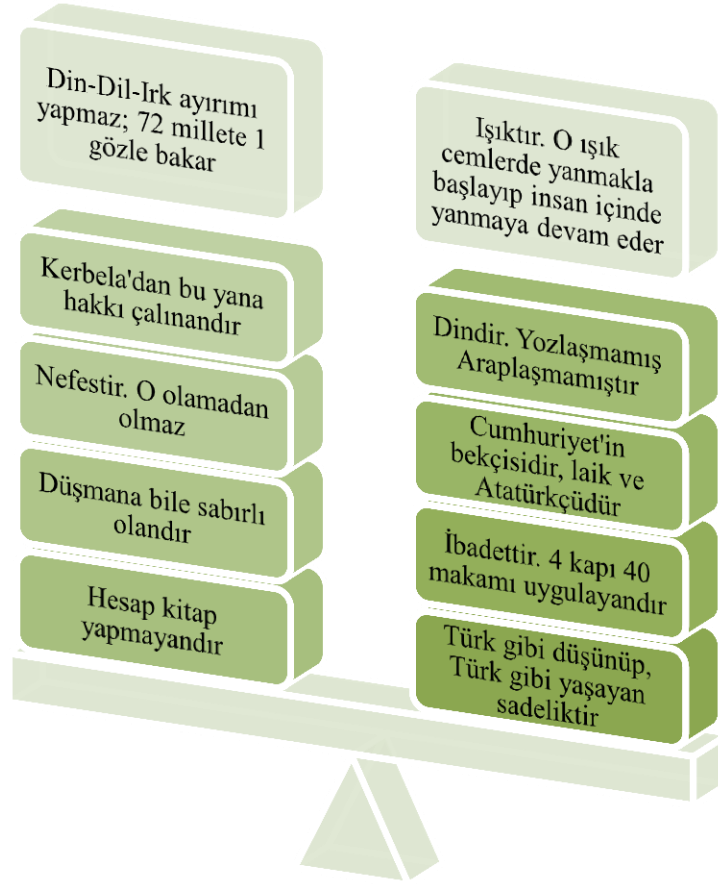
Alanda elde ettiğim bulguların yorumlanmasına göre, Aleviliğin en önemli temsilcilerinden Hacı Bektaş Veli'nin "*eline beline diline sahip ol*" cümlesi onun felsefi arka planını en iyi yansıtan tanımdır. Bu cümlenin açıklaması hırsızlığı, zinayı, yalanı yasaklar gibi algılansa da, benim elde ettiğim bir başka yoruma göre bu anlayış, aynı zamanda ulusal bir bakış açısına da denk gelmektedir. Aşağıda bunlar ele alınmaktadır:

- El, hırsızlık kadar bağlı olunan milleti, kültürü, geleneği temsil etmektedir. El başka değerleri ön plana çıkarmamayı öncelikle kendi değerlerini esas almayı gerektirmektedir. Buna göre el, Türk kültürüne karşılık gelmektedir.
- Dil yalan konuşmamak kadar konuşulan dilin Türkçe olması gerektiğini de çağrıştırmaktadır. Bu tümcenin vurgusu, Arap kültürü ve Arap diline karşı gelişmiş bir yapıdır.
- Beline sahip olmak, zina etmemek ve ahlaki konularda hassas davranmayı çağrıştırdığı kadar, gelecek nesil yani soyun devamı da demektir. Soyun geleceği, kültürün geleceğidir bu da ülkenin geleceğini oluşturmaktadır. Bu gelecekte yeni nesiller ortaya çıkacaktır.

Cumhuriyet'in merkez-çevre kutuplaşmasına yönelik tasarımı, Aleviler üzerinde etkili olmuş ve Alevilerin kendilerini Türk kimliği etrafında tanımladıkları görülmüştür. Görüşülen kişilerin tümü kendilerini Türklüğün merkezinde konumlandırmışlardır. Türk olmayı üst

kimlik edinen Alevilerin, kendilerini “Cumhuriyet’in bekçileri” “İslam’ın Türkçe yorumlanması” “Türklüğün Türk gibi uygulanması” kelimeleriyle ifade etmeyi seçtikleri görülmüştür. Bu tanımlar doğrultusunda, Cumhuriyet’in merkez-çevre politikasının bir uzantısı olan modernleşme hareketleri, Aleviler için de geçerli olmakla birlikte o zihniyet doğrultusunda başarılı olmuştur. Cumhuriyet etnik açıdan Türklüğü yücelten bir anlayışla, Alevileri de bu tanımla devlete bağlamıştır. Güvenç’in belirttiği üzere bu hareketlerle, “*yeni bir ulus uyanmamış*” adeta “*yeni bir ulus doğmuştur*” (Güvenç, 2008: 12). Eski ideolojiler Osmanlı ile birlikte yıkılmış ve Cumhuriyet’le yeni yapılar topluma dayatılmıştır.

Görüşülen kişilerden alınan yorumlar doğrultusunda Aleviliğin, hangi kelimelerle hayat bulduğunu aşağıda vermekteyim:



Şekil 12: Alevilerin Aleviliği

Üçler, Ehli Beyt, On İki İmam görüşülen Aleviler için inançlarının temelini oluştursa da, bu tanımların genel bir bakış açısı yarattığı söylenebilir. Daha derin bir tanım doğrultusunda, Alevilerin Aleviliğini maddelere indirgediğim üzere o, din-dil-ırk ayrımı

yapmaksızın herkese eşit bakan bir konumlamada kendini sabitlemektedir. Görüştüğüm Alevilerin bu tanımının sözde kalmadığını ve bu düşüncüyü topluluk karakteri olarak kendi kimlikleriyle bütünleştirdiklerini düşünüyorum.

Alevilerin özünde bir hüznün vardır. Ben bunu, Kerbela Olayı gibi meseleler üzerinden gerek ritüellerde gerek günlük sohbetlerde topluluk matemi olarak sürekli işlenen-canlı tutulan olaylara bağlamaktayım. Buna göre Alevilerin matemi halen canlıdır. Bu matem, onların topluluk bağını “öteki” yaratılarak güçlendirmektedir. Ötekinin yaratılması, onları sözlü bir isyana yöneltse de, şiddete dayalı ayaklanmalardan kaçırmaktadır. Bunun birkaç sebebi bulunmaktadır: güçlü bir ekonomik sermayeye sahip olmamaları; kendilerini dini kimlik açısından farklı görseler de, etnik kimlik açısından Cumhuriyet’in savunucuları olarak konumlamaları; Dört Kapı Kırk Makam öğretisiyle her konuya aşkla yaklaşma durumları, onları büyük ayaklanmalardan uzak tutmaktadır. Alevilerin Aleviliğinde Türklük unsuru, Arap kültürünün tezadı olarak resmedilmiştir. Buna göre görüşülen Aleviler için Alevilik, Araplar gibi yaşamamak manasına denk gelmiştir. Burada kast edilen, Arapça üzerinden edilen dualar ve ezbere yapılan şekilci ibadetlerdir. Aleviler, Aleviliği tıpkı bir canlı gibi tarif etmişlerdir. Buna göre Alevilik, varlık sebebi olarak sunulmuş ve o olmadan cansız bir varlık olacakları belirtilmiştir. Bu tanımlardan anlaşılacağı üzere Aleviler için inanç sadece dini değil, kültürel ve sosyal bir alt yapıya da sahiptir. Alevilerin bu yoğun tanımlarını özetleyen hususun, eline beline diline sahip ol felsefesinin olduğunu düşünmekteyim.

IX.10.3. Alevilikte “Ben/Biz” Kurgusu

Güvenç (2002: 308) Japon kültürünü tanımlarken, kültürün “biz” unsuruyla bütünleştiğini ve “ben” demenin “ayıp” sayıldığını belirtmektedir. Aynı paralellikte Aleviliğin önemli özelliklerinden biri, eylemlerini birinci tekil şahıs yerine üçüncü çoğul şahısla ifade etmesidir. Alevilik bu yönüyle bireysel edinimlerle değil, çoğul edinimlerle hayat bulmaktadır. “Ben” diye başlanan bir cümle “ayıp” “günah” “yola aykırı” sözleriyle karşılık bulmaktadır. Bu özelliği, Hz. Ali’nin hayat anlayışına bağlayan Aleviler için Alevilik, aslında tek bir açıklamayla Ali demektir.

Ali varsa Alevilik de vardır. Bu doğrultuda Ali ve Alevilik demek cem evi demektir. Alevilikte biz unsuru, Ehli Beyt ve On İki İmam’a dayandırılan akrabalık uzantısı ve Hacı Bektaş öğretisine biat eden toplulukların birbirine bağlılığına dayanmaktadır. Buna göre her Alevi’nin aslında bu kalabalık oluşumu yansıttığı, varlığının bunlara bağlı olduğu ve “biz kimiz” sorusunun bu devamlılıkla açıklandığı anlaşılmaktadır. O sebeple “ben” inkârcılığa karşılık gelerek “biz” bir bütünle özleştirilmiştir.

IX.10.3.1. Alevilik: Topluluk Matemî

Aleviler, tarihte yaşanmış olayları canlı tutarak “topluluk matemî/yası” içerisinde dirler. Kültürlenme yoluyla aktarılan topluluk matemînin, iktidar alanlarını oluşturduğu görülür. Buna göre Aleviler özellikle iki olayı büyük yas olarak kabul ederler: Kerbela ve Sivas-Madımak Otelî Olayı. Kerbela Olayı, Ehli Beyt soyundan gelenlerin öldürülmesine karşılık gelmektedir. Sivas Olayı ise Sivas Madımak Otelî’nin radikallerce ateşe verilmesi sonucu (2 Temmuz 1993) sol görüşlü ve Alevilerden oluşan bir grubun hayatını kaybetmesidir. Sivas Olayı, 1990’lı yıllarla birlikte kentlileşen yeni dönem Aleviliğinin yapılanmasında önemli bir etken olmuştur. Bu etken hem Alevilerin kendi değerlerine yeniden sahip çıkıp kendi örgütlenmelerini ele almalarında; hem de diğerlerine karşılık gelen Sünnî tebaanın, Aleviliği yeniden anımsamalarında ve onun varlığını kabul etmelerinde bir aşama oluşturmuştur. Neredeyse tüm görüşmelerde Sivas Olayı katılımcılar tarafından konu edilmiş ve meselenin sadece insan haklarına aykırı bulunmadığı, aynı zamanda Yezidliğin¹ tarihten buyana tekrerrür ettiği vurgulanmıştır. Buna rağmen Aleviliğinin insan ayırımı yapmaksızın, herkese eşit mesafede yer aldığı belirtilmiştir. Alevilerin “biz” kurgusu Sivas Olayı ile tekrar yapılandırılırken, mülakatlardan çıkan bulguya göre “Sivas’takiler yanmasaydı millet Aleviliği bilmeyecekti” düşüncesiyle açıklanmıştır. Katılımcılar Sivas Olayını, kendi topluluklarına ve kendilerine karşı yapılmış bir saldırı olarak algılayarak, “benim orada canım alındı” ve “ben Sivas’ta diri diri gömüldüm” sözleriyle anmaktadırlar.

Aleviliğinin, egemen iktidar ve egemen söylem karşısında alt kültür tanımlanmasıyla sınırlandırıldığı ve haksızlığa uğradığı gerek mülakatlarda gerek ritüellerde gerekse alan araştırması süresince dile getirilmiştir. Aleviler için Alevilik, halen var olma mücadelesi vermektedir. Bu mücadele ekonomik boyut kadar siyasi ve sosyo-kültürel bir boyuta da sahiptir. Birçok Alevî, Aleviliğe yönelik politikalardan endişe duyduklarını belirtmişlerdir. Tarihte olduğu üzere Aleviliğe ve cem evlerine yönelik zora dayalı her hangi bir yaptırımın onları “nefessiz bırakacağını” ve “bir kanatlarının kırılacağını” belirtmişlerdir. Alevilere göre devlet onlara “üvey evlat” muamelesi yapmaktadır. “Yanan canlarını” korumamakta ve onların varlık alanını oluşturmaya müsaade etmemektedir. Bu yasakların, genç Alevî nesillerin kültürlenmesini engellediği belirtilmiştir. O sebeple Aleviliğinin tanımı çok yönlü cevaplar içerse de, çoğunluk onu anlayabilmek için onu yaşamak ve hissetmek gerekliliğini vurgulamıştır. Alevî anne/babadan doğmakla Alevî olunamayacağı gibi, onu hissetmeden ritüelleri yerine getirmenin de anlamsız olduğuna değinilmiştir. Kentte doğan Alevilerin

¹ Yezid: İmam Hüseyin’in ölüm emrini veren Emevî hükümdardır. Aleviler, düşmanı tabir etmek için “yezid” ithamını kullanırlar.

geleneklerini yaşayamadıkları-öğrenemedikleri-uygulayamadıkları takdirde, Aleviliğin geleceğini karanlık gördüklerini belirtmişlerdir:

“Alevilik çok derindir. Öyle hemen anlatılmaz, İnsan onunla doğarsa, yaşarsa Alevidir. Sanıyorlar ki ceme gel, bir iki semaha katıl, Ali’yi sev say tamam Alevisin. Alevilik yükte de pahada ağırdır. Taa şurandadır. Şurda yoksa yoktur iyilik içinde. Yalan yok, fesat yok, atayı sayacaksın, fazla açılıp saçılmıyacaksın. Sade yaşayandır Alevi. Bak bir de bu en önemlisi. Alevilikte adalet vardır. Sırtını dayarsan ona ve için temizse, görgüde senin hakkını meclis arar. Alamadığın borcunu alırsın, öyle derler çünkü. Yoksa topluluk sırtını döner. O zaman da sapsız kalıverirsin. Kızıdıysan, hakkın yendiye meclis arkanda durur” (Hasan, 53, serbest meslek, İkitelli Cem Evi, 13 Aralık 2012).

Yukarıdaki açıklamada da belirtildiği üzere Alevilerin birbirlerine bağlılığı ele alınmıştır. “*Bir Alevinin bin Alevi*” demek olduğu mantığından hareketle, topluluk matemi canlı tutularak Aleviliğin bireyselleşmeye karşı durduğu belirtilmektedir.

IX.10.4. Büyüklere Hürmet Küçüklere Alaka Yol Edebinin Gereğidir

Alevilerde eski ananelerden biri olan yaşa hürmet, çeşitli saygı unsurlarıyla uygulanmaktadır. Aleviler için hizmet ve hürmet önemli iki unsurdur. Bu algılamalar sadece yaşa veya dini konumlanmaya bağlı değildir. Öncelikle Alevinin can olması temel alınmaktadır. Ayrıca insanı insan olduğu için sevmek düşüncesi, görüşülen birçok Alevi için gözlemlenen bir iç özellik olmuştur.

Aleviler için yaş hiyerarşisine bağlı olarak hürmet, yaşça küçüğü baskılamak için uygulanmamaktadır. Yol düzeni gereği küçüğün büyüğe saygısını, büyüğün de küçüğe ilgisini eksik etmemesine dikkat edilmektedir. Örneğin sigara içen gençlerin, büyüklerin yanında içmemeleri, büyüklerin bir mekâna gelişiyle yaşça küçüklerin ayağa kalkıp onlara yer vermesi; hizmetin (lokma servisi, ortalığın toparlanması, çay ikramı vb.) yine yaşça küçüklerce yapılması; büyüklerin çocukların ve gençlerin Alevi usul ve erkânları öğrenmeleri için “*gönüllü eğitmenlik*” yapmaları; ikramlar ve lokmalar sırasında öncelikle küçüklere yer verilmesi gerekliliği dikkat çekmektedir.

Evlilik müessesinin anne ve babadan bağımsız işlemediği de görülmektedir. Gençlerin, ekonomik özgürlükleri olmasına karşın öncelikle ebeveyn ardından dedelik kurumu izni doğrultusunda bu birlikteliği kurdukları belirtilebilir. Görüşülen ve alanda konuşulan gençlerin bu yaptırımlardan çok da şikâyetçi olmadıkları anlaşılmıştır. Onlar, bu denetimi baskıdan ziyade alaka olarak değerlendirmektedirler.

IX.10.5. Kullanılan Terimlerin Farklılığı

Alanda beni yer yer zorlayan husus, görüşülen kişilerin bazı yöresel anlatımlar kullanmalarıydı. Tokat Reşadiye-Niksar ve Malatyalılar, cem töreni öncesi veya adak için pişirilen yemeğe “*ekmek*” derken, Tokat Karacaören ve Acısulular buna “*lokma*”; Tokat Reşadiye-Niksar, Erzincan ve Malatyalılar, dünya ve ahiret kardeşi uygulamasına “*musahip aile*” derken, Tokat Karacaören ve Acısulular buna “*kardeş aile*”; Tokat Reşadiye-Niksar ve Malatyalılar, dini öndere “*dede*” ve “*efendimiz*”, düşkünlüğe ise “*yoldan düşme*” derken, Tokat Karacaören ve Acısulular bunlara “*pir, baba, sohu*” ve “*yoldan çıkma*” olarak adlandırmaktadırlar. Aslında bu farklı kullanımların içeriği aşağı yukarı aynıdır.

IX.11. Göçle Birlikte Oluşan Kent Aleviliği

Çalışma her ne kadar kırsal alan-kent Aleviliği kıyaslamasını yapmaya yönelik bir amaç taşımasa da, Alevilerin kentte oluşturmaya çalıştıkları yapılanmalar üzerinden, onların kent algıları kavranmaya çalışılmıştır. Çalışmadaki Aleviler cem evlerini dini ve sosyal mekân olarak benimseyip buraya bağlı bir yapı sergilemeleri sebebiyle bireysel hareket eden Alevilerden farklılaşmaktadırlar. Görüşülen kişiler açısından kent, kültürel bir kayıp ve endişe uyandıran bir değişimden çok “*Alevi uyanışını*” hızlandıran ve onu tetikleyen bir “*gelişme*” olarak kabul edilmektedir. Cem evleri, bu uyanışın iktidar mekânı olarak değerlendirilmiştir. Aşağıda Alevilerin göçle birlikte kentteki yapılanma biçimleri ele alınmıştır.

IX.11.1. Gettolaşma ve Aleviler

Görüşülen kişilerle gettolaşma konusu göç, ikametgâh (yaşanılan semt, mahalle), İstanbul’da ve yaşanılan muhitte Alevi olmak, cem evlerinin önemi, Aleviliğin tanımı gibi sorularla ele alınmıştır. Gettolaşma, oluşturulan ilk literatür araştırmalarında ele alınmamış, ön alan çalışmalarında gözlemlenen gruplaşmaların gettolaşmaya işaret etmesi üzerine bu terime müracaat edilme gereği doğmuştur. Bu açıdan alana, gettolaşma ön yargısıyla gidilmemiştir. Alanda gözlemlenen ve bulgularla destelenen topluluğun toplumsal olgusu, bu yapının içeriğini doldurmuştur.

Alevilerin kente göçleri, aslında egemen saydıkları Sünni toplum karşısında var olabilme talebiyle de açıklanabilir. Alevilerin kente göçü “*var olabilmenin*” bir arayışı, ekonomik sıkıntılara çözüm bulma isteği, eğitim olanaklarından yararlanma çabasıyla karşımıza çıkmaktadır. Kent Aleviler için “*fırsatların köye nazaran çok seçenekli olduğu modern bir mekândır.*” Görüşülen Alevilerin şehrin genelinden ziyade, belli muhit veya mahallelerde toplanmaları “*yarı istekli yarı zorunlu seçilmiş*” hatta “*yaratılmış*” gettoları

oluşturmalarına yol açmıştır. Araştırmada kent Alevilerini gettolaşmaya iten sebep etrafında, neden özellikle İkitelli-Avcılar-Beylikdüzü gibi muhitlerde ikametgâh etmeyi seçtiklerini anlatmaları istenmiştir. Bu konuda “İstanbul’da Alevi olmakla ilgili muhitlerde Alevi olmayı” anlatmaları istenmiştir. Görüşülen kişilerin ortak anlatılarına göre İstanbul, birçoğunun uzun yıllardır burada bulunmalarına rağmen “yabancı” bir yer olarak ele alınmıştır. Aşağıdaki anlatı bu düşünceye örnek teşkil etmektedir:

“İstanbul’da olmak Amerika’da dil bilmemeye benzer”

“İstanbul karışık ve yoğun. Mücadele dolu. Bir Alevi olarak ise Amerika’da dil bilmemeye benzer. Kendini her yerde ifade etmekte zorlanırsın. Karşında anlayışlı ve bilgili biri hep olmadığından, muhatap bulmakta zorlanırsın. Hatta Alevilik için diyorum, dünyada böyle bir toplum yokmuş gibi algılanıyor. Biz yokmuşuz gibi. Din demek güzellik, özgürlük, hoşgörü demektir. Ama bakıyorum bunlar yok. Aleviyim deyince şöyle bir bakıyorlar. Mesela ben buraya hep taksile gelirim. İkitelli Cem Evi’ne dediğimde adam bir duraksıyor, tersliyor. Kötü muamele var, küfür var... Şimdi tabi İkitelli’deyiz. Burada Alevi olmak başka. Fatih’te Alevi olmaktan daha rahat. Burada kendi toplumumuzun içindeyiz. Mesela iki muhtar var bizimle çok ilgileniyor... Alevi değil muhtarlar, ilgili sıcak insanlar. İkitelli’de rahatım, nefes aldığımı hissediyorum çünkü buranın Alevi bir havası var” (Mükail, 30, Adıyaman, muhasebeci ve cem evi çalışanı, İkitelli Cem Evi, 6 Aralık 2012).

İlgili muhit ise “bilindik/tanıdık” “güvenli” “biz/Alevi” “bize ait/geleneklere uygun” “sade/abartısız” kelimeleriyle karşılık bulmuştur. Oluşturulan gettolaşmanın onları “sanki köylerindeymiş gibi hissettirdiğini” ve yabancıları aralarına sokmamaya özen göstererek, Aleviliklerini devam ettirmeye çalıştıklarını ifade etmişlerdir.

Aleviler kendilerini İstanbul’un yabancıları olarak tanımlarken, köye duyulan özlemi de “burnumda tütüyor” ve “orası başka” gibi ifadelerle açıklamışlardır. Eski gelenekleri, ilişkileri, törenleri büyük bir saygı ve özlemle aktarmışlardır. Buna göre Aleviler, büyük grubun kuşatması altında endişe ve yabancılık hissiyatı dâhilinde zihinsel açıdan bir gettolaşmaya tabi olmuşlardır. Bu endişe dolayısıyla kentte “bir arada olmayı” bir “güvenlik çemberi” olarak inşa etmişlerdir. O sebeple kent ortamında, merkezden uzak yerleşim bölgeleriyle bir bütünleşme sağlamış ve tıpkı dışa kapalı bir Alevi köyü özelliği göstererek, kendilerini özellikle de Sünni kesimden korumaya çalışmışlardır.

Aleviler her ne kadar kente uyum sağladıklarını söyleseler de, tedirgin halleri mülakatlarda kullandıkları kelimelerden ve yer yer mesafeli tavırlarından kolaylıkla seziliyordu. Endişeleri bazen benim varlığıma da yöneliyordu. “Bizi fişliyor musun?” “İsim mi topluyorsun?” “Devlet peşimize mi düştü?” gibi yarı şaka, yarı ciddi meraklı ama güler yüzlü bakışlarla benden bir cevap bekledikleri aşikârdı. Benim cevabım hep aynıydı:

“Doktora öğrencisiyim unuttunuz mu?” Bu kısa açıklama onları yatıştırmaya yetiyordu. Aleviler her ne kadar kentte yaşasalar da, kente dair korkuları var. Alevilerin oturdukları evlere atılan kırmızı boyalı çarpı işareti, onlara göre “tehlîke” demek. Bu tehlikenin kaynağını “radikal dincilere” bağladıkları gibi “siyasi bir malzeme” olarak da görüyorlar. O sebeple Aleviler için gettolaşma, birbirine tezat iki yapı üzerinden hem güvenlik hem de yerini belli etme alanı. Birlikte yaşamak, Alevi gibi yaşamaya devam etmek, cem evlerini ibadet ve kültürel etkinlik mekânı olarak canlı tutmak hem arzuladıkları bir kültürel edinim, hem de çekindikleri bir durumu teşkil etmektedir. Kendi ifadeleri doğrultusunda birlik olmak, kentin kozmopolit yapısında görünmez kılınmaktansa, görünmeyi ve dolayısıyla tehdit unsurlarını üzerine çekmeyi çağrıştırmaktadır. Aşağıdaki anlatılar endişelerini dile getirmektedir:

Alevi Evlerine Atılan Boyalı Çarpı İşaretleri: “Korkuyoruz!”

“Geçenlerde yine duyduk Alevilerin evlerinin duvarına boyayla çarpı işareti konuluyor. Bu nasıl bir yıldırma. Korkutmak isteniyoruz. Aman ses çıkarmayın diyerek baskı altına alınmak istiyoruz” (Sümbül, 45, çocuk bakıcısı, Garip Dede Cem Evi, 20 Kasım 2012).

“Bize çok yazık edenler var. Alevi mahallelerini kim işaretliyor? Toplama kampı gibi. Milletin çoluğu çocuğu var. Kime ne sıkıntımız olmuş? Çok üzücü bir şeydir bu. Ben kendi memleketimde kendi evimde rahat etmiceksem istenmiyorsam kime dert yanımdır?” (Meltem, 63, emekli, Garip Dede Cem Evi, 26 Ocak 2013).

IX.11.2. Melezleşme

Çalışmaya dâhil olan Alevilerin büyük bir bölümü, göç etmiş bireylerdir. Bunlar geleneksel Aleviliği bilen ve köyde bunu deneyimlemiş olan kişilerdir. Benim çalışmamın amacı her ne kadar kırsal alan-kent değişimini ele almak olmasa da, yer yer bu değişime odaklanmak, çalışmanın bütünü açısından eksik bir tanım olurdu. O sebeple görüşülen kişilerin büyük bir çoğunluğunun yetişkinlerden oluşturulması, olası değişim olgusunu yorumlayabilmelerini sağlamıştır. Elbette bu anlatılar, onların anlattığıyla sınırlı olduğu için benim gözlemlerime ve yorumlarıma dayanmamaktadır. Buna rağmen aktarılan bilgiler denetlenerek, olabildiğince doğru tanımlar üzerinden gidilmeye çalışılmıştır. Alevilerin kentlere göç etmeleri, kentleşme ve modernizasyonla birlikte diğer kültürlerle etkileşime girmelerini sağlamıştır. Kentleşme öncesi kapalı toplum yapısıyla köyde Alevilerle iç içe olan ve yabancılarla bir arada bulunmayan Alevilerin, kente yönelişleriyle yaşanan en büyük değişim toplumsal yapıda olmuştur. Aleviler açısından melezleşme olgusunun baş göstermesi hem olumsuz hem de olumlu sonuçlara yol açmıştır.

Görüşülen Aleviler için melezleşme kavramının *Sünnileşmekle* eş değer tutulduğu görülmüştür. Melezleşmek yani onların tabiriyle Sünnileşmek “karışmak” “bozulmak”

“yoldan çıkmak” “gitmek” fiilleriyle açıklanmaktadır (Bkz. Şekil 7). Bunun bir nevi düşkünlük olduğu kanısına ulaştırmıştır. Aslında Aleviler için melezleşmek “güçsüzleşmektir”. Alevilerin yukarıdaki fiillerle endişelerini dile getirmeleri, soylarının saflığını yitirme korkularına bağlanabilir. Bu yapıyı korumak üzere, yeni neslin kültürlenmesine ve evlilik kurumunu kapalı toplum özelliği sergileyerek idame ettirmek istemekteler. Aleviler için Sünnileşmek, Arap kültürünü çağrıştırmaktadır. Alevilerin sık sık vurgu yaptıkları üzere, etnik açıdan kendilerini Türk olarak tanımlayan bu zümre için Sünniliğin açılımı, “*Türklüğü görmezden*” gelmektedir. Gelen ortak anlatılara göre dış evlilik ve modernleşme/kentleşme dolayısıyla doğabilecek kültürel çatışmada, Aleviliğin alt kültür olması bakımından onu melezleşmeye karşı savunmasız bıraktığı ve bu sebeple onu dış etkenlerden koruma gerekliliği vurgulanmıştır. Kültürlenmenin süreklilik arz etmemesi, Alevi ebeveynlerin maddi yükümlülükler gereği kent telaşına kapılmaları, bir cem evine belli bir sıklıkla bağlı olmamaları, köyle bağlantılarını koparmaları ve her daim Alevi çevreyle iletişim kurmamaları özellikle de yeni neslin değişip/dönüşmesini ve melezleşmesini hızlandırmıştır. Öte yandan bunlardan yoksun olmayan gençlerin de belli bir melezleşmeye tabi oldukları görülmektedir. Bu gençlerin melezleşmesinde Alevi olma/kalma hallerinin yine de son derece işlevsel olması dikkat çekmektedir. Bu gençler, modernleşmenin etkilerine rağmen belli bir Alevi geleneği uygulayıcısı ve aktarıcısı olarak görünmektedirler:

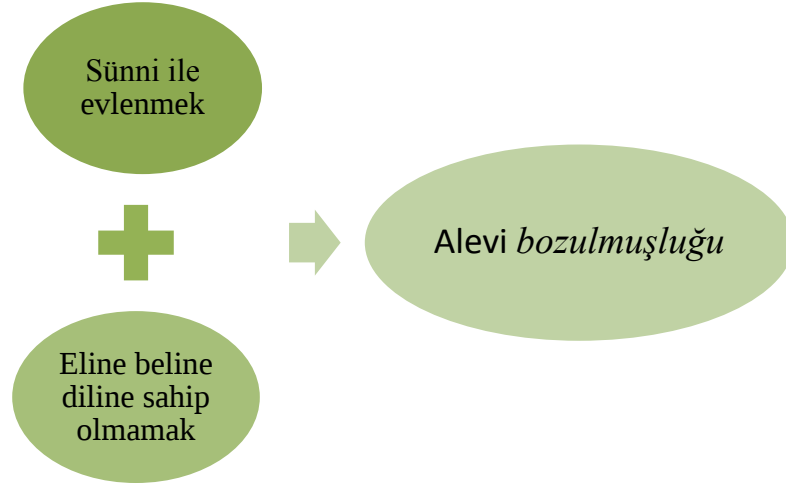
“Bizde bozulana Sünnileşti denir. O artık gitmiştir. Bu acı bir şey ama kişi kendini bilecek atasını, yolunu son nefesine kadar koruyacak. Bizde bir şöyle bir böyle olmaz. Aleviysen Alevisindir. Aman biraz da Sünni gibi olim diyenleri gördük. N’oldu bozuldu içi dışı.” (Özkan, 30, serbest meslek, İkitelli Cem Evi, 7 Aralık 2012).

“Vay bizden gidene vah. İstanbul’da bu daha iyi anlaşıldı. Kim sağlam kim değil gördük. İstanbul’a karışanlar var, duyuyoruz. Adam camiye gidiyor, bize selam vermiyor. Utanıyor bence. Yoldan düşeni tekrar çekmek zor.” (Erdoğan, 44, işletmeci, Garip Dede Cem Evi, 14 Mart 2013)

“Cehaletin ortadan kalkması iyidir. Şehir bunu bana öğretti. Ben aynı köydeki gibi yaşım dersin cahil oluverirsin. Şehre de bakcan uyum sağlıcan. Ben şehirleşmeyi severim. Bizim toplum korkar bundan. Din elden gitti sanırlar da yok değil. Aydınlandın mı? Evet. Eğitimdi, teknikti var mı? Evet. Şehir iyidir. Alevi olarak yoldan çıkana burası bahane olmuş aslında. İyi de olmuş. İçimizdekiler temizlendi derim daha ne diyim!” (Şadiye, 57, ev hanımı, İkitelli Cem Evi, 31 Ocak 2013).

Aleviler, ekonomik kaygılarla kentin hızlı yaşam koşullarına ayak uydurmaya çalışsalar da, Alevi olmaya/kalmaya büyük önem gösterdikleri görülmektedir. Bu sebeple cem evlerine ve ritüellere katılım göstererek, geleneklerini koruma gayreti içerisindeyler. Alevilerin melezleşmeye karşı bazı kültürel önlemler alıp, yeni ideolojiler edindikleri ve birçoğunun toplumsal uygulamalarda yararlı bulunan Alevi geleneklerini idame ettirmeye

çalıştığı ortaya çıkmıştır. Cem evlerine bağlı olan Aleviler için genel bir melezleşme olgusunun -en azından yakın yıllar içerisinde- çok mümkün olmadığını söyleyebilirim.



Şekil 13: Kent Aleviliğinin “*Bozulma*” Halleri

Öte taraftan gelen ortak anlatılara göre melezleşme ekonomik, sosyal, politik ve insan hakları bağlamında olumlu bir değişim olarak algılanmaktadır. Buna göre kapalı toplum özelliği dış dünyadaki gelişmelere kayıtsız duran bir savunma refleksi içerisinde olduğundan, merkezdeki gelişmelerden mahrum olmaya işaret edilmektedir. Bu açıdan görüşülen kişilerin yarısından fazlası, melezleşmenin kültürel manada bir kayba yol açmasına rağmen, kentte bulunmayı kültürel bir güce de bağlamaktadırlar.



Şekil 14: Kent Aleviliğinin “*Alevi Kalma*” Halleri

Cem evlerine gitme sıklığı, bir köy alışkanlığı olarak melezleşmeye karşı geliştirilen yeni bir ideolojidir. Cem evleri, melezleşmeye karşı geliştirilen en önemli kurum ve mekân olarak karşımıza çıkmaktadır.

Melezleşme olgusunun açıklamasına bağlı olarak çalışmaya katılan Alevilerin yegâne sorunları, Aleviliğin melezleşmesinden ziyade onun hem tarihi, hem dini, hem de kültürel tanım belirsizliğidir. Bu konuda büyük bir boşluğun olduğu ve bu tanımları tüm topluluk için tekrar gündeme getirip, ortak konularda fikir birliği sağlanamamasının telaşı içerisindedir. Bu sebeple de melezleşme unsuru Aleviler için halen ve henüz tam olarak geçerli değildir. Alevilerin bir bölümü halen büyük ekonomik sıkıntı içerisinde. Aslında köyden kente göçün en büyük sebebi de, maddi sıkıntılara çözüm arayışıdır. Günü kurtarma telaşında olan kimi Alevi için cem evleri sadece ibadet etme ve birlikte olma mekânları değildir. Yiyecek/içecek temin etme ve sıcak bir ortamda bulunma yeridir. Garip Dede Cem Evinde edindiğim bir izlenim buna örnek olarak verilebilir: Cem töreni öncesi yemekhane bölümünde lokmalar yeniliyordu. Ben de bir yandan lokmamı yiyor, öbür yandan yanımdaki yedi-sekiz kadınla evlilik üzerine sohbet ediyordum. Karşı çaprazımda duran Alevi kadın konuşmaksızın yemeğini yiyor, arada bir etrafa bakınıyor sonra yine tabağına dönüyordu. Birkaç kez onunla konuşmaya çalışsam da buna yanaşmıyordu. Üzerinden fazla durmadım çünkü mesafeli tavrı sadece bana yönelik değildi. Diğer kadınlarla da konuşmuyordu. Konuşkan biri olmadığını düşünürken, üzerine peçetemi kapattığım yemeğime devam edip etmeyeceğimi sordu. Etmeyecektim. Kadın bu sefer tabağımı alıp alamayacağını sordu. Cem evinde genelde herkes hizmete katılım gösterip, çalışanlara yardımcı olduğu için tabağımı mutfağa taşımak istediğini düşündüm. Zahmet etmemesini söyleyip, sohbet bitimi hep birlikte mutfağa yönelebileceğimizi önerdim. Kadın biraz mahcup, fazla detaylı bir anlatımla buradan arta kalan yemekleri bahçesinde beslediği kedi ve köpeklere götüreceğini söylüyordu. Yüz ifadesi öyle gergin, öyle mahcuptu ki bunun hayvanlardan ziyade muhtemelen kendi mutfağında yer alacak bir başka öğün olabileceği fikri uyandı. Hemen tabağı ona uzatıp, konuyu değiştirdim. Kadın torbasından çıkardığı tencereye artan lokmayı boşaltırken, diğer kadınlar sokak hayvanları için mutfaktan yardım isteyebileceğini söylüyorlardı. Kadının ise derdi başkaydı.

Cem evleri aş evi olarak hizmet vermektedir. O sebeple kalan lokmalar (dağıtılmamış olanlar) ihtiyaç sahiplerine evlerine götürmek üzere de verilmektedir. Bu kişilerin geri çevrildiğine şahit olmadığım gibi, cem evi yönetimlerinin bu hususta titiz davrandıklarını söyleyebilirim. Aynı özen, kesimhanede ihtiyaç sahibi olup et almak için bekleyenlere de

gösterilmektedir. Cem evleri ekonomik sıkıntı içerisinde olsalar da, ihtiyaç sahiplerine yardım etmeye çalışmaktadırlar.

Cem evleri sadece lokmalarla ihtiyaç sahiplerine yardımcı olmamaktadırlar. Cüzi miktarlarla, yoksullara parasal yardım da yapılmaktadır. İkitelli Cem Evi'ne bağlı 73 yaşındaki Çiçek'le kantinde mülakat halindeyken, kendisinin komşuların ve cem evinin yardımıyla geçindiği öğrenilmiştir. 2009 yılında Tokat'tan İstanbul'a göç etmesi, köyde yarı aç yarı tok olmasına bağlanmıştır. Çiçek'in kimsesi kalmamıştı. Eşi de tek çocuğu oğlu da vefat etmişti. Yakın akrabaları ise kendi dertlerine düşmüşlerdi. Tek yakını, aynı apartmanda oturduğu hemşehrileri ve cem eviydi. Kendisi için cem evi sıcak bir ortamı, yemeği ve cüzi miktarda harçlık sağlamaktaydı. Onun için cem evi, dert ortağı ve umut demektir. Bu gibi anlatılardan anlaşılacağı üzere kimi Alevi için Alevilik için melezleşmeyi başat etmek bir lükstür. Kiminin yegâne derdi çalışabilecek bir iş, kaynatılabilecek bir kap yemek, ısınabilecek sıcak bir yuvadır.

IX.11.3. Kentteki Alevilerin İletişimi: “Aylık 10 TL'ye bakar!”

Cem evine bağlı olan Alevilerin toplulukla iletişim kurmaları, kentleşme dolayısıyla her zaman kolay olmamaktadır. Bu engeli aşmak üzere son yedi-sekiz yıldır teknolojiye faydalanmaya başlamışlardır. Alevileri ilgilendiren gelişmeler “*toplu mesaj sistemiyle*” üyeliği bulunan Alevilere iletilmektedir. Görüşülen kişilerden alınan yorumlara göre, bu sistemle birlikte herkes aynı anda tüm etkinliklerden haberdar edildiği için kentlileşmenin olumsuz yönlerinden biri olan “*iletişim sorunu*” aşılmaya çalışılmaktadır. Toplu mesaj sistemine yıllık 10 TL-20 TL karşılığında üye olunabilmektedir. Verilen tutar karşılığında makbuz kesilmektedir. Bu uygulama dört cem evinde de yürütülmektedir.

Toplu mesaj sisteminden üyelere gönderilen mesajları çeşitli başlıklar altında toplamak mümkün. Vefat (cenaze-başsağlığı), düğün, asker uğurlama, milli gün, dini gün, seminer haberleri:

“Hz. Peygamber Efendimiz'in sevgili torunu, Şehitlerin Efendisi Hz. Hüseyin'in, şehadetinin yıl dönümü münasebetiyle; Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanlığı ve Bakırköy Belediyesinin birlikte düzenlediği “Evrensel Aşure Erkânına” tün canlar davetlidir. Tarih: 18 Aralık 2011 Pazar, saat: 14:00-17:00 arası, yer: Atatürk Spor ve Yaşam Köyü Osmaniye Bakırköy İstanbul, telefon...” (İkitelli Cem Evi, mesaj gönderim tarihi 12.12.2011).

IX.11.4. Modernleşme ve Aleviler

Mülakatlarda görüşülen kişiler 20 yaş ve üstü bir grubu oluşturmaktadır. O sebeple kimi göçle kente gelmiş ve dolayısıyla köy/kent deneyimi olan kişilerdir. Onların köye dair anlatıları “özlem” “saygı” “sevgi” “övünme” duyuları bağlamında ortaya çıkmıştır. Bu anlatıların genel tasvirine göre köy Alevileri kurallara “biat” eden, razılığını alma derdinde ve sorumluluğunda olan, geleneksel ve dışa kapalı topluluk yapısı dolayısıyla “tek tip” olarak değerlendirilen bir özelliktedir. Özellikle de İstanbul’a göç etmiş ve köy deneyimi olan belli bir yaş üzerindeki kişiler için kentte eski geleneklerin tümüyle yaşatılmamasının “acı” verici ve “kaygılandırıcı” olduğu anlaşılmaktadır. Bu kişiler için kent sadece ibadet etme geleneği açısından değil, zihinsel ve fiziksel açılardan da olumsuz anlatılmaktadır. Onlar için kentleşme ve modernleşme, Aleviliğe zarar vererek, geleneklerden “kopmaya” ve “yabancılaşmaya” sebebiyet vermektedir. Aşağıdaki anlatı buna örnek teşkil etmektedir:

“Aya orası ne burası ne! Fark çok, oh oh çok. Köy dedin mi işte ne bilim içim gider şurdan akar içim cız eyler (gözleri doluyor). Metropol açık saçık. Köydeki ablam, anam ölmüş benim, analığım var. Aman ağlarım işte özlüyorum eski tabi buna da şükür de. İşte ablam dedim ya yazın ortasında öğlen göbeğinde (elleriyle göstererek) bileğe kadar kapalı giyer. Sıcakmış açmaz kollarını. Orası daha sadedir. Burda süs var, açık saçıklar var. Bizde kol açılmaz. Kıyafet böyle orda. İbadet dersin burada da orda da aynıyız. Aynı bayramlar, cemler, kurban verilir, ekmek dağıtılır ya. Mutlaka Kur’an okunur. Olmadan olmaz. Tabi Arapça okumayız biz. Ben Arapçasını da bilirim çok iyi ama biz anlayarak Türkçe ibadet ederiz daha çok. Bak mesele orda da burda da yemek yedirmek çok görülür. Biz de ister bir kişiyi ister bin kişiyi doyur. Hepsi iyidir. Ekmek dağıt yeter. Yemek yedirmek ön plandadır” (Maviş, 54, cem evi çalışanı, İkitelli Cem Evi, 7 Şubat 2013).

Ön saha çalışmamda Veli Baba ve Acısu Cem Evleri’nde karşılaştığım bilgi edinme sınırlılıkları ve sorunları gibi İkitelli Cem Evi’nde Görgü Cemine katılamamam buna bir örnektir. Her ne kadar Garip Dede Cem Evi’nde ritüellere katılmama müsaade edilse de, bunun biraz da çalışmanın bütünü (yürütülen “öğrenci” “doktora” çalışmasının belli bir “bölüm” ve “üniversite” adına yapılması, araştırmacı olarak benim ailevi pozisyonum, mesleğim) açısından nevi şahsına münhasır bir durum olduğunu belirtmem gerekir. Sırlık ve kendini yabancıdan sakınma, sadece ritüellerde veya mülakatlarda var olan bir durum değildi. İkitelli ve Garip Dede Cem Evlerindeki mülakatlardan beni ikilemde bırakacak cevaplar alınmamıştır. Acısu ve İkitelli Cem Evlerinde ise görüşülen kişiler, beni birçok konuda ikilemde bırakmıştır. Pirlerinin olup olmadığı, ritüelleri yapıp yapmadıkları, düşkünlüğün geçerliliği sualleri hem aynı kişiler tarafından farklı (pirimiz var, bizim pirimiz yok vb.) şekilde cevaplanmıştır, hem de bazı sorulara kaçamak cevaplar alınmıştır.

Benim bulgularıma göre Aleviliğin modernleşmesi-kentleşmesi “aydınlanmayı” sağlamıştır. Gelen ortak anlatılara göre İstanbul, köyün “cehaletini” ortadan kaldıran bir yerdir. Çoğu mülakatta “köyün cehaletle” özleştirilmesine karşın kentin “cehaleti ortadan

kaldıran” bir unsur olarak resmedildiği görülmektedir. Aşağıdaki anlatılar kentin ve modern değerlerin, Aleviliğe olumsuz edinimlerden ziyade fayda sağlamasına yönelik alınan cevaplara birer örnek teşkil etmektedir:

“Ben buraya geleli 20 yıl olmuş. Köydeyken cahildim, ne oluyor diye bilmezdim. Alevi miyim değil miyim anlamazdım. Herkes bir şey yapar ben de yapardım işte. İnan olsun Aleviliği İkitelli’de anladım. Aleviyim dedim. Hani derler ya aydınladım. Onlar Alevi değilmiş biz Aleviyiz dedim. Ne bilim işte” (Ayten, 40, ev hanımı, İkitelli Cem Evi, 21 Şubat 2013).

“Köyde cehalet var. Körü körüne Aleviyim sanıyorlar. Öylesine ceme gidenler hiç gitmesin. İstanbul’da da cehalet çok ama en azından çevreden görüp geliştirenler var kendini. Şimdi bak köyde hiç yabancı yok hep Alevi. Gördüğün ettiğin her gün aynı. Ne öğrendin? Hiç” (Şadiye, 57, ev hanımı, İkitelli Cem Evi, 31 Ocak 2013).

Aktarılan düşüncelerden de görüldüğü üzere İkitelli ve Garip Dede Cem Evlerine bağlı Aleviler, kenti birçok açıdan aydınlanmaya yönelik farkındalık yaratma mekânı olarak benimsemekteler. Kentin bir farkındalık yarattığı ve bir öz eleştiriyile, Alevilerin özellikle de kente göç ardından, Alevi olduklarını anladıkları belirtilmiştir. Aleviler kentin yabancıları olarak, diğer topluluklardan farklı olduklarını kent dolayısıyla anlamış görünmekteler. Büyük bir çoğunluğu bu durumu olumlu ele almaktadır. Aslında tüm bu anlatılar modernleşmeyi değil, modernleşme aşamasına girildiğinin bir göstergesidir. Benim çalışmamda ortaya çıkan bulgulara göre Aleviler açısından modernleşme, sosyal konular itibariyle aydınlanma olarak değerlendirilmiş ve modernleşme olumlu bir şekilde açıklama bulmuş olsa da, dinsel açıdan modernleşmeye karşı bir savunma geliştirerek bu konuda büyük oranda değişime kapalı oldukları anlaşılmıştır.

Mülakatlarda da belirtildiği üzere kent, onlara hep birlikte olma olanağı sağlamış ve kültürel bir farkındalık yaratmıştır:

“İstanbul var ya Aleviliğe katkı sağladı (gülerek). Köy sakinleri buraya gelince gördüler ki burada hayat var. İmkân var aslında. Ama camiye alınmadık biz. İşte o zaman akıllarına geldi. Alevi olduklarını o zaman anladılar. Köyde biz bize bilemedik Alevi olduğumuzu. İstanbul onlara iyi geldi. İhtiyaçtan camiye alınmadık ya, cem evleri kuruldu. Şehir olmasıydı cem evleri bilinmezdi. Hani köyde evde yaparız ya toplanmaları, görgüleri” (Rıza, 47, lise, Garip Dede Cem Evi).

“İstanbul’da şehirde biz dağılmadık ki. Daha iyi oldu. Yine burda binlerce Alevi var. Köyde az kişiydik. 100 hane 200 hane var yok bazı yerlerde. Burda her sokak Alevi kaynıyor. O köyden bilmem ne ailesi o köyden bilmem ne ailesi... Hepsi noldu? Bir arada olduk. Hepimiz bak buraya geliriz” (Nedim, 29, muhasebeci, İkitelli Cem Evi, 9 Mart 2013).

Modernleşmenin bir uzantısı olan bireyselleşme birçok inanç için olduğu üzere ama özellikle de Alevilik için kültürel bir kayıp getirecek boyuttadır. Alevilikte ritüellerin ve topluluk paktlarının “*toplulukla*” birlikte yerine getirilmesi sebebiyle hemşehrilik ve akrabalık kültürünü devamı için önemlidir. O sebeple genel tanımı dâhilinde Aleviliğin modernleşmesi, onun kültürel kaybına yol açabilecek bir boyuttadır.

IX.12. Alevi-Sünni Farklılaşması: “Kızılbaş sevmezidu çok dayak yedim!”

Görüşülen Alevilerin bir bölümü için İstanbul ya ilk göç ettikleri dönemlerde ya da halen “*yabancı bir ülke*” gibi tasvir edilmiştir. Bu yabancılıkla sosyalleşme olanaklarından yoksun olan çoğu yıllarca ikamet ettikleri mahalleden dışarıya çıkmayarak, akraba ve hemşehrilerden oluşan aynı sosyal çevre içerisinde kalmışlardır. Kiminin “*diğerleri*” ve “*yabancı*” olarak adlandırdıkları Sünnilerle alakalı anlattıkları deneyimler, aynı mekânı paylaşan yabancıların “*gurbet*” anlatılarını çağrıştırmaktaydı. Alevilerin aktardıklarını dinlerken özellikle de 1980’lerde gurbet ülke Almanya’ya giden Türk işçilerin hikâyelerini dinliyor izleniminin bende uyanması, onların İstanbul’u sanki iç göçün yaşandığı bir durum gibi değil de dış göçü yaşamışlar gibi bunu ifade etme biçimlerine dayanıyordu. Alevilerin kendilerini, kentin yabancıları olarak görmeleri, kiminin yaşadığı kötü deneyimlere dayanmaktaydı. Aşağıdaki anlatıya göre bazı Sünniler, Alevilere son derece sıcak yaklaşırken bazılarının tavırları psikolojik ve fiziksel şiddet içeriyordu:

“Gel bak nası bi şeymiş şehirde Alevi olmak. Yuwada çalıştım yıllarca, kadrolu belediyede. Çocuklar vardı. Orda zorluk çektim, çok ezildim, aşağılandım neymiş Kızılbaş diye. Abo pis Kızılbaş dediler. Sunay isminde Erzincanlı Alevi bi kız dayanamadı bıraktı. Ben bırakmadım. Evet Kızılbaşım, Aleviyim deyip deyip çıktım. Direndim, kendimi çok savundum. Bizim ailede ayırım yoktur, Alevisin Sünnisin diye. Şehirde bir baktım ayırım var. Yemekçi bana pis Kızılbaş derdi. Ama bir kız kardeşi vardı sanki kardeş değiller. Çok iyiydi. Herkese ekmek getirir bana işte benim ilgilendiğim çocukların ekmeğini vermezdi. Atar atar giderdi. Yerlerden toplardım çocuklar için. Mualla Hanım vardı çok değerli biriydi. O benle çok ilgilendi. Üzülme hakkını arıcaz derdi. Bir gün sordum ona niye beni böyle aşağılıyorsun diye. Yıkanmıyormuşuz! Kızılbaşlar pismiş. Adam felç oldu. İnanır mısın beddua etmiştim. Çok ağlattı beni. Allah’ım pişman et onu diye çok dua ettim. Felç oldu. Komple tutuldu adam. Ama ben hastanede ziyaretine gittim. Şöyle bir baktı. Ağladı. Bana ben bilemedim ben kötülük ettim dedi. Sonra Malatyalı müdürü muavini Kürt’tü. Bana çocuklara sahip çıkamıyorsun diye hep bağırdı. Beni döverdi. Kırk çocuk var. İnan bak hepsiyle ilgilendim kendi yavrum gibi. Günah zaten. Yine dövmüştü artık dayanamadım. Mualla Hanım yardım etti. İfade tutuldu artık. Ama suçsuz bulundu. Ona da ah ettim, beddua ettim anlasın beni çektiklerimi. Bir duydum ki balkondan düştü. Belasını buldu. Anlıcan iyilerle de kötülerle de karşılaştım, kolaylığını zorluğunu da gördüm” (Şadiye, 57, ev hanımı, İkitelli Cem Evi, 31 Ocak 2012).

“İstanbul’da bize Aleviyiz diye ikincilik yapıyorlar. Dışlıyorlar. Bizim binada sana diyim 14 hane var. Dört hane Alevi gerisunun hepsu ötelere. Apartmanda aman aman bir dışlıyor pir dışlıyorlar. Günaydın yavrum diyorum. Ağzını açmaya üşenir. Zor cevap verir, ağzında geveler bi selamı. Hepsi Siirt’li. Asık suratlı görsen çıkartacak gibi gözlerini bakarlar bize. Kızım çekine çekine çıkarım eve. Aman dert gelmesin diye” (Çiçek, 73, ev hanımı, İkitelli Cem Evi, 23 Ocak 2013).

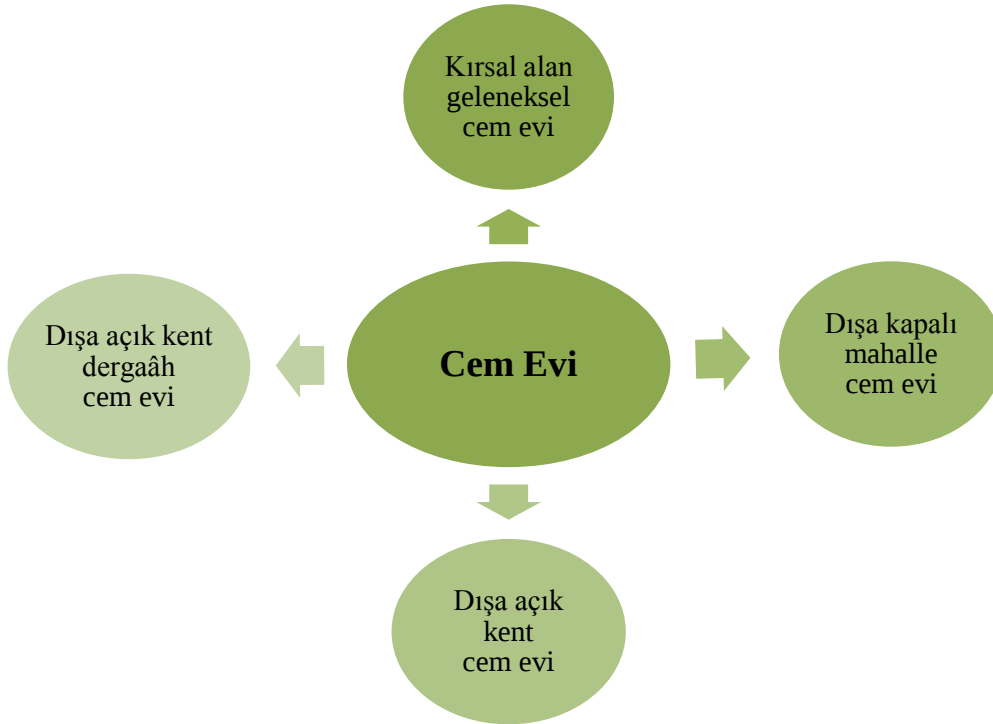
IX.13. Cem Evi Profilleri

Alan araştırmamı oluşturan cem evleri, birbirlerinden önemli ölçüde farklılaşmışlardır. Bunun sebebini, cem evlerinin ilgili toplulukların iç yapılanmaları doğrultusunda konumlanmasına bağlamaktayım. Benim araştırmama göre cem evi, dört farklı mekân

algısıyla kurumlaşmıştır. Aşağıda, derinlemesine görüşmelerden ve benim yorumlarımdan elde edilen sonuçlarla dört cem evi profili (Bkz. Şekil 15) ele alınmıştır:

- Kırsal alan cem evleri, geleneksel yapıları itibarıyla dışa kapalıdır ve sermaye üretmemektedir. Durağandır.
- Merkezden uzak ve tümüyle gettolaşmış bir yapı sergileyen cem evleri mahalle arası cem evleridir. “Tek” bir gruba yönelik olarak “hemşehrilik” kültürü üzerine yapısını kurmuştur. Mahalle cem evleri, kırsal alan cem evinin kentteki “yansımasıdır”. Dışa kapalı ve durağandır. Üretilen ekonomik sermaye, sosyal ve kültürel sermayeler kadar güçlü değildir. Acısu ve Veli Baba Cem Evleri buna örnektir.
- Kent cem evleri, şehir merkezinde yer alan dışa açık yarı hemşehrilik yarı karma yapılı topluluk yapısına sahiptir. Gettolaşmıştır. Diğer iki cem evi profiline göre daha güçlü sermayelere sahiptir. İkitelli Cem Evi buna örnektir.
- Kent-Dergâh cem evleri, şehir merkezinde yer alan dışa açık yarı hemşehrilik yarı karma yapılı topluluk yapısına sahiptir. Güçlü sermayeler üretmektedir. Dergâh olması sebebiyle, gettolaşmayı diğer cem evlerine göre daha az uygulamaktadır.

Çalışmada ortaya çıkan cem evi profilleri bulguları, aşağıda şekil olarak ele alınmıştır:



Şekil 15: Cem Evi Profilleri

Bu tanımlar doğrultusunda, karışık gibi görünen cem evi tanımı, dört ana başlığa indirgenerek var olan cem evi özellikleri belli kıstaslara indirgenmiştir. Her ne kadar kırsal alan-geleneksel cem evi üzerine benim bir deneyimim olmasa da, görüşülen Alevilerin anlatısı genel bir tanımın ortaya konmasını sağlamıştır.

IX.13.1. Cem Evleri: Gettolaşmanın Yansıması

Çalışmada cem evleri, gettolaşma mekânı olarak ele alınmıştır. Bu durum bana Bentham'ın ideal hapishane olarak tasarladığı “*panopticonu*” ve Foucault'un açılımıyla bunun iktidarın gözü olarak her bireyin sistem içerisinde zapt edildiği alanı anımsatmıştır (Foucault, 2000: 130-131). “*Panopticon*” her an izleniyormuş hissi yaratarak kişileri gözlemcinin istediği şekilde davranmaya zorunlu kılmaktadır. Aleviler için geleneksel köy hayatı, bir anlamda kapalı toplum özelliği sergileyip, iktidarın ve üst grupların olmadığı ama kontrolün, denetimin, baskının olduğu bir yer anlamı taşımaktadır. Görüşülen Aleviler kırsal alanda çoğunlukla Alevilerden oluşan köylerde olduklarını belirtse de, bu birlikteliğin dikkat çekici bir unsur olduğunu ve bundan dolayı kendilerini hep denetleniliyor, gözleniyor hissiyatı içinde, baskı altında hissettiklerini belirtmişlerdir. Kente göçle birlikte sistem içerisinde yine zapt olduklarını düşünerek, gettolaşmayı oluşturdukları ve bu surette kendilerini güven içerisinde hissettikleri görülmektedir. Bu durum bana 80 döneminin sağ-sol kutuplaşmasının paralelinde oluşturulan “*kurtarılmış bölgeleri*” “*güvenli hale getirilmiş muhitleri*” anımsatmaktadır. Buradan hareketle gettolaşma aslında, Aleviler için “*yabancı olandan arınma-korunma*” manalarına gelmiştir. Kentlerdeki cem evlerinin özellikle de Alevi nüfusunun yoğun olduğu mahallelerde kurulması, Alevi varlığının “*dalgalanan bayrağı*” ve “*simgesi*” olmuştur. Görüşülen Alevilerden gelen ortak anlatılara göre cem evleri “*nefes alınan*” “*güvende hissedilen*” “*bir olunan*” ve “*evindeymiş hissi yaratan*” bir tanımlamaya sahiptir. Alevilerin büyük bir çoğunluğu için kent “*devletin göz hapsinden büyük oranda kurtulma*” yeri ve “*denetimin kırsal alandaki gibi baskı oluşturmadığı*” bir yerdir. Aşağıdaki anlatılar görüşülen Alevilerin kenti, baskıdan kurtuldukları yer olarak tasvir etmelerine birer örnektir:

“Burası kaybolma merkezidir. İstanbul Alevilerin devletin hapsinden kurtuldukları yerdir”
“89’dan bu yana burdayız. İstanbul Türkiye’nin finans merkezi. Trafik bol, ekonomi bol. Burada fırsat çok var. Karışık. Herkes burda. Burası kaybolma merkezidir. İstanbul Alevilerin devletin göz hapsinden kurtuldukları yerdir. Büyük şehrin, devletin kontrolü açısından takip açısından faydası var. Köyde bizi bulmak kolay. Devlet burada bizi nerede bulup düzenime burun sokacak. Büyükşehir daha demokratiktir” (Mehmet, 55, emekli öğretmen ve serbest meslek, İkitelli Cem Evi, 3 Ocak 2013).

“İstanbul’da baskı var ama köy kadar değil”

“Sana şunu diyim burda devletin baskısı yine var öyle gelip kimse bir şey demez ama biz hissedimiz ama köy gibi değil. Köyde bence sıkıntı daha çoktu. Ama ne var hesap yeri gibi İstanbul. Millet ilkin niye bunu yapmadın niye şöyle dedin diye hesaba çekiyor. İstanbul’da yabancılarla oturursan sorgu merkezi oluverir çıkar. Kimliğimi gizleyecek halim yok. Hiç fren yok söylerim. Neysek o. Camiye niye gitmiom diolar. Cumaları. Gitmiom diom. Bu zoruna mı gidio. Sen git, sana niye gidion diyom mu? Bu zoruma gidiyor. Sorgu sual var ama yine rahatız” (Rıza, 50, şoför, İkitelli Cem Evi, 7 Şubat 2013)

Yukarıdaki anlatılarda da görüldüğü üzere Aleviler için İstanbul “görünmezlik zırhı” yaratarak, devletin ve egemenlerin göz hapsinden ve baskısından kurtuldukları yer olarak tanımlanmaktadır. Mülakatlarda da aktarıldığı üzere cem evleri bu gizliliği ortadan kaldırırsa da, bu mekânların çoğunluğu Alevilerden oluşan belli muhitlerde varlık göstermesi, Alevilerin bir açıdan kendilerini güven içerisinde hissetmelerini sağlamaktadır.

IX.13.2. Cem Evleri Üzerinden Geliştirilen İdeolojiler

Kentleşmeyle birlikte Alevilerin cem evleri üzerinden ideolojiler geliştirdikleri ve bunu özellikle Sünniliği kendisinden ayırıştırarak bir değer yargısı oluşturduğu görülmektedir. Alevilerin kendilerini “Cumhuriyet’in bekçileri” “laikliğin garantisi” ve “Müslüman Türkler” olarak görmeleri, oluşturulan ideolojilere bağlıdır. Alevi olmak, doğumla birlikte başlayan ideolojiler silsilesidir. Genelde bebeğe konulan uluların ismiyle başlayan ilk ideoloji biçimlenmesi, çocukluk çağlarında kültürlenmeyle devam etmekte ve erişkin dönemlerde yola giriş ritüelleri gibi diğer kültürel imgelerle devam etmektedir. Alanda çokça kez aktarıldığı üzere “Alevi olmak için Alevi değerlere sahip olarak yetişmek” gerekmektedir. Alevi anne ve/veya babadan doğmak kişiyi özne olarak Alevi yapmamaktadır. Özne olmak, yola giriş ritüellerden geçmek ve topluluk birlikteliğine aktif bir şekilde katılımla sağlanabilmektedir. O sebeple Alevi anlayış dinsel-sosyal-kültürel ideolojiler üreten ve bunları bireylere çocukluk yaşlarından itibaren aktaran bir anlayıştır. Alevi anlayışta, talipler mutlak özne olarak gördükleri Hz. Ali ve On İki İmam’ın görevini simgesel olarak üstlenen dedeleri de, bu anlayışla içselleştirmektedirler. Kentlerde cem evleri dolayısıyla yeniden bir yapılanmaya giden dedelik kurumunun, bu ideoloji dolayısıyla önemini pekiştirdiği söylenebilir. Aleviler için ideoloji sadece kendi törelerinin ki değildir. Devletin dayattığı ideolojiler de Alevileri özne olarak toplumsal yapının içerisine almaktadır. Alevilerin özellikle de Cumhuriyet’in kuruluş aşamasında, devlete verdikleri destek onları “Türklük” ideolojisi etrafında bütünleştirmiştir. Öte yandan Alevi öğretinin de cem evleri üzerinden bir hegemonya sağlayarak, Alevileri kendi çatısı altında tutmayı başardığı görülmektedir. Araştırmanın bu aşamasında Alevilerin, iktidarın ideolojilerinden korunmak adına, cem evlerine rızaya dayalı

bir hegemonya ile bağlandıkları görülmüştür. Gelen ortak anlatılar doğrultusunda cem evleri “Sünnileşmemek” için adeta “*can simidi*” gibi tasvir edilmektedir.

Görüşülen Alevilerin büyük bir bölümünün, cem evini vücutlarının bir parçası olarak tanımlamaları mekânla olan yaşamsal bağlarını göstermektedir. Buna göre cem evleri “*can parçası, el kol bacak parmak, kalp*” gibi benzetmelerle özleştirilmiştir. Aşağıdaki anlatılar buna örnektir:

“Buraya gelmezsem kolum bacağım yok gibi olur. Gelmek, sahip çıkmak zorundayım. Herkesin ibadet yeri var. Bizimki burası” (Erdoğan, 44, işletmeci, Garip Dede Cem Evi, 14 Mart 2013).

“Kopar parmağını derseler koparamazsın. Cem evi de öyle. Alışkanlık var, iman var” (Ahmet, 72, emekli, Garip Dede Cem Evi, 28 Şubat 2013).

“Alevilik, cem evi benim canımın bir parçası. Çıkart at canını derlerse atar mısın? Niye burdayım? Burası benim canım” (Özkan, 30, serbest meslek, İkitelli Cem Evi, 7 Aralık 2012).

Kentlerdeki cem evleri “*egemen iktidara rağmen*” oluşmuş toplumsal birer yapıdır. Cem evlerine bağlı Alevilerin, egemen iktidarın vurgularına rağmen buraya devamlılık göstermeleri, onları sadece egemen söylemin tezadında tutmamaktadır. İktidar alanında yer alan sermayelerden de uzak tutmaktadır. Alevliler açısından bakıldığında iki farklı alan ya da iktidar dikkat çekmektedir. İlkine göre alan ya da iktidar alanı, üst grubun yatkinliklerini ve sermayelerini kapsayan alandır. Alevilerin bu alanda sermaye geliştirmeleri, Sünnilerin alana hâkimiyetleri sebebiyle engel teşkil etmektedir. Alevilerin Sünnilerle yaşadıkları yegâne sorunlar, sosyal sermaye üzerine kurulu olduğu için egemen iktidara bağlı öznel olmayan Alevilerin, bu alandaki varlıkları olası olmamıştır. Birçok kişinin aktardığı üzere kimi Sünni, görüştükleri kişilerin Alevi olduğunu anlayınca ticareti kestiklerini belirtmişlerdir. Alandaki iktidarlar dini kimlik üzerinden Alevileri alan dışında tutarak, onların sosyal ve kültürel sermayelere erişmelerini de engellemişlerdir.

Alevilerin büyük bir bölümünün, egemenlerin doksa anlayışını kabul etmeleri onları alan dışında tutan ve sermayelere erişimlerini engelleyen bir etken olmuştur. Doksa yani sorgulanmadan kabul edilen yapılar (Dört Halife, ibadet anlayışı vb.) Alevilerce farklı bir yapılanmaya (Tek Halife, ibadet yerine niyaz) üzerine kurulu olduğu için onların kendi alanlarını ve iktidarlarını kurmalarını gerektirmiştir. Alevilerin Sünnilerden ayrı bir alan ve iktidar oluşturmaları, onlarınki gibi güçlü bir sermaye yaratamadığı için Alevilerin birçok açıdan ikincil olmalarını-kalmalarını tetiklemiştir. Alandan edindiğim izlenimlere göre egemen iktidarın sermayeleri Aleviler açısından büyük bir mücadele etkeni olmamıştır. Aleviliğin tasavvufa dayalı yapısı onu, ötekiyle şiddete dayalı mücadeleden uzak tuttuğu için daha çok kendi alanını oluşturmaya açık bir yapı kurumlaştırmıştır. Bu etkenle birlikte

Alevilerin egemenlere göre daha güçsüz sermayeleri geliştirmeleri de buna etken olarak görülmelidir. Sermayelerin geliştirilmesi Bourdieu'nün belirttiğine paralel olarak habitus ile mümkün olmaktadır. Habitus, aktörün elinde bulundurduğu yaşamsal deneyimlerdir. Bunlar çocukluktan itibaren kazanılan ve kişinin yaşam boyu müracaat ettiği aşinalıklardır. Bu aşinalıklar bireye kültürel, sosyal, ekonomik, dinsel roller öğreterek, gündelik hayatta stratejiler belirlemesini sağlamaktadır. Bu kaynaklar, alanlarda iktidar ilişkileri içinde önem kazandıkları takdirde sermayeye dönüşebilmektedirler (Bourdieu, 1998: 87). Alanda edindiğim gözlemlere göre Aleviler, çocuklarını “*öğrenilmişlik ikincilikle*” kültürlendirmektedirler. Buna göre Alevilerin ellerinde bulundurdıkları sermayeler, egemenlerin mücadele alanında güçlü bir yere ve sermayelere sahip değildir. Bu açıdan alanda görüşülen Alevilerin “*illusio*” yani Sünnilerce egemen kılınmış alanda var olma sebeplerini oluşturmadıkları gözlemlenmiştir. Alevilerin iktidardan fazla bir beklentileri yoktur. Kendi alanlarına müdahale edilmemesi en büyük arzularıdır. Alevilerin örgütlenmeleri, egemenlerce “*zapt edilmiş*” alanlara ve sermayelere erişmek için kurgulanmamaktadır; onlar, mücadeleye girişmekten imtina etmektedirler. Düzenlenen mülakatların tümünde bu anlayış gözlemlenmiştir:

“Biz kimsenin tavuğuna kış demedik. Kimsenin şununda bununda gözümüz gönlümüz yok. Bizi rahat bıraksınlar billah bu yeter” (Tahsin, 48, inşaatçı, Garip Dede Cem Evi, 29 Aralık 2012).

“Abla hiç tartışmam ben yok sen kötüsün biz değiliz diye. Gerek yok. Yeter ki bize dokunulmasın. Fazla ileri gidilirse bizim de sessiz kalacağımızı sanmam” (Can, 25, çalışmıyor, Garip Dede Cem Evi, 10 Ocak 2013).

IX.13.3. Cem Evleri Üzerinden Geliştirilen İktidar Alanı

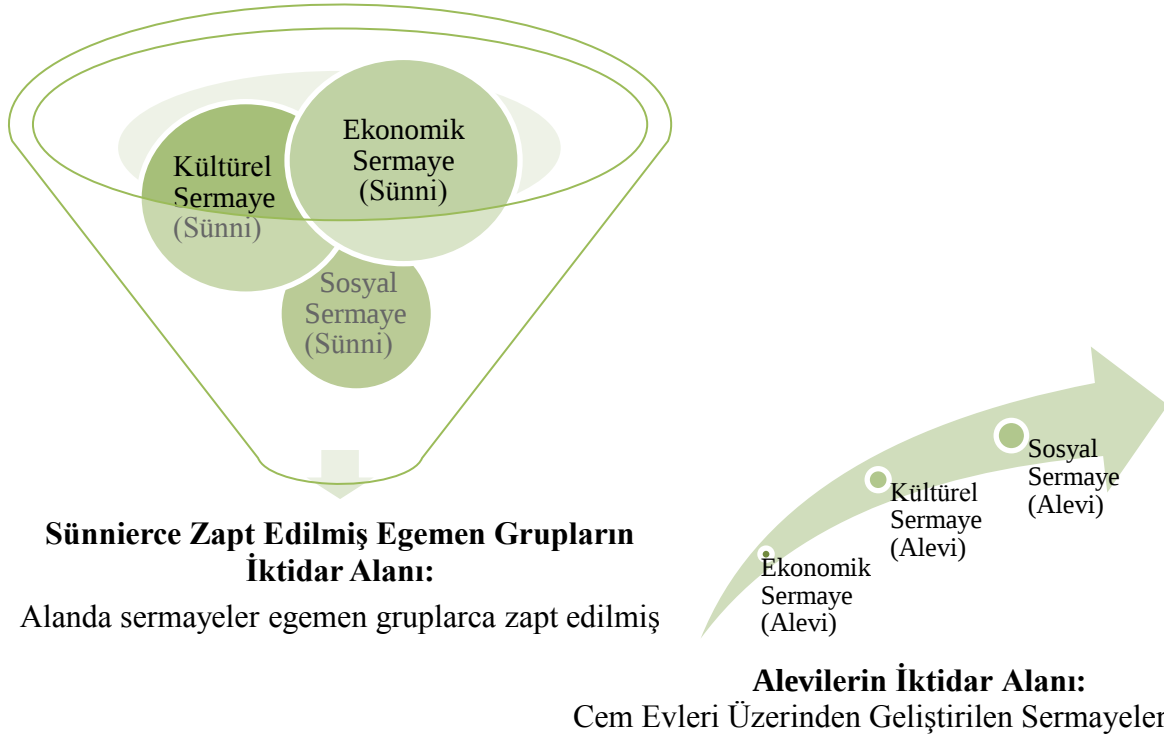
Kente göçle birlikte “*kendini ifade etme*” ve “*gelenekleri yaşatma ihtiyacıyla*” ortaya çıkan yeni yapılar, benim ifademle “*kent tipi cem evlerini*” doğurmuştur. Daha önce de belirttiğim üzere Türkiye’de kentlerdeki ilk cem evleri Soğuk Savaşın sona ermesiyle dünya genelinde görülen özgürlük taleplerinin paralelinde, Turgut Özal’ın Cumhurbaşkanı olduğu dönemlere rastlamaktadır. 90’larla birlikte kurulan cem evleri, Alevilerin yoğunlukta olduğu belli muhitlerde sınırlarını çizerek, gettolaşmaya örnek teşkil etmişlerdir. Alevilerin, örgütlenerek kentte “*yarattıkları*” bu yapılar, modernleşmenin bir icadı olarak da değerlendirilebilmektedir. Görüşmelerden ve gözlemlerimden elde ettiğim yoruma göre, cem evleri birçok işlevi yerine getirmektedir. En önemli özelliğinin “*kimlik oluşturma*” işlevi olduğunu söyleyebilirim. Garip Dede ve İkitelli Cem Evlerine her gittiğimde içeriye girmeden evvel birkaç dakika onu uzaktan dört farklı bakış açısıyla izlemeye çalışmışımdır:

- İlki yoldan geçen bir Sünni'nin bakış açısıyla olmuştur. Bir Sünni için burası farklılaşmaya-gettolaşmaya paralel olarak alt grubun “*iktidar mekânı*” olarak bende bir izlenim bırakmıştır.
- İkincisi bir yabancı olarak burası bende azınlık grubun sığındıkları ve egemenlere rağmen bir yapı içerisinde, “*iktidar mekânlarını*” idame yeri olarak canlanmıştır.
- Üçüncüsü bir Alevi gözüyle burası bende sermayelerin korunduğu bir “*iktidar mekânını*” çağrıştırmıştır.
- Sonuncu bakış açısına göre ise bir araştırmacı olarak burası bende buraya bağlı olanlara kimlik sağlayan ve bunun devamlılığını yoğun kültürel paylaşımlarla oluşturan bir “*iktidar mekânı*” olarak değerlendirme bulmuştur.

Sahadayken küçük çocukların ellerinde oyuncaklarıyla avluda oynadıktan sonra lokma duaları gibi ritüellere katılmaları hatta ilkokul çağlarındakilerin gerek semahlarda gerek hizmetlerde yer almaları, iktidar mekânları üzerinden kültürlenmeyi en açık şekilde gösteren edimlerdi. Dedelerin, törenlerin büyük bir bölümünü, ders gibi işlemleri yine yol hakkında bilinmesi gerekenleri kültürel açıdan Alevilere aktarmanın bir yoluydu. O sebeple iktidar mekânı olarak cem evlerinin, kimlik oluşturma işlevleri bulunmaktadır. Öte yandan cem evleri, sosyal sermaye üreten mekânlar olarak dinsel işlevlerle, musahiplik ve lokma gibi sosyal dayanışmaya dayalı kültürel ve dini etkinliklerle sermayeler geliştirmektedir.

Hegemonya kavramını Gramsci ile ele almak, Sünni-Alevi farklılaşmasını ve bunun nedenlerini de kapsamaktadır. Gramsci (1986: 101, 174, 181) için hegemonya devlet-büyük çoğunluk arasında kurulan ilişkiler bütünüdür. Hegemonya dolayısıyla kurulan “*toplumsal sözleşme*” kültürün belli bir sistem içerisinde olmalarını tabi kılar. Bu gayeyle çatışmaların, anlaşmazlıkların, büyük mücadelelerin önüne geçilmeye çalışılır. Hegemonya devletin meşrutiyetini sağlayan, devlet aygıtlarının toplumsal tabanıyla birlikte oluşturdukları ekonomik tabanlı bir düzendir. Gramsci, devletin temel özelliklerinden birini halk yığınlarını egemenlerin siyasal ve kültürel çıkarları gözetilerek özel kurumlar (siyasi partiler, sendikalar, eğitim kurumları, basın, dini kurumlar) aracılığıyla bir düzende tutmak olduğunu söyler. Gramsci egemen sınıfın özel kurumlar aracılığıyla kurduğu hegemonyayı tüm toplumun kapsamadığını yalnızca kendisine taban oluşturan sınıfların hegemonik özellikte olduğunu söyler. Bu tabanların rıza yoluyla yani hegemonya ile iktidar alanına bağlı olduklarını belirtir. Türkiye’de büyük toplumu oluşturan Sünniler rıza yoluyla hegemonik işlev gören bir gruptur.

Şekil 16’da, rıza yoluyla hegemonyaya tabi olmayan Alevilerin, alan içerisindeki egemen iktidardan bağımsız cem evleri ve benzeri örgütlenmelerle kendi yapıları içerisindeki sermayeleri oluşturdukları anlatılmaktadır:



Şekil 16: Alandaki Sermaye Dağılımı

Şekilde de görüldüğü üzere alan içerisinde egemen iktidar, üç sermaye türüne sahip olmakla birlikte, gücü tekelinde tutandır. Bu iktidar, ağırlıklı olarak Sünnilerce zapt edilmiştir. Alanın bir kısmında, iktidar mekânı olarak cem evleri üzerinden geliştirilen sermayeler Alevilerce oluşturulmuş durumdadır. Bu iktidar biçimi, Sünnilerinki kadar güçlü olmasa da, belli bir yapıya sahiptir.

Görüşülen Aleviler, egemen iktidarın alandaki sermayelere ulaşma mücadelesi içerisinde değillerdir. Onların isteği, oluşturdukları kendi iktidar mekânlarının özellikle de ekonomik bir kalkınmaya erişmesidir. Bunun için devletle diyalog kurma isteğindedirler. İktidar mekânı olarak cem evleri, belli bir ekonomik sermaye üretmektedir. Daha önce de belirtildiği üzere bu sermayeler kısıtlı bir bütçeye dayanarak, cem evlerine aylık ortalama 10 bin TL’nin girmesini sağlamaktadır. Cem evleri büyük oranda, Alevilerin buraya yaptıkları bağışlarla idame ettirilmektedir. Bu bağışlara net bir rakam vermek doğru olmayabilir. Yıllık ortalama 40-500 TL arasında değişen bağışların yapılma zorunluluğu olmadığı görülmüştür.

Cem evleri kendi içerisinde sermaye de sağlamaktadır. Kurban satışlarından ve kurumda yapılan kurban kesim işlemlerinden, kurban sahibinin derisini cem evine bağışlaması durumunda bunun satışından elde edilen tutar, buna önemli bir katkı sağlamaktadır. Buna göre kesim işlemlerinden her hangi bir ücret talep edilmemekle birlikte hayvanlar ağırlığına göre 500 TL-900 TL arasında satılmaktadır. Fiyatlar civardaki kurban satış yerlerine göre 50 TL-100 TL daha uygundur. Deriler ise 10 TL civarında satılmaktadır. Buna hayvanın bağırsakları da ilave edilirse, yaklaşık olarak 15 TL elde edilmektedir.

Cem evlerine bağlı olan Alevilerden yıllık üyelik aidatı da alınmaktadır. Bu tutar, kişinin ekonomik durumuna göre değişebilmektedir. Ortalama olarak Alevilerin 40 TL-60 TL civarında, kiminin daha büyük meblağlarda bunu karşıladıkları görülmüştür.

Cem evleri kurs merkezi olarak da işlevsellik kazandığı için açılan kurslardan cüzi bir miktar kazanç elde edilmektedir. Ortalama olarak her ay 60 TL veren kursiyerlerin kurs süreleri 3-4 ay sürmektedir.

Cem evlerinde satışa sunulan kitaplar da belli bir sermaye sağlamaktadır. 10 TL-40 TL arasında değişen kitapların bir bölümü bağış adı altında buraya verildiği için bunun dönen sermayeye katkı sağladığı görülmüştür. Toplu mesaj sistemi için talep edilen 10 TL-20 TL aslında kendi masrafını sağladığı için ekonomik bir getiriden çok cem evine kültürel bir sermaye sağlamaktadır.

Çalışma alanımı oluşturan cem evleri, kira ödememektedir. Binalar, topluluklara bağışlanmıştır. Cem evi giderleri elektrik-su-doğal gazdan oluşmaktadır. Lokmaların büyük bir çoğunluğu, lokma sahibi Alevilerce temin edildiği için cem evi personel giderlerini karşılamakla yükümlüdür. İkitelli ve Garip Dede Cem Evlerinin her birinde on personel çalışmaktadır. Asgari ücretin biraz üstündeki maaşlar, elde edilen gelirlerle karşılanmaktadır. Veli Baba Cem Evinde ise sadece bir kişi maaş almaktadır. Buranın geliri daha düşük ve sermayeleri daha kısıtlı olduğu için personel ihtiyacı bulunmamaktadır. Acısu Cem Evin de ise maaşlı çalışan yoktur. Bu cem evinin kısıtlı sermayeleri dolayısıyla buna ihtiyaç duymadığı anlaşılmaktadır.

Cem evlerinin yegâne özelliği, kültürel ve sosyal sermayeler üretmeleridir. Kurumlarda yapılan kurs tabanlı eğitimler ve dini törenler bunlara olanak sağlamaktadır. Kültürel sermaye açısından onlar cem evleri üzerinden, kurslar aracılığıyla bir alan yaratılmıştı. Eğitim konusunda aktardıkları gibi yeni müfredata ilave edilen Alevilikle alakalı konuların yüzeysel olduğu ve bu konuların kapsamının çoğaltılarak bunları ancak Alevi dedelerin anlatması gerektiği belirtilmiştir. Kendilerinin tabiriyle Sünni gelenekten gelen çoğu din adamlarının Aleviliği nesnel bir üslupla değerlendiremeyecekleri görüşündedirler. Tüm bu

anlatılar doğrultusunda Alevilerin kendilerini alan içerisinde görmedikleri/alınmadıkları ve sermayeleri egemenleri tekelinde görüp kısa dönemsel mücadelelerde bulundukları görülmüştür.

Alevi örgütlenmeleri iktidar biçimi olarak kendi sınıfsal düzleminde sermayeler üretmektedir. Benim çalışmamda hem iktidar hem alan olarak ele alınan cem evleri, kendisine bağlı olan Alevilere *illusio* alanı yaratarak “*bir olmayı pir olmayı*” aşılama çalışmaktadır. Cem evleri üzerinden geliştirilen sermayeler, egemen grupların sermayeleri kadar güçlü bir ekonomik tabana dayanmasa da, sosyal ve kültürel edinimlerin varlığıyla bir iktidar alanının varlığından söz edilebilmektedir. Çalışmanın yürütüldüğü alan olan cem evleri, kentleşmeyle beraber kente dağılan veya modernleşme dolayısıyla kültürel-dini-sosyal-ekonomik etkenleri yaşatmak isteyen Aleviler için bir mekân oluşturmaktadır. Bu sebeple kurumsal açıdan cem evleri, kente göçle birlikte “*ihtiyaç*” doğrultusunda oluşturulan mekânlardır.

Benim çalışmamda da görüldüğü üzere cem evleri aidiyet ve kültürel sınır belirleme anlamlarıyla şekillenmektedir. Görüşülen Alevilerden gelen anlatılara göre cem evi “*ev*” “*birinci ev*” “*ikinci ev*” tanımlamalarıyla “*uğrak bilinen bir mekândan*” çok “*yaşanılan mekân*” olarak tasvir edilmektedir. Cem evlerinin yoğun duygusal bağlarla çevrilerek “*Cumhuriyet’in yaşatıldığı*” “*geleneklerin solunduğu*” “*kimliğin geçerliliğini yeniden doğruladığı*” yer olarak karşılık bulmuştur:

“Aynı kaynaktan beslenen iki nurdur cem evi ve Alevilik. Et ve tırnak var ya onun gibi. Köyde olsak her yer cem evi olur ama burda biz asla cem evinden vazgeçmeyiz” (Maviş, 54, cem evi çalışanı, İkitelli Cem Evi, 7 Şubat 2013).

“Cem evimizin yatıp kalktığımız evimizden hiç farkı yok. Benim etim kanım soluğum kızım. Rahatlama yeridir burası. Rıza aldıkça dünya yükümüz burada azalır” (Bektaş, 70, emekli, Garip Dede Cem Evi, 10 Ocak 2013).

“Cem evi köyde şart değildi zaten yoktu. Evlerimiz mekânlarımızdı. Ama kentte bazen cem evimize 5000-6000 kişi geliyor. Hangi eve sığdırılır bu insanlar, nerde karşılanır? O yüzden şart. Mesela bir cenazen var. Nerden kalkacak? Cami mi? Biz gitsek bile ordakiler rahatsız olur. Ev önümü? Hangi mahallede mahalle baskısı yok ki?” (Celal, 39, zâkir-Alevi dedesi-esnaf, Garip Dede Cem Evi, 1 Ocak 2013).

Görüşülen kişiler için cem evi Alevilik için “*gerekli*” hatta “*olmazsa olmaz*” olarak belirlense de, görüşülen kişilerden bazıları bu görüşe ilaveten Aleviliğin mekân üzerinden ilerlemediğini ve dolayısıyla cem evi olmaksızın Aleviliğin yine mümkün olacağını belirtmişlerdir. Aleviliğin mekânsız da var olabileceğini düşünenlerin yüksek tahsil görmüş veya Alevi öğretinin bilgi derinliğine sahip kişiler olduğunu belirtmeliyim. Evvelce de değindiğim üzere diğer Aleviler için cem evi olmadan Alevilik söz konusu değildir:

“Bizler mekâna sıkışmış değiliz. İlla bir mekâna da ihtiyacımız yok. Alevilik içte başlar içte biter. Bu duvarlar görüntüdür. Cem evlerimiz olmasaydı biz yine birlikte toplanacağımız bir çözüm bulurduk. Büyük bir dükkânda bir arada olurduk belki. Yani bizim için yoldan dönmenin karşılığı cem evinin kaldırılması değildir” (Turgut, 40, öğretmen, Garip Dede Cem Evi, 27 Aralık 2012).

“Bunun maddesi mi olu? Alevilik gerçek Türklüktür. Alevilik yoksa Türklük de yoktur. Türklüğün hem geleneği hem inancı nerede uygulanıyor Alevilerin gönlünde. Cem evi şart değil bize. Burası ne? Beton yığını. Cem evleri üzerinden politika yapanlar bunu da anlamıyor. Mekânda değil ki keramet. Keramet gönülde. Ona da ancak doğuştan erişilir. Yani işin özü şu: Cem evleri olmasa bile Alevilik ayakta durur” (Cengiz, 50-55, akademisyen, İkitelli Cem Evi, 21 Şubat 2013).

Alan çalışması yapılan cem evlerinin iktidar mekânını oluşturması ve kendisine bir alan yaratarak burada sermayeler üretmesi, kentleşmenin dayattığı bir ihtiyaç olmuştur. Cem evleri üzerinden geliştirilen habitus, görüşülen Alevilerin hareket alanını ve algısını belirlemiştir. Buna göre çalışmada yer alan cem evine bağlı olan Aleviler, burada geliştirilen sermayelere katılım ve katkı sağlayarak habitusu şekillendirme görevini üstlenmiştir. Katılımlı gözlemde bulunulan cem evlerine bağlı Aleviler pasif değil, aktif katılımlı özneler halindedir.

X. SONUÇ ve TARTIŞMA

Çalışmanın bu bölümünde, elde edilen bulguların başka çalışmalarla tartışması ele alınmaktadır. Bu gayeyle konular, tek tek ele alınmıştır.

Yabancıysı olduğum bir topluluğu bir iktidar mekânı üzerinden çalışmak, benim için içeriden gelenin daha önce doğal yollarla-kültürlelenmeyle, bilinçli-bilinçsiz öğrenilmişisi yani keşfedilmişisi, keşfetmek manasına geliyordu. Çalışmanın ilerleme kaydetmesiyle, zaman zaman roller değişmiş ve benim öğrendiklerim, onların ki gibi doğal ya da derin olmasa da, üçüncü bir göz olarak Geertz'in (1973: 15-27) yoğun betimleme olarak tasvir ettiğı aşamayı amaçlamıştır. Buna ilaveten, çalışmanın hiçbir iktidar biçiminin etkisi altında kalmaması için Bourdieu'nün vurguladığı "*bilimsel yaklaşımdan kopmamaya*" (Bourdieu, 1998: 2; Bourdieu ve Wacquant, 2003: 43, 156) özen gösterilmiştir.

Araştırılan grubun yabancıysı ve dışarıdan geleni olarak, aralarına kabulümün zorluk veya kolaylık derecesini bir sınıflandırmaya tabi tutamam. Bana göre kolay/zor gelen alana kabul aşamaları, kimine göre farklı bir değerlendirmeye sahip olabilmektedir. Bu doğrultuda alana çıkmadan önce yapılan literatür çalışmaları aslında bana, beni nasıl bir alanın beklediğini ortaya koyuyordu. Yörükan, özellikle geleneksel yapıdaki Aleviliğın kendini yabancıdan sakındığını ve sır geleneğı dolayısıyla, özellikle de ritüellerin gizli yapıldığını belirtiyordu (Yörükan, 2002: 229). Bu anlatıdan yaptığım çıkarsamaya göre, kentteki Alevilerin önemli bir çoğunluğu, kendilerini yabancıdan eskisi gibi sakınmıyor ve ritüelleri sırlık yapısıyla dışarıya kapatmıyordu. Bu bilgiye paralel olarak alan çalışmalarımın önemli bir bölümünde olumlu karşılasam da, bazı engellerle de karşılaştım. Ön alan çalışmalarına olumlu cevap verenlerin, araştırma yöntemini derinlemesine görüşme ve mülakatlara çevirmemle, Kızılbaş-Sıraç Alevileri ileri gelenlerince reddedildim. Belirtildiğı üzere topluluk, derinlemesine bir araştırmaya ve uzun süreli katılımlı gözleme açık değildi. Garip Dede ve İkitelli Cem Evleri ise, bu tür bir araştırmadan duydukları memnuniyeti belirtiyorlardı. Bu ikilem Yörükan'ın, kendini yabancıdan sakınma ve sırlık algısının her Alevi toplulukta farklı biçimlendiğini belirtmesiyle örtüşmekteydi (Yörükan, 2002: 229-230). Sırlık mekanizmasını kentleşmeye rağmen devam ettirenlerin ördükleri duvarı aşmak -en azından bir yabancı olarak- mümkün görünmüyordu.

Garip Dede ve İkitelli Cem Evleri, iktidar mekânları olarak gelişmiş bir örgütlenme biçimine sahiplerdir. Mekân üzerinden üretilen ekonomik-sosyal-kültürel sermayeler, onlara belli bir güç sağlamaktadır. Bu güç onlara, örgütlenme alanı yaratmakta ve kentte bir alana tabi tutmaktadır. Bu sebeple onlar, kentteki örgütlenmelerin çoğalmasıyla gizliliğı, bir savunma aracı olarak devam ettirmemişlerdir. Benim bu bulgum, Subaşı'nın kentlerde Alevi

örgütlenmelerinin artmasıyla gizliliğin kalktığı ve Alevilerin görünürlüklerini daha cesur taleplerle ortaya koydukları (Subaşı, 2010: 173) tespitiyle örtüşmektedir. Bu doğrultuda kent tipi cem evlerinin, Alevi görünmezliklerine görünürlük sağladığı ortaya çıkmaktadır. Çalışmada Garip Dede ve İkitelli Cem Evleri, kent tipi mekânlar; Acısu ve Veli Baba ise dışa kapalı mahalle cem evleri olarak sınıflandırılmıştır.

Oluşturulmaya çalışılan etnografik çalışmada, her ne kadar alandaki katılımlı gözlemlerim araştırmacı olarak benim bakış açım doğrultusunda biçim alsa da, çalışılan Alevilerin beni algılama biçimleri ve kabulleri sosyal kimliklerim üzerinden biçimlenmiştir. Bellér-Hann ve Hann'ın belirttikleri gibi alandaki yabancıyla kurulan yakınlık, onların araştırmacıyı kabul etmelerini sağlamakta ve bu doğrultuda kendileriyle ortak bir noktayı yakalama gayretleriyle bütünleşebilmektedir (Bellér-Hann ve Hann, 2003: 50). Benim çalışmam bu tespitle örtüşmektedir. Çalışılan Alevilerin benimle kurdukları ortak noktalar *“evli, hamile, anne, Türk, Müslüman, Aleviliği araştıran, Alevi tanıdıkların referansıyla gelen, Nevşehirli, Hacı Bektaş Veli Türbesine giden”* olmamla oluşturulmuştur. Bu benzer/ortak noktalar, beni de içerisine alan *“biz”* alanını yaratmıştır. Bunlar, benim yabancılığımı, onların nazarında tümüyle kaldıran bir durum olmasa da, bunu hafifleten ve birbirimize yakınlaştıran özellikler olmuştur. *“Siz”* ve *“biz”* alanları daha çok araştırmacı kimliğimle ve Alevi olmamamla oluşturulsa da, bunlar araştırmayı yürütemeyecek kadar büyük bir engel yaratmamıştır. Özellikle de hamile olmam ve ardından alana zaman zaman çocuğumla katılmam, Bellér-Hann ve Hann'ın (2003: 49) ve Delaney'in (2012: 15) çocuklarıyla alanda bulunmaları ve bunun araştırılan grup üzerinde olumlu etki bırakmasıyla örtüşmektedir. Hamileliğim ve oğlumun varlığı, alana kabulüm kadar kalıcılığımı sağlamakta önemli etkiler sağlamışlardır. Bu etkiler, Bozkurt'un Alevilikte kadına verilen değer ve kutsallıkla paralellik göstermektedir (Bozkurt, 1990: 109). O sebeple kadın kimliğim üzerinden de gelişen unsurlar bütünü olmasaydı, çalışmanın belki de daha farklı bir aşamaya tabi olunacağını düşünmekteyim. Topluluğun yapısına binaen erkek bir araştırmacı olsaydım, belki de alana kabulüm ve kalıcılığım zorlaşabilirdi.

Çalışmanın başında kendi doğal yapısında geleneksel Aleviliği araştırmanın, kent Aleviliğini ele almaktan daha mümkün görüldüğünün farkındaydım. Bu hususta cem evlerini saha araştırması olarak seçmek, çalışmanın belki de en doğru yaklaşımıydı. Beni cem evleri üzerinden kent ortamındaki Aleviliği araştırmaya iten sebep, modernleşmeyle baş edebilmek ve ona uyum sağlamak için bireylerin kurum bilincine ulaşp, ona başvurmaları üzerine edindiğim bilgiydi. Bu hususta Giddens'in modernleşmeyle birlikte bireyin önemini yitirdiği ve kurumların değer kazandığı (Giddens, 1998: 14) tespiti, benim araştırmamın çıkış noktasını

şekillendirmiş önemli bir husustu. Modernleşme, geleneksel Aleviliğin kente göçüyle birlikte ona yeni bir kimlik kazandırmıştı: Kent tipi cem evleri ve kentte cem evine devam eden Alevi kimliği. Bu tespit doğrultusunda, Alevilerin kent kültürü bağlamında cem evlerini üst kimlik edindiklerini belirtebilirim. Cem evleri, kendilerini ifade etme aracı olarak şekillenmiştir.

Althusser bireylerin dünya görüşlerinin ideolojiler tarafından belirlendiğini ve varoluşun ideolojilerle mümkün kılındığını belirtmektedir. O sebeple Althusser'in (2003: 89, 111) de belirttiği gibi, dinsel ideolojiler küçük yaşlardan başlayarak çocuğu özne olarak kurmaya ve kendine bağlı kılmaya başlamaktadır. Göregenli'nin (2005: 15) belirttiği gibi cem evleri, buraya bağlı olanlara kimlik sağlayan ve bunun devamlılığını yoğun kültürel paylaşımlarla oluşturan bir "*iktidar mekânı*" yaratmıştır. O sebeple Yıldırım'ın (2012: 157-176) cem evlerini, dini ve sosyal fonksiyonlar üreten, hukuki işleve sahip, eğitim alanı yaratan ve kimlik oluşturan bir yer olarak tanımlaması, benim çalışmamla bütünüyle örtüşmektedir. Yıldırım'ın çizdiği cem evi profiline ilaveten benim çalışmam, bu iktidar mekânlarının ekonomik sermaye ürettiğini de ortaya koymaktadır. Ekonomik sermayenin katılımıyla, cem evlerinin Bourdieu'nün tanımını getirdiği habitusu oluşturduğu görülmektedir (Bourdieu, 1998: 6-8, 34, 87; Bourdieu ve Wacquant, 2003: 101). Buna göre cem evleri, Kolukırık'ın (2010: 92) belirttiği üzere, kimlik oluşturma işlevine sahiptir. Cem evlerinin kimlik oluşturma yetisiyle, kültürlenmeye önemli bir katkı sağladığı ve topluluk denetimlerinin buradan alınan güçle sağlandığı anlaşılmaktadır. Burası, Bourdieu'nün (1998: 25) tanımını yaptığı iktidar mekânına denk gelmektedir. Bourdieu'nün iktidar mekânı üzerinden cem evlerini ele almak gerekirse, burası kimlik mekânları olarak habitus işlevi görmektedir. Bu doğrultuda cem evleri, aidiyet belirleme alanlarına karşılık gelmektedir.

Literatür çalışmalarında ele alındığı üzere Subaşı, göçle birlikte Alevilerin modern topluma katılım taleplerinin "*yeni*" sorunlara yol açtığını vurgular. Ona göre modernleşmenin kültür eksenli, tüm yerellikleri homojenleştirme stratejisiyle eritme potasına almış ve ekonomik öncelikler, kırsaldan kentlere göç eden Alevileri parçalanma duygusu içinde sarsmaya başlamıştır (Subaşı, 2010: 240). Subaşı burada, Alevilerin geneli için bir tespitte bulunmaktadır. Benim çalışmamda yer alan Alevilerin büyük bir bölümü iç göç, kentleşme ve modernleşmeyi geleneklerine bağlı olmaları sebebiyle farklı bir biçimde yaşamaktadırlar. Çalışmadaki Aleviler cem evlerini dini ve sosyal mekân olarak benimseyip, buraya bağlı bir yapı sergilemeleri sebebiyle bireysel hareket eden Alevilerden farklılaşmaktadırlar. Aleviliğin "*genel*" ve "*nicel*" yorumlarla ele alınması, sergilediği çoklu toplumsal yapısı gereği eksik anlatımlara yol açmaktadır. Bu sebeple hangi Aleviliğin, nerede, nasıl, ne zaman ve niçin alındığı, çalışma bulgularını etkileyebilecek hassas bir konumlamadır.

Göç, kentleşme ve modernleşme bir değişimi beraberinde getirdiği için Göle'nin belirttiği gibi melezleşme, geleneksel yapıdaki topluluklarca genelde olumsuz bir süreç olarak tanımlanmaktadır (Göle, 1998: 17). Araştırma dolayısıyla görüşülen kişiler açısından bu unsurlar, kültürel bir kayıp ve endişe uyandıran bir değişimden çok “*Alevi uyanışını*” hızlandıran ve onu tetikleyen bir “*gelişme*” olarak kabul edilmektedir. Benim çalışmam bulgularıma göre Aleviler, hem cem evlerine devamlılıkları, hem hemşehrlik kültürünü kentte kurmaları, hem de kapalı toplum özelliklerini büyük oranda kentte de korumuş ve bu süreci gelenekleri açısından bir kayıptan ziyade bir kazanım olarak geçirdikleri anlaşılmıştır. Bu sebeple Akşit'in (1998: 213) cem evlerini Aleviliğin kentteki mücadele alanı olarak ele alması ve cem evlerinin Alevi geleneği sürdürülebilir kılması benim çalışmamla örtüşmektedir.

Alevilerin, özellikle 1980'lerle göçle birlikte kentte yeniden buluşmaları, geleneklerini idame ettirebilmek için cem evi ya da benzeri bir örgütlenmeyi zorunlu kılmıştır. Bu zorunlu gereklilik, Subaşı'nın da vurguladığı üzere asimilasyon endişesi ve entegrasyon yapılanmaları dolayısıyla onları yeni bir içe kapanışla kent örgütlenmelerine yönlendirmiştir (Subaşı, 2010: 96-103). Subaşı'nın kent örgütlenmelerini “*asimilasyon tehdidi*” ve “*içe kapanış*” olarak ele alması, benim çalışmamda cem evlerine karşılık gelmektedir. Çalışmadaki Aleviler asimilasyona karşı cem evlerinde dışa kapalı/yarı dışa kapalı bir gruplaşma gerçekleştirerek, öbür açıdan da içe kapanışa yönelmişlerdir.

Aleviler, kenti aydınlanma merkezi olarak algılasalar da, cem evleri ve oturulan muhit-mahalle-apartman açısından gettolaşmayı oluşturdukları görülmektedir. Bu açıdan Subaşı'nın (2010: 245) Alevilerin kentte gettolaşmayı oluşturdukları tanımlaması, benim araştırmamın bulgularıyla benzerlik taşımaktadır. Bu doğrultuda, Şahin'in (2002: 130) Alevilerin kentte gecekondü kültürü üzerine akrabalık, hemşehrlik, komşuluk ilişkilerini yapılandırdıklarını ve bu surette kendilerini daha güvende hissettiklerini belirtmeleri, benim araştırmamda karşılık bulmaktadır. Görüşülen Aleviler, aynı muhitte hatta kooperatif usulü yaptıkları akraba/hemşehri apartmanlarda birlikte yaşamaktadırlar.

Araştırma başında da belirttiğim üzere, kentteki Alevileri mekân üzerinden çalışma seçimim belli muhitlerde kurulan Alevi gettolaşmasının, dini-sosyal-kültürel ve politik bir yapı olarak tasvir edilen cem evlerinde gruplaşmalarıdır. Bu sebeple cem evleri ve benzeri kurumlar sadece kültür evi veya ibadethane değil, gettolaşmanın işlevsellik kazandığı mekânlar olarak algılanabilir. Benim araştırmamda cem evleri gettolaşmanın mekânı olarak ele alınsa da, Küçük (2002: 184-199) ve Şahin (2002: 134) bu kuruma diğer Alevi örgütlenmelerini de katmaktadır. Dernekler, vakıflar, Alevi entelektüeller, dini günler ve

festivaller gettolaşmaya örnek olarak verilmektedir. Sosyolojik tanıma dayanan bu örnekler benim antropolojik çalışma alanıma hem büyük ölçekli bir sahayı hem de genel bir söylemi ifade etmektedir. Ayrıca cem evleri diğer örgütlenmeleri aynı mekân içerisinde yaşatan bir kurumdur. Sanatsal açıdan resim sergileri, söyleşiler, konferanslar, sivil toplum kuruluşlarının çeşitli faaliyetleri, haftalık ve yıllık ritüeller, anmalar, festivaller, cenaze hizmetleri, dini açıdan evlilik merasimleri, eğitime dayalı kurslar tek bir mekân üzerinden uygulanmaya çalışılmaktadır.

Friedman (1997: 102) farklı mekân ve tarihsel çizgide ilerlemiş toplulukların karışma süreçlerini, melezleşme olarak tanımlamaktadır. Alevilerle Sünnilerin aynı kentsel ağlarda buluşmaları sebebiyle melezleşme unsuru ortaya konmuştur. Alevilerin, kültürel kayıp manasındaki değişime karşı bir savunma refleksi geliştirerek, cem evleri üzerinden geleneklerini melezleşmeden ve asimilasyondan korumaya çalıştıkları görülmektedir. Bu sebeple görüşülen Alevilerin büyük bir bölümü dış evliliklere halen sıcak bakmamaktadırlar. Görüşülen kişilerin ortak anlatılarına göre özellikle de Alevi-Sünni evlilikleri *“iyi gözle bakılmayan” “yola aykırı” “razılık verilmeyen” “Sünnileşmek” “düşkün ilan edilmese de toplumsal ve psikolojik baskı uygulanarak topluluk dışına itilen”* tanımlamalarla açıklanmıştır. Aleviler için melezleşme *“güçsüzleşmektir”*. Göle’nin belirttiği üzere bu tanım, soyun bozulmasına bağlanmaktadır (Göle, 1998: 17). Soyun bozulması, Aleviler açısından büyük bir endişe yaratarak ikrar vermeyi ve eşlerle birlikte musahipliğe geçişi engellemektedir. Bu sebeple, soyun korunmasını sağlamaya çalışılmaktadır.

Görüşülen Alevi toplulukları için inançları, kültürün bir uzantısı olarak tıpkı *“et-kemik”* gibi birbirini tamamlamaktadır. Görüşülen Aleviler, ibadetlerinin bir parçası olan beyit-mersiye-gülbanklarda anlatılan tarihi ve topluluk yapılanmasını anlatan yarı gerçeküstü anlatıları, gerçekte de hissetmekte ve yaşatmaktadırlar. Erenlerin mekânı olan cem salonu da (Meydan Sofası) onların ruhunun beklediği yerlerdir. Bu durum Durkheim’in, dinin bir illüzyon olmadığı, şayet olsaydı yüzyıllar boyu idame ettirilemez (Durkheim, 2005: 19) tanımıyla açıklanabilmektedir.

Kentlileşmiş olan çalışma grubumun, modernleşmeye paralel olarak buna büyük oranda olumlu cevap veren bir iç yapılanmaya sahiptir. Modernleşmeye karşı tepki, ibadetler konusunda verilse de, topluluğu modernleşmiş olarak tasvir etmek yanlış olacaktır. Douglas, kutsallık ölçütünün sadece geleneksel dini yapılar için geçerli olmadığını, modern olanların da kutsallığı idame ettirdiklerini belirtmektedir (Douglas, 2007: 35-40). Bu durumda Alevi modernleşmesi, kutsal kategoriler üzerinden irdelenmelidir. Aleviler için mitolojik bir

sınıflandırmaya sahip olan Üçler, Beşler, On İki İmam, Kırklar Meclisi, Hacı Bektaş Veli gibi karizmatik liderler kutsal olarak işlevsellik kazandırılmaya devam etmektedir.

Kutsallık algısı Durkheim'in belirttiği gibi sabit değildir. Tıpkı kültür gibi değişmektedir. Bu değişim göç, kentleşme, modernleşme gibi sosyal hareketliliklerle kutsalın içeriğini değişime tabi tutmaktadır (Durkheim, 2005: 430-432). Kutsal algısını ritüeller üzerinden ele almak gerekirse, musahip edinme işlevinin kentleşmenin dayattığı normlarla uygulanırlığını yitirmeye başladığı görülmektedir. O sebeple Dört Kapı Kırk Makamın hiyerarşik anlayışında, musahip edinmenin zorunluluğu, daha az başvurulur hale gelmiştir.

Kutsallık algısının belki de en büyük değişimi düşkünlük kurumunda yaşanmıştır. Düşkünlüğe sebep olan yabancılarla evlenme (Er, 1996: 45) düşkünlükten çok, tavsiye edilmeyen bir uygulama olarak değişmiştir. Douglas için kirlilik kavramı kutsala aykırı olandır. Topluluk işleyişi açısından tehlike olarak görülen kirlilik unsuru, toplumca kabul edilmeyen tutumların uygunsuzluğunu göstermektedir (Douglas, 2007: 64, 77). Yabancılarla evlilik yapmanın kirlilik algısı kentleşme-modernleşme bağlamında bir değişime tabi olmuş ve topluluk algısında kabul edilebilir bir anlayışla kendini yenilemiştir. Bu açıdan hareket edecek olursam, Alevilik değişmiştir. Dış evliliklerin yapılabilmesi belli bir oranda modernleşmeye tercüman olmaktadır.

Düşkünlük kurumunu evlilik açısından Lévi-Strauss ile yorumlamak gerekirse, topluluklar ilişki içerisinde olmak istemedikleriyle evlilikler yapmazlar, bunu önlem için de bir takım yasaklar getiriler (Lévi-Strauss, 1993: 13-14). Alevilik için bu yasak düşkünlükle kendini oluşturmuştur. Yasaklar, topluluk algısı ve ihtiyacıyla şekillendiği için yabancılarla evliliğin tehlike oluşturmadığı kanaatiyle, bu uygulamanın yavaş yavaş geçerliliğini yitirdiği görülmektedir.

Balkanlıoğlu, Alevilerin kırsaldan kente göçle birlikte hafıza kaybına, melezleşmeye ve kimlik erozyonuna uğradıklarını ve bunun Aleviliğin tanım sorununu arttırdığı belirtilmektedir (Balkanlıoğlu, 2006: 33). Bu söylem genel bir Alevi melezleşmesi tanımını yapmaktadır. Benim araştırmama dâhil olan Alevilerde hafıza kaybı, melezleşme ve kimlik erozyonu bulgusu bu söylemle birebir örtüşmez. Elbette modernleşme ve kentleşme dolayısıyla bir değişim gözlenmektedir fakat bu durumu Aleviliğin topyekûn değişimine bağlamak eksik bir anlatım olmaktadır. Bu sebeple Subaşı'nın belirttiğine paralel olarak Aleviler, melezleşmeden ziyade halen kendi iç sorunlarıyla uğraşmaktadırlar. Bu sorunlar hem ekonomik, hem siyasi hem de sosyaldır. Çalışmaya dâhil olan Aleviler, özellikle 1980'lerle birlikte kente göç etmeye başlamışlardır. Göç onlara belli bir görünürlük

sağlamıştır. Bu tarihe kadar Alevilerin kapalı toplumsal yapıları sebebiyle varlıklarını “*perdeledikleri-örttükleri*” söylenebilir. Bu doğrultuda çalışma Subaşı’nın (Subaşı, 2010: 84, 258) kentin Alevilere görünürlük sağladığı düşüncesiyle paralellik göstermektedir. Bu görünürlük, görüşme yapılan Alevilerce aydınlanma-bilinçlenme olarak algılanmaktadır.

Çalışmanın başında yaptığım literatür taramasında, Alevilik açısından modernleşmenin daha çok kayba yol açtığı düşüncesi ağır basmaktaydı. Yörük (2002: 229) için Alevi örgütlenmelerine olan gereksinim azalmış ve inançta bir kayıp meydana gelmişti. Çalışmada deneyim ettiğim üzere Alevilikte sırlık tamamen işlevselliğini yitirmemiştir. O sebeple benim çalışmamdan çıkan bulgulara göre Aleviler modernleşmiş bir yapıya sahip değildir. Subaşı’nın (2010: 89, 144) belirttiği gibi kent Alevilerini modern tanım paralelinde modernleşmiş olarak tasvir etmek, halen erken bir düşüncedir. O sebeple Yaman’ın (2007: 237-238) belirttiği gibi ve benim çalışmama dâhil olan cem evleri ve Alevilerden de yola çıkarak, kent Aleviliğinin hangi yapılarla kentte var olduklarını/var olacaklarını söylemek (geleneksel veya modern) onu belli bir kategoride sabitlemek, onun halen değişim içerisinde olması sebebiyle gerçekçi bir yaklaşım olmaz. Çamuroğlu (2000: 70) Aleviliği modern kılmaya çalışmanın tartışmalı bir durum olduğunu belirtmektedir. Buna göre Aleviliğin modernleşmesi onun kültürel ve dinsel açılardan kaybına sebebiyet verecek olarak görülmektedir. Aleviliğin, dini pratikler açısından modernleşmesi topluluk yapılanmasını büyük ölçüde değiştirecektir. O sebeple ritüeller, inancın merkezini oluşturarak, burada meydana gelecek büyük değişimler, öğretiye olumsuz geri dönüşler sağlayacak görünmektedir.

Alevilerde dem almak, cem törenlerinde topluluğun birliğini sembolize etmektedir. Bu gelenek Hz. Muhammed’in Miraçtan döndükten sonra Kırklar Meclisine katılıp, ilk Kırklar Cemini oluşturmasına dayanır. Tek bir üzüm tanesinden elde edilen bir sürahi dolusu üzüm şerbetinin içilmesiyle ilahi aşkla sarhoş olup tevhide yani birliğe varmayı simgelemektedir (Zelyut, 1992: 81). Kırklar Meclis geleneği üzerinden kurumlaşan Aleviler bunu anmak, yaşatmak ve ibadet geleneklerini oluşturmak için ilkinde benzer uygulamalarla tevhide yani birliğe varırlar (Noyan, 1995: 46; Kaya, 1996: 153-154). Dem alma yöreden yöreye farklılık göstererek, üzüm suyu, su, rakı, çay veya şarap olabilmektedir (Sözengil, 1991: 106-107). Sözengil’in belirttiği üzere alınan dem, yöreden yöreye farklı biçimlerde ortaya çıkmaktadır. Dem, Garip Dede ve İkitelli Cem Evleri’nde “*su*” olarak alınırken, Acısulular için “*rakı*” olarak da alınmaktadır. Bu bulgu aynı zamanda, Türk ve Çapar’ın demin Kızılbaş Alevilerinde alkollü/alkolsüz alınabilmesine ve Alevi/Bektaşilerde alkolsüz alınmasıyla örtüşmektedir (Türk ve Çapar, 2011: 37). Evvelce de belirttiğim üzere Ocak

geleneği/Peygamber soyunu takip eden Garip Dede ve İkitelli Cem Evleri, Veli Baba öğretisiyle geleneğini oluşturan yapılardan farklı anlayışlara sahiptir.

Zelyut (1992: 80-81) Alevilikte içki içmenin yasak olmadığını, içkiden sonra kişinin kendisini dağıtmasına müsaade etmemek için bunu içen kişinin kontrolü kaybetmemesi gerektiğine dair bir inanç olduğunu belirtmektedir. O sebeple Alevilikte içkinin haram olduğuna dair bir inanç yoktur. Her şey ehline helaldir diye düşünülmektedir. İkitelli Cem Evi dedelerinin içkiye karşı mesafeli duruşları içkiyi, ibadetle bağdaştırmamalarına dayanırken, Acısu Cem Evi Alevileri için bu unsurun ibadetle birlikte alınmasında her hangi bir sakınca yoktur.

Alevilikte “Tanrı” kavramı “tekil” değil “çoğul” bir anlayışla yapılanmıştır. Yörükan (1998: 468) ve Mélikoff’un (1994: 36-61) belirttikleri gibi kavrama dayatılan çoğulculuk, Aleviliğin temel inancını oluşturan Üçler ile “Allah-Muhammed-Ali” ile bağdaştırılmaktadır. Alevi anlayışın Hz. Muhammed ve Hz. Ali’yi Tanrıcılıkla bütünleştirmesi İslamiyet’in genel anlayışına aykırı gibi dursa da, Bal (1997: 76-77) ve Noyan (1985: 266) bunu “vahdet-i vücud” ile açıklamaktadır. Vahdet-i vücud tasavvufa dayanarak, Allah’ın evrende ve insanda “suret” olarak görünmesine denk gelmektedir. Bu suret Birdoğan’ın (1995: 302-303) vurguladığı üzere özellikle Hz. Ali ile bütünleştirilmektedir. Hz. Ali’nin, Allah’ın dünyadaki bir yansıması olduğuna inanılmakla beraber onu Tanrı yerine koymamaktadır. Hz. Ali Tanrı yerine konulmaktan ziyade, tanrısallaştırılmaktadır. Görüşülen kişiler için “Allah” inancın merkezindedir; Hz. Muhammed Peygamber olarak kabul edilmekte ve Hz. Ali diğer Üç Halifenin reddiyle “Tek Halife” olarak görülmektedir.

Benim bulgularıma göre Aleviler için Hz. Ali, Yörükan ve Mélikoff’un belirttikleri gibi Tanrı kavramına denk gelmemektedir. Hz. Ali “Tanrısallaştırılan” bir anlayışla Dört Kapı Kırk Makama erişen, Allah’a ulaşmış ulu olarak kabul edilmektedir. Hz. Ali’nin kapı ve makamları geçmiş olması, bir “geçişin” göstergesidir. Bu geçiş bir yapıdan bir diğerine yükselmeyi-kabul edilmeyi gerektirmektedir. Benim yorumuma göre Hz. Ali’nin “Tanrısallaştırılmaya geçişi” Van Gennep’in (1960) üç aşamalı geçiş ritüellerine denk gelerek, Turner’in (1977: 36-52) eşik-eşiklik “liminality” aşamasında, onun bir tür yeni hale kabul edildiğini çağrıştırmaktadır. Hz. Ali’nin bu geçişini sağlayan Ehli Beyt topluluğunun, onu bir tür yeni konuma “communitas” taşıdıkları görülmektedir. Bu yeni konum, topluluğun şahitliğinde ve onayında Dört Kapı Kırk Makamı geçen ve Tanrı katına girişi gösteren aşamadır. Bu sebeple Hz. Ali’nin “yarı insan yarı Tanrı” özelliğine büründürüldüğü söylenebilir.

Yaman ve Aktaş'ın anket araştırmasına göre, kent ortamındaki dedelik kurumu, Aleviler üzerindeki etkinliğini yitirmektedir (Yaman, 2007: 21-30; Aktaş, 1999: 467-471). Alan çalışmalarımda dedelik kurumuna atfettiğim çıkış noktası, Subaşı'nın belirttiği üzere onun Aleviliğin merkezinde olduğu ve onun sürekliliğini sağladığı söylemiydi (Subaşı, 2010: 10). Yaman ve Aktaş'ın çalışmaları anket özelliği taşımaktadır. Yorum ve gözlem gerektiren bazı konuların, yapılandırılmış/yarı yapılandırılmış soru/cevap yöntemiyle ele alınması, alınan cevapların derinliğini irdelemeye olanak sağlamamaktadır. Öte yandan derinlemesine görüşme mülakatlarıyla konuların yarattığı algı, daha teferruatlıca ele alınmaktadır. Bu da alınan cevapları nicel olandan farklılaştırabilmektedir. Derinlemesine görüşmelerden önce ön alan çalışmalarımda yürüttüğüm anket verilerine göre, dedelik kurumu büyük oranda geçerliliğini yitirmiş görünüyor ve Şah Kulu'nda yürütülen anket nitelikli çalışmayla örtüşüyordu. Mülakatlara yönelip, çalışma alanımı değiştirdiğim ikinci çalışmamda çıkan sonuçlar, Aleviliğin cem evinden cem evine farklı bir sonucu doğurduğu gibi, seçilen çalışma yönteminin de bulguları farklılaştırdığı görülmüştür. Buna göre benim çalışmamda ortaya çıkan bulgulara göre, Peygamber soyuna dayandırılan dedelik kurumu, halen Aleviliğin merkezinde yer almaktadır ve belli bir yaptırım gücüne sahiptir. Dedelerin bu gücü, iktidar mekânı cem evi üzerinden sağladığı görülmektedir.

Çalışma yürütülen kent tipi cem evlerinin, yaklaşık olarak 15 yıllık bir geçmişleri vardır. Bu kısıtlı zaman diliminde, özellikle de ekonomik sermaye kısıtlılığına rağmen kat edilen yol, güçlü bir yapılanmayı göstermektedir. 15 yıllık geçmiş, Aleviliğin tarihsel bağlarına rağmen kısa bir zamandır. O sebeple Aleviler üzerine geliştirilen yorumların daha başında olunduğunu söyleyebilirim. Yaman'ın belirttiği üzere kentsel ortamda dedelik kurumu uzun süren bir işlevsizleştirme dönemi sonunda halen yapılanmasını tamamlama çabasıdadır (Yaman, 2007: 227-228). Alanda edindiğim bilgiler Yaman'ın tespitleriyle örtüşmektedir. Dedeler, hem dinsel görevleri yerine getiren kişiler, hem de cem evi kurumunu işleten yöneticilerdir. Bu durumun olumlu-olumsuz yansımalarını değerlendirmek için zamana ihtiyaç olduğunu belirtebilirim. Dedelerin yaptırım gücü daha çok cem evlerine devam eden Aleviler üzerinde etkili olmaktadır. Dedelerin de belirttikleri üzere cem evlerine devam etmeyen Alevilere, kent ortamında ulaşmak olası değildir.

Bozkurt'a göre, kentleşmeyle Ocak sistemi çökmüş ve dede-talip ilişkisi bir bakıma zedelenmiştir. Dedeliğin modern değerleri yakalayamadığı için özellikle genç kuşaklarca bağlı kalınmadığı ve bu sebeple eski söylencelerin terkiyle dedelerin, kendilerini yetiştirmelerinin beklendiği aktarılmıştı (Bozkurt, 2003: 105). Bozkurt'un bu anlatımı, kentsel

değerlerle çevrili genel bir Alevi yorumu barındırdığı için yer yer benim bulgularımla farklılık göstermektedir. Araştırmam ağırlıklı olarak cem evlerine giden Aleviler üzerine odaklı olduğundan, dede-talip ilişkisinde büyük iletişimsizlik, uyumsuzluk, ilgisizlik görülmemiştir. Dedelik kurumunun çağın gerisinde kaldığı söylemleri ve alan çalışmasında karşılık bulmamıştır. Buna göre görüşülen, dedelerin, büyük bir değişim ve gelişim içinde olduklarını aktarmışlardır. Benim gözlemlerime göre de dedeler çağdaş bir anlayışla gelenekler arasında köprü göreviyle kendilerini yetiştirmektedirler.

Alperen (2011: 79-82) ve Yapıcı (2007: 24-29) modernleşmeyle birlikte, grup içi dayanışmayı sağlayan kurum ve pratiklerin hem biçim hem de içerik yönünden değiştiğini, eğitim seviyesinin yükselmesiyle, sır mekanizmasına erişimin farklılaştığını ve geleneksel dini otorite olan dedelik kurumuna olan ihtiyaç ve ilginin Alevilerce eskisi gibi rağbet görmediğini belirtmektedirler. Çalışma alanım, cem evlerine bağlı Alevileri kapsadığı için Alperen ve Yapıcı'nın genel matuf değerlendirmeleri, benim çalışmamla kimi noktalarda örtüşmemektedir. Araştırma yaptığım cem evlerinde ritüellerin mütemadiyen uygulandığını ve bilakis eğitim seviyesinin yükselmesinin Alevilikten kopuşu değil, Alevi aydınlanmasına katkı sağladığı görülmüştür. Mülakatlara katılan birçok kişinin lise ve üstü bir eğitime sahip olduğu ve bu durumun Alevi modernleşmesinde yoldan kopuştan çok, yola bağlılığı sağladığı görülmüştür. Eğitim düzeyinin yükselmesi, entelektüel Alevi yapılanmalarını doğurmuştur. Cem evlerinde görüşülen eğitilmiş kişilerin, kentleşmenin bireyselleşme ve maddi kaygılara yol açmasından ziyade, halen yola bağlılık, toplumsal örgütlenmede yer almaktadır.

Öztürk (1972: 49-50) "*mürşid, pir, rehber*" üçlü hiyerarşisini kent Aleviliğinde görmenin zor olduğunu belirtir. Benim çalışma alanımı oluşturan Garip Dede ve İkitelli Cem Evleri'nde bu üçlü hiyerarşinin devam ettiğini gözlemlediğimi belirtebilirim. Görgü Cemi, İkrar Cemi ve Musahiplik Cemi gibi ritüellerin ve düşkünlük müessesinin, mürşit tarafınca yürütülmesi; Perşembe Cemlerinin, düşkünlüğün ve özellikle cem evleri idaresinin dedelerce idame ettirilmesi; dede-talip-cem evi-ritüel dörtlümesinde, rehberliğin etkin bir görev alması gibi kıstaslarla üçlü hiyerarşinin devam ettiği gözlemlenmiştir.

Shankland (2003: 27) Alevilikte ibadet dilinin Hacı Bektaş Veli'den bu yana Türkçe yapıldığını belirtse de Cem Vakfı (Cem Vakfı Cep Kitapları Dizisi, 2006: 28) bu tümceyi "*cemlerde ibadet büyük oranda Türkçe uygulanmaktadır*" diye vurgulamaktadır. Bu durumu Bozkurt'un (2004: 99) belirttiği gibi geleneklerin yöreden yöreye farklılık gösteren ibadet anlayışıyla açıklamak mümkündür. Benim katıldığım cemlerde ibadet dili Türkçe yürütülmüştür. Cem başlangıcında ve sonunda Fatiha Suresi okunmuştur. Aslında bu durum

Soyyer'in de belirttiği gibi bazı Bektaşî cem törenlerine ait bir özelliktir. Törene başlarken besmeleden sonra bir Fatiha Suresi ardından üç İhlas Suresinin okunması ve devamında detaylı bir Türkçe açıklama getirilmesi (Soyyer, 2004: 261) benim bulgularıyla benzerlik taşımaktadır. Katıldığım cemlerde Fatiha Suresi, cem başlangıcında ve sonunda okunmuştur. İhlas Suresi ise okunmamıştır.

Çalışmada düşkünlüğün geleneksel uygulamalara göre değişim içerisinde olduğu görülmektedir. Geleneksel Alevilikte dünyevi yargıç olan dedeliğin düşkünlüğü denetlemesi, kente göçle birlikte resmi kurumlar karşısında yaptırım gücünü yitirmiştir. Buna göre, Er (1996: 45), Yaman (2007: 235-243) ve Bozkurt (1990: 126) düşkünlüğün özellikle de zina yapanlar ve ikrardan dönenler için kati bir yaptırıma sahip olduğunu belirtmektedirler. Benim bulgularıma göre düşkünlük halen geçerli olan bir kurum olmakla birlikte, düşkünlüğe sebep olan konu başlıkları hafifletilmiş ve dolayısıyla değişmiştir. Buna göre Garip Dede ve İkitelli Cem Evlerine devam eden Aleviler için cinayet işlemek ve ırza geçmek ağır düşkünlük sayılmaktadır. Yoldan dönmek ise yine ağır düşkünlük sayılmakla beraber, kişilere yola yeniden girmeleri için olanak sağlamaktadır. Yabancılarla evlilik konusu ise düşkünlükten çok *“tavsiye edilmeyen, iyi gözle bakılmayan”* bir konumlamadadır. Aleviler genel yasalar karşısında resmi kurumlara bağlı olsalar da, Aleviliğin ahlaki denetiminde düşkünlük kurumunu bir denetleme aracı olarak görmektedirler. Daha önce de ele alındığı üzere düşkünlük kurumu, saflık ve kirlilik anlayışlarının değişim algılarıyla alakalıdır. Topluluk açısından artık tehlike görünmeyen nosyonların bir değişime tabi olması kaçınılmazdır.

Eröz (1990: 144-145) düşkünlüğün yılda bir kez gerçekleşen Görgü Cemlerinde kaldırıldığını belirtmektedir. Benim katılmış olduğum Görgü'de düşkünlüğün kaldırılma töreni yapılmamıştır. O sebeple Bozkurt'un (1990: 126) düşkün kaldırma ritüellerinde kurban kesildiğini ve toplulukla bu ritüelden sonra tekrar iletişim kurulduğu anlatımına dair bir bulguya sahip değilim. Buna paralel olarak, düşkünlük kurumu bir uygulamadan çok, yol kuralı olarak karşımıza çıkmaktadır. Düşkünlüğün bir endişe yaratıp, buna sebebiyet verecek konulardan, sakınmayı yaratması beklenmektedir.

Yörükan (2002: 129-132) Alevilikte eşiğin kutsallığından bahsetmektedir. Alan çalışmalarımda gözlemlediğim üzere eşik, erenlerin kutsal dünyasına girişi simgelemektedir. Bu sebeple Alevilerin eşiğe hürmeten, buraya ayak basmadıkları gibi niyaz etmeden de girmedikleri görülmüştür.

Aynı hürmet saza da gösterilerek o, tıpkı Kur'an gibi ibadetlerin sözü olarak görülmektedir. Zelyut (1992: 167-168) sazın cem töreniyle bütünleştiğini ve ona kutsallık atfedildiğini belirtmektedir. Törenlerdeki gözlemlerim, bu ibareyle aynı paralelliktedir.

Literatür araştırmasında Alevilikte eşarp/tülbent, bir örtünme biçimi olarak ele alınmıştır. Buna göre Temren, Alevilikte kadının örtünmesinin erkek-kadın ayrımı ya da kadının şehvet unsuru görülmesinden ziyade, gelenekler dâhilinde belli bir edep doğrultusundaki örtünmeyle bağdaştırılması gerektiğini belirtmiştir (Temren, 1999: 318-320). Alan gözlemlerime göre Alevi kadınlar için baş kısmının örtünmesi, bir zorunluluktan çok özellikle de ritüellerde daha sıradan ve abartısız görünmek için tercih edilen bir gelenek olmuştur. Bu geleneğe genç kızların da uyum gösterdiği görülmüştür. Eşarp özellikle ritüellerde takılmakla beraber, günlük hayatta daha çok kırk yaş ve üstü evli kadınlarca tercih edilen bir aksesuar olarak dikkat çekmektedir. Kadınların belli normlar dâhilindeki bu örtünmüşlüğü, günlük giyim tercihlerinde de geçerli olmaktadır. Sade, abartısız ve vücut hatlarını fazla belli etmeyen giyinme tercihleri, ritüellerde tercihten çok yarı kutsal gibi uygulanmıştır.

Literatür araştırmasında var olmayan ve benim alanda deneyim ettiğim üzere kadın eşarby, sosyal ilişkileri düzenleyen bir yaptırıma sahiptir. Kadın eşarbyının yere atılması, dargınları zorunlu olarak barıştıran bir güç olarak tarafımcıca ele alınmıştır. Bu bulgunun gözlemlenmesi ve yorumlanmasında Geertz'in (1973: 6-7) göz kırpmı algılarından yola çıkmak yanlış olmayacaktır. Eşarbyın yere atılması, bir örtünme aracının reddine değil sosyal bağları sağlayan bir nosyonla anlamlı olmaktadır.

Literatür araştırmasındaki çoğu bakış açısı, Aleviliğin değiştiğini ve ritüellerin eskisi gibi uygulanmadığını ele alıyordu. Dedelik, cem, musahiplik, görgü, düşkünlük gibi geleneksel açıdan, “*grup içi dayanışmayı*” sağlayan kurum içi pratiklerin, bireylerin eğitim seviyesinin yükselmesiyle hem biçim hem de içerik yönünden değiştiğini belirtiliyordu (Alperen, 2011: 79-82; Yapıcı, 2007: 24-29). Benim bulgularıma göre Alevilikte var olan ibadetler uygulanmaktadır. Araştırma grubum cem evlerine devam eden ve alanım cem evleri olduğu için belli başlı ritüellerin uygulanması olağandır. Garip Dede ve İkitelli Cem Evlerinde her hafta düzenlenen Perşembe Cemi ve yıllık düzenlenen Görgü Cemi buna bir örnektir.

Eriş (2003: 76), Türk ve Çapar (2011: 49-52) ve Korkmaz (1997: 123-125) Alevilikte Çocuk İkrarın yapıldığını fakat bunun her Alevi toplulukta uygulanmadığını belirtmektedir. Çalışma yürüttüğüm cem evlerinde Çocuk İkrarı uygulanmamakla birlikte, Alevilerin ve yol ileri gelenlerinin bu ritüel biçimine yabancı oldukları anlaşılmıştır. Bunun onlar açısından artık uygulanmayan eski bir gelenek olmadığı da görülmüştür. Bu ritüelden farklı olarak, eskiden çocukların musahip edildikleri belirtilmiş ve artık bunun uygulanmadığını anlaşılmıştır.

Aleviler için ikrar ve musahip edinme cemleri, halen önemli bir konumdadır. Bunlar yola girişı ve Dört Kapı Kırk Makamda mertebe atlamayı sağlamaktadırlar. Eröz'ün de

belirttiği gibi bu ritüeller, yola girecek Alevi'nin kurallara uyacağını bildirmesidir (Eröz, 1990: 139). Bu bildirme “topluluğu” da içine alan geniş bir alana sahiptir. O sebeple, yaptırımının büyük olduğu görülmektedir.

Alandaki gözlemlerim doğrultusunda Musahiplik Cemi tıpkı İkrar Cemi gibi, Van Gennep (1960: 27) ve Turner'ın (1969: 30-35; 1967: 94) yola giriş ritüellerinin eşik aşamasına karşılık geldiği görülmüştür. Adayın yeni bir aşamaya geçerken ölü gibi kabul edilmesi ve ritüel bitimi yeni bir konumla dirilmesi, bir geçişi simgelemektedir. Toplumla bütünleşmek adına yapılan kabul ritüellerinin, eşikliğe karşılık gelerek communitas onayına ve kabulüne dayandırıldığı görülmektedir. Korkmaz (2000: 341-347) törenlerde, ritüele tabi olan adayın üzerine çarşaf örtüldüğünü belirtmektedir. Benim katıldığım törenlerde, çarşaf yerine tülbent/eşarp örtülmesi, çalışma yürüttüğüm Alevilerin çarşafı olumsuz bir unsur olarak değerlendirmelerine bağlanmıştır. Bu durum özellikle de, musahip edinme törenlerinde kadın-erkek aynı çarşafın altında durdukları için yabancı çevreden gelebilecek art niyetli ön yargılara, eşarp üzerinden şeffaf bir misilleme ve savunma refleksi olarak tercih edildiği anlaşılmıştır.

Kehl-Bodrogi, Alevilerde musahibi olmayanın, cem törenlerine alınmadığını ve dolayısıyla bu törenlere giremeyenlerin tam anlamıyla yola girmiş sayılmadıklarını belirtir (1997: 62). Benim katılmış olduğum törenlerde birçok Alevi'nin musahibi yoktu ama her türlü ritüele katılabiliyorlardı. Alanda da gözlemlediğim üzere musahibi olanla, olmayanın en büyük ayrımı “meydanda yapılan hizmet” konusunda farklılaşmaktadır. On İki Hizmetlilerin sadece musahibi olanlarca yürütülmesi onları “aktif” yaparken, musahibi olmayanlar “pasif” olarak cemlere katılım göstermişlerdir.

Aleviler için ibadet, niyazla ve iyi bir insan olma amacıyla açıklama bulmaktadır. Mélikoff (1994: 101-102) Alevilerin dinde hiçbir şekilciliğe yer vermediklerini ve şekilcilik olarak addettikleri namaz-oruç-abdest-hac gibi uygulamaları yapmadıklarını belirtmektedir. Çalışmamda çıkan bulgular, Mélikoff'un tespitiyle örtüşmekle beraber, bunun bir genelleme olduğunu ve az sayıdaki Alevilerin abdest-namaz-oruç-hac gibi uygulamalara karşı olmayıp, sürekli olmasa da dönem dönem bunları yerine getirdikleri anlaşılmıştır.

Bozkurt (1990: 158) Alevilerin hac merkezlerini Kerbela, Hacı Bektaş Veli Tekkesi ve Elmalı Abdal Musa Tekkesi olarak belirtir. Görüşülen kişiler, Kerbela ve Abdal Musa'ya gittiklerinden bahsetmemişlerdir. Bu açıdan Bozkurt'un bu ifadesiyle benim bulgularım arasında farklılıklar ortaya çıkmıştır. Diğer hac mekânı ise çokça kez konu edilmekte ve Alevilerin hac merkezi olduğu anlaşılmaktadır. Bu tanımlamaya binaen Zelyut (1992: 252)

Alevilerin haccı gereksiz gördüğünü belirtmektedir. Çalışma doğrultusunda Alevilerin bir bölümü, haccı şekilcilik ve belli bir alana sıkışmışlık olarak tanımlayıp, haccı gereksiz gördüklerini belirtse de, diğer bölümü haccı bir görev addedip gittiklerini veya maddi olanaklar fırsat verirse gidebileceklerini belirtmişlerdir.

Semah, Alevilerin en önemli ibadeti olarak öne çıkmaktadır. Eröz, eski bir Türk geleneği olan semahın kimi toplulukta folklor, kiminde oyun, kiminde ise ibadet biçimi olarak algılandığını belirtmektedir (Eröz, 1990: 318). İkitelli ve Garip Dede Cem Evleri'nde görüşülen kişilerden gelen bütün anlatımlara göre semah, bir ibadet biçimidir. Arslanoğlu semaha kalkan kadınların arasında mutlaka bir erkek bulunduğunu belirtmekte ve bunu Alevilikte kadına değil erkeğe secde edilmesine bağlamaktadır (Arslanoğlu, 1998: 8-30). Benim bulgularıma göre semazenler, sadece kadınlarca da oluşturulabilmektedir. Semaha kalkan kadın grupların erkekli-erkeksiz yapılabileceği görülmüştür. Literatür araştırmasında, semaha hangi kıyafetlerle katılacağına dair bir bulguya rastlamadım. Katıldığım törenlerde sade ve edebe uygun bir giyinme şeklinin var olduğu görülmüştür. Sümer'in ifadesine göre ise semahlarda, ayaklar çıplak ve baş şapka veya başörtüsüz bir şekilde serbest olmalıdır (Sümer, 1997: 387). Benim katıldığım törenlerde kasket-şapka-takı-ayakkabı-çorap gibi örnekler Sümer'in ifadesine uysa da, kadınların büyük bir çoğunluğu saçlarını eşarp/tülbentle kapatmışlardır. Daha önce de belirttiğim üzere kadınların belli bir orandaki örtünmüşlüğü, tavsiye edilen bir gelenek olarak kadınlara belli bir kıyafet sınırlaması getirmektedir.

Çalışma yürütülen Alevi toplulukların antropolojik saha araştırması ve oluşturulan etnografya bağlamında, Alevilerin belli muhitlerde gettolaşmayı oluşturdukları görülmektedir. Gettolaşma, tamamen dışa kapalılığa karşılık gelmemektedir. Bu unsur daha çok "güvenli alanlar" oluşturmak için müracaat edilmiştir. Gettolaşmaya paralel, cem evini iktidar mekânı olarak oluşturmaları buranın ifade merkezi haline bürünmesini sağlamıştır. Habitus içerisinde üretilen sermayeler, Alevi topluluklara belli bir güç sağlamaktadır.

Alevilik/Aleviler değişmiş midir? Alevi modernleşmesinden bahsedilebilir mi? gibi genel soruların tek bir cevabı olamayacağını düşünüyorum. Topluluk yapısı içerisinde yer alan kimi yapılan değişmiş, kimi modernleşmiş kimi ise bunlara tezat bir unsurlara cevap bulmuştur. Mesela modernleşme unsuru, sosyal ilişkiler ve evlilik kurumunda sağlanmakla beraber, ritüellerin uygulanması bağlamında Alevileri modernleşmiş kılmak olanaksızdır. Onlar halen, saflık-kirlilik algılarıyla inançlarını geleneksel manada uygulamaktadırlar.

KAYNAKÇA

Alperen, Abdullah. *Alevi(lik) Modernleşmesine Dair Düşünceler*. DEM Dergisi 2/6 (2011): 76-82.

Abu-Lughod, Lila. *Peçeli Duygular*. Çev., Suat Ertüzün. İstanbul: Epsilon Yayıncılık, 2004.

Alkan, Ayten. *Giriş: Cinsiyet Dinamiklerinin İzini Sürmek, Cins Cins Mekân*. İstanbul: Varlık Yayınları, 2009.

Akşit, Bahattin. “Türkiye’de Köy-Kent, Sınıf, Din, Etnisite Farklılaştırmaları ve Toplumsal-Kültürel Bunalımdan Demokratik Çıkış”, *Türkiye’de Bunalım ver Demokratik Çıkış Yolları*. Ankara: TÜBA, 1998.

Aktay, Yasin. *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*. İstanbul: İletişim Yayınevi, 1999.

Aktaş, Ali. “Kent Ortamında Alevilerin Kendilerini Tanımlama Biçimleri ve İnanç Ritüellerini Uygulama Sıklıklarının Sosyolojik Açıdan Değerlendirilmesi.” *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri, 22-24 Ekim 1998*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Merkezi, 1999: 449-482.

Althusser, Louis. *Kapitali Okumak*. Çev., Celal. A. Kanat. İstanbul: Belge Yayınları, 1995.

_____. *Marx İçin*. Çev., Işık Ergüden. İstanbul: İthaki Yayınları, 2002.

_____. *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. Çev., Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları, 2003.

Andrews, Peter Alford. *Ethnic Groups in the Republic Of Turkey*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1989.

Arslanoğlu, İbrahim. “Çubuk Yöresi Aleviliğinde Dar Kurbanı.” *Gazi Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Dergisi*. Sayı 6 (1998): 11-34.

_____. “Cibali Ocağı Dedesi ve Taliplerin Alevilikle İlgili Görüşleri” *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı 12 (1999): 115-138.

Arslantürk, Zeki, ve Tayfun Amman. *Sosyoloji*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 1999: 354.

Ata, Kelime. *Alevilerin İlk Siyasal Denemesi (Türkiye) Birlik Partisi*. Ankara: Kelime Yayınevi, 2007: 27.

Atay, Tayfun. *Din Hayattan Çıkar Antropolojik Denemeler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

Aydın, Suavi. *Modernleşme ve Milliyetçilik*. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1993.

_____. “Arkeoloji ve Sosyolojinin Kışkacında Türkiye’de Antropolojinin Geri Kalmışlığı.” *Folklor Edebiyat Sosyal Antropoloji Özel Sayısı*, cilt 6 sayı 22 (2000): 17-42.

Bağlıoğlu, Ahmet. *İnanç Esasları Açısından Dürzilik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.

Bahadır, İbrahim. “Türk Milliyetçi Söyleminde Şamanizm ve Alevilik.” *Kırkbudak Dergisi*, sayı 4 (2001): 12-17.

Bahar, Halil İbrahim. *Sosyoloji*. Ankara: Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu, 2008.

Bahattin, Akşit. “Türkiye’de Kent-Köy, Sınıf, Din ve Etnisite Farklılaşmaları ve Toplumsal Kültürel Bunalımdan Demokratik Çıkış”, *Türkiye’de Bunalım ve Demokratik Çıkış Yolları*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 1998: 193-225.

Bal, Hüseyin. *Sosyolojik Açından Alevi-Sünni Farklılaşması ve Bütünleşmesi*. İstanbul: Ant Yayınları, 1997.

Balkanlıoğlu, Mehmet Ali. “Aleviliğin Günümüzdeki Problemleri.” Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.

Barfield, Thomas. *The Dictionary of Anthropology*. Malden: Blackwell Publishing, 1997.

Barlas, Mehmet. *Özal’ın Anıları*. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2000.

Barett, Michele. *Marx’tan Foucault’ya İdeoloji*. Çev., Ahmet Fethi. Ankara: Doruk Yayınları, 2004.

Barthes, Roland. *Göstergebilimsel Serüven*. Çev., Mehmet Rifat ve Sema Rifat. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.

Bauman, Zigmunt. *Küreselleşme: Toplumsalın Sonuçları*. Çev., Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.

_____. *Postmodern Etik*. Çev., Alev Türker. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.

Bellér-Hann, Ildiko, ve Chris Hann. *İki Buçuk Yaprak Çay*. Çev. Pınar Öztamur. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

Birdoğan, Nejat. *Anadolu Aleviliğinde Yol Ayırımı*. İstanbul: Mozaik Yayınları, 1995.

_____. *Anadolu’nun Gizli Kültürü Alevilik*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2003.

Birge, Jonh Kingsley. *Bektaşilik Tarihi*. İstanbul: Ant Yayınları, 1991.

Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Çev., Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

_____. “The Forms of Capital.” *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, der. John G. Richardson. Westport: Greenwood Press, 1986.

_____. “Legitimation and Structural Interests in Weber’s Sociology of Religion.” *Max Weber, Rationality and Irrationality*, der. S. Lash, S. Whimster. Boston: Allen&Unwin, 1987: 119-136.

_____. *In Other Words: Essay Towards a Reflexive Sociology*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1990.

_____. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

_____. *The Rules Of Art*. Çev., Susan Emanuel. California: Stanford University, 1996: 227-228.

_____. *Practical Reason*. California: Stanford University Press, 1998.

Bourdieu, Pierre, ve Loic J.D., Wacquant. *Düşünsel Bir Antropoloji için Cevaplar*. Çev., Nazlı Ökten. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

- Bozkurt, Fuat. *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*. İstanbul: Tekin Yayınları, 1990.
- _____. *Alevi Kimliği*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003.
- _____. *Toplumsal Boyutlarıyla Alevilik*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2004.
- _____. *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2006.
- Bruinessen, Martin Van. *Kürtlük, Türklük, Alevilik-Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*. Çev., Hakan Yurdakul. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- Buz, Sema. “Tunceli/Dersim’de Kadınların Gündelik Yaşam Deneyimleri Çerçevesinde Toplumsal Cinsiyet ve Mekân İlişkisi.” *Herkesin Bildiği Sır: Dersim*. Der. Şükrü Aslan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011: 561-573.
- Cahen, Claude. *İslam-Des Origines au Début de L’Empire Ottoman*. Paris: Fayard, 2011.
- Canpolat, Nesrin. *Michel Foucault*. İstanbul: Su Yayınları, 2003.
- Cirhingiroğlu, Zafer. *Az gelişmişliğin Toplumsal Boyutu*. Ankara: İmge Yayınları, 1999: 15-16.
- Çakır, Sabri. “Geleneksel Türk Kültüründe Göç ve Toplumsal Değişme.” *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı 24 (2011): 129-142.
- _____. “Kentleşme ve Gecekondu Sorunu.” *Fakülte Kitabevi Sosyoloji Dizisi*, sayı 11 (2007).
- Çamuroğlu, Reha. *Değişen Koşullarda Alevilik*. İstanbul: Doğan Kitap, 2000.
- Delaney, Carol. *Tohum ve Toprak*. Çev., Selda Somuncuoğlu ve Aksu Bora. İstanbul: İletişim, 2012.
- Denzin, Normant Kent, ve Yvonna Sessions Lincoln. *The Sage Handbook of Qualitative Research*. California: Sage Publications, 2005.
- Doğan, M. Sait. “Sosyal Değişme ve Din.” İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Konferansları Dergisi, sayı 27 (2003): 41-48.
- Durkheim, Emile. *Durkheim on Religion*, ed. W.S.F Picekering, Atlanta: Scholar Press, 1994.
- _____. *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*. Çev. Fuat Aydın. İstanbul: Ataç Yayınları, 2003.
- _____. *Din Hayattan Çıkar*. Çev. Fuat Aydın. İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.
- Durugönül, Esmâ “Sosyal Değişme, Göç ve Sosyal Hareketler”. *II. Ulusal Sosyoloji Kongresi, Toplum ve Göç*. Ankara: D.İ.E, 1997: 95-101.
- Douglas, Mary. *Saflık ve Tehlike*. Çev., Emine Ayhan. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.
- Eagleton, Terry. *İdeoloji*. Çev., Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1991.
- Eliade, Mircea. *İmgeler Simgeler*. Çev., M. Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1992.

Elias, Norbert. *The Germans: Power Struggles and the Development of Habitus in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Trans., Eric Dunning, Stephen Mennell. Cambridge: Polity Press, 1997.

Emerson, Robert. *Alan Çalışması*. Çev., Erkan Koca. Ankara: Birleşik Yayınları, 2008.

Engin, İsmail. “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: 121-123.

Er, Piri. “Yozgat İli Merkez Kababel Köyünde Alevi İnançlar”, *Türk Halk Kültüründen Derlemeler*, 1994 Ankara, Kültür Bakanlığı, Hagem Yayınları 1996: 35-46.

Ergun, Doğan. *Yöntemi Bulmak*. İstanbul: İmge Kitabevi, 2006: 203.

Erkan, Rüstem. *Kentleşme ve Sosyal Değişme*. Ankara: Bilimadamı Yayınları, 2002.

Eriksen, Thomas Hylland. *Küçük Yerler Büyük Meseleler: Sosyal ve Kültürel Antropoloji*. Çev., Erhan Koca. Ankara: Birleşik Basım Pazarlama, 2009.

Eriş, Eyüp. *Bergama Tarihinde İnanç Coğrafyası*. Bergama: Bergama Kültür ve Sanat Vakfı, 2003.

Ersoy, Melih. *Göç ve Kentsel Bütünleşme*. Ankara: T.G.S.V. Yayınları, 1985.

Eröz, Mehmet. *Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilik*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını, 1990.
_____. *Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik-Bektaşilik*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1992.

Evans-Pritchard, Edward Evan. *İlkelerde Din*. Çev., Hüseyin Portakal. Ankara: Öteki Yayıncılık, 1998.

Eyüboğlu, İsmet Zeki. *Bütün Yönleriyle Bektaşilik*. İstanbul: Yeni Çağrı Kitabevi, 1980.

Fairclough, Norman. *Dil ve İdeoloji*. Çev., Barış Çoban. İstanbul: Su Yayınları, 2003.

Fay, Brian. *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi-Çokkültürlü Bir Yaklaşım*. Çev., İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

Fetterman, David M. *Ethnography: Step by Step*. New York: Sage, 1998.

Fichter, Joseph. *Sosyoloji Nedir?* Çev., Nilgün Çelebi. Ankara: Attila Kitabevi, 1996: 73.

Fırlı, Ethem Ruhi. *Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilik*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1994.

Foucault, Michel. *Özne ve İktidar*. Çev., Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları 2011.

_____. *Büyük Kapatılma*. Çev., Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.

_____. *İktidarın Gözü*. Çev., Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.

Friedman, Jonathan. "Global System Globalization and the Parametres of Modernity." *Global Modernities*, der. Mike Featherstone, Scott Lash, Roland Robertson. London: Sage, 1995: 60-69.

_____, _____. "Global Crises, The Struggle for Cultural Identity and Intellectual Pork Borelling: Cosmopolitans versus Locals Ethnic and Nationals in the era of De-hegemonisation." *Debating Cultural Hybridity*, der. P. Werbner. London: Zed Books, 1997: 100-104.

Komasyon. *Garip Dede Türbesi Dergahı*. İstanbul: Ufuk Matbaacılık-Reklamcılık, 2007.

Geertz, Clifford. *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books Publisher Inc, 1973.

_____. *Local Knowledge*. USA: Basic Books, 1983.

_____. *Gerçeğin Ardından*. Çev., Ulaş Türkmen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

Gencer, Mustafa. *Jöntürk Modernizmi ve Alman Ruhu: 1908-1918 Dönem Türk-Alman İlişkileri ve Eğitim*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

Giddens, Anthony. *Sociology*. Cambridge: Polity Press, 1998.

Giritlioğlu, Cengiz. "İç göç ve Kentleşme." *Kentleşme ve Kentleşme Politikaları*. Der. Hande Suber. İstanbul: TÜSES, 1991: 17-18.

Georgeon, François. *Osmanlı-Türk Modernleşmesi (1900-1930)*. Çev., Ali Berktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009.

Göğür, Erdoğan. "Günümüz Türk Devletinin Laiklik Anlayışı." Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Yayınları, cilt 54 sayı 4 (2011): 1-52.

Göka, Erol. *Türk'ün Göçebe Ruhu*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.

Göksel, Nukhet Hotar. "İç Göçün Yeni Evresi ve Çözüm İmkanları." Radikal Gazetesi. 2 Şubat 2007.

Göle, Nilüfer. *Modernleşme Bağlamında İslami Kimlik Arayışı/Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları: 1998.

Göregenli, Melek. *Çevre Psikolojisinde Temel Konular*. İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 2000.

Görmez, Kemal. *Kent ve Siyaset*. Ankara: Gazi Kitabevi, 1997.

Gramsci, Antonio. *Political Writings II*. London: Laurence and Wishart, 1978.

_____. *Hapishane Defterleri*. Çev., Adnan Cemgil. İstanbul: Belge Yayınları, 1986.

Gülçiçek, Ali Duran. *Her Yönüyle Alevilik (Bektaşilik, Kızılbaşlık) ve Onlara Yakın İnançlar*. Köln: Anadolu Etnografyası Araştırma ve Kültür Merkezi Yayınları, 2004.

Gümüş, Burak. "12 Eylül'den Bugüne Değın Aleviler." *Folklor/Edebiyat Dergisi: Alevilik özel sayısı-I*, sayı 29. Ankara: Başkent Matbaası, 2002: 233-242.

Günay, Ünver. *Din Sosyoloji Dersleri*. Kayseri: EÜ Yayınları, 1993.

Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi, 1998.

Güvenç, Bozkurt. *İnsan ve Kültür*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.

_____. Japon Kültürü. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2002.

_____. *Türk Kimliği*. İstanbul: Boyut Yayın Grubu, 2008.

Hamidullah, Muhammed. *İslam Müesseselerine Giriş*. Çev., İhsan Süreyya Sırma. İstanbul: Beyan Yayınları, 1992.

Haviland, William, Harald Prins, Dana Walrath, ve Bunny McBride. *Kültürel Antropoloji*. Çev., İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008.

Helvacıoğlu, Banu. “Mekâna Sığmayan Ankara’da Mekân Nasıl Yaşanmakta?” *Kültür ve Modernite*, der. Gönül Pultar, Emine O. İncirlioğlu, Bahattin Akşit. İstanbul: Tetragon Yayınevi, 2003.

Holliday, Adrian. *Doing and Writing Qualitative Research*. London: Sage Publishing, 2002.

Işık, Oğuz, ve Melih Pınarcıoğlu. *Nöbetleşe Yoksulluk Sultanbeyi Örneği*. İstanbul: İletişim, 2003.

Kazgan, Gülten. *Tanzimat’tan 21. Yüzyıla Türkiye Ekonomisi Birinci Küreselleşmeden İkinci Küreselleşmeye*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Keleş, Ruşen. *Kentleşme Politikası*. Ankara: İmge Yayınları, 2006.

Kızılçelik, Sezgin, ve Yaşar, Erjem. *Açıklamalı Sosyoloji Sözlüğü*. Konya: Saray Kitabevi, 2006.

Kolukırık, Suat. “Mekân, Kültür ve Kimlik: Isparta Tahtacılarında Mekânın Sosyal Anlamı.” *Journal of World of Turks*, cilt 2, sayı 2 (2010): 87-100.

Kottak, Conrad P. *Cultural Anthropology*. Michigan: Michigan University, 2002.

Korkmaz, Esat. *Ansiklopedik Alevilik Bektaşılık Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ant Yayınları, 1993: 70-72.

_____. *İmam Cafer Buyruğu*. İstanbul: Ant Yayınları, 1997.

_____. *Anadolu Aleviliği*. İstanbul: Berfin Yayınları, 2000.

Köymen, Mehmet Altay. *Selçuklu Devri Türk Tarihi*. Ankara: T.T.K. Yayınları 1989.

Küçük, Murat. “İkinci Sınıf Vatandaşlıktan Eşit Yurttaşlığa: Cemaat, Yurttaş ve Sivil Toplum Meseleleri Işığında Aleviler ve Cem Vakfı”, *Türkiye’de Sivil Toplum ve Milliyetçilik*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002: 184-199.

_____. “Mezhepten Millete: Aleviler ve Türk Milliyetçiliği” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Milliyetçilik*, cilt 4. İstanbul: İletişim Yayınları 2003.

Kümbetoğlu, Belkıs. *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2005.

Kürkçü, Ertuğrul. "Marksizm, Din ve Maddecilik: İki Kere Laik Olmak." *Express*. 6 Ağustos 1994.

Lévi-Strauss, Claude. *Mit ve Anlam*. Çev. Şen Süer ve Hilmi Yavuz. İstanbul: Alan Yayıncılık.

Lewis, Bernard. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. Çev., Metin Kırıatlı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2004.

Lindisfarne, Nancy. *Elhamdülillah Laikiz: Cinsiyet, İslam ve Türk Cumhuriyetçiliği*. Çev., Selda Somuncuoğlu. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

Macionis, John J. *Sociology*. New Jersey: Prentice Hall, 2001.

Maksudyan, Nazan. "The Turkish Review of Anthropology and the Racist Face of Turkish Nationalism." *Cultural Dynamics*, 17/3 (2005): 293-322.

Malinowski, Bronislaw. *Büyük, Bilim, Din*. Çev., Saadet Özkal. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1992.

Mardin, Şerif. *Türkiye'de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.

_____. "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri." *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003: 35-78.

Marshall, Berman. *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor: Modernite Deneyimi*. Çev., Ümit Altuğ ve Bülent Peker. İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.

Massicard, Elise. *Alevi Hareketlerin Siyasallaşması*. Çev., Ali Berktaş. İstanbul: İletişim, 2007.

McLellan, David. *İdeoloji*. Çev., Ercüment Özkaya. Ankara: Doruk Yayıncılık, 1999.

Mélikoff, Irène. *Uyur İdik Uyardılar*. Çev., Turan Alptekin. İstanbul: Cem Yayını, 1994.

_____. *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*. Çev., Turan Alptekin. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları Yayınları, 1998.

_____. *Kırklar'ın Cemi'nde*, Çev., Turan Alptekin. İstanbul: Demos Yayınları, 2000.

Miller, David. "Nationalism." *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought*. Oxford: Blackwell, 1991: 351-354.

Miller, Marc S. *State of the Peoples: A Global Human Rights Report on Societies in Danger*. Boston: Beacon Press, 1993.

Morris, Brian. *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler: Bir Giriş Metni*. Çev. Tayfun Atay. İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2004.

Noyan, Bedri. *Bektaşilik Alevilik Nedir?* İstanbul: Can Yayınları, 1995.

_____. *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*. Cilt I. İstanbul: Ardış Yayınları, 1998.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

_____. *Türkler, Türkiye ve İslam*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

Okan, Murat. *Türkiye’de Alevilik*. Ankara: İmge Yayınları, 2004.

Okumuş, Ejder. *Toplumsal Değişme ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.

Olsson, Tort, Catharina Raudvere, ve Elisabeth Özdalga. *Alevi Kimliği*. Çev., Bilge Kurt Torun ve Hayati Torun. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.

Onay, Ahmet. *Türkiye’nin Cami Profili (Fiziki ve Sosyolojik Açılardan Bir Analiz)*. İstanbul: Dem Yayınları, 2008.

Öz, Baki. *Aleviliğin Tarihsel Konumu*. İstanbul: Der Yayınları, 1995.

Özbek, Metin. “Cumhuriyetle Başlayan Antropoloji.” *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi 75.yıl özel sayısı*. (1998): 105-107.

Özbek, Sinan. *İdeoloji Kuramları*. İstanbul: Bulut Yayınları, 2003.

Özbudun, Sibel. *Antropoloji-Kuram/Kuramcılar*. Ankara: Dipnot, 2005.

Özkırımlı, Attila. *Alevilik-Bektaşilik: Toplumsal Bir Başkaldırının İdeolojisi*. İstanbul: Cem Yayınevi, 2006.

Öztürk, Sezai. “Tunceli’de Alevilik Üzerine Sosyolojik Bir Deneme.” Yayınlanmamış mezuniyet tezi, İstanbul Üniversitesi, 1972.

Pala, İskender. “Bezm-i Cem.” *İslam Ansiklopedisi*, cilt 6. İstanbul: T.D.V., 1992: 104-105.

Parsons, Talcott. “The Present Status of Structural-Functional Theory in Sociology,” Lewis A. Coser, *The Idea of Social Structure: Papers in Honor of Robert K. Merton*, New York, Harcourt Brace Javanovich: 1975, 67-79.

Poloma, Margaret M. *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. Çev., Hayriye Erbaş. Ankara: Gündoğan Yayıncılık, 1993.

Rivière, Claude. *Socio-anthropologie des Religions*. Paris: Editions Armand Colin, 2005.

Rousseau, Nathan. *Self, Symbols and Society*. Lanham: Rowman and Littlefield Publisher, Inc, 2002.

Roux, Jean Paul. *Türkiye Tarihi*. Çev. Galip Üstün. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1995.

Saran, Nephane. *Antropoloji*. Çev., ?¹. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1995.

¹ Kitabın çevirisini yapan belirtilmemiştir.

- Sarantakos, Sotirios. *Social Research*. Basingstoke: Macmillan, 1993.
- Sarup, Madan. *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*. Çev., Abdülbaki Güçlü. Ankara: Bilim ve Siyaset Yayınları, 2004.
- Sayar, Kemal. *Kültür ve Ruh Sağlığı-Küreselleşme Koşullarında Kültürel Psikiyatri*. İstanbul: Metis Yayınları, 2002.
- Schuller, Harald. *Türkiye’de Sosyal Demokrasi Particilik, Hemşehrilik, Alevilik*. Çev., Yılmaz Tonbul. İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.
- Sevgen, Nazmi. *Zazalar ve Kızılbaşlar*. Ankara: Kalan Yayınları, 1999.
- Sezen, Yümnü. *Sosyoloji Açısından Din*. İstanbul: MÜİFVY, 1998.
- Shankland, David. “Integrating the Rural: Gellner and the Study of Anatolia.” *Middle Eastern Studies*, 35/2 (1999): 132-149.
- _____. *Alevi Kimliği*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2003.
- Shaw, Rosalind, ve Stewart Charles. *Introduction: Problematizing Syncretism*. London: Routledge, 1994.
- Sivil Toplum Kuruluşları Rehberi. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları, 1996: 26-27.
- Sözengil, Tarık Mümtaz. *Tarih Boyunca Alevilik*. İstanbul: Çözüm Yayıncılık, 1991.
- Soyyer, Ahmet Yılmaz. “19. Yüzyılda Yapılan İki Bektaşî Nasib/İkrar Ayini.” *Alevilik*. ed. İsmail Engin. İstanbul: Kitap Yayınları, 2004: 259-297.
- Smith, Anthony D. *Myth and Memories of the Nation*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Spradley, James P. *Participant Observation*. Orlando FL: Harcourt Brace Jovanovich College Publishers, 1980: 3.
- Stirling, Paul. *Culture and Economy Changes in Turkish Villages*. Cambridge: Eothen, 1999.
- Subaşı, Necdet. *Alevi Modernleşmesi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Sümer, Ali. “Alevi Bektaşî Kültüründe Renkler ve Semahlardaki Figürlerin Anlamı,” *V.Milletlerarası Türk Halk Kongresi, Gelenek Görenek İnançlar Sektörün Bildirileri*, Ankara: K.B. Hagem Yayınları, 1997, 386-390.
- Sümer, Faruk. *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri-Boy Teşkilatı Destanları*. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1999.
- Strauss, Anselm, ve Juliet M. Corbin. *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*. California: Sage Publications, 1998.

Swart, David. *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago: University Press of Chicago, 1997.

_____. "Bridging the Study of Culture and Religion: Pierre Bourdieu's Political Economy of Symbolic Power." *Sociology of Religion*, 57/1 (1996): 1-9.

Şahin, Şehriban. "Bir Kamusal Din Olarak Türkiye'de ve Ulus Ötesi Sosyal Alanlarda İnşa Edilen Alevilik." *Folklor ve Edebiyat*, sayı 29 (2002): 123-162.

Şener, Cemal. *Alevilik Olayı-Toplumsal Bir Başkaldırının Kısa Tarihçesi*. İstanbul: Ant Yayınları, 1998.

Tatlıdil, Ercan. "Globalleşme Sürecinde İnsan Kaynaklarının Değişimi Türkiye Örneği. Prof.Dr. Eyüp Kemerlioğlu'na Armağan Özel Sayısı." *Cumhuriyet Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayını*. (2000): 119-138.

Tan, Abbas. *Yaşayan Alevilik (Anadolu Aleviliği)*. Ankara: Ürün Yayınları, 2011.

Tapper, Richard, ve Nancy Tapper. *Allah'a Şükür Laik'iz: Bir Türk Kasabasında Fundamentalizmin Boyutlar*. Çev., Tayfun Atay. *Türkiye Günlüğü*, sayı 31, Kasım-Aralık 1994: 127-146.

Tekeli, İlhan. *Yerleşme Yapısının Uyum Süreci Olarak İç Göçler*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1978.

_____. "Türkiye'de İç Göç Sorunsalı Yeniden Tanımlanma Aşamasına Geldi," *Türkiye'de İç Göç*, der. Ahmet İçduygu. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları, 1998: 8-9.

_____. "Yerleşme Yapıları ve Göç Araştırmaları," *Değişen Mekân*, der. Ayla Eraydın. Ankara: Dost Yayınları, 2006: 69.

Temren, Belkıs. "Bektaşî ve Alevî Kültüründe Kadın." *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyum Bildirileri Ekim 1998*. Ankara: GÜ, HBV Araştırma Merkezi Yayını, 1999: 317-322.

Turan, Osman. *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*. Ankara: Ötüken Neşriyat, 2004.

Turner, Victor. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. London: Cornell University Press 1967.

_____. *Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Chicago: Aldine Publishing, 1969.

_____. *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. London: Cornell University Press, 1975.

_____. "Variations on a Theme of Liminality." *Secular Ritual*. Eds. Sally F. Moore, Barbara G. Myerhoff. Netherlands: Van Goram and Co, 1977: 36-52.

_____. *From Ritual to Theatre*. New York: PAJ Publications, 1982.

Türk, Hüseyin, ve Mustafa Çapar. "Alevilikte Yola Giriş Geleneklerinin Karşılaştırılması Olarak İncelenmesi." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı 60 (2011): 17-42.

Türkdoğan, Orhan. *Alevî Bektaşî Kimliği*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2006.

Uyanık, Zeki. “Alevilik, Aleviler ve Kadın.” *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, cilt X sayı 32 (2004): 29-35.

Üner, Sunday. *Göç Nüfus Bilim Sözlüğü*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1972.

Üşür, Serpil Sancar. *İdeolojinin Serüveni*. Ankara: İmge Yayınları, 1997.

Uzunyayla, M. Talat. *Alevi İnancı ve Siyasal Alevilik*. İstanbul: Beka Yayınları, 1999.

Üzüm, İlyas. *Günümüz Aleviliği*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2000.

Van Gennep, Arnold. *The Rites of Passage*. London: Routledge and Kegan Paul, 1960.

_____. *Halk Edebiyatı Dersleri*. Çev., Pertev N. Boratav. İstanbul: Türkiye Ekonomi ve Toplumsal Tarih Vakfı, 2000.

Vorhoff, Karin. *Türkiye’de Alevi Kimliği*. Çev., Bilge Kurt Torun ve Hayati Torun. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.

Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*. Çev., Ünver Günay. İstanbul: MÜİF Yayınları, 1995.

_____. *Din Sosyolojisine Giriş*. Çev., Battal İnandı. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1997.

Wallace, Ruth A., ve Alison, Wolf. *Çağdaş Sosyoloji Kuramları: Klasik Gelenegin Geliştirilmesi*. Çev. Leyla Elburuz ve M. Rami Ayas. İzmir: Punto Yayıncılık, 2004.

Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*. Çev. Taha Parla. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1993.

White, Leslie. “Cultural Ecology and Neoevolutionary Thought.” *Anthropological Theory-An Introductory History* içinde yazan R. Jon, McGee-Richard Lee Warms 244-245. Mountain View. Canada: Mayfield Publishing Comp, 1996.

Yaman, Ali. *Alevilik ve Kızılbaşlığın Gizli Tarihi*. İstanbul: Kalipso, 2007.

Yapıcı, Asım. “Geleneksellik ile Modernlik Arasına Sıkışan Din Anlayışları ve Dindarlık.” *DEM Dergisi*, cilt 1, sayı 2 (2007): 24-29.

Yazıcı, Nesimi. *İlk Türk İslam Devletleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.

Yıldırım, Erdal. “Cemevleri ve Cemevlerinin Dini ve Toplumsal Fonksiyonları”. *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, cilt: 12, sayı: 2 (2012): 157-176.

Yılmaz, Nail. *Kentin Alevileri*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003.

Yörükan, Yusuf Ziya. *Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

Zelyut, Rıza. *Öz Kaynaklara Göre Alevilik*. İstanbul: Yön Yayıncılık, 1992.

_____. *Aleviler Ne Yapmalı?* İstanbul: Yön Yayıncılık, 1993.

İnternet Kaynakça:

“AKP Markçı Değil Gramsci’ymiş”, <http://www.yurtgazetesi.com.tr/politika/akp-marksci-degil-gramsciymis-h24077.html> [05.12.2012].

“Aleviyim Diyenlerin Sayısı 4,5 Milyon”, <http://www.milliyet.com.tr/2007/03/21/guncel/agun.html> [06.04.2012].

Ali Yaman, “Anadolu Aleviliği’nde Ocak Sistemi ve Dedelik Kurumu” <http://www.cemvakfi.org.tr/doc-dr-ali-yaman-anadolu-Aleviliginde-ocak-sistemi-ve-dedelik-kurumu-2/> [01.07.2011].

Belkıs Temren. “Din Antropolojisi Açısından İnanç ve Din Olgusuna İlişkin Bir Değerlendirme.” <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1613/17359.pdf> [30.01.2012].

“Code of Ethics of the American Anthropological Association”, <http://www.aaanet.org/committees/ethics/ethicscode.pdf> [24.01.2011].

“Diyanet Bütçesi Bakanlıklar Bütçesini Aşıyor”, <http://toplumvetarih.blogcu.com> [05.06.2011]

“Diyanetin Alevilik Görüşü Açıklaması”, <http://www.mumsema.com/diyanet-isleri-baskanligi/91715-diyanetin-Alevilik-gorusu-aciklamasi.html> [02.01.2011].

H.Bahadır Türk. “Türkiye’de Ulus-Devlet Formasyonun Ortaya Çıkış Sürecini Habitus Kavramı Üzerinden Okumak.” <http://istifhane.files.wordpress.com/2012/01/ulusdevletvehabitus.pdf> [18.09.2011].

“İmar Planında Cemevi Devrimi”, <http://haber.gazetevatan.com/imar-planinda-cemevi-devrimi/326575/1/gundem> [23.07.2011].

“İstanbul’un Cemevleri Listesi”, [http://www.Aleviforum.com/showthread.php/59936_İstanbul_un_cemevleri-\(Listesi\)](http://www.Aleviforum.com/showthread.php/59936_İstanbul_un_cemevleri-(Listesi)) [09.11.2012]

Yükseköğretim Kurulu Tez Veri Tabanı, tez.yok.gov.tr/ulusal/tez/merkezi [28.07.2013]

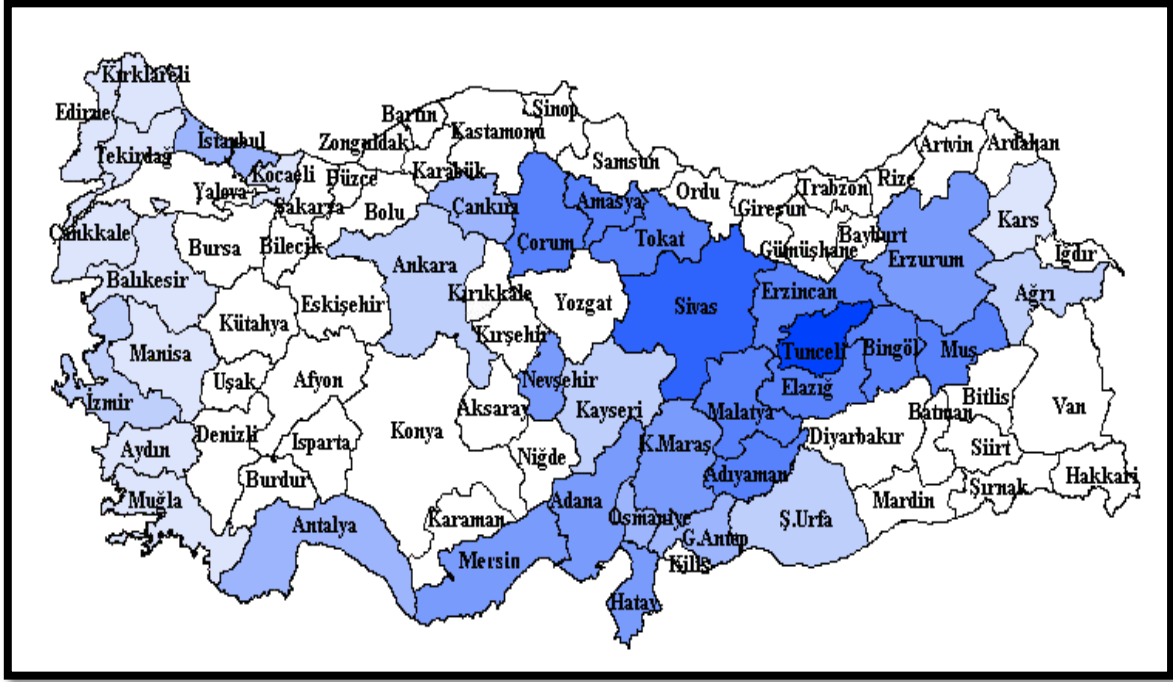
HARİTALAR

Harita 1: İstanbul Haritası



Kaynak: (İstanbul haritası, www.google.maps.istanbul 26.08.2012)

Harita 2: Türkiye’de Alevi Dağılımı Haritası¹



Kaynak: (Türkiye’de Aleviler, www.google.maps.turkiye 26.08.2012)

Harita 3: Tokat ve İlçelerinin Haritası²



Kaynak: (Tokat’ın haritası, www.google.maps.tokat 04.03.2012)

¹ Alevi nüfusu, yoğunluğuna göre mavinin koyudan açık renge göre tonlarla belirtilmiştir.

² Tokat iline bağlı 12 ilçe görülmektedir. Tokat’a bağlı 64 belde ve 578 köy vardır.

Harita 3: Malatya ve İlçelerinin Haritası



Kaynak: (Malatya haritası, www.google.maps.malatya 17.11.2012)

EKLER

Ek 1. Alevilik Bildirisi ¹

Alevilik Bildirisi, Alevi modernleşmenin yani Cumhuriyet tarihindeki ilk değişimi gösteren adımdır. Alevi entelektüelleri bildiride Alevi sorunlarına değinip, çeşitli taleplerde bulunmaktadır. Yayınlandığı üzere aktarıyorum:

Gerçekler:

Türkiye’de 20 milyon Alevi yaşıyor. 60 milyona yaklaşan Türkiye nüfusunun yaklaşık 20 milyonunu Alevi yoluna mensup Müslümanlar oluşturuyor. Alevilik de Sünnilik gibi İslam inancının bir koludur. Sünnilik kadar eskidir. Türkiye’de dinsel, siyasal, kültürel, sosyal yönleriyle Alevilik, halkın bir bölümünün yaşama biçimidir. Kültür ve inanç olarak halen varlığını sürdürmektedir. Ama kaynak İslamiyet olmakla beraber, Sünni İslam ve Alevi İslam arasında hem öğretide hem de pratik yaşamda belirli farklar vardır.

Sünni halkımız Alevilik hakkında hiçbir şey bilmiyor. Ülkemizdeki çoğunluğu oluşturan Sünni Müslümanlar, Alevilik hakkında hemen hiçbir şey bilmiyor. Alevilik hakkındaki görüşleri, tamamen olumsuz önyargılardan, söylentilerden doğan yakıştırmalardan oluşuyor. Geçmişte şeriatçı Osmanlı Devleti zamanında Alevilere karşı yaratılan iftiralar, bugün de bazı insanlar tarafından gerçek gibi kabul ediliyor. Osmanlı zihniyetini bu çağda yaşatmaya kimsenin hakkı yoktur. Diyanet İşleri, İslam’ın sadece Sünni kolunu temsil ediyor. Türkiye’de çoğunluğu oluşturan Sünni İslam, Türkiye Cumhuriyeti’nde Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla resmen temsil ediliyor. Devlet okullarında din ve ahlak eğitimi ile camilerde imamlar vasıtasıyla Sünni İslam yaşıyor ve yaşatılıyor. Alevi varlığı yok sayılıyor. Buna karşın 20 milyonluk Alevi kitlesi resmen yok sayılıyor, görmezlikten geliniyor. Bunun en canlı kanıtı, devlet yetkililerinin yaptıkları açıklamalarda, Türkiye’nin tümünü “Sünni” göstermeye çalışmaları, “Biz Sünni’yiz” demeleridir. Hâlbuki Türkiye nüfusunun 3’te 1’i Alevidir... Alevilere karşı olanlarla birtakım yarı aydınlar da, “Alevilik öldü!” diyerek Osmanlıcı tavırdan yana çıkıyor. Alevi geçinen bazı okumuşlar da kraldan fazla kralcı kesilerek bu görüşlere destek veriyor. Kimileri de Alevi kültürünün canlandırılmasını “gericilik” olarak görüyor. Bunlar, Aleviliği yok sayma tavrıdır. Unutmamalı ki, Alevilik yok olursa, meydan Osmanlı kafalı kalacaktır... Türkiye’de Hristiyanların, Yahudilerin, Süryanilerin bile kendilerine ait ibadethaneleri olduğu halde Aleviler bundan yoksun bırakılmıştır. Bugün Alevi kültürünü yaşatacak hiçbir kurum bulunmamaktadır. İnanç ve anlatım özgürlüğü bir insanlık hakkıdır. İnsan Hakları Bildirisi’nin 9. maddesi ve Türkiye Cumhuriyeti 1982 Anayasası’nın 24. maddesi, herkese “Vicdan, dini inanç ve kanaat özgürlüğü” garantisi veriyor. Ülkemizde, Cumhuriyetin kurulması ile birlikte Alevilere yönelik resmi devlet baskısı sona ermişse de eskiden gelen sosyal, psikolojik ve siyasal baskı varlığını sürdürmektedir. Aleviler, bu baskılar yüzünden “vicdan, dini inanç ve kanaat” özgürlüğünü kullanamıyorlar. Aleviler, halen Aleviliklerini gizlemek zorunda kalıyorlar. Aleviler, Atatürk devrimlerini hep desteklediler. Cumhuriyeti yaratan temel güçlerden birisi de Alevi kitlelerdir. Aleviler, her zaman Atatürk’ün ve onun devrimlerinin yanında olmuşlardır. Fakat sıkıntıları Cumhuriyet döneminde de bitmemiştir. Alevi kitle Türkiye’nin, demokratik, özgürlükleri tam bir ülke olmasını temel hedef alır. Türkiye’ye gerçek anlamda sahip çıkar.

İstekler:

Aleviler üzerinde baskı olduğu kabul edilmelidir. Bugün Türkiye’deki 20 milyonluk Alevi kitle üzerinde Osmanlı’dan gelen ve halen sosyal, kültürel ve psikolojik ağırlıklı olarak süren ağır bir baskı vardır. Bu baskının adını, açık yüreklilikle koymanın zamanı gelmiştir. Aleviler çekinmeden “Ben Aleviyim” diyebilmelidir. Alevi kitle bugün bile Alevi olmaktan korku duymaktadır. Buna gerek yoktur. Bu kesimden insanlar, gerektiğinde, açıkça “Aleviyim” diyebilmelidirler. Bu, onların doğal insanlık haklarından birisidir. Sünni aileler, Alevilik hakkındaki düşüncelerini değiştirmelidir. Türkiye’nin gerçek bir huzur toplumu olabilmesi için Sünni ve Alevi kitlenin, birbirleri hakkında iyi düşünceler beslemesi gerekir. Aleviler hakkında görmediği şeyleri söyleyerek iftira etme olayına, Sünni aileler izin vermemelidir. Kafalara yerleşmiş olan olumsuz düşünceler atılmalıdır. Her inanç, her kültür diğerlerine saygı duyarak yaşamalı, yaşatılmalıdır. Avrupa’daki Protestan ve Katolik mezhebinden aileler, bugün yan yana, dostça, gül gibi yaşayıp gidiyorlar. Türkiye için de aynı samimi bütünlük mümkündür. Aydınlar, Alevi varlığını, insan hakları bağlamında savunmalıdırlar. Her ülkede olduğu gibi ülkemizde de insan haklarını savunmak ve korumak, devletten önce aydınlara düşmektedir. Aydınlar, kendi sorunlarının dışındaki toplumsal sorunlarla ilgilenen toplumun seçkin elemanlarıdır. Bu nedenle, onlar Alevi

¹ Elise Massicard, *Alevi Hareketlerin Siyasallaşması*, çev. Ali Berkay (İstanbul: İletişim, 2007), 712-717. 1990 Alevi Bildirisi, ilk kez Cumhuriyet Gazetesi’nde 15 Mayıs 1990 tarihinde yayınlanmıştır.

varlığına dikkati çekmek ve Aleviler karşı yapılan baskılara karşı tavır almak zorundadırlar. Bugün ülkemizde önemli insan hakları ve demokratik sorunlar bulunduğu gerçektir. Bunların ve en önemlilerinden birisi de Alevilerin durumudur. Alevilerin sorunlarını duyurmada önderlik aydınlar, demokrasiyi isteyen politikacılar, iş adamlarına ve serbest meslek sahiplerine düşmektedir. Politik veya maddi çıkar yüzünden Aleviliğini gizleyenlerin de, bu tavırlarını bırakmaları gerekir. Aydınların yanı sıra, belli bir konuma gelmiş Alevilerin bu konuda tavır alması zorunludur. Bu sorumluluğu başkalarına yıkmaya kalkışmak yanlıştır. Her insanın kendi kimliğini açıkça söyleyebilmesi, insanlık hakkıdır. Bu kimliğin “mezhepçilik” veya “şovenistlik” ile damgalanması, temel insanlık hakkına saygı duymamaktır. Türk basını, yayınlarında Alevi kültürüne yer vermelidir. Bugün, Türk toplumunun en seçkin, en demokratik, en laik kafalı insanları, emekçisinden patronuna, basın sektöründe yoğunlaşmıştır. Buna karşın basınıımızda, 20 milyonluk Alevi kitleyle ilgili bilgiye veya habere az rastlanır. Alevi kültürünün tanıtılmasına basınıımız daha geniş olanaklar sağlamalıdır. İnaniyoruz ki Aleviler üzerindeki baskının kalkması, Türkiye’yi daha demokratik bir yapıya kavuşturacaktır. Bugün basınıımızın sorunları ile Alevilerin sorunları birbirine çok yakındır...

TRT, Alevi varlığını dikkate almalıdır. Türkiye radyo ve televizyon istasyonları Alevi kitlenin varlığından habersiz görünüyorlar. Radyo ve televizyonda Alevi kültürü de yer almalıdır. Alevi büyükleri, Alevilerin kutsal günleri, şiiri, müziği, folkloru tanıtılmalıdır. Diyanet İşleri’nde Aleviler de temsil edilmelidir. Diyanet İşleri Başkanlığı (devlet), 20 milyonluk Alevi kitlesini görmezden geliyor. Diyanet, Alevi öğretisini resmen tanımalı ve bu öğretinin temsilcilerine kendi bünyesinde görevler vermelidir. Bu ülkede, 20 milyonluk Alevi kitle de devlete vergi veriyor. Tahminen üçte biri Alevilerden alınan devlet bütçesinden Diyanet İşlerine, her yıl yüzlerce milyar lira para aktarılıyor. Laik bir ülkede Diyanet İşlerine para verilmesi yanlıştır. Eğer devlet, Diyanet’e para veriyorsa, Alevi kesime de nüfusu oranında para aktarmalıdır. Bu para da Alevi kültürünün yaşatılması ve canlandırılması için harcanmalıdır. Alevi köylerine cami yapmaktan vazgeçilmelidir. Diyanet İşleri, son yıllarda, Alevi köylerine cami yapmak, imam göndermek gibi etkisiz bir baskı yöntemi daha geliştirdi. Kendi varlığından başkasına tahammül edemeyen zihniyetin bu uygulamasına, devletin alet edilmemesini bekliyoruz. Bu uygulamalar derhal durdurulmalıdır. Aleviler, köylerine cami değil okul ve Cem evi (kültür evi) istiyorlar...

Din ve ahlak derslerinde Alevi öğretisi yer almalıdır. Okullarda, din ve ahlak eğitiminin zorunlu hale getirilmesi sonucu, Alevi kökenli öğrenciler, kendi öğretilerini değil, Sünni öğretiyi öğrenmektedirler. Bu yetmiyormuş gibi okullarda Alevilik her fırsatta kötülenerek genç yürekler yaralanmakta, beyinlere düşmanlık tohumları ekilmektedir. Milli Eğitim Bakanlığı’nın buna mutlaka engel olmasını bekliyoruz. Bu durum, din ve vicdan hürriyeti ilkelerine uymadığı gibi toplumsal barışı da zedelemektedir. Bunu engellemek için okullarda, isteyen Alevi öğrenciye, Aleviliği öğrenme olanakları yaratılmalıdır. Bunun için din ve ahlak derslerine Aleviliği tanıtıcı bilgiler eklenmelidir...

Hükümetlerin, Alevilere bakış açısı değişmelidir. Alevilere yönelik olumsuz şartlanmalar, iş başına gelen hükümet üyelerini de etkilemektedir. Bunlar, Aleviliği görmezden geliyor, yok sayıyorlar. Bakanlar ve milletvekilleri “Alevi” sözünü ağızlarına almaya korkuyorlar. Bizim gibi çok kültürlü toplumlarda; hükümetler, bütün inançlara saygı duyacak bir politika izlemek zorundadırlar. Diyanet İşleri’nin; Milli Eğitim Bakanlığı’nın bu açıdan yeni baştan düzenlenmesi, hükümetlerin önünde çok önemli bir görev olarak durmaktadır. Aleviler, laik devletin güvencesidirler. Alevilik bütün Ortaçağların sevgi ve sohbete dayalı tek canlı kültürü olarak bugüne dek geldi. Aleviler kültürleri gereği, hoşgörü, bilime saygılı, ilerlemeye açık bir toplumdur. Bağnaz düşünceye karşıdırlar. Laik devletin, şariat devleti kurma çabalarına karşı korunması bugün Alevi varlığı bir güvencedir. Devlet, bu güvenceyi eritmeyi değil, kuvvetlendirmeyi düşünmelidir. Demokratik, laik çoğulcu güçler, Alevi varlığının netleşmesi için çaba göstermelidir. Dedelik kurumu, çağdaş anlamda yeniden yapılandırılmalıdır. Dedeler yüzyıllarca Alevi kesiminin hem öğretmenleri, hem din görevlileri, hem yargıçları olarak çalıştılar. Bu insanla; Alevi kültürünü kuşaktan kuşağa aktardılar. Zamanımızda, camilerden ve okullardan yetişen yüz binlerce imam, ülkenin her tarafında maaşlı olarak çalıştırılırken dedelik, Aleviliğin baskı altında tutulması sonucu, sıkıntı içindedir. Dedelere kendilerini geliştirme ve yetiştirme olanakları sağlanmalıdır. Alevi kültürünün yaşatılmasında kendisini yenilemiş, çağdaş kafalı aydın dedelerden yararlanılabilir... Yurt dışındaki Aleviler için acil programlar şarttır. Bugün yalnızca Federal Almanya’da 350 binle – 400 bin arasında Alevi işçimizin bulunduğu sanılıyor. Yurt dışındaki Alevi işçiler, çocuklarına kendi kültürlerini vermek için yoğun istek duyuyorlar. Fakat onlara Sünni programlardan başka seçenek verilmiyor. Bu da kabul görmüyor. Böylece yeni yetişen gençler, kültürel boşluğa itiliyor. Yurt dışındaki Aleviler için Alevi kültürünü tanıtıcı programlar, Alevi çocukları için de bu konuda dersler şarttır. Devlet, bu işçiler için, din adamı yollarken Alevilik gerçeğini göz önünde tutmalıdır.

Türkiye’de olduğu gibi yurt dışındaki Alevilere de, imamlar aracılığıyla din hizmeti sunmak mümkün değildir. Bu gerçek, artık kabul edilmeli ve aydın Alevi dedelerden yararlanılmalıdır. Alevilik ile bugünkü İran Şiiliği’nin ilgisi yoktur. Alevilere karşı tavır içinde olanlar, geleneksel iftiralarını sürdürerek, Türkiye Aleviliği ile İran’daki molla düşüncesini aynı paralelde göstermeye çalışıyorlar. Bu yanlıştır. Gerek felsefede, gerek uygulamada Anadolu Aleviliği ile bugünkü İran Şiiliğinin bir benzerliği yoktur. Aleviliğin temeli; hoşgörü, insan sevgisi,

canlıya saygı, zorbalığa karşı olmaktır. Aleviler, bağınaz güçlerin değil, demokratik kitlelerin yanındadırlar. Bu geçmişte de, günümüzde de böyle olmuştur...

Sonuç

Türkiye, tek değil, birçok kültürün bulunduğu bir toplumdur. Bu durum da ülkemiz için zenginliktir. Değişik kültürlerin kendilerini açık açık ortaya koyması, insanları bireysel planda demokratik, hoşgörülü, insancıl bir kimliğe sokar. Bu da tüm insanlığın arzuladığı bir hedeftir. Temeli insan sevgisi ve barış olan Alevi kültürü, bugün hiç desteklenmiyor. Hükümetlerin, bu insan kültürünü koruması; yaşatması için aydınlarla işbirliğine girmesi şarttır. Siyasetçileri tarafından dile getirilen, “inançlar ve fikirler üzerindeki baskıların kaldırılması gerektiği” yolundaki açıklamaların sözde kalmamasını diliyoruz. Bu konuda demokratik aydınlar olarak, tüm Türk halkından destek bekliyoruz...

Yazar Yaşar Kemal; Gazeteci-yazar İlhan Selçuk; Prof. Dr. Berker Yaman; Prof. Dr. Kıvanç Ertop, Gazeteci-yazar Rıza Zelyut, Araştırmacı Atilla Özkırımlı, Gazeteci-yazar İlhami Soysal, İnsan Hakları Derneği İstanbul Şubesi Başkanı Emil Galip Sandalcı, Yazar Aziz Nesin, Sanatçı Zülfü Livaneli, Sanatçı Tarık Akan, Doç, Dr. Çetin Yetkin, Yazar Ataol Behramoğlu, Gazeteci-yazar Seyfettin Turan, Gazeteci Musa Ağacık, Gazeteci-yazar Süleyman Yağız, Avukat Muharrem Naci Orhan, Yazar Nejat Birdoğan, Avukat Cemal Özbey.

Ek 2. Mülakat Soruları¹

Derinlemesine görüşmelerle yürütülen mülakatlar dolayısıyla oluşturulan sorular, aşağıda yer almaktadır. Soruların oluşturulmasında, ön alan çalışması olarak nitelendirdiğim dönemde yapılan alan çalışmalarının etkisi olmuştur. Soruların büyük bir bölümü cem evleri üzerine kurulu olarak, mekân algısının etkileri anlaşılmaya çalışılmıştır.

Mülakatlar 60 kişiyle yürütülmüş ve görüşme süreleri bir saat ile üç saat arasında değiştirmiştir.

Görüşmelerde aşağıdaki konular ele alınmaya çalışılmışsa da, görüşülen kişilerin başka konulara değinmelerine açık olunmuştur. Konuların derinlemesine anlatılması için görüşmeler esnasında daha teferruatlı sorular da sorulmuştur.

- İstanbul’da yaşamayı anlatır mısınız?
- Muhitinizde yaşamayı anlatır mısınız?
- Sosyal ilişkilerinizi kurarken nelere dikkat edersiniz?
- Genel ya da mevcut politikaya karşı bakış açınızı anlatır mısınız?
- Sizin için Alevilik ne demek?
- Diğer inançlara yönelik bakış açınızı anlatır mısınız?
- İstanbul’da cem evine dair düşüncelerinizi anlatır mısınız?
- İstanbul’da dedelik kurumuna dair düşüncelerinizi anlatır mısınız?
- İstanbul’daki Alevilikle köydeki Aleviliği anlatır mısınız?
- Cem evi sizin için ne ifade ediyor?
- Dedelik sizin için ne ifade ediyor?
- Alevi olmak için hangi kaideleri yerine getirmek gereklidir?
- Düşkünlükle alakalı düşünceleriniz nedir?
- Alevilikteki ibadetleri alakalı neler söyleyebilirsiniz?
- Kentteki cem evi-Alevi ilişkilerini nasıl değerlendiriyorsunuz?
- Sizin cem evine gitme/gitmeme sebepleriniz nedir?

¹ Görüşmeler, önceden oluşturulan mülakat sorularının kılavuzluğunda ilerlemiştir. Mülakat soruları dışında, görüşülen kişilerin ilaveten aktardıkları etnografyada yer almaktadır.

Ek 3. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Alevilik Üzerine Düşünceleri¹

Diyanet İşleri Başkanlığı ile yapılan röportaj aşağıda yer almaktadır:

Soru: “Diyanet İşleri Başkanlığı Alevileri bir inanç grubu olarak nasıl tanımlıyor? Aleviler Diyanet’e göre bir mezhep midir?”

“Doğru bilginin esas alınması gerektiğini her zaman vurgulayan ve bu bağlamda bilimsel bilgiyi merkeze alan Diyanet İşleri Başkanlığı, kültürel kimliğimizin önemli bir parçası olan ve ülkemizin sosyal, kültürel ve tarihi yapısının oluşumunda önemli bir yere sahip bulunan ve Bektaşiler, Erdebil Sufiyan Süreği Talibleri, Tahtacılar, Hubyarlılar, Dede Garkınlılar, Ağu İçenler, Baba Mansurlular, Kureyşanlılar, Sinemililer vb. gruplardan oluşan topluluklar için bir üst adlandırma olarak kullanılan Alevilik (ki yaygın olarak Alevilik ve Bektaşilik şeklinde kullanıldığı görülmektedir) ile benzeri oluşumları, İslam içi oluşumlar ve İslam’ın tarihi süreçte ortaya çıkmış zenginlikleri olarak gördüğünü çeşitli vesilelerle sıkça beyan etmiştir ve etmektedir. Ancak Başkanlığın bu yaklaşımı, herhangi bir açıdan yapılan bir tanımlama veya değerlendirme değil, dinin metodik bilgisini ve asırların ortak tecrübesini yansıtan bir durum tespitidir. Diyanet İşleri Başkanlığı tanımlama yapan, vatandaşları kategorilere ayıran ve çeşitli tanımlama ve kategorileştirmelere göre değerlendirme yaparak hizmet üreten bir kurum değildir. Bunun için de Başkanlık sadece yukarıdaki tespiti ifade etmekle yetinmekte, ayrıntı teşkil eden açıklama ve değerlendirmelere girmemektedir. Öte yandan, hem tarihsel süreçte farklı bölgelerde çeşitli geleneklerin etkisiyle oluşan Aleviliğin homojen bir yapı arz etmemesi, hem de günümüzde Alevi geleneğinin ve algılamasının bölgeler ve ocaklar arasında belli farklılıklar taşıması yanında, yurt içinde ve dışındaki Alevi örgüt çeşitliliğinin sonucu olarak farklı Alevilik tanımları ve yaklaşımlarının serdedilmesi, Alevilikle ilgili genellemeyi ve değerlendirmeleri zorlaştırmakta, bu durum ayrıca temsil sorunu başta olmak üzere bir takım tartışmalara da yol açmaktadır. Dolayısıyla böyle bir ortamda yapılacak tanımlamanın belli ölçüde göreceli olacağı izahtan varestedir. Bu konuda en sağlıklı yol, bilimsel bilginin hakemliği ve din alanında da doğru bilginin hakemliğinin uzlaştırıcı bir rol oynayacağıdır.

Diyanet İşleri Başkanlığının temel görevlerinden birisi, toplumu İslam Dininin inanç, ibadet ve ahlak ilkeleri konusunda aydınlatmak ve bilgilendirmektir. Din bilimlerinde kabul gören genel gruplandırmaya göre inanç grubu denildiğinde din, mezhep ve mistik yapılanmalar (ki son kategoriyi İslam toplumlarında daha çok tasavvuf ekolleri oluşturur) olmak üzere başlıca üç unsur akla gelmektedir. Dolayısıyla ‘Alevilerin inanç grubu olarak nasıl tanımlandığı’ biçimindeki sorunuza, Aleviliğin nasıl değerlendirilmesi gerektiğiyle alakalı bilimsel kriterlere göre ortaya konmuş çalışmalar dikkate alınarak bir çerçeve çizilebilir:

Tarihsel tecrübeyi ve dinin ana kaynaklarının açık bilgisini esas alan bilimsel çalışmalar, İslam’ı din, Hz. Muhammed’i son Peygamber, Kur’an-ı kutsal kitap olarak kabul eden Alevilik ve Bektaşiliğin, ayrı bir din olarak ifadelendirilemeyeceğini ortaya koymaktadır. Nitekim Alevilik ve Bektaşilik hakkında alan araştırmalarına dayalı olarak yapılan çalışmalar, adı geçen yapıya mensup kesimlerin büyük çoğunluğunun, kendilerini İslam, hatta “İslam’ın özü” olarak gördüklerini beyan etmektedir. Bu çerçevede Alevilik ve Bektaşilik İslam içi bir zenginlik olup onun ayrı bir din gibi algılanması ya da İslam dışı olarak nitelendirilmesi, hem bilimsel verilere ve tarihsel tecrübeye, hem de bizzat Alevi ve Bektaşi geleneğine aykırı görünmektedir.

Alevilik ve Bektaşiliğin esasları olarak kabul edilen ve orijinal olarak “Üçler” şeklinde isimlendirilen “Hak, Muhammed, Ali” kalıbı, İslam tasavvuf ekollerinin temel kabullerinden biri olan “*Ulûhiyet, Nübüvvet, Velayet*” prensibinin ifade şekli olarak görülmektedir. Aynı zamanda, Tanrı-Evren/İnsan ilişkisinde daha çok “*Vahdet-i Vücut*” anlayışının hakim olması gibi hususlar sözü edilen yapının, İslam düşünce ekollerinde bu prensipleri esas olarak kabul eden benzerleriyle aynı kategoride değerlendirilmesini gerektirmektedir.

Menakıpnameler ya da Velayetnamelerin bir velinin yaşadığı çevreyi ve kerametlerini, Makalar, Buyruklar ve Erkan nameler gibi eserlerin de tasavvuf hayatında yürütülmesi gereken adan-erkânı ele alması nedeniyle, Alevi ve Bektaşi literatürüne ilişkin akademik çalışmalar, bu eserlerin, tasavvuf hayatı ve İslam mistik düşünce geleneği çerçevesinde kaleme alınan eserler olduklarını ortaya koymaktadır. Ayrıca, Alevilik ve Bektaşiliği benimseyen ve gereklerine göre davranan toplulukların bu yapı içerisindeki ilişkilerinin, dedeler-talipler ve pir-mürşid-dede-talip-derviş hiyerarşisi içerisinde şekillenmesi de, Aleviliğin tasavvufi düşünce geleneği içinde değerlendirilmesini isabetli kılmaktadır.

¹ “Diyanetin Alevilik Görüşü Açıklaması”, <http://www.mumsema.com/diyanet-isleri-baskanligi/91715-diyanetin-Alevilik-gorusu-aciklamasi.html> [02.01.2011].

Tasavvuf tarihi ile ilgilenen bilim adamlarının, tasavvuf ekollerinin fiili, insani, fikri ve maddi birtakım ortak unsurlar ihtiva ettiğine işaret ettikleri, bu ortak unsurların neler olduğu konusunda da inabe-biat, seyr-ü süluk, zikir, silsile, tekke, mensuplar arasında dini hiyerarşinin bulunması gibi hususları sıraladıkları görülmektedir. Bu çerçevede, Alevilik ve Bektaşilikte: “İkrar Verme Cemi”nin bir *inabe-biat* uygulaması olması; kişinin insan-ı kamil olarak yetiştirilmesi (seyr-ü süluk) için gerekli adab ve erkânın *dört kapı-kırk makam* çerçevesinde oluşturulması; ibadet hayatının temeline oturtulan ve içinde “tevhid” babalarıyla beraber 12 hizmet üzerinden yürütülen “cem”in bir *zikir* toplantısı olması; silsilelerin (şecere) Hz. Ali’ye ulaştırılması suretiyle “*silsiletü’z-zeheb*” denilen bir silsile kabul edilerek bu olgunun “*el ele el Hakk’a*” olarak isimlendirilmesi; geleneksel anlamda Alevilik ve Bektaşiliğin, ana ocak ve buna bağlı alt ocaklar ve bunların bağlı oldukları *tekkelere* göre yapılanmasından hareketle Alevilik ve Bektaşiliğin tasavvuf hareketi olarak değerlendirildiği görülmektedir.

Aynı zamanda, cem esnasında dini duyarlılığı, bağlılığı ve coşkuyu sağlamak için okunan deyiş ve nefeslerin, *ilahiler* ile aynı mahiyette kullanılması; temel ahlaki prensiplerin, diğer tasavvuf ekollerinin de benimseyip “*edeb ya hu*” kalıbında formüle ettikleri eline-diline-beline sahip olmak kabulü çerçevesinde şekillendirilmesi; “mutu kable en temutu/ölmeden önce ölü”, “hasibu kable en hesaba çekilmeden kendinizi hesaba çekin” anlayışlarının görgünün gerekçesi olarak kabul edilmesi; Alevilerin gerek temel kaynak olarak kabul edilen eserlerinde, gerek ozanların deyişlerinde ve gerekse Alevilerce kaleme alınan kitaplarda kullanılan dört kapı-kırk makam, üç sünnet-yedi farz, velayet, evliya, ermek, ermişlik, kutb, ilham, küntü kenz vb. örnekleri çoğaltılabilecek kavramların ana iskeleti oluşturduğu terminoloji göz önüne alındığında, Aleviliğin bir “tasavvuf hareketi”, dolayısıyla İslam içinde ve ana hatlarıyla burhan, beyan ve irfan şeklinde tasnif edilen İslam düşünce geleneklerinden irfani gelenek içerisinde değerlendirilmesini gerektirmektedir.”

Soru: “Cem evleri bir ibadethane olarak görülebilir mi?”

“Bilindiği gibi, “cem evi” isminin “Meydan Evi, Kırklar Meydanı, Meydan Odası” vb. cemaatin “cem olup/toplanıp” zikri, adab ve erkânı yürüttükleri geleneksel mekânların yerine isim olarak kullanılması son döneme mahsus bir gelişmedir. Bektaşiler, Erdebil Süfiyan Süreği Talibleri, Tahtacılar, Hubyarlılar, Dede Garkınlılar, Ağu İçenler, Baba Mansurlular, Kureyşanlılar, Sinemililer vb. gruplardan oluşan Aleviler, geçmişte gerekli adab ve erkânı, köy ya da şehirde “ana ocaklar” veya “ocaklar”ın bulunduğu yerler veya bunlara bağlı başka yerlerde bulunan tekke ve dergâhlarda; tekke ya da dergâhın bulunmadığı yerleşim yerlerinde ise gerekli büyüklükte evi olan bir dede ya da talibin evinde toplanıp yürütmüşlerdir.

Gerek bunların tarihsel gelişim sürecini, gerekse günümüzdeki işlevini göz önüne alan bilimsel çalışma ve yayınlar, şehirleşmenin etkisiyle öncelikle “cem evi” ismiyle şehir merkezlerinde teşekkül eden, daha sonra köylerde de aynı adla ve tasavvufi kabulleri çerçevesinde bazısı dört kapı kırk makamı temsilen, dört kapı ve kırk köşeli; bazısı On İki İmamı temsilen, on iki köşeli vb. değişik şekillerde inşa edilen son döneme ait bu yeni yapıların, farklı sosyal etkinliklerle beraber aslında adab ve erkânın yürütüldüğü mekânlar olduğuna dikkat çekmektedir.

Şu kadar var ki, bilimsel çalışmaların ortaya koyduğu tespitlere itibar etmeden ve bununla beraber geleneksel Alevilik kabullerini dikkate almadan, adab ve erkânın yürütüldüğü bu mekânların, bazı kişiler tarafından İslam, Hıristiyanlık ve Yahudiliğe ait cami, kilise ve sinagog gibi birer mabet olarak gösterilmeye çalışıldığına şahit olunmaktadır. Bu vesileyle ifade edilmelidir ki, yukarıda zikredilen pek çok grubu ve bunların bağlı oldukları başta Yesevilik olmak üzere Haydarilik, Vefailik, Melametilik ve Üveysilik gibi çeşitli gelenekleri içinde barındıran Alevi geleneğinde, geçmişte Dergâh, Tekke, Zaviye, Niyaz Evi, Meydan Evi, Kırklar Meydanı, Büyük Ev vb. isimlerle anılan adab ve erkânın yürütüldüğü bu mekânlar, İslam’ın on dört asırlık teori ve pratiğinde hiçbir zaman caminin alternatifi ve muadili bir ibadethane olarak görülmemiştir. Dolayısıyla bugün itibarıyla daha çok cem evi ismiyle anılan ve tasavvuf geleneğindeki benzerleri gibi adab ve erkânın yürütüldüğü bu mekânların da, camilerin alternatifi ve muadili görülmesine yol açacak bir algıya neden olunmaması gerektiği açıktır. Çünkü cami, belli bir mezhebin, namaz kılanların ve camiye gelenlerin, Sünnilerin veya Hanefi-Maturidi anlayışını benimseyenlerin değil; mezhebi, meşrebi ve İslam içi inanç grubu, dini pratiği ne olursa olsun, bütün Müslümanların ortak mabedi olmuş ve böyle algıлана gelmiştir.

Bir dinin mabediyle o dine dair mistik, ilmi, kültürel ve benzeri faaliyetlerin gerçekleştirildiği mekânları birbirinden ayırmak gerekir. Çünkü cem ya da zikir meclisleri tasavvuf ekollerine mensup kişilerce belli adab ve erkân çerçevesinde yerine getirilir. Bu adab ve erkândan sadece ‘ikrar vermiş’ ve o yola mensup kişiler sorumlu tutulur. Hatta gelenekte ikrar vermeyenlerin meclislere alınmadığı da bilinmektedir. Dolayısıyla daha çok tasavvuf erbabının icra ettiği bir erkânın bütün Müslümanların ortak ibadetine alternatif olarak

düşünülmesi, dini metinler, on dört asırlık dini tecrübe, bunlar çerçevesinde oluşan ortak Müslüman akli ve bilimsel bilgi açısından mümkün görünmemektedir.

Ayrıca cem evlerinin camilerin muadili ve alternatifi bir ibadethane veya cami, kilise, sinagoga ilave olarak dördüncü tür bir ibadethane olup olmadığı tartışmasının, aslında Aleviliğin İslam'dan ayrı bir din olup olmadığını tartışmak anlamına geleceği de açıktır.

Bu değerlendirmeler ışığında Başkanlık, pek çok grubu ve geleneği içinde barındıran Alevilikte geçmişte hem bölgesel hem de sahip olunan söz konusu farklı gelenekler nedeniyle bölgeden bölgeye ve ocaktan ocağa, Dergâh, Tekke, Zaviye, Niyaz Evi, Meydan Evi, Kırklar Meydanı, Büyük Ev vb. farklı isimlerle, bugün ise daha çok cem evi ismiyle anılan adab ve erkânın yürütüldüğü mekânları özgün, kültürel, mistik kimliği ve misyonu bulunan ve korunması gereken bir zenginlik olarak gördüğünü; bu ve benzeri mekânların yasal sistem içinde sosyal, ekonomik ve kültürel olarak çeşitli yollarla desteklenmesinin yerinde ve gerekli olduğunu defalarca açıklamış olup bu vesileyle bir kez daha beyan etmektedir.”

Soru: “Diyanet İşleri Başkanlığında bir Alevi bölümü kurulmasını ister misiniz?”

“Aslında yukarıda çizilen çerçeve bu soruya da açıklık getirecek mahiyettedir. Bilindiği gibi Diyanet İşleri Başkanlığı, ilgili Kanunun (633 sayılı Kuruluş Kanunu) kendisine yüklemiş olduğu “İslam Dininin inanç, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek” görevlerini, Cumhuriyet’in temel ilkelerine ve laikliğe bağlı, kamu kurumu olmanın gereklerine uygun bir tarzda, bütün siyasi görüş ve düşüncülerin dışında kalarak, mezhepler ve meşrepler üstü bir anlayışla, milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi ilke edinerek (Anayasanın 136.’ncı maddesi) yerine getirmektedir. Bu bağlamda Başkanlık, İslam içi inanç ve dini gelenek farklılaşmasını sosyal ve tabii bir olgu olarak görmekle ve bunu yadırgamamakla birlikte, toplumu bu ayrışmalara göre değil, İslam’ın ortak ve nesnel bilgisini merkeze alarak aydınlatmakta, mezhebi, meşrebi, siyasi görüşü ve düşüncüsü ne olursa olsun, vatandaşlarımız arasında hiçbir şekilde ayırım yapmadan Kanun’un kendisine verdiği görevleri yerine getirmektedir.

Vatandaşlık esasına göre topluma din hizmeti sunan Başkanlık, dinin ana kaynaklarına, bilimsel ölçütlere ve metodolojiye bağlı olarak, modern hayatı ve insanlığın ortak birikimini de göz ardı etmeden toplumu din konusunda aydınlatmaktadır. İslam’ın inanç, ibadet ve ahlak ilkeleri konusunda yaptığı bilgilendirme, bir mezhebe veya gruba ait bilgi ve tercihler olmayıp dinin, bütün Müslümanlarca kabul edilen iki temel kaynağına dayalı bilgileridir. Bir kesimin bu açıklamaları şu veya bu gruba ait göstermesi, stratejik bir tavır olmanın ötesinde bilimsel bir değer taşımaz. Diğer bir anlatımla Diyanet İşleri Başkanlığı, laiklik ve vatandaşlık esasına göre yapılmış bulunan ve bu çerçevede hizmet sunmakta olan bir kamu kurumu olduğu için, İslam içi oluşum ve grupların hepsine, aralarında bir değerlendirme ve karşılaştırma yapmaksızın eşit mesafede durmaya ve bütün vatandaşlarımızı İslam dini konusunda doğru bilgilendirmeye, toplumsal birlik ve bütünlüğü sağlayıcı hizmet sunmaya özen göstermektedir.

Aleviliğin Diyanet içerisinde yapılanması veya Diyanet İşleri Başkanlığının İslam içi inanç gruplarını temsil edecek tarzda yeniden yapılandırılması talebi, üzerinde herkesin dikkatlice düşünmesi gereken yeni bir durumdur. Bu tür talepler dikkate alındığında, o zaman İslam içi grupların her birinin kendine has bir yapılanma için teşebbüs edeceğinin ve sivillik ve özgürlük adına kendine yurt içinden ve dışından destek bulacağını da bilinmesi gerekmektedir. Hâlbuki Diyanet İşleri Başkanlığının mevcut yapısı, daha önce de ifade edildiği gibi, hizmet anlayışını mezhepler ve meşrepler üstü bir yaklaşımla vatandaşlık esasına göre ve laikliği esas alarak şekillendirilmiştir. Bunun için de, Diyanet İşleri Başkanlığının mevcut yapısının gözden geçirilmesi, toplumdaki dini-sosyal ve dini-kültürel oluşumlara ve gruplara göre hizmet sunması veya bunların Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde temsil edilmesi talebi, sadece Diyanet İşleri Başkanlığını değil; 85 yıllık Cumhuriyet dönemi kazanımlarımızla birlikte devlet yapımızın ve siyasal sistemimizin bütün unsurlarını ilgilendiren ve çok yönlü olarak tartışılması gereken önemli bir konudur.”

Soru: “Liselerde zorunlu din derslerinde Aleviler” ile ilgili bilgiler eklendi, Alevi örgütleri bunu doğru bulmadıklarını söylüyorlar, Alevilere ilişkin tanımlamaların Alevilerle birlikte yapılmasını istiyorlar. Başkanlığınız bu talebi nasıl karşılıyor?”

“Alevilerin hangi örgüt tarafından ne ölçüde temsil edildiği tartışması bir tarafa, Alevilerin din kültürü dersinin okutulmasına veya zorunlu oluşuna ne nispette karşı olduğuna dair kesin yargıda bulunmanın zorluğu ortadadır. Din kültürü ders kitaplarında Alevilikle ilgili yeterince ve doğru bilgilerin yer alması elbette gereklidir. Bunu da belirlerken Alevilerin kendilerini nasıl algıladıkları ve tanımladıkları kuşkusuz önemlidir.

Ancak bu konuda tabanı temsilde ve sözcülüğü belirlemede çok ciddi sıkıntılar bulunduğu için, alan araştırması şeklinde yapılacak bilimsel çalışmalar daha güvenilir sonuçlar verecektir. Öte yandan Aleviliğin ve Bektaşiliğin şifahi geleneği kadar klasik özgün eserlerinin içeriği, Aleviliğin asırları bulan tarihsel tecrübesini dikkate alan bilimsel çalışmaların ortaya koyduğu sonuçlar da önemli bir veridir. Bu bağlamda Üniversitelerimizin bünyesinde, başta İlahiyat Fakülteleri olmak üzere, Sosyal Bilimler alanındaki fakültelerimizin konuya katkısının büyük yarar sağlayacağı ve böyle bir metotla hareket etmenin en sağlıklı yol olacağı söylenebilir. Bilimsel bilginin olduğu yerde özgüvenin bulunacağı ve her alanda olduğu gibi bu alanda da doğru bilginin hakemliğinin uzlaştırıcı bir rol oynayacağı açıktır. Bilimsel ve objektif yaklaşım dışında kişiler, örgütler veya kurumların bir tanımlama yapması sağlıklı bir sonuç doğurmayabilir. Çünkü bu yolla bir tanım yapıldığı zaman kişiler ve gruplar, kendileri hakkında lehte veya aleyhte yargıda bulunduğu algısına kapılabilirler ve yapılan tanımlama kendi kanaatleriyle uyumuyorsa kendilerini dışlanmış hissedebilirler.”

Soru: “Alevi köylerine cami yapılması eleştiri konusu oluyor, sizin bu konudaki yaklaşımınız nedir?”

“Bu konuda şu hususların sizin aracılığınızla kamuoyuyla paylaşılmasında yarar vardır: Diyanet İşleri Başkanlığı 633 sayılı Kuruluş Kanunu’nda, Başkanlığın görevleri içerisinde cami yeri tespiti, cami yapımı, cami onarımı gibi görevler yer almamaktadır. Dolayısıyla cami yapımı, bakımı ve onarımı için bütçeden herhangi bir ödenek de ayrılmamaktadır. Ülkemizde camiler, vatandaşların katkılarıyla şahıslar ya da dernekler gibi özel ve tüzel kişiliklerce yapılmaktadır. Bu noktadan sonra Başkanlığımızın görevi, inşası tamamlanmış camilerin ibadete açılış beratlarını vermek, camileri yönetmek, denetlemek ve din hizmetinin sunulmasını sağlama amacı ile kadro taleplerini karşılamaktır.

Dolayısıyla zaman zaman dile getirilen ‘Başkanlığımızın Alevi köylerine kendi istek ve önerileri olmadan, cami inşa ettiği ya da ettirdiği’ yönündeki iddiaların gerçekle bir ilgisi bulunmamaktadır. Kaldı ki, Anadolu’da Alevi vatandaşlarımızın yaşadıkları farklı yerleşim yerlerinde, içlerinde eski tarihlerde yapılan ve tarihi değeri olanlar da dâhil, birçok cami bulunduğu, ayrıca pek çok Alevi vatandaşımızın köylerine ya da yerleşim yerlerine kendi istekleri ve sivil inisiyatifleriyle cami yapmakta oldukları göz önüne alınırsa, bu konuda tek tip ya da genellemeci bir kabulün doğru olmayacağı kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

Bütün bu mülahazalara ilave olarak şu vurgulanmalıdır ki, Başkanlığımız, dindarlık tarzı, dini inanış ve pratiklerdeki farklılığı ne olursa olsun, toplumun tamamını kucaklayıcı bir hizmet ve bilgi politikası izlemeye özen göstermekte, farklı dinlere mensup olanlar kadar, aynı dine inanan çeşitli gruplar arasında da diyalogu, karşılıklı saygıyı ve anlayışı önemsemekte, ortak paydaları öne çıkartarak bugüne kadar insanımızı inciten ya da ötekileştiren yanlış davranışları veya algılamaları düzeltmeye gayret etmektedir. Bu çabaya her bir kişi ve kurumun kendi imkânları ile katkıda bulunması, hep beraber ülkede birlik dirliğin daha kolay tesisi ve korunması anlamını taşımaktadır.

Diyanet İşleri Başkanlığının yukarıdaki açıklamalarına yorumlama getirilecek olunursa;

Diyanet İşleri Başkanlığı, her inanç grubunu birbirine eşit mesafede gördüğünü vurgulayarak, Aleviliğe karşı her hangi bir haksızlık yapılmadığını vurgulamaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığının anlayışı mezhepler üstü bir yaklaşımla vatandaşlık ve laiklik esasına göre şekil aldığını ifade etmektedir. Öte yandan yazılı kültüre değil, sözlü kültüre dayalı olan Aleviliğin genel bir uygulamasının olmayışı ve her bölgede farklı uygulamalarla geleneğini kurması anlaşılması bakımından durumu güçleştirmektedir. Alevilerin tüm hak ve taleplerinin geri çevrilme meselesi aslında bir noktada açıklanabilir: Diyanet İşleri Başkanlığı, Aleviliği Sünni mezhepten farklı görmemektedir, farklı görmek istememektedir. Kuruma göre Alevilik, ne İslamiyet’in dışında ayrı bir dindir ne de Sünniliğe muhalif bir konumdadır. Dini İslam olan, son Peygamberi Hz. Muhammed olan ve kutsal kitabı Kur’an-ı Kerim olan bir anlayış İslam içi bir anlayış olarak değerlendirilmektedir. Hatta Alevilerin büyük bir çoğunluğu Aleviliği İslamiyet’in özü kabul etmektedir. Bu bağlamda, Aleviliğin esası kabul edilen “Üçler” şeklinde isimlendirilen “Hak-Muhammed-Ali” kalıbı, İslam ekollerinin temel kabullerinden biri olan “Ulûhiyet-Nübüvvet-Velayet” prensibinin ifade şekli olarak görülmektedir. Öte yandan “Tanrı-Evren/İnsan” ilişkisinde daha çok “Vahdet-i Vücut” anlayışı hakimdir. Diyanet’in açıklamasından anlaşıldığı üzere Alevilik İslam’ın tasavvuf anlayışı ile İslam’ın mistik düşünce geleneğinin farklı adlandırmalarıdır sadece. Tıpkı Aleviliğin yazılı kültürü olan Buyruklar ve Velayetnameler gibi. Bunlar her ne kadar Aleviliğe atfedilse de, İslam’ın tasavvufi hareketi dışında ele alınmamalıdır. Camilerin sadece Sünnilerin ibadethanesi olmadığı, bütün Müslümanların ortak mabedi olduğu ve bu sebeple cem evi ayrımının, İslam’ın bütüncül yaklaşımına aykırı olduğu düşünülmektedir. Cem evlerinin, tıpkı cami, kilise ve sinagoglar gibi haklara sahip olmasını isteyenler, Aleviliğin İslam dışı olan ve dördüncü bir din niteliğine sahip olması gerekir.

Diyanet İşleri Başkanlığı’nın 633 sayılı Kuruluş Kanunu’na göre kurum din hususunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetme yükümlülüğü vardır. Kurumun ibadethane yaptırmak gibi bir yetkisi

yoktur. Bu durum camiler için de geçerlidir. Cami yapımını ancak hayır dolayısıyla tüzel kişiler veya derneklere vasıtasıyla yapılabilir. Diyanet İşleri Başkanlığı, camilerin resmi açılışını vermek, onları yönetmek, denetlemek ve din hizmetlerinin sunulmasını sağlama amacıyla kadro taleplerini karşılamaktadır.

Tüm bu açıklamalara Alevi önderlerin verdikleri cevap oldukça açıktır: Diyanet, inancı siyasallaştırmaktadır. Oysa din, tüm siyasi argümanlardan uzak tutulması gereken hassas bir yapıya sahiptir. Devletin, maddi kaynaklarını yanlış kullandığı ve bu doğrultuda Diyanet İşleri Başkanlığı ile Milli Eğitim Bakanlığının çoğu meseledeki yanlış tutumlarının altı çizilmektedir. Öte yandan, birçok İlahiyat Fakültesi olmasına karşın, Tasavvuf bölümü hiç yoktur. Buna bağlı olarak, 670'den fazla imam hatip okulu bulunurken, dede ve zâkir yetiştirme okulu yoktur. Alevi-Bektaşî Federasyonu Genel Başkanı Balkız'ın değişimiyle AKP, kendi Alevilerini yaratmaya çalışmaktadır. Yani Alevisiz bir Alevi açılımı gündeme alınmış durumdadır.

Türkiye'deki Aleviliğin bir diğer sorunu, ibadethanelerde kullanılan ücretsiz elektrik ve su giderleri hakkından cem evlerinin yararlanamıyor oluşudur. Daha öncede ele alındığı üzere, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 633 sayılı Kuruluş Kanunu'na göre cem evleri ibadethane statüsünde değerlendirilmemiştir. Ücretsiz elektrik ve su giderlerinden ibadethane statüsünde olan yerler faydalanabilmektedir. Türkiye Elektrik Dağıtım A.Ş. veya Türkiye Elektrik Ticaret ve Taahhüt A.Ş. kurumlarının 12.04.2002 tarihli ve 2002/4100 sayılı kararnameye göre turizm belgeli işletmeler, arıtma tesisleri, hayır kurumları, dernekler, vakıflar, resmi okullar, resmi sağlık kuruluşları, spor tesisleri, kültür balıkçılığı ve kümes hayvancılığı tesisleri gibi ibadethaneler ve genel aydınlatma yerleri ücretsiz olarak elektrik ve su hizmetinden faydalanabilecektir. İbadethanelerden kasıt cami, mescit, kilise, havra ve sinagogdur.”

Ek 4. Görüşülen Kişiler Listesi¹

No	İsim	Yaş	Doğum Yeri	Eğitim	Medeni Hali	Meslek	Göç	İkamet Adresi	Cem Evi	Görüşme Tarihi
1	Ali	47	Tokat	Lise	Evli	Alevi dedesi, servis şoförü	1983	İkitelli	İkitelli	14.11-13.12.2012
2	Mehmet	51	Tokat	Üniversite	Evli	Alevi dedesi, muhasebeci	1983	İkitelli	İkitelli	14.11-13.12.2012
3	Hüseyin	56	Tokat	Ortaokul	Evli	Serbest meslek	1994	İkitelli	İkitelli	15.11.2012
4	Canan	40	Tokat	İlkokul	Evli	Ev hanımı	1995	İkitelli	İkitelli	15.11.2012
5	Zeynep	68	Sivas	Okula gitmedi	Evli	Ev kadını	1986	Bakırköy	Garip Dede	19.11.2012
6	Sümbül	45	Malatya	İlkokul	Evli	Çocuk bakıcısı	1990	Avcılar	Garip Dede	20.11.2012
7	Naci	31	Malatya	Lise	Evli	Öğretmen	1988	Avcılar	Garip Dede	22.11.2012
8	Hüseyin	51	Malatya	Lise	Evli	Alevi dedesi	1984	Avcılar	Garip Dede	22.11.2012
9	Ali	50	Tokat	İlkokul	Evli	Serbest meslek	1990	İkitelli	İkitelli	29.11.2012
10	Betül	37	Sivas	Lise	Evli	Ev hanımı	1992	Bağcılar	İkitelli	29.11.2012
11	Dursun	60	Erzincan	İlkokul	Evli	İnşaatçı	1977	İkitelli	İkitelli	01.12.2012
12	Zehra	50	Erzincan	İlkokul	Evli	Ev hanımı	1986	İkitelli	İkitelli	03.12.2012
13	Mükail	30	Adıyaman	Çift üniversite	Evli	Muhasebeci, cem evi çalışanı	1996	İkitelli	İkitelli	06.12.2012
14	Rıza	51	Tokat	İlkokul	Evli	Emekli	1978	İkitelli	İkitelli	06.12.2012
15	Gül	45	Tokat	İlkokul	Evli	Cem evi çalışanı	1985	İkitelli	İkitelli	06.12.2012
16	Özkan	30	Tokat	Üniversite	Evli	Serbest meslek	1997	İkitelli	İkitelli	07.12.2012
17	Hasan	53	Tokat	Ortaokul	Evli	Serbest meslek	2001	İkitelli	İkitelli	13.12.2012
18	Sinan	23	İstanbul	Üniversite	Bekar	Öğrenci	/	Beylikdüzü	Garip Dede	20.12.2012
19	Lale	21	İstanbul	Üniversite	Bekar	Öğrenci	/	K.çekmece	Garip Dede	20.12.2012
20	Mehmet	52	Tokat	Üniversite	Evli	Yazar, zâkir	1981	İkitelli	İkitelli	21.12.2012
21	Turgut	40	İstanbul	Üniversite	Evli	Öğretmen	/	K.çekmece	Garip Dede	27.12.2012
22	Ahmet	21	Malatya	Üniversite	Bekar	Öğrenci	1995	Esenyurt	Garip Dede	27.12.2012
23	Zeynel	44	Erzurum	Lise	Evli	Serbest meslek	1997	Beylikdüzü	Garip Dede	27.12.2012
24	Tahsin	48	Sivas	Lise	Evli	İnşaatçı	1978	Avcılar	Garip Dede	29.12.2012
25	Celal	39	Malatya	Üniversite	Evli	Alevi dedesi, zâkir, esnaf	1984	Avcılar	Garip Dede	01.01.2013
26	Zeynel	52	Malatya	İlkokul	Evli	Ayakbabcı	1985	Beylikdüzü	Garip Dede	01.01.2013
27	Mehmet	55	Tokat	Üniversite	Evli	Emekli öğretmen, serbest meslek	1980	Bağcılar	İkitelli	03.01.2013
28	Mehmet	58	Erzincan	Lise	Bekar	İnşaatçı, eski zâkir	1978	İkitelli	İkitelli	03.01.2013
29	Metin	60	Malatya	İlkokul	Evli	Emekli	1987	Esenyurt	Garip Dede	06.01.2013

¹ Araştırmada görüşülen kişilerin gerçek isimleri kullanılmamıştır; takma ad kullanılmıştır.

30	Can	25	Malatya	Lise	Bekar	Çalışmıyor, iş arıyor	1991	Esenyurt	Garip Dede	10.01. 2013
31	Bektaş	70	Sivas	İlkokul	Evli	Emekli	1999	Avcılar	Garip Dede	10.01. 2013
32	Ali	48	Tokat	Lise	Evli	Serbest meslek	1995	İkitelli	İkitelli	11.01. 2013
33	Hasan	50	Tokat	Ortaokul	Evli	Zakir	1984	İkitelli	İkitelli	12.01. 2013
34	Fatma	49	Tokat	İlkokul	Evli	Ev hanımı	1991	İkitelli	İkitelli	13.01. 2013
35	Ercan	26	Adıyaman	Üniversite	Bekar	Serbest meslek	1998	İkitelli	İkitelli	19.01. 2013
36	Semra	29	Adıyaman	Ortaokul	Evli	Ev hanımı	2000	İkitelli	İkitelli	19.01. 2013
37	Hasan	40	Malatya	Lise	Evli	İşletmeci	1990	Avcılar	Garip Dede	21.01. 2013
38	Çiçek	73	Tokat	Okula gitmedi	Bekar	Ev hanımı	2009	İkitelli	İkitelli	23.01. 2013
39	Meltem	63	Malatya	İlkokul	Bekar	Emekli	1995	Avcılar	Garip Dede	26.01. 2013
40	Tülay	56	Sivas	İlkokul	Evli	Ev kadını	1991	Avcılar	Garip Dede	30.01. 2013
41	Şadiye	57	Erzincan	İlkokul	Evli	Ev hanımı	1994	İkitelli	İkitelli	31.01. 2013
42	Aylin	32	Malatya	Lise	Evli	Cem evi çalışanı	1990	Avcılar	Garip Dede	02.02. 2013
43	Rıza	47	Malatya	Lise	Evli	Esnaflık	1985	Beylikdüzü	Garip Dede	03.02. 2013
44	Emine	44	Malatya	İlkokul	Evli	Ev kadını	1985	Beylikdüzü	Garip Dede	03.02. 2013
45	Maviş	54	Tokat	Ortaokul	Evli	Cem evi çalışanı	1986	İkitelli	İkitelli	07.02. 2013
46	Rıza	50	Tokat	Lise	Evli	İETT otobüs şoförü	1985	İkitelli	İkitelli	07.02. 2013
47	Bekir	77	Tokat	Okula gitmedi	Evli	Emekli	1968	Esenyurt	Garip Dede	14.02. 2013
48	Cengiz	50	?	Doktora	?	Akademisyen	?	?	İkitelli	21.02. 2013
49	Ayten	40	Tokat	Okula gitmedi	Evli	Ev hanımı	1999	İkitelli	İkitelli	21.02. 2013
50	Hüseyin	66	Tokat	Okula gitmedi	Evli	Emekli	2001	İkitelli	İkitelli	23.02. 2013
51	Ahmet	72	Tokat	Okula gitmedi	Evli	Emekli	1974	Esenyurt	Garip Dede	28.02. 2013
52	Zehra	28	İstanbul	Üniversite	Evli	Serbest meslek	/	İkitelli	İkitelli	01.03. 2013
53	Ayfer	39	Malatya	Ortaokul	Evli	Sigortacı	1992	Avcılar	Garip Dede	02.03. 2013
54	Ali	49	Malatya	Lise	Evli	Serbest meslek	2000	K.çekmece	Garip Dede	02.03. 2013
55	Ayşe	24	İstanbul	Lise	Evli	Ev kadını	/	Avcılar	Garip Dede	04.03. 2013
56	Serkan	25	İstanbul	Üniversite	Bekar	Öğrenci	/	Bağcılar	İkitelli	07.03. 2013
57	Nedim	29	Erzurum	Lise	Evli	Muhasebeci	1988	İkitelli	İkitelli	09.03. 2013
58	Servet	28	Erzurum	Lise	Evli	Serbest meslek	1988	Bağcılar	İkitelli	09.03. 2013
59	Erdoğan	44	Malatya	Lise	Evli	İşletmeci	1984	Esenyurt	Garip Dede	14.03. 2013
60	Kamil	55	Malatya	Ortaokul	Evli	Esnaflık	2005	Beylikdüzü	Garip Dede	14.03. 2013

Ek 5. Demografik Tablolar

Mülakatların demografik sayısal bilgileri aşağıda yer almaktadır:

Tablo 10: Cem Evlerine Gidenlerin Cinsiyet Grupları

Cinsiyet	N	%
Garip Dede Kadın	9	15,03
İkitelli Kadın	11	18,37
Garip Dede Erkek	19	31,73
İkitelli Erkek	21	35,07
Total	60	100

Tablo 11: Yaş Grupları

Yaş Grubu	N	%
20-25	6	10,02
26-35	9	15,03
36-45	12	20,04
46-55	20	33,4
56-65	7	11,7
66 +	6	10,02
Total	60	100

Tablo 12: Cem Evlerine Gidenlerin Doğum Yeri

Şehir	N	%
Tokat	21	35,07
Malayta	17	28,39
İstanbul	6	10,02
Sivas	5	8,35
Erzincan	4	6,68
Adıyaman	3	5,01
Erzurum	3	5,01
Cevapsız	1	1,67
Total	60	100

Tablo 13: Medeni Hal

Medeni durum	N	%
Evli	50	83,5
Bekar	6	10,2
Boşanmış	1	1,67
Eşi vefat etmiş	2	3,34
Cevap vermeyen	1	1,67
Total	60	100

Tablo 14: Öğrenim Durumu

Öğrenim durumu	N	%
Okula gitmedi	6	10,02
İlkokul	15	25,05
Ortaokul	7	11,69
Lise	18	30,06
Üniversite	13	21,71
Yüksek lisans/Doktora	1	1,67
Total	60	100

Tablo 15: Göç Edilen Yıl

Göç edilen yıl	N	%
2003-2013	2	3,34
1992-2002	19	31,73
1981-1991	26	43,42
1980 ve öncesi	8	13,36
Cevap yok	1	1,67
Göç etmedi	6	10,02
Total	60	100

Tablo 16: Bağlı Olunan Cem Evi

Bağlı Olunan Cem Evi	N	%
Garip Dede Cem Evi	28	46,76
İkitelli Cem Evi	32	53,44
Hiçbir cem evine bağlı değilim	0	0
Total	60	100

Tablo 17: Cem Evlerine Bağlı Olanların İkametgâh Yeri Tercihleri

Yerleşim	N	%
İkitelli	28	46,76
Avcılar	12	20,4
Esenyurt	6	10,2
Beylikdüzü	6	10,2
Bağcılar	3	5,01
Küçükçekmece	3	5,01
Bakırköy	1	1,67
Cevap vermeyen	1	1,67
Total	60	100

FOTOĞRAFLAR

Fotoğraf 1



Kaynak: (Ata, 2007: 27)

(Türkiye) Birlik Partisi Alevilerin ilk partisidir. Avukat Cemal Özbey tarafından 17 Ekim 1966'da kurulmuştur. Partinin ambleminde bulunan aslan Hz. Ali'yi, 12 yıldız da On İki İmamı sembolize etmektedir. Partinin seçimlerde (1969'da %2; 1973'de %1,1) aldığı düşük oylar neticesinde, 1977'de kapanmıştır. Bu parti Alevilerin şimdiye kadar kurdukları ilk ve son resmi partidir.

Fotoğraf 2



Kutsal hac mekân Hacı Bektaş Veli Türbesi meydanındaki Alevi çocuklar aileleriyle birlikte Hac'ca gelmiş ve mekânda bulunan uluların mezarlıklarına ziyarete çıkmışlardı,
Gökçen Çatlı Özen, 18.08.2007

Fotoğraf 3



Hacı Bektaş Veli türbesinin avlusundaki silindir dilek taşı, inanışa göre iki elle kavranıp dilek tutulmasıyla deva olmaktadır, Gökçen Çatlı Özen, 16.08.2007

Fotoğraf 4



Hacı Bektaş Veli meydanında geleneksel köy kıyafetiyle bir Alevi, Gökçen Çatlı Özen, 18.08.2007

Fotoğraf 5



Garip Dede Cem Evi'nin ana binası, Gökçen Çatlı Özen, 17.05.2007

Fotoğraf 6



Garip Dede'nin büyük bölümü sarı renkli ve iki katlı ana binadan oluşmaktadır. Bina etrafında bulunan banklar ise yaz günleri dördüncü kuşağın toplanıp sohbet etme uğrağıdır. Tek katlı yer ise türbenin adını aldığı Garip Dede'nin ebedi mekânıdır, Gökçen Çatlı Özen, 31.08.2011

Fotoğraf 7



Garip Dede Türbesi iki bölümden oluşmaktadır. İlki ayakkabıların çıkartıldığı bölümdür. Fotoğrafta türbenin iç mekânı görülmektedir.
Burada Garip Dede'nin mezarı bulunmaktadır,
Gökçen Çatlı Özen, 31.08.2011

Fotoğraf 8



Garip Dede Cem Evi'nin gerek içinde gerekse dışında Cumhuriyeti simgeleyen unsurlar bulunmaktadır. Atatürk büstü hemen girişte dikkat çekmektedir,
Gökçen Çatlı Özen, 31.08.2011

Fotoğraf 9



Garip Dede'nin arkada tarafında kesimhane ve hayvanların bulunduğu ahır bulunmaktadır. Kesimhanenin hizmetinden herkes faydalanabilmektedir. Kurban sahibinin iznine göre kesilen kurbanların tümü ya da belli bir bölümü "lokma" olarak her öğlen ve her Perşembe akşamları (Muharrem Ayı dışında) mutfakta genelde bulgur pilavı-et-tatlı-ayran eşliğinde hazırlanıp ikram edilmektedir. Alanda şahit olduğum üzere isteyene kurumun rehberi adak için onay vermektedir. Hatta Alevi anlayışa göre hayvanlara su serpilerek abdest de aldırılmaktadır, Gökçen Çatlı Özen, 31.08.2011

Fotoğraf 10



Garip Dede'nin ana binasının alt katında hediyelik eşya satan bir mağaza bulunmaktadır, Gökçen Çatlı Özen, 31.08.2011

Fotoğraf 11



Duvarda asılı duran elektronik levha lokma sahiplerinin isimlerini yansıtmaktadır. Cem evi birçok açıdan teknolojik gelişmeleri bünyesinde değerlendirmektedir. Lokma öncesi avluda sohbet eşliğinde bekleyen Aleviler, Gökçen Çatlı Özen, 29.12.2012

Fotoğraf 12



Garip Dede Cem Evi'nin bir kısmı cemlerin yapıldığı yerden oluşmaktadır. İbadethaneye çıkan merdivelerin yanında bulunan ayakkabılıktan, camilerdeki gibi hırsızlık yapılmadığı muzip bir söylemle ifade edilmiştir, Gökçen Çatlı Özen, 29.09.2011

Fotoğraf 13



Garip Dede Cem Evindeyim. Cem töreninde anlatılan Kerbela olayı ardından susuz kalan Hz. Hüseyin'in ağzında bulunsun diye gençler ve çocuklar yani ibriktarlar salondakilere su dağıtıyorlar. Beldeki yeşil kuşak Hz. Ali yolunda olduklarının bir göstergesidir, Gökçen Çatlı Özen, 29.09.2011

Fotoğraf 14



Bahsi geçen sembolik su, o anın etkisiyle sudan çok ilahi bir serinleme ve dini görevin yerine getirilmesini sağlamaktadır,
Gökçen Çatlı Özen, 29.09.2011

Fotoğraf 15



Dedenin yanında bulunan kişi Aleviliğin vazgeçilmez dini algısı sazı dillendirmektedir. Aleviler yerde, boydan boya serili olan halılar üstüne ve minderlere oturmaktadırlar. Engeli olanlar en arka tarafta sandalyelerde oturabilmektedirler. Duvarlarda ise Hz.Muhammed'in İslam'ı şartlara uygun resimleri ve Hz. Ali'nin görüntüleri bulunmaktadır. Giriş kapısının yanında oturan kişi ferraş yani düzen ve temizlikten sorumlu olan kişidir, Gökçen atlı Özen, 29.09.2011

Fotoğraf 16



Salonunda yer hiyerarşisi vardır. En önde hizmetli erkekler, arkasında hizmetli kadınlar, sağ köşede erkekler, sol köşede kadınlar ve arka sıralarda genelde kadınlar bulunmaktadır, Gökçen atlı Özen, 29.09.2011

Fotoğraf 17



Cem törenindeki iki görevliyi görmekteyiz. Solda ayakta duran kişi ferraşcıdır yani temizlikten sorumlu olandır. Sağ tarafta ayakta duran kişi ise gözcü yani cem töreninde düzeni sağlayan kişidir,
Gökçen Çatlı Özen, 29.09.2011

Fotoğraf 18



Görevli olan olmayan herkesin yardımlaşması hoş bir birliktelik örneğidir,
Gökçen Çatlı Özen, 06.10.2011

Fotoğraf 19



Garip Dede Cem Evi'nde lokmalar yemekhaneye bakan mutfakta yapılmaktadır.
Çalışanların güler yüzü ve ortamın temizliği, yapılan yemeklere daha çok
lezzet katmaktadır, Gökçen Çatlı Özen, 06.10.2011

Fotoğraf 20



Cem merasimi bitimi akşam saatiyle yaklaşık 22:00-22:30'a denk gelmektedir.
Lokmanın devamı da, yine yemekhanede dağıtılmaktadır,
Gökçen Çatlı Özen, 13.10.2011

Fotoğraf 21



Veli Baba Cem Evi, saldırıdan sonra da Türk bayrağını indirmemiştir,
Gökçen Çatlı Özen, 30.09.2011

Fotoğraf 22



Veli Baba Cem Evi'nin mutfak bölümü, her zaman faaliyet göstermemektedir,
Gökçen Çatlı Özen, 30.09.2011

Fotoğraf 23



Veli Baba'nın yemekhanesinin girişinde bağış sandığı dikkat çekmektedir.
Sandığın şeffaf oluşu Alevilikteki "Eline hakim ol"
düşüncesinin bir göstergesidir,
Gökçen Çatlı Özen, 30.09.2011

Fotoğraf 24



Veli Baba Cem Evi'nin ikinci katında bulunan toplantı salonu özellikle milli ve dini bayramlarda faaliyet göstermektedir, Gökçen Çatlı Özen, 08.10.2011

Fotoğraf 25



Veli Baba Cem Evi'nin yine ikinci katında bulunan kütüphanenin arşivi çok kısıtlıdır. Bilgisayar odası da aynı şekilde maddi desteğe ihtiyaç duymaktadır. Kütüphanenin girişinde "*Bir kütüphane bin mapushane kapattırır*" yazmaktadır, Gökçen Çatlı Özen, 08.10.2011

Fotoğraf 26



Görüşme bitimi. Aslında bu fotoğrafta beş kişiyiz: Oğlum da benle!
Fotoğrafi çeken cem evindeki gençlerden biri, 10.10.2011

Fotoğraf 27



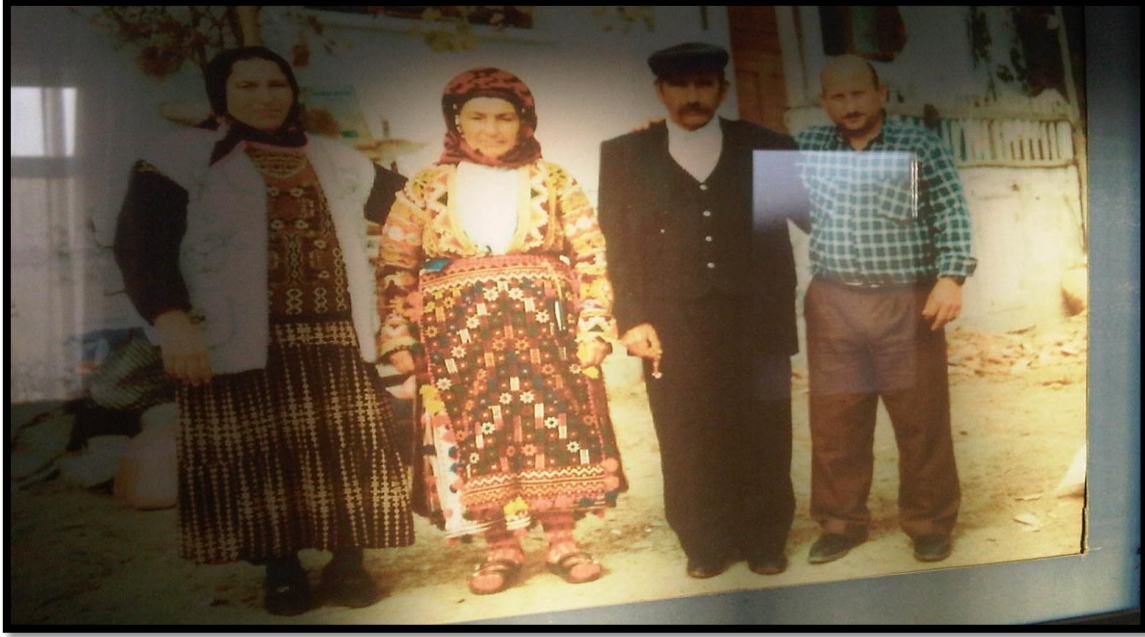
Alandaki en kadim yardımcılarımın daveti üzerine sofralarına konuk oldum. Sofrada yok yok... Tokat Alevilerine özgü hamur işlerinden katmer, mayala ve sel eli çörek çok lezzetliydi, Gökçen Çatlı Özen, 03.10.2011

Fotoğraf 28



Ev ziyaretindeyim, Gökçen Çatlı Özen, 01.10.2011

Fotoğraf 29



Cemal Bey'in annesi Tokat, Karacaören köyünde geleneksel kıyafetleriyle. Kendisi bu giyim tarzını İstanbul'da kendi muhitinde de devam ettirmektedir, Gökçen Çatlı Özen, 01.10.2011

Fotoğraf 30



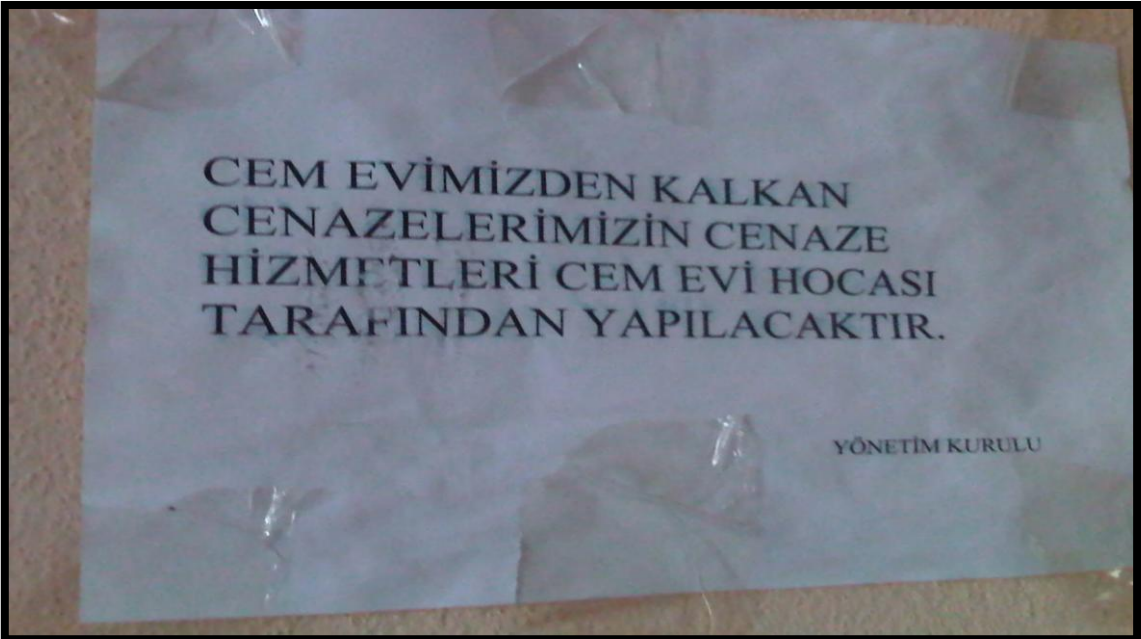
Acısu Cem Evi halen inşaat halindedir. Maddi kaynak yetersizliğiyle bir dönem daha bu şekilde kalacağına benzemektedir, Gökçen Çatlı Özen, 18.10.2011

Fotoğraf 31



Bu eski yapı, yeni yapı olan Acısu Cem Evi'nin hemen yanındadır.
Geçen yıla kadar da Güvercintepe Cem Evi olarak faaliyet göstermekteydi,
Gökçen Çatlı Özen, 18.10.2011

Fotoğraf 32



Acısu Cem Evi'nde, diğer cem evlerinde olduğu üzere cenaze hizmetleri
verilmektedir. Bu ilan lobide bulunmaktadır,
Gökçen Çatlı Özen, 17.10.2011

Fotoğraf 33



Acısu Cem Evi'nin elektrik sorunu çözülmeye çalışılmaktadır,
Gökçen Çatlı Özen, 17.10.2011

Fotoğraf 34



Bağcılar'dayım. Salonda yine Hz. Ali resmi dikkat çekmektedir,
Gökçen Çatlı Özen, 11.10.2011

Fotoğraf 35



Tokat Alevilerine özgü hamur işleri burada da görülmektedir: katmer, seleli çörek ve mayalı, Gökçen Çatlı Özen, 11.10.2011

Fotoğraf 36



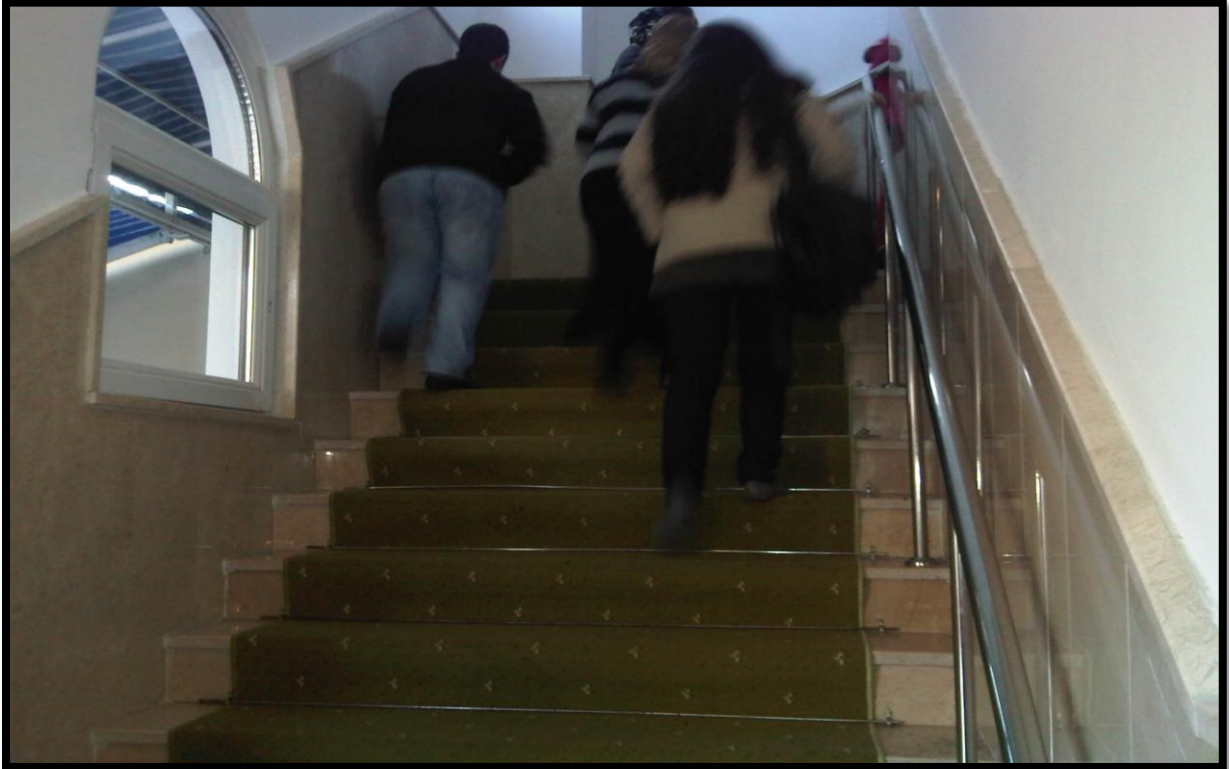
Fotoğrafta Alevi kadınlarla yemek sohbetindeyiz. Onlar bana sadece evlerinin değil, gönüllerinin de kapısını açtılar. Hamileliğimde beni hazırladıkları sofralarla ağırladılar, fotoğrafı çeken Emir, 11.10.2011

Fotoğraf 37



Dede Odası, cem meydanının yer almaktadır. İçerideki makam odası iki bölüme ayrılmıştır: giriş ve dedenin makamı, Gökçen Çatlı Özen, 11.10.2011

Fotoğraf 38



Meydan Sofa'sına çıkan Aleviler, Çatlı Gökçen Özen, 13.02.2013

Fotoğraf 39



İkitelli Cem Evi'nin bir dersliğı. Bilgisayar öğretmeni Alevi öğrencilere ders anlatıyor, Gökçen Çatlı Özen, 04.12.2012

Fotoğraf 40



Kapı eşiğı, erenlerin mekânı olan Meydan Sofa'sına girişı temsil etmektedir. Kimi eğilerek üç kez eşiğı kimi genelde ağaçtan yapılmış kapı pervazına saygısını göstermektedir. Selam vermeden girmek yol geleneğine aykırıdır, Gökçen Çatlı Özen, 04.12.2012

Fotoğraf 41



Görgü Cemi başlıyor... Hizmetliler Meydan Sofa'sına çıkıyor,
Gökçen Çatlı Özen, 03.02.2013

Fotoğraf 42



Cem salonunda adım atacak yer kalmamıştı, Gökçen Çatlı Özen, 03.02.2013

Fotoğraf 43



Meydan Sofa'sına post getiriliyor. Ritüeller postun üzerinde devam edecek,
Gökçen Çatlı Özen, 03.02.2013

Fotoğraf 44



Posta niyaz ediliyor, Gökçen Çatlı Özen, 03.02.2013

Fotoğraf 45



Mürşit, pir, rehber ve zâkir... Aleviliğin önderleri. Hepsinde kemerbest bulunmakta,
Gökçen Çatlı Özen, 03.02.2013

Fotoğraf 46



On İki Hizmet sahipleri çağrılıyor, Gökçen Çatlı Özen, 03.02.2013

Fotoğraf 47



On İki Hizmet sahibi niyaz ediyor, Gökçen Çatlı Özen, 03.02.2013

Fotoğraf 48



Pir/Dede, mürşit karşısında posta geliyor, Gökçen Çatlı Özen, 03.02.2013

Fotoğraf 49



Rehber, mürşit karşısında çengel darına duruyor. Eller bitişik, avuç içleri posta yönelik, ayaklar çıplak ve başparmaklar üst üste gelecek şekilde teslimiyeti ve dünya nimetlerinden arınmayı sembolize ediyor, Gökçen Çatlı Özen, 03.02.2013

Fotoğraf 50



Kurban sahipleri tecella dönmeden evvel rehber aracılığıyla mürşide, kurbanlarının kabul olması için dileklerini bildiriyorlar, Gökçen Çatlı Özen, 03.02.2013

Fotoğraf 51



Post kaldırıldı, geniş bir muşamba serildi ve hayvanlar içeriye alındı. Bu üç kurban şükrü temsil etmektedir. Hz. Ali, gördüğü rüya üzerine oğlunu kurban etmek ister fakat bunu bir türlü yapamaz. Bunun üzerine Allah'ın ona kurban gönderildiğine inanılır ve her yıl musahipler o günü temsilen yeniden kurban keserler, Gökçen Çatlı Özen, 03.02.2013

Fotoğraf 52



Kurbanların Meydan Sofa'sında son derece sakin durmaları dikkatimi çekince yanımdaki kadınlara "uslu hayvanlar" dedim. Cevap ritüele uygun olarak alındı: "Kesilmeye razı da ondan." Ardından hayvanlar mürşidin onayıyla abdest aldırılıp, kesilmek üzere kesimhaneye indirildi, Gökçen Çatlı Özen, 03.02.2013

Fotoğraf 53



Mürşid süpürgeciyi posta çağırdı, ortalığın temizliğini sual etti. Ardından cemde bulunanlara “artık rahat oturabilirsiniz” diyerek üslubu bozmamalarını söyledi,
Gökçen Çatlı Özen, 03.02.2013

Fotoğraf 54



Post kaldırıldıktan sonra barış için semah dönülüyor, Gökçen Çatlı Özen, 03.02.2013

Fotoğraf 55



Kemberbestler hizmet süresince çıkartılmıyor ve pirin huzurundan geçerken sırt ona dönülüyor. Tüm ritüellerde yüz ve beden posta ve mürşide paralel yapılıyor,
Gökçen Çatlı Özen, 03.02.2013

Fotoğraf 56



Kadınlar ritüellerde bol ve uzun kıyafetler giyseler de hepsinin başı kapalı değildir,
Gökçen Çatlı Özen, 03.02.2013

Fotoğraf 57



Semah bitimi kadınlar topluluk çengel darına duruyor, Gökçen Çatlı Özen, 03.02.2013

Fotoğraf 58



Gençler semahtalar, Gökçen Çatlı Özen, 03.03.2013

Fotoğraf 59



Geleneksel kıyafetli yaşlı Alevi kadın mürşidden dua istiyor, Gökçen Çatlı Özen, 03.02.2013

Fotoğraf 60



Kurban kesen musahipler çark semahı dönüyorlar. Üç kişi ise onların çarktan çıkmamaları için elle müdahalede bulunuyor, Gökçen Çatlı Özen, 03.02.2013

Fotoğraf 61



İki bekar, musahip olmak istediklerini rehber aracılığıyla mürşide bildiriyorlar. Niyetleri bir yıl boyunca denetlenecek, Gökçen Çatlı Özen, 03.02.2013

Fotoğraf 62



Musahip aileler mürşid huzurunda yıllık sualden geçiyor,
Gökçen Çatlı Özen, 03.02.2013

Fotoğraf 63



Musahip ailelerin diğerk bölümü sualden geçiyor, Gökçen Çatlı Özen, 03.02.2013

Fotoğraf 64



Cem törenlerinin vazgeçilmezleri: çocuklar... Gökçen Çatlı Özen, 03.02.2013

Fotoğraf 65



Kadınlarlayım. İkram edilen böreğin tarifini alıyorum,
Gökçen Çatlı Özen, 17.01.2013

Fotoğraf 66



Mumlar yakılıyor, dilekler dileniyor, Gökçen Çatlı Özen, 18.02.2013

Fotoğraf 67



Cem töreni öncesi kalabalık avluda birikiyor, Gökçen Çatlı Özen, 14.02.2013

Fotoğraf 68



İkitelli Cem Evi'nin modern derslik katı, Gökçen Çatlı Özen, 09.03.2013

Fotoğraf 69



Dede postu, Gökçen Çatlı Özen, 14.02.2013

Fotoğraf 70



İkitelli Cem Evi'nin çocuk oyun odası ve sorumlu öğretmeni, Gökçen Çatlı Özen, 06.12.2012

Fotoğraf 71



İkitelli Cem Evi toplantı salonu, Gökçen Çatlı Özen, 21.02.2013

Tablo 18: Çalışma Takvimi (2011-2013)

	1	2	3	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25
Konu seçimi																								
Literatür tarama																								
Odaklanma																								
İzin alınması																								
Metot seçimi																								
Alan																								
Veri Girişi																								
Veri Analizi																								
Rapor yazımı																								
Harman																								
Son göz okuma																								
Dizin																								
Jüri okuma																								
Karar																								

Çalışma takvimi, Ocak 2011 ile Mayıs 2013 tarihleri arasında gerçekleşmiştir. Literatür taramasının önemli bir bölümü Şubat-Aralık 2011 tarihleri arasında yapılmış olsa da, ikinci alan çalışmaları sebebiyle Ekim-Aralık 2012 tarihlerinde yeniden ele alınmıştır. Benzer durum alanda bulunma tarihleri için de geçerli olmuştur: Ekim 2011-Kasım 2012 tarihleri arasında ilk alan çalışmaları yürütülmüş, yaklaşan doğum sebebiyle ara verilmiş ve Kasım 2012-Mart 2013 tarihleri arasında alana yeniden dönülmüştür. Çalışma takvimi hamileliğim, çocuğumun bakımı ve alana yeniden çıkma gelişmeleriyle planladığımdan farklı ilerlemiştir. O sebeple çalışmanın bazı aşamaları belli aralıklarla yeniden ele alınmıştır.

Tablo 19: Araştırma Bütçesi (2010-2013)¹

GİDER AÇIKLAMASI	TUTAR (TL.)
Kaynak ve yayın giderleri	2.550
Kitaplar	2.400
Dergi ve gazeteler	150
Kırtasiye giderleri	6.000
Ciltleme	1.000
Fotokopi	1.500
Laptop	1.800
Çok amaçlı telefon	1.500
Kırtasiye malzemeleri	150
Flash disk	50
Yol giderleri	5.000
Alanda yiyecek-içecek	1.000
Öngörülmemiş diğer giderler	1.000
TOTAL	14.550

Çalışma süresince yapılan harcamalar, tarafımda karşılanmıştır. Kaynak ve yayın giderleri, çalışmakta olduğum İstanbul Aydın Üniversitesi kütüphanesinin “yayın talebi” dolayısıyla bazı kitapları temin ettiği için umduğumdan düşük olmuştur. Kırtasiye giderlerinden elektronik eşyalar, taksitle alındığı ve diğer harcamalar uzun bir süreye yayılarak yapıldığı için çalışmada her hangi bir kısıtlama yaratmamıştır.

Doktora çalışmalarım dolayısıyla çocuğumla ilgilenen yatılı çalışanımın aylık maaşı ve sigorta primi yukarıda belirtilmemiştir. Çalıştığım için çocuk bakıcısına olan gereksinim sadece doktora çalışmalarına bağlanmamıştır.

Alanda yapılan harcamaların bir bölümü İkitelli Cem Evi kafeteryasından alınan yiyecek-içeceklerdir. Diğer cem evlerinde kafeterya olmadığı için muhit civarındaki yerlerden temin edilmiştir.

Yol giderlerinin büyük bir bölümü, aracıma aldığım benzindir. Çalışma alanlarım şehir merkezinden uzak ve gece تنها olduğu için araçla seyahat tercih edilmiştir.

¹ Tabloda yer alan harcamalar yuvarlanmıştır.

Ad-Soyad : Gökçen Çatlı Özen
Unvan : Öğretim Üyesi
Elektronik posta : gokcencatli1@gmail.com



Öğrenim Durumu:

İlkokul:	Alphonse Daudet İlköğretim Okulu	1982-1984
	Victor Hugo İlköğretim Okulu	1984-1987
Ortaokul:	Jean-Macé Lisesi	1987-1990
Lise:	Saint-Benoit Koleji	1990-1995
Lisans:	Fransız Dili Eğitimi, İstanbul Üniversitesi	1995-2001
Yüksek Lisans:	Sosyal Antropoloji, Yeditepe Üniversitesi	2003-2007
Doktora:	Sosyal Antropoloji, Yeditepe Üniversitesi	2008-2013

İş Deneyimi:

İngilizce Öğretmeni:	Bil İngilizce Dil Kursu	2002-2004
Fransızca Öğretmeni:	Bil Fransızca Dil Kursu	2002-2004
Yazar:	Timaş Yayınları	2001-2008
İngilizce Okutman:	Anadolu Bil Meslek Yüksekokulu	2004-2005
Öğretim Görevlisi:	Anadolu Bil Meslek Yüksekokulu	2008-2010
Yabancı Dil Eğitmeni:	Hava Harp Okulu	2009-2010
Yazar:	Bilgeoğuz Yayınları	2008-...
Öğretim Görevlisi:	İstanbul Aydın Üniversitesi	2011-2012
Öğretim Üyesi :	İstanbul Aydın Üniversitesi	2013-...

Ulusal Dergilerde Yayınlanmış Makale:

Çatlı, Gökçen. "Feminist Anthropology." *İstanbul Aydın Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı 1 (2009): 20-26.

_____. "Kentlileşme Sürecinde Alt Kimlikler." *Anadolu Bil Meslek Yüksekokulu Dergisi*, sayı 23 (2011): 65-78.

_____. "Çok Kültürlülüğün Etkileri." (yayın aşamasında)

Ulusal Konferanslarda/Seminerlerde/Söyleşilerde Sunulan Bildiri:

"Alevi-Sünni Evlilikleri" Semineri, İstanbul Aydın Üniversitesi, 26 Kasım 2009.

"Biz Kimiz" Söyleşisi, Bilkent Üniversitesi, 03 Nisan 2013.

"Çok Kültürlülük ve Çeviri" Konferansı, İstanbul Aydın Üniversitesi, 16-17 Mayıs 2013.

Diğer Yayınlar:

Çatlı, Gökçen. *Babam Çatlı*. İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2008.

İdari Görevler:

Koordinatör	Anadolu Bil Meslek Yüksekokulu	2004-2005
Kurs Müdürü	İdd İngilizce ve Bilgisayar Kurs Müdürü	2005-2006
Kurs Müdürü	Polis Okulu	2005-2006
Müdür	İdd Dershane Yöneticisi	2005-2007
Bologna Çalışması	Fakülte ve Yüksekokul Temsilcisi	2011-2012
Kulüp Başkanı	İAÜ Türkçe Yaşam Kulübü Başkanı	2010-2013