TÜRKİYE'DE ALEVİLİĞİN YAPISAL DÖNÜŞÜMÜ, CEMDEN CEMEVİNE: İSTANBUL'DAKİ ALEVİLERLE NİTELİKSEL BİR ARAŞTIRMA

Cemil Köksal
171154107

DOKTORA TEZİ
Sosyoloji Anabilim Dalı
Sosyoloji Doktora Programı
Danışman: Prof. Dr. Bahattin Akşit

İstanbul
T.C. Maltepe Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Haziran, 2022

TÜRKİYE'DE ALEVİLİĞİN YAPISAL DÖNÜŞÜMÜ, CEMDEN CEMEVİNE: İSTANBUL'DAKİ ALEVİLERLE NİTELİKSEL BİR ARAŞTIRMA

Cemil Köksal
171154107
Orcid: 0000-0002-0124-2488

DOKTORA TEZİ
Sosyoloji Anabilim Dalı
Sosyoloji Doktora Programı
Danışman: Prof. Dr. Bahattin Akşit

İstanbul
T.C. Maltepe Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Haziran, 2022

JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI

Bu belge, Yükseköğretim Kurulu tarafından 19.01.2021 tarihli "Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge" ile bildirilen 6689 Sayılı Kişisel Verilerin Korunması Kanunu kapsamında gizlenmiştir.

ETİK İLKE VE KURALLARA UYUM BEYANI

Bu belge, Yükseköğretim Kurulu tarafından 19.01.2021 tarihli "Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge" ile bildirilen 6689 Sayılı Kişisel Verilerin Korunması Kanunu kapsamında gizlenmiştir.

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın olgunlaşarak bir tez haline gelmesi sürecinde akademik birikimi ve entelektüel derinliği ile yol gösterici olan değerli hocam, tez danışmanım Prof. Dr. Bahattin Akşit'e, doktoraya başladığım günden itibaren "sosyoloğun durması gereken yeri" içselleştirmemi sağlayarak üzerimden şefkatini hiç eksik etmeyen Prof. Dr. Nurgün Oktik'e, hocam olmasının yanında gösterdiği yakın ilgi ile tezin ilerlemesine katkıda bulunan Prof. Dr. Özgür Sarı'ya şükranlarımı sunuyorum.

Ayrıca tezin yazım aşamasında çok analitik eleştirileri ile çalışmaya son şeklini kazandıran Dr. Öğretim Üyesi Ferhat Değer'e teşekkür ederim. Akademik hayatımın başlangıcındaki rehberliği ile Gazi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde gerçekleştirdiğim yüksek lisans tezi sürecinde "beni sosyolojiye bana da sosyolojiyi kazandıran" hocam Prof. Dr. Kadir Cangızbay'a müteşekkirim.

Doktora süresi boyunca kendilerine zaman ayıramadığım halde sabırla bana destek olan eşim Nuray Barınmaz Köksal ve oğlum Ali Yiğit Köksal'a sonsuz teşekkür ederim. Fakat en büyük teşekkürü çalışmaya katkı sağlayan değerli katılımcılar hak ediyor, onların katkısı olmadan olmazdı.

Cemil Köksal

Haziran, 2022

ÖZ

TÜRKİYE'DE ALEVİLİĞİN YAPISAL DÖNÜŞÜMÜ, CEM'DEN CEMEVİNE: İSTANBUL'DAKİ ALEVİLERLE NİTELİKSEL BİR ARAŞTIRMA

Cemil Köksal
Doktora Tezi
Sosyoloji Anabilim Dalı
Sosyoloji Doktora Programı
Danışman: Prof. Dr. Bahattin Akşit
Maltepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2022

Geleneksel Aleviliğin dinsel alanını cem, düşkünlük, musahiplik ve dedelik sosyodinsel kurumları oluşturmaktadır. Bu çalışma, "geleneksel Alevilik" olarak adlandırdığı bu sosyodinsel kurumların oluşturduğu dinsel alanın yapısı ve klasik işlevlerinin, sosyoekonomik gelişmeler, toplumdaki artan farklılaşma ve gelişen iş bölümünün daha belirgin hale gelmesi sonucu dönüştüğü varsayımıyla hazırlanmıştır. Tezin başlığında yer alan Aleviliğin yapısal dönüşümü ile ifade edilmek istenen birbirinden farklılaşmamış toplumsal yaşam, kültür, din, hukuk gibi kurumların bir çıktısı olan cem ve ilişkili sosyodinsel kurumların etrafındaki toplumsal yapının, kent ortamında bağımsız alanlar etrafındaki yeni yapıda sınırlanarak dinsel alanda özerkleştiği cemevine dönüşümüdür. Bu kurumlar, kırsal yaşam biçiminin homojen kültüründe, herkesin statü ve yerine ilişkin ön kabullere sahip olduğu, temel geçimi tarım ve hayvancılık olan, kendine yeterli, basit işbölümüne sahip, ortak yaşam biçimi, adetler ve düzenleyici bir iç hukuk düzeninin etkisindeki toplumsal yapının ana bileşenlerini oluştururmuşlardır. Bu çalışmanın ana amacı, Alevilerin bakış açısından, Türkiye'de geleneksel Aleviliğin yapısal olarak nasıl dönüştüğünü, bu dönüşümün ilişkili olduğu kavram sınırları içinde keşfetmektir. Geleneksel Aleviliğin sosyodinsel kurumlarının oluşturduğu dinsel alanının yapısının, sosyoekonomik gelişmeler, toplumdaki artan farklılaşma ve gelişen iş bölümünün daha belirgin hale gelmesi, yaygın eğitim imkanları dolayısıyla çözüldüğü görülmüştür. Geleneksel formunda cemaat dinamiklerinin ön planda olduğu mekanik dayanışmalı toplulukların, sosyokültürel ve sosyodinsel kurumlarına ilişkin görünümlerin, kentleşme ve modernleşme sürecinde işlevini kaybettiği değerlendirilmektedir. Geleneksel hayat içinde farklılaşmayan dinsel, kültürel ve

toplumsal alanların, kentleşme ve modernleşme sürecinde farklılaştığı, dinsel alanın sistematikleşerek özerk bir biçim aldığı anlaşılmıştır. Gelenekten kopuşla birlikte anonimleşen kent yaşamının günümüzde geleneksel Aleviliğin dinsel yapısının sistematikleşerek kent ortamında özerkleştiği görülmüştür. Özerkleşen bu yapının merkezinde cemevleri bulunmaktadır. Cemevleri ihtiyaçlar yanında Aleviliğin kent ortamında toplumsal yeniden üretimini sağlayan bir olgu olarak ortaya çıkmıştır. Günümüzde aynı bölgeden zincirleme göç ederek büyük kentlere gelen Alevi toplulukların kurdukları başlangıçta ve hala resmiyette hemşeri yardımlaşma dernekleri olan cemevlerinin ise köyün ya da kasabanın toplumsallığının kısmi kapalı formuyla kente taşınmasını da beraberinde getirdiği görülmektedir.

Anahtar Sözcükler: Alevilik, Dinsel Alan, Cem, Cemevi.

ABSTRACT

STRUCTURAL TRANSFORMATION OF ALEVISM IN TURKEY, FROM CEM TO CEMEVİ: A QUALİTIVE RESEARCH WITH ALEVIS IN ISTANBUL

Cemil Köksal
PhD Thesis
Department of Sociology
Sociology Programme
Thesis Advisor: Prof. Dr. Bahattin Akşit
Maltepe University Graduate School, 2022

The religious field of traditional Alevism consists of cem, düşkünlük, musahiplik and dedelik socioreligious institutions. This study has been prepared with the assumption that the structure and classical functions of the religious area formed by these socio-religious institutions, which he calls "traditional Alevism", have been transformed as a result of socioeconomic developments, increasing differentiation in the society and the developing division of labor. What is meant to be expressed by the structural transformation of Alevism in the title of the thesis is the transformation of the social structure around the cem and related socioreligious institutions, which are an outcome of institutions such as undifferentiated social life, culture, religion, and law, to a cemevi, which is limited in the new structure around independent areas in the urban environment and becomes autonomous in the religious field. These institutions are the main components of the social structure in the homogeneous culture of the rural life style, where everyone has preconceptions about their status and place, whose main livelihood is agriculture and animal husbandry, who is self-sufficient, has a simple division of labor, is under the influence of a common lifestyle, customs and a regulatory domestic legal order. they have created. The main purpose of this study is to explore how traditional Alevism has been structurally transformed in Turkey from the point of view of the Alevis, within the boundaries of the concepts with which this transformation is related. It has been observed that the structure of the religious area formed by the socio-religious institutions of traditional Alevism has been dissolved due to socio-economic developments, increasing differentiation in the society and the developing division of labor, and non-formal education opportunities. It is considered that the views of

sociocultural and socio- religious institutions of communities with mechanical solidarity, in which community dynamics are at the forefront in their traditional form, have lost their function in the process of urbanization and modernization. It has been understood that the religious, cultural and social areas that do not differentiate in traditional life have differentiated in the process of urbanization and modernization, and the religious area has taken an autonomous form by being systematized. It has been seen that the urban life, which has become anonymous with the break from tradition, has become autonomous in the urban environment by systematizing the religious structure of traditional Alevism today. There are cemevis in the center of this autonomous structure. Cemevis emerged as a phenomenon that provides social reproduction of Alevism in the urban environment, as well as needs. Today, it is seen that the cemevis, which were established by the Alevi communities who migrated from the same region and came to the big cities, and which are still official fellow-citizen assistance associations, brought the sociality of the village or town to the city in a partially closed form.

Keywords: Alevism, Religious Field, Cem, Cemevi.

İÇİNDEKİLER

JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI ii
ETİK İLKE VE KURALLARA UYUM BEYANI iii
TEŞEKKÜR iv
ÖZ v
ABSTRACT vii
İÇİNDEKİLER ix
FOTOĞRAFLAR LİSTESİ xi
KISALTMALAR xii
ÖZGEÇMİŞ xiii
BÖLÜM 1. GİRİŞ 1
1.1. Kavramsal ve Kuramsal Çerçeve 6
1.1.1. Alevilik ve İlişkili Olduğu Kavramlar 6
1.1.2. Tarihsel Arka Planda Aleviliğin Oluşum Süreci 9
1.1.3. Kırsal Alanda Geleneksel Alevilik ve Sosyodinsel Yapısı 12
1.1.4. Geç Osmanlı ve Cumhuriyet İlanı Sonrası Alevilik ve Aleviliğin Geleneksel Yapısını Etkileyen Sosyopolitik ve Sosyoekonomik Gelişmeler 32
1.1.5. Göç ve Kentleşme Sürecinde Aleviliğin Dönüşümü 44
1.1.6. Alevi Uyanışı: Alevi Kimliği ve Cemevlerinin Ortaya Çıkışı 55
BÖLÜM 2. YÖNTEM 71
2.1. Evren ve Örneklem 75
2.2. Kullanılan Veri Toplama Aracı 78
2.3. Verilerin Analizi 79
2.4. Araştırmanın Sınırlılıkları (Uygulamada Karşılaşılan Güçlükler ve Etik Sorunlar) 80
BÖLÜM 3. BULGULAR 83
3.1. Kimlik Tanımındaki Dönüşümler 83
3.1.1. Dinsel Bir Kimlik Olarak Alevi Olmak 87
3.1.2. Kültürel Bir Kimlik Olarak Alevi Olmak 94
3.1.3. Ötekileştirilmiş-Dışlanmış Bir Kimlik Olarak Alevi Olmak 97

3.1.4. Kimlik İçin Yeni Bir Mücadele Alanı: "Cemevleri İbadethanemizdir"... 107
3.2. Dinsel Alanın Sınırlarının Dönüşümü ... 117
3.2.1. Dinsel Alanın Yeni Mekanı Merkezi Cemevleri: "Kurumlar" ... 118
3.2.2. Yerel Topluluk Bağlantılı Hibrit Cemevleri: Köy ve Kent Arasında "Dernek" ... 134
3.2.3. Habitus Yüklü Bir Alan: Aleviliğin Sosyokültürel Aktarımının Kurumsallaşması ... 141
3.2.4. Musahiplik-Düşkünlük Ekseninde Değişim: Musahip Kardeşlikten Musahip Kurumlara ... 148
3.2.5. Dinsel Alanda Toplumsal Cinsiyet Rollerinin Dönüşümü: Kadın Gözcü'den Posta Oturan Anaya (Kurum Anası) ... 156
3.3. Grup Aidiyeti Üretim Sürecinde: İcat Edilen Gelenekler ... 162
3.3.1. Geleneğin İcadı: Hakka Yürüme-Uğurlama Erkanı/Cenaze Törenleri: "Alevi Gibi Yaşıyoruz Sünni Gibi Ölüyoruz" ... 163
3.3.2. Metropolden Köye Cenaze Döngüsü: "Otobüs Bulmak Lazım" ... 175
3.3.3. Dede Nikahı: "Biz de Dedeye Gidelim", "Adet Yerini Bulsun" ... 181
BÖLÜM 4. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME ... 185
EK'LER ... 191
EK-1 Derinlemesine ve Odak Grup Görüşme Rehber Soru Formu ... 191
EK-2 Senaryo Geliştirme Formu ... 193
EK-3 Senaryo Geliştirme Formu ... 194
EK-4 Veri Analizi Formu ... 195
EK-5 Derinlemesine Görüşmeler Kişisel Özellikler Tablosu ... 196
EK-6 Odak Grup Görüşmeleri Kişisel Özellikler Tablosu ... 198
KAYNAKÇA ... 199

FOTOĞRAFLAR LİSTESİ

Fotoğraf 1. Cem Töreni 131
Fotoğraf 2. Cem Kitapçığı 131
Fotoğraf 3. Cemevi Lokma Daveti Pankartı 134
Fotoğraf 4. Topluluk Cemevi Cem Ritüeli 138
Fotoğraf 5. Topluluk Cemevi Cem Ritüeli -2 139
Fotoğraf 6. Çerağ Uyandırma 160
Fotoğraf 7. Gözcü Hizmeti 160
Fotoğraf 8. Lokma Hizmetleri 161
Fotoğraf 9. Cenaze Erkanı Kitapçığı 168
Fotoğraf 10. Cenaze Erkanı Görevlisi/Hocası 171
Fotoğraf 11. Tunceli Cenaze Erkanı 178
Fotoğraf 12. Tunceli Cenaze Erkanı-2 179
Fotoğraf 13. Tunceli Ziyaret 179
Fotoğraf 14. Tunceli Ziyaret-2 180
Fotoğraf 15. Dede (Dini) Nikah 182
Fotoğraf 16. Dede (Dini) Nikah-2 183
Fotoğraf 17. Dede (Dini) Nikah-3 183

KISALTMALAR

CHP : Cumhuriyet Halk Partisi

DP : Demokrat Parti

BP : Birlik Partisi

TBP : Türkiye Birlik Partisi

TRT : Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu

MHP : Milliyetçi Hareket Partisi

ÖZGEÇMİŞ

Cemil Köksal

Sosyoloji Anabilim Dalı

Eğitim

Y.Ls.	2006	Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı/Sosyoloji Bilim Dalı
Ls.	2003	Kırıkkale Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü
Lise	1998	Ankara Gazi Lisesi

İş/İstihdam

2007 -	İçişleri Bakanlığı

BÖLÜM 1. GİRİŞ

Türkiye'de toplumsal, siyasal ve dinsel alan hızlı bir dönüşüm içerisinde olup, dönüşümü bu eksenler açısından deneyimleyen Aleviler, Sünni çoğunluktan sonra en büyük etno-dinsel topluluktur. Alevi, "Ali'yi tutan", "Ali'nin yolunda giden", "Ali'ye bağlanan" gibi anlamlara gelir (Bozkurt, 2004, s.1). Alevi sözcüğü ilk defa Halifelik tartışmaları sırasında Hz. Ali taraftarları için kullanılmış olup; tarihi süreç içerisinde bölgelere ve ülkelere göre değişik anlamlar kazanmıştır (Yılmaz, 2005, s.29; Zelyut, 2005, s.11; Fığlalı, 1996, s.7; Subaşı, 2005, s.11; Özkırımlı, 1993, s.10). Van Bruinessen'e göre ise "Alevî", gerçekte inanışları ve ritüelleri birbirlerinden hayli farklı heterodoks toplulukları tanımlamak için kullanılan bir üst kavramdır (2005, s.78).

Aleviliğin üzerine inşa edildiği temel sosyodinsel kurumlar, cem, düşkünlük, musahiplik ve dedelik kurumlarıdır (Yaman, 2001, s.47-60). Bu kurumlar, Alevi topluluklarınca, 15 ve 16. yüzyıllar sonrası tarihi süreçte, Osmanlı'nın devlet otoritesini dışsallaştırıp, topluluğun yönetimi, iletişimi, iç hukuku ve dayanışmasını sağlamak amacıyla oluşturulmuşlardır (Yıldırım, 2018, s.81; Kehl-Bodrogi, 2017, s.217). Aleviliğin dönüşümüne odaklanan çalışmalar toplumsal yeniden üretim ve grup dayanışmasını, sağlamaları nedeniyle, dönüşümün izlerini bu kurumlarda aramıştır (Yıldırım, 2018; Okan, 2004; Yalçınkaya, 1996; Soyyer, 1996; Bal, 1997).

Bu çalışma, "geleneksel Alevilik" olarak adlandırdığı bu sosyodinsel kurumların oluşturduğu dinsel alanın yapısı ve klasik işlevlerinin, sosyoekonomik gelişmeler, toplumdaki artan farklılaşma ve gelişen iş bölümünün daha belirgin hale gelmesi sonucu dönüştüğü varsayımıyla hazırlanmıştır.

Geleneksel Aleviliğin merkez kurumu olan "cem" sözcüğünün Türkçe karşılığı toplanmak bir araya gelmektir. Geleneksel Alevi toplumunun yapısal özelliklerini oluşturan değerleri, inançları, sembolleri, normları topluca cem ayininde temsil edilir (Yıldırım, 2018, s.117). Cem kurumu ilişkisel olarak, geleneksel dinsel önder olan dedenin yönetiminde, topluluğun birbirinden razı olmasını içeren rızalık esaslarında; bir

nevi dayanışmayı amaçlayan musahip kardeşliği ve yapılmaması gereken davranışlar karşısında verilen ceza olarak düşkünlük durumuyla bir bütündür (Bal, 1997, s.67).

Tarım ve hayvancılık temelli, kendine yeterli, düşük işbölümüne sahip, ortak hayat tarzı, adetler ve bastırıcı bir iç hukuk düzeninin sarmalındaki bir toplulukta; uzun yıllar içerisinde oluşan bu kurumlar ve ritüeller, kentleşme ve modernleşme sürecinde işlevini kaybetmiş, bu kurumların oluşturduğu dinsel alanın yapısının sınırları dönüşmüştür (Dressler, 2006, s.272). Bu doğrultuda, bu çalışmada Aleviliğin yapısal dönüşümü ile ifade edilmek istenen, birbirinden farklılaşmamış toplumsal yaşam, kültür, din, hukuk gibi kurumların bir çıktısı olan cem ve ilişkili sosyodinsel kurumların etrafındaki toplumsal yapının, kent ortamında bağımsız alanlar etrafında oluşan yeni yapıda sınırlanarak dinsel alanda özerkleşen cemevine dönüşümüdür.

Bu dönüşümü sürekli olarak etkileyip, biçimlendiren üç ana öğeden de söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki fiziksel çevre olup, insanın bir toplumsal yapı içerisinde yaşamı sürdürdüğü coğrafyadır. İkincisi toplu yaşamı düzenleyen örgütlenme biçimidir. Son olarak da üretim biçimlerinden, gündelik yaşam alanlarına, gelenek ve göreneklerden, iletişim biçimlerine kadar tüm kültürel etkenlerdir (Oktik, 2002, s.17-18).

Akşit'e göre, hayatı anlamlandıran hakim kültürel bir dizge olarak din, modernite öncesi toplumlarda toplumsal hayatın "her yerinde" ve göreli özerk bir alanda değilken, kentsel bağlamda dini liderlerin ve dinsel alanda bulunan aktörlerin artan uzmanlaşması ile özerk bir dinsel alanın doğuşuna şahit oluruz. Alevilik söz konusu olduğunda, günümüzdeki özerk dinsel alanın odağında kentlerde ve kasabalarda, hatta köylerde inşa edilen cemevleri ile bu cemevleri bünyesinde oluşturulan yeni kurumsal yapı bulunmaktadır. Özetle, homojen bir topluluğun geleneksel yapısının merkezi bir kurumu olan cemin ve ilişkili olduğu diğer sosyodinsel kurumların işlevlerinin sınırlandığı kent ortamında ortaya çıkan bu cemevleri, dinsel alanın sınırlarının yeniden çizildiği pratikleri de oluşturur.

Bu çalışmanın ana amacı, Alevilerin bakış açısından, Türkiye'de geleneksel Aleviliğin yapısal olarak nasıl dönüştüğünü bu dönüşümün ilişkili olduğu kavram sınırları içinde keşfetmektir. Araştırmanın cevabını aradığı diğer alt soru başlıkları ise şunlardır: Dinsel alanın sınırları nasıl dönüşmüştür? Bu alandaki yeni aktörlerin konumları nelerdir?

Bu dönüşüm sürecinde bir kimlik olarak Alevi olmak nasıl anlamlandırılmaktadır? Bu kimlik inşasında kullanılan kavramların birbirleriyle ilişkisi nedir? Cemevleri Aleviler için ne anlam ifade etmektedir? Burada ortaya çıkan iş bölümü ve örgütlenmenin, geleneksel Aleviliğin sınırları ile ilişkisi nedir? Geleneksel Aleviliğin temel sosyodinsel kurumları nasıl dönüşmüştür? Aleviliğin aktarımını sağlayan kaynakların ve aktörlerin rollerinde yaşanan dönüşüm nasıl gerçekleşmiştir? Geleneksel dinsel önderler olan dedelerin dinsel ve yönetsel pozisyonlarındaki dönüşümün parametreleri nelerdir? Dedeler kendi rollerini nasıl tanımlamaktadır?

Bu çalışmanın birinci bölümünü kavramsal ve kuramsal çerçeve oluşturmaktadır. Birinci bölümde geleneksel Aleviliğin kavramsal sınırları, Durkheim ve Tönnies'in teorik çerçevesi içine yerleştirilerek, cem, musahiplik, düşkünlük, dedelik gibi özgün sosyodinsel kurumların işlevleri açıklanmaya çalışılmıştır. Yine birinci bölümde tarihsel arka plan akışı içinde Cumhuriyetin ilanı sonrasında toplumsal alanın referanslarının sekülerleşmesiyle Aleviler için ortaya çıkan yeni durumun, farklı yansımalar ile nasıl göründüğü değerlendirilmiş, özellikle 1960'lı yıllarla birlikte başlayan toplumsal farklılaşma neticesinde dönüşümü açıklamak için klasik ve modern kuramlara referans verilmiştir.

Belirtildiği üzere Aleviliğin geleneksel örgütlenme kültürü, sosyodinsel kurumların işleyişi ve işlevi ile toplumsal dizgelerin topluluğu birbirine bağlaması hususundaki rolüne ilişkin Durkheim'ın mekanik ve organik dayanışma kavramları ile Tönnies'in cemaat ve cemiyet kavramları, modernleşme ve kentleşme süreciyle birlikte ortaya çıkan yeni görünümler için ise Bourdieu'nün alan kuramı uygun bir referans olarak görülmüştür. Ayrıca cemevlerinin kurumsallaşmasından günümüze kadar geçen süre içerisinde, Alevileri içine alacak tümel bir form biçiminde inşası amacıyla ortaya çıkan pratikler kümesi ise Hobsbawm'ın icat edilen gelenek kavramı kullanılmıştır.

Durkheim (2014), "Toplumsal İşbölümü" adlı eserinde, modern toplumu değişen görevlerin farklılaşma sürecinin oluşturduğunu, bu farklılaşma sürecinin merkezinde ise, toplumu bir arada tutan ve çimento işlevi gören bağlar olan dayanışma biçimlerinin bulunduğunu belirtir. Durkheim geleneksel toplumların basit sosyal yapılarını, modern toplumların karmaşık iş bölümüyle karşılaştırmak ve analiz etmek amacıyla mekanik ve organik dayanışma olarak iki farklı toplumsal düzen biçimine başvurur (Slattery, 2014,

s.114). Tönnies (2019) ise modernizmin, yaşamı bireyselleştiren karakteri temelinde yüz yüze etkileşimi sınırlandığını ve cemaat yapısını çözen bir süreç olarak geliştiğini vurgular (Şahin, 2013, s.24).

Durkheim gibi Bourdieu de toplumların gelişim ve dönüşüm evrelerini aynı analiz çerçevesinde değerlendirerek modern toplumların nispeten özerk alanlar olarak kurulduğu fikrini paylaşır. Bourdieu sosyolojisinde toplumsal dünya nispeten özerk olmakla birlikte yapısal açıdan benzeşik olan, çeşitli maddi ve kültürel kaynak biçimlerinin üretildiği, dolaşıma girdiği ve tüketildiği alanlardır (Swartz, 2011, s.71).

Bu çalışmada da, bu dönüşümün açıklayıcı yönüne ilişkin olumlu bir tutumla, Aleviliğin, tarihsel sosyodinsel kurumları, kültürel ve politik konumlanmaları ile, toplumsal farklılaşmanın hakim olduğu günümüz toplumunda nasıl yeniden üretilerek varlığını sürdürdüğü; yeniden üretimi sağlayan değişkenlerin neler olduğu sorusuna, Bourdieu'cü sosyoloji çerçevesinden cemevi özelinde onun bir "toplumsal alan" olduğu kavramsallaştırılması ile cevap aranacaktır.

Bu amaçla çalışmanın birinci bölümünü kavramsal ve kuramsal çerçeve oluşturmaktadır. Birinci bölümde Aleviliğin kavramsal sınırları, Durkheim ve Tönnies sosyolojisinin teorik çerçevesi içine yerleştirilerek cem, musahiplik, düşkünlük, dedelik gibi özgün sosyodinsel kurumların işlevleri açıklanmaya çalışılmıştır.

Belirtildiği üzere Aleviliğin geleneksel örgütlenme kültürü, sosyodinsel kurumlarının işleyişi ve işlevi ile toplumsal dizgelerinin dayanışmadaki rolüne ilişkin Durkheim'ın "mekanik dayanışma" kavramı ile Tönnies'in cemaat kavramı, modernleşme ve kentleşme süreciyle birlikte ortaya çıkan yeni görünümler için ise Bourdieu'nün alan kuramı uygun bir referans olarak görülmüştür. Ayrıca cemevlerinin kurumsallaşmasından günümüze kadar geçen süre içerisinde, Alevileri içine alacak tümel bir form olarak inşası amacıyla ortaya çıkan pratikler kümesi ise Hobsbawm'ın icat edilen gelenek kavramları ile ilişkilendirilmiştir.

Bu kapsamda Cemevleri bu alan içinde konumlandırılabilecek bir olgu olarak, sosyalleştirici etkisi, gerçekleştirdiği tüm faaliyetler, verdiği hizmetler, buradan ortaya

çıkan etkileşim, elde edilen sermaye türleri ile, dinsel ve kültürel yapının toplumsal olarak nasıl yeniden üretildiği hakkında yol gösterici olmuştur.

Hobsbawm'ın icat edilen gelenek kavramı, Alevileri içine alacak tümel bir formun oluşum sürecinde, bir kimlik olarak Aleviliğin inşası, Alevi kimliğinin sınır oluşturma ve diğer kimliklerden (özellikle Sünni İslam'dan) farklılık yoluyla nasıl tezahür ettiği, bu farklılığın inşasında cinsiyetin rolü, gündelik hayat başta olmak üzere, kamusal alanın farklı süreçlerinde Alevilerin yaşadıkları ötekileştirici pratikleri de içine alabilecek bir durumun, yapıya içkin olarak Aleviler açısından nasıl anlamlandırıldığına ilişkin, alan araştırması dahilinde elde edilen verilerin değerlendirilmesi ve yorumlanması noktasında yardımcı olmuştur.

Araştırmanın ikinci bölümünde araştımanın yöntemi yer almaktadır. Alan araştırması kapsamında teorik çerçeve ile uygun olarak evren ve örneklem ile araştırmanın gerçekleştirildiği alan ve araştırma süreci, araştırmanın amacına koşut olarak planlanmış ve bu bölümde açıklanmıştır. Odak grup görüşmeleri, derinlemesine görüşmeler ile gözlemlerden elde edilen verilerin analizi bu bölümde detaylı olarak belirtilmiştir. Verilerin kodlanması, kodlanan verilerin analizi amacıyla temaların nasıl oluşturulduğu da yine bu bölümde açıklanmıştır.

Üçüncü bölümde elde edilen veriler, çalışmanın kavramsal ve kuramsal çerçevesi ile ilişkilendirilerek yorumlanmaya çalışılmış; Alevilerin kimlik tanımındaki dönüşümler, dinsel alandaki kurumların ve aktörlerin rollerindeki değişimler ile grup aidiyeti üretim sürecinde icat edilen gelenekler ortaya konulmuştur.

Sonuç bölümünde ise literatür ve referans teorilerle çalışmanın bulguları değerlendirilmiş, bu bulgular ile sosyoekonomik gelişmeler ve artan toplumsal farklılaşma neticesinde gelişen iş bölümü ile dönüşen dinsel alanın sınırları yorumlanmaya çalışılmıştır.

1.1. Kavramsal ve Kuramsal Çerçeve

1.1.1. Alevilik ve İlişkili Olduğu Kavramlar

Alevi teolojisi üzerine artan sayıdaki çalışmalara rağmen, Aleviliğin genel kabul görmüş bir tanımını bulmak hala mümkün değildir (Bozarslan, 2003, s.3). Bu çalışmalarda Aleviliğin tarihsel, teolojik, politik, kültürel ve etnik olarak nerede durduğu ve nasıl ele alınması gerektiği hususlarının çoğulcu bir zemine oturduğu görülmektedir. Alevilik, teolojik olarak İslam mezhepleri tarihinde Hz. Ali'yi saymak, düşünsel bir bağ ile ona bağlanmak ve sevmektir (Fığlalı, 1996. s.7). Fakat Alevilik, Ali taraftarlığı olmanın ötesinde, kültür, inanç, kimlik gibi kavramlarla da ilişkilidir. Dressler'e göre bir terim olarak "Alevi" kelimesinin batılı kaynaklarda kullanılmaya başlanmasının tarihi 1880'li yıllar olup, daha erken dönemki metinlerde bu kavrama rastlanmaz (2016,s.2).

Aleviler söz konusu olduğunda erken dönem metinlerde görülen sözcükler daha çok "rafizi, mülhid, zındık ve kızılbaş" gibi nitelendirmelerdir (Ocak, 1998, s.161; Çakmak, 2018, s.16). Bu sıfatların halk arasında günümüzde de "ensest, sapkın, sapık" gibi hakaret içerikli damgalamaları içerdiği ve kimi zaman kullanıldığı görülmektedir.

Türkiye'de akademik yayınlar değerlendirilip Aleviliğin tanımı ve ilişkili olduğu kavramlarla ilgili bir çalışma yapıldığında, dönemsel farklılaşmalar mevcut olmakla belirli önermelerin geliştirildiği görülmektedir. Bunlar Aleviliğin, yazılı kaynaklardan ziyade sözlü aktarıma dayanan, heterodoks ve senretik yapısı bulunan, göçebelere özgü bir halk İslamı olduğu vurgusudur (Karakaya-Stump, 2016, s.2).

Senkretizm, birbirinden farklı inanç sistemlerinin ve kültürel yapıların karşılaşmaları neticesinde, eski inanışların alışkanlıklarını ve geleneklerini hemen terk etmeden yeni inanç pratikleri ile bağdaştırmak olarak ifade edilebilir (Öktem, 2004, s.220). Heteredoksi ise, bir inancın baskın kurumsallaşmış yapısı karşısında, bu inancın paradigmasından farklılaşan çoğulcu yapıdır (Ocak, 2018, s.95).

Alevilik araştırmaları ve çalışmalarına ilişkin ilk kapsamlı araştırmalar kuramsal kurucu olarak da kabul edilebilecek Mehmed Fuad Köprülü'ye aittir. Köprülü Paradigması "Türkiye'de Alevi ve Alevilik terimlerine kendisinden sonra yüklenecek

anlamlar üzerinde en doğrudan ve en kalıcı etkiyi yaparak yaklaşık 80 yıl boyunca kendisinden sonra gelen takipçileri etkilemiştir (Dressler, 2016, s.237).

Köprülü'nün senkretizm, ortodoksi-heteredoksi, halk İslamı-yüksek İslam, sözlü ve yazılı kültür gibi, ikili kavram setleri etrafında oluşturulan teorik perspektifi ile "çift kutuplu bir analitik çerçeve" (Karakaya-Stump, 2016, s.2-16) oluşturduğu görülmektedir.

Köprülü (1976)'ye göre Türk halk İslamı olan Alevilikle, Türklerin İslamla tanışmadan önceki inançları arasında aktarıma dayalı bir örtüşme söz konudur. Türk halk İslamı, genelde popüler sufizm, özelde Orta Asya kökenli Yesevilik tarikatı örtüsü altında korunduğuna ve aktarıldığına inanılan Orta Asya Şamanizminin bir uzantısıdır (Ocak, 1998, s.126). Anadolu'daki heteredoks zümreler tarafından devralınan bu kültürel ve dinsel bakiye, Anadolu Aleviliğinin heterodoks ve senkretik bir inanç olarak tanımlanmasını içeren bir paradigmanın da oluşmasına yol açar.

Köprülü paradigmasının üzerine oturduğu iki ana bileşen söz konusudur, bunlar "ortodoksi-heterodoksi" ikiliği ile, Aleviliğin Türk halk kültürünün otantik taşıyıcısı olduğu tezidir. Melikoff (2015) Köprülü'nün Türk İslamı'na ilişkin paradigmasından hareketle, kendi teorisini hetorodoksi, senkretizm ve Şamanizm üzerine kurmuştur[1] (Yıldırım, 2018, s.49; Dressler, 2016, s.254). Melikoff'a göre bir Türk halk İslamı olarak Alevilik, Türk halklarının İslamiyet'le tanışmadan önce karşılaştığı Şamanizm, Budacılık, Hıristiyanlık, Maniheizm gibi değişik inançları da içinde barındırır. Doğu Anadolu'da Kürt'ler, Ehl'i Haklar, Yezidiler'le olan etkileşiminden kaynaklı bir "din ve kültür senkretizmidir (2011, s.14). Melikoff Alevilerin cem, semah, musahiplik gibi sosyodinsel kurumları ile kadınların başları açık olarak cemlere katılabilmesi, cemlerde her ne kadar günümüzde rastlanmasa da "dem" adı altında içki içilebilmesi gibi ritüelleri nedeniyle, bunların eski şaman geleneklerinin devam etmesini gösterdiği yorumunda bulunur (Melikoff, 2015, s.77-93; 2011, s.88).

Dressler (2016, s, 19) ise Köprülü'nün heterodoksi ve senkretizm kavramlarıyla oluşturduğu metodolojisinin, dönemin hakim politik ideolojisi olan Türkçü bagajıyla

[1] Köprülü paradigması ve aralarında İrenne Melikoff ve Ahmet Yaşar Ocak'ın da bulunduğu takipçilerinin Aleviliğin senretik/hetorodoks bir Türk Halk İslamı olduğu yönündeki tezlerine ciddi bir eleştirel okuma için bkz. Ayfet Karakaya-Stump (2016). *Vefailik, Bektaşilik ve Kızılbaşlık, Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarih Yazımını Yeniden Düşünmek*. s.1-16.

ilişkisi olduğunu iddia etmiştir. Köprülü, Osmanlı ulemasının olumsuz damgalamaları olan, rafızi ve mülhit gibi kavramların yerine; bu kavramların önceki pejoratif anlamlarından kurtulmak amaçlı, Fransız akademisinden aldığı "ortodoksi" ve "hetedorodoksi" sözcüklerini kullanmıştır (Geçgin, 2019, s.1035). Bu sözcükler, ifade edildiği gibi, önceki pejoratif anlamları boşa düşürürken (Ocak, 2018, s.16), Alevileri de yeni inşa edilen Türk milletinde bir unsur haline getirmektedir (Yıldırım, 2018, s. 46) Böylelikle kutsallık ile millilik birbirleriyle özdeşleştirilmekte ya da daha hafif bir ifadeyle biri olmadan diğerinin düşünülemeyeceği bir bağımlılık tasarlanmaktadır (Coşkuner, 2017, s.147).

Karakaya (2016, s.10-16), Köprülü'nün paradigmasını ve çalışmalarını "Anadolu dinsel ve kültürel tarihini bir ucunda yüksek İslam, diğer ucunda halk İslamı olmak üzere çift kutuplu bir karşıtlık biçiminde okumak" üzerinden eleştirirken, bu paradigmanın politik bir hiyerarşi içerdiğini iddia etmiştir. Karakaya-Stump Alevilik-Bektaşi çalışmalarında ortodoksi-hetedorodoksi karşıtlığı yerine, müteşerri veya şeriat merkezli İslam ile mistik-batıni İslam farklılaşması üzerinden düşünmenin daha anlamlı olacağını ifade ederek; bu tür bir kavramsallaştırmanın açıklayıcı olmanın yanı sıra, İslami bağlamda sıklıkla Sünnilik-Şiilik temelinde yapılan ortodoksi-heterodoksi tanımının yarattığı kafa karışıklığını da gidereceğini iddia eder (Karakaya Stump, 2016, s.9).

Karakaya-Stump'a göre Kızılbaş hareketinin teşekkül ve yayılma mekanizması, mevcut literatürde Safevi şeyhlerinin/şahlarının, bilhassa 15.yüzyıl ortalarından itibaren Anadolu ve komşu coğrafyalardaki Türkmen aşiretleri ile doğrudan kurdukları müritlik temelinde açıklanmaktadır (2016, s.11). Fakat ortaya çıkan yeni literatürle Kızılbaş hareketini, Safevi önderliğinde bir araya gelmiş, bununla birlikte kendilerine ait bağımsız etki alanları bulunan köklü bazı Sufi ve gezginci derviş gruplarının bir koalisyonu olarak düşünmek gerekir (2016, s.13). Hareketin sosyo-siyasi bağlamı bir yana, ilgili grupları inançsal anlamda bütünleştiren ortak zemin, müteşerri Sünni İslam'a karşı paylaştıkları muhalif tavır ve mistik yönü ağır basan, Ali merkezli din anlayışlarıdır. Zamanla bu farklı Sufi ve gezginci derviş grupları Kızılbaşlık şemsiyesi altında "ocaklara" evrilmiş ve Alevi ocaklar sistemi dediğimiz özgün yapıyı ve bu yapıya dayanan, kendine has kurumları ve ritüelleri olan müstakil bir inanç topluluğunu meydana getirmiştir (Karakaya-Stump, 2016, s.15). Ocak sistemi, Alevilerde dinsel önder olan ve soylarının peygambere ve ehl-

i beyte dayandığı kabul edilen dedelerin, aileleri ile bu aileler etrafında oluşan organizasyonu ifade etmektedir (Yaman, 2012, s. 230).

Yıldırım da (2018, s.53-57) Karakaya-Stump'la benzer olarak heterodoksi ve ortodoksi terimleri yerine ikame edilmesi gereken kavramların "müteşerri" ve "gayr-i müteşerri" olduğunu iddia eder. Aleviliğin tarihsel gelişimini analiz ederken, sosyokültürel kodları ve ekonomik alt yapıları tarafından şekillendirilen adetleri, gelenekleri, zihniyet kodları, anlayış kalıpları ve hissediş şablonlarından oluşan dindarlık biçimleri de dikkate alınmalı, tüm bu kavramlar şeriat temelli müteşerrilik karşısındaki "gayr-i müteşerri" çerçeve içinde değerlendirilmelidir. Yıldırım (2018, s.55), ayrıca, Aleviliğin yalnızca Türkmen damarına vurgu yapılamayacağını, 15.Yüzyıl öncesinde Anadolu'da kültür ve dindarlık bakımından, "çok zengin, geçişken ve renkli" bir görünümden söz etmek gerektiğini de ifade eder.

Bu çalışmada Alevilik kavramı ve yüklendiği anlamlar bakımından Köprülü Paradigmasının getirdiği analiz çerçevesi kullanılırken, bu paradigmaya, Dressler (2016), Karakaya-Stump (2016) ve Yıldırım (2018) tarafından getirilen eleştiriler de dikkate alınmıştır.

1.1.2. Tarihsel Arka Planda Aleviliğin Oluşum Süreci

10. Yüzyılda Maveraünnehir'de İslamiyet'i henüz benimseyen Oğuzlar, göçebe yaşamları dolayısıyla, kitabi ve ortodoks içeriği nedeniyle yeni karşılaştıkları bu dini içselleştirememişlerdir (Ocak, 1998, s.127). Karahanlılar'dan Osmanlılar'a kadar geçen süre zarfında, çeşitli Türk toplulukları ve imparatorlukları arasında yaygınlaşan İslam, bir yanda kitabi esaslara uygun olarak, sistematik hukuk ve teolojinin kılavuzluğunda gelişirken, diğer yandan göçebe topluluklar arasında sosyo-ekonomik yapılarının ve toplumsal hayat tarzlarının biçimlendirdiği heterodoks karakterli başka bir yapının da gelişmesine neden olmuştur (Ocak, 1998, s.129). Tarihsel süreç içinde oluşan bu farklılaşma neticesinde, Maveraünnehir, Harezm, Horasan gibi bölgelerden Anadolu'ya göç eden Müslümanlar arasında, ortodoks yapıdaki "tam müslümanlaşmış olanlar ile heterodoks gruplar olan sathi müslümanlaşmış olanlar" biçiminde bir ayrım ortaya çıkar (Ocak, 2000, s.54).

Ocak (2012, s.236-280), 13.yüzyıldaki Babai ayaklanmasının Anadolu'da gayri Sünni çevreyi harekete geçirerek, dinsel ve tasavvufi yapıların oluşmasını sağlayarak, 16.yüzyıldaki Kızılbaş Alevi toplulukların isyanlarıyla Aleviliğe eklenen Ali kültüyle birlikte, günümüzdeki Alevi kozmolojisinin bugünkü şeklini aldığını ifade etmiştir.

Babai hareketi 14. ve 15. yüzyıllarda, Yesevi, Hayderi ve Vefai tarikatları, bünyesinde yer alan Kalenderi zümrelerden, Baba İlyas'ın halifelerinden aynı zamanda Hayderi'de olan Hacı Bektaş-ı Veli ananeleri etrafında toplanarak yeni bir tarikat şekline dönüşerek 16.yüzyılda Bektaşilik adını alır (Ocak, 1998, s.201). Ocak'a göre Bektaşi menakıbnamelerinde Budizm, Şamanizm, Mazdekizm gibi vaktiyle Türkler'in İslamiyet'i kabul etmeden önce mensup oldukları çeşitli dinlerin izlerini görebiliriz (2012, s.42).

Aleviliğin Anadolu'daki geleneksel temelleri Babai hareketi ile atılmış, günümüzdeki bilindik etnisitesi ise, 15.yüzyılda başlayan ve giderek şiddetlenen Osmanlı-Safevi mücadelesinde oluşmuştur (Ocak, 2012, s.20). 1501 yılında kurulan Safevi Devleti, resmi olarak "12 İmam Şiiliğini benimsemiş, kendilerine Anadolu'dan katılan Ustaclu, Şamlı, Rumlu, Tekeli, Dulkadirli, Afşar, Kaçar, Varsak (Aydın, 2020, s.21) gibi bir çok Türkmen topluluğunu da Konfederasyonuna dahil etmiştir.

Bu süreç, 15. ve 16. yüzyıllardan sonra Anadoludaki heterodoks zümreler arasında rastlanmayan Hz. Ali kültü, Kerbela matemi, Oniki İmam gibi kültlerin Alevi teolojisine eklemlenmesiyle sonuçlanmıştır (Ocak, 2004, s.386), 16.yüzyıldan önceki Alevi nefeslerinde, teberra, yani Hz. Ali'ye uymayanlardan yüz çevirme, On İki İmam ve Hüseyin'in Kerbela'da şehit düşmesi gibi temalara rastlanmazken bu dönem sonrasında ise bu vurgulara rastlanır (Çamuroğlu, 2005, s.11). Politik olarak "Şahçı" biçiminde damgalanan, "Kızılbaş" olarak şeytanlaştırılan (Aydın, 2020, s.17) Aleviler, belirtilen bu yeni motiflerle Osmanlı için "marjinal" (Okan, 2004, s.29; Kehl-Bodrogi, 2017, s.36) hale gelir ve Safevilerin yenilgiye uğraması nedeniyle, hayatta kalabilmek için, ulaşılması zor olan dağlık[2] alanlara ve bölgelere çekilir.

[2] Zırh (2021) Aleviler ile ilgili yürüttüğü doktora alan çalışması sırasında kendisine aktarılan, "*nerede bir ardıç ağacı* (yüksek yerlerde yetişen bir tür ağaç) *görüyorsan, orada Aleviler vardır"*, cümlesiyle bu kanının günümüzde Aleviler arasında yaygın olarak bulunduğuna dikkat çeker.

Osmanlı İmparatorluğu ile Safevi Devleti arasında geçen mücadelenin sonucu olarak, Osmanlı 16.yüzyıl sonrasında kendisini, "Sünni" ilkeleri esas alan merkezde konumlandırmış, vergi almayı hedeflediği konar göçer Kızılbaş Konfederasyonuna dahil Türkmenleri ise çevrede kalacak şekilde iskana zorlamıştır (Yıldırım, 2018a, s.27; Aydın, 2020, s.24).

Sünni din ulemasına dayandırılan fetvalardan kaynaklı, hukuki can güvenliği statüsünden yoksun Kızılbaş Anadolu nüfusu için "Şah Yolu"nda olmak, Pir Sultan ve Kul Himmet şiirlerinde (Aydın, 2020, s.22), dillendirilerek kurucu kollektif bir hafızaya dönüşmüştür. Bu tehlikenin sürdüğünü gören Osmanlı ise Kızılbaş Alevileri, dinsel yetke olarak Bektaşi Ocağı üzerinden "ehlileştirmek" yoluna giderek, siyasi nüfuzunu pekiştirmeyi amaçlamıştır (Çakmak, 2018, s.65).

Yıldırım (2021) bu dönemde bir Kızılbaş'ın tımar sahibi olabilmesinin mümkün olmazken, bazı kaynaklarda Bektaşi şeyhlerinin tımar sahibi olduğuna, bunun da ancak İmparatorluk ile ilişkilerden kaynaklanabileceğini söyler. Bu safhadan sonra Aleviliğin Bektaşilik üzerinden şekillenmeye başladığı dönem de başlamış olur.

Dağlık bölgelere çekilen topluluklar, hayatta kalmak için katı etnik ve sosyo-dini sınırlarını inşa ederek kırsal ortamlarda izole ve kapalı topluluklar oluşturmuşlardır. Ayrıca Bektaşi tasavvufi tarikatının karışımı ile kendilerini tüm dış dini formlara kapatarak kendilerine has sosyo-dini kurumları inşa etmişlerdir (Zeidan, 1999, s.75-76). Kehl-Bodrogi'ye göre, Alevilik, bu soyutlanma sürecinde, ezoterik ve gizli örgütlenme biçimini almış, Alevi olanların Alevi olmayanlarla evliliklerinin kısıtlanması ise topluluğun kendini tekrar tekrar üretmesine neden olmuştur (2017, s.39). Ali anlayışı ve Ehl-i Beyt sevgisi orta çağ Anadolu'suna ve oradan da İslam'ın doğuşuna kadar giderken, cem, musahiplik, görgü, ocak-talip sistemi gibi toplumsal kurumların başlangıç formu ise bu döneme tekabül eder (Yıldırım, 2018, s.56).

16. yüzyıldan Cumhuriyet dönemine, hatta grubun kırsaldan kente göçünün son dönemine kadar, yukarıda bahsedilen ana özellikler, Alevilerin sosyal, politik, dini, kültürel ve ekonomik olarak tanımlanmalarında belirleyici faktörler olmuştur (Fırat, 2004, s.19)

1.1.3. Kırsal Alanda Geleneksel Alevilik ve Sosyodinsel Yapısı

Alevilik toplumsal dizgelerinin karşılık geldiği işlevleri, teolojik görünümü ve kurumlarının oluşum dinamikleri açısından üç dönemde ele alınabilir (Yıldırım, 2012, s.138). Geleneksel Aleviliğin oluşmaya başladığı ilk dönem, 11 ve 15. yüzyıllar arasındaki "oluşum dönemi"dir. İkinci dönem ise sosyodinsel kurumların oluştuğu 16 ve 19. yüzyıllar arasındaki Safevi (Kızılbaş) dönemidir. Üçüncü dönem ise 1950'li yıllardan başlayan ve günümüze kadar süren "modern Alevilik" dönemidir (Yıldırım, 2012, s.138). Dressler (2006, s.272) geleneksel Aleviliği dönemselleştirilebilecek süreçlerden ziyade, Alevilerin kolektif hatıralarından ve tarihsel yeniden yapılanmalardan ortaya çıkan henüz sekülerleşmemiş ve kentleşmiş bir Aleviliği ifade eden ideal görünüm olarak kabul etmiştir.

Belirtildiği gibi Aleviliğin üzerine inşa edildiği temel sosyodinsel kurumlar, cem, düşkünlük, musahiplik ve dedelik kurumlarıdır (Yaman, 2001, s.47-60). Bu kurumlar, Alevi topluluklarınca, 15 ve 16. yüzyıllar sonrası uzun süreçte, Osmanlı'nın devlet otoritesini dışsallaştırarak, topluluğun yönetimi, iletişimi, iç hukuku ve dayanışmasını sağlamak amacıyla oluşturulmuşlardır (Yıldırım, 2018, s.81; Kehl-Bodrogi, 2017, s.217)

Cem sözcüğünün Türkçe karşılığı toplanmak bir araya gelmek olup, Alevilerde tam anlamıyla yüzyıllarca bu işlevi görmüştür. Geleneksel Alevi toplumunun merkez bölgesini oluşturan değerleri, inançlar, semboller normlar ve ilişki yapılarının tamamı topluca cem ayininde temsil edilir. Teolojik olarak ise cem, Hak Muhammed Ali divanı olarak adlandırılır. Kızılbaşlar, Tahtacılar cem usülüne diğer adetlerine görgü sürek yol, adını verirler (Fığlalı, 1996, s.327). Geleneksel Aleviliğin siyasi, hukuki, toplumsal, kültürel ve ekonomik boyutlarıyla bir bütün oluşturan bu sitemin merkezi kurumu kuşkusuz cemdir (Yıldırım, 2018, s.261). Cem'in diğer bir adı da halka namazıdır (Yaman, 2012, s.211. Ayn-ül cem, ayin-i cem, cem ayini, Abdal Musa kurbanı, birlik cemi, dardan indirme erkanı, düşkün cemi gibi farklı isimler de bu ritüeli niteler (Yaman, 2012, s.211). Teolojik olarak menkıbevi anlatısıyla Cem'in başlangıcı Hazreti Muhammed'in miracı sonrası Kırklar Cemine uğramasına dayanmaktadır (Buyruk, 2004, s.13-18). Cem sözel ve sözel olmayan tüm pratik ve ritülleriyle, kırkların meclisini, geçmişten şimdiye çağıran metaforik anlamlarla yüklüdür.

Buna göre Peygamber "Kırklar Bezmi" denilen gizli bir toplantıya katılır (Okan, 2004, s.70; Melikoff, 2010, s.266). Alevilikte perşembe akşamını Cuma'ya bağlayan akşamlar cem yapılması ve her talibin "48 Cuma"ya katılması haktır" görüşü esastır. Sadece Muharrem ayı boyunca doğal ritüel olarak (dört haftalık) cem yapılmaz ve matem tutulur (Dönmez ve Çelik, 2018, s.4).

Cemin tertip edildiği yer fiziki bir mekan olmakla birlikte, hizmetlerin görüldüğü bu yer "meydan, erenler meydanı, kırklar meydanı" olarak adlandırılır (Bal, 1997, s.85). Dede bu meydanda Ehl-i Beytten ve seyyidlerden gelen ve yönetimsel pozisyonu temsil eden "post"a oturur. Cem bir ibadet biçimi olmanın çok ötesinde, dini toplumsal sistemin bütün sembollerinin kodlandığı bir ritüeller kompozisyonudur (Yıldırım, 2018, s. 260). Yazıcı (1996, s.33-34), cemin amaçlarını ibadet etmek, hukuki sorgulama, bilgilendirme ve eğitim olarak açıklarken, Yaman (2012, s.213) cem törenlerinin tarihsel işlevlerini, dinsel işlevler, sosyal eğitsel işlevler, hukuksal işlevler olarak sınıflandırır. Cem töreninden en önemlileri görgü cemi ve musahip cemleridir.

Dedelik ve ocak sistemi, Anadolu Aleviliğinin yapılanışı ve aktarımında kilit bir role sahiptir. Aleviliği karakterize eden bir diğer faktör ortak merkezi bir dini otoritenin olmamasıdır (Shankland, 1993, 319-328; Kehl-Bodrogi, 2017, s.21-23). Bu ailelerin mensuplarının soylarının peygambere ve ehl-i beyte dayandığı kabul edilir. Ocak terimi ise Alevilerde dinsel hizmetleri gören dedelerin aileleri ile bu aileler etrafında oluşan organizasyonu ifade etmektedir (Yaman, 2012, s. 230; Gezik ve Özcan, 2013).

Dedelerin geleneksel Alevi toplumunda oldukça önemli görevleri bulunmaktadır. Bunlar cemaate önderlik etme, cemi yönetme, bayram, cenaze, sünnet, evlilik törenleri ile ilgili görevler, suçluları düşkün etme gibi görevlerdir (Yaman, 1996, s.68). Dedeler geleneksel formda, her yıl kendi ocağına tabi olan köylerdeki taliplerini ziyaret eder, talipleri arasındaki ihtilafları çözer, aynı zamanda dayanışmayı da sağlar (Yazıcı, 2014, s.484). Geleneksel Alevi toplumunda dedelerin hastalalara şifa dağıttığı, yağmur yağdırdıkları, menkıbevi hikayelerin özneleri olabildiği, insan üstü güçlere sahip oldukları yönünde mitleşttirilen durumlarda tasvir edildikleri de görülür.

Yörükan, (1998, s.53) Ankara'nın Çubuk İlçesinin Kargın köyünde, dedenin kendisine hastaları okuyup iyi ettiğinden bahsettiğini, bir zamanlar Ankara Valilerinin

bile hastalarını okutmak için kendisini davet edip fevkalade ikramda bulunduklarını aktardığını yazmıştır. Yalçınkaya (1996, s.20) "Erzincan, Tunceli yöresindeki Güreşan ocağına bağlı dedelerin bir bölümü kızgın demir ve sobayı dilleriyle yaladıklarını naklederken, ateşe egemen olabilmenin bir başka göstergesi "omaca çıkarma" ritüelinde gözlenebildiğini söyler. Alevi dedeleri arasında "kerametini göstermenin" en bilinen davranışlarından biri olan "omaca çıkarma", kutsal kabul edilen "lokmanın" içinden piştikten sonra çıplak kol ile etin kemiğini çıkarmaktır. Kurban bütün olarak piştikten sonra, dedeler kaynar kazana bileklerini sokup kurbanın budunu çıkarırlar (Bozkurt, 2004, s.131).

Geertz (2012, s.33) "Fas ve Endonezya'da Dini Değişim" adlı eserinde Fas ve Java'daki "velilerin" toplumsal ve tarihsel bağlamlarındaki temsil ve pratiklerinin görünümlerine karşılaştırmalı olarak yoğunlaşmıştır. Geertz, Fas'ın İslamının neden aktivist, keskin, dogmatik, Endonezya İslam'ının ise neden senkretik, içe dönük, tasavvuri düşünceye dayalı, çok biçimli ve dikkat çekici şekilde fenomenolojik olduğunun cevabını, kısmen içinde(n) evrildikleri kolektif yaşamın biçiminde yatmakta olduğu karşılığıyla cevaplar. Geertz (2012), Fas'taki dinsel yapının bir merkezi olan seyyid kompleksinin dağdaki Berberiden Arap çiftçiye ve oradan şehirli zanaatkar, tüccar ve hatta memur birçok Faslı için İslam tasavvufu için temel kurumsal mekanizma olduğunu ve kutsal ilahi enerjilerini dünyevi olanlarına dönüşterecek bu kurumun merkezinde, kendilerine kutsal şecerenin ve şahsi kutsallığın, miras alınan baraka ve denebilirse karekterolojik barakanın birleşerek hakiki veliliği ortaya çıkardığı insanların durmakta olduğunu bildirir (2012, s.62). Bu velilerin, sıradışı bedensel cesareti, mutlak şahsi sadakati, esrik ahlaki güçleri ve insandan insana neredeyse fiziksel olarak aktarılan kutsiyetleri söz konusudur (Geertz, 2012, s.46).

Alevi dedelerin topluluk üzerinde bir nev-i "kerametlerini gösterdikleri" bedensel cesaretleri ve diğer tüm yaptıkları aslında bir ocakzade dede olarak yetiştikleri ortam da, işte Geertz'in ifade ettiği gibi teolojik ve kültürel olgunlaşma ve eğitim sürecinin bir parçasıdır. Bir dede, ailesinden soydan aktarımla kalıtsal olarak edindiği "dede" olma yetkisi, hali hazırda o ocakta taliplerini gören bir ve kuvvetli bir ihtimal olarak dede, baba, amca gibi bir ocak üyesinden "el" ya da "icazet" almak ile mümkün olur. Dedeler taliplerini görgüden geçirdikleri zamanlarda, henüz erginliğe ulaşmamış olan dede adayı

kendisine nezaret ederken, bir nevi “yaparak ve yaşayarak” kendi doğal ortamında bir öğrenme süreci içine girer. Yaman (2001, s.92) bu öğrenme sürecindeki didaktik unsura dikkat çekerek, dede soyundan gelenlerin tamamının dedelik görevini yerine getirmek için kalifiye olamadıklarını, genellikle çocuklardan birinin, dedelerin deyişiyle “hakkından gelen”in, babasından sonra onun yerine geçerek dedelik görevini yapabildiğini aktarmıştır.

Görgü ceminde topluluk üyeleri, bir önceki yılda görgüden geçtikleri zaman ile o an arasındaki yaptıklarının muhasebesini topluluk huzurunda verirler. Bu görgü pratiğinin dini yönü ve toplumsal işlevinin birlikte varolması, onun yaptırım gücünü oluşturur. Görgü cemi köylerde yaz ve bahar aylarında işlerin yoğun olması sebebiyle kışın yapılır. (Fığlalı, 1996, s.331). Cem’ de ‘On iki hizmet’in sahipleri şunlardır: 1. Dede (Mürşit, Pir) 2. Rehber 3. Gözcü 4. Çerağcı (Delilci) 5. Zâkir (Âşık) 6. Ferraş (Süpürgeci) 7. Sakka (İbriktar) 8. Kurbancı (Sofracı) 9. Pervâne 10. Davetçi/Peyik 11. İznikçi (Meydancı) 12. Kapıcı (Bekçi) (Yaman, 2012: s.215; Bozkurt, 2004, s.220-226; Selçuk, 2004, s.95; Zelyut, 2005, s.296). Bir talibin bu hizmetlerden birini yerine getirmeden halkada (meydanda) oturması mümkün değildir.

Burada belirtilen hizmetleri yürütecek kişiler, dede ya da ceme katılan topluluğun önde gelenlerinin de onay verecekleri musahibi bulunan kişiler arasından görevlendirilirler. Aslında geleneksel Alevilikte bir cemin süresi başından sonuna kadar on iki hizmetin yerine getirilmesine dayanır. Cemde dede, kutsal olduğu kabul edilen bir post üzerinde oturur. Tören başlamadan önce hizmet sahipleri dedenin önünde durarak dualarını alırlar.

Shankland (2003, s.122) alan çalışması sırasında köyde kaldığı süre boyunca bir cem törenine ve bir köy kurbanına katıldığını söyleyerek cemle ilgili bir dedenin aktarımının gözlemleriyle örtüştüğünü söyler.

> Akşam oldu, herkes toplandı ve niyaza durdu, dede [üzerlerine] niyaz etti, hepsi birbirleriyle niyaz ettiler, ellerini öptüler, dizlerinin üzerine oturdular. Dede onlara "Hü!" dedi, tüm talipler "Hü!" dedi. Dede 'Rahat oturun!' dedi... İnsanlar ellerini yıkadı, meydan temizlendi, taliplerden biri Kuran'ı okudu, dede bir dua daha okudu. Bir duaz imamı [âşık tarafından] söylendi. Dede, 'Allah Allah!' dedi. Dede, "Git ve [kurbanı] getir!" dedi ve onlar kurbanı getirdiler. Dede, sonrasında kesilecek ve pişirilecek olan kurbanı tekbirledi. Aşık duaz imam söyledi. Bundan sonra aşığın söylediği duazı imamlara yorumlar yapıldı… Kurban geldi. Birbiriyle küs ya da dargın varsa o lokmayı

> yiyemeyeceği söylendi. Kurbanı veren kişi de bir başkasıyla anlaşmazlık içindeyse, onun da kurbanı yenilmez. Bir tartışması varsa, o zaman barışır... sonra bir namazdan sonra (cem) biter. Kurbanı yerler, dede halkın gitmesine izin verir ve evlerine dönerler. (Shankland, 2003, s.122-s.123).

İnanışa göre görgü, musahiplik ve düşkünlük cemi gibi büyük cemlerin yapılabilmesi için köyde ya da o yerleşim biriminde mutlaka on iki hizmet sahibinin tamamının bulunması zorunluluğu vardır (Çıblak-Coşkun, 2014, s.15). On iki hizmet sahiplerinin genel itibariyle görevleri şunlardır:

Dede cemi hem dini hem de politik olarak kabullenilmiş yetkesi ile sevk ve idare eder. Dededen sonra etkili bir pozisyonda bulunan rehber ise cemde görgüden geçenlere yardım ederken, gözcü ise cemde genel kontrol ve disiplini sağlar, katılanlar arasında olumsuz bir tavır söz konusu ise onları uyarır (Okan, 2004, s.71). Günümüzde ortam aydınlığı için kullanılmasa da sembolik işlevini sürdüren çerağ uyarımı ile görevli çerağcı, çerağı (mum, delil) uyandırır ve meydanı ışıklandırır. Süpürgeci belirtilen hizmetlerin yerine getirilmesi sonrasında süpürge çalarak meydanın temizliğini yapar, sakka/ibriktar ise su dağıtır, yenilen lokmalar sonrasında temizlik için ibrik, leğen ve havlu getirir (Yaman ve Erdemir, 2006, s.43). Yalçınkaya (1996, s.78) sakka hizmetini esnasında dağıtılan suyun, kırklar meclisine dayandığını, bir spekülasyon olarak sürekli gündeme getirilen "cemlerde içki içilmesi" suçlamasında ise, bahse konu şeyin içki içmek değil, "dolu almak" olduğunu, bu hususta da yöresel farklılıklar bulunduğunu söyler. Bozkurt (2004, s.223) ise "dolu"nun ceme katılan herkes tarafından değil, sadece bu hizmeti gören talip ya da talip grubu tarafından içilebildiğine işaret eder. Sofracı lokmalardan, kurbanlardan ve aştan sorumludur. Cem yapılacak köyde doğal olarak bütün taliplerin cemden bu hizmeti yürütmekle görevli peyik tarafından bilgilendirilmesi ile haberi olur, olmayacak varsa da önceden haber edilerek taliplerin ceme gelmesi sağlanır. Kapıcı ise, cem yapılan yerin kapısında güvenlik amacıyla bekler. Bu hizmet yıllar sonra Alevilerin inançlarının baskı altında olduğuna ilişkin bir kanıt olarak Alevi çevrelerce sürekli gündeme getirilmiştir.

Zakir/Aşık kutsal kabul edilen deyişleri bağlaması/sazı eşliğinde okur, deyişler de cemlerin en önemli ögelerindendir ki bu unsurun izole topluluk yapısı içinde sözel kültürün aktarılması ve sürdürülmesinde taşıyıcı bir işlevi olduğu ifade edilmelidir. Alevilerin yol uluları olarak kabul ettikleri, Kul Himmet, Şah Hatayi, Pir Sultan Abdal'a

ait deyişler başta olmak üzere, bilinen deyişler cem sırasında "telli Kur'an" (Yaman, 2001, s.64) olarak kabul ettikleri saz eşliğinde söylenir. Çoğunlukla Aleviliğe bir eleştiri olarak yöneltilen onun sözlü kültür olmasından kaynaklı uygulama ve yapı birlikteliği oluşturamaması hususuna karşılık olarak, Yalçınkaya, yazının sınırlandırıcı etkisine vurgu yapar: "söz hakikati özgürleştirir" (2005, s.39), Alevi kurumlarının gücü de buradan gelir, "Yunus'u Pir Sultan'a, Hallacı Nesimi'ye bağlayan" da bu oral kültürdür.

Geleneksel Alevilikte zakir, tertip edilen cemlerin içinde yetişir, bir nevi yaşamı bu göreviyle özdeştir, zakirlik hizmetini yürütebilmesi için mutlaka olgunlaşması gereklidir. Taşıyıcı bir unsur olarak saz ile icra edilen performansla ilgili olarak, "*cemin içerisindeki müzikal formların yanı sıra, interaktif olarak katılımcıların nidaları, cemi yöneten dedenin konuşma ve duaları (gülbanklar), hizmetlilerin verdiği dualar genel olarak müzikal bir dile sahiptir*" (Özdemir, 2015, s.58). Bu müzikal formun Alevilerin gündelik hayatının bir parçası olarak, bağlama ve türkülerinde cisimleşerek kültürün ve dini yapının yeniden üretiminde aktif bir etkisi vardır. Özellikle Alevi uyanışı sonrasında, bir enstürman olarak saz (bağlama) Aleviliğin temel sembollerinden biri olmuştur.

Pervane ceme katılanlarla ilgilenir, semah dönecek taliplerin organizasyonuyla görevlidir. Ayrıca köylerdeki evlere dedenin talimatlarını iletir, aynı biçimde evlerdeki taliplerin dedeye iletmek istedikleri bilgiler mevcut ise aracı olur. Cem yapıldığı esnada köyde de her hangi bir olay olmamasına çalışır. Cemdeki 12 hizmetten biri olarak semah da yine Hazreti Muhammed'in kırklar meclisine gelmesine dayanır.

> O sırada Pars'tan Selman-ı Farisinin geldiğini gördüler. Selman bir üzüm tanesi getirdi. Kırklar bu üzümü getirip Hazreti Muhammedin önüne koydular: "Ey yoksullar hizmetkarı, bir hizmet et de bu üzüm tanesini bize paylaştır" dediler. Hz. Muhammed duruma baktı. "Bunlar kırk kişi, üzüm tanesi bir tane. Ben bu üzümü nasıl böleyim?" diye düşünceye daldı. O anda Tanrı Cebrail'e: "Sevgilim (Muhammed) zorda kaldı. Tez yetiş cennetten bir nur tabak al, ilet. O üzümü bu tabak içinde ezip şerbet eylesin. Kırklara verip içirsin" diye buyurdu. Cebrail cennetten nurdan yapılmış bir tabak alıp, Tanrı'nın elçisinin karşısına geldi. Tanrı'nın selamını ileterek o tabağı Muhammed'in önüne koydu. "Şerbet eyle ey Muhammed" dedi. O sırada Kırklar, Hz Muhammed üzümü ne yapacak diye seyrediyorlardı. Birden Hz. Muhammed'in önüne nurdan tabağın belirdiğini gördüler. Tabak güneş gibi ışık veriyordu. Hz. Muhammed, tabağın içine bir damla su koydu. Sonra parmağı ile o üzüm tanesini nurdan tabak içinde ezip şerbet eyledi. Tabağı Kırkların önüne koydu. Kırklar o şerbetten içtiler. Tümü ilk yaratılıştaki gibi sarhoş oldular. Oturdukları yerden ayağa kalktılar. Bir kez "ya Allah" diyerek el ele verdiler. Üryan büryan semaha girdiler. Muhammed de bunlarla birlikte semaha girdi. Semah ederken Hazreti Muhammed'in imamesi düştü. İmame kırk parça oldu. Kırklar'ın her biri bir parçasını aldı. Etek yapıp kuşandılar (Buyruk, 2004, s.17-18).

Semah da yine Aleviliğin kentlerde toplumsal yeniden üretiminde taşıyıcı ritüellerden birisi olmuştur. Hem estetik bir görsel sunusu olması hem de sembolik çağrışımları itibariyle kültürel ve sanatsal bir yönü de bulunmaktadır.

Alevi uyanışı sonrasında cemlerdeki semahın kent ortamında dinsel alanlardan uzaklaşarak düğün ya da benzeri amaçlarla gerçekleşen toplantılarda icra edilmesi, Alevi ritüellerindeki folklorlaşma eğilimi endişesi ile karşılaşmış, bu folklarlaşmaya karşı dernekler ve cemevleri aktif bir karşı duruş sergilemişlerdir. Zira Aleviler belki de ritüellerindeki bu değişimin sosyodinsel karakterden "folklorlaşmaya" doğru gittiğinin farkında oldukları için, cem ritüelinin en önemli bileşenlerinden biri olan ve ritüel dışı ortamlarda da icra edilen semahı korumaya çalışmışlardır (Erol, 2010, s.55).

Cemler genellikle köylünün hasatının bitmesine yakın bir süre olan sonbahar ile başlar ve her ne kadar adı Cuma akşamı olarak ifade edilse de, aslında perşembe gecesini cumaya bağlayan akşamlar gerçekleştirilir. Cemin yukarıda da ifade edildiği üzere farklı amaçlarla tertip edilmesi söz konusu ise de bunlar arasında en önemlisi görgü cemidir. Görgü ceminde topluluk üyeleri, bir önceki yılda görgüden geçtikleri zaman ile o an arasındaki yaptıklarının muhasebesini topluluk huzurunda verirler. Bu görgü pratiğinin dini yönü ve toplumsal işlevinin birlikte varolması, onun yaptırım gücünü oluşturur.

Bu ceme musahip kardeşi olanlar ve bazı yörelerde farklılıklar göstermekle birlikte görülecek olanlar katılabilir. Cemlere kadınlar ve erkekler birlikte katılırken, şeri İslam ise kadın ve erkeğin bir arada bulunmasını yasaklar, eğer bir arada bulunacaksa örtünmesi gerektiğini salık verir.

Burada vurgulanması gereken husus, Aleviler tarihsel ve güncel olarak maruz kaldığı iftiraların kökeni, kadın ve erkeğin bir arada ibadetine gönderme yapan cinsellik içerikli söylemlerdir: "mum söndü yaparlar, ana bacı tanımazlar, gusül abdesti almazlar" biçimindeki iftiralar ve suçlamalar, kadınların ve erkeklerin cemde ve toplumsal hayattaki birlikte varoluşlarına dayalıdır. Karakaya-Stump (2018, s.35), cinselliğin azınlık konumunda bulunan nüfusa karşı sık kullanılan bir ötekileştirme aracı olduğunu söylerken, diğer dinlere ait mezheplerde ve Hristiyanlığın erken dönemlerinde de benzer şeylerle karşılaşıldığını söyler.

Alevilikte, analık kurumu, erkek ya da kadın olarak bir cinsiyete gönderme yapmaması dolayısıyla cinsiyetsiz bir kavram olan "can" ismiyle nitelendirilme, Fatma Ana anlatısı etrafında örülen ögeler ile kadın inanç ve halk dışında bırakılmamıştır (Ataş, 2018, s.72). Kadın ve erkekler arasındaki eşitliğin varlığı ise sözel olarak hep ifade edilerek bu durum okunan deyişlerle de temellendirilir ki bunlardan en bilineni Hacı Bektaş-ı Veli'ye ait olduğu kabul edilen:

> "Erkek dişi sorulmaz muhabbetin dilinde,
> Hakkın yarattığı her şey yerli yerinde,
> Bizim nazarımızda kadın erkek farkı yok,
> Noksanlık eksiklik sende" dörtlüğüdür".

Okan (2018, s.167) kadın ve erkeğin aynı mekanda bulunmasının oluşturduğu bu eşitlik söylemi görüntüsüne eleştirel yaklaşırken, bu kullanımın aynı zamanda Aleviliğin temel kimliğinin sınırlarının çizilmesi amacıyla da kullanıldığını, kadının ataerkil sınırlar içindeki durumunun "eşitlik" görünümüyle perdelendiğini ifade eder.

Yine Okan'ın (2014, s.39) başka bir çalışmasında, bu söylem etrafında, "idealize edilen" ile fiili durum arasındaki farkı görebilmek amacıyla "Alevi inanç ve pratikleri bakımından cemde oturma düzeni içinde kadının yeri; cemdeki hiyerarşik yapı içinde ananın konumu; dede ve ananın topluluk üzerindeki iktidar biçimleri arasındaki farklılıklar; on iki hizmetle ilgili cinsiyete dayalı rol paylaşımı ve bu rollerin nitelikleri; dede-talip ilişkisinin cinsiyetler arası ilişkilere yansıyan boyutları vb". hususları incelemenin gerekli olduğu bildirilir.

Cemde kadınlar ve erkekler farklı bölümlerde oturduğu kabul edilse de, Cemevi kavramının bir mekan olarak modern bir dönemi işaret etmesi dolayısıyla, geçmişte oturma düzeninin nasıl olduğuna ilişkin net bir cevabı mümkün kılmamaktadır. Fakat ceme katılan taliplerin yüz yüze ya da cemal cemale olmaları hususu önemlidir ki, özellikle kırklar meydanı olarak adlandırılan meydana sırt dönülmemesi ilkesi esastır (Bal, 1997, s.87).

Görgüden geçecek musahip kardeşler yanlarında eşleri olduğu halde, dedenin ve topluluğun önünde kutsal kabul edilen "meydana" çıkarlar. Kendisini iç ve dış tehditlere karşı korumak durumunda olan bir topluluğun dinamik bir pratiği olarak da ifade edilebilecek bu ritüelde dede o sırada bir Alevinin yapmakla yükümlü olduğu ibadetleri

kendisine hatırlatır. Dede topluluğa hitaben meydanda bulunan bu talipler ile ilgili bir diyeceği, şikayeti bulunup bulunmadıklarını sorar.

Bazı farklılıklar bulunmakla birlikte bir görgü sırasında talibe sorulan sorular Aleviliğin teolojik pratiklerini de anlatır.

> Elim erde, yüzüm yerde, tuttuğunuz hak kapısı durduğunuz dar-ı Mansur; cesedinize can verdi, kabinize iman verdi; göz verdi görmeye, kulak verdi dinlemeye, "dedikten sonra) dede "başınızı kaldırın," der ve devam eder:"Eyvallah komşular. Bu sofular diyorlar ki küllü günahı sahibiyiz. Bin kusurum var. Döktüğüm varsa dolduracağım, ağlattığım varsa güldüreceğim. Ne haktan kaçacağım ne de hakkımdan geçeceğim diyorlar. Yol hakkı, pir hakkında, komşu hakkında komşular, siz sizi bilirsiniz, burada bulunan büyük küçük, bacı kardeş bu erenlerden razı mısınız?" diye sorar dede cemdeki taliplere. "Allah eyvallah!" (derler üç kere). "Hoş razı olduğunuza göre görüşün der!" der dede. Herkes birbirine niyaz eder… Evvel şeriat hak mıdır? Tarikat hak mıdır? Marifet hak mıdır? Tarikat hakkını, mürşit hakkını, 48 Cuma, Ramazan, on iki yas-ı matem hakkı hak (Yıldırım, 2018, s.265-266).

Görgü cemindeki topluluk ile bu bireyler arasında bir anlaşmazlık söz konusu ise bu durum dede tarafından çözüme kavuşturulmakla yükümlüdür. Diğer bir deyişle ceme katılan herkes birbirinden razı olmalıdır, yani "rızalık" vermelidir. Anlaşmazlıkların çözümü, topluluğun birlikte varolabilmesi açısından önemlidir. Durkheim'ın teorik çerçevesinden değerlendirildiğinde, bireyin toplulukla ilişkisinin özünü oluşturan ve bir dayanışma bağı olan bastırıcı hukuk biçimi olarak düşkünlük kurumu ile toplumsal baskı söz konusudur (2014, s.99). Dede huzurunda topluluktan "rızalık" almanın önemi, rızalık alınamadığında, ya da anlaşmazlıklarda ortaya çıkar. Öncede ifade edildiği üzere, burada uygulanan müeyyidelerin, topluluğun iç bütünleşmesindeki rolü, ortak bilincin o topluluk içindeki kanıksanmış pozisyonuyla alakalıdır. Dışsal bir erkin (devletin), düzeni sağlamadığı, ya da varlığıyla topluluğun iç düzenine tehdit olduğu bir toplumda, iç barış ve güvenlik olgusu "rızalık" ile gerçekleştirilir. Herkesin birbirinin hakkını gözetmesi ve bu prensiple hareket etmesi, sürdürülebilir bir toplumsal yaşam formu oluşturulması için merkezi önemdedir. Dolayısıyla "rızalık" kavramı da teolojik bağlamda dindarlığın üzerine oturduğu merkezi kavram olarak ortaya çıkmıştır.

Shankland (2003, s.130-131) 1989 yılında katıldığı bir görgü ceminde Alevilikte toplumsal düzeni sağlamının yolu olması açısından, görgüye katılanların insanlar arasındaki uyumlu ilişkileri yeniden tesis etmeye büyük önem verdiklerini ifade etmiş ve görgüde karşılaştığı bazı olaylara ilişkin getirilen çözümleri aktarmıştır:

> Görgüden örnekler: 1-Bir adam, komşusunun almasına fırsat vermeden ona sınır olan tarlasını sattığı için komşusunu mağdur etti, Çözüm: Hatalı olan yaşça küçük komşu büyük komşusunun elini öptü ve barıştılar. 2-Hasta kardeşini ziyaret etmeyen bir adam. Çözüm: Hasta bir insana geçmiş olsun dilememek yanlıştı. Ağabey hala hastayken, kardeşi ağabeyinin karısına dönük ağabeyini ertesi gün ziyaret edeceğine dair söz verdi. 3-Kapısından bir parça yakacak odun aldığına inandığı için komşusuna öfkelenen bir kadın. Çözüm: Kadınların küfretmesi yanlıştı ve zaten komşusu almamıştı. El sıkıştılar. 4-Bir komşunun koyunlarına taş atarak hayvanın ölümüne neden olmuş genç bir adam. Çözüm: Annesi onu kontrol edemeyeceğini söyledi. 5-Almanya'dan dönen erkeklerden biri olan muhtarın muhalifi, muhtarın İstanbul'da vakit geçirdiğini ve dolayısıyla köyde olmadığını kaymakamlığa bildirmiştir. Şikayette bulunan adam, meydana gelerek, köye özgü olaylar ile devletle ilgili olanlar arasında bir bağlantı olmadığını, Tarikat'ın Seriat'tan ayrılabileceğini söyledi. Bunun üzerine protesto çığlıkları yükseldi, bir kişi 'Seriat Tarikat'tan ayrılınca bu köydeki Alevi yaşamı biter' diyen bir konuşma yaptı (Shankland, 2003, s.130-131).

Yukarıda ifade edilen tarikat ve şeriat kelimeleri bilinen anlamlarından farklı olarak, Alevi inancındaki dört kapı kırk makam anlayışını ifade eder. Alevi bir birey, "insan-ı kamil" (olgun, yetişkin insan) mertebesine, "şeriat, tarikat, marifet ve sırr-ı hakikat" (Buyruk, 2004, s.168-175) olmak üzere dört kapıdan ve bu dört kapıda bulunan kırk makamdan geçerek ulaşması gerekir. Yaman (2012, s.208), bu ilkelerin Hacı Bektaş Veli tarafından tespit edildiğini söyler. Bu ilkelerin açıklaması ise, "şeriat: dünyaya gelmek ve bilgi sahibi olmak kendini kurtarmaktır, tarikat: dürüst yaşamak, ettiği bazı hatalara tövbe etmektir, marifet bilgisinin meyvesini almak insanlığa faydalı hale gelmek, ebedi hayatta doğmak, insanlığın gölgesinde yaşamaktır" biçiminde yapılmıştır (Noyan, 1987, s.219).

Shankland'ın (2003) aktardığı dördüncü örnekte, yıllık görgü sırasında, Muhtar bir talip tarafından köyde bulunamaması üzerine Kaymakam'a şikayet etme suçlaması ile karşılaştığında, suçlanan bireyin "tarikatın şeriattan ayrılabileceği" yönündeki iddiası, topluluk tarafından gündelik hayatın bölünemezliğini içeren bir ilkeyle "*şeriat tarikat'tan ayrılınca bu köydeki Alevi yaşamı biter"* biçiminde savunulmuş, topluluğun bütünsel uyumunun istikrarına tehlike arz edebilecek hususların oluşmamasına dikkat edildiği görülmüştür.[3] Özellikle bazı Alevi topluluklarında ve köylerinde tertip edilen cemlere, dışarıdan Alevilerin dahi kabul edilmemesi topluluk içindeki anlaşmazlıkların dışarı

[3] Shankland tarafından aktarılan görgü örneklerinde, devlet erki ve aparatlarının Alevi topluluklarınca dışsallaştırıldığı görülmekle birlikte bu hususun bazı Alevi topluluklarınca sürdürülmediği söylenebilir. Nitekim benzer bir örnek olması itibariyle, araştırmacı (Köksal, 2006) tarafından gerçekleştirilen bir çalışmada, Ankara'nın bir köyünde tertip edilen görgü ceminde iki köylü arasındaki bir sınır anlaşmazlığının görgü esnasında gündeme geldiği, fakat görgüyü gerçekleştiren dede ve topluluk ileri gelenlerince, resmi mahkemelere yansıyan anlaşmazlıkların cemde gündeme getirilmemesi gerektiği ifade edilmiştir.

yansıtılmaması yönündeki bir tutumdan kaynaklanır. Okan (2004, s.74) Ankara'nın Çubuk ilçesinin Alevi köylerinde bu katı tutumun sürdürüldüğünün görüldüğünü söyler. Shankland'a göre bu anlaşmazlıklarda herhangi bir sorunun ideal çözümü, iki ilgili kişi arasındaki iyi ilişkilerin niyazdan, kucaklaşmadan geçerek halk tarafından yeniden onaylanması olarak görülmektedir (2003, s.131). Niyaz, daha genç ve yaşlı insanlar arasındaki ikincil ilişkiyi kabul etmeyi gerektirir, böylece köyün sosyal yapısının en önemli ilkelerinden biri, her kavga çözüldüğünde yeniden teyit edilir.

Yine aynı görgü örneğine geri dönülecek olursa, burada köy muhtarının şikayeti, Shankland'ın (2003), çalışmasının sonuçları açısından merkezi önemde olduğu görülecektir. Nitekim ona göre, "Sünni köyleri, modern dünyaya geçişte Alevi köylerinden daha başarılıdır", bu durumun kaynağı, Sünni köylerinin toplumsal düzeni ve yaşam biçiminin, yurttaşla devlet arasında patrimonyal bir ilişkiyi gerektiren "ulusal, merkezi yönetim sistemi" kavramıyla entegre oluşudur (Shankland, 2003, s.5). Bunun aksine Aleviler ise, mitlerine, ritüellerine ve ideallerine gerçek inançlarından vazgeçmeden modern Türk devletine entegre olamaz çünkü bunlar merkezi hükümetin meşruiyetini baltalamaktadır (Shankland, 2003, s.5-12). Aleviler, ancak "geleneksel inanç yapıları ile bu yapının arka planındaki etkileşimi terkederek modern dünyayla entegre olabilirler (Shankland, 1993, s.47). Alevilerin kültürleri, çağdaş modernleşme biçimine karşı olan mekanizmalara dayanmaktadır. Geleneksel Alevilik'te önde gelen dinsel otorite olan dede'nin yerini Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte "muhtar" almıştır (Shankland, 2003, s.8). Shankland'ın belirttiğine göre Alevilerin dinsel ve toplumsal yaşamı, Cumhuriyetin politikalarından doğrudan doğruya etkilenmişken, Sünnilerin toplumsal ve dinsel yaşamı kayda değer bir değişiklik yaşamamış, muhtarın nüfuzu Sünni köyünde "fark" oluşturmamıştır. Eskiden de devleti temsil eden kadı ya da imamın yerini bugün sadece muhtar almışken üstelik imam bu görevini de sürdürmektedir. Ulus devletin Alevi köyündeki idari yöneticisi olarak "Muhtar"ın yine idari temsilci "Kaymakam"a şikayeti ile ortaya çıkan anlaşmazlık ise dedenin huzurundaki görgü esnasında çözülmüştür.

1989 yılında gerçekleşmiş olabileceği değerlendirilen bu olayda, farklılaşmamış ve mekanik dayanışmanın hakim olduğu bir topluluktan, modern bir topluma doğru geçiş

sürecinin Alevi köylerindeki aktörler üzerinden tartışılabileceği bir durumu da sağladığı öne sürülebilir.

Alevilikte topluluğun üyesine verilebilecek en şiddetli ceza olarak kavramsallaştırılabilecek olan düşkünlük, bir "halk mahkemesi" (Massicard, 2007, s.171; Güzel, 2004, s.12) işlevi görmektedir. Bir nevi hukuk düzeni olarak da kabul edilebilecek olan düşkünlük, değerler sisteminin, normların korunması için gerekli olan yaptırımları belirtir ve bu yaptırımların uygulanışını düzenler (Bal, 1997, s.97).

Bu amaçla tertip edilen "görgü ya da sorgu" denilen özel cemde, dede öncülüğünde ve dede dâhil olmak üzere bütün taliplerin bir yıl boyunca "yolun" gereklerini yerine getirip getirmediği ve Alevi ahlakına uygun yaşayıp yaşamadığı sorgulanır (Salman, 2015, s.75). Düşkünlük ise Alevilikte yapılmaması gereken bir davranışın ya da işlenmemesi gereken bir suçun işlenmesi halinde olur. Düşkünlük içeren bazı eylemler: haksız yere keyfi olarak eşini boşamak, haram kazanç sağlamak, yalancı şahitlik yapmak, nefsine hakim olmamak, hırsızlık yapmak, adam öldürmek, vergi ve askerlik borcu gibi vatan borcunu ödememek, annesine babasına evlatlık görevini yapmamak, insanlara zarar vermek, komşusunu incitmek, işçi ve yetim hakkı yemek olarak sıralandırılabilir (Yaman, 2009, s.205).

Düşkünlük kurumu, bir eylemin yerindeliğine ya da o eylemin yapılmamasını içeren yasaklarına ait olarak normatif bir düzenek kurar. Düşkünlüğün kaldırılması için dede ile birlikte bir cem yürütülmesi gerekir. Bu cem ibadetine de "düşkün cemi" denilir (Sökefeld, 2002, s.167). Düşkünlüğe sebep olan eylemlerin kaynağı, kollektivitenin birliğini tehlikeye atan unsurlar olup, küçük büyük çeşitli suçları olanlar "yol"a aykırı hareket etmeleri nedeniyle, düşkün veya yol düşkünü olarak ilan edilir (Yaman, 2012, s.246).

Dedenin karar verebileceği en ağır müeyyide olan bu durum, ilk etapta cemlerden dışlanmayı içerse de, ileri dönemlerde sosyal hayatın diğer veçhelerinde de etkileriyle varolur. Bir düşkünle her türlü sosyal ve ekonomik ilişkinin kurulması yasaktır ve bu kişinin "yüzü karadır" (Kehl-Bodrogi, 2017, s.173). Fakat genellikle cemlere, diğer dinsel ritüellere ve kurbanlara katılım hususunda ortaya konulan katı tutum, gündelik hayatın idamesi noktasındaki ilişkilerde gevşetilerek yerine getirilmiştir. Düşkünlüğe neden olan

eylem şahsi de olsa, cezası bireysel değildir. Aksine bu ceza düşkün kabul edilenin, tüm ailesine ve varsa musahiplerine de uygulanır. Dolayısıyla suç işleyen bireyle beraber ailesi, musahibi ve musahibinin ailesi de dışlanmış olur. Toplumsal uyum sosyalleşmeyle ve aile, din gibi temel toplumsal düzenlemeler aracılığıyla sağlanır. Sapmalar şiddetle ve kollektif olarak cezalandırılır (Slattery, 2014, s.115). Bu pratiklerin özelliği ise açıklık ve kesinliktir: "şunu ya da bunu yapmamayı, öldürmemeyi, yaralamamamayı, şu dinsel töreni yapmayı öngörürler" (Durkheim, 2014, s.109). Bu biçimiyle toplum içindeki ortak bilinç, değişik ilişkilerde etkisini gösterdikçe, bireyi toplum bağlayan o kadar çok sayıda bağ yaratmış olur: sonuç olarak toplumsal uyum da tam da bu nedenden olur (Durkheim, 2014, s. 141).

Bireyi topluluğa bağlayarak dayanışmayı arttırmanın müstesna bir biçimi olarak musahiplik, Aleviliğin üzerine inşa edildiği temel kurumlarından olup, geleneksel Aleviliğin doğal ortamında ideal anlamıyla, "akrabalık oluşturmanın tercihe tabi olduğu kabile düzenine sahip kadim toplumlarda olduğu gibi, doğal ayrışma yasasına karşı bir direnç olarak işleyip bu etkiyi nötralize ettiği görülmekte, Alevi toplumunun bir grup olarak varlığını sürdürebilmesi için hayati bir rol oynamaktadır" (Kehl-Bodrogi, 2017,s.166). Okan (2004, s.75) musahipliği yarı-akrabalık ya da tasavvuri akrabalık olarak nitelendirmiş, bu akrabalık biçiminin sözlü bir akitle başladığını söyleyerek, musahip erkanı ile musahip olan çiftlerin gerçek akrabaların sorumluluğunda bulunan bazı görevleri yüklendiğinin altını çizmiştir. Oluşturulan bu kültürel ve teolojik haleyi içeren yeni akrabalık biçimi, topluluk içi dayanışmayı perçinlerken, grup dışından kaynaklanabilecek tehditleri de engellemeye yönelik işlevler üstlenmektedir. Bozkurt ise musahipliğin Aleviliğin topluluk olarak parçalanmayı engellemek için geliştirilmiş bir öz denetim örgütü olduğunu söyler (2004, s.108).

Hervieu-Leger'e göre geleneksel toplumlarda, kabul ritüelleri, gençliğin yetişkin topluluğuna girişini ciddiyetle işaretlerken, bu ritüeller, yeni inisiyelerin sosyal ve sembolik olarak gruba dahil edilmesini sağlaması ve ifade etmesi ile aynı zamanda toplumsal sürekliliği sağlamak için gençlere sorumluluk verir (1998, s.213). Bu toplumlarda, gençlerin, dini yapının ve temsilcilerinin otoritesinin güvence altına alındığı norm ve geleneklere göre toplumsallaşması, titiz bir gözetime tabi tutulmuştur. Bu pencereden değerlendirildiğinde musahip olmak için iki kişinin de ergenlik çağına girmiş

olması (Yaman, 2012, s.240) bir gereklilik iken, Leger'in bu ritüellerin geleneksel toplumlardaki işlevine ilişkin tespiti de ayrıca dikkate alınmalıdır. Özetle, musahip ya da ahiret kardeşliği, arasında kan bağı bulunmayan iki insanın, birinin öbürünün musahibi kabul edildiği dini kardeşlik olarak da tanımlanabilir (Melikoff, 2015, s. 84).

Alevi olmak, Alevi bir anne ve babadan doğmak şartına tabiyet içerse de, Alevi topluluğun üyesi olarak pratiklere iştirak edebilmek ve cem gibi dinsel törenlere kabul edilebilmek için musahip tutma şartı söz konusudur. Musahiplik, önceden de belirtildiği gibi inanç topluluğuna tam üye olunması için baba tarafından Kızılbaş/ Alevi olmaktan sonraki ikinci önkoşuldur (Kehl-Bodrogi, 2017, s.166). Musahip erkanı, özel bir cem çeşidi olup, iki çift arasında musahiplik bağının kurulması amacıyla özel olarak yapılır. Musahip erkanıyla musahip kavline giren dört kişi (iki çift) bu geçiş ritüeli vesilesiyle toplumun seçkin çekirdeğine katılmış olmaktadır. Esasen geleneksel Alevi toplumunda belirli bir yaşa gelmiş herkesin musahip kavline girmesi kaçınılmazdır. Musahip tutmak evlilikten sonraki doğal aşamadır. Musahiplik aynı zamanda toplumsal dayanışma iç kontrolü güçlendiren etkili kurumlardan birisidir (Yıldırım, 2018, s. 246-247).

Shankland (2004, s.326-327), geleneksel Aleviliğin toplumsal kurumlarının işlevi sayesinde biçimlenen ve kırsalla özdeş hayat formunda görgüden geçmeyen köylünün bir yıl sonra tarlalarını dahi ekemediğini vurgular. Yıldırım'a göre "geleneksel Alevilik bir form olarak, kırsal bir mekanda, inanç merkezli, sosyodinsel kurumları olan cem, musahiplik ve düşkünlük ile birlikte dede talip ilişkili, menakıbnameler, velayetnameler ve ozanların deyişleri gibi sözlü referanslara sahip, bir toplumda nihayete ermiş bir süreçtir ve bitmiştir (2012, s.139-144). Modern Alevilik ise kentsel mekanlarda, bireysel, kimlik merkezli bir oluşum sürecinin henüz ortalarında olup, teolojisi, kurumları, ana referansları ve kimlik unsurları bakımından hala gelişim içerisinde, mekan olarak dernek ve cemevleri bünyesinde kurumsallaşmış, Aleviliğin geleneksel teolojik ve kültürel kodları dışında yeni kodlamalarının üretildiği süreçleri içeren sözlü kültürün yerini yazılı kültürün aldığı, ilişki biçiminin dede ile talipleri arasındaki bir ilişkiden cemevi cemaatine dönüştüğü bir süreci imler (2012, s.139-155).

Geçgin (2018), ise Alevlerin kentleşme olgusu bağlamındaki dönüşümlerini sosyolojik çerçevede anlamak ve yorumlamak için kırsal ve kentsel toplumsal farklılaşmalarını Durkheim ve Tönnies'in kavramlarıyla ele aldığı çalışmasında,

benzerliklerin yüksek olduğu bir toplumdan farklıların hakim olduğu bir topluma geçildiğini ifade etmiştir.

Tarım ve hayvancılık temelli, kendine yeterli, düşük işbölümüne sahip, ortak hayat tarzı, adetler ve bastırıcı bir iç hukuk düzeninin sarmalındaki kırsal toplulukta; uzun yıllar içerisinde oluşan cem, düşkünlük, dedelik ve musahiplik gibi sosyodinsel kurumlar ve ritüeller, kentleşme ve modernleşme sürecinde işlevini kaybetmiş, bu kurumların oluşturduğu dinsel alanın yapısının sınırları, sistematikleşerek özerk bir alana dönüşmüştür (Dressler, 2006, s.272).

Buradan hareketle Aleviliğin geleneksel temel toplumsal kurumlarına atıfta bulunmanın açıklayıcı olacağı düşünülmektedir. İbadet pratikleri ve törensel ritüellerle örülen toplumsal yapı, topluluğun üyelerinin zihinlerinde oluşan "öteki" varlığıyla kendini savunmaya ve korumaya almıştır. Topluluk üyeleri arasında, benzerlerin dayanışması, yardımlaşma, iş birliği, yüz yüze ilişkilerin hakimiyeti, bastırıcı biçimdeki bir iç hukuk düzeni, musahiplik ve kirvelik gibi tasavvuri akrabalıklar, sosyal ağlar bu yapının sürekliliğini hedeflemiştir (Okan, 2004, s.69). Bu kurumlar, kutsiyet halesi etrafında, normatif ahlaki yaptırımlar içeren ritüller ve pratiklerle pekiştirilmiş, bu yolla oluşturulan grup yapısı içinde bir miras yaratmıştır.

Durkheimin mekanik dayanışmalı toplum ile Tönnies'in cemaat/topluluk kavramları teorik çerçevesi içerisinde değerlendirildiğinde, geleneksel Aleviliğin sosyodinsel kurumları olan cem, musahiplik, dedelik ve ocak sistemi ile düşkünlük kurumlarının önemli bir yere oturduğu görülür. Bu çerçeveyle uyumlu olarak, Alevi-Bektaşi topluluklarında tüm kurumlar tarihsel derinlik içerisinde hem gelenekselleşmiş hem de yerelleşmiş olup, bunlar arasında toplumsal hayatın her veçhesinde etkin olan dedelik kurumu, bir nevi örf hukuku içeren düşkünlük kurumu ve sosyal dayanışma ağı içeren musahiplik kurumu en belirleyici olandır (Bal, 1997, s.67).

Durkheim (2014), "Toplumsal İşbölümü" adlı eserinde, modern toplumu değişen görevlerin farklılaşma sürecinin oluşturduğunu, bu farklılaşma sürecinin merkezinde ise, toplumu bir arada tutan ve çimento işlevi gören bağlar olan dayanışma biçimlerinin bulunduğunu belirtir. Durkheim geleneksel toplumların basit sosyal yapılarını, modern toplumların karmaşık iş bölümüyle karşılaştırmak ve analiz etmek amacıyla mekanik ve

organik dayanışma olarak iki farklı toplumsal düzen biçimine başvurur (Slattery, 2014, s.114).

Geleneksel toplum, ekonomik olarak kendi kendine yeterli, asgari işbölümüne sahip, batıl inançlı, çok tanrılı dinlerin ve baskıcı hukuk biçimlerinin hakimiyetindedir. Geleneksel toplumlar, topluluklar/cemaatler veya gruplarda ilişkiler özellikle yüz yüze veya mekaniktir ve işbölümü çok basittir, insanların çoğunluğu genellikle aynı işi yapar (örneğin, avcı veya çiftçidir). Ortak bir hayat tarzı, herkes tarafından bilinen ve uygulanan ortak âdetler ve ritüeller vardır (Slattery, 2014, s.115).

Geleneksel toplumda bireysellik ya da farklılaşmış bireysel bilinç söz konusu değildir. Ortak bilinç, toplumsal dayanışmanın özünü temsil eder, diğer yönüyle, bireylerin davranışlarını biçimlendiren ortak bir ahlaki konsensüstür. Bu konsensüs bir değerler topluluğunu da oluşturur. Bu dayanışma biçimi bireylerin yaşamını etkileyen ve yapılandıran bir dizi kolektif kural ve düzenlemeyi de ifade eder (Durkheim, 2014, s.109-110). Böyle bir toplumda ***mekanik dayanışma***, toplumu bir arada tutan temel özelliktir ve toplumsal yaşamı yapılandırır (Hess, 2001, s.36).

Toplum denilen şey, topluluğun bütün üyeleri arasında ortaklaşa olan az ya da çok örgütlenmiş inanç ve duyguların tümüdür: bu kolektif tiptir (Durkheim, 2014, s.162). Dayanışmanın gücünü, toplumun bütün üyeleri arasında ortaklaşa olan inanç, düşünce ve eğilimlerin sayı ve yoğunlukça bireylerin kişisel düşünce ve eğilimlerini aşması oluşturur, dolayısıyla bu aşkınlık ne kadar büyük olursa, dayanışma da o denli güçlü olur (Durkheim, 2014, s.162). Bireyselliğe çok az yer vardır, toplumsal farklılıklar çok azdır ve özel mülkiyet neredeyse hiç bilinmez ve bu yüzden uyum/itaat hem doğaldır. Toplumsal uyum sosyalleşmeyle ve aile, din gibi temel toplumsal düzenlemeler aracılığıyla sağlanır. Sapmalar şiddetle ve kollektif olarak cezalandırılır (Slattery, 2014, s.115). Bu pratiklerin özelliği ise açıklık ve kesinliktir: "şunu ya da bunu yapmamayı, öldürmemeyi, yaralamamamayı, şu dinsel töreni yapmayı öngörürler" (Durkheim, 2014, s.109).

Modern toplum ise, oldukça farklılaşmış bir toplumun tüm özelliklerini taşır: bu toplumda gelişmiş bir iş bölümü, baskıcı yasaların aksine normların, değerlerin ve dayanışma hukukunun geliştirilmesi ve içselleştirilmesi söz konusudur. Modernleşme

sürecinde, sanayide, üretim biçimlerinde ve ekonomideki değişimler daha kompleks iş bölümlerini oluştururken, kırdan kente göçler mekanik dayanışmayı etkisizleştirir. İş bölümü ile ortaya çıkan yeni meslekler yanında, kentsel alanlarda yeni yaşam biçimleri oluşur, farklı alt kültürler görülmeye başlar, benzerlikler yerini farklılıklara bırakır. Kollektivizm yerine bireycilik, ortak mülkiyet yerine özel mülkiyet, komünal/toplumcu sorumluluk yerine bireysel haklar, ortaklaşalık yerine sınıf ve statü farklılıkları geçmeye başlar. Mekanik dayanışmalı toplumdaki bireysel ilişkiler ve informel toplumsal kontroller bu noktadan sonra toplumun bir arada tutulmasını sağlayamaz, iktidar aile ve kiliseden hukuk ve devlete geçer (Slattery, 2014, s.115). Bu farklılaşma süreci, canlı bir organizmaya benzer şekilde toplumun uyum sağlamasına ve düzgün işlemesine izin verir. Geleneksel toplumda bireyin kişiliği tamamen kollektiviteye bağlıyken, modern toplumda bireyin etrafında bir "eylem alanı" vardır, bu eylem alanı, bireyi kolektif bağlardan kurtarır. Bireyler kollektik bağlardan ve rutinlerden ziyade uzmanlaşma ve işbölümü ile bireysel girişim gücüyle donanmışlardır. Toplumun her bir öğesi kendine özgü hareket ettikçe toplumunda bütün olarak birlikte hareket etme imkanı kazandığı görülür. Tıpkı canlılardaki her bir organın fizyonomik özerkliği ile organizmanın bütünsel güç kazanması sürecinde olduğu gibi, benzerlikten kaynaklı iş bölümünde ortaya çıkan organik dayanışmada da analojik olarak toplum organizma gibi güçlüdür (Durkheim, 2014, s.164).

Durkheim'ın mekanik ve organik dayanışmalı toplum olarak kavramsallaştırdığı ikili tasviri, Tönnies (2019) tarafından "gemeinschaft", yani cemaat/topluluk ve "gessellschaft", yani cemiyet/toplum anlamındaki iki saf tipleştirmeyle ele alınmıştır (Geçgin, 2018, s.548). Tarım temelli üretim biçimi ile geleneksel hayat tarzını, modernleşme neticesinde kentsel alanlarda oluşan yeni yaşam biçimiyle belirli kavramlar etrafında oluşturduğu ideal tipler ve zıtlıklar üzerinden tartışan Tönnies (2014), fenomonelojik bir bakışla konumunu sabitleştirir. Tönnies'in büyük ölçüde Marx'ın ve Alman sosyalist Lassalle'ın yazılarından alınmış olan toplum anlayışı, karanlık renklerinde herşeyi, sanayi-öncesi köy yaşamının kendiliğinden olduğu varsayılan toplumsal dayanışması ile modern şehir kültürünün atomlaşmış, egoist bireyciliği arasında kurulmakta olan basit bir dikotomiyi temsil ediyordu (Swingewood, 1998, s.129). Tönnies'in kavramsallaştırmasında modernizm, yaşamı bireyselleştiren karakteri

temelinde yüzyüze etkileşimi sınırlandırırken, cemaat yapısını çözen bir süreç olarak da görülür (Şahin, 2013, s.24).

Cemaat/topluluk, her şeyden önce, doğaya ve doğal yaşamın köklerine daha yakın olan bir toplumsal yaşam biçimidir ve doğrudan aileye ve bireylerin doğal (kan) bağlarına dayanır. Diğer tüm özellikler bu olgudan kaynaklanmaktadır: doğrudan iletişim, topluluğun temel özelliğidir; doğal kapasitelere bağlı olan işbölümünden ayrı olarak iş gücü farklılaşması yoktur; doğrudan mahalle ve yakın arkadaşlar dışında diğer toplumsal çevrelerle hiçbir bağlantı yoktur; din, yalnızca belirli bir topluluğun bağlarını sürdürme ve güçlendirme amacına hizmet eder; ve doğal hukuk, toplum için geçerli olan tek yasadır (Hess, 2001, s.37). Cemaat/topluluk her zaman kendi kendine yeterliliğe ve idame ettirmeye bağlı olacak biçimde mülkiyet payından, ortak tüketimden veya ekonomik konularda eşit veya adil mübadeleden vazgeçecek kadar kendisini asla farklılaştırmaz.

Tönnies, bu komünal bağları, herkesin yerini bildiği, statünün atfedildiği, toplumsal ve coğrafi hareketliliğin sınırlı olduğu ve tüm hayat tarzının homojen bir kültüre, örgütlü dine dayandığı ve iki temel sosyal kontrol birimi -aile ve kilise- tarafından desteklenen kesin bir değerler ve ahlâk kuralları tarafından düzenlendiği kırsal topluluklarla özdeleştirir (Slattery,2014, s.59). Tönnies'e göre toplumsal uyumu cemaati/topluluğu yöneten dilin kendisi gibi doğal hale gelen ve dolayısıyla normlarıyla düzenlenmiş pek çok anlayışı içeren, topluluğun belirli iradesinin bütünü oluşturur (2019, s.65-66). Bu uyumun yaratıcısı da yüzyüze ilişkiler, benzerlikler, yakın bağlar, aile ve teolojik pratikler gibi toplumsal kontrol mekanizmaları ile ve bunlarla ilişkili olarak ahlaki dizgelerdir.

Topluluk herşeyden önce, bir varoluş birliği olarak, kan bağı topluluğu biçiminde gelişip değişerek, birlikte yaşamak şeklinde ifade edilen mekan topluluğuna evrilir ve bu da neticede aynı doğrultuda aynı anlayış içersinde çalışmakla ifade edilen manevi topluluğa dönüşür. Manevi topluluk zihinsel yaşam bağlantısı olarak tanımlanabilirken, mekânsal topluluk fiziksel yaşam bağlantısı olarak tanımlanabilir. Her nerede insanlar iradeleri yoluyla organik anlamda birbirlerine bağlıysa ve birbirlerini onaylıyorlarsa orada bu veya şu türden bir topluluk mevcut demektir (Tönnies, 2019, s.53).

Tönnies toplum/birlik biçiminde ise toplumsal hayatı, kişisel olmayan ilişkiler, ve yapay bağlara dayalı olarak tasvir eder. Toplumsal yaşam farklılaşma sürecinde, aileden, topraktan ve yakın ilişkilerden ayrılma sürecini içerir. Toplumsal varoluş artık kişinin kişisel olarak ne ürettiğine bağlı değildir; basit işbirliği biçimlerinden imalatçı üretime ve nihayet endüstriyel üretime doğru gelişme emeğin ayrılmasına ve nihayetinde sınıf oluşumuna uzanan bir süreçtir.

Tönnies, topluluk ve toplum arasındaki farklılıkları iki denklemde özetler: topluluk eşittir aile hayatı, birlik, toplumsal ve kırsal yaşam, farklılaşmamış kentsel yaşam, din, kilise, ev ekonomisi ve tarım. Toplum ise kentsel, metropol yaşam, ortak gelenekler, 'kendi başına toplum', ulusal yaşam, siyaset, devlet, kozmopolit yaşam, kamusal söylem, entelektüeller cumhuriyeti, ticaret, endüstri ve bilim ile eşittir.

Durkheim'e göre bütün inanç dizgelerinin temelinde, değişik biçimler alabilmekle birlikte, aynı nesnel anlamı taşıyan ve aynı işlevi yerine getiren temel önemde tasarımların ve törensel tutumların bulunması zorunludur. İşte dinde kalıcı ve insansal şeyi oluşturan da bu sürekli öğelerdir (Durkheim, 2010, s.26). Cem, Aleviler için yüzyıllar boyu bir inanç dizgesi ve törensel tutum içermesi bağlamında bu işlevi yerine getirmiştir. Sosyodinsel bir kurum olarak cem, tarihsel olarak baskı altında olan Alevilerin mekanik dayanışmalı bir toplum teorik çerçevesi içerisinde bir arada durmalarını sağlamıştır. Durkheim mekanik dayanışmalı toplumda, bir çok bilinç durumunun bir toplumun bütün üyelerinde ortaklaşa bulunmasından dolayı bir toplumsal dayanışma duygusu oluşturduğunu, ceza hukukunun, maddi olarak temsil ettiği şeyin de, toplumsal dayanışmanın özünü oluşturduğunu söyler. Bir başka ifadeyle bireyi topluma bağlayan dayanışma bağı olarak birey üzerinde baskı yaratan bir hukuk, yani toplumsal baskı söz konusudur (2014, s.99). Cezanın toplumun genel bütünleşmesindeki payı, ortak bilincin ne ölçüden kavrayıp düzenlediğine bağlıdır.

Durkheim (1994)'a göre toplum ilişkilerle şekillenir, bundan dolayı bireylerin toplamından farklı bir gerçekliktir, onu incelerken onun sosyal kurumları ve ortaya koyduğu tezahürleri gözlemlenmeli, incelenmeli, bir "şey" ile karşılaştırılmalıdır (Durkheim, 1994). Bu yaklaşım, sosyoloğa "toplum nasıl mümkündür", "toplum nelerden oluşur?" ve "toplumu bir arada tutan veya birleştiren nedir?" gibi sorular sormasına izin verir. Durkheim (2010, s. 76)'a göre din, ayrı ve yasak sayılan şeylere ilişkin olan ve

kendisine katılan herkesi manevi bir topluluk durumunda birleştiren tutarlı bir inanç ve eylemler dizgesi olarak toplumu bir arada tutan dayanışma prototipidir. Dahası, din, insan sembolizminin ve inancının tüm yelpazesini oluşturan toplumsal süreçleri ve insan gruplarının çeşitli şekillerde iyi ve kötüyü ayırt ettiği ahlakı ortaya çıkarır. Geleneksel Aleviliğin oluşturduğu dini referanslı ibadet pratiklerine dayalı sosyodinsel kurumlar, toplum içerisinde Aleviliğin devam etmesini ve kuşaklar arası aktarımı da içermesi bağlamında bu ihtiyaca karşılık gelmiştir. Bu mirasın geleneksel kurumlardan ve mekanik dayanışmalı bir toplumun atıf çerçevesine yerleştirilebilecek olan kurumlar dedelik, cem, musahiplik ve düşkünlük kurumudur. İbadet pratikleri ve törensel ritüellerle örülen toplumsal yapı, topluluğun üyelerinin zihinlerinde oluşan "öteki" varlığıyla kendini savunmaya ve korumaya almıştır. Topluluk üyeleri arasında, benzerlerin dayanışması, yardımlaşma, iş birliği, yüz yüze ilişkilerin hakimiyeti, bastırıcı biçimdeki bir iç hukuk düzeni, musahiplik ve kirvelik gibi tasavvuri akrabalıklar, sosyal ağlar bu yapının sürekliliğini hedeflemiştir (Okan, 2004, s.69). Bu kurumlar, kutsiyet halesi etrafında, normatif ahlaki yaptırımlar içeren "düşkünlük" gibi ritüller ve pratiklerle pekiştirilmiş, bu yolla oluşturulan grup yapısı içinde bir miras yaratmıştır.

Sökefeld'de yukarıda anlatılan bu geleneksel mirasa atfen, Alevi öğretisinin sabit bir kelime ve hareketler dizisine odaklanmadığını, bundan farklı olarak kolayca yer değiştirilemeyecek belirli sosyal ilişkiler ve ağlar üzerine kurulduğunu vurgular (2002, s.170). Soyutlanmış bir topluluk ritüeli olarak sosyal ve dinsel işlevleri ile cemlerin dönüşümü, kitlesel göçle birlikte Alevi toplulukları içindeki sosyal ilişkileri nasıl etkilediğini aydınlatır. Cem töreni, küçük Alevi topluluklarının manevi, hukuki ve sosyal ihtiyaçlarını karşılayan Aleviler için merkezi dini ritüel olup, bu ritüel sembolik dini bir düzende, sosyo-ekonomik bir bölüşüm ilişkisinin anlaşmazlık düzeylerini de düzenler.

Cem, kelime anlamı olarak toplanma anlamına gelir ve bu ritüelin, aynı dedenin (dini lider) talip olan aynı ocaktan (kutsal soydan) kişilerin katılımıyla gerçekleşmesi beklenir. Tören, dedenin manevi rehberlik sunmanın yanı sıra iç çatışmaları çözdüğü halk mahkemesi aracılığıyla katılımcıların dünyevi meselelerini düzenler. Oturma biçimi açısından erkekler ve kadınlar yan yana oturabilir ve cinsiyet ayrımının olmaması onların eşitlikçi ve ilerici yaşam tarzlarının bir işareti olarak yorumlanır (Shankland, 1993, s.53-54).

1.1.4. Geç Osmanlı ve Cumhuriyet İlanı Sonrası Alevilik ve Aleviliğin Geleneksel Yapısını Etkileyen Sosyopolitik ve Sosyoekonomik Gelişmeler

Osmanlı Hükümdarı II.Mahmud'un Yeniçeri Ocağı'nı kapatması (1826) ile Bektaşi Tekkeleri ve Ocakları da kapatılmıştır (Bozkurt, 2004, s.82). II. Abdülhamid tarafından İmparatorluktaki parçalanmayı önlemek amacıyla uygulamaya konulan ve bütün unsurların etnik ayrım gözetilmeksizin kanun önünde eşit yurttaşlar olarak bir arada yaşamasını idealize eden bir akım olarak açıklanabilecek Osmanlıcılığın, özellikle Arap ve Balkanlar üzerinde bir etkisi olmadığı görülmüş, çözüm yolunda Türkçülüğün tek seçenek olduğu kanısına varılmıştır (Yıldırım, 2018, s.39-43; Çakmak, 2018, s.78).

1908 Meşrutiyet Devrimi'nden 1913'e kadar resmi ideoloji (Zürcher, 2017, s.195) Osmanlıcılığın iflası sonrasında, İmparatorluktaki Hıristiyan milletlerinin kurtuluşlarını ayrılıkta aramaları gerektiği yönündeki fikirleri pekiştiren şey milliyetçilik akımıdır (Lewis, 2017, s.460). Türk milliyetçiliği, 19.yüzyılda Kırım savaşı ve Orta Asya'daki Rus işgalinden sonra savaş ve işgalin etkisiyle güçlenmiş, Balkan Savaşları ve neticesinde İmparatorluğun parçalanması onun hakim ideoloji olarak yerleşmesine katkıda bulunmuştur (Lewis, 217, s.461). Balkan savaşları ülke yönetimi açısından ise, İttihat ve Terakki'nin Rum ve Ermenilerle ilişkisinde bir dönüm noktası olmuş, İttihat ve Terakki önderleri Türk milliyetçiliği politikasına doğru süratle yön değiştirmişlerdir (Keyder, 2017, s.81).

Milliyetçiliğin hakim ideoloji olarak kurulmasında, "Osmanlı mirasının değişik unsurları (İslamiyet, Türk etnik köken, Osmanlı devleti) ile Avrupai tarzda modernleşmenin sentezine yönelik en yaratıcı ve tutarlı girişim Ziya Gökalp'ten gelmiştir" (Zürcher, 2017, s.198). Gökalp, takipçisi olduğu Durkheim'ın toplumu bireyden önceleyen yaklaşımını izlemiş ve "millet"i bireyden öncelemiştir. Gökalp, millet'in doğal, toplumsal ve siyasal bir birim olduğuna inanmıştır (Zürcher, 2017, s.198). Gökalp aynı zamanda Tönnies'ten de etkilenmiş, kültür (hars) ile uygarlık (medeniyet) arasında ayrım yaparak güçlü Türk kültürüne sahip çıkan bir modernleşme öngörmüştür. Onun için kurtuluşun yolu (sırf iman açısından İslamiyetin'de bir parçasını oluşturduğunu düşündüğü) Türk kültürüne sahip çıkarken o uygarlığın yerine modern Avrupa uygarlığını geçirmektir (Zürcher, 2017, s.199). Gökalp'in özellikle bazı makalelerinde (1982 (1925), s.21-33) bir milletin aynı milliyete mensup olmasının o milleti bir arada

tutmaya yetmeyeceği, bunun yanı sıra aynı dine de mensup olması gerektiği fikrinin belirginleştiğine şahit olunmaktadır. Gökalp'in milletin birliği için gerekli gördüğü ümmet fikrinde, Aleviler önemli bir yer tutmaktadır. Zira Aleviler ve Alevi cemaatinin bir parçası olduğu düşünülen Bektaşiler öteden beri Türk kültürü içinde gelişen tasavvufi hareketlerdir ve bu yönüyle Türk halk kültürünün ana taşıyıcıları olarak görülmüşlerdir (Yıldırım, 2018, s.46).

Alevilere atfedilen bu rolün tarihsel arka planında, misyonerler ve Aleviler arasındaki ilişkinin tetikleyici bir rolü olduğu söylenebilir. Osmanlı'nın Doğu Vilayetleri'nde zayıflayan etkisinin ve kırılgan hegemonyasının, Kızılbaş Alevilerin İslamiyetle ilişkisi ve Osmanlı'ya bağlılıkları hususunu oldukça önemli bir yere getirdiği görülmektedir. 1850'li yıllardan itibaren Kızılbaş Alevilerin Sünni Müslüman nüfustan, inanç ve ritülastik farklılıklarına ilgi duyan batılı Protestan misyonerlerin faaliyetlerine, Osmanlı yönetimince bir yere kadar müsaade edilse de; Kızılbaş Aleviler arasında çok büyük sayıda din değiştirme hususuna rastlanılmamıştır (Karakaya-Stump, 2004, s.328-353). İmparatorluğun doğu vilayetlerinden olan Merzifon, Sivas, Elbistan, Dersim, Harput ve Malatya gibi vilayetlerde, (Kieser, 2001, s.90) bazı Alevi Kızılbaş aşiretlerin din değiştirerek protestan olduklarının[4] misyoner raporlarına yansıdığı görülse de; bu dönemde gayri Müslimlerin zorunlu çalışmalardan ve askerlikten muaf tutulması hususunun Alevi Kızılbaşların Protestanlığa geçmesinde etkin olduğu ve bu duruma ihtiyatla yaklaşılması gerektiği değerlendirilmektedir (Kieser, 2005, s.167).

Osmanlı'nın misyonerler ve Aleviler arasındaki ilişki neticesindeki "irtidad" vakalarına karşılığı, Kızılbaş Alevilerin "Müslüman "ümmete" katılmalarının sağlanması gerektiğine olan inanışı olmuştur (Çakmak, 2018, s.299). Bu bağlamda Osmanlı'nın Alevileri "İslamileştirme" politikaları 1890'lardan itibaren daha da ön plana çıkmıştır, Alevi Kızılbaş köylerine camiler yaptırılarak imamlar görevlendirilmesi, okullar açılması (Dressler, 2016, s.71), Alevilere ordu içinde düşük de olsa askeri ve idari pozisyonlar

[4] Bu konuda bkz. Ayfer Karakaya-Stump'un (2004, s.328-353) Tunceli/Çemişgezek'te Alevi-Kızılbaş şeyhi "Ali Gako" ve aşiretinin öyküsünü de içeren misyoner raporlarındaki şarkiyatçılığı ve metodolojiyi sorunsallaştırdığı makalesi "*The Emergence of the Kizilbas in Western Thought Missionary Accounts and Their Aftermath",* Ayfer Karakaya-Stump (2016, s.207-234) *"Alevilik Hakkındaki 19.Yüzyıl Misyoner Kayıtlarına Eleştirel Bir Bakış ve Ali Gako'nun Öyküsü* isimli makaleleri *ve* Ali Gako'nun İngiliz diplomatik misyonu kayıtlarında anlatıldığı biçimiyle ilgili bir diğer araştırma için bkz. *(Beşe ve Tozlu, 2011, s.195-220): "İngiliz Kayıtlarında Aleviler ve Bektaşiler".*

verilmesi, seçkin Alevi ailelerinin çocuklarının medreselerde eğitilmeye başlanması ve devlet içinde kadrolar verilmesi (Yıldırım, 2018, s.44) bunlardan başlıcalarıdır.

İmparatorluktaki Türk ögesinin ihtiyaç duyduğu "milli ülkü" ideali kapsamında (Köprülü, 1987, (1934) s.957); Türk kültürünün tarihsel arka planında "öz Türkler" olarak addedilen Aleviler ve taşıyıcı bir unsur olarak görülen Bektaşilik üzerinden gittikçe belirginleşmiştir. Bu politik gündeme matuf, Alevi ve Bektaşi zümreleri arasında Türk kimliğinin inşası amacıyla, İttihat ve Terakki çevresinden asker kökenli olan araştırmacıların, "Anadolu'nun envanterini çıkarmaya" çalıştıkları (Zırh, 2018) görülmektedir. Baha Said Bey, Yusuf Ziya Yörükan bu araştırmacılardan en popüler olanları olarak öne çıksa da, Zırh (2018) Sevgen Nazmi ve Hasan Reşit Tankut'u da bu isimlerin yanına ekler. Bu araştırma ekibinin uyguladığı şablonun çıktısı günümüzde de politik nutuklarda sıklıkla dile getirildiği üzere, Türk'ün bozulmamış kültürü olan Alevilik-Bektaşilik, "milli bir mezhep" olup, Aleviler de, "Türk dil ve kültürünün koruyucusudurlar" (Salman, 2015, s.132).

Ateş'e (2011, s.18) göre Abdülhamid döneminin Pan-İslamizm siyaseti, Aleviler ve diğer heterodoks toplulukların "cehalet ve hurafelerden" kurtarılması misyonu anlamına da geliyordu. Nitekim Alevi Kızılbaş topluluğun siyasal ve entelektüel elitlerce algılanışı, 20 yüzyıl başlarında, bir yandan Türklüğün etnik ve kültürel bağlamda belirlenmesine paralel olarak "öz Türkler," diğer yandan heterodoks ve senkretik inanç yapısı nedeniyle "cehalet ve hurafat" içinde yaşayan topluluklar olduğu yönündedir. Bu algı hem seküler hem de muhafazakar milliyetçilere miras kalmıştır (Ateş, 2011, s.18). Tahtacı Aleviler arasında yaptığı alan araştırması (1998) ile çok ayrıntılı ve etkili betimlemeleri olan bir monografi ortaya koyan Yusuf Ziya Yörükan'ın araştırmasında da Ateş'in (2011, s.18) belirttiği üzere "cehalet" ve "hurafat" içinde yaşayan "Alevi durumu betimleri" alt metin olarak görülmektedir*: "Kargın'a gittiğim zaman güneşin batmasına daha bir saat vardı. Seksen yaşındaki dede, sızmış denecek bir halde, selamlığa getirildi"* (Yörükan, 1998, s.51).

Milli kimliğin inşa sürecinde çalışmalar sıklıkla bu ülkünün pekiştirilmesine hizmet edecek sonuçlar üretir. Baha Said Bey, "Amerikan misyonerlerin tezlerine karşı ama onlardan ödünç aldığı "senkretizm" kavramını kullanarak Alevilerin aslında "özbeöz" Türk olduğu, Aleviliğin de Orta Asya'dan getirilen Şamanizm gibi eski Türk

inançlarının İslam örtüsü altında devamından başka bir şey olmadığı" (Karakaya-Stump (2016, s.6) fikrini savunmaktadır. Baha Said'e Aleviler Türk kimliğinin otantik taşıyıcılarıdır ve kurtuluş bu öze dönmektir (2000, s.111).

Cangızbay (2000, s.11), Osmanlı ve Cumhuriyet idaresi arasındaki zihinsel kategorilerin sürekliliğine ilişkin "gece ve gündüz" metaforundan hareketle, aslında birbirinin zıddı gibi görülen süreçlerin bir kesinti ya da farklılaşma olmadığı, aksine birbirinin devamı süreçler olduğunu vurgulayarak, Genç Cumhuriyet'in "Büros'unu da, Kratos'unu da" Osmanlı modernleşmesinden devraldığını ifade eder. Keyder'de Osmanlı İmparatorluğu'nun kapitalizmle bütünleşme sürecinde gerileyerek yıkıldığını, bu bütünleşme sürecinde geleneksel bürokrasiye rakip olarak ortaya çıkan burjuvazinin ise yeni ulus devletin kurulma sürecinde asli aktör olmayıp; yine kurucu unsurun bürokrasi olduğunu vurgular (2017, s.9). Yani özetle genç Cumhuriyeti kuran bu bürokrat sınıf, Osmanlı'dan tarihsel deneyimlerle devir alınan "vatanı nasıl kurtarabiliriz" sorusunu, Ulusal Kurtuluş Savaşı tecrübesiyle, "ulus devleti nasıl oluşturabiliriz" olarak formüle etmiştir.

Geertz (2011, s.205) küresel bağların tüm yapısının formülasyonu olarak belirtiği "arayı kapatma" idealinin, modernleşme ülküsüyle hareket eden tüm ülkeler için yapılması gerekenler rehberi oluşturduğunu söyler. Bu rehberde yapılması gerekenlerin büyük bir kısmı ekonomik faaliyetlerdir. Alt yapı kurulmalı, tarım modernleştirilmeli, insana dayalı tarımdan makine esaslı tarıma geçilmeli, sanayileşmeye ağırlık verilmeli, ticaret desteklenmelidir. Ama bir süre sonra "maddi ilerlemenin sabit bir kararlılık, güvenilir sayılar ve uygun teoriyi bulma sorunu olduğuna en derinden inanan iktisatçılar bile politik şekillerin, sosyal kurumların, dini inançların, ahlaki pratiklerin, hatta psikolojilerin bile değiştirilmesi gerektiğine inanmışlardır (Geertz, 2011, s.205).

Batılı" modern ve çağdaş uygarlık seviyesinde Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş felsefesinde zihinsel kategorilerin de bütünsel olarak bir amaç etrafında örülmesi gereklidir. Bu kavram "ulus" kimliğidir. Ulus devletin henüz oluşturulması aşamasında, "kimlik" önemli bir kavramdır. Bir zamanlar var olmuş eski yerel uygarlıklarla birlikte ele alınan kimlik meselesi Avrupa'ya ait seküler olan ve belirli bir toprak parçasına işaret eden anavatan fikri etrafında örülmüş, o anavatanda yaşayan yurttaşların mevcut manevi ve kalıcı bir ilişkinin varlığı fikrine dayanır (Lewis, 2017, s.6). Cumhuriyet'in ilanı ve

yurttaşlık bağına dayalı bir devlet-yurttaş ilişkisi öngörülmesi; dini ve toplumsal alana yönelik sekülerleştirici müdahaleler; devlet yönetimi, eğitim ve hukuk alanında laikleşme belirtileri, Alevileri Cumhuriyet'e yakınlaştırırken, yeni devlet ve ideologları da Aleviliği, yaratılacak yeni Türk-ulus kimliğinin inşasında tarihsel dayanaklardan biri olarak tanımlamaya başlar (Salman, 2015, s.133).

Anderson (1995, s.19-20) göre "ulus" hem "hayal edilmiş bir siyasal topluluk ve egemenlik, hem de sınırlılık içkin olacak şekilde hayal edilmiş bir cemaat"tir (1995, s.20). Aydınlanma ve Devrimin "ilahi olarak buyrulmuş" emperyal hanedanlıkların meşruiyetini sorgulamasının da getirisiyle "ulus"lar "egemen" olarak hayal edilir ve mihenk taşı devlettir (1995, s.22) Son olarak ulus, bir topluluk ve cemaat olarak hayal edilir, çünkü her ulusta fiilen geçerli olan eşitsizlik ve sömürü ilişkileri ne olursa olsun, ulus daima derin ve yatay bir yoldaşlıktır (1995, s.22).

İmparatorluk mirasından bir ulus-devlet oluşturma girişimlerinin de resmettiği bu sürecin sonu, genç cumhuriyetin toplumsal alanları sekülerleştirmeyi amaçlayan politikaları, zorunlu eğitim, alt yapıdaki yaygın gelişmeler, kısıtlı da olsa iletişim imkanlarındakı gelişmeler, 16. yüzyıldan beri soyutlanmış olarak izole sosyal koşullarda yaşayan Alevi toplulukları için, esnek bir sınırla ayrıldıkları Sünni devlet formunu içeren dışarıdaki dünya ve topluluklar ile tedrici temasın oluşmasını sağlamıştır (Salman, 2015, s.126-128; Massicard, 2007, s.53-54).

16. yüzyıldan beri izole olarak topluluk dışı teması kısıtlayan koşulların sınırları değişmeye başlamıştır. Cumhuriyetin ilanı ve sonrası döneminde Alevi toplulukların, kapalı bir topluluğun katı sınır çizgilerini oluşturan kurumları, sosyal ve dini kategorileri, siyasi ve ideolojik ölçütlere göre belirlenen yeni sınırlar ile ikame edilebilir bir forma dönüşmüştür (Kehl-Bodrogi, 2017, s.53-82). Bu anlamda, tüm dünyada olduğu gibi dini/etnik sınırların 20.yüzyıl başındaki mobilitesi ve hassasiyeti, 1960'ların oldukça esnek siyasi ve toplumsal konjonktürü ile dönüşecek, soyutlanmış bir toplumsallığın dinamiklerine göre inşa edilen geleneksel dini-sosyal sınırlar, yapısal olarak farklılaşacaktır.

Akşit (2016, s.-310, s.314), Türkiye'deki sekülerleşme sürecinin örnekleriyle kıyaslandığında özgünlüğüne vurgu yaparak, Türkiye toplumunun modern topluma geçiş

sürecini, "çoklu geçişler, çoklu modernlikler, kopuşlar ve devamlılıklar olarak" olarak kavramsallaştırmıştır. Osmanlı İmparatorluğu gerilemeyi durdurmak ve Avrupa kapitalizmi ile entegre olmak amacıyla bir dizi reforma imza atmış, 1839 Tanzimat Fermanı neticesinde, Ticaret Yasası 1850'de, Ceza Yasası 1858'de, Ticaret Usulü Yasası 1861 'de ve Deniz Ticareti Yasası 1863'te çıkarak yürürlüğe girmiştir (Asad, 2007, s.249). Osmanlı Devleti hukukta modernleşme çabaları içinde, Ahmet Cevdet Paşa'nın gayretleriyle oluşturulan Medeni Kanunu (Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye ismi ile) 1869-1876 yılları arasında hazırlayarak yürürlüğe sokmuş (Karahasanoğlu, 2011, s.93), bu kanun 4 Ekim 1926'da Türk Medeni Kanunu'nun yürürlüğe girmesine kadar uygulanmıştır.

Türkiye'de sekülerleşme süreci, Türk modernleşmesinin ve Türk ulus-devlet inşasının temel bir parçası olarak, belirtildiği üzere Osmanlı dönemindeki gelişmelerle koşullandırılmıştır. Cumhuriyet dönemi Türk sekülerleşmesi ve modernleşmesi her dönem dinamik bir ideal olarak ifade edilmiş, bitmeyen bir ülkü olarak hedeflenmiştir.

Toplumsal alanın sekülerleştirilmesine yönelik girişimlerin artarak yaygınlaştığı dönem olan, 1913 ve 1918 yılları arasında ise, İttihat ve Terakki Cemiyeti elde ettiği siyasal ve askeri güç neticesinde toplumsal ve kültürel alanda modernleştirici politikaları uygulamaya koymuştur (Zürcher, 2017, s.117). 1917'de Şer'iye Mahkemelerindeki yargılama usulünü düzenleyen bir yasa yürürlüğe girmiş ve bir kararname bütün Osmanlı tebaası için, İslam'ın dört ortodoks mezhebinin hükümlerinden modern bir seçme üzerine oturtulınuş bir aile hukuku getirmiştir (Zürcher, 2017, 178).

Uygulamaya konulan bu politikaların Osmanlı içinde bir dize tepkiye yol açtığını ifade eden Akşit (2016, s.314), modernleşme yolunda geliştirilen laikleştirici politikaların, II.Abdülhamit döneminde ideolojik saflaşmalar ürettiğini ifade eder. Bu ayrışma, dikey bir modernleşmenin neticesi olarak Cumhuriyet'e de devredilmiştir (Akşit, 2016, s.314). 1 Kasım 1922'de Saltanat ortadan kaldırılır, 29 Ekim 1923'de Cumhuriyet ilan edilir, 1924 yılında Halifelik makamının da ilga edilmesiyle "laik cumhuriyet işlerlik kazanır" (Akşit, 2016, s. 316). Yine aynı yıl Tehvid-i Tedrisat Kanunu ile bütün okullar Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlanır, eğitim alanında yapılan düzenlemeler ile medreseler kapatılır (Akşit, 2016, s.316). 1923-1924 yılında 29 yerde imam hatip okulu açılırsa da; 1929-1930 yılında tamamen kapanır. Yine bu dönemin

önemli gelişmelerinden bir diğeri ise 1 Kasım 1928 tarihinde çıkarılan bir kanunla Arap alfabesi temelli Osmanlıca yerine Latin harfleri temelli Türkçe alfabeye geçiştir. 1929 yılında açılan Millet Mektepleri'nde okuma yazma kursları açılmış ve 1932 yılında ise kapsamı genişletilerek Halkevleri kurulmuştur (Zürcher, 2017, s.273). 1935 yılında köylerdeki okul sayısının azlığı ve okuma yazma oranında arzu edilen seviyeye ulaşılamaması, daha yaygın bir eğitim seferberliğine ihtiyaç duyulduğunu hissettirmiş, bu doğrultuda 1937 yılında Köy Eğitmenleri kanunu çıkarılmış, bu kanuna dayanılarak Eskişehir (Çifteler), İzmir (Kızılçullu), Edirne (Karaağaç), köy eğitmeni kursu açılmış ve ertesi yıl bu kurslara üç kurs daha eklenmiştir (Yeler, 2019, s.40).

Bu okulların vitrine çıkan başarıları sonrasında, misyonlarına ilişkin yeni hedefler çizilmiştir. Burada yetişecek öğretmenlerin köylüye okuma yazma öğretmekle sınırlı kalmaması, köydeki geçimlik tarımın geliştirilmesi, arıcılık gibi çeşitlendirmelerle hayvancılığın ilerletilmesi, salgın hastalıklarla mücadele edilmesi (enjeksiyon yapmak, basit ilk basamak tıbbi hizmetlerin sağlanması gibi) gibi çok yönlü görevleri de içeren bir müfredatın eşliğinde modern köy öğretmeni yetiştirecek Köy Enstitülerinin açılmasına (Yeler, 2019, s.40) karar verilmiştir.

Bora (2020), köy enstitüleri'nin kuruluş amacında "kırsal ağırlıklı nüfusun beşerî sermaye donanımını olabildiğince az masrafla geliştirerek, sadık yurttaş yetiştirme, böylece rejimin rıza üretim tabanını genişletme" niyetinin bulunduğunu söylerken, siyasi alt metin hedefi olarak ise "köycü popülizm üzerinden Türkleştirmeyi ikmal etme amacı" nın da gözetildiğini ifade eder. Coğrafi olarak köylüyü köyde kalkındırmanın "köylüyü köyde –ve köylü olarak; geliştirilmiş, mâmur bir ideal köyün köylüsü olarak- tutmaya yarayacağının" da ilave beklentiler olduğunu ekler (Bora, 2020).

Milli bir eğitim sisteminin kurulması, bir ülkeyi "geliştirmek" için en önemli çabalardan biri olarak görülmelidir ve çoğu zaman güçlü bir modernite ve ulus devlet vizyonuyla içsel olarak bağlantılıdır. Ulusal bir eğitim ve öğretim sisteminin kurulması, genellikle nüfusa belirli bir dünya vizyonunu yerleştirmenin, disiplini aşılamanın, rejimin istediği biçimdeki milliyetçiliği yaymanın, yeni ekonomik düzen için koşulları ve bilgi birikimini yaratmanın önemli aygıtlarından biri olarak tanımlanabilir. Anderson'un çerçevesinden değerlendirilecek olursa, daha geniş bir "hayali ulusal topluluk" yaratmak amacıyla, bir ideoloji olarak milliyetçiliği teşvik eder. Bu anlamda, okul

(eğitim), Althusser'in (2010, s.151) ifade ettiği gibi, "ideolojik devlet" aygıtıdır ve Cumhuriyetin ilanı sonrası yaygınlaşan alan olarak anlaşılabilir. Okulda kazandırılmaya çalışılan ülküsüne sadık yurttaş ideali vasıtasıyla tesis edilen milliyetçilik bireyi bu yönde dönüştürmeye ve şekillendirmeye çalışır.

"Aşağıdan yukarı bir modernleşme hareketi" (Bora, 2020) olarak da ifade edilebilecek köy enstitülerine ilişkin Alevilerin günümüzde de "romantik olumlu geri bildirimlerini" görmek mümkündür. Henüz yaygın kitlesel göçün başlamadığı 1960'lı yıllar ve ortalarına kadar, izole koşullarda "dışarısı" ile kısmi topluluk etkileşimlerine sahip Alevi köyleri için sosyokültürel ve sosyoekonomik çevreyi değiştirmek amaçlı önemli bir araç olarak görülen eğitimde, temelini köy enstitülerinin oluşturduğu yatılı öğretmen okullarının önemi büyüktür.

Bora'nın (2020) tespitiyle uyumlu olarak, Bozkurt (2006, s.85-86) Aleviler için köy enstitülerinin beşeri sermaye elde etmek bağlamındaki önemine dikkat çekerek, buradan mezun eğitmenlerin ve öğretmenlerin "yarı aydın" misyonuyla, aldıkları eğitimle köylerde topluluğa entegre bir yaşam sürdüğü, köy ve köylüyle sınıfsal olarak çelişmedikleri, Atatürk Türkiye'sinde Cumhuriyetin bekçisi olarak genç Cumhuriyetin inkılapları ve devrimlerini benimsediklerini söyler.

Özetle, Cumhuriyet'in devraldığı gerilimler ve bu gerilim eksenlerinin oluşturduğu sosyal örüntü Aleviler için de etkisi zamanla hissedilecek toplumsal farklılaşmayı getirmiştir. Cumhuriyetin ilk yıllarında ortaya konulan modernleştirici politikalar değerlendirildiğinde sonuçları itibarıyla etki ettiği üç alan olduğu görülür. Bunlar "*eğitim ve hukuku laikleştirmek, ikincisi dinsel simgelerin üstüne gitmek ve bunların yerine Avrupa uygarlığının simgelerini koymak, üçüncüsü ise toplumsal yaşamı laikleştirmek ve gerektiğinde popüler İslamın üzerine gitmek"* olarak ifade edilmelidir (Zürcher, 2017, s, 271-272).

Mardin'e göre hukusal alandaki sekülerleşmenin temel gayesi, Atatürk tarafından İttihat ve Terakki zamanında "halkçılığa" kayan "hürriyetçiliğe" toplumsal zemin yaratmak olduğu fikridir (2000, s.179-180). "Hürriyetin" ülkede yerleşip kanıksanması için batı tipi normlara dayanan hukuk kurallarının uygulanmaya başlaması, batı tipi düşünebilen bir nesil ortaya çıkaracak, kamusal alanı işgal eden "halk önderi"

görünümündeki ulemanın ürettiği söylemin yerine daha seküler bir söylem, toplumsal alanı ele geçirecektir (Mardin, 2000, s.184)

Sarı'ya göre Türkiye Cumhuriyetinin sekülerleşme süreci, formel olarak, anayasal düzeyde devlet ve din işlerinin ayrılması olarak tanımlanırken, Türk modernleşmesi kurumsal düzeyde Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla İslam'ı politik amaçlarıyla da çelişmeyecek biçimde standartlaştırmayı hedeflemiştir (2004, s.3). Bu bakımdan Diyanet İşleri Başkanlığı sekülerleşme sürecinde anahtar rol oynamaktadır ve bu noktada din işleri, kamu işleri olarak devletin sorumluluğu haline gelmektedir. Akşit ise Türkiye Cumhuriyeti'nin ulus-devletin modern ve laik vatandaş kimliğini oluşturabilmek için dinsel mensubiyet ve kimlikler ile ilgili çeşitlenmeleri kamusal alandan dışlayarak özel alana ittiğini ifade etmiştir (2015, s.77).

Türk modernleşmesi İslam'ı, Türk ulusal kimliğinin bir parçası olarak dışlamaz, aksine her zaman toprak birliği, ortak kültür, dil, etnisite ve ekonomik birlik gibi ulusal kimliğin unsurlarından biri olarak araçsallaştırmıştır. Alevilerin "dini" ise bu milli kimlik içerisinde folklorik bir öge olarak tanımlanmıştır (Salman, 2015, s.136; Dressler, 2016, s. 90).

Din ve devlet işlerinin anayasal düzeyde ve resmi tanımda olduğu gibi ayrılması yerine, dinin idari düzeyde devletle bütünleşmesi ve kurumsal uygulaması, Türk modernleşmesinin yansıttığı ilk çelişkidir. Bir diğer çelişki ise, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın doktrinasyonu ve dini formasyonunun tek mezhep olarak, Sünni-Hanefi mezhebi üzerinden kurgulanmasıdır (Sarı, 2004, s.4). Bir tür görmezden gelme biçimindeki bu "dini homojenleştirme, gayrimüslim vatandaşları (Ortodoks Hristiyanlar, Yezidiler, Süryaniler, Keldaniler), Sünni olmayan, Müslüman vatandaşları (Aleviler, Şiiler, Caferiler) ve ayrıca Hanefi olmayan Sünni vatandaşları (Malekiler, Hambeliler, Şafiler) hariç tutmaktadır (Sarı, 2004, s.5).

Klasik sekülerleşme teorisine göre mevcut değişimin tasviri olarak kavramsallaştırıldığında, sekülerleşme bir süreç olarak; modernleşme izleğinde, sanayileşme ve sonucunda ortaya çıkan politik dönüşüm bağlamında dinin etkisinin azalması beklentisidir. Bu süreçte geleneksel aidiyetler yerini, akıl ve bilimle değiştirecek, birey de bu değerlerden arındıkça özgürleşecektir (Gellner, 2003, s.4).

Sonuçta olgusal olarak açıklama biçimi ve toplumsal alanlar dünyevileşecektir (Wilson, 2015; Berger, 2011; Bruce, 2015). Türkiye'deki sekülerleşme süreci ise, Avrupa'daki herhangi bir sekülerleşmeden farklı olarak, erken Cumhuriyet döneminde ulus-devlet inşa sürecinin bir parçası biçiminde "resmi sekülerleşme" olarak sahneye çıkmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın (Diyanet İşleri Başkanlığı) kurulması, Hanefi mezhebinin teolojik kuramsallığı ve diskurları ile kamusal alanda devlet eliyle meşrulaştırılmasını sağlamıştır.

Bu süreçte söz konusu olan şey, devlet ile din arasındaki ilişkinin, dinin saf bir izolasyonundan ziyade, içerme-dışlama ikilemine dayanan bir süreç aracılığıyla yeniden düzenlenmesidir. Bu kurumların kurulma ve işleyiş biçimi, Kemalist sekülerleşme anlayışının, bir bakıma din ve devlet arasında bir ayrımı sağlamaktan çok; din üzerinde bir kontrole sahip olmak olduğunu açıkça göstermektedir (Dressler, 2016, s.275).

Resmi olarak izin verilen din uyarlamasının Hanefi Sünnilik lehine olması kamusal alanda vatandaşların dini tercihlerini yasal olarak sınırlamıştır. Bu manada dini grupların -devlet ve hükümet organları ile olan bağlantılarının niteliğini ve biçimini tanımlayan şey, bizatihi devlet tarafından yeniden şekillendirilen "resmi din" in kapsamı ve sınırlarıdır. Bu biçimiyle değerlendirildiğinde Alevilik, "resmi dinin sınırlarına" girmemektedir.

Yine de; Cumhuriyet reformlarının hukuku ve eğitimi laikleştirdiği ölçüde, kamusal alanda Sünni İslami vurgunun azaldığı söylenmelidir (Demiray, 2004, s.70). Eşit yurttaşlık ve laiklik ilkesi güvencesinde yaşayacaklarına inanan Aleviler, Cumhuriyetin yeni reformlarını benimseme hususunda; toplumun diğer gruplarına göre bu duruma daha olumlu yaklaşarak, Cumhuriyet'in kurucusu Halk Partisi'ni ve lideri Mustafa Kemal Atatürk'ü yeni kazandıkları toplumsal statünün garantörü olarak görmüşlerdir (Kehl-Bodrogi, 2017, s.59).

Cumhuriyet elitinin toplumsal ve hukuksal alanı modernleştirmek amacıyla yürürlüğe koyduğu laik politikaların dinsel ve politik formunda soyutlanmış bir topluluk pratiği içeriğindeki Alevilik üzerindeki sonuçlarına ilişkin literatürde iki yaklaşım vardır. Birinci yaklaşım Aktay (1999), Çamuroğlu (2005), Subaşı, (2005) gibi yazarların içinde bulunduğu cenahtır. Bu yazarlar, bu politikaların uygulanmasının Alevilerin

geleneksel sosyodinsel kurumlarının zayıflamasına yol açtığı, merkezdeki Sünni tarikatların yanında çevrede yer alan Alevilerin de ibadet pratiklerine ilişkin getirdiği kısıtlamalar nedeniyle geleneksel ibadet yapısında kopuşa neden olduğunu iddia ederler.

Bu görüşün aksi olarak, çoğunlukla Alevi yazarlar Şener (1998), Bozkurt (2006) tarafından savunulan diğer görüş ise, Cumhuriyet reformları hukuku ve eğitimi laikleştirdiği ölçüde, kamusal alanda Sünni İslami vurgunun azaldığı (Demiray, 2004; Fırat, 2004; Shankland, 2003) bu durumun da Aleviler için yasal bir güvence sağladığını savunurlar.

Fırat'a göre toplumsal alanın referanslarının sekülerleşmesinin yarattığı güvenli alan tezinin Aleviliğin bir bütün dini sistem olarak Cumhuriyetin sekülerleşme yolunda ürettiği politikalarından ne ölçüde etkilendiğini dikkate almaması bağlamında tespitlerinin sınırlı olduğunu ifade etmek mümkün olmakla birlikte, bu iki farklı yaklaşımın da teorik bir konum oluşturmada başarısız olduğu söylenebilir (2004, s.14).

Bu başarısızlığın nedeni olarak birinci grubun destekçilerinin Alevilerin sosyoekonomik olarak yaşadıkları sorununun tarihsel olarak ima ettiği yoğun anlamı anlamaktan çok uzak olması, ikinci yaklaşımın savunucularının ise yeni Cumhuriyetin sekülerleştirici politikasının ürettiği yeni kurumsallıklarda Alevilerin ödediği bedelden habersiz görünmeleridir (Fırat, 2004, s.15).

Cumhuriyetin laikleştirici politikalarının erken dönemdeki etkilerinin henüz gözlemlenmesi bağlamında kırsal alanlardan kent merkezlerine henüz yoğun göç hareketinin başlamaması dolayısıyla, kırsal alanlarda bulunan Alevilerden ziyade, özellikle kent merkezlerinde belirli tekke ve dergahlarda oluşturdukları kurumsallıklar ve bu kurumsallıkların oluşturduğu ritüalistik pratiklere getirdiği görece kısıtlama dolayısıyla Bektaşiler üzerinde daha çarpıcı etkileri olduğu söylenmelidir.

Bu kısıtlamaların gevşetilmesi ve Nevşehir'deki Hacı Bektaş Veli dergahının yeniden açılması amacıyla 1950 yılında Demokrat Parti iktidara geldikten sonra Bektaşiliğin Babagan kolu lideri Ahmet Sırrı Baba'nın Başbakan Adnan Menderes ve Cumhurbaşkanı Celal Bayar ile görüşmesini getirmişti. Fakat bu görüşmelerden iki yıl sonra ise muhtemelen politik nedenlerden kaynaklı Ahmet Sırrı Baba'nın da aralarında

bulunduğu 18 erkek 12 kadın toplam 30 kişilik bir Bektaşi topluluğunun İstanbul Merdivenköy'de bir evde ayin yaparken tamamının yakalandığı haberinin (Milliyet Gazetesi, 5 Ekim 1952, s. 1,7) gazetelere yansıdığı görülmektedir (Çıplak ve Çevik, 2019, s. 34).

Dikkat edilmesi gereken asıl husus ise; çok partili hayata geçtikten 2 yıl sonra politik nedenlerden kaynaklı olsa bile; Bektaşilerin ayin yapmaları dolayısıyla tutuklanabilmesidir. Yapılan baskından sonra yakalanarak mahkemeye çıkarılan "Ahmet Sırrı Dedebaba; Arnavutluk'ta doğduğunu ve hâlihazırda Mısır'daki Kaygusuz Sıtkı (Sultan) dergâhının şeyhi olduğunu, buraya tedavi için geldiğini söyleyerek; *"Biz ayin yapmıyorduk. Bu bir nişan töreni idi."* demiştir. Bu sözlerinin ardından dinlenen bütün sanıklar da bunun bir nişan töreni olduğunu iddia etmişlerdir. Fakat sanıklar yapılan baskın esnasında ele geçirilen Bektaşi nefesleri ve kitaplar karşısında Bektaşi olduklarını ve ayin yapıldığını söylemek mecburiyetinde kalmışlar, 8 kadın hariç hepsi tutuklanmışlardır (Çıplak ve Çevik, 2019, s. 34).

Bu örneğin tarihsel arka planı dikkate alındığında, Cumhuriyetin ilk yıllarından 1960'lı yılların başlangıç yıllarına kadar Aleviler üzerinden de belirli bir baskı uygulanmakla birlikte, bu baskının, Bektaşi topluluğu üstünde, kurumsallığının kentlerde yoğunlaşması da göz önünde bulundurularak daha yoğun olduğu söylenebilir. Topluluk olarak Aleviler kırsal bölgelerde yaşamakta ve bu nedenle de yollara bekçiler koymak suretiyle bile olsa zorlu koşullarda dini ve sosyal işlevlerini sürdürebilmektedir.

Nitekim Timisi (2021) Alevi nüfusunun yoğunlukla yerleşik bulunduğu Sivas Divriği'de, kendisinin de katıldığı Cumhuriyet sonrası yapılan cemlere ilişkin anlatısında, "*bir kere pencereler tamamen kapatılırdı, dışarıya yollara gözcüler konurdu; 1940'lı yılları söylüyorum. Yani gözcü, koruma, bekçi anlamına geliyor; baskın olursa bildirsin, onu da öğreniyorum ki bu tekke ve zaviyelerin kaldırılmasından sonra yürürlüğe konulan bir uygulama*" diyerek Cumhuriyet dönemi uygulamalarında da Alevilerin ibadetlerinde belirli engellemelerle karşılaştığını mealen nitelemiştir.

1.1.5. Göç ve Kentleşme Sürecinde Aleviliğin Dönüşümü

Aleviler yaygın göçün başladığı yıllar olan 1960'lı yıllara kadar geleneksel yapısını korudukları söylenmelidir. Yaygın göçün başladığı yıllara kadar hakim olan topluluk (cemaat) dinamikleri, göç sonrasında çözülmüştür. Kent ortamında geleneksel yapıdaki sosyodinsel kurumların yerine ikame edilecek kısmi ara formların varlığı görülse de; bu kurumların da bir dönem sonra çözüldüğü görülmektedir.

Soyutlanmış bir topluluk olarak uzun yıllar boyunca oluşturdukları ve kutsallık atfettikleri sosyodinsel kurumlarıyla yaşamlarını sürdüren Aleviler için Cumhuriyetin ilanı bu kurumların "yasallığını" sağlayamamıştır. Aleviler 1960'lı yıllara kadar iktidar ve ortodoks Sünni yapıların/çoğunluğun ulaşamayacağı yerlerde, makbul kamusal hayatın dışında, kısmen otonom bir alanda kendi iç toplumsal düzenini ve inanç organizasyonunu oluşturarak varlığını sürdürebilmiştir (Salman, 2015, s.135).

30 Kasım 1925 yılında Tekke ve Zaviyelerin kapatılması ile bazı ünvanların yasaklanması hususundaki kanun hükümleri doğrultusunda oluşan toplumsal iklimin etkisiyle, Alevi dedelerinin talipleriyle ilişkisi kesilse de[5] (Yaman, 1996, s.75), diğer sosyodinsel kurumlar olan cem, musahiplik, toplumsal kurumların görece etkisi 1960'lı yıllara kadar devam etmiştir. Aleviliğin temel sosyal kurumlarının etkisinin zayıflamasına ve dede-talip ilişkilerinin güdükleşmesine yol açan ana etmen, ekonomik olarak motive edilmiş şehir merkezlerine göç gerçeğidir (Dressler, 2006, s.274).

1950'li yıllarda tarımda traktörün ve diğer modern tarım aletlerinin kullanılmaya başlaması, kırsal alanlarda iş gücüne olan ihtiyacı düşürmüş, bu durum da yaygın ve kitlesel bir göçün kırsal alanlardan kentlere doğru akmasına neden olmuştur. Köylerden kentlere oluşan yaygın göçle birlikte ortaya çıkan kentleşme, önceki biçimlerinden yoğunluk bakımından ayrışmak üzere toplumsal farklılaşmayı arttırmış, üretim koşullarındaki değişme ücretli emeğe geçişin önünü açarken, yeni toplumsal sınıfların oluşmasını da beraberinde getirmiştir (Köksal, 2021, s.347).

[5] Ersal (2013) tarafından Dede Ocaklarının hiyerarşik yapısının incelendiği, Ankara-Çubuk Havzası Aleviliği konusunda gerçekleştirlen çalışmada, bugün Bolu ili Gerede ilçesi sınırlarında kalan ve "sünnileştiği" tespitinde bulunulann bazı köylerin, Çubuk havzasındaki dede ocaklarına tabi olduğunu, 1938 yılından itibaren bu köylerde bulunan taliplerdeki sünnileşme eğilimi nedeniyle dedelerin görgüleri gerçekleştirmediğini aktarmıştır.

Genel olarak göç, bireyin yaşadığı yerdeki hoşnutsuzluktan ötürü yer değiştirmesi olarak tanımlanabilir (burada bahsedilen göçü gerçekleştiren birey, toplumsal koşullar çerçevesinde, sosyal gerçeklikle etkileşimde bulunan bireydir) (Oktik ve Değer, 2013, s.109). Buna ek olarak göç süreci, yapısal değişimin bir sonucu olarak, hareketliliği, mekânsal değişimin kitleler tarafından gerçekleştirildiği bir süreci ifade eder (Erder, 2009, s.288).

Aleviler için göç nedeni itibariyle kırın iticiliği önemlidir, nitekim benzer sosyoekonomik faaliyetler içerisinde, iklim ve coğrafi olarak farklılık bulunmayan komşu köyler ile karşılaştırıldığında, Alevi köylerinin nüfuslarının dramatik olarak düştüğü yapılan çalışmalarla ortaya konulmuştur. Oysa yöresel farklılıklar bir kenara bırakıldığında, ulusal bir modelleme yapılırsa 1950- 1980 yılları arasında gerçekleşen iç ve dış göçlerin hiçbir biçimde kırsal alanın boşalmasını gerektirmediği görülmektedir (Schüler, 2002, s.84). Türkiye'de Alevilerin göç oranlarına ilişkin resmi olarak istatistiki kayıtlara ulaşılamamaktaysa da; bu hususta yürütülen belirli bölgelerin saha araştırmaları ve istatistiklerine dayalı olarak, konu üzerinde çalışan akademisyenler Alevi köylülerin Sünni komşularından daha fazla göçe yatkın olduklarını ortaya koymuşlardır (Shankland, 2003; Karpat, 2016; Massicard, 2007; Kehl-Bodrogi, 2017; Bozarslan, 2003; Şahin, 2001; Güneş- Ayata 1992).

Karpat 1968 yılında İstanbul'da bugün Sarıyer İlçesi sınırlarında kalan Nafibaba ve Hisarüstü gecekondu semtlerinde gerçekleştirdiği alan araştırmasında, buraya göç ederek gecekondulara yerleşen Alevilerin, hali vakti olan göç eden diğer köylülere göre dağlık ve yoksul köylerden geldiklerini ve kısmen daha fazla göç etme eğiliminde olduklarını aktarmıştır (2016, s. 180). Dikkat çekici bir bulgu olarak, Salman (2015, s.544) kentleşme ve göç sürecinde Aleviliğin dönüşümüne odaklandığı alan çalışmasında, Sivas'ın Yıldızeli ilçesine bağlı, coğrafya, iklim ve ekonomik faaliyetler yönünden benzer Alevi ve Sünni köylerin göç istatistiği bağlamında karşılaştırıldığında, 1965-2010 yılları arasında Sünni köylerin nüfusunun yüzde 27,16 Alevi köylerin nüfusu ise yüzde 71,87 oranında azaldığını tespit etmiştir.

Bu göç istatistiğinin, Alevi nüfusunun yoğun olarak yaşadığı kentlerin dış göç oranlarına da yansıdığı görülmektedir:

1950'de Alevi nüfuslu illerden biri; Elazığ % 16,89 ile ikinci en yüksek dış göç oranına sahip olurken, Alevi nüfusun en yüksek olduğu il olan Erzincan en yüksek dış göç oranına sahip ilimiz oldu. Erzincan'ın dışa göçü 1965'te% 26.53'e, 1975'te% 36.81'e ve 1985'te % 45'e ulaştı. Tunceli'nin dışa göç oranı 60'lı ve 70'li yıllarda önemli ölçüde yüksekti, ancak 1985'te keskin bir artışla % 43.32'ye ulaştı. 1980'de Erzincan (Türkiye ortalamasının (% 19,2) çok üzerinde olan iller arasında% 42,02), Sivas (% 34,94) ve Tunceli (35,47) yer aldı (Şahin, 2001, s.97).

Kentleşme/şehirleşme basit olarak ifade edilecek olursa, kentlerde yaşayan nüfusun sayısının artmasıdır (Keleş, 1978, s.5). Yapısal değişim sürecini nitelemesi açısından, ekonomik dönüşümle de ilişkili olan kentleşme olgusu, ülkemizde 1950'li yıllar sonrasında hızlanmıştır. Bu periyot, niceliksel olarak şehirlerin sayısını artırırken, diğer yandan da kentlerin demografik ve yüzölçümü olarak büyümesine, eş zamanlı olarak da, kendi bünyelerinde ve örgütlenme biçimlerinde çeşitlilikle sonuçlanmıştır (Keleş, 2000, s.253).

Kentsel alanlardaki nüfus, ölümlerin sayısındaki düşüşe zıt olarak, doğumların sayısındaki artışla karşılanırken, devam eden göçlerle de bu artış niceliksel olarak hacimlenir (Keleş, 1978, s.5). 1927 yılında gerçekleştirilen ilk sayıma göre, Türkiye'de 13.648.270 nüfustan yaklaşık dörtte üçü (3/4) kırsal alanlarda yaşarken, dörtte biri (1/4) kent ve kasaba merkezlerinde yaşar. 1950 akabinde nüfus kırın itici özellikleri dolayısıyla şehirlere gelmeye başlamıştır. Dünya Bankası'nın paylaştığı bilgiler ışığında, 2017 yılında kentsel alanlarda yaşayan nüfus oranı; Türkiye'de %74,4, AB-28 ülkelerinde ise %76,4 olup, bu oranlar dünya ortalaması olan %54,3'ün oldukça üzerindedir[6]

Türkiye'de kırdan kente göç süreçleri sonucunda kentsel alanlarda "gelenekle" ve "memleketle" bağların devamını sağlayacak, kentteki yeni toplumsal çevre ile uyumu gerçekleştirebilecek bazı hemşehrilik ağlarının ortaya çıktığı görülmüştür. Belirli bir dönemde gerçekleşen zincirleme göçlerle ortaya çıkan bu ağların kurumsal çerçeveleri ise, mahalleler, spor klüpleri, dini dernekler, siyasi partiler gibi oluşumlar olup, bazen kooperatiflerde, ekonomik çıkara dayalı kuruluşlarda da etkinlik gösterdikleri mevcuttur (Schüler, 2002, s.192). Bu hemşehrilik ağlarını birlikte hareket eden çıkar grupları olarak tanımlayan Güneş-Ayata (1992, s.111), güçlü dayanışma ağlarına sahip olan bu grupların kentin kaynakları için mücadeleye girdiklerini söyler.

[6] https://cevreselgostergeler.csb.gov.tr 27.11.2020

Bu ağların etkin olduğu kentsel alanlarda ise etnisite, yıllar geçtikçe güçlenmiş, oluşan yeni yapı aynı zamanda koruyucu ağlar olarak hareket ederek, iş veya konaklama gibi amaçlara da hizmet etmiştir (Güneş-Ayata, 1992, s.112).

Keyder (2017, s.248), iktisadi dönüşümün herkesi geleneksel kapalılığın dışına çıkmaya zorladığı ve bölgeler arasındaki eşitsiziliğin derinleştiği dönemde, gecekondu bölgelerinde, "toplumsal çizgilerin" hemşehrilik bağlarına göre çizilmeye başladığını, bu çizgiler içinde hareket eden, geleneksel olduğu varsayılan fakat öyle olmayan, "hayali cemaatler" peşinde örgütlenmelerin yaygınlıkla mevcut olduğunu söylemiştir. Türkiye'nin farklı bölgelerinde ikamet eden Aleviler kırsal alanlardan kentlere göç ettiklerinde, aralarında büyük kent merkezlerinde yeni ağ bağları ortaya çıkmış ve genişlemiştir (Şahin, 2005, s.470).

Bu hemşehrilik ve dayanışma ağlarının ortaya çıkışını sağlayan, zincirleme göç kavramının soy kütüğü ise Ravenstein'a uzanır. Ravenstein göçün zamanla zincirleme olarak geliştiğini ve göç alan yerleşim yerlerinin aynı zamanda göç de verdiğini, böylece her bir göç dalgasının, tetikleyici etki göstererek, bir diğer göç dalgası yarattığını, böylelikle bu hareketin, bir bölümüyle zincirleme ve bir kez başladığında ardı ardına devam eden bir süreç olduğunu vurgulamıştır (Çağlayan, 2006, s.70).

Türkiye'de Alevilerin de deneyimlediği zincirleme göç kavramının yansıması, göç edenlerin "iş ve konut edinme ya da yeni yaşam koşullarına uyumu kolaylaştırmada yardım beklentilerinden dolayı buraya daha önceden göç etmiş akraba, eski mahalle komşusu veya tanıdıklarının semtine taşınmalarıyla akan bir süreçtir (Schüler,2002, s.192). Karpat'ın (2016) ifadesiyle, "dağlık" ve "yoksul" köylerden kentlere göç eden Alevilerin kentlerdeki ilk yerleşim yerleri, ilk önceleri kentlerin iş merkezlerine yakın ve çoğunlukla dere yatağı, dik yamaç gibi coğrafi olarak dezavantajlı arazilerde derme çatma barakalar olarak yapılan (Erman, 2004) gecekondular olur.

Kıray (1972, s.561) kırdan kente göçün evrensel bir kavram olduğunu kabul etmekle birlikte, 2. Dünya Savaşı sonrasında henüz sanayileşmesini gerçekleştirememiş ve ana geçim kaynağı tarım olan ülkelerde oluşan göç sürecinin diğer ülkelerden farkına vurgu yapar. Sosyal, ekonomik ve kültürel olarak bir kent planlaması yokluğunda, tarım toplumu olarak pazara yönelik üretim gerçekleştiren henüz güdük bir sanayi yapısı olan

bu ülkelerde, kentlerdeki artan nüfus nedeniyle gecekondular ortaya çıkmıştır (Kıray, 1972, s.562).

Gecekondu yerleşimlerinde hüküm süren komşuluk ve cemaat bağları dayanışması, hem yerleşimin hem de yerleşimle birlikte göçmenin konut ve toprağa yaptığı yatırımın kalıcılığını güvence altına almanın en güçlü araçlarıdır (Karpat, 2016, s.63). Çoğunlukla mülkiyeti kamuda bulunan toprakların işgaliyesi ile oluşan ilk yerleşim, topluluk içinde, güçlük bir dayanışma ağı oluşturmakta, bu ağ ise göçle gelen diğerlerinin de bir gecekondu sahibi olmasına imkan tanımaktadır. Her seçim öncesinde, politikacılar henüz büyümekte olan bu semtlere hizmet vaadinde bulunurlar, bir süre sonra bu gecekondulara arsa tapuları verilerek kalıcı statüye kavuşur (Keyder, 2017, s.170).

Gecekondu mahallelerinin zincirleme göçle oluşumu, yerleşim ve gelişimi açısından Timisi'nin (2021, s.38-39) tanıklığına müracaat edilirse bu süreç daha iyi anlaşılabilir:

> 1954-1955 yılları Ankara'nın birçok yerinde olduğu gibi insanlar Tuzluçayır Mahallesi'nde de arsa çevirip gecekondu yapıyorlar. Herkes arsa çevirirken ablam da çevirmiş güzel bir yerden. Ablamın eşiyle birlikte o arsaya ev yaptık. Bir ev ona yaptık, bir ev bana. Herkes kendi parasını ödedi, oraya taşındım. Bunun üzerine artık annemi ve kardeşim Hasanı getirebildim. Tuzluçayır 1950-1954'ten itibaren Anadolu'dan göç alan ve yerleşim yeri haline gelen bir yer. Daha çok Sivaslılar, Çorumlular, Yozgatlılar ve Malatyalılardan oluşuyor. Hatta bir kısmında Karadenizliler de var. Çok büyük bir alandı ve boştu. O boşluk parsellenmişti herkes tarafından o zaman koşullarında, 1950'li yıllarda kaçak olarak, gizlice bir gecede yapılmıştır evler. Zabıtalar gelir yıkarlar, zabıtalar gittikten sonra mahalle toplanır imece usülü yeniden yapılır, süreç içinde öyle genişledi orası.

İnşa edilen bu gecekondular, kent çeperinde kurdukları mahalleleri köy göçmeninin veya kent yoksulunun 'sosyal kapitali'dir (Erman, 2010, s.172). Zamanla kentlerin çeperlerini saran ve sürekli genişleyen halkalar halindeki düşük yoğunluklu ve alt yapı ve servisler açısından yetersiz mahallelere dönüşecek olan gecekondular da yeni bir kavram ortaya çıkar: "gecekondulu" (Erman, 2004), işte Aleviler de yoğun olarak bu konut çevresinin insanıdır.

Gecekondu ailesi ise toplumsal değer ve alışkanlıkları bakımından köy ve kent arasında bir geçiş ailesi durumu gösterir ki, bu kurumun yapısında ve görevlerinde, köy ailesi özellikleri ile kent ailesi özelliklerinin bir arada bulunması, onu kendine özgü bir

tür yapmıştır (Yasa, 1970; Erman, 2004). Bu ailelerin köyle bağlantıları neredeyse hiç kopmaz, aile fertleri ücretli işlerde kazandıkları sermayenin bir kısmını köydeki aile büyükleri ile paylaşırken, kışlık yiyecek ve erzaklarının çoğunluğu için de yine köylerinden destek almayı sürdürürler.

Şehre göç eden insan sayısı ile, modern sanayide istihdam edilebilecek iş gücü arasında doğan farktan kaynaklı olarak, kırdan kente göç edenler, ya modern sanayi öncesine ait iş kolu olarak da görülebilecek terzilik, şoförlük, oto tamirciliği gibi zanaatkarlık gerektiren kollarında, ya da beceri gerektirmeyen ayakkabı boyacılığı, seyyar satıcılık gibi sektörlerde çalışırlar (Kıray, 2007, s.21). Salman, Alevilerin bu dönemde kentsel alanlarda tutunmaya çalıştıklarını iddia ederken, kendi alan araştırması sırasında, ilk dönem göç edenlerden önemli bir kısmının Ankara'da Ayrancı, Esat, Kavaklıdere, Çankaya, İstanbul'a göç edenlerin ise Şişli, Kurtuluş gibi semtlerdeki eski orta-üstü sınıf yerleşimlerindeki apartmanlardaki "kapıcı" dairelerine yerleşmiş olduklarını gözlemlediğini aktarmıştır (2015, s.151).

Politik alanda ise, 1940'lı yılların sonlarına Cumhuriyet Halk Partisi'nin (CHP) uyguladığı sert ekonomik ve toplumsal politikalar, Demokrat Parti (DP) ileri gelenleri tarafından eleştirilirken, oluşan popülist politik iklim, toplumun farklı gruplarının ve toplulukların seçimlerde konsolide olmasını da beraberinde getirmiştir (Keyder, 2017, s.153). Bu politik konsolidasyon, henüz kitlesel olarak büyük kentlere ve kasabalara göç etmemiş olan ve toprağa bağlı olarak geçimini sürdüren Alevilerin de 1950 seçimlerinde Demokrat Parti'ye destekleri ile sonuçlanmıştır (Massicard, 2005, s.6). Bu desteğin kanıtı olarak Tunceli ve Sivas gibi Alevilerin Sünnilere göre çoğunluk olarak yaşadıkları illerde Demokrat Parti'nin sandıktan galip çıkması verilebilir (Massicard 2005, s.7; Schüler 2002 s.170; Coşkun, 1995, s.266). Demokrat Parti (D.P) tarafından uygulamaya konulan ezanın yeniden Arapça okunması gibi politikalarla, kamusal alanın Sünni tezahürlerinden endişeli Aleviler, 1957 seçimlerinde ise yeniden Cumhuriyet Halk Partisi çizgisine dönmüşlerdir (Güler, 2007, s.57).

1961 Anayasası ile sağlanan sendikalaşma ve örgütlenme hakkı, 1963 yılında tanınan toplu sözleşme ve grev hakkı, 1960 yılına kadar dar bir kadro hareketi etrafında örgütlenen Türkiye sosyalizminin aynı yıllarla birlikte yükselen öğrenci ve gençlik hareketi ile birlikte kitleselleşmesi, kentleşme ile geleneksel yönü krizle karşılaşan

Alevilerin de sol ve sosyalist blok yapısında oluşturulan dayanışma ağları içinde ikame edilmesiyle sonuçlanır.

Bir Alevi gecekondu yerleşimi olan Tuzluçayır'da o dönem Orta Doğu Teknik Üniversitesi Mimarlık Bölümü öğrencileri gelerek projeler çizer, hatta her gün 100-150 öğrenci gelerek kazma kürek çalışır, tüm bu faaliyetler Alevileri sol'a yaklaştırır, ve mahalleler "devrimci" olurlar (Erman, 2010, s.177). Benzer bir durum bugün adı Mustafa Kemal Mahallesi olarak değişitirilen, o tarihte kuruluşu ve gelişimi de benzer olan İstanbul Ümraniye İlçesi sınırlarındaki 1 Mayıs Mahallesi'nde de görülür (Erder, 2009, s.150). Sol ve Aleviler arasındaki tek ilişki, konut yapımına ilişkin arsa parselasyonu ve inşat dayanışması değil, aynı zamanda dışarıdan gelebilecek fiziki saldırılara karşı da nöbet faaliyetidir.

1970'li yıllarda solun toplumsallığı bu örneklerde de görüldüğü üzere gecekondu mahallelerindedir. Aleviler solun kendilerine dönük ilgisine Sünnilere göre daha fazla karşılık verirler. Ertan'a göre Alevilerin sosyalist hareket içindeki kolay eklemlenişindeki etkenlerden biri de sosyalizmin sınıf temelli mücadelesinin ezilenlerden yana oluşu, çok uzun yıllardır ezilen bir kitle olarak ötekileştirilen Aleviler için de bu söylemin rahatlıkla sahiplenilmesidir (2017, s.65).

O dönemde sosyalistler ve Aleviler karşılıklı bir ilişki içindedirler. Aleviler şiirlerine sosyalizmden adaletsizlik, yoksulluk ve halkın sefaleti temaları gibi ödünç alırken, bağlama ve bıyık biçimleri gibi belirli sembolleri ise sol kültüre ve sembolizme ödünç olarak verirler (Okan, 2004, s.100-102). Sol hareketler Alevilerin şahsında kendilerine doğal müttefikler bulduklarını düşünürken, Aleviler ise, hem ekonomik açıdan görece geri kalmışlığın hem de marjinalleştirilmiş bir topIuluk olmaları nedeniyle Marksist mesajı kolaylıkla sahiplenmişlerdir (Massicard, 2007, s.60). Alevilerle, sol kitle arasındaki bir diğer yakınlık ise her ikisinin de seküler tutumlarının, Türkiye'deki yerleşik milliyetçi-muhafazakar sağ yapıdan benzer biçimde ayrışmasıdır. Bu ayrışma neticesinde her iki grubun da karşılaştığı suçlama aynıdır: "dinsiz" (Ertan, 2017, s.66). Alevi öğretisi tüm insanların eşitliği ilkesini ve paylaşmanın önemini vurgular, özünde onların sol ve laik ideolojilerle bağlantılarını kolaylaştıran eşitlikçi unsurlar taşıdığına inanılır (Massicard 2007; Sökefeld 2008).

Yine aynı dönemde Alevi burjuvazisi ve zanaatkarları olmadığı için, göçle kente gelen Alevilerin pek çoğu ücretli işçiliğin ve o sırada tam bir gelişme içinde olan kamu sektörünün yolunu tutarlar. Birçok Alevi, serbest mesleklere de (doktor, avukat, mühendis) kapı açan eğitime, yukarı tırmanma aracı olarak öncelik tanır (Massicard, 2007, s.53).

Bu dönemde bir sınıf atlama aracı olarak görülen eğitim, sosyal ve ekonomik sermayeye ön ayak teşkil edecek olması açısından çok önemlidir. Eğitimle elde edilen yeni meslekler ve edinilen pozisyonların getirisi olarak bürokratik ve siyasal alanda kazanılan mevkilerin, göçle yeni gelen Alevilerin iş bulmalarında ve yardım almalarında şehirde "tanıdık" bir ara forma dönüştüğü görülür (Güneş-Ayata, 1992, s.111). İşte kente göç ederek eğitim alan ilk kuşak Alevilerin kamusal alandaki Alevilik adına ilk faaliyetleri 1963 yılında yayımladıkları bir bildiriyle gerçekleşmiştir.

27 Mayıs 1960 askeri müdahalesinden sonra İsmet İnönü başkanlığında kurulan hükümet, Diyanet İşleri Teşkilat Yasası'nda değişiklik yaparak Alevilerin de içinde temsil edileceği, bir Mezhepler Müdürlüğü oluşturmayı planlar, fakat özellikle sağ tandanslı basında bu girişim ciddi bir muhalefete uğrar. Bu muhalefet karşısında, daha sonra Adalet Bakanı olarak da görev yapacak Seyfi Oktay, Türkiye Birlik Partisi (TBP) Genel Başkanı olarak Milletvekilliği yapacak olan Mustafa Timisi, Ali İlhan ve Engin Dikmen'in kaleme aldığı ve Alevi terimini açıkça kullanan ilk metin olma özelliğini de bir bildiri yayınlarlar. Bu bildiride, "Diyanet'in her türlü inanca eşit mesafede durması ve laiklik prensiplerine göre hareket etmesi; Alevilere de bu düzlemde yaklaşılması" talepleri vardır (Bulut, 2020). Bu dönemin önemli gazetecileri olan İlhan Selçuk ve Fikret Otyam'ın 'da bildiriyi köşelerine taşımaları neticesinde, dönemin Cumhurbaşkanı Cemal Gürsel'in bildiriye imza atan gençleri Cumhurbaşkanlığı Köşkü'ne taleplerini dinlemek amaçlı çağırması (Timisi, 2021, s.60) kamusal bir tartışmaya yol açmış, kentlerdeki ilk Alevi derneklerinin kurulmalarını da tetiklemiştir. Bu bağlamda kurulan ilk dernek olan Hacıbektaş Turizm ve Tanıtma Derneği 1963'ün Aralık ayında, Ankara'da bir cem tertip etmiş, ertesi yıl ise, Nevşehir Hacıbektaş'ta her yıl düzenlenecek ve Alevilerin kamusal

alanda sembolik temsillerini[7] de içerecek bir festival etkinliği başlatmıştır (Massicard, 2007, s.55).

Türkiye ve dünyada 1960'lı yılların sonlarına doğru üniversitelerden başlayarak yükselen gençlik hareketi, sendikaların, öğrenci dernekleri ile federasyonlarının artan etkinliği, sol ve sosyalist blok içinde hareket eden Aleviler ile milliyetçi-mukaddesatçı çizgideki Sünnileri de siyasi orijinli fakat sonuçları itibarıyla mezhepsel (Erman ve Göker, 2000, s.100) çatışmalara sürükler. Bu çatışmaların altında yatan bir başka neden ise, hızla kentleşen Alevilerin yukarı doğru toplumsal hareketliliği, muhafazakar ve milliyetçi gruplarla kentsel kaynakların bölüşümüdür (Güler, 2007; Massicard, 2007; Vorhoff, 2003).

Malatya, Çorum[8] ve Kahramanmaraş illerinde Alevilerin toplu olarak yaşadıkları yerlere ciddi saldırılar olur ve bu saldırılar neticesinde büyük sayıda can kayıpları yaşanır (Aydın, 2017, s.309). Bu durum Alevilerin o döneme kadar karşılaştıkları sembolik şiddetin yanında tarihsel olarak maruz kaldıkları fiziksel şiddeti de yeniden hatırlamalarına sebep olmuştur (Ertan, 2017, s.70). 1970'lerin sonlarına doğru küresel öğrenci protestoları ve gençlik hareketlerinin Türkiye'ye yansımaları şiddetlenmiştir. Politik iklim gerginleşirken, silahlı çatışmalar her gün ölümle sonuçlanır (Zürcher, 2017, s.375). Bunların en şiddetlisi ve travmatik olanı 21-26 Aralık 1978 tarihleri arasında Kahramanmaraş'ta yaşanmıştır. Yaklaşık (111) Alevi bu saldırılarda hayatını kaybetmiştir. Bu şiddet öyle tırmanmıştır ki, 1975 ile 1980 arasındaki silahlı çatışmalarda

[7] Bu festivalin politik bir alan olarak elen alan ve değişik aktörlerin katılımıyla Alevi Bektaşi kimliğini politik, dinsel, kültürel ve sosyal bakımdan oluşum sürecindeki etkilerini inceleyen bir çalışma için bkz. Meral Salman. The Role of the Memorial Ceremonies of Hacı Bektaş Veli in Construction the Alevi-Bektaşi İdentity. 2005.

[8] Bu iller o tarihlerde Alevi ve Sünni nüfusun birbirine yakın çoğunlukta yaşadığı illerdir. Fakat bu çatışmalar sonrası Alevilerin ciddi sayıda göç verdiği ve kentte Aleviler ile Sünnilerin yaşadığı semtlerin birbirlerinden kesin biçimde ayrılması sonucunu ürettiğidir. Olaylar genellikle hayatını kaybeden birinin cenazesi sonrası, ilde bulunan sol dernekler ve sendikaların saldırıya uğraması sonrası, Alevilerin toplu olarak yaşadıkları mahalleler ile semtlere yönelik saldırılarla gelişir (Ertan, 2017). İlginç bir bulgu olarak Çorum'da yaşanan Alevi Sünni çatışmasının Bahattin Akşit'in Orta Anadolu'da bir kentte 1974 yılında yaptığı alan araştırması (Ortakent)na yansımasıdır. Bu araştırmada beklentilerin aksine, bir yerdeki eğitim düzeyi, yerleşim yerleri, kadının çalışmasına karşı tutumlar, modern laik değerleri benimseyiş ile şehirdeki iskan süresi arasında beklentinin aksine olumsuz bir ilişki ortaya çıkar. Buradaki beklenti, "şehirde doğmak ve şehirde uzun süre oturmak, modern ve laik değerleri benimseme eğilimi"ni geliştireceği yönündedir (Akşit, 1985, s.194). Araştırmanın o tarihte açıklayamadığı bu ilişkiyi, 1980 yılında ulusal basında ortaya çıkan etnik ve politik çatışmaların ortaya koyduğu yeni veriler daha sonra anlamlı kılar. Bu yeni verilere göre köyden çok yeni gelmiş oldukları halde laik ve modern değerleri çok çabuk benimseyen kitlenin Alevi oldukları anlaşılır.

ve toplumsal şiddet olaylarında yaklaşık 5000 kişi hayatını kaybetmiştir (Massicard 2007, s.59).

Türkiye'deki ilk Alevi siyasal partisi olan Birlik Partisi (BP), 1966 yılında Muğla'nın Ortaca İlçesi'nde arazi anlaşmazlığı neticesinde Alevi ve Sünni köyler arasında meydana gelen bir çatışma neticesinde kurulur. Alevi kimliklerini saklamayan fakat parti programlarında doğrudan Aleviliğe ilişkin bir beyanda bulunmayan Birlik Partisi'nde, parti kurucularının tamamı Alevidir. Bir aslan etrafındaki on iki imamı simgeleyen sembolüyle Birlik Parti'si kendini "cumhuriyet rejimine bağlı, bölücülükten ve ırkçılıktan uzak, Türkçü ve Atatürkçü bir oluşum" olarak tanımlar (Salman 2015, s.160).

Güler (2007, s.59) Birlik Partisi'nin kuruluşuna neden olan siyasi, sosyo-ekonomik ve dinsel etmenleri 1961 Anayasası, kentleşme, eğitim, ulaşım ve iletişim olanaklarının artması ile İslam'ın 1960'lı yıllar Türkiye'sinde yeni bir boyut kazanması olarak ifade eder. Partinin programında din ve vicdan özgürlüğü ile kamu düzenine, genel ahlaka ve yasalara aykırı olmayan ibadetlerin serbest bırakılması istenir.

Kurulduktan sonra girdiği ilk seçim olan 1969 seçimlerinde yüzde 2,8 oy alan Birlik Partisi, aldığı oya karşılık olarak çoğunluğu Alevi ocakzadelerin oluşturduğu sekiz milletvekilliğini kazanmıştır. 1973'te adını Türkiye Birlik Partisi (TBP) olarak değiştiren parti, 1977 seçimlerinde başarılı olamayarak siyasal alandan çekilmiştir (Yılmaz, 2005, s.103). Türkiye Birlik Partisi'nin politikleşme sürecinde Alevi topluluklar üzerindeki etkisinin toplumsallaşamamasının nedeni ise dönemin siyasal dinamikleridir. Mustafa Timisi'nin genel başkan olmasından sonra sosyal demokrat çizgiye kayan Türkiye Birlik Partisi'nin en büyük handikapı, o dönemde kendilerinin hedeflerinin Bülent Ecevit'in genel başkanlığındaki Cumhuriyet Halk Partisi'nin (CHP) programı ile örtüşmesidir. Dolayısıyla Aleviler o yıllarda CHP'ye kitlesel olarak destek vermişlerdir (Ertan, 2017, s.70-71).

Teorik olarak solun seküler sınıf temelli söylemi, kentsel alanlarda gecekondu bölgelerinde yaşayan işçi ve görece düşük statülü memuriyet kadrolarında iş bulabilen Aleviler içinde etkili olur. Sol dönemsel olarak bir kitle hareketine dönüşürken bu hareketlerde aktif görevdeki Aleviler de, sonradan kendilerine sosyal ve kültürel sermaye

kazandıracak biçimiyle, sendikalardan partilere ve sayıları hayli yüksek olan sol tandanslı derneklere varana kadar ciddi faaliyetlerde bulunmuşlardır. 1960'lı yıllar sol ve sosyalist siyasetin Aleviler arasında kitleselleştiği yıllardır (Sökefeld, 2002, s.164). Alevilik bu yıllarda bir kimlik olarak siyasal alanda politikleşmez, politikleşen sol siyaset içindeki faaliyetleri ile Alevilerdir (Ertan, 2017, s.73).

Kentleşme sürecinde, Alevilerin sol siyasetle olan ilişkisi neticesinde geliştirdiği seküler tutum, köyden kente göç sürecinde artan toplumsal farklılaşma ile birlikte kazanılan yeni meslekler, eğitim ve yaygın okul faaliyetinin açık etkileri, Aleviliğin geleneksel yapısını olumsuz etkilemiştir.

Örneğin Aleviliği ayakta tutan en önemli kurum olan dedeler, (Yaman, 2003; Dressler, 2006; Sökefeld, 2002), 1950'li yıllara kadar yarı izole Alevi toplulukları arasında sadece dinsel bir önder değil; aynı zamanda Alevilerin bulundukları coğrafyada birbirleri ile iletişimlerini de sağlayan geniş bir ağın taşıyıcı birimleri olmuşlardır (Salman, 2015, s.185).

Politik alanda sol ve sosyalist gruplarda aktifleşen Alevi gençler, dedelerin dinsel otoritelerine meydan okumuşlardır. Solla tanışmak gözlerin aşkın olandan dünyevi olana çevrilmesine neden olmuştur (Yalçınkaya, 2005). Bazı gençler için dedeler Alevilerin arkaik duygularını sömüren bir kitledir (Yaman, 2003, s.332-s.333; Karpat, 2016, s.172; Fırat, 2004, s.4). Özellikle 1960'lı yıllardan sonra yaygın eğitim seferberliği neticesi Alevi gençlerin eğitim almaya başlayarak köylerine dönmeleri köylerde de Alevi dedelerinin bu otoritelerinin sorgulanmasına neden olmuş, dedelerin sosyal konumları ve geçimleri için bir nevi verdikleri hizmetler karşılığı taliplerinden aldıkları ayni ya da nakdi yardım olarak adlandırılabilecek olan "hakullah" toplamaları bu kitle arasında eleştiri konusu olmuştur (Okan, 2004, s.83).

Özetle yukarıda belirtilen değişkenler ve tarihsel arka planla ilişkişi olarak, Türkiye'de Aleviliği tartışmak, bu toplumsal dönüşüm süreçlerini de içine alacak biçimiyle, "milliyetçilik, sekülerleşme yönündeki politikalar, kentleşme ve göç gibi modern Türkiye tarihinin en önemli konularına da temas etmek anlamına gelir" (Olsson, Özdalga ve Raudvere 2003, s.8).

1.1.6. Alevi Uyanışı: Alevi Kimliği ve Cemevlerinin Ortaya Çıkışı

Kentleşme sürecinde, geleneksel Aleviliğin yapı olarak devraldığı sosyokültürel ve sosyodinsel mirasını içeren referansları, modernleşme neticesinde önemli değişime uğramıştır. Kente göçle birlikte modern hayatın yeni referanslarıyla çelişen geleneksel yapı fiili bir durum yaratmış, kentteki Aleviler için artık geleneksel dini referanslar fonksiyonlarını yerine getirememiştir.

Sökefeld (2002, s.165) tarafından "kolektif hafıza kaybı" olarak ifade edilen bu farklılaşma, dönemsel olarak 1960 ile 1990'lı yıllar arasındaki yıllara denk gelir. Bu dönemde geleneğin yüklendiği kültürler anlamlar, sosyal ve dinsel konumlar; politik, ekonomik, sosyokültürel bağlamda köklü değişimlere uğramıştır (Yalçınkaya, 1996, s.200; Yaman, 2012, s.64; Yılmaz, 2005, s.142; Ertan, 2017, s.27; Bozkurt, 2003, s. 105; Yeler, 2019, s.17).

1980'li yılların sonlarına doğru artan politik kutuplaşma, yaygın şiddet 12 Eylül Askeri Darbesi ile sonuçlanır. Alevilerin kendi dinsel ve kültürel kimliklerine de dönmesini sağlayan etken de 12 Eylül 1980 askeri darbesinin tüm siyasal fraksiyonlar üzerinde oluşturduğu yıkıcı etkidir.

Alevilerin, Alevi kimlikleri ile kamusal alana çıkışlarını tetikleyen süreç Avrupa'da başlamıştır. 1989 yılında Almanya'da tertip edilen Alevi Kültür Haftasında Alevilik ve Aleviliğe ilişkin talepler kamusal olarak seslendirilirken, bu seslerin örgütlülüğünü sağlamak amacıyla Avrupa'da Alevi sivil toplum örgütleri de kurulmaya başlamıştır. Bu toplantının önemi Aleviliğin bir kamusal kimlik olarak kurulması ve aynı kültürel mirası paylaşan insanları birbirine bağlayacak bir platform sağlamasıdır. Bu süreçle birlikte Alevi kimliği, bireysel ve gizli olmaktan çıkıp, kamusal alanda paylaşılacak kolektif bir kimlik olma yoluna girmiştir (Akdemir, 2016, s.21; Massicard, 2007, s.76-77).

Alevi örgütlenmeleri için Avrupa bir öykünme odağı olmuştur. 1989 yılında Hamburg'da düzenlenen Alevi Kültür Haftasında Alevilik kamusal bir etkinlikte ilk defa kimliksel bir taleple ifade bulur. Kimi araştırmacıların ilk dışa açılma (coming out) olarak gördüğü bu etkinliğin hemen ertesinde başta Almanya olmak üzere Avrupa'nın birçok

yerinde “Alevi Kültür Merkezi” ismiyle örgütlenmeler kurulmaya başlanmıştır (Zırh, 2018).

1980’lerin başındaki Alevilik literatürü dikkatle tarandığında Aleviler arasında çalışma yapan yabancı bilim insanları da dahil olmak üzere beklenti ya da tespit, sekülerleşen Türk toplumunda geleneksel örüntüsüyle bağını yitiren Aleviliğin kentsel ortamda çözüleceğidir. 27 Eylül 1987 yılında Nokta Dergisi “Alevilik Tarihe Karışıyor, Dinsel, Kültürel ve Politik Bir Yokoluş Hikayesi” başlıklı sayısında, kentleşmenin Alevi kimliğini erittiği, cemlerin yapılamadığı, dedelerin misyonlarını kaybettikleri, artık sağ partilere oy veren Alevilerin muhalif damarlarını kaybettikleri iddia edilmiştir (Ertan, 2017, s.13-25). Oysa bundan üç yıl sonra, 1990’lar ile birlikte kurulmaya başlayan dernekler ile sivil toplumda çoğalan faaliyetleri ile Aleviler, Kemalist ve laik çizgideki gazeteciler, entelektüeller, aydınlar ve sanatçılarla bir araya gelerek, bir “Alevilik Bildirgesi” hazırlamışlardır (Kaleli, 1993, s.181).

15 Mayıs 1990 tarihinde Cumhuriyet gazetesinde yayımlanan ve Alevilik Bildirgesi (Alevilik Manifestosu) olarak bilinen bu metin Hamburg’daki metnin benzeridir. O sıralarda hem sol ve laik çevreler hem de Aleviler, siyasal îslamın sürekli yükselişi ve radikalleşmesi ve Türk-İslam sentezcisi çevrelerin bazı devlet dairelerinde denetimi ele geçirmesi karşısında kendilerini tehdit altında hissetmektedirler (Vorhoff, 2003, s.45).

Bildiride, Alevilere yönelik devlet ve toplumun ötekileştirici ve ayrımcı bakışı eleştirilerek, bu ayrımcılığa ve ötekileştirmeye neden olan etmenlerin ortadan kaldırılması, radyo ve televizyonda Alevilere de yer verilmesi, Alevi köylerine cami yapılmasından vazgeçilmesi, zorunlu din dersinde öğretilen Sünni öğretiden vazgeçilmesi, dedelik kurumunun yeniden yapılandırılması, yurt dışında yaşayan Aleviler için din adamı ihtiyacı doğrultusunda dedelik hizmeti verilmesi (Kaleli, 1993, s.181-187) gibi taleplerin bulunduğu görülür. Bildirinin ana teması ise Alevilerin eşit vatandaş olmaktan kaynaklı hak arayışıdır.

Bildiride dikkat çekici bir diğer yön ise 1979 İslam devrimi ile birlikte şeriat ile yönetilmeye başlayan İran’da görülen İran Şiiliği ile Anadolu Aleviliği arasında hiçbir bağ bulunmadığı vurgusudur. Yükselen “kökten dinci İslam” karşısında laik çevreler ve

yazarlarca Aleviler, ittifak edilebilecek çağdaş, laik figürler olarak ifade edilmiştir. Bu bildiriye imza koyan Yaşar Kemal, Aziz Nesin, İlhan Selçuk, Tarık Akan, Zülfü Livaneli, Ataol Behramoğlu, Müjdat Gezen gibi bazı isimlere bakıldığında o dönemin önemli aydınları, yazarları ve sanatçılarının isimlerinin olduğu görülebilir (Kaleli, 1993, s.187). Bildirinin sonuç bölümünde ise Türkiye'de yaşayan farklı kültürlerin zenginliğine atıfta bulunularak yetkililerden inanç ve ifade hürriyeti üzerindeki kısıtlamaların kaldırılması talep edilmiştir.

Casanova'ya göre 1980'lerde din, toplumun farklı kesimlerinin, medyanın, sosyal bilimcilerin, meslekten siyasetçilerin, genel olarak kamuoyunun dikkatini çekmiş, bu alaka ile din kendisine ayrılan özel alanı terk ederek, ahlaki ve siyasi tartışmanın ortasında kamusal alana doğru hareket etmiştir (2014, s.9). İran İslam devrimi, modern dünyadaki dinin yeri ve işlevi noktasında, kamusallık kazanması açısından yeniden değerlendirmeyi gerektirecek gelişmeler arasındadır (Casanova, 2014, s.9).

Ayrıca 1980 askeri darbesinin siyasal ve sosyal hayata yansıyan önemli sonuçlarından biri, dünyadaki gelişmelere paralel olarak siyasal İslam'ın yükselişi ile toplumsal hayatın bazı alanlarının resmi olmasa bile siyasal İslamın referanslarına uygun olarak düzenlenmesidir. 12 Eylül Askeri eliti, "bölücü" ve "yıkıcı" hareketler" yörüngesindeki toplumsal bölünmelere karşı, milleti bir arada tutan bir çimento olacağına inandıkları dini, yapıştırıcı bir metafor olarak sık sık meydan nutuklarında kullanmışlardır. Nutukların icrası olarak bu dönemde eğitim tedrisatına zorunlu "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi" dersleri girmiştir. İmam Hatip Liseleri'nin sayılarının yükselmesiyle tedrisi olarak bu dersler kurumsallaşır. Bu hamleler, fundamental İslami hareketlere siyasi bir kapasite kazandırırken, devletin ideolojik bir aygıtı olarak (Althusser, 2010, s.151) Diyanet İşleri Başkanlığı güçlendirilir. Bunlara ek olarak Alevi köylerine[9] ve kasabalarına da camiler inşa edilerek imam tayin edilir. (Koçan ve Öncü, 2004, s.477).

[9] Alevi köylerine merkezi otorite tarafından yaptırılan ya da yaptırılması planlanan cami konusunun Aleviler arasında, kendilerinin "Sünnileştirilmesi" amacı güden bir politika olarak algılandığı; ve bu durumun hala bir gerilim ekseni olduğu görülmekle birlikte, literatürde bu hususta ciddi bir çalışma yapılmaması dikkat çekicidir. Alevi köylerinde görev yapan Sünni din adamlarının Aleviliğe bakışını içeren bir çalışmada (Arslanoğlu, 2003, s.165-176) Ankara/Çubuk Müftülüğü'nün verdiği bilgiye göre, 1998 tarihi itibarıyla bütün (Çubuk) Alevi köylerinde cami bulunduğu, iki caminin 1880 ve 1912 yılında yapıldığı belirtilmiştir. Yıldırım'da (2018, s.44) bir TÜBİTAK projesi olan "*Geleneksel Alevilik, İnanç, İbadet, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kollektif*

Alevilik bildirgesinde ise "laiklik" kaygıları bulunan aydın ve yazarların İran İslam devrimi ile dini motifli bir yönetime karşı Alevilerin "seküler" yönelimli yaşam biçimlerini, dini sosyal yapılarını ve siyasal pozisyonlarını oldukça destekleyici bir tutum aldıkları görülmektedir. Ertan'da (2017, s.87) siyasal İslam'ın yükselişinin Alevi hareketi üzerindeki tetikleyici rolünü vurgulamıştır.

Bu dönem toplumsal ve ekonomik olarak önemli bir dönüşümü imler. "Ağır modernite"den "akışkan modernite" versiyonuna geçilen bu süreçte, sermaye ile emek arasındaki ilişki, uzun süreli bağlanmaktan, emeğin aleyhine olacak biçimiyle, "bağlanmama" durumuna evrilmiş, sınırları bulanıklaşan dünyada sermaye yer değiştirmekte oldukça hızlanmıştır (Bauman, 2015, s.35-36). Endüstriyel fabrika üretim biçimine içkin olarak, sürekli istihdamdan, esnek, hareketli, güvencesiz, emek ilişkilerine geçiş sürecinde, ulus devletlerin meşruiyetleri sorgulanmaya başlanırken, küreselleşen dünyada dini, kültürel ve bölgesel aidiyetler, mensuplarına ihtiyaç duydukları ezeli ve ebedi kimlikleri sunmuşlardır (Castells, 2013, s.92). Böylece küreselleşmenin ivmelendirdiği müphemliğe karşı, kültürel kimliklerin otantisitesi güvenli bir liman olur ki, kimliğin yükselen gücünün motor işlevini sağlayan da bu sosyoekonomik iklimdir (Ertan, 2017, s.77).

Castells (2013, s,14-16), kimliğin toplumsal inşasının, her zaman iktidar ilişkilerinin damgasını vurduğu bir bağlamda gerçekleştiğinden, kimlik inşasını üç farklı biçim ve kökene ayırır:

1- Meşrulaştırıcı Kimlik: Toplumun egemen kurumları tarafından toplumsal aktörler karşısında, egemenliklerini genişletmek ve akılcılaştırılmak için inşa edilir milliyetçilik ile ilgili çeşitli kurumlara da uyan temadır bu.
2- Direniş Kimliği: Hakim olanın, başat olanın mantığı tarafından değersiz görülen ve/ veya damgalanan konumlarda/koşullarda bulunan aktörler tarafından geliştirilir… toplumun kurumlarına nüfuz eden ilkelerden farklı ya da bunlara karşı ilkeler temelinde direniş ve ayakta kalma siperleri oluşturulur.
3- Proje Kimliği: Toplumsal aktörlerin, kendilerine sunulan kültürel malzeme temelinde toplumdaki konumlarını yeniden tanımlayan yeni bir kimlik inşa etmeleri; bunu yaparken bütün bir toplumsal yapıyı değiştirmeyi amaçlamalarıdır (Castells, 2013, s,14-16).

Bellek" adlı çalışmasında (2018, s.44) saha çalışması sırasında Alevi köylerine 19. Yüzyılda yaptırılan bir çok camiyi kayda geçirdiklerini ifade etmiştir.

Görüldüğü üzere Castells (2013) dinsel kimlikleri direniş kimlikleri içine dahil eder. Ona göre bu kimlikteki anlam arayışı, cemaatçi ilkeler temelinde "savunmacı" bir kimlik inşası sürecinde gerçekleşir, burada toplumsal aktörler geleneksel malzemeler ile girdikleri ilişkilerle, yeni bir kutsal komünal dünya yaratmaya meylederler. Bu yeni kültürel komünlerden, yani kültürel kimliklerden de toplumsal dönüşümle yeni kimliklerin doğması mümkündür. Bu takdirde kültürel komünler de direniş kimliklerinden sıyrılarak yeni bir kimlik biçimi olarak "proje kimlikleri"ne dönüşebilir. Salman'a göre (2015, s.555) Alevilerin yüzyıllar boyu otonom alanlarında inşa ettikleri direniş kimliği, Cumhuriyetçi proje kimliği ile karşılaşmış; Alevilerden bir kısmı devlete temkinli yaklaşarak tarihsel direniş hattını korurken, bir kısmı proje kimliği inşasına dâhil olmuştur.

Bu dönem Alevilerin çoğunluğu için kentsel bağlamda "Alevilik nedir?" "Aleviler ne istiyor?" "Aleviler kimdir" ve "Alevilik nasıl sürdürülür?" soruları etrafında kümelenen tartışmalardaki sorulara cevap arayışı ile geçmiştir (Zırh, 2012, s.3). 1980'li yıllar sonrasında bu dönemle birlikte**,** 1990'lardan sonra ortaya çıkan ve önceki biçimlerinden farklılaşarak kendi dinamikleriyle bir toplumsal hareketi ivmelendiren Alevilerin, kamuoyunda kendi sesleriyle konuşmaya başladıkları görülmüştür (Ertan, 2017, s.15) .

Politik sosyalizasyonu sol ve sosyalizmle gerçekleşmiş ve bu hareketler içerisinde etkin faaliyet yürütmüş Aleviler için 12 Eylül 1980 askeri darbesinin oluşturduğu "boşluk" kendilerinin kültürel ve dinsel kimliksel aidiyetleriyle bir ilişki kurmalarına yol açmıştır. 1980'lerin sonlarında Alevilerin artan aktivizmi gücünü, bir noktada bu sol ve sosyalist çevrelerde siyaset yapan kitlenin geçmişte edindiği kültürel ve siyasal sermayeye borçludur. Alevi aydınlarından ve eski sosyalistlerden oluşan bu heteorojen kamusal topluluğun işlevsel kenetlenmesi Aleviliğin farklı yönlerini keşfetme, anlama ve yeniden formüle etmede öncü bir rol üstlenmiştir (Çamuroğlu, 2005; Yıldırım, 2018; Ertan, 2017; Fırat, 2004; Tol, 2009; Vorhoff, 2003). Bu nedenle Alevilik konusunda büyük bir literatürün oluşturulmasına katkıda bulunmakla kalmamasına, Alevi dernek ve kuruluşlarının kurulmasına da büyük ivme kazanmasına neden olmuştur (Fırat, 2004, s.5).

Darbe sonrası bu dönemde, Alevilerin genç ve orta kuşakları da politik bir tutum olarak kimliğin kültürel ve dinsel kökenlerine yönelerek toplumsal kimlik kalıplarını

yeniden inşa etmeye, dönüştürmeye ve geleneklerini yeniden formüle etmeye başlarlar. Bu kamusal alanın yeniden inşası sürecinde Alevi toplumunun mücadelesi, görece madun bir topluluğun kamusal alana dahil olma girişiminin mümtaz bir örneğidir. Bir süreç olarak Alevi kimliğinin kamusal alanda ortaya çıkışı, Alevilik çalışan bilim çevrelerinde "Alevi "rönesansı" (White ve Jongerden, 2003), "Alevi uyanışı" (Çamuroğlu, 2005), "kültürel patlama" (Sökefeld, 2002) olarak kavramsallaştırılmıştır.

Böylelikle Aleviler, bu formülasyonda gelenek icat pratikleriyle donanmış (Hobsbawm, 2006), inşa edilen ve oluşturulan kültürel dizgelerle, kısmi olarak soyutlanmış kendi içinde kapalı bir toplumsal formdan, çeşitli aktörlerin yerel, ulusal ve uluslar arası seviyelerde karmaşık etkileşimleri yoluyla "yeniden keşfedilmiş" bir kamusal kültür topluluğuna dönüşme sürecine geçmişlerdir (Şahin, 2005, s.466; Massicard, 2007, s. 76-77; Zeidan, 1999, s.78).

1990'lar sonrasında yeni iletişim kanallarının ortaya çıkışı, (yazılı ve görsel medya) Alevi kimliğinin görünür kılınmasında başka bir merhaledir Türk medyasında Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu (TRT) tekelinin kırılmasından kısa bir süre sonra, Alevi bireyler ve daha sonra da Alevi kurumları tarafından yönetilen radyo ve televizyon istasyonları kurulmuştur (Yavuz, 2004, s.66). Bu medya kuruluşları, cemleri, türküleri, deyişleri, festivalleri ve diğer siyasi veya kültürel etkinlikleri canlı olarak yayınlamışlardır. Bu durum geleneksel, ama; bütünüyle bir ocağa talip kırsal formdaki topluluğun, "hayali bir topluluğa" (Anderson, 1995) evrilmesini sağlamıştır (Langer, 2020, s.15). Kamusal alandaki bu yeni inşa sürecinde, Alevilerin yarı örgütlü etkinliği ve mücadelesi, ikincil bir kimliğin geniş kamusal alana dahil edilmesinin güçlü bir örneği olarak görülebilir. 1990'larda "Alevi uyanışını"nın getirdiği değişiklikler sayesinde, Aleviler, dernek faaliyetleri, dergiler, gösteriler ve kamusal alandaki diğer angajmanlar yoluyla kendilerine ait bir karşı kamuoyunu başarıyla inşa etmişlerdir (Erdemir, 2005).

Bu girdilerin en somut görünümü, sonrasında kamusal alanda Alevilerin temsili, kurulacak cemevleri ve Alevilerin ilişkili olduğu diğer mekanların inşasını da sağlayacak, ulusal ve uluslararası dernek, vakıf, federasyon ve konfederasyonlardır. Aleviliği bir toplumsal hareket olarak kavramlandıran literatür Alevi derneklerini bu toplumsal hareketin aracıları olarak görmektedir.

Habermas'a göre kamusal alanın yeniden oluşumu, politik ve ekonomik koşullardaki değişimlerle koşuttur. Habermas burjuva kamusunun oluşumunu açıklarken, 18. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan yaygın okuma alışkanlığı ve kitleselleşen okuma kültürü yanında, geç Alman Aydınlanmasında ortaya çıkan derneklerin birlikteliğinin, görünür olarak taşıdığı işlevlerden çok geleceğe yön gösteren anlamlar içerdiğini ifade eder (2015, s.15-16). Alevi sivil toplum örgütleri ve vakıflar başta olmak üzere kurdukları bu dernekler, Habermas'ın (2015, s16) tıpkı "geç-Alman Aydınlanması"nda ortaya çıkan derneklerin işlevlerinden azade, geleceğe dönük taşıdığı anlamların önemine ilişkin vurgusunda olduğu üzere, cemevleri inşa ederek veya bağlama ve semah kursları düzenleyerek kentsel ortamda geleneği yeniden stilize etmişlerdir. Derneklere ait matbuat ise Aleviliği yeniden tanımlayarak, burada üretilen bilgiyi kamusallaştırmıştır (Ertan, 2017, s.173).

Sol örgütlere siyasi katılım yıllarında ortaya çıkan köklü Alevi ağları, 1993 yılında yüzlerce kişiye ulaşan Alevi derneklerinin ortaya çıkışında önemli bir rol oynamış (Şahin 2005, s.472), insan gücü ve sermayeyle (iş insanları) birleşen toplumsal ve siyasi koşullar, Alevilerin kamuoyu önüne çıkışını mümkün kımıştır (Vorhoff, 2003, s.49).

Bu süreci ivmelendiren en önemli olay ise, 1993 yılında Sivas'ta tertip edilen Pir Sultan Abdal Şenlikleri esnasında, Aziz Nesin tarafından yapılan bir konuşmayı bahane eden kalabalık tarafından kundaklanarak ateşe verilen Madımak Otel'de aralarında şair, yazar, tiyatrocu, dansçı, ozanların da bulunduğu 37 insanın yakılarak öldürülmesidir. Bu saldırıya kadar politik, dinsel ve kültürel olarak olgunlaşan talepler, hızla toplumsallaşarak Alevi Uyanışı olarak adlandırılan özgül bir evrenin ortaya çıkmasına neden olmuştur (Ertan, 2017, s. 73). Yeler de (2019, s.117), 1990'lı yıllara kadar kurulan hemşehri dayanışmasını amaçlayan köy derneklerinin yerini Alevi kimliğini önceleyen dernekler olarak yerini almasındaki ivmelendirici etkinin Sivas ve Gazi Mahallesi'ndeki "olaylar" olduğunu iddia etmiştir. Fırat (2004, s.34) ise ilave olarak yaşananların Alevileri siyasallaştırdığını eklemiştir. Yaman (2003, s.337) bu kuruluşları kültürel organizasyonlar olarak tanımlarken, eğitim, sermayenin birikimi ve çeşitlenmesi ve diğer değişkenlerin de etkisiyle, geleneksel dinsel otoritenin dedeler'den daha sonra bir çoğu dernek/birlik/federasyona da dönüşecek kültürel organizasyonlara aktarıldığını ifade eder.

Büyük şehirler başta olmak üzere kurulan Alevi sivil toplum örgütlerinin en organize olanları, Hacı Bektaş Veli Kültür ve Tanıtma Dernekleri, Pir Sultan Abdal Kültür Derneği, Cem Vakfı, Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı ve Alevi Bektaşi Eğitim Kültür Vakfı, Ehl-i Beyt Vakfı'dır (Kaleli, 2001). Günümüzde, 250'ye yakını Avrupa'da olmak üzere, federasyon ve konfederasyon gibi çatı yapılanmalar altında Alevilerin kurduğu yaklaşık 600 dernek/vakıf bulunmakta, bunlara köy ve hemşeri dayanışma dernekleri de eklendiğinde Alevilerin içinde olduğu sivil toplum örgütlerinin sayısı 2000'e varmaktadır (Salman, 2015, s.348).

Bu dönüşüm, geleneksel Alevi kurumları (ocak) veya geleneksel dini otorite olan dedeler tarafından değil, modern medyayı ve laik örgütlenme biçimlerini kullanan yeni, şehirli ve eğitimli bir seçkin grubu tarafından başlatılmıştır (Vorhoff, 2003, 97). Bir kısmı sol içinde oldukça aktif, büyük kentlere önceki yıllarda göç etmiş Alevilerin, modern ve iyi eğitim almış bu yeni grup, Aleviliğin halka açılma sürecinde öncü bir rol oynamıştır. Aralarında Nejat Birdogan, Lütfi Kaleli, Rıza Zelyut veya Cemal Şener gibi yazarların da bulunduğu ocakzade (dede soyundan) olmayan bazı isimler de büyük bir yayın faaliyetine girişmişler, aynı zamanda Alevi sivil toplum örgütlerinde başkan veya yönetim kurulu üyesi olarak da aktif roller üstlenmişlerdir (Sökefeld, 2002, s.170).

12 Eylül öncesi sol ve sosyalist grupların, dayanışma içindeki "yoldaş"lar, köylü/kentli yoksullar olarak gördükleri Aleviler, 12 Eylül sonrası, Türkiye'deki iç dinamikler ve neo-liberal piyasa toplumun dünyada yükselen değerleriyle paralel olarak kimliğin dinsel ve kültürel yönüne doğru oluşan alanda etkinliklerini sürdürmüşlerdir (Erman ve Göker, 2000, s.100).

Çamuroğlu (2005, s.2-10) bu uyanışı tetikleyen nedenleri, eğitimle birlikte orta sınıfa mensup Alevilerin sayısındaki artış, Alevilerce terk edilen Alevi olma kimliğinin sosyalist bloğun çökmesinden sonra yeniden sahiplenilmesi, Türkiye'de yükselen marjinal İslamcılık ile Kürt sorunu karşısında, Alevi etnisitesinin kendisini bir kimlik olarak ifade etmesi olarak sıralarken, Erdemir ise bu sürecin dinamiklerini Alevilik üzerine ortaya çıkan yaygın matbuat, Aleviler tarafından kurulan dernek ve kurumların hacimli artışı, sivil toplumda, politik alanda, kamusal alanda Alevilik etrafında oluşan kamusal tartışma, basın ve yayın organlarında artan görünürlük ile son olarak Aleviliğin bir kimlik olarak sahiplenilmesi olarak ifade eder (2005, s.939-940).

1990'lı yıllar sonrasında, mevcut morfolojide, politik alan, temas ve deneyimlerle kendi hususiyetini oluşturdukça, yani kimlik siyaseti alanında siyasallaştıkca, kendisini başka ağların etkileşimine açarken, kültürel alan genişler, genişleyen kültürel ve siyasal alan, dinsel alandaki arayışlara da yeni aktörler eklemeye başlar. 2000'li yılllarda ise, Alevilik, artık Türkiye'nin ve uluslararası (özellikle Batı Avrupa) kamuoyunun politik gündeminde kendisine özgü daimi yerine sahiptir, Aleviler Artık Avrupa'da resmen, Türkiye'de ise "fiilen"[10] tanınan bir olgudur (Gültekin, 2020, s.23).

Görece açık bir toplumsal ve kültürel ortamın oluştuğu bu dönemde, Türkiye'de özel televizyonların ve özel radyoların da kurulmaya başlaması, daha önce tabu olarak görülen bir çok konunun tartışılabilmesini de sağlar (Yaman, 2003, s.335). Zira dönemin kült programlarından "Kırmızı Koltuk" programına, bir Alevi Dedesi olan Galatasaray Üniversitesi Profesörü, aynı zamanda Cem Vakfı Başkanı İzzettin Doğan'ın konuk edilmesi Aleviler arasında "medya görünürlüğü" açısından büyük bir gelişme olarak yorumlanırken, programda gazeteciler Altan ve Düzel'in *"eğitimli bireyler"* olarak, "mum söndü" konusunu Doğan'a sorması da Alevi kamuoyu kadar kendisinin de yadırgadığı bir hadise[11] olarak kayıtlara geçmiştir.

Bu dönem Aleviler için bir yandan kültürel, politik ve dinsel alanın taleplerini içeren tikellikler üretirken bir yandan da eşit vatandaşlık taleplerinden kaynaklanan evrenselliğe gönderme yapar. Laclau'ya göre, bir topluluğun "kendi adına tikellik iddiasında bulunabilemesi için o tikelliğe aşkın bir şeylere başvurması gereklidir" (2015, s.23). Aleviler için de bu aşkın değer, eşit vatandaşlık talepleridir. Nitekim tarihsel olarak kendi deneyimlediği süreçler dikkate alındığında, kategorik olarak Alevilerin politik ve dinsel ilişkiselliğinin eşit vatandaşlık temelli taleplerinden oluştuğu da görülmektedir. Aleviler tarafından eşit vatandaşlık talepleri kendilerinin Sünnilerden sonra en büyük ikinci topluluk oldukları iddiasıyla temellendirilmektedir. Dolayısıyla Alevilerin nüfus içindeki toplam büyüklüğü kendi talepleri doğrultusunda sıklıkla dile getirilmektedir.

10 Bu hususta ilginç bir örnek olarak Türkiye'de devlet yönetimince Cemevlerine resmi ibadethane statüsü tanınmamasına rağmen Cemevinde görevli dede ve cenaze hizmetleri görevlileri, din adamı statüsündeki hizmetleri nedeniyle Covid pandemisi ile mücadele amaçlı ilan edilen 27.04.2021 tarihli 6638 sayılı İçişleri Bakanlığı Genelgesi ile sokağa çıkma kısıtlamasından muaf tutulmuşlardır.

11 Prof. Dr. İzzettin Doğan ile yapılan derinlemesine görüşmede bu husus kendisi tarafından dile getirilmiştir.

Osmanlı döneminden bu yana idarenin politikaları ve Alevilerin kimliklerini gizleme eğilimi nedeniyle, toplam nüfus içindeki payı için bazı iddialar bulunmakta ise de, sayıları hususunda kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Bu nüfusun tahmini sayısının farklı kaynaklarda, en az yüzde (10) ile yüzde (25) arasında değiştiği söylenebilir (Erman ve Göker, 2000, s.99; Zeidan, 1999, s.75).

Alevi kültürünün yeniden canlanması, Alevilerin temsili için bir kamu platformunun oluşturulmasına yol açmıştır. Bu yeni platform, hem Aleviliğin hem de dönüşümün seyrinin karmaşıklığını ve muazzam çeşitliliğini ortaya çıkarmıştır. İşte bu çeşitllilikle, Alevi "uyanışının" kamusal alandaki en görünür sonuçlarından biri yaygınlaşan ve günümüzde de sayıları artan cemevleridir. Geleneksel ortamında cemlerin tertibi için aranılan hususiyet mekanın büyüklüğü iken, bu durum için özel bir mekanın tahsisi nedeniyle cemevleri Aleviler için de aşina olmadıkları yeni bir olgudur (Massicard, 2007, s.170-173).

Aleviliğin kurumsallaşma sürecinde, kırda, bağımsız bir mekan olarak varolmayan cemevlerinin, kentlerde ve büyük ölçekli ilçelerde bağımsız bir "mekan" olarak varolmasıyla, dedelerin topluluğun dinsel ve yönetsel idaresi noktasındaki otoritesinin zayıfladığı görülür. Mevcut konumlardaki değişimi tetiklemesi nedeniyle Yaman'ın (2003, s.344) ifadesiyle "otorite" el değiştirir. Dedeler bu kompozisyonda daha kısıtlı bir sorumluluk alanına hareket ederler (Tol, 2009, s,239). Günümüzde dedeler, "kurum" olarak adlandırdıkları cemevlerinde, maaşlı ya da gönüllü biçimde "kurum dedesi" ya da "komisyon üyesi" (Dressler, 2006, s.287) olarak görev yapmaktadırlar.

Aleviler açısından cemevleri, Alevi inançlarının ve kutsal ritüellerin gerçekleştirileceği dini alan olarak görece düşük performanslı bir işlev görürken, özellikle kentsel alanlarda Sünnilerle olan karşılaşlamalarda cenazelerin kaldırılması için ortaya çıkan ihtiyaçta ise daha önemli bir işlev görür. Tarihsel olarak bu "icat" (Hobsbawm, 2006) bu işlevle etkileşime girdiğinde kentsel alanlarda kamusallık sağlayan ve farklı gelenekler üreten unsurlar oluşturmuştur.

Ayrıca bu cemevleri yalnızca cem gibi törenlerin ve ritüellerin icra edildiği bir ibadethane olmakla sınırlı kalmıyor, temsili sınırlı olmak kaydıyla kadın ve gençlik komisyonlarıyla, hizmete ilişkin bürolarıyla, diğer ritüeller veya cenaze törenleri

vesilesiyle lokma yenen aşevleriyle, mutfaklarıyla, konferans salonları ve dershaneleriyle (Massicard, 2007, s.173), hatta cenazelerin muhafazasını sağlayan morgları ve sektörel cenaze hizmetleriyle kentsel alanlarda Alevilerin daha görünür olduğu kompleks yapılar olarak ortaya çıkıyordu.

Dedeler için Türkiye'nin farklı illerine veya başka yerlere dağılmış durumdaki topluluklardan oluşan taliplerine ziyaretlerde bulunmak ve onlarla cem yapmak zor olduğundan, cem kent ortamında anonim bir biçimde gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Bu durum da cemin geleneksel işlevlerinden uzaklaşmasına neden olmuş, bir biçimiyle cemler sembolikleşmiştir. Cemevlerinde Alevi toplumunun tek bir inanç, tek bir etik sistem ve hatta tek bir temel ritüel uygulama ile birleştiğini vurgulayan sözcülerle ortak uygulamaların yeniden canlandırılması ve standartlaştırılması gerekir (Vorhoff 2003, 100). Dinsel ve manevi rehberliklerine ihtiyaç duyulduğu için dedelerin rolü yeniden ele alınır.

Massicard'a (2007, s.173) göre cemevleri kamusal alanda Aleviliği yeniden inşa etmeyi hedefleyen bir ***icattır.*** "İcat" kavramının ibadethane olarak kabul edilen bir mekanın oluşumunun tarihsel arka planının açıklanmasına dönük negatif çağrışımları bulunmakla birlikte, burada anlatılmak istenen bu mekanların ve ritüalistik pratiklerinin geçmişe atıfla göze çarpan, esasen bir formelleştirme ve rutinleştirme sürecinin ürünü olduklarıdır. Olumsal olarak zihinsel bir inşa biçiminde kent yaşamında tümel bir Alevi topluluğu oluşturma ritmini sağlar.

Hobsbawm (2006) eski gibi görünen ya da eski olma iddiasındaki bazı geleneklerin kökenlerinin incelendiğinde oldukça yakın geçmişte uygulamaya konulduklarını ve "icat" edildiklerinin altını çizer. İcat edilmiş gelenek, alenen ya da zımnen kabul görmüş kurallarca yönlendirilen ve bir ritüel ya da sembolik bir özellik sergileyen, geçmişle dogal bir süreklilik anıştırır şekilde tekrarlara dayanarak belli değerler ve davranış normlarını aşılamaya çalışan bir pratikler kümesi anlamında düşülmelidir (Hobsbawm 2006, s.2).

Hobsbawm (2006), gelenek kavramını, "geleneksel" denen toplumlara hakim olan "görenek"ten (custom) ayırır, yargıçların taktıkları peruk metaforu üzerinden anlatısı bu ayrımı berraklaştırır. Görenek bir hukuki pratik olarak yargıçların eylemlerinin sınırlarını

çizen kurumsal bir yürütme iken; gelenek (bu kertede, icat edilmiş gelenek) peruk, cüppe ve diger takım taklavat ve yargıçlann asıl eylemini sarmalayan ritüelleştirilmiş pratiklerdir. Bu aşamada tekrar tekrar yerine getirilmesi gereken herhangi bir toplumsal pratik, elverişliligi ve etkililigini sergilemek açısından belli temayüller ya da rutinler geliştirecektir; bunlar da pratigi başka uygulayıcılara aktarabilme amacıyla de-facto veya de-jure -yasal olarak- formelleştirilecektir (Hobsbawm, 2006, s.3-4).

İcat edilen gelenekler, geleneksel olarak sunulan veya algılanan, ancak aslında nispeten yeni olan ve çoğu zaman tanımlanabilir tarihsel aktörler tarafından bilinçli olarak icat edilen kültürel ve sosyal pratiklerdir.

> Sanayi devriminden sonraki dönemlerde icat edilmiş gelenekler, birbiriyle örtüşen üç tipe ayrılabilir: a) toplumsal birlik-beraberligi ya da gerçek veya yapay cemaatlere grup aidiyetini oluşturan veya sembolize eden gelenekler, b) kurumları, statü ya da otorite ilişkilerini oluşturan veya meşrulaştıran gelenekler, c) ana amacı toplumsallaşma,, inançların, deger yargılarının ve davranış teamüllerinin aşılanıp aktarılması olan gelenekler (Hobsbawm, 2006, s.10-14).

Kentsel alanlarda yukarıda belirtilen nitelikleriyle ortaya çıkan cemevleri, geleneksel Aleviliğin dinsel alanın sınırlarının değişerek dini alanın yeniden tanımlanmasının en net görüntüsünü içerir. Bu durum, dini alanın ortaya çıkmasına ve sınırlanmasına neden olan ve aynı zamanda kurumsal anlamda laik olarak tanımlanabilecek bir alan yaratarak işlevsel farklılaşma oluşturmuştur. Dedelerin dini ve sosyal sermayesi, topluluk üzerindeki etkileri, cem esnasındaki rolü, yetkesi, görevleri ile sosyodinsel kurumların Aleviler için ifade yüklendiği nesnel anlamlar "dini alanda" yeniden kodlanmışlardır.

Bu noktada "dini alan" kavramının sınırları ise Bourdieu'cü sosyoloji bakış açısıyla daha da berraklaşmaktadır. Bourdieu modern toplumların kendi kuralları, sermaye biçimleri ve aktörleri olan nispeten özerk varlıkları oluşturan çeşitli alanların (ekonomi, sanat, din, hukuk) ortaya çıkmasıyla geleneksel toplumlardan ayrıldığını ifade eder: "*farklılaşmış bir toplum, sistematik işlevlerle, ortak bir kültürle, kesişen çatışmalarla ya da kapsayıcı bir otoriteyle bütünleşmiş yek pare bir bütün değildir… tek bir toplum mantığına indirgenemeyecek, nispeten özerk oyun alanları toplamından ibarettir"* (Bourdieu ve Wacquant 2014, s. 25). Bourdieu'ye göre bir alan, diğer konumlarla nesnel ilişkisi ile tanımlanmış bir konumdur ve bazı iktidar (ya da sermaye)

bicimlerine gömülü konumlar arasındaki tarihsel nesnel bağıntılar biçiminden ibarettir; tıpkı manyetik alan gibi nesnel kuvvetlerin yapılanmış bir sistemidir (Bourdieu ve Wacquant 2014, s.25). Alan, kendisine dâhil bütün eyleyici ve nesnelere dayatabildiği özgül bir ağırlık merkeziyle donanmış, bağıntısal bir konfigürasyondur. Bir alan, ayrıca bir çatışma ve rekabet mekânıdır; kimi iktidar (ya da sermaye) biçimlerine gömülü konumlar arasındaki tarihsel bağlantıların bütününden ibarettir (Bourdieu ve Wacquant 2014,17-26). Her alanda bireyler iktidar için rekabet eder.

Sermaye, etrafında herhangi bir alandaki iktidar ilişkilerini kristalize eden farklı kaynak, değer ve zenginlik türlerini ifade eder. Bir sermaye ya da bir sermaye biçimi, belli bir alanda hem mücadele silahı hem de uğruna mücadele edilen şey olarak, sahibine belli bir iktidar, bir nüfuz kurma olanağı veren, dolayısıyla basit bir "ihmal edilebilir büyüklük" olmadan, belli bir alanda varolmayı saglayan sey olarak, belli bir alanda etkilidir (Bourdieu ve Wacquant 2014, s.82). Böylece, her alan içinde, iktidar için rekabet, söz konusu alanın mantığıyla tasvir edildiği üzere, sermayenin birikimi ve kontrolü için bir mücadeleye dönüşür.

Bourdieu kendi kuramında merkezi bir rol oynayan bu "alan" kavramını, Weber'in din sosyolojisinden etkilenerek geliştirmiş olup, "*Dini Alanın Oluşumu ve Yapısı"* adlı makalesinde (1991), "dünya dinlerinin gelişiminin analizini yapar. Bourdieu'ye göre sosyo-ekonomik gelişmeler ve kentleşme yoluyla toplumdaki işbölümü ve farklılaşma giderek belirgin hale gelir, bu da dinin sistematikleşmesine, özerk bir kültürün gelişmesine ve dini alanın sınırlarının yeniden çizilmesine yol açar (1991). Diğer bir ifadeyle, Bourdieu (1991, s.5–9, s.22–25), kentleşmeyle oluşan işbölümünün, kentsel dönüşümün bağımsız dini alanın ortaya çıkması için gerekli koşulu oluşturduğunu ileri sürer. Bu alan, dini bilgileri kontrol eden ve dini sermaye için rekabet halinde olan farklı din uzmanları arasında uzanır.

Bourdieu'nün (1979) erken dönem çalışmalarından olan Cezayir üzerine daha önceki denemelerinde birinde, toplumun artan farklılaşmasını ve dini alanın çözülmesini kurumsal yapılarla ilişkilendirerek tartışır. Göçün getirdiği gelenekten kopuş, kent yaşamının anonimliğiyle bağlantılı kollektif baskının gevşetilmesi, tamamen dünyevi amaçlara adanmış teknik bir uygarlıkla temas, okulun açık ve yaygın öğretileri, tüm bu etkiler bir araya gelerek değerlerin tamamen dönüştürülmesi ve geleneksel dindarlığın

kök saldığı alanın yok edildiği bir bütün oluşturur (Bourdieu, 1979, s.69-70). Fakat bu alandaki dönüşüm geleneksel dindarlığı yok ederken, dini alanın tamamen ortadan kalktığı bir süreci imlemez, sekülerleşmiş bir toplumda dini alanın sınırlarının değişmesini içerir.

Modernite öncesi toplumlarda din, hayatı anlamlandıran hakim kültürel dizgedir ve insanların bilişsel, duygusal ve normatif ahlaki güdülenmelerini ve ruhsal durumlarını "mutlak gerçek" olarak algılanan kutsal bir varoluş düzeni içinde anlamlandırır (Akşit, 2015, s.303). Bir bakıma modernite öncesi toplumlarda din "her yerde" ve göreli özerk bir alanda değilken, kentsel bağlamda dini liderlerin ve dinsel alanda bulunan aktörlerin artan uzmanlaşması ile özerk bir dinsel alanın doğuşuna şahit oluruz.

Aleviler açısından cemevleri, Alevi inançlarının ve kutsal ritüellerin gerçekleştirileceği dini alan olarak görece düşük performanslı bir işlev görürken, özellikle kentsel alanlarda Sünnilerle olan karşılaşlamalarda cenazelerin kaldırılması için ortaya çıkan ihtiyaçta ise daha önemli bir işlev görür. Tarihsel olarak bu "icat" bu işlevle etkileşime girdiğinde kentsel alanlarda kamusallık sağlayan ve farklı gelenekler üreten unsurlar oluşturmuştur.

Ayrıca bu cemevleri yalnızca cem gibi dinsel ritüllerin icra edildiği bir ibadethane olmakla sınırlı kalmıyor, temsili sınırlı olmak kaydıyla kadın ve gençlik komisyonlarıyla, himzete ilişkin bürolarıyla, diğer ritüeller veya cenaze törenleri vesilesiyle lokma yenen aşevleriyle, mutfaklarıyla, konferans salonları ve dershaneleriyle (Massicard, 2007, s.173), hatta cenazelerin muhafazasını sağlayan morgları ve sektörel cenaze hizmetleriyle kentsel alanlarda Alevilerin daha görünür olduğu kompleks yapılar olarak ortaya çıkıyordu.

Örneğin Cemevleri bünyesinde cenaze hizmetleri adı altında daha kurumsallaşmış ve Aleviler arasındaki uygulamada birliği sağlamaya dönük, genelleştirici, doktrinel ve ritüalistik pratikler (söylemsel ve söylemsel olmayan değişiklikler, sağ elin kalbin üstüne götürülmesi, saf tutmak yerine halka olunması, ibadetin Türkçeleştirilmesi, Allahuekber yerine, Allah yücedir denilmesi gibi) geliştirilmiştir.

Aleviliğin kurumsallaşma sürecinde, kırda bağımsız bir mekan olarak varolmayan cemevlerinin, kentlerde ve büyük ölçekli ilçelerde bağımsız bir "mekan" olarak varolmasıyla, dedelerin topluluğun dinsel ve yönetsel idaresi noktasındaki otoritesinin zayıfladığı görülmektedir. Mevcut konumlardaki değişimi tetiklemesi itibari ile Yaman'ın (2003, s.344) ifadesiyle otorite el değiştirir. Günümüzde dedeler, "kurum" olarak adlandırdıkları cemevlerinde, maaşlı ya da gönüllü biçimde "kurum dedesi" ya da "komisyon üyesi" (Dressler, 2006, s.287) olarak görev yapmaktadırlar.

Bu teorik çerçevenin atıf pencerisinden hareket edildiğinde, ideal anlamıyla Alevi geleneği, kutsal kabul edilen normlarla bezelidir ve bunun paralelinde de, geleneği taşıyanların saygıyla bağlı bulundukları törenleri kapsamaktadır. Dinsel olan ile dinsel olmayan arasındaki farkın belirsiz olduğu bu gelenek, aynı zamanda cemaatleşme biçiminin de oluşturucusudur (Okan, 2004, s.68).

Örneğin geleneksel olarak, Alevilerin yaşadığı kırsal yerleşim alanlarında "ocak"lar şeklinde örgütlenmiş bulunan "dedelik" kurumu, Anadolu'daki Alevileri yüzyıllarca dış dünyaya karşı koruyan ve iç toplumsal organizasyonunun düzenlemesini, yaşanan sorunların çözümünü üstlenen bir role sahip olmuştur (Coşkun, 2014, s.44). Geleneksel Alevilik söz konusu olduğunda, bir Alevi dede'sinin otoritesi, niteliklerin bir kombinasyonuna dayanır, ideal olarak, dedenin sahip olması gereken nitelikleri: soydan kalıtsal olarak dede çocuğu olmak, sosyal becerilerin yanı sıra ritüel, menkıbeler ve teolojik bilgiye sahip olmaktır (Dressler, 2006). Geleneksel Alevilikte dedelerin otoritesi, günümüzün aksine, toplumsal yaşamın kültürel, politik ve dini alanlarını kapsıyordu. Aslında, bu alanlar Alevi dünya görüşü ve pratiğinde özerk bir etki alanı olması bakımından farklılaşmamış, birbirine bağlanmıştır.

Modern Alevilik ise kentsel mekanlarda, bireysel, kimlik merkezli bir oluşum sürecinin henüz ortalarında olup, teolojisi, kurumları, ana referansları ve kimlik unsurları bakımından hala gelişim içerisinde, mekan olarak dernek ve cemevleri bünyesinde kurumsallaşmış, Aleviliğin geleneksel teolojik ve kültürel kodları dışında yeni kodlamalarının üretildiği süreçleri içeren sözlü kültürün yerini yazılı kültürün aldığı, ilişki biçiminin dede ile talipleri arasındaki bir ilişkiden cemevi cemaatine dönüştüğü bir süreci imler (Yıldırım, 2012, s.139-155).

Yalçınkaya (1996, s.8-9), toplumsal kurumlar olarak adlandırdığı musahiplik, dedelik, cem gibi kurumların "arkaik Alevilik" için kurucu etkisine atıfta bulunmuş, bu kurumların "dolayımıyla Arkaik Alevi bireyin dünyevi ve Tanrısal iktidarı aşararak kendi cisimleşmesini tek başına iktidar kaynağı olarak ortaya koyduğunu, arkaik Alevi birey için "Alevilik nedir?" sorusunun ise anlamlı bir soru olmadığını, çünkü Aleviliğin bizzat deneyimlenen şey olduğunu ifade eder.

Geleneksel Aleviliğin kurumlarının katı toplumsal sınırları ve dede'nin hâkim konumu, Alevilerin Osmanlı toplumunun sınırlarında oldukça özerk kalmalarına imkan veren önemli faktörlerdir (Dressler, 2006).

Yukarıda anahatlarıyla belirtilen bu dönüşüm ana hatlarıyla değerlendirildiğinde; Türkiye'de yaygın kitlesel göçün artarak hızlandığı 1950'li yılların sonu, 1960'lı yılların başlarına kadar, kendi içinde, özgün tarihsel süreçlerde inşa edilmiş dede-talip ağı, cem, musahiplik, düşkünlük gibi sosyo dinsel kurumlarıyla soyutlanmış bir toplumsallık arz eden Alevilik, toplumsal farklılaşma, iş bölümü ve kentleşme ile birlikte yapısal olarak dönüşmüş, dinsel alanın sınırları ile kuşattığı toplumsal çerçeve değişmiştir.

Bir bütün olarak değerlendirildiğinde; Alevilerin 1960 ve devamı yıllarda gerçekleştirdikleri yaygın kitlesel göç sonrası, geleneksel Aleviliğin köy kültürü ve örgütlenme tarzlarının kentte varlıklarını sürdürme hususunda farklılaştığı, modernleşme ve kentleşme sürecinde kendilerini "yeni" koşullara uyarladığı, tedrici olarak bu yeni yaşam tarzı ile sosyodinsel, sosyokültürel ve sosyoekonomik perspektifinin de dönüştüğü ifade edilmelidir.

BÖLÜM 2. YÖNTEM

Bu çalışma "geleneksel Alevilik" olarak adlandırılan cem, düşkünlük, musahiplik, dedelik gibi sosyodinsel kurumların oluşturduğu dinsel alanın yapısının ve klasik işlevlerinin, sosyo-ekonomik gelişmeler, toplumdaki artan farklılaşma ve gelişen iş bölümü ile nasıl dönüştüğü sorusu etrafında kurgulanmıştır. Henüz farklılaşmamış, kırsal bir topluluğun geleneksel yapısının merkezi bir kurumu olan cemin ve ilişkili olduğu diğer sosyodinsel kurumların işlevlerinin sınırlandığı kent ortamında ortaya çıkan cemevleri, dinsel alanın sınırlarının yeniden çizildiği pratikleri de oluşturur.

Geleneksel Aleviliğin merkez kurumu olan "cem" sözcüğünün Türkçe karşılığı toplanmak bir araya gelmektir. Geleneksel Alevi toplumunun yapısal özelliklerini oluşturan değerleri, inançları, sembolleri, normları topluca cem ayininde temsil edilir (Yıldırım, 2018, s.117). Cem kurumu ilişkisel olarak, geleneksel dinsel önder olan dedenin yönetiminde, topluluğun birbirinden razı olmasını içeren rızalık esaslarında; bir nevi dayanışmayı amaçlayan musahip kardeşliği ve yapılmaması gereken davranışlar karşısında verilen ceza olarak düşkünlük durumuyla bir bütündür (Bal, 1997, s.67).

Bu çalışma Aleviliğin yapısal dönüşümünü, kırsal formunda, birbirinden farklılaşmamış ekonomi, toplumsal yaşam, kültür, din, hukuk gibi kurumların bir çıktısı olan cem ve ilişkili sosyodinsel kurumlarının etrafındaki toplumsal yapının, kent ortamında bağımsız alanlar etrafında oluşan yeni yapıda, sınırlandığı ve dinsel alanda özerkleştiği cemevine dönüşümünü ele almaktadır. Özetle Aleviliğin yapısal dönüşümünün coğrafi ve toplumsal hareketi kırsaldaki cemden kent ortamındaki cemevinedir.

Bu çalışmanın ana amacı, Alevilerin bakış açısından, Türkiye'de geleneksel Aleviliğin yapısal olarak nasıl dönüştüğünü, bu dönüşümün ilişkili olduğu kavram sınırları içinde keşfetmektir. Araştırmanın cevabını aradığı diğer alt soru başlıkları ise şunlardır: Dinsel alanın sınırları nasıl dönüşmüştür? Bu alandaki yeni aktörlerin konumları nelerdir? Bu dönüşüm sürecinde bir kimlik olarak Alevi olmak nasıl anlamlandırılmaktadır? Bu kimlik inşasında kullanılan kavramların birbirleriyle ilişkisi nedir? Cemevleri Aleviler için ne anlam ifade etmektedir? Burada ortaya çıkan iş bölümü ve örgütlenmenin, geleneksel Aleviliğin sınırları ile ilişkisi nedir? Geleneksel Aleviliğin

temel sosyodinsel kurumları nasıl dönüşmüştür? Aleviliğin aktarımını sağlayan kaynakların ve aktörlerin rollerinde yaşanan dönüşüm nasıl gerçekleşmiştir? Geleneksel dinsel önderler olan dedelerin dinsel ve yönetsel pozisyonlarındaki dönüşümün parametreleri nelerdir? Dedeler kendi rollerini nasıl tanımlamaktadır?

Bu sorular hakkında bilgi edinmeye ilgi duyan araştırmacı birincil olarak sosyal gerçeklerin hangi araçlarla elde edilebileceğini düşünmek zorundadır. Belirlenen araştırma konusu sonrasında, onu anlamak, çözümlemek ya da açıklamak için bir yönteme ihtiyaç bulunmakta olup; bu doğrultuda saptanan konunun ne olduğu ve nasıl değiştiğinin anlaşılması da bu yöntemin sorunudur (Ergun, 2006, s.55). Bir araştırmada araştırmacı farkında olsun ya da olmasın daima belirli varsayımları araştırmasında kullanmaktadır. Genellikle bu varsayımlar, araştırmaya rehberlik eden teorilerin seçiminde belirleyici olur (Cresswell, 2020, s.15).

Akşit (2018, s.27) sosyal bilimlerdeki bilimsel yaklaşımların her birinin araştırmanın nasıl yapılacağı konusunda, kendi felsefi varsayım setlerine ve bakış açısına sahip olduğunu ifade ederken, Neuman (2017, s.120) bu yaklaşımların dünyaya bakmanın, toplumsal gerçekliği gözlemenin, ölçmenin ve anlamanın yolları olduğunu vurgular. Bu yaklaşımlardan kökenleri Weber ve Dilthey'e dayanan yorumlayıcı sosyal bilim yaklaşımı, "*insanların kendi sosyal dünyalarını nasıl oluşturduğu ve sürdürdüğüne dair anlayış ve yorumlara varmak üzere insanların doğal ortamlarında toplumsal olarak anlamlı eylemin doğrudan ayrıntılı gözlem yoluyla sistematik analizidir*" (Neuman, 2017, s.131). Bu doğrultuda yorumlayıcı çatı ve genel varsayımlar ışığında, niteliksel araştırmaların amacı anlamak, araştırma sonucu gerçekliği olduğu gibi tanımlamak olduğundan nitel araştırmalar "ne" ve "nasıl" sorularına odaklanırlar (Kümbetoğlu, 2017, s.34). Nitel araştırma varsayımlarla ve bireyler ve grupların bir sosyal ya da insan sorununa atfettikleri anlamlara değinen ve araştırma problemlerinin incelenmesini içeren yorumlayıcı ve kuramsal çerçevelerin kullanımı ile başlar (Creswell, 2020, s.45). Bu çerçevede, hem tümdengelimci, hem de tümevarımcı bir yaklaşımla, olayları ve olguları doğal ortamları içinde betimleme, katılımcıların bakış açılarını anlama ve yansıtma üzerine odaklanılır. Nitel araştırma yöntemlerinin doğal ortama duyarlı olması, araştırmacının katılımcı rolü olması, bütüncül bir yaklaşıma sahip olması, algıların ortaya

konmasını sağlaması, araştırma deseninde esnekliği olması diğer önemli özellikleridir (Yıldırım ve Şimşek, 2000, s.13).

Özetle nitel araştırmada, toplumsal dünyanın içindeki kompleks yapıyı anlayabilmek ve anlamlandırabilmek için, araştırma yönteminin doyurucu verilerinden faydalanmak gereklidir. Nitel veri "*bireylerin, süreçlerin, olguların hakkında, deneyimlerin davranışların, faaliyetlerin tanımlandığı, niyetlerin, isteklerin, değerlerin, fikirlerin içinde yer aldığı, duyguların hislerin, yansıtılabildiği, bilgilerin inançların kanaatlerin ayrıntılı bir biçimde aktarılabildiği bir veridir*" (Kümbetoğlu, 2017, s.43). Neuman, saha araştımasını araştırmasının kendi kültürü içindeki toplumsal ortamları doğrudan gözlemlediği ve katıldığı bir nitel araştırma tarzı olarak adlandırır (2017, s.541). Araştırmanın sahasını tanımlamak ve anlatmak, elde edilecek nitel veriler, görüşme sürecinden, araştırma alanında sosyal atmosferden, oluşlardan ve diğer eyleyicilerin davranışlarından çıkarsanır (Kümbetoğlu, 2017, s.45).

Bu araştırma, Alevilerin bakış açısından, Türkiye'de geleneksel Aleviliğin yapısal olarak nasıl dönüştüğünü anlamaya çalışmaktadır. Bu nedenle metodolojik perspektifi ve çalışmanın içerikleri karşılamasına imkan tanıması dolayısıyla niteliksel yaklaşıma dayalıdır.

Bu kapsamda araştırmanın verilerinin toplanmasına dönük, nitel veri toplama yöntemlerinden derinlemesine görüşme, odak grup ve gözlem kullanılmıştır. Veri toplama; ortaya çıkan araştırma problemlerine cevap verebilmek için nitelikli bilgiler toplamayı amaçlayan, birbiriyle ilişkili bir dizi faaliyet olarak zihinde canlandırılabilir (Creswell, 2020, s.148). Araştırmacının incelediği konuyu tüm ayrıntılarıyla ele almasını sağlayan görüşme tekniği, sosyal dünyadaki görünür olguların, süreçlerin, ilişklerin görünümünden çok özüne odaklanmayı, ayrıntılarına nüfuz etmeyi ve bütüncül bir çerçeve sağlamayı mümkün kılan veri oluşturma tekniğidir (Kümbetoğlu, 2017, s.72). "Anlamak" birincil amaçtır, "görüşme yapılan kişinin kelimelerini, öyküsünü, bakış açısını ve algılarını kendi sesinden dinleyebilmek, söylenen ilk cümleyi derinlemesine açabilmek, görünenin ötesine geçebilmek, anlatıların detaylarına erişebilmektir (Erdoğan ve Uyan-Semerci, 2021, s.158). Buna katkı olarak derinlemesine görüşmelerde kişinin kendini rahatlıkla ifade edebilmesi, deneyimlerini aktarabilmesi, kişinin iç dünyasına açılan bir pencerenin yaratılabilmesini içerir. Odak grup görüşmeleri ise, katılımcıların

belirli bir konuya ait düşüncelerini grup dinamikleriyle tartışmalarına imkan sunan bir tekniktir ki; görünür amaç grup içinde etkileşim olmaksızın ulaşılamayacak olan veriye ve kişilerin görüşlerine ulaşmaktır (Kümbetoğlu, 2017, s.117).

Alevilik çalışan bir araştırmacı için güven oluşturmak önemli bir faktördür. Türkiye'de Aleviler resmi ya da gayri resmi olarak "fişlendiklerini" dini ve etnik kimliklerinden dolayı ayrımcılığa uğradıklarını düşünmektedirler (Erdemir, Korkmaz, Karaçalı, Erdem, Weitzhofer, Beşpınar, 2010). Shankland'a göre Türkiye'de Alevilere yönelik resmi düzeyde herhangi bir ayrımcılık olmasa da uygulamada üstlerinde, üstesinden gelmeleri çok zor bir cam tavan var gibi görünmektedir. Bu iddiasına kanıt olarak araştırma kapsamında görüştüğü Alevi memurların, öğretmenlerin, müze yetkililerinin, katiplerin Alevi kimliklerini ifade etmek konusunda son derece ***"temkinli"*** davranmasını gösterir (2003, s.184).

Örneğin Çarkoğlu (2005), tarafından ulusal çapta gerçekleştirilen bir alan araştırmasında, katılanların sadece yüzde (5.5)'i mezheple ilgili sorulan soruya Aleviyim şeklinde karşılık verir. Bu yüzde Alevilerin, kendi kimliklerini gizlediklerinin sayısal karşılığıdır (Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu 2009, s.28). Mezhep kökenlerini tespite yönelik iki ek soru daha sorulur, ilk soruda, Aleviler için tarihi ve teolojik öneme sahip kişilerden olan Hazreti Ali, Hacı Bektaş-ı Veli, Hoca Ahmet Yesevi gibi dini ve menkıbevi şahsiyetlerin isimlerinin de bulunduğu (7) kişilik bir isim listesi çıkarılır ve katılımcılardan kendileri için en önemli dini şahsiyetleri işaret etmeleri istenir. Katılımcıların yüzde yirmisi Alevilerce önemli kabul edilen tarihi şahsiyetlerin isimlerini seçerler. Katılımcılar açısından Aleviliği değerlendirme ve teşhise dönük çabanın ikinci adımı olarak, onlara evlerinde dini figürlerin ve dini açıdan önemli yerlerin resimlerinin olup olmadığı sorulur. Bu soru, sadece Alevilerin Halife Ali ve on iki imamın resimlerini sergileme eğiliminde olduğundan, ayırt edici bir kriter olarak kullanılmıştır. Yüzde on üçü bu Alevi liderlerin resimlerine sahip olduklarını söyler. Bu yüzdeler, Alevilerin Türk toplumunda mezhep kimliği hakkında doğrudan sorgulama yoluyla ulaşılan yüzde 3'ten daha büyük bir oranı oluşturduğunu göstermektedir (Çarkoğlu ve Bilgili, 2012, s.290). Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu (2009, s.29) bir katkı endeksi oluşturmak açısından bu üç sorudan oluşan soru setiyle katılımcıların yüzde 17'sinin Alevi aidiyetini öne süren bir, iki veya üç yanıtı olduklarını belirtirler.

Görüldüğü gibi Aleviler resmi ya da gayri resmi olarak "fişlendikleri" korkusuyla dini ve etnik kimlikleri hususundaki doğrudan sorulara cevap vermekte istekli değildirler. Dolayısıyla bu araştırmada da, niceliksel araştırmaların karşılaştığı (örneğin Çarkoğlu, 2005, mezhep sorusuna aldığı karşılık) "resmi mezhep" sınırlılığını aşmak, doğru kişilerle, "takip" altında olduklarını hissettirmeden karşılıklı güven ilişkisiyle görüşmek, bu kişilerin öykülerini kendi seslerinden dinlemek amacıyla veri toplama aracı olarak derinlemesine ve odak grup görüşmeleri kullanılmıştır.

Bu araştırmada bir diğer veri toplama aracı ise gözlem tekniğidir ki bu veri toplama aracı bu tip araştırmalarda anahtar roldedir. Gözlem süresince, fiziksel ortam, katılımcılar, etkileşimler, konuşmalar ve araştırmacının davranışları izlenebilmektedir (Creswell, 2020, s.168). Bir araştırmacı her hangi bir ortamda oluşan bir davranışa ilişkin ayrıntılı, kapsamlı ve zamana yayılmış bir resim elde etmek istiyorsa gözlem yöntemini kullanır; bu yöntemle araştırmacı uygun bulduğu her tür sosyal ve kurumsal ortamda veri toplama aracı olarak gözlemi kullanabilir Creswell'e göre iyi bir gözlemci, araştırmada rolünü başlangıçta katılımcı olmayandan daha sonra katılımcı olana ve diğerlerine doğru değiştirebilmelidir (2020, s.169).

Bu araştırma ele aldığı konunun aktörlerinin güvenlik ve diğer kaygılarla Türkiye'de hala "hassas bir gerilim aksında" bulunmaları dolayısıyla içerdiği nazik durumdan kaynaklı olarak gözlem, zor bir veri toplama aracı olarak ortaya çıkmıştır.

2.1. Evren ve Örneklem

Nitel araştırmacılar bir örneklemin temsil gücünden ziyade, örneklemin toplumsal yaşamı nasıl aydınlattığı ile ilgilenerek, araştırmanın perspektifi doğrultusunda, anlayışı derinleştirebilecek belirli örnekler ve toplumsal yaşam süreçleri içeriklerini bulmayla meşgul olurlar (Neuman, 2017, s.320).

Evrenini Türkiye'deki Alevlerin oluşturduğu bu araştırmanın katılımcılarına ulaşmada, kartopu örnekleme tekniği kullanılmıştır. Kartopu örneklemi araştırma esnasında ulaşmakta sıkıntı duyulabilecek bir grupla yapılacak çalışmalarda çözüm olabilecek bir örneklem tekniğidir. Kartopu örneklemesi yapmak isteyen bir araştırmacı, ilgilendiği ve incelediği olgu ile ilgili olarak evrende en çok bilgiye sahip olduğunu düşündüğü kişi ve durumlara şu soruları sormasıyla başlar: "Bu konu hakkında en çok

şeyi bilen kimdir? Görüşmeye kiminle başlamalıyım?" Kişiden, kişiye kişiden de olaylara ulaşmayı sağlayacak bu zincir, elde edeceği verinin zenginleşmesini sağlayacaktır (Creswell, 2020, s.160).

Bu araştırmaya Aleviliğin görünür toplumsal mekanları olması dolayısıyla cemevinde görev yapan kurum dedeleri ile görüşerek başlanılmış, dedeler ile oluşturulan güven ilişkisi sonrası onlar vasıtasıyla, cemevi ile ilişkili diğer katılımcılara ulaşılmıştır. Araştırma sırasında cemevine yalnızca cenazeler ve cenaze sonrası verilen yemekler nedeniyle gelen, cemeviyle başka bir ilişkisi olmayan ve Aleviliğe ilişkin daha seküler referansları bulunan katılımcılarla da görüşülmüş, bu yolla cemevinin Alevi kimliği ve dinsel alanı üzerindeki etkisinin ne olduğu sorusuna cevap aranmaya çalışılmıştır.

Adından da anlaşılacağı üzere örneklem kartopu gibi birikerek büyür. Bu araştırmanın katılımcılarının etnik ve dinsel kimlikleri ile belirli politik ve kültürel dinamikler dolayısıyla ulaşılması zor bir hedef kitle olduğu yapılan pilot çalışmadan anlaşılmış ve yukarıda belirtilen nedenler dolayısıyla kartopu örneklem tekniğinin seçilmesinin doğru olacağı kanaatine varılmıştır.

Yapılan literatür taraması ve gerçekleştirilen görüşmeler doğrultusunda, İstanbul ilinde yaklaşık 100 cemevi olduğu düşünülmektedir. Bu sayının kesin tespit edilemesinin nedeni, cemevlerinin yasal statüsüdür. Yasalarda ibadethane olarak kabul edilmeyen cemevleri, dernek ve vakıf olarak faaliyetlerine devam etmektedirler ki, bu durumdan kaynaklı olarak da bir "cemevi tipolojisi" çıkarmak oldukça güçtür. Cemevlerinin isimleri yalnızca cemevi olarak kullanılamamakta, genellikle "kültür derneği, vakıf, türbe yaptırma ve onarma derneği" gibi isimlerle resmiyet kazanmaktadırlar.

Fakat genel çerçeve ile bir değerlendirme yapılacak olursa, tarihsel arka planları, kentsel alanlarda ilk kurulan cemevleri olması nedeniyle Şahkulu Sultan Cemevi, Karacaahmet Sultan Cemevi, Garipdede Cemevi ve Kültür Merkezi, Yenibosna Koca Ahmet Yesevi Kültür ve Cemevi, Hacı Bektaş-i Veli Kültür ve Tanıtma Derneği Bağcılar Cemevi, Erikli Baba Eğitim ve Kültür Vakfı Cemevi gibi bir kısmı eski Bektaşi dergahları olan, bir kısmı ise yeni inşa edilen cemevleri olarak karşımıza çıkan başlıca "merkezi" cemevleridir. Araştırma esnasında sıklıkla karşılaşılan bir sözcük olarak "kurum" şeklinde adlandırılan bu cemevleri, kamusal hayatta Aleviliğin fiili görünür mekanlarıdır

ve bir bakımıyla Aleviliğin toplumsal yeniden üretiminde taşıyıcı bir işlev görmektedir. Kısmi olarak önceden yerel yönetimlerin yerine getirdiği bazı hizmetler de cemevi çatısı altında gerçekleşmeye başlamıştır. Bu doğrultuda ibadetlerin yanında sağlık hizmetleri, kültür, sanat ve eğitim gibi alanlarda bireylere "hizmet" sağladıkları görülmektedir.

Diğer bir cemevi tipi ise, kırsaldan kentlere göçler sonrası, aynı yöreden gelen toplulukların kurdukları ve başlangıçta/resmiyette hemşeri yardımlaşma dernekleri olarak faaliyet gösteren, fakat birincil amaç olarak köyün toplumsallığının kente taşındığı, daha çok yöre cemevleridir. Bu cemevleri ya bir küçük kasabayı, ya da bir köyü işaret etmekte olup, oldukça kapalı bir toplumsallık formunda bulundukları görülmektedir. Dolayısıyla bu cemevlerine ulaşılsa bile başta güvenlik ve topluluğun içe dönüklüğü ile araştırmacı açısından erişimi güçleştirmektedir. Çatlı-Özen (2013, s.24) bir yerel topluluk cemevlerinde İstanbul ilinde gerçekleştirdiği araştırmada, "…. *cemevi Alevileriyle yapılan çalışmaların, görüşmeler ve katılımlı gözlemlerle derinleştirilmek istenmesi, onları rahatsız etmiştir…. Bu sebeple, kendileriyle yürütülen araştırmayı sonlandırmak istemişlerdir"* ifadeleriyle bu sınırlılığa vurgu yapmıştır.

Buradan hareketle bu çalışmanın alan araştırmasında, her iki tipteki cemevinden, sosyal etkileşimleri, dini olarak cemaatleri/ dini faaliyete katılım gösterenleri, gerçekleştirdikleri hizmetleri, kurumsallıkları, istihdamları, işbölümleri ve ekonomileri ile "büyük" ve "merkezi" görünümü ile daha "kapalı" ve "yerel" cemevi olmak üzere karşılaştırıldığında, yedisi "merkezi" cemevi ikisi ise daha "yerel" olmak üzere toplam dokuz cemevinde gerçekleştirilmiştir.

Merkezi cemevlerinden beşi İstanbul'un Avrupa Yakasındaki farklı ilçelerinde, diğer ikisi ise İstanbul Anadolu Yakasının farklı ilçelerinde bulunmaktadır. Bu merkezi cemevlerinde cem erkanı, cenaze/Hakk'a yürüme erkanı, cumartesi ve pazar günleri verilen taziye (can) lokmaları, muharrem ve hızır oruç açmaları, gençlik grupları sohbetlerine katılım sağlanarak gözlem yapılmış, ayrıca derinlemesine görüşmeler ve odak grup görüşmeleri gerçekleştirilmiştir.

Araştırmadaki iki "yerel" cemevi İstanbul Avrupa Yakasında bulunmakta olup, ilkinin bulunduğu bölge eski gecekondu yerleşimi bölgesi iken, günümüzde kat karşılığı gecekondu arazilerine yaptırılan apartman bölgesi konumuna ulaşmıştır. "Mahalle"

içerisinde köylülerin hemşeri yardımlaşma ve dayanışma derneği adı altındaki örgütlenmesi, dernek binası içerisinde cemevi ve müştemilatından oluşmakta, merkezi cemevlerine göre cem tertip edilen salonun ve cemevinin diğer eklentilerinin daha küçük olduğu göze çarpmaktadır.

Diğer cemevi ise her ne kadar "yerel" bağlantılı bir topluluk cemevi olsa da; diğer "merkezi" cemevleri binası ve tesisleri ile benzerlik göstermektedir. Bu cemevi, İstanbul'un güncel "gecekondu" yerleşim bölgesinde bulunmaktadır. Bünyesinde oldukça kapalı, etno-dinsel bir dayanışma ağı görülmekte, köy ile ilişki ve hemşeri dayanışma ağlarının oldukça etkili olduğu da dikkat çekmektedir. Bu iki cemevi merkezi cemevlerinden farklı olarak aynı ocağa talip Alevilerin, ocak tabiyetini koruyarak erkanlarını yürüttükleri, yüzyüze ve birincil ilişkilerin bir seviyede sürdürüldüğü görülmektedir.

Ayrıca normalde Tunceli'de yaşayan ve hastalandığı için çocuklarının yaşadığı İstanbul'a tedavi amaçlı getirilen 72 yaşında Alevi bir bireyin memleketine defni için tertip edilen cenaze/Hakka yürüme erkanı döngüsünün, İstanbul'dan defnedildiği köyüne kadar izlenmesi amacıyla Tunceli ili Ovacık ilçesine gidilerek mülakat ve gözlemde bulunularak veriler toplanmıştır. Son olarak, bir çiftin İstanbul Bahçelievler'de bulunan ikametlerinde gerçekleştirdikleri dede nikahına (dini nikah) katılarak gözlem ve kamera kaydı yapılmıştır.

2.2. Kullanılan Veri Toplama Aracı

Araştırmada odak grup görüşmesi, derinlemesine görüşme ve gözlem tekniğinden yararlanılmıştır. Araştırmanın başlangıcında sekiz katılımcı ile pilot görüşme gerçekleştirilmiş, literatür taramasından hareketle oluşturulan açık uçlu soruların yöneltilmesiyle gerçekleşen bu pilot görüşmeler ve odak grup görüşmeleri sonrasında eksiklikler saptanmış olmuş, nihai soru formu yeniden düzenlenmiştir (EK-1 Görüşme Çerçevesi Formu). Pilot çalışma araştırma alanı hakkında bilgi edinilmesine imkan tanımış, gözlemler ise alanın dinamiklerine nüfuz etme olanağı sağlamıştır. Pilot çalışma akabinde alınan geri bildirimler, araştırmanın teorik perspektifi ve amaçlarıyla görüşme çerçevesinin ilerlemesine olanak tanımıştır.

Yine bu sorular, pilot çalışma ve literatür desteğiyle, genel bir perspektif sağlayarak görüşmeyi zenginleştirmeyi amaçlayan ve katılımcıyı araştırmanın amaçları esasında, konu hakkında yoğunlaştırmayı hedefleyecek doğrultuda oluşturulmuştur. Derinlemesine/odak grup görüşmelerine ilişkin formlar, görüşme çerçevesi, senaryo geliştirme ve veri analiz formu olarak üç ayrı biçimde düzenlenmiştir. Görüşme formu araştırmanın amaçları doğrultusunda literatürle desteklenen pilot görüşmeler ve gözlemler yardımıyla oluşturulan üç tema etrafında hazırlanmıştır.

Bu temalar; Alevi kimliğinin inşası ve kimlik tanımındaki dönüşümler, dinsel alanın sınırlarındaki dönüşümler ile temel sosyodinsel kurumların ve ritüellerin dönüşümü, dinsel alanla ilgili diğer adet ve göreneklerin dönüşümüdür.

Derinlemesine ve odak grup görüşmeleri sonunda, bu görüşmeler için bir senaryo formu oluşturulmuş, bu form, görüşmeler neticesinde elde edilen verilerin çözümlenmesinde kullanılmıştır. Görüşmelerin ses kayıt cihazına kaydedilmesi için izin istenilmiş, alınan izinle görüşmeler kaydedilmiştir. Bu görüşmelerin deşifresi esnasında ise, alan çalışmasında önemli görülen noktalarda alınan notlar ve gözlemler ses kayıt cihazı aracılığıyla geliştirilen senaryo, bütün detayları ile yazıya aktarılmıştır.

2.3. Verilerin Analizi

Niteliksel araştırma tekniklerinin kullanıldığı çalışmaların başetmek zorunda olduğu zorluklardan biri derlenen verilerin analiz sürecidir. Nitel araştırmada veri analizi, analiz için verileri hazırlamayı, verileri kodlamayı ve kodların düzenlenmesiyle temalara indirgeyerek veriyi tartışmayı içerir (Creswell, 2020, s.182). Niceliksel araştırma kullanıldığı araştırmalardan farklı olarak araştırmanın başlangıcında verilerin analizine ilişkin rehberler ve yol haritaları bulunmamaktadır (Erdoğan ve Uyan-Semerci, 2021, s.169). Niteliksel araştırmalarda farklı veri kaynaklarından oluşturulmuş, ses kayıtları, gözlem notları, yazılı olan/olmayan ikincil kaynaklardan oluşan veriyi detaylı bir analize tabi tutmak gereklidir (Kümbetoğlu, 2017, s.152).

Bu araştırmanın verileri içerik analizi tekniğiyle çözümlenmiştir. İçerik analizinde temelde yapılan işlem, benzer verileri, belirli kavram ve temalar çerçevesinde bir araya getirmek ve organize ederek yorumlamaktır (Yıldırım ve Şimşek, 2000, s.162).

Araştırmanın cevabını aradığı soruların cevaplarını bulmak amaçlı elde edilen veriler kodlanarak işe başlanılmış, araştırmanın kavramsal ve kuramsal çerçevesi doğrultusunda bir bölümü pilot çalışma ve literatürler ortaya çıkan temalara göre yerleştirilen önsel kodlar alt başlıkları ile detaylandırılırken, bu esnada oluşan yeni kodlar da çalışmanın kapsamında değerlendirilmiştir.

2.4. Araştırmanın Sınırlılıkları (Uygulamada Karşılaşılan Güçlükler ve Etik Sorunlar)

Nitel araştırmaların yapısına içkin sınırlılıkların yanında bu araştırmanın fiziki olarak en büyük sınırlılığı maalesef küresel olarak tüm dünyanın da yeni deneyimlediği Covid 19 pandemisidir. Türkiye'de ilk resmi vakanın açıklandığı tarih olan 11 Mart 2020 tarihinin akabinde Cemevleri kapanmış, fiziki ve toplumsal etkileşim kısıtlanmıştır. Fiziki temasın ve yüz yüze iletişimin kısıtlanması, kamu otoritesi tarafından toplu katılımla gerçekleştirilecek cenaze erkanlarına bir süre izin verilmemesi, iller arası seyahat yasakları, hafta sonu ve hafta içi gün batımları sokağa çıkma yasağı uygulamaları araştırmanın veri toplama araçları olan derinlemesine/odak grup görüşmeleri ve gözlem imkanını oldukça sınırlamıştır.

Nitekim alan araştırmalarında araştırmacının toplulukça tanınması ve kabulü belirli bir zamanı gerektirmektedir ki, pandemi nedeniyle yukarıda belirtilen kısıtlar pandemi öncesinde araştırma bağlamında bireyler ve topluluklarla, kabule dayalı olarak kurulan ilişkiyi sınırlandırmış, bu hususu aşmak için çok ciddi gayret gerekmiştir. Niteliksel araştırmalarda derinlemesine bir kavrayışa ve ayrıntılı veriye gereksinim duyan araştırmacı için, bireylere gruplara ya da topluluğa yakın olmak, onlarla zaman geçirmek, belirli aktivitelere katılmak araştırma için olmazsa olmaz bir süreçtir (Kümbetoğlu, 2017, s.195).

Bu araştırmanın bir diğer sınırlılığı araştımanın ele aldığı konu ve Türkiye özelindeki gerilimli bağlamıdır. Tarihsel olarak değerlendirildiğinde, Aleviler Osmanlı İmparatorluğu döneminden itibaren çok sayıda trajik olay yaşamıştır. 20. yüzyılda da devam eden bu olaylardan Cumhuriyet ilanı sonrası olarak ifade edilecek olanlar 1938 yılında Dersim, 1978 Maraş, 1980 Çorum, 1993 Sivas, 1995 Gazi Mahallesi "olayları"dır. Bu olaylar Türkiye'de Aleviler ve Sünniler arasındaki mevcut ayrılığı kısmi

de olsa derinleştirirken, Aleviler azınlık kimliği toplumsallığında hissedilen tehditten kaynaklı dışa kapalı kollektif kimlik geliştirmişlerdir (Bükün, 2014, s.3). Bu kimlik kamusal hayatta kolaylıkla ifade edilemeyen, ifade edildiğinde ise sonuçları önceden kestirilemeyen karşılıklar içeren bir görünüm arzeder. Dolayısıyla iki Alevi, henüz yeni tanıştıkları bir üçüncü kişiyi Alevi olması halinde "yabancı değil" diye tanıtırlar, özetle bir araştırmacı, Aleviler için toplumsal evrende hep "yabancı"dır.

Akdemir (2016, s.15) İstanbul ilinde gerçekleştirdiği bir alan araştırmasındaki deneyimini aktardığı bu paragraf, durumu oldukça iyi resmetmiştir:

> Görüşmemizden sonra ev sahibimin kocası bilmediğim bir mahallede uzun mesafe yürümek zorunda kalmamam için beni arabayla otobüs durağına götürmeyi teklif etti. Benimle otobüsü beklerken ona teşekkür ettim ve otobüs gelene kadar kalmasına gerek olmadığını çünkü çok uğraştıracağını (zahmet) söyledim. 'Bizim için Aleviler misafir önemlidir, beklemek hiç de zor değil' dedi ama bunu söylerken sesini belirgin bir şekilde alçalttı. Aynı cümleyi yüksek sesle söyleseydi, saldırıya uğramamız pek olası değildi; ancak 'Alevi' belirli sosyal mekanlarda ancak belirli şekillerde konuşulabilecek bir terime indirgenmiş ve belirli bir otobüs durağının uygun bir yer olmadığı görülmüştür. Aleviliğin yılda bir kez özel alanlara, cemevi gibi az sayıdaki kamusal alana, kültür şenliklerine kapatıldığını görünce, azınlık psikolojisinden çok daha derin bir şeye dokunduğunu, aksine yıllar içinde nasıl daha sistematik bir tahakküm ve şiddet tezahür ettiğini anladım (Akdemir 2016, s.15).

Alevilik çalışan bir araştırmacı için kendini sunma ve tanıtma ile ilgili zorluğun asıl kaynağı, Türkiye'de Alevilerin "takip" altında olduklarını hissetme baskısıyla, kendileriyle konuşma arzusunda olan araştırmacıya karşı ilk aşamada duydukları güvensizliktir. Zamanla aşılabilen bu güçlüğün öncesinde, bazı katılımcıların "kendileri hakkında bilgi topladıklarını düşündükleri görevli" ideal tipi kavramlaştırmasından dolayı özellikle konuşmaktan kaçındıkları görülmüştür. Alana girmek için başlangıçta oluşturulan ilişkilerin oluşturdukları olumlu referansların daha sonra bu güçlüğün aşılmasına yardımcı olduğu görülmüştür.

Alevilik çalışmalarında karşılaşılan güçlüklerden biri de araştırmanın konusundan kaynaklı katılımcıların bu araştırmayı Aleviliğin teolojik kaynaklarının tespiti ve Aleviliğin ne olduğuna ilişkin bir araştırma gibi algılamalarına, bu araştırmayı daha çok kendilerinin Alevilik hakkında bildiklerini ölçmeye yönelik bir çalışma gibi değerlendirmelerine yol açmaktadır. Araştırma boyunca bir çok katılımcıdan görüşmenin başlangıcında kendisinin yeteri kadar bilgisi olmadığı, "aslında bizim Cemevinin dedesi var, onunla görüşseydin sana daha güzel bilgiler verirdi", "benim babaannem vardı ah o

olsaydı", "eski dedeleri bulabilseydin" gibi cevaplar alınmıştır. Cemevi görevlileri, cemevi gençlik kolları üyeleri, kurum dedeleri, sivil toplumdaki Alevi kanaat önderleri görüşme taleplerine ilk etapta olumlu yaklaşırken, diğer bazı katılımcıların "bilgi eksikliği" endişesiyle görüşmeyi kabul etmekte ilk teklif esnasında zorlandıkları görülmüştür.

Görüşmeler genellikle cemevlerinde gerçekleştirilmiş, özellikle bazı cemevlerinde gerçekleştirilen odak grup görüşmeleri için tahsis edilen gençlik ve toplantı odasında uygun ortam yaratılabilmiştir. Cemevleri bir ibadethane olmanın dışında, yaş almış kişiler için boş vakit geçirme ve buluşma yeri, cenaze erkanları ve diğer erkanlar için uygun bir hizmet alanı, resmi nikah sonrası çiftlerin dede nikahlarını kıydırdıkları ve sünnetler sonrası sünnet çocuklarının "dualarını" aldıkları toplumsal bir mekan halini almıştır. Dolayısıyla görüşmeler esnasında görüşmenin akışını etkileyen bazı olumsuzluklarla da karşılaşılmış, bu görüşmelerin devam edebilmesi için müsait fiziki mekanlar yaratılmaya çalışılmıştır.

BÖLÜM 3. BULGULAR

3.1. Kimlik Tanımındaki Dönüşümler

Kimlikler, bireylerin kim olduklarını tanımlamalarına ve bu tanıma göre kendilerini değerlendirmelerine olanak sağlarken, aynı zamanda bu kimlikler doğrultusunda belirli şekillerde hareket etmeleri için kimliklerinin onlardan ne gerektirdiğine dair ipuçları sunar.

Kimlik insanların anlam ve tecrübe kaynağıdır, toplumsal aktörlere atıfla kimlikten bahsederken, anlamın başka anlam kaynaklarına kıyasla öncelik verilen bir kültürel özellik ya da birbiriyle ilgili bir dizi kültürel özellik temelinde inşa edilmesi anlaşılmalıdır. (Castells, 2013, s.12-13) Alevilik söz konusu olduğunda, kimlik kavramı, "*kabaca bireylerin kendilerini ifade ederken tercih ettikleri bir olgudan ziyade, dinamik bir süreç olarak bir grup formasyonu*" (Akşit, Şentürk, Küçükkural ve Cengiz, 2012, s.99) biçiminde ele alınmalıdır.

Nitekim tarihsel olarak toplumsal biçimleri, sosyo-dinsel ve sosyo kültürel görünümleri dikkate alındığında, modern bağlamında Alevi kimliği, olaylar karşısında yeniden kurulan, farklı kültürel deneyim ve yaşantıların dönemsel sarmaşma ve uzaklaşma eğilimlerini barındıran dinamik bir olgudur (Aydın, 2020, s.32).

Alevi topluluklarının kitlesel olarak kırsal alanlardan büyük kentlere ve metropollere göçü, soyutlanmış bir topluluğun, kentleşme ve modernleşme neticesinde ekonomik, kültürel, politik ve dinsel olarak dönüşümüne yol açmış, toplumsal cinsiyet rolleri başta olmak üzere gündelik hayattaki yaşamlarına karşılık geldiği biçimiyle "Alevi olmanın" anlamları farklılaşmıştır.

Bir kimlik olarak Alevi olmak, Alevi bir anne babadan doğmanın getirdiği verili bir durumdan ziyade, dinsel ritüel ve pratiklerin, sosyo dinsel kurumlara ilişkin yatkınlıkların, politik tutumların, toplumsal cinsiyet rollerinin bağlamlarının sınırlarının esnekliğini ve durumsallığını içerir. Farklı değer setleriyle ele alındığında, Alevi olmak tözcü bir kimlik anlatısından ziyade çoğul bir bağlamda değerlendirilmeli ve ele alınmalıdır.

Kentsel ortamlarda sosyo dinsel kurumların ve sözlü bir gelenek aracılığıyla bir nesilden diğerine taşınan ortak dinsel ritüellerin yokluğunda ya da, Alevi bir bireyin Alevi teolojisi hakkında nesnel olarak doğrudan bir bilgisi bulunmaması halinde bile, bir kimlik olarak Alevilikle farklı bağlamlarda özdeşleşme gerçekleştirdiğini ifade edebiliriz.

İfade edildiği gibi, Aleviliğin ne olduğu hususunda ortak bir tanım getirilmekte zorlandığı görülse de, ne olmadığı hususunda şüpheye yer yoktur: Alevilik Sünni İslam'dan farklılıktır (Sökefeld, 2002, Dressler, 2016).

Böyle bir dönüşüm muğlak ve çoklu anlamların (Es, 2006, s.150) etkisinde, Alevi olmanın ne anlama geldiğinin kolayca tanımlanmasını, onun yüklendiği anlamların sınırlarının net bir biçimde ortaya konulmasını, tüm farklılıkları nötralize eden net bir tanımla tarihte "donmuş" homojen, katı bir kategoriye indirgenmesini (Okan 2004, s. 18) zorlaştırır. Dinsel olarak Alevi kozmolojisinin kolayca bir çerçeveye oturmaması, Alevi toplulukları içindeki demografik ve bireysel farklılıklar nedeniyle Alevi kimliği yekpare bir görünümden ziyade, heterojen örüntülerde kendini göstermesine neden olmuştur.

Bu esnekliğin bileşenlerinde Alevi inanç yapısının müphemliği, tarihsel olarak soyutlanmış bir topluluk olmanın sınırları, Sünni devlet pratiklerinin dışsal çerçeveleri, laik bir dünya görüşü geliştirmenin dinsel ve kültürel dizgeleri, Alevilerin kimlik inşasının bileşenlerini oluşturur.

Tarihsel ve toplumsal bağlama ve kolektif kimliklerle olan münasebetlere göre de bu tasarımlar değişebilmektedir. Keza üretim sistemleri ile toplumsal uyarlanma biçimleri değiştikçe, "toplumsal aktörlerin üretim süreci içindeki konumlanışı dönüştükçe (Laclau, 2015, s.11) toplumsal kimliğin dışardan ve içerden tanımlanma şekli değişebilmektedir (Geçgin, 2019, s.1032).

Alevilerin de bu bileşenlerle günlük yaşamlarında sınırlar inşa ettikleri ve belirli benlik temsillerini üstlendikleri, kimliklerinin kamusal alan boyutuyla kendisini içine gömecek bir temelle sembolik referanslar aldıkları görülür.

Alevilik, Alevilerin özcü anlatılara çok fazla itibar etmeden, mevcut sosyo-politik bağlamda kendilerini yeniden tanımlamaları için potansiyel olarak bir alan açan esnek bir karakter taşır (Karaosmanoğlu, 2013, s.34). Günümüzde Alevi kimliğinin sosyo tarihsel

referansları yanında, belirtilen bağlamlarda, farklı değişkenlerle ilişkili şekillenmesi, dinsel söylem ve ritüellerindeki değişimler, ötekileştirme pratiklerinin ve deneyimlerinin kurucu etkisi ortak temalardır. Smith'e göre kimlikler, ailevi, ülkesel, sınıfsal, etnik ve cinsel- kimlik ve rollerden oluşurken her birinin değiştirilebilir veya hattâ ilga edilebilir toplumsal sınıflamalara dayandığı unutulmamalıdır (1994, s.17).

Castells (2013, s,14-16), kimliğin toplumsal inşasının, her zaman iktidar ilişkilerinin damgasını vurduğu bir bağlamda gerçekleştiğini ifade eder.

Castells (2013) kimliklerin bireyleşme sürecinde aktörler tarafından kendileri için anlam kaynağı olduğunu ifade ederek, bazen kimlik çoğulluğunun bir kimlik karmaşasına yol açabileceğini belirtmiştir. Castells (2013) kimlik kavramının klasik sosyologların rol ya da rol kümesi kavramlarından ayrılması gerektiğini söyleyerek, "kimlik"lerin baskın egemen kurumlardan kaynaklanabilseler de yalnızca toplumsal aktörler onları içselleştirdiğinde, kendi anlamlarını bu içselleştirme etrafında örgütlediğinde kimlik haline geldiğini ifade vurgulamıştır. Castells, (2013) kimliklerin özinşa ve bireyleşme süreçleri bakımından, rollerden daha güçlü anlam kaynakları olduğunu belirterek, kimliklerin anlamı, rollerin ise işlevi örgütlediğini söyler.

Eriksen'e (1995, s.427) göre toplumsal kimlikler diğer gruplarla ilişkili olarak tanımlandığı ölçüde ilişkiseldir, bu ilişkiselliğin bağrında, Alevilerin kolektif kimlik inşasının önemli bir bileşeni de tarihsel bir arka planı da bulunan Sünni çoğunlukla ilgili ilişkilerde "onlar"a karşı "biz" (Eriksen, 2004) olgusudur. Burada kimliğin, bir birey veya grubun kendini diğerleri üzerinden tanımlamasından ve dolayısıyla diğerlerinin var olduğu bir alanda konumlamasından kaynaklandığı açıkça görülür (Bilgin, 2007, s.165).

Fakat burada gözde uzak tutulmaması gereken husus "biz" ve "onlar" duygusunu şekillendiren dışlanma, ayrımcılık ve ötekileştirme bağlamına taşınan belirli çatışma pratikleridir. Nitekim kimliğin kendini tehlikede gördüğü ve saldırı altında hissettiği anda, bir tutum olarak kimliğin ezilen yönünü savunmak, kişinin ve topluluğun kendisini ve özünü savunmak anlamına gelir. Neticede kimlik aktörlerin şahsında önemli bir anlam örüntüsü oluşturur (Berktay, 2018, s.17).

Tajfel (1992, s.3'den akt, Akdemir, 2016, s.152-153) azınlık[12] gruplarını 'belirli benzerliklere ve belirli sosyal dezavantajlara sahip olan, "öz-bilinçli insan birimleri' olarak tanımlar. Azınlıkların grup içi kimliğinin belirli koşulların bir sonucu olarak oluştuğunu savunurken, üçlü bir ideal tip geliştir: "*a. Dışarıdan insanlara dayatılan ortak kimlik, b. farklılıklarını korumak isteyen mevcut bir grup ve c. farklılıkları azaltmak isteyen ancak direnişle karşılaşan mevcut bir grup"*. Bu üç ideal tip kategorisinin Alevilerdeki karşılığı ise *"(a) on altıncı yüzyılda kırmızı sarıklarından dolayı Kızılbaş olarak damgalandıklarında, üzerlerine yüklenen ortak bir kimliktir; (b) ana akım Sünni İslam'a ve asimilasyona karşı mücadeleleri yoluyla sosyo dinsel ritüellerini korumak istemeleri ve son olarak (c) kamusal alanda eşit yurttaşlar olarak var olmak istemeleridir"* (Akdemir, 2016, s.154).

Kimlik, insanlara her birinin bir sosyal gruba ait olduğu mesajını iletir ve belirli bir sosyal gruba ait olma duygumuzu, bu sosyal gruba yönelik duygularımızı ona atfettiğimiz anlamlar belirler. Alevi bir birey, kendisini bu kimliğe ait olarak değerlendirir ve tanımlar; başkaları tarafından da benzer şekilde tanımlanır ve değerlendirilir. Alevi olarak nasıl davranması, düşünmesi ve davranması gerektiğine dair bir referans çerçevesine sahiptir. Kişinin kendisi ve kimliği ile ilgili en önemli bilgi türlerinden biri de ait olduğu grubun geçmişidir. Bu bağlamda Aleviler, bir yandan Alevi kimliğinin dini ve kültürel boyutlarını, diğer yandan Alevilerin tarihsel olarak yaşadıklarını öğrenmektedir. Bu nedenle kişinin kimliği, grubun kültürel ve tarihsel yönlerini bilgilendirir ve ayrıca belirli bir zamanda onlar tarafından bilgilendirilir.

Alan çalışması kapsamında gerçekleştirilen derinlemesine ve odak grup görüşmeleri esnasında, görüşülenlerce bir birey ya da toplumsal grup olarak gündelik hayatta ya da kamusal alanda Alevilerin ötekileştirildiği, ayrımcılığa uğradıkları veya baskı hissettikleri yönünde bildirimde bulundukları görülmektedir. Alevilerin de gündelik hayatta bu ötekileştirme pratiklerine yanıt olarak, daha hümanist bir boyut içeren, hoşgörü, misafirperverlik, saygı, toplumsal cinsiyet eşitliğinden yana olmak, demokrat olmak gibi tutumlar geliştirdikleri dikkat çekmiştir.

[12] Azınlık terimi buradaki bağlamıyla sınırlıdır, Türkiye şartlarında değerlendirildiğinde, azınlık terimiyle gayrimüslimler akla gelmektedir.

Görüşmelerde elde edilen verilerin analizi doğrultusunda katılımcıların Alevilikle ilgili kimliklerine ilişkin açıklamalarında kullandıkları referans kavramlar üzerinden oluşturulan anlamlarla belirli tipleştirmeler oluşturulmuş ve alt temalar olarak yorumlanmıştır.

3.1.1. Dinsel Bir Kimlik Olarak Alevi Olmak

Aleviliği anlama ve anlamlandırma noktasında kendi kimliğine ilişkin referansını dinsel bir kavrama atıfta bulunarak açıklayanların bulunduğu görülmektedir. Aleviliğin kozmolojik inanç yapısı ve geniş yorum alanı, onun "***bir inanç****"* olduğuna ilişkin tanımı da çoğulcu bir zemine oturtmakta, görüşülenlerin bir biçimde cemevleri ile olan ilişkilerinin bu kodlara başvurmalarını içerecek bağıntılarda bulunmalarını ve bu biçimiyle cemevlerinin, Aleviliğin algılanışını ve ifadesini dinsel bir terminolojiye yakınlaştırdığı düşünülmektedir.

> "*Alevi olmak. Şöyle evet herkes kendi kafasında Alevilikle ilgili tanım kurmaya gayret gösterdi. Aleviliğin tanımı bellidir esasında. Pirlerimiz, onlularımız bu konularla ilgili çok yalın söylemler dillendirmişler. Evet günün koşullarında benim 11 yaşında ondan önce köyde yaşadığım yaşam şuan olmuyor ben de farkındayım. Her gün değişiyor. Günün koşullarına yenilikler yapılması, yeni söylemler geliştirilmesi gerektiğine inanıyorum. Fakat inancın temeli var. O temelle bence kesinlikle oynamamak lazım. Gelenek görenekleri yaşamamız lazım. Farklılıkları dillendirebiliriz. Bu Hak, Muhammed, Ali yolu gelenek görenekleriyle. Bu söylemin bence kesinlikle farklı boyuta taşımamak lazım"* (DG-15, E, 46).[13]

> *"Yani Alevilik İslam'ın hani diyoruz aslında ta kendisi ama İslam'ın tasavvuf boyutu diyebiliriz aslında. Biraz daha hani mistik boyutu, Hak Muhammed Ali sureyi üzerine gelen işte 40 makam yolu üzerine kişinin kendisini terbiye etmesi ve kamil insan olabilme sürecine komple hepsine biz aslında bir Alevilik yani yaşantı şekli. İnsanı kamil edebilen bir yol"* (DG-05, E, 27).

> *"Şimdi Alevi olabilmek için talip olabilmek için bir şeyi talep etmek gerekiyor. Kimden talep ediyorsun? Yolu talep ediyorsun, inancı talep ediyorsun. Ben bu inancı talep ediyorum. Yani sen orada ona müşterisin. Ama bir rehbere başvuruyorsun rehber seni pire götürüyor. Ondan sonra yola alınıyorsun. Tabii ki bu zaten baban, deden o yolda. Zaten aile o yolda. Dolayısıyla her Alevi yani*

[13] Araştırmaya katılan her bir katılımcı için birer derinlemesine görüşme kodu verilmiştir. Örnek olması itibarıyla görüşme kodu DG-15 olan bu katılımcı, görüşülenler tablosunda 15.sıradaki katılımcıyı, (E) harfi ile cinsiyetinin erkek olduğunu ve 46 sayısı ile yaşını temsil etmektedir. Aynı biçimde araştırma kapsamında gerçekleştirilen her bir odak grup görüşmesi için bir numara verilmiş ve bu odak grup görüşmesine katılan katılımcılar ise katılımcı sayısına göre numaralandırılmıştır. Örneğin (OGG-04, 02, K, 57) 4 numaralı odak grup görüşmesindeki, 57 yaşındaki cinsiyeti kadın olan katılımcıyı temsil etmektedir.

her Alevinin kimlik olarak inanç kimliği mürşidi Muhammed bildim yolumu rehberim Ali'dir…"Bugün Ali'siz Ali'yi tanımayıp ben Alevi'yim diyen de var. Piri reddedip ben Alevi'yim diyen de var. Kuran'ı reddedip ben Alevi'yim diyen de var" (DG-19, E, 66).

"Yani bir nevi Hak Muhammed Ali yolu diyebiliriz. Bu Hak Muhammed Ali Yolu'nu açmak gerekir aslında. Batini ve Zahiri anlamda 2 tanesi olması gerekir bence Aleviliğin. Çünkü Aleviliğin ismini aldığı Hz. Ali anlayışı bizim pirlerimizin, mürşitlerimizin tamamen sözlü gelenek ile bugünlere kadar aktarılan deyişlerin de nefeslerin de beyitlerin de bütün peygamberlerle var olan son peygamber cihan serveri Muhammed Mustafa'yla aşikar olan bir Ali anlayışı" (DG-02, E, 30).

"Alevilik asla değişmez. Yani hani kente gidersen git orada değişmez. Çünkü Aleviliğin kuralı çok belli Allah Muhammed Ali yolu. Bu hiçbir zaman değişmez… Hiçbir zaman Alevilik unutulmaz. Alevilik İslam'ın özüdür yani. yaşam tarzıdır, bir sanattır bence. Alevilik bir sanattır. Bir sanatçının vermiş olduğu en güzel eserdir Alevilik. Biz sanatçıyı Allah biliriz. Eğer bir tane usta varsa o bizim ustamız, pirimiz, şahımız Allah'tır yani. Bize o güzelliği o vermiştir (DG-13, E, 40).

"Yani bizi belki de Müslüman olarak mı görmüyorlar? Yani bana göre aslında ben onların dinini din olarak görmüyorum. Yani onların dininin gerçek olduğuna inanmıyorum. Sadece kendi dinimize inanıyorum. Bizimki gerçek sanki onlarınki gerçek değil. Sonradan görülmüş kitaba eklenmiş diye düşünüyorum Kuran'a yani. Namaz da sonradan başörtü de sonradan her şey sanki sonradan sanki kitaba eklenmiş. Sanki bizimki gerçek onlarınki yalan" (OGG-01, 03, K, 54).

"Bu klasik olacak ama bana göre de Alevilik bir inanç biçimidir yani. Hani bizde bir söz vardır: Bizim kabemiz insanın kalbidir. Doğru bir laf yani. Çünkü biz tamamıyla insanın kalbinin temizliğine, dürüstlüğüne bakan kişileriz. Ne olduğu aslında çok da önemli değil. Müslümanmış, değilmiş, Ermeniymiş, Yahudiymiş, mezhepleri… Mezheplere açıkcası ben kendim inanan biri değilim ki Hz. Peygamberin zamanında mezhep diye bir şey yokmuş" (DG-21, E, 29).

"Benim tek bildiğim şey Alevilik ilahi bir inançtır. Tarif edilmez, hiçbir kaba da sığdırılmaz. Eğer Emeviler döneminde Hz. Muhammed'in hakka yürüyüşü döneminde ettiği vasiyete göre riayet edilmiş olsaydı o vasiyete bu memleket bugün İslam alemi dünyada en önder toplum olurdu" (DG-03, E, 65).

"Yolumuz kati suretiyle kaybolmaz. 1436 senedir rivayetler söylüyor ehlibeyte yapılan düzensizlikler katliamlar bu yol kimsenin tekelinde değildir İmam Hüseyin'in yolu, yol sürenindir. Yol kaybolmaz…Bizim bir edep erkanımız vardır. Talip terbiyemiz vardır. Eğer biz onun dışına çıkarsak Alevi olsak ne olur Sünni olsak ne olur? Biz felsefemizin temelini ehlibeytten almışsak biz ona göre düşünmemiz lazım. Orucumuz geliyor 12 imam orucunu tutmak lazım. 12 imamın ismini bilmek lazım" (DG-16, E, 75).

"Benim arkadaşım var cemevinde Vartolu. Adam sadece 1 ay kendini odaya kapatıyor Aleviliği araştırıyor. Abi neymiş bu Alevilik diyor. Adam şuan her

pazartesi cemevine gelir çayını içer perşembe günü ibadetini yapar. Abi diyor Alevilik çok farklıymış diyor. Ben Aleviliği orada yaşadım okuya okuya… Biz halkacık namazı kılıyoruz. Peygamber efendimizin Mekke'de kıldığı namaz halkacık namazı. Bizim ibadetimiz halka namazından gelir. Nasıl halkacık namazı? Mekke'de kıldığı namaz. Yani oradan ağrı gelir. Çünkü zamanında hutbe yoktu. Ezan okunurdu, insanlar ne yapardı? Eskiye bakarsan. Hiç ibadet yapardı yapmaz mıydı? Şuan Aleviler ne yapıyor? Cemal cemal ibadet dediği bayan erkek karışık otururlar ibadet öyle yapılır. Aynı sembol dediğim Kuran'da ne yazıyorsa yine aynıdır. Bu her zamanda böyledir" (DG-09, E, 28).

Alevi inanç yapısında, Alevi bir bireyin gerçekleştirmesi gereken dinsel bir ritüele veya sorumluluklara ilişkin, hegomonik bir tutum oluşturacak katı tözcü bir yaklaşım bulunmamakla birlikte, katılımcıların Aleviliği bir "yol" olarak tanımladıkları, geleneksel Aleviliğin inanç kodlarını oluşturan "insan-ı kamil" olmak gibi kodifikasyonlar ile, Hazreti Muhammed ve Hazreti Ali gibi dini önderlerle bu yola bir sınır çizdikleri görülmektedir. Aleviliğin geleneksel kodlarının günümüze uyarlanabileceği ya da özcü bir bağlamla değişmeyeceğine ilişkin farklı görüş bildiren katılımcıların üzerinde ortaklaştığı noktanın da bu olması dikkat çekicidir. Katılımcılardan (OGG-01, 03) ise, Aleviliği Sünni Müslümanlığa karşıt biçimde "gerçek din" olarak konumlandırmaktadır. Katılımcılardan (DG-21), Aleviliği bir inanç biçimi olarak kabul ederken, onun bir mezhep olarak kabul edilmesine karşı çıkarak, mezhepleri de "icat" edilmiş olarak adlandırmaktadır.

"Alevi olmak Alevi gibi yaşamak demek hani sadece hani şöyle bi kitap yapıp insanlara sunsanız da Aleviliği gönlünüzle yaşamanız gerekir diye düşünüyorum. Çünkü Allah sevgisini kitaplara yazamayız. Öyle yani. Cemevlerinde idame ettirilmesi bence daha doğru olucağını düşünüyorum yani" (OGG 03, 03, E, 24).

"Aleviyim ama hiçbir cem evine de gitmiyor camiye de gitmiyor tarafını belirle yani" (OGG 02, 03, K, 23).

"Daha sonra biz bu işin içine girdik ki burada kalabilmenin en temel şeyi cemlere katılmak açıkçası. Gençler geliyor tamam ama ceme katılmak zorundalar. Kurslara katılmak zorundalar. Zorundalar derken katılırlarsa buraya daha da çok bağlanırlar. Yoksa sadece ben etkinliklere katılayım ''lunaparka gidince haber verin pikniğe gidince haber verin ben geleyim olmuyor" (OGG-02, 03, K, 23)

Yukarıdaki her iki katılımcının da Aleviliğin aktarımı hususunda bugün durduğu yer itibariyle cemevlerini merkeze aldıkları ve sınırları bu mekan üzerinden

çizdikleri görülmektedir. Burada dikkat çeken husus her iki katılımcı da cemevlerin de gençlik komisyonu üyesi olmasıdır.

"*Öncelikle Aleviliğe köyde yaşadığımız süre içerisinde ailemizin duyduklarıyla öğrendik. Ailemiz de herhangi bir kitaptan falan okumadı bunu. Köyde yapılan cemlerden duyduğu kadarıyla bize öğretmeye çalıştı. Yani dine birazcık uzak bir insanım bu Alevilik de olsaydı Alevilikte de aynı şey Sünnilik de aynı şey olurdu. Şöyle köyde anlatılanlar tutulan cemler aslında eskiden daha doğruydu. Gün geçtikçe kentleşme arttıkça şehirlere insanlar geldikçe aslında yozlaşmaya başlandı. Cemevlerine daha az gidilmeye başlandı. Cemevlerindeki dedelerin biraz daha böyle Kuran'dan gitmeleri aslında Alevilikten uzaklaşmaya gidildi bu konuda. Çünkü Aleviler benim Kabe'm insandır felsefesiyle ilerler"* (OGG-05, 02, E, 32) .

"Benim otuz yıl önce çalışmalara başladığımda o zamanki dedeler, yaşlı insanlar ah derlerdi keşke sen otuz yıl önceki benim babamı ya da dedemi ah bizim o köyde ki Ali dedeyi, Veli dedeyi bizim köye gelen dedeleri keşke görmüş olsaydın, keşke dinlemiş olsaydın Alevilik o zaman vardı evladım derlerdi. Bir 5-10 kez duymadım bunları onlarca kez duydum. Ve onları canlandırabildim, onların anlatımlarıyla onların gözündeki gerçek ideal dedeliğin, Aleviliğin ne olduğunu ben onların anlatımıyla kafamda canlandırdım" (DG-12, E, 51).

"Şimdi ben Aleviyim diyor, sen bi eskileri göreydin,...şimdi nerde burdaa, dedelerimiz geldiği zaman o hürmetler, o saygılar, kurbanlar kesilirdi, yani şimdi eski .... Yok diyebilirim (DG-04, K, 57).

"Biz çocukken dedelerimiz geldiği zaman babamın bize böyle hürmetli öyle ellerini öpmeleri, bizim kurban kesmelerimizi, böyle cemleri tutmaları böyle bizi sırayla oturtmaları güzel bir duyguydu o zamanlar ya" (OGG-01, 02, K, 43).

"Şimdi ben küçükken hep şeyi hatırlıyorum. Bizim Elazığ'dan, Tunceli'den dedelerimiz geliyordu. Biz böyle evde toplanıyorlardı yani şimdi de aynıyız ama dedelerimizin ya pirlerimizin dediğimiz onları kaybettik çoğunu ve yaşadığımız bölgede de vardı bir tane dedemiz. Ki ona apayrı bir duygusallığım hassasiyetim belki sürekli onu gördüğüm için de olabilir ama biz evlerde toplanıyoruz. Özellikle mesela Hızır orucunda ya da 12 imamda biz genelde evde toplanan grup oluyoruz. Ve cemevine gitmiyoruz. Çünkü onun şekilcilik olduğunu yani ben küçüklüğümden beri hep öyle duydum ve dedelerimiz de mesela bizim birlikte ibadet ettiğimiz dedelerimiz de cemevine gitmiyordu, gitmek istemiyorlardı"(DG-20, K, 34).

"Yani bizim Elâzığ'ın (X) Mahallesi Alevi yoğunluklu bir mahalle. Arada Sünni varsa da çok az. Şimdi böyle bir ortamda evet gene eğitim kurumu yoktu ama orada bir Alevi iklimi vardı. Yani o köyde Alevi terminolojisi hakimdi, Alevi söylemleri hakimdi, Alevi ritüelleri uygulanırdı yani evet belki her perşembe cem yapılmazdı ama dede senede 1 de gelse o görgüler çocuklar istisnasız iştirak ediyor. Çünkü evin içinde oluyordu. Evde olunca çocuk ondan etkileniyor yani görüyor. Dede geldiğinde aile içerisindeki o rızalığı nasıl alıyor? Söz gelimi bizim evde dede geldiğinde benim babam vardı en yaşlımız, annem vardı, yengem vardı.

Yani 3 kuşak 4 kuşak bir arada. Ama babaanneden başlardı, yengeme kadar herkese sorardı. Özellikle babaanneyle yengeye daha çok sorardı. Çünkü babaanne evin yaşlısı yenge de hem genci hem de oraya itibak etti. Yani dışarıdan gelen evet evin gelini ama bu evde bir sorunu var mı? Kaynanasıyla, kayınbabasıyla o evle çok iyi hatırlanıyorum bunlar çok vurgulanıyor. Şimdi bunlar tabi dediğim gibi o doğal iklimde bunu siz teneffüs ediyorsunuz. Bir de işte söylemler hep o ortamda büyüyünce kendinizi Alevi olarak görüyorsunuz… Peki kent ortamına geldik biz nasıl iklimle karşılaştık? Sabahın köründe Allah-u Ekber diyor bağırıyor adam ya bu adam niye bağırıyor? Köydeki bizim Alevi çocuk bunu bilmiyordu"(DG-07, E, 65).

"Alevilik bu değil, Alevilik bu değil. Şimdi her perşembe günü gidip cemevinde cem yapmakla bir şey olmuyor. Biz burada kalırsak o zaman biz şöyle söyleyelim biz hep geçmişte örnek veriyoruz. Çok acı bir şey aslında. Şimdi ileriye dönük bir şey yapmamız lazım. Bak geçmişin üzerine bir şey koymamız gerekirken biz geçmişin çok arkasına düşmüşüz. O zaman bizim ne yapmamız gerekiyor? Şimdi bizim olmamız gereken şu ocakların küllenmiş şuanda küllenmiş şeyleri. Ocakların yeniden alevlenmesi lazım yanması lazım" (DG-08, E, 60).

"*Benim amcam da cem Karşıyaka'da yaparken bir tartışmalar oldu. Soğuktu. Böyle saca aynen bu mangal gibi kömür ateş koymuşlardı sıcaklık veriyor. En aşağı bir insan oturuyor. Tartışma sona ermedi hemen çoraplarını sıyırdı yalın ayakla koştu ateşin üstüne dedi kim güveniyorsa kendisine gelsin bütün cemaat hüngür hüngür ağladı o kadınlar bütün tülbentlerini yere attılar. Hiç ayağı bile yanmadı. Bunlar gönülden Allah'a bağlı hizmet görüyorlardı şimdiki sahtekarlar gibi değil*" (DG-16, E, 75).

"Aslında Aleviliğin içine doğdum gibi bir şey oldu. Çünkü benim bulunduğum yer yani Alevi olmanın dışında bir ocak merkezinde olduğumuz için Alevilik zaten yaşayan bir Aleviliğin içerisindeyiz biz burada. Köyde büyüdüm ilkokulu orada okudum. Sonra ortaokula başlarken İstanbul'a geldim. Ortaokul, lise, üniversite süreçleri falan hep İstanbul'daydım. İstanbul'a geldiğimde de ben köydeki şeyimden yani o inançsal dinamizmden kopmadım. Çünkü benim köylülerim Hubyarlılar ocak merkezi olmasından ötürü kentte o inancı yaşatmaya devam ediyorlardı. Hala yine bugün de kentlerde de inancı yaşatırlar. Dolayısıyla Aleviliğin içinde doğdum, Aleviliğin içinde büyüdüm... Dedem dedelik yapardı. Ben dedemin dizinde otururdum cemde dedelik yaparken. Dolayısıyla cemin içerisinde büyüdüm. Alevilik hani benim hayatımın bir parçasıydı. Alevilik bu diyebilirim" (DG-22, E, 40).

"Sene 94'tü ben çok küçüktüm 79 doğumluyum 14-15 yaşlarında. Bunu çok güzel hissettim. Orada çok güzel bir sıcak bir aile yuvasından daha çok bir sıcaklık hissetmiştim. Getirilen lokmalar Allah Allah edalarıyla ortaya meydana sunulurdu. Ve o dua pirin duasıyla yenilirdi. Çok güzel bir şey vardı. Rızalık parası toplanırdı. Onun da her haneye bereket getireceği düşünülürdü ve öyle olurdu" (DG-13, E, 42).

"Biz orada hizmet için. Mesela teyzemiz var 80 yaşında biz alıp otobüse dolduruyoruz. Hacı Bektaş'a gönderiyoruz. Hacı Bektaş'a götürdüğü zaman

aslanları gezdiriyoruz. Mesela aslan ağzından su alıyoruz ona veriyoruz mesela. Biz oradaki ibadetleri onlara hizmet ederek götürüyoruz. Benim için Alevi olmak bu. O maneviyatı hissetmek. Oradan çıktıktan sonra alıyoruz buraya kadar getiriyoruz. Orada sayım yapıyoruz. Bütün ihtiyaçlarını hep biz Alevi olarak Hacı Bektaş'a gittiğin zaman buradan 20 otobüs kalkıyor abi. 20 otobüs demek nereden baksan 1000'i geçen insan oluyor. Biz 20-30 tane gencimiz sadece onlara hizmet ediyoruz"(DG-09, E, 28).

Bu kategorideki Aleviliği geleneksel ortamında deneyimleşmiş bireylerin anlatılarının ya da bir biçimiyle kendi ebeveynleri olan yetişkinlerin söylemleri aracılığıyla oluşturulan retoriğin içerdiği sınırların, cemevlerinde kurumsallaştırılan sosyodinsel kurumlar, normlar, inançlar, ritüeller, eylem biçimleri ile devamlı olarak karşılaştırmalı bir tutum aldıkları görülmektedir. Bu karşılaştırmada geçmiş daima bugüne çağrılırken, dün ile bugün arasında "hafıza zinciri" oluşturulduğu görülmektedir. Leger'e (2000, s.80-83) göre, dini inanç geçmiş, şimdiki ve gelecekteki inananları birbirine bağlayan bir hafıza zinciri fikri etrafında döner. Bu hafıza resimleri, geçmişle şimdi arasında bir hattın "oluşturulduğu, sürdürüldüğü, geliştirildiği ve kontrol edildiği" sosyokültürel aktarım örüntüleri oluşturur. Saha çalışmasından elde edilen veriler doğrultusunda, özellikle yetişkin olan ya da Aleviliği otantisitesinde deneyimleyen katılımcıların Aleviliğe ilişkin açıklamalarını "romantik" çağrışımlarla aktarmaları bu hafıza zinciri fikrini kuvvetlendirmiştir. Bu süreklilikler, göç ettikleri yörede, genellikle çocuklukları ile bugün arasında kurdukları bir hafıza hattında uzanır, dahası, günümüz Aleviliğinin mevcut görüntülerine ilişkin yorumlarında, sıklıkla çocukluk evrelerinde benzer uygulamalar ve inançlarla karşılaştırmada bulunmaları bu kanıyı güçlendirmiştir.

Katılımcıların Alevi dededelerin köylerine gelişi, yine Alevi dedelerinin cem yapılması gibi ritüller hakkındaki gözlemlerine, "kendilerinin nasıl gerçekleştirdikleri" ve ailelerinin nasıl yaptıklarını belirterek atıfta bulunmaları da bu karşılaştırmalar için hafıza resimleri içerir.

(OGG-04, 02) ise yine, çocukluğuna dönerek, geçmişle bugün arasında yaptığı karşılaştırmada, yakın sosyal çevresinde gerçekleşen görgü cemlerini ve dinsel ritüelleri Sünni dinsel ibadetlerden farklı olmadığı gerekçesiyle olumsuzladığı, geleneksel Aleviliğin ritüellerinden soğumasına neden olan şeylerin nedenini de bu vakalar olarak ifade ettiği görülmektedir. Dikkat çekici olan ise, olumsuz olarak ifade ettiği geleneksel

Alevi kimliğini, geçmişle bugün arasında yaptığı geleneksel Aleviliğin karşılaştırmalı dinsel alanına konumlandırmasıdır:

Araştırmacı: *Peki bulunduğunuz yerde cemler yapılır mıydı?*

"Tabii tabii bizim her sene dede gelirdi cem yapardı, dedeye mükellef sofralar kurulurdu…İşte harçlıklar verilirdi ve bana yanlış gelirdi. Derdim ki biz yemeğe et tavuk bulamıyoruz ama dede geldiğinde niye bu içki sofrası kuruluyor diye ben kızardım mesela. İçki içmek zorunda mı derdim dede? Ona da kızardım eleştirirdim. Sonra benim eleştirilerim ve şeylerim zaten o zamandan başladı. İşte yanlışları görüp, Alevi olmak bu olamaz dedim" (OGG-04, 02, K, 46).

Aşağıdaki paragrafta evli iki çift ile yapılan odak grup görüşmesinden bir alıntı mevcuttur. Bu çiftlerden evli olan iki Alevi bireyin Aleviliği sosyokültürel aktarım sürecinde geleneksel kodlarıyla çocukluklarından dinsel alana konumlandırdıkları, bu itibarla, geleneksel Alevi kimliğini dinsel olarak kabul etmeleri nedeniyle, ona karşıt biçimde seküler bir tutum aldıkları görülmektedir:

"Köyümüz tamamen Alevi köyü zaten ilçemiz de Alevi nüfusun yoğunlukta olduğu bir ilçeydi. Dolayısıyla Alevilikle ilgili ailemde bizde de 12 imamlar çok önemliydi gerçekten yani ilk çocukken hatırladığım yıllarda 12 imamlar gelince özellikle benim babam daha böyle Alevi dindarı diyeyim o yüzden bize kesinlikle televizyon açtırmazdı. Yani bir matem havası sürerdi bir cenaze varmış gibi televizyon izlettirmezdi, aynaları kapatırlardı. İşte o dönemde yaşlılarımız ağlarlardı genellikle. Belli başlı yiyecekler yenilmezdi. Mesela et kesinlikle yenilmezdi o aylarda. Onun dışında Aleviliğe ilgili böyle bir ailemden şey gelmedi herhangi bir eğitim gibi hani biz Alevi'yiz şöyle yapmalısın böyle yapmalısın gibi herhangi bir eğitim olmadı Alevilikle ilgili. Sadece çevremizde olanları görüyorduk. Eskiler cem yapıldığını anlatıyordu köyde de işte genellikle bir evde toplanılıp cem yapılıp türküler söylenip saz çalınıyormuş. Bunu biliyorduk. Onun dışında zaten şu anda ateistim yani hiçbir şekilde hiçbir dine inanmıyorum Aleviliğe de zaten inanmıyorum o yüzden" (OGG-05, 04, K, 27).

"Şöyle ben açıkçası kişisel olarak karakter olarak herhalde Sünni bir ailenin çocuğu da olsam dini anlamda hiçbir şeye çok fazla ilgi duymayacaktım veya işte Ermeni olsam da duymayacaktım. Bu benim herhalde kişisel karakterimle ilgili ama yine de aile içerisinde tabii büyüklerin yoz bir bağlılığı vardı işte taşa, ağaca vesaire müthiş anlamda tapılırdı inanılırdı saygı duyulurdu. Kurbanlar vesaire kesilirdi. Bize de işledi ama biz en azından konuyu tartışabiliyor. Onlar için bu konular tartışmaya bile açık değil. Onun dışında işte 12 imamların tamamına müthiş bir saygı, müthiş bir inanç. 12 imamların Kerbela sürecindeki olayların anlatımındaki cem olmasa bile işte büyükannemizin büyükbabamızın falan ağlamaları aklımıza gelir. Ama onun dışında dediğim gibi hayatımda 1 kere ceme gittim. Açık söylemek gerekirse gülecektim artık" (OGG-05, 03, E, 30).

3.1.2. Kültürel Bir Kimlik Olarak Alevi Olmak

Aleviliğin sıklıkla ilişkilendirildiği kavramların başında "kültür" kavramının geldiği görülmektedir. Aleviliğin "din" ile olan ilişkisine mesafeli olan bireylerin daha seküler referansları bulunması dolayısıyla onu kültür olarak tanımladıkları, bu referansın alt kategorilerinde, tarihsel süreç içinde değişen normlar ve tutumların bir getirisi olarak, evrensel değerlerden yana olmak, medeni olmak, laik olmak, dürüst olmak, misafir perver olmak, toplumsal cinsiyet eşitliğinden yana olmak gibi başlıkların sıralandığı görülmektedir.

Alevi bir aile ile gerçekleştirilen (OGG 4)'te "dine" mesafesini açıkça belirterek, "Alevi olma hali"ni, Sünni İslam'ın söylem ve pratiklerinden bağımsızlaşarak Aleviliğin hümanist "öğretilerine" referansla tanımlayan ebeveyn baba (OGG 04, 01), Aleviliğin aktarımı sürecinde kendilerine de ebeveynleri tarafından bir aktarımda bulunulmadığını, "koyu Alevi" olarak tanımladığı dini yönelimli geleneksel motifli Alevilerin değerleri ile büyümediğini belirtmiş, çocuklarına da Aleviliğin dürüstlük, ahlaklı olmak, yalan söylememek gibi normatif ahlaki ilkelerini aktardıklarını ifade etmiştir. Yine (OGG-04, 01) ile evli olan ebeveyn anne (OGG-04, 02) ise geleneksel Aleviliğin genel yapısını formel olmayan sosyokültürel aktarım yoluyla edinmesine karşılık, Alevilikle hümanist evrensel değerleri ilişkilendirerek, ayrımcılığa karşı olmak ifadesiyle eşitlikçi bir tutum benimsemiştir.

> -*"Ben ilk tanıştığımda eşimle annem babam Alevi ama ben değilim demiştim ve şok olmuştu. Yani nasıl anne baba Alevi ama sen nasıl değilsin? Ben inançlara inanmayan biriyim… Tabii din olarak her dinin bana uzak olduğunu gördüm. Aleviliğin öğretilerine tamam çünkü öğretileri gerçekten güzel öğreti…Felsefesi. Yani öğretiden kastım felsefesi işte eline, beline, diline sahip ol. Düzgün insan ol. Bunlar Aleviliğin felsefesi ve öğretileri. Bu yönüyle onaylayabilirim ama dinsel bir açıyla bakarsam tasvip edeceğim bir şey gelmiyor bana"* (OGG-04, 01, E, 48).

> -*"Evet Aleviliğin felsefesini her zaman ben savunuyorum. Hala da o benim için vazgeçilmezdir. Onu hep söylerim. Çünkü biz hep insan olarak yetiştirildik. İnsanı insan gibi gördük. Kimsenin dilini, dinini, ırkını ayırt etmeden yetiştirildik. Hala da öyleyiz. Biz de çocuklarımıza hep onu anlattık. Hani Alevilik veya Sünnilik olarak değil insan gibi yetişin dedik. İnsani değerleriniz olsun. Din sizin tercihiniz. İster bir dine inanın ister inanmayın bu sizin hayatta yani hayatınızın içine ne kadar koyarsınız koymazsınız sizin tercihiniz dedik. Okul süreçlerinde dinle ilgili bir şey gördüklerinde bu sizin dersiniz yapmak ve öğrenmek*

zorundasınız bu dersten geçmek zorundasınız. Ama ileride hayatınızın içine sokup sokmamak sizin tercihiniz dedik" (OGG-04, 02, K, 46).

-"*Yani babamın ve annemin dediği gibi biz hani hiç böyle şeyle dinle birlikte büyütülmedik hiçbirimiz yani. Ben hani hiç şey hatırlamıyorum buna inanacaksın, buna inanmayacaksın hiç öyle şey olmadı. Babam bize hep şey derdi. Belli bir yaşa geldikten sonra kendiniz okuyup araştıracaksınız. Neye inanmak istiyorsanız bu hayatta ona inanacaksınız onunla ilerlersiniz diyordu. O yüzden hiç öyle şeyimiz olmadı"* (OGG-04, 03, K, 21).

Araştırmacı: "*Peki size İlk Alevi olduğunuzu hissettiren neydi*?"

"Ben hiç Alevi olduğumu hissetmedim yani… Ama o da beni çok etkilemedi yani. Ben hiç öyle. Babam hep şey derdi. Neye inandığın ya da hayata karşı görüşün hani önemli olan dediği gibi insan olmak. Hani yapılması gereken şeyler, yapılmaması gereken şeyler var şu hayatta. İşte başkasının bir şeyine göz dikmeyeceksin ya da ne bileyim hırsızlık yapmayacaksın, iftira atmayacaksın bunlar insanlık için olması gereken şeyler. O yüzden inançla öyle çok şeyim olmadı" (OGG-04, 03, K, 21).

-"*Dinle ilgili bilgim yok demesinin sebebi aslında biraz o. Yani çünkü bu evde hiç biz babamdan da öyle gördük. Babamdan gördüğümüz tek şey neydi? Düzgün insan olun, dürüst insan olun, doğru insan olun. Bize şöyle olun, bu gruba mensup olun, bu dine mensup olun tarzında hiçbir öğreti yapılmadı*" (OGG-04, 01, E, 48).

-*"Zaten biz ikimiz hayata onu aktardığımız için aslında onlar da onu görüyorlar. Yani biz hayatımızda onu zaten yaşıyoruz. Yani kimsenin malına göz dikmemeyi, namusuna göz dikmemeyi ya da namussuzluk yapmamayı, adaletsiz olmamayı işte lafı sözü iftira atmayı bunları zaten biz yapmadığımız için çocuklarımıza da bunları yapmamaları gerektiğini. Okuldaki bazı olaylarda mesela arkadaşıyla ilgili bir şey anlatıyor ben diyorum ki o onu yaptı şundan yanlış. Sen onu yapmayacaksın. Bu şekilde öğretiyoruz biz"* (OGG-04, 02, K, 46).

-"*Çocuklarımız bizim gibi Alevi yetişmiyorlar, yani Alevi ailelerin koyu Alevi ailelerin ya da Alevi inancını gerçekten benimsemiş o şekilde yaşayan ailelerle bizim çok büyük farkımız var. Çünkü biz böyle bir şeyi hiçbir zaman için aktarmadık. Bu babadan da bize aktarılmadı. Çünkü bizim evimizde de böyle bir yaşam yoktu. Yani cemlere gidilsin"* (OGG-04, 01, E, 48).

Araştırmacı: *Peki sen ne düşünüyorsun? Alevi olmak senin için ne anlam ifade ediyor? Kendini nasıl tanımlıyorsun?*

"Dürüst olmak gerekirse ben o tür şeyleri pek umursamıyorum. Ne bileyim hiç takmamak din konusunda da yani Alevi olma konusunda da" (OGG-04, 05, E, 16).

"*Evet 16 yaşındayım. Alevilik hakkında benim genel olarak Alevilik hakkında katılmıyorum ben de hani hiçbir şeyinin doğru olduğunu düşünmüyorum. Çünkü ben çok mantıksal düşünen bir insanım her konuda mantık benim için ilk gelen*

şey ve hani şu an için öyle belki de ileride değişir burasını bilmiyorum. Ama dinde bir sürü şey mantıksız geliyor. Mesela madem çocuklar o kadar kıymetli, madem kız çocukları sözde eşit falan bir sürü haksızlık var bu eşitliğe bence benim gördüğüm kadarıyla" (OGG-04, 04, 16).

(OGG-04)'deki katılımcıların aktardıkları ile Aleviliği kültürel evrensel daire içine konumlandıran Alevi bireylerin, kimliklerini Aleviliğin sosyokültürel aktarımı bağlamında dinsel olarak kodlamadığı, daha ziyade genel evrensel ilkeler ve etik normatif boyutu ile enformel biçimde inşa ettikleri belirtilmelidir. Nitekim (OGG 04, 03) *"ben hiç Alevi olduğumu hissetmedim" ifadesiyle,* Aleviliğin tikel dinsel boyutundan ziyade, bu aktarım sürecindeki genel, evrensel, ahlaki ve özgürlükçü yönüne vurguda bulunması bunu doğrulamaktadır. Ailenin farklı cinsiyetteki lisede öğrenim gören ikiz çocuklarının (OGG-04, 05, 16), (OGG-04, 04, 16) Aleviliği din ile ilişkilendirmesi, kültürel olarak onu da farklı bir yere ya da olumlu bir tarafa koymadan tepkisel bir biçimde ele almaları dikkat çekicidir. Her ikisinin de "din" kavramına kayıtsızca, oldukça tepkisel bir tutum aldığı görülürken, kadın katılımcının bu tepkisini kız çocuklarının uğradıkları haksızlık üzerinden argümanlaştırması da, Aleviliğin genel toplumsal cinsiyet eşitliğinden yana söylemine de bir itiraz olarak kaydedilmesi gerektiği düşünülmektedir.

"Bence Alevilik nedir biliyor musun? Benim en çok bildiğim Alevilerin ne kadar dürüst olduğu, hak deyip hakkını yediren ama hak yemeyen kimsenin hakkını yemeyen Atatürkçü, çağdaş yani laikliği savunan sadece bizde ayakta duruyor. Ben bu konulara girerim yani eğer röportaj yapıyorsanız ben bu konulara girerim. Daha başka şeylere fazla girmem benim şeyim budur" (OGG-01, 01, K, 52).

"Alevi olmak benim için ne ifade ediyo, Alevi olmak benim için insan olmak demektir. Kenime bazen kişisel olarak motivasyonum düştüğü zaman ya da nasıl diyeyim kendimi Alevi olduğumla avutuyorum demeyeyim de hani buralara gelip gönlümü sevgiyle doldurduğumda da mesela daha çok motive oluyorum" (OGG-03, 03, E, 24).

"İyi ki böyle bir kültürde dünyaya gelmişim iyi ki bunlar içerisinde büyümüşüm diyorum. Çünkü en önemlisi bizde saygı var" (DG-20, K, 34).

"Keşke şu Aleviliği hiçbir yere bağlı olmadan Alevileri Alevi'ce de insanlara aşılarsak ne Alevi'si kalır ne Sünni'si kalır ne yapsa nesi kalır ne de karakolu kalır. Çünkü Alevi inancında hoşgörü, turaplık, alçakgönüllülük, sabır, yaratanı yaratandan ayırmamak var. 72 millete aynı gözle bakmak var (DG-11, E, 56).

"*Yok hani insana zarar vermeyen, varlığa zarar vermeyen en ufak bir karıncaya zarar vermeyen hiç kimseye zarar vermeyen bir inanç sistemi…''vurma, kırma,*

asla incitme, kendini de özünü de yaşa" diyen bir toplumuz" (OGG-02, 01, K, 26).

"Benim 16 yaşında oğlum var. Anne arkadaşlarına hani oğlum bu arkadaşı tanıyor musun diyor diye sorduğumda anne iyi Alevi insandır çok iyi olduğunu dile getiriyor direkt" (OGG-01, 02, K, 43).

"Ben inançtan ziyade Sünnilikten daha çok soğudum mesela. Dedim ki ya Alevilikte hiç böyle bir şey yok mesela. Alevilik daha anlayışlı bir inanç bence" (OGG-04, 02, 46).

"Şey yapamamıştı, bana da hani sen bilirsin diyodu. Bizim zamanımızda biraz daha rahattık hani yine söylememeni tavsiye ederim ama yine sen bilirsin gibi davranıyolardı. Ben küçüklüğümden beri her yerde de Alevi olduğumu söyledim öyle çok çekinerek şey yapmadım. Sağolsun hani, şanslıydım diyebilirim bu konuda. Çok fazla bi olumsuz bi tepki de almadım. Hatta okulda, ilk okulda falan da din hocası falan daha fazla destek olmuştu özellikle bundan da güç alarak ömrü hayatım boyunca Alevi olduğumu saklamadım söyledim bununla gurur duydum" (OGG-03, 03, E, 24).

"Bu yüzden de insan sevgisiyle ya da insanı baz alan bi inançla büyüyosun ve içinde zaten hep insan sevgisi oluyo insanın değerlerini üstte tutan bi şeyle büyüyosun, psikolojiyle büyüyosun. Ve bu amaçla büyüdüğün zaman zaten bu yaşlara geldiğinde demin hocam bahsetti ya bi kadın cinayet bi kadın şiddeti bi şiddet olan olaylarda Alevilerin bulunma oranı az oluyo çünkü zaten bu inançla büyüyosun insanı baz alan bi inançla büyüyosun bu çok güzel katkıları yani sağlıyo bize arkadaşlarımız tarafından da böyle" (OGG-03, 02, E, 24).

Yapılmış olan görüşmelerde katılımcıların Alevi olmayı, "dürüstlük", "ahlaklılık" "iyi insan olmak" gibi kavramların yanında "Atatürkçülük" "laiklik" gibi politik tutum içeren kavramlarla tanımlamalarının ortak keseni, Alevi olmayı, kendi kimliklerini Sünni İslam'ın dini önceleyen algısından farklılaştırma isteğidir. Bu düzlemde görüşmeler derinleşmeye başlarken içeriklerine daha ayrıntılı bakıldığında, katılımcıların ötekinin yaşam biçimi ve dünya görüşü olarak sorgulanan "Sünnilik" karşısında, kendi yaşam biçimini ve düşüncelerini pozitif normatif haleler çerçevesinde yansıttıklarına şahit olunmaktadır.

3.1.3. Ötekileştirilmiş-Dışlanmış Bir Kimlik Olarak Alevi Olmak

Aleviler için gündelik toplumsal hayatta, ya da kamusal ilişkilerde dışlanma deneyimleri ve ötekileştirilme pratikleri toplumsal kimlik için kurucu bir rol oynar. Bu eğilim toplumsal dünyada, çeşitli dışlanma ve ötekileştirilme pratikleri ile tekrarlanarak

toplumsal olarak üretilir ve uzun tarihsel dönemlerden kalma bellek görüntüleri ile yerleşikleşir.

Gerek kamusal alanda, gerekse gündelik toplumsal hayatta Aleviliğin "savunulması gereken bir kimlik" olarak ortaya çıkması, Alevi olma konumunun "haklılığını" bu önyargılara karşı savunma yeteneği, Alevi olma halinin kimliklerini çoklu bağlamlarda inşa etme biçiminin tam merkezinde yer almaktadır.

Farklı Alevi topluluklar arasında bir dizi rütailistik dinsel pratikler, kültürel ve etnik farklılıklar bulunmasına karşın, Sünnilerle olan sınır ve bu ilişkideki mağduriyet durumu, Alevi kimliğinin inşasında etkindir. Saha çalışması süresince Alevilere yönelik, onların kendi aile üyeleriyle cinsel ilişkiye girdikleri yönündeki "mum söndü" olarak adlandırılan iftira ile gündelik hayatın her veçhesinde karşılaştıklarını ifade etmeleri, Alevi kimliğinin oluşumundaki olumsuz varoluşsal bir belirlenmişliğin de üretimine dönük pratikleri içermektedir.

Alevilerle "ötekiler" arasındaki "gerilim", Sünni komşularla gündelik etkileşimlerle, iş hayatında, okulda, diğer sosyal ilişkilerde, gençlerin meslek, arkadaş ve eş seçimlerinde olmak üzere bir çok sosyal durumda kendini gösterir. Bu karşılaşmalar, sürekli tekrar eden ve birbiri üzerine dönüşlü karşılıklı bir dışlanma ve ötekileştirme döngüsü üretecek biçimde içseleştirilerek "Alevi habitusunun" oluşumunu içeren bir durum yaratır.

Bu, Alevi olma konusunda açık ya da gizli olumsuz bakış açılarına sahip Alevi olmayan toplumsal çevrenin, Alevi olma eğiliminin, Alevi habitusunun oluşumunda önemli bir role sahip olduğu anlamına gelmektedir. Toplumsal hayatta insanların konumlarını anlamlandırma biçimi, bireylerin sosyal alanda bir konumdan diğerine yaptıkları yolculukla kazanılan nesnel potansiyeller sistemi ile ilişkili olarak, eğilimsel kimliklerin oluşumu için habitus aracılığıyla bugüne dahil edilen geçmiş deneyimlerin rolü merkezidir (Bourdieu ve Wacquant, 2014).

Çalışma esnasında katılımcılar, kendilerine Aleviler olarak ötekiliklerini hatırlatacak biçimde, iş hayatında, okulda, özellikle din derslerinde, askerde, aldıkları ya da alamadıkları kamu hizmetleri esnasında, oturdukları semtlerde, cenazelerinde birçok

ötekileştirilme deneyimini aktarmışlardır. Bu ötekileştirme deneyimleri kimlik inşasının açıklamasında belirli temalar etrafındaki referansların sıklıkla kullanımlarını getirmektedir. En sık karşılaşılan temalar etik davranış, cinsiyet eşitliği ve Aleviliğin günümüzün modern değerleriyle uyumluluğudur. Konukseverlik, sağlam ahlak ve grup üyelerine eşit/onurlu davranmak, gibi temalar Alevi olmayı tanımlayan kalıplar olarak kendini verir.

Belediye tarafından inşa edilen bir cemevinde, "kurum dedesi" olarak görevli" bir dede ile yapılan derinlemesine görüşmede, dinsel ritüellerden uzak genç Alevilerin hiçbir dinsel davranışta bulunmamasına karşın geliştirdiği aidiyet duygusu çok vurgulu bir biçimde aktarılmıştır:

> *"Ama inanmak istemeyen, yaşamak istemeyen yani oraya katılmak istemeyen gençlerimiz var. Evet var. Ama gençlerimiz şöyle çok saygılılar. İbadete katılmayabilir ama herhangi bir olayda Alevilikle ilgili bir olayda hiç Aleviliğe katılmayan gençlerin onların hakkını savunan bir anda devrimci lider gibi öne çıkıyor mesela. Bu bizim gençlerimizde de çok güzel bir özellik. Benim çok arkadaşım var cemlere hiç katılmaz ama Alevilikle ilgili bir sorun olduğu zaman en ön plana çıkıp ilk önce kendi göğsünü siper edebiliyor"* (DG-13, 40).
>
> Araştırmacı: *Aidiyet mi duyuyorlar?*
>
> -*"Tabi tabii ki. Mesela ceme katılmaz, görgüden geçmez, oruç tutmaz, ateist gibi yaşar. Ama toplumsal olarak bir sorun ve problem olduğu zaman önce gelir o siper olur. Böyle de gençlerimiz var. Ben bunu biliyorum, benim arkadaşım var benimle aynı yaşta olan hiç ceme katılmamış ama bir Sivas olayı olduğunda Sivas olayıyla ilgili mesela çok hak savunan çok öne geçen çok gençlerimiz var. Yani bunları şey yapamayız"* (DG-13, 40).

Alevilik savunulması gereken bir pozisyon olarak sürekli karşımıza çıkar. Burada özellikle dikkat çeken husus "hak savunmak"tır. Öncede ifade edildiği üzere Alevi inancında yerine getirilmesi ritüellerin yerine getirilmediğinde günümüz şartlarında bir müeyyidesi bulunmamaktadır. Bu müeyyidenin yokluğunda dahi, Aleviliğin reaksiyoner kültürel kimliksel yönüne bağlı seküler bireylerin varlığına şahit olunmaktadır. Nitekim bu bireylerin Aleviliğe ilişkin her türlü ötekileştirici, dışlayıcı durumlar ya da tehditlere karşı durumsal olarak reaksiyoner bir tavır geliştirdiği görülmektedir.

Aşağıda katılımcılardan aktarılan bir çok anlatıda, Alevilerin Alevi olmaktan kaynaklı olarak iş hayatında, kamu ya da özel sektör farketmeksizin ayrımcılığa uğradıkları, ötekileştirildikleri ve bu olumsuz tutum karşısında ise katılımcıların Alevi kimliğine ilişkin pozitif temalarla açıklamalarda bulundukları görülmektedir.

Alevi toplulukları içinde bir birey, diğer Sünni dinsel ve kültürel kimliklerden farklı olarak, kendi topluluğu içinde belirgin ibadetler ve söylemler üzerinden, toplumsal rızanın ve onayın oluşturulmasını aramaz. Kendi topluluğu içerisinde yadırganan durum Sünni ibadet pratikleri ve düşün dünyasına ilişkin yatkınlıklar geliştirmesidir.

Sıklıkla karşılaşılan olay örgüleri, ramazan aylarında ve cuma namazları etrafında gelişen hikayelerdir. Toplumsal hayatta bazı durumlarda kolaylıkla farkedilmeyen "Alevi olma" durumu, bu iki dönemde fazlasıyla, tutulmayan oruç ve kılınmayan namaz üzerinden belirginleşir.

Emekli öğretmen olan bir katılımcı (DG-14, E, 58) ile yapılan görüşmede, Alevi olmasından kaynaklı kamuda karşılaştığı sürgünleri ifade ederken, Ramazan ayında muhtemelen oruç tutmadığı için "göze battığını" vurgulaması bu durumun örneklerinden biridir.

> *"Ben Alevi olmaktan gurur duyan bir insanım. Hem gururunu yaşadım hem de sıkıntısını çok çektim. Çok berbat yerlerde çalıştım sürgünler .Öğretmenliği sürdürürken kaç sefer sürgün yedim, işin özünde bu yatıyor Alevilik yatıyor. Ramazan ayı bulduğumuz kasabalarda direkt göze batıyorduk. Bu da bizim sürgün olmamıza, ötelenmemize neden oluyordu. Çoluk çocuk ailece sıkıntısını çok yaşadık.. Zaten bakanlıkta da iş Alevi olarak iş yapmazlar seni tayin de yapmazlar. Yani bu mesleğin sıkıntısını en ince noktasına kadar yaşadım. Her çocuğum bir sürgünde oldu….Tabi işimiz ileri gitmiyor. Geliyorsun Elazığ milletvekilinin yanına. Nerelisin? Elazığ. Hangi köyden? ..... Bitti, defter kapanıyor sana. Hiçbir işin yürümüyor ki. Çocuklarım da aynı şekilde. Ama biz bunu biliyoruz yani bu ne ilk ne son bu sıkıntı bitmeyecektir. Varto'da rahattık Varto'da da şu oldu. Varto'da 12 Eylül olunca hepimiz sürgün edildik. Sonra 83'te de 82'de de anayasada ret oyu çok çıkınca bu sefer Muş'tan sürgün edildik sanki benim suçum var. Aleviliğin de çok büyük yani böyle bedelini ödedik"* (DG-14, E, 58).

Yine özel sektörde öğretmen olan katılımcı (DG-20, K, 34) çalıştığı okulda Alevi kimliğini gizlemek zorunda kaldığını ifade ederek, kendisi gibi Alevi olan bir öğretmen arkadaşıyla kültürel olarak benzeşmeleri dolayısıyla anlaştığını aktarmıştır.

"Bazen bulunduğun ortamda kendini bastırman gerekiyor. Ya da belli edemiyorsun ya belki de. Çünkü bulunduğun ortamda kendinden olan kişi sayısı çok az oluyor. Mesela ben burada bu okuldayım. Ama bir tek (.....) Öğretmenle ben daha kendi kültürümle ilgili ha öğretmen bizde de böyle hani bu da böyle daha rahat konuşabiliyoruz ama bence bir şeyleri bazen bastırmak zorunda kalıyorsun" (DG-20, K, 34).

Kamuya ve özel sektöre işe alım süreçleri ile istisnaları bulunmakla birlikte illerdeki ve merkezdeki kariyer meslek grupları olan Vali, Kaymakam, Emniyet Müdürü, Müfettiş gibi kadrolarda Alevilere yönelik uygulanan ayrımcılık ve ötekileştirme de katılımcılar tarafından sürekli altı çizilen hususlardır.

"İş hayatında pek çok meslek grubuna alınmıyoruz. Memur kadrolarında yokuz. Bizi elle sayabilirsiniz mesela Alevilerin kaç tane hangi kadroda var? Bazı kadrolarda hiç yokuz yani o kadrolara hiçbir şekilde alınmıyoruz. Bu belirgin bir ötekileştirme zaten net olarak görebiliyoruz ülke içerisinde...Bugün demin de bahsettim devlet kadrolarında çok azız. Bunun en büyük örneği. Bunu net olarak söyleyebilirim" (OGG-05, 02, E, 32).

"Mesela şöyle bir bakalım kaymakam var mı, vali var mı, hakim var mı Yargıtay'da Danıştay'da mesela herkesin ortak izlediği TRT kanalında mesela yönetici var mı?" (DG-13, E, 40)

"Tabi canım uğramazlar mı? Var mı bir tane Kaymakam Alevi, bir tane Vali var mı, bir tane bakan var mı Alevi? Var mı senin bildiğin? Bir tane emniyet müdürü var mı Alevi?" (DG-02, E, 30).

"*Tabi mesela ben bir yerde çalışıyordum. Bana dediler ki kılıcını takma mesela Hz. Ali'nin kılıcı. Beni dışladılar mesela bir işyerinden çıktım"* (DG-09, E, 28).

Bir fabrika işçisi katılımcı ise (OGG-05, 03, E, 30) eğitim hayatında, yatılı okulda ve askerde yaşadığı dışlanma ve karşılaştığı ayrımcılıklar ile ilgili hayatının sonrasına etki edecek tutumlar geliştirdiğini, "öteki"nin ve kendi kimliğinin inşasında bu durumun travmatik etkileri olduğunun altını çizmiştir. Günümüzde kentsel alanlarda Sünni ibadet biçimleri olan Ramazan orucu tutmaya zorlama, sahur ve sabah namazı için uyandırma gibi davranışlarla nadiren karşılaşılsa da, taşrada bir çok Alevinin özellikle Sünni olan diğer bireylerle bir arada topluca kaldığı askerlik, yatılı okul gibi yerlerde bu olumsuzluklarla karşılaştıklarını ifade ettikleri görülmektedir.

"Başlı başına benim yaşadığım en büyük travmalardır bunlar. Yerine göre askerde bundan sebep ceza yediğim okullarda belki bundan sebep okul okumak istemeyişim ben işte kendi ortaokul sürecimde yatılı okul okuduğum için bizim zaten Erzurum'da Hınıs ilçesine bağlı bizim köyümüz. 1500 öğrencilik bir okulun

içerisinde 40-50 kadar Alevi birkaç köyün öğrencisi vardı. O süreçte zaten hele ki ergenlik sürecinde yaşadığımız şeyler gerçek anlamda hiç kimsenin yaşamaması gereken şeyler. İşte ötekileştirmenin dibini, soyutlamanın dibini yaşadık gerçekten de. Oruç tutmadığımız için bilinçli olarak sahura kaldırmaları, kapılarımızı ranzalarımızı tekmeleri yanı sıra işte biz gün içerisinde yemekhanenin önünde 40-50 kişi sıra beklerken yemek için sıra beklerken arkamızdan önümüzden geçerken bize tükürmeleri küfretmeleri. Aslında açık söyleyeyim bana şu süreçteki Müslümanların bir kısmına nefret ettiren tamamen ötürü karışmış olmam keza askerliğimin hiç olmadık yere uzaması. Dediğim gibi bu kimlik en büyük travmalarımın özüdür yani. O yüzden yaşadım yani bunları her Alevi gibi ben de yaşadım" (OGG-05, 03, E, 30).

Cemevinde gençlik komisyonu üyesi kardeş olan kadın katılımcılarla gerçekleştirilen odak grup görüşmesinde (OGG-02), arkadaşları tarafından eğitim hayatlarında maruz kaldıkları ayrımcılık ve ötekileştirmeye ilişkin anlattıklarıyla kendilerine karşı geliştirilen olumsuz tutumun ilkokuldan üniversite öğrenimine kadar değişik dönemlerde gelişmesi, bu uzamda süren ötekileştirmenin, farklı değişkenlerle ilişkili olarak oldukça süreğen olduğunu da göstermektedir. Özellikle Alevi ailelerin, çocuklarına, Sünni bireylerle bir arada bulundukları toplumsal ortamlarda Alevi olduklarını söylememeleri yönünde telkinde bulunmaları, Alevi kimliklerinden ötürü zarar görme ve ayrımcılığa maruz kalma endişesini de içerdiği anlaşılmaktadır. (OGG-02, 02, K, 23) üniversitede Alevilere yönelik "dinsiz" suçlamasına karşılık "Alevilerin de normal bir insan olduğu, Müslüman olduğu" yönünde refleksif bir cevap oluşturması, toplumsal hayatta Alevilerin sürekli "dinsiz" olmadıklarını kanıtlamaları gerektiğine ilişkin pratiğe bir örnektir.

"Zaten ilkokula başladığımız anda bize şey söyleniyor. "Dışarıda Alevi olduğunu söyleme.'' Evet ama neden? Çocuksun bu işe hiç anlam veremiyorsun…Ben mesela hiç unutmuyorum. Birinci sınıfta kızın ismi (X). Yanıma oturdu "Senin annen baban cehenneme gidecek'' dedi... Neden dediğim zaman ''Senin annen çarşaf giymiyor. Babanın cübbesi ve sakalı yok" dedi. Çünkü onun ailesi öyleydi. Çocuk o şekilde büyütülmüştü ve benim mesela saçımın açık olması, annemin saçının açık olması onun için cehennemde yanmanın en büyük sebeplerinden birisiydi" (OGG-02, 01, K, 26).

"Yani hala böyle zihniyetler günümüzde devam ediyor. Alevilere karşı zıt bir görüş var ki bu benim çok yakın bir süre zarfı içerisinde gerçekleşti. Başıma geldi yani. Bundan yaklaşık iki üç yıl önce ben (X) Üniversitesi'nden mezunum. O dönem arkadaşlarım benim Alevi olduğumu bilmiyorlardı. Hani bir muhabbet döndü Alevilerin dinsiz olduğuna, abdest, oruç, namaz yok gibi konuşmaya başladıklarında ben de o sırada Alevi olduğumu söyledim. Halbuki o zamana kadar da benim gayet Allah'a inandığımı, bir dinim olduğunu, Müslüman

olduğumu biliyorlar. Alevi olduğumu söylediğimde evet olabilir dediler. Aslında orada ben onların Alevilerin de normal bir insan olduğunu, Allah'a inandıklarını, Muhammed'e inandıklarını göstermeye çalıştım" (OGG-02, 02, K, 23).

Akdemir (2016, s.156) doktora alan çalışması esnasında, Alevilere yönelik ayrımcılıkla başlayıp barışçıl bir şekilde biten bir hikaye türü fark ettiğini söyler. Bu hikaye genel hatlarıyla şöyledir: Önce Alevi ve Sünni aileler veya bireyler birbirleriyle yakın sosyal ilişki kurarlar, sonra Sünniler Aleviler hakkında duydukları önyargı ve söylentilerden etkilendikleri için Alevilere karşı ayrımcılık yapar; bir sonraki adımda ön yargılarla yüzleşirler, sonunda Sünni birey veya ailesi, söylentilerin asılsız olduğunu anlar ve önceki davranışlarından utanır.

Bu tip hikayelerdeki olay kurgusunun her zaman barışçıl bir biçimde sonlandığı hususunda katılımcılardan net bir karşılık alınamasa da, başlangıçta, ötekileştirme ve ayrımcılık ifadeleri ile artan gerginlik derecelerinin, bir arada bulunmanın getirdiği aşinalıklarla yumuşadığı görülür. Kalıplaşan ön yargıların yerleşikleşmesinde Alevilerin dinsel ve kültürel kimliklerinin kamusal hayattaki görünmezliği olduğu da ifade edilmektedir.

Aleviler ile diğer herhangi bir dini grup arasındaki sınır, Alevilerin inançlarını nasıl anladığını ve açıkladığını anladığımız noktadır. En sık karşılaşılan temalar etik davranış, cinsiyet eşitliği ve Aleviliğin günümüzün modern değerleriyle uyumluluğudur. Konukseverlik, sağlam ahlak ve grup üyelerine eşit/onurlu davranmak, Alevi kimliğini tanımlamaya çalışan kimliğe ilişkin referanslar olarak karşımıza çıkar. Karşılaşılan örnekler, yalnızca bu referansların ifadesini değil, aynı zamanda bu niteliklerin sınırlı da olsa sosyal ilişkileri dönüştürme gücünü de göstermektedir.

"*Bizler Alevi olduğumuzu zaten yine söyleyemiyoruz. Ama şöyle bu sakladığımız için değil, yaşıyoruz yaşıyoruz mesela eğer bir muhabbet olduğunda mutlaka nasıl oluyorsa işin ucunu Aleviliğe getiriyorlar. Kötüleyecek anlamında getiriyorlar. Ben de Aleviyim dediğim zaman alay ettiğimi, Alevilerin varlık olduğunu, başka bir şey olduğunu, hadi canım sen bu kadar iyi birisin Alevi olamazsın. dendiğini bunlarla çok karşılaşıyoruz. Hatta komşumuz bize şey diyor; yani iyisiniz hoşsunuz da bir de namaz kılsanız diyor"* (OGG-02, 01, K, 26).

Araştırmacı: *Siz ne karşılık verdiniz*?

"Evet. Böyle Alevi olmaz. Çünkü aleviler onlara öcü diye anlatılmış. Hatta komşumuz bize şey dedi. Kayınpederim bizim burada Alevi komşumuz olduğunu bilse hani evimizi falan taşıtır. O kadar da tutucu insanlar yani" (OGG-02, 01, K, 26).

"Evet. Ben (X) kolejine gittim çalışmaya, böyle o kadar kötü davranıyorlar ki bunlara. Ete ellemeyin şuna dokunmayın buna dokunmayın. Ben de gidiyorum doğruyorum bana hiçbir şey demiyor. Onlara o kadar kötülük yapıyormuş ki ama ben o zihniyeti o adamda değiştirdim. Sonra aradan 2 yıl geçti ben dedim ramazanda böyle bana dedi ki sen dedi Alevi misin dedi. Dedim evet. Evet dedim. Niye geldin de söylemedin demedi. Sordun mu dedim. Sordun mu ki söyleyeyim. Ben dedi seni tanıyana kadar Alevilerin yani kötü biliyordum dedi. Hatta Tokatlı arkadaşlar da bana hep diyordu bize böyle yapıyor böyle yapıyor. Ben o zihniyeti o şekilde değiştirdim. Ama o gün o kadar sinirlenmişim ki eve geldim tabi çocuklar bana şunu falan işte böyle şey yapıyorum onlara çatıyorum. Oğlum bana dedi anne niye? Dedim çocuğum böyle böyle Alevi Sünni şeyi oldu dedim… İşte esas o zaman işte çocuğuma anlatmıştım. Ondan sonra daha çok küçük 5-6 yaşındaydı. O zaman öğrenmişti yani. O da bize baskı yapıyordu insanlar. Ondan daha sonra orada çalışan biri vardı yine aynı şeyi radyoda şey var cem o zaman cem var mıydı bilmiyorum. 2003 falan böyle türkü söylüyor. Kapatın şu kızılbaş kanalını dedi. Bana geldiler. Ben dedim sizin dini kanalınızı kapatıyor muyum dedim ilahilerinizi kapatıyor muyum dedim. Kapatamazsın dedim. Tartıştık … O dediğim kişi sonradan bana abla abla hala da arar sorar yani. Biz böyle bilmiyorduk. Demek ki bir şeyleri yaşayarak sinirlensek de kavga etsek de o şekilde öğretmemiz gerekiyormuş. Benden öncesine kadar aşçı böyle bilmiyordum diyor. Hatta bana diyor ki ben seni 10 tane erkeğe değişmem derdi orada çalışmama huyuma suyuma.… Öyle olaylar da yaşadım yani" (OGG-01, 01, K, 52).

Sünnilerle ilk karşılaşmalar ve Aleviliğe bakış açıları çok merkezidir. Bu nedenle Alevi olmanın ilk deneyimlerinde Alevi olmayan çevre ile bu karşılaşmaların önemli bir yer tuttuğu söylenebilir. Üstelik Sünni bakış açısıyla yaşanan bu karşılaşmaların çoğu dini meseleler açısından gerçekleşir. Özellikle okullarda din ve ahlak dersleri Alevilerin derste anlatılanlardan farklarını fark edip konumlarını sorgulamaya başladıkları yerlerden biridir. Araştırma süresince hemen hemen bütün katılımcıların anlatılarında zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde yaşadıklarına ya da yaşanılanlara ilişkin açıklamalarda bulundukları görülmekte olup, bu ayrımcılık ve dışlanma derecesindeki ötekileştirmenin ise Alevi kimliği için çok kuvvetli bir bileşen olarak tesirde bulunduğu anlaşılmaktadır. Katılımcıların, toplumsal hayatta gündelik yaşamın doğal akışı içerisinde Alevi olmaları dolayısıyla karşılaştıkları ayrımcılık ve dışlanma deneyimlerinin bir sonucu olarak, "*biz/Alevi*" olma hali konumunun "haklılığını" bu dışlanma ve ötekileştirme pratiklerine karşı savunma becerisi, Alevilerin Alevi kimliklerini inşa etme biçiminin çok merkezinde yer almaktadır.

Zamanla köylerden ve kasabalardan göçle kent hayatına entegre olan ve eğitim yoluyla kültürel sermayelerini geliştiren bireylerin öncesinde sakladıkları Aleviliklerini, bu durumun etkisiyle artık saklamadıkları, Alevi olmayan arkadaşlarıyla tartıştıkları sıklıkla belirtilmiştir. (OGG-05, 04, K, 27) *"zaten liseye de geçtiğimde bilinçlenmiştik artık ve Aleviliği saklamıyorduk ve tartışıyordum mesela o zaman da dindar arkadaşlarımla"* ifadesiyle eğitim seviyesinin ve yaşının yükselmesi ile "bilinçlilik" olarak tanımladığı mevcut durumu ile Alevi olma konusunda açık ya da gizli olumsuz bakış açılarına sahip Alevi olmayan "dindar arkadaşlar" olarak adlandırdığı günlük çevreye karşı Alevi kimliğini savunmaktadır.

> "*Ben okulu ilçede okudum. İlçemin çoğu Alevi'ydi zaten ama bizde şöyle bir durum vardı. Bizim de okulumuzda çok az Sünni öğrenci var. Onlara saygı duyuluyordu. Onların oruç tutmalarına hiç kimse karışmıyordu ama bize de din eğitimi anlamında çok yani bütün dualar ezberletildi. Bizim hiç Alevi kimliğimiz üzerine konuşulmadı. Ama din derslerinde o işte Sünni ağırlıklı din dersini çok gördük. Dualar ezberletildi işte namaza özendirildi hatta bazı Alevi arkadaşlarımız namaz kılıyordu din dersinden kaynaklı işte normalde oruç tutmazken o 30 günlük ramazan oruçlarını tutanlar oldu... Ama 8. sınıfımı İstanbul Ümraniye'de okudum. Ben o zaman ilk köyden ilk şehre gelmiştim ve okulumun çoğu Sünni'ydi sınıfımın çoğu da Sünni'ydi ve benim Alevi olduğumu anlayan arkadaşlarım olmuştu. Aslında ben söylemek istemedim ablamda kalırdı o zaman ve ablam Alevi olduğunu söyleme demişti. Ben de söylemedim ama genel olarak bir bilgim olmadığı için dinle ilgili anlaşılıyordu ve birkaç arkadaşlarım o zaman bana sormuşlardı. Sen Alevi'sin galiba sen Alevi'sin işte bizden farklısın gibi konuşmalar oluyordu. Ama herhangi bir ötekileştirme yaşamadım onun dışında. Zaten liseye de geçtiğimde bilinçlenmiştik artık ve Aleviliği saklamıyorduk ve tartışıyordum mesela o zaman da dindar arkadaşlarımla. Zaten lise döneminde böyle dine hani ateistliğe yöneldim"* (OGG-05, 04, K, 27)

> "*İlk olarak Alevilikten ne şekilde ötekileştirildiğini söylemek istiyorum. Ortaokula kadar yani 5. sınıfı bitirene kadar aslında köy okulu olduğu için çok bunu hissetmedim. Ama 7. sınıfta ortaokul öğretmenimiz duaları bize ezberletmeye çalıştığında artık gerçekten bir şeylerin değiştiğini ötekileştirilmeye başladığımızı zorla bir şeylerin yapıldığını orada net olarak anladım. Mesela ben bırakın normal bir kitabı ya da herhangi bir nasıl anlatayım hikayeyi ezberlemeyi yani onları bile ezberlemeyi beceremezken duayı bana ezberletmeye çalıştılar ki Türkçe olmayan Arapça bir kelime dağarcığını öğretmeye çalıştılar ezberletmeye çalıştılar. Bu da zordu. Mesela ben hala Fatiha'yı bilirim o günden ezberlediğim için. Aslında bizim özümüzde sözümüzde olmayan şeyler ama bu zorla ezberletilmeye çalışıldı bu dönem. Bu eğitimle başlıyor işte doğumdan eğitimle devam ediyor bu süreç"* (OGG-05, 02, E, 32).

Kamuda ve özel sektörde çalışan Alevi bireylerin cuma namazı saatlerinde yaşadıkları sorunlara eş olarak öğrenim çağındaki çocukların da akranları ve öğretmenleri

tarafından cuma namazına zorlandıkları ya da fiili durum oluşturmak suretiyle baskı altına alındıkları da katılımcılar tarafından ifade edilmiştir. Bir okulda temizlik görevlisi olarak çalışan (OGG-01, 01, K, 52), zorunlu yerleştirme ile (X) İmam Hatip Lisesine kaydolmak zorunda kalan oğlunun, bu Lisede cuma namazına gitmemesi dolayısıyla yaşadığı sıkıntıyı dile getirmiştir.

> "*Hatta küçüğüm (X) Hatip Lisesi'nde okuyordu Fatih'te. Cuma günü oluyor herkes boş hatta benim çocuğum veliler neredeyse şey yapacak. Neymiş o cumaya gitmiyormuş. Bütün okul boşalıyor cumaya gidiyor benim oğlum kızlarla kalıyor. Vay senin oğlun bizim çocuğun şeyini de bozuyor*" (OGG-01, 01, K, 52) .
>
> *"Benim oğlum (X) Anadolu Lisesine ilk başladığı ilk ayda o camiye gidelim namaza falan. Ben Aleviyim demiş namazı şeyi"* (OGG-01, 02, K, 43).
>
> Araştırmacı: *Arkadaşları mı*?
>
> *"Öğretmenleri tarafından. Namaza falan ben Aleviyim ben camiye gitmem ben ceme giderim açık ve net şeyini koymuş orada. Beni bir daha çağırmayın hocam ben gelmem diye"* (OGG-01, 02, K, 43).
>
> Araştırmacı: *Namaz normalde ders saatine mi geliyor?*
>
> *"Geliyor ama biz de anlamadık. Namazı yani çağırılmış yani sonuçta cuma namazına falan gidelim. O da Anadolu lisesi ben de şok oldum. Oğlum bir daha tekrarladı mı? Hayır anne bir daha tekrarladı"* (OGG-01, 02, K, 43).
>
> *"Yani zaten şöyle bir şey oluyodu atıyorum, yani direkt bi şey olmasa da kendi kendine oluşuyodu mesela hani Cuma günü okuldan çıkıyosun herkes cumaya gidiyo ama sen nereye gidiyosun ben eve gidiyorum hani böyle bi neden gelmiyosun gibi bakışlar oluyo tabi bir şeyde anlatamıyosun yeterli bilgin yok daha küçük yaşlarda"* (OGG-03, 02, E, 24).

Bir özel okulda temizlik görevlisi olarak çalışan kadın katılımcılarla gerçekleştirilen odak grup görüşmesinde (OGG-1) üç katılımcının, çocuklarının gelecekte iş bulma süreçlerinde uğrayacaklarını düşündükleri olası ayrımcılık korkusuyla ilgili söyledikleri oldukça ilginçtir. Kamudaki kariyer meslekler ve özel sektördeki beyaz yakalı işlerde çocuklarının iş bulamayacakları korkusuyla üniversite tercihlerinde bu bölümleri yazmadıkları, üstelik sosyal çevrevelerinden de benzer telkinlerde bulunulduğunun aktarıldığı görülmüştür.

> Araştırmacı: *Peki şeyi sormak istiyorum, Alevi olmanızdan kaynaklı sizin ya da çevrenizdeki insanların ayrımcılığa uğradığını düşünüyor musunuz?*

"Tabii ki ayrılıyorlar zaman çevre duyduğunuz o dediği kişilerin yani lafta olsa taciz ettiğini duymuşum yani çevredeki konuşan kişilerde. Mesela çocuklarım mesela mimarlık falan okumak istiyordu, büyük oğlumla araştırdığımızda yani iş imkanlarını fazla bulunmadı diye lojistiği tercihi, lojistiğe yaptı. Lojistiğe de yapmasının sebebi dayısından dolayı çevre yani. Düşün yani kendi çocuklarımızın meslek seçiminde iş bulur mu bulmaz mı araştırmasını yaptı. Öyle Alevi olduğumuz için iş imkanlarını rahat bulabilir mi diye" (OGG-01, 02, K, 43).

"*Benimki mesela çok hukuk istiyordu ama o puanı tabi tutmadığı için gitmedi (X) Hoca dedi ki senin oğlun mesela hukuk okusa hiçbir yere gelemez senden dolayı dedi babasından dolayı hiçbir yerde iş bulamaz, hiçbir yere gelemez dedi. (X) Hoca bizim bu okulun müdürü. O da Alevi Tokatlı. Yani ben onun yerinde olsam boşuna okumam, okutma boşuna. Çünkü o kimliğinden dolayı hiçbir yere gelemez. Öyle bence de"* (OGG-01, 03, K, 54).

"Çocuklara KPSS'ye gir diyorsun mesela. Bir kere girdi ikinciye bir daha aman anne nasıl olsa bizi işe mi alacaklar? Nasıl olsa seçecekler yani. kimliği bir de onların kökeni Hacı Bektaş'a dayandığı için nasıl olsa araştırıp bulup bizi eleyecekler diye yani bir başvuru bile yapmıyorlar" (OGG-01, 01, K, 52).

Yine Cemevinde gençlik komisyonu üyesi üniversiteden yeni mezun olmuş katılımcının da (OGG-02, 02, K, 23) iş bulma sürecinde Alevi olmaktan kaynaklı olarak uğradığı ayrımcılığı *"damgalı"* şeklinde nitelemesi altı çizilmesi gereken bir durumdur.

"*ki devlet gözünde zaten iş başvurusu yaptığında seni bir aramaya geçiyorlar. Alevi olduğumuz için de iş bulma olanağımız daha kısıtlı. Hele bir de bunu damgalı bir şekilde gösteriyor olmak da apayrı bir şey olurdu galiba"* (OGG-02, 02, K, 23).

3.1.4. Kimlik İçin Yeni Bir Mücadele Alanı: "Cemevleri İbadethanemizdir"

Toplumsal bir sorun olarak Aleviliğin devlet nezdinde etnik ve dinsel olarak nasıl konumlandırılacağı oldukça ihtilaflı bir konudur. Türkiye'de Alevilerin statüleri ile ilgili tartışmaların başladığı tartışma dönemlerinde bu ihtilaflar gündeme gelmektedir. Adalet ve Kalkınma Partisi 2007 yılında "Alevi sorunu"na ilişkin olarak bir adım attığını belirterek, bunu Milli Birlik ve Kardeşlik Projesi kapsamında "Alevi Açılımı" olarak adlandırılan süreci başlatmış, bu girişimde, Alevi örgütlerini temsilen yetkililer ile akademisyenler, gazeteciler, bürokratlar, siyasetçiler, diğer sivil toplum kuruluşları temsilcilerinin katılımıyla ilki 3–4 Haziran 2009'da, en sonuncusu 28–30 Ocak 2010 tarihinde olmak üzere yedi adet Alevi çalıştayı gerçekleştirilmiştir.

Bu çalıştaylarda Sünni İslami örgütlenmelere verilen devlet desteklerinin kimi Alevi örgütlere de verilmesi; Diyanet İşleri Başkanlığı'nın uygulamaları üzerinden devletin dinsel alana müdahale etmekten vazgeçmesi, zorunlu din dersi uygulamasından vazgeçilmesi ya da bu dersin müfredatının Aleviliği horlayan küçük düşüren sapkın ifadelerden arındırılarak pozitif olarak dahil edilmesi, cemevlerine ibadethane statüsü tanınması, Alevi dedelerine maaş/maddi destek verilmesi, Sivas Madımak'ta 1993 yılında gerçekleştirilen Pir Sultan Abdal Şenlikleri, sonrasında aydın, yazar, akademisyen ve sanatçılarında aralarında bulunduğu 37 insanın hayatını kaybettiği yer olan Madımak Oteli'nin müzeye dönüştürülmesi gibi başlıklar yer almıştır. Görüldüğü üzere cemevlerinin ibadethane statüsü "devlet" tarafından da ciddiye alınan güncel bir sorundur.

Yapılan literatür taraması ve gerçekleştirilen görüşmeler doğrultusunda, İstanbul ilinde 100'e yakın cemevi olduğu anlaşılmakta olup; bu sayının kesin tespit edilemesinin nedeni, cemevlerinin yasal statüsüdür. Kanunen ibadethane olarak kabul edilmeyen cemevleri, dernek ve vakıf olarak faaliyetlerine devam ederken, yapılan derinlemesine görüşmelerde, ve katılımlı gözlemlerde, katılımcılar tarafından cemevlerinin ibadethane statüsüne alınmamasının gündeme getirildiği görülmüştür.

Aleviliği bir kimlik olarak kültürel, dinsel ya da nev-i şahsına münhasır bir form olarak değerlendiren bütün katılımcıların cemevlerinin ibadethane olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade ettikleri ve bunun da kimlik inşası için kamusal alanda yeni bir mücadele alanı olduğu değerlendirilmektedir.

Kendisi ocakzade olan ve güncel olarak kurum dedeliği yapan bir dedenin (DG-19- E, 66) cemevlerinin yasal statüsü ve yasal prosedürleri aşmak için kanunen yüklendiği "kültür derneği" "kültür vakfı" gibi ifadelerin semantik anlamlarına ve çağrışımlarına ilişkin eleştirileri dikkat çekmiştir. Yine yerel topluluk bağlantılı cemevinde başkan olarak görev yapan bir katılımcı da (E, 66) günümüzde "dernek" kavramıyla eş anlamlanan "kumar ve iskambil oynatma" gibi durumlarla ilgilisi olmadıklarını söyleme ihtiyacı hissetmiştir.

> -*"Şehirlerde tabi hala da öyledir yani Aleviliği bir inanç olarak yani bir inanç olarak hala devlet tanımlamadığı gibi işte cemevlerini de kültür evi diye. Mesela bugün Erikli Baba bura dergah. Asıl adı dergah yani inanç üzerine, üzerinde*

*pirinin olduğu insanların irşat edildiği bir dergah. Hacı Bektaşi Veli Dergah ama bugün biz buruya şey dergah diyemiyoruz. ...Tabi yasak olduğundan. Cemevi de doğrudan doğruya şey dediniz. Cem bir kültür evi. Yani bir kültür olarak tanımlanıyor. Devletin tanıma şeyi bu. Devlet bu şekilde tanıyor" (*DG-19, E, 66).

Araştırmacı: Bunu olumsuz bir durum olarak mı ifade ediyorsunuz?

-*"İnanç olarak tanımıyor. Cemevi ibadethane olmadığı gibi kültür evi diyor. Şimdi kültür dediğin zaman içine birçok şey girer. Folklor girer, tiyatro girer birçok şey girer. Ama inatla devlet bunu kültür evi yani dolayısıyla dernekler yani kurumlar dernekler bu şekilde dernekler kuruluyor. Bu şekilde Alevilik kendini ifade etme şehirlerde varlığını sürdürme, cemevlerini sürdürme bu şekilde devam etti" (*DG-19, E, 66).

"*Biliyorsunuz şuan cemevleri resmi statüye kavuşmadığı için bir cemevi olarak şeyi yok dernekler altında yürütüyoruz. Ama biz dernek derken de bazen şöyle bir yanlış anlaşılma oluyor. Biz kapısına bir tabela takıp da içeride kağıt oynatan ya da lokal olan bir dernek değiliz"* (DG-18, E, 65).

"Tabii ki de ibadethane adı altında olmalı çünkü insanlar oraya ibadet etmeye gidiyor zaten ya da orada kendini buluyor ya da belki daha yakın hissediyor. Ama neye göre bunu sorduklarını da açıkçası hani neyi merak ediyorlar ki ya da neye bağlı ibadet yeri değil diyecek mesela? Neden kabul etmiyor?" (DG-20, K, 34).

"*Biz buraya ibadet etmek için geliyorsak burası ibadethanemizdir"* (DG-10, E, 26).

"Resmi olarak tanınıp tanınmaması çok da umurumuzda değildir ama tanınması gerekir. Bir anlayışın ibadethane yani bir kurumun ibadethane olup olmadığına orayı yöneten kişi değil oranın halkı karar verir. Halk diyorsa ki bizim burası ibadethanemizdir" (DG-13, E, 40).

"Yani bir ülkede sayısı milyonlarca olan bir grup benim ibadethanem cemevi benim ibadetim cemdir diyorsa zaten devletin onu sorgulamasına bile haddi yoktur net söylüyorum yani bu çok da ciddi işte devletin hakkı yoktur böyle bir şeye. Buna karışamaz. Çünkü devletin dini olmaz" (DG-2, E, 30).

"Her şeyden önce bu ibadethanenin yasal statüye, cami neyi ifade ediyorsa cemevi de onu ifade etmeli" (DG-19, E, 66).

"Bizim köyümüz Alevi Sünni karışık bir köy. Ama mesela onlara para veriliyor. Biz burada cem evimiz için ekstra su parası ödüyoruz. İşte bundan bahsediyorum devlet bunun da önüne geçmeli. Ya hepimize eşit hak versin desin ki evet camiye de desin elektriğini suyunu vermiyorum desin. Yani bir hakkaniyet adalet lazım (OGG-02, 01, K, 26).

"Alevilerin aslında çok istediği bir şey yok Aleviler şu an özgürce ibadetimizi yapıyoruz. Bu da direkt kurumların direnişi gerekse kurumların çabalaması

gerekse yol önderlerimizin bu yolda eğilmesi sayesinde oldu. ibadethane statüsü konusu hususunda biz artık dediğim gibi eşitlik istiyoruz" (OGG-03, 04, E, 28).

"Şimdi televizyonlara bakarsak ... her sene onaylama geçiyor. Hani cemevleri işte ibadethane sayılsın diye. İşte vakıftır, kurum başkanları falan hepsi geliyor olsun diye. ... Bu insanlar bu yola hizmet vermişler bak biz burada 12 imamları yaşıyoruz. Hacı Bektaş'ı Pir Sultan Abdal'ı burada yaşatıyorsak sen bu ibadetlerini kabul etmek zorundasın" (DG-9, E, 28).

"Alevilerin sorunlarına ilişkin bu ülkede zaten hep bir sorunları çözeceğiz diyenler oldu. Ben açıkcası samimi bulmuyorum. Yani Alevilerin sorunları ne ki? Nasıl büyük bir sorunu var da çözülmüyor? Yani bu Kürt meselesi gibi bir şey değil ki. Bizim tek istediğimiz şey, en büyük istediğimiz şey cemevlerinin ibadet yeri olarak kabul görülmesi. Yani bu çözülemeyecek bir sorun mu?" (DG-21, E, 29).

(DG-06, E, 27) ise cemevlerine resmi bütçeden pay ayrılmaması sebebiyle, buradaki ihtiyaçların cemevi ile ilişkili olan Alevilerce karşılanmasının, cemevindeki ibadetlere katılım oranını düşürdüğünü belirtmiştir. *"İşte buraya halı mı alalım, masa mı alalım, halıyı mı temizleyim"* şeklindeki aktarımı Türkiye'deki cemevlerinin kuruluş sürecini de imleyecek bir betimdir. Bu görüşmenin 2020 yılında gerçekleştirildiği dikkate alındığında, kuruluşlarından bugüne dek, cemevlerinin iaşelerinin ve tefrişatlarının finansının buraya gelen bireylerce karşılandığının devam ettiği anlaşılmaktadır.

"Yani gibi yani niye biz Alevi halkı bunlarla uğraşsın ki? Yani direkt düşünsenize Alevi halkı ibadethane statüsünde bir cemevi var. Direkt gelip gidiyor yani hiçbir şuanda farkındasın hep o incelen noktada kitleniyor Aleviler. Nedir işte cemevine yardım. Hemen kenetleniyor. Cemevine şu hemen kenetleniyor. Aslında ibadet noktasında tabi bu da bir hizmet herkesin hizmeti kendi niyetine göre ama yani bunların bunlarla uğraşmak aslında kişiyi biraz daha geride tutuyor. Niye ben Alevilikle uğraşmayım da işte buraya halı mı alalım, masa mı alalım, halıyı mı temizleyim şey mi yapalım bu tarz hizmetleri niye yapalım ki" (DG-06, E, 27).

Özellikle Cemevlerinin ihtiyaçlarının nasıl ve hangi kaynaktan karşılanacağı, burada sürekli görev alacak dedeler ve cenaze/Hakk'a uğurlama, temizlik gibi diğer hizmetlere ilişkin, hizmet sahiplerinin maaşlarının ödenmesi amacıyla devlet bütçesinden alınacak payın, bir biçimiyle "tabiyet" oluşturacağının kaygısının katılımcılarda mevcut olduğu görülmektedir.

Kendilerini "ateist" ya da "dine uzak" olarak tanımlayan katılımcıların da vergi ödemeleri, vatandaş olmaları ya da kendileri öyle kabul ediyor olmaları dolayısıyla Alevilerin "eşit vatandaşlar" olarak ibadethane saydıkları cemevlerinin de bu kapsamda

tanınması gerektiğinin altını çizmişlerdir. Burada dikkat edilmesi gereken bir husus da, Aleviler ile birlikte diğer inançların da ibadet yerlerinin resmi statülerinin bu olması gerektiğini ifade etmeleridir.

> *"Ya aslında şöyle kendimi Alevi olarak da tanımlamıyorum... Ben inançlara inanmayan biriyim. Yani inançları doğru bulmuyorum kendi yaşamımda. Ben hayata bakış açımda ben hep aynı şeyi söylüyorum. Bütün inançların özgürce inançlarını yerine getirmesi gerekir. Yani cemevleri ibadethane olabilmeli. Bunun dışında başka bir inancın da ibadethanesi varsa o da olmalı. Yani bir tek Alevilerin cemevi olarak söylemiyorum başka inançlarda da bu tür yerler varsa onlar da kabul edilmeli"* (OGG-04, 01, E, 48).

> "*Çünkü ben çok ceme giden biri değilim. Ama tabii ki de oranın niye bir caminin elektriği, suyu ödeniyorsa bir cemevinin de ödenmeli. Ya da bir kiliseye de devlet destek olmuyor mudur? İllaki destek oluyordur yani çünkü burada ve Türkiye'de bunlar da var. Neden onlar yok sayılsın? Bence olmalı tabii ki de"*(DG-20, K, 34).

Aslında katılımcılarda mevcut olan kaygının "kadim bir tartışma" olduğu da görülmektedir. Laiklik ilkesi gereği cemevlerine de camilere de resmi bütçeden pay ayrılmaması gerektiği hususunda her ikisi de "ateist" olduğunu ifade eden ve Alevilikle ilgili benzer sosyokültürel bağlamda sosyalize olan evli çiftin (OGG-05, 04, K, 27- OGG-05, 03, E, 30) ayrıştıkları söylenmelidir.

> -"*Gerçekten cemevleri bu ülkede tanınmalı. Yani gerçekten Aleviler azınlık olarak değil de bu ülkenin bir ferdi olarak görülmeli. Aylık konusuna gelirsek evet biz vergi veriyoruz vergi veriyorsak bizim dedelerimiz de bu vergiden yararlanmalı. Bu aylığı almalıdır. Ama onun öncesinde Alevi olarak bizi tanımaları gerekiyor bizim varoluşumuzu bilmeleri gerekiyor. Bizim ibadethanemizi, bizim cemevimizi tanımaları gerekiyor ki biz burada bu ülkede varoluşumuzu gösterelim*" (OGG-05, 02, E, 32).

> *"şu anda ateistim yani hiçbir şekilde hiçbir dine inanmıyorum Aleviliğe de zaten inanmıyorum… Bence de Aleviler olarak tanınması gerekiyor, cemevinin ibadethane statüsüne girmesi gerekiyor ama ben aylık ve cemevindeki dedelere bir aylık veyahut da cemevindeki işte giderlerin devlet tarafından karşılanmasına karşıyım. Buna aynı şekilde cami için de karşıyım. Çünkü evet bu toplumda Alevi insanlar Sünni kişiler de var ama bu toplumda Hristiyanlar da var Suryaniler de var ateistler de var aynı şekilde. Hiçbir şekilde ne camiye ne cemevine gidip oradan hiçbir şekilde faydalanmıyorlar ama vergileri veyahut da işte paraları bu kurumlara gidiyor ve inanmadıkları hiçbir şekilde faydalanmadıkları bir şeye boşuna para ödüyorlar gibi geliyor. Bence burada topluma bırakılmalı bu. Eskiden zaten aslında şöyle cemevleri gerçekten Alevilerin verdiği bağışlarla şu anda dönüyor çoğu. Bence aynı şekilde camiler de bu şekle dönüşmeli ve devlet*

bu devletin din ve devletin tamamen ayrılmasında daha önemli bir faktör olur" (OGG-05, 04, K, 27).

- "*Ben de (OGG-05, 02, E, 32) ve (OGG-05, 04, K, 27)'ye tamamen katılıyorum ama bunlara ek … bizim askerliğini yaptığımız, vergisini ödediğimiz bir ülkede yok sayılamayız. Yani göz ardı edilemeyiz. En nihayetinde bizlerin de dini hani kendi dinimizi kendi dinimizden kastım kendim için konuşmuyorum kendi inancımızı sürdürmek gibi bir çabamız var. Bunu kendi bağışlarımıza bir yere kadar sürdürebiliriz o yelpazeyi bir yere kadar genişletebiliriz. Devletin desteğinin olması gerektiğini düşünüyorum ama … bütün azınlık kültürlerinin hepsinin işte Süryani'sinden Ermeni'sinden gibi gibi bütün hepsinin inançlarına saygı duyulmalı. Hepsinin nüfus sayısına oranla dini yerler dini işte Süryani istediğine göre onun dini yapılarının yapılması Alevi'ninkine göre onunkinin yapılması gerektiğini düşünüyorum* (OGG-05, 03, E, 30).

Özel bir okulda temizlik görevlisi olarak görev yapmakta olan kadın katılımcılarla gerçekleştirilen odak grup görüşmesinde (OGG-1) de cemevlerinin ihtiyaçlarının ve "çalışanlarının" maaş ve ihtiyaçlarının finansına ilişkin devlet bütçesinden alınacak payın oluşturacağı düşünülen "tabiyet" kaygısının gündemde olduğu görülmektedir. Alevilerce cemevlerine yardım için ayrılan bütçenin ve bağışların, bu cemevlerini ibadethane olarak yardım almaya başlamaları ile birlikte eğitim bursu olarak verilebileceğini de ifade etmelerinin altı çizilmelidir.

"Bir diğeri de demin bize bahsettiğiniz gibi cemevlerinin tanımaması bir Alevi inanç merkezi olarak görülememesi de bir ötekileştirme zaten. Bugün demin de bahsettim devlet kadrolarında çok azız. Bunun en büyük örneği. Bunu net olarak söyleyebilirim" (OGG-05, 02, E, 32).

"*Bence ibadethane ora da bizim ibadethanemiz. Ne kadar ben gitmesem de niye kabul etmesin? Bizden topladığı paraları camiye yediriyor. Ama bize öyle bir hak tanımıyor... Tabii ki bizde de olsun, neden olmasın? Neden bizim cemevlerimizin olmasın?*" (OGG 01, 01, K, 52).

"*Tunceli'de genellikle hani bu konularda kabul edilmedi ama Tunceli'nin cemevlerinde hiçbir zaman devlete muhtaç olduğunu düşünmüyorum. Çünkü bizim yurtdışında yani her zaman çok büyük desteklerimiz olduğu için o Tunceli'deki cemevlerimizi çok rahat yürütebiliyoruz. Bunu hiçbir zaman devlete şey olmuyor*" (OGG-01, 02, K, 43).

-"*Hiçbir cemevi şuanda devlete muhtaç değil*" (OGG 01, 03, K, 54).

- "*Ya ne kadar olmasa da Aleviler ibadetinde orada yapıyorsa yapılacak*"(OGG 01, 01, K, 52).

- "*Camilere yapılan bağışı şey verilen şeyleri de cemevi tabii ki de istiyor. Ama hiçbir cemevi devlete muhtaç değil bence bağışlarla falan kendini kalkındırabiliyor* (OGG 01, 03, K, 54).

- "*Kalkındırabiliyor ama*" (OGG 01, 01, K, 52).

- "*Caminin mesela giderini suyunu kirasını her şeyi veriyorsa tabii ki de cemevinin de verecek. Ama şey asla muhtaç değiller*" (OGG 01, 03, K, 54).

- "*Tabii ki devletin bütçesini isteriz cemevimi gençlerimize yönelik hani camilerde olduğu gibi onu çok isteriz ama. Hiçbir zaman olmadığı için yani kendimizce çok güzelce yaptırabiliyoruz yani desteğimiz vardır yani"* (OGG 01, 02, K, 43).

- "*Yani ne kadar olursa olsun o hak camiye tanınanın cemevine de tanınması gerekiyor. Ne kadar kendi içinde kavrulsa da desteği olsa da o destekler başka yerlere gider o zaman demi. Cemevine yapılan iş adamlarının desteği başka öğrenci okutur şuraya gider buraya gider. Camiye yapılan şeyin cemevine de yapılmasını istiyorum o fikirdeyim. Her ne kadar kendimiz kendimizin ihtiyacı olmasa da hakkı yani* (OGG 01, 01, K, 52).

- "*Ama tabi ibadethane kabul etmedikleri için yapmıyorlar*"(OGG-01, 03, K, 54).

06.02.2020 tarihinde araştırmanın "yerel" cemevlerinden birinde gerçekleştirilen hızır ceminde; bu konunun dede (Erkek, 39) sohbetinde, politik bir mülahaza biçiminde aktarıldığı görülmüştür:

Biliyorsunuz ülkemizde hem olumlu hem olumsuz iki şey oldu. Bir tanesi Erzincan'da Erzincan Belediyesi, cemevlerine statüyü kabul etti. Allah razı olsun diyoruz. Cumhuriyet Halk Partisi ve Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) milletvekillerinin verdiği önergeyi Ak Parti'li milletvekilleri (belediye meclis üyeleri) kabul etti, ve ibadethane statüsü aldı. İzmir aldı, bu konuda sevindirici haberler oldu. İstanbul'da ise olmadı maalesef! Ankara'da olmadı.

Yukarıdaki aktarımda Dede'nin (39, E) "*İstanbul'da ise olmadı maalesef!"* ifadesiyle anlattığı olay İstanbul Büyükşehir Belediyesi Meclisi'nde cemevlerinin ibadethane statüsünde kabul edilerek ibadethanelere kamu hizmeti olarak verilen bazı hizmetlerin teminini içeren teklifin[14] reddiyle ilgilidir:

"İstanbul'da cemevlerinin ibadethane olarak kabul edilmesi ve diğer ibadethanelere verilen hak ve hizmetleri eşit olarak almaları için yapılan girişim İstanbul Büyükşehir Belediyesi (İBB) Meclisinin ilgili komisyonlarına takıldı. İlgili komisyonlar, İstanbul'da bulunan 93 cemevine temizlik ve benzeri hizmetlerin İBB tarafından ücretsiz olarak karşılanmasını uygun bulurken

[14] https://www.dw.com/tr/İBB'de cemevlerine-ibadethane-statüsü akp ve mhpyetakıldı 17.01.2020

ibadethane statüsü için yapılan teklif hakkında olumsuz görüş bildirdi. Komisyon raporunda, "Teklifte cemevlerine ibadethane statüsü verilmesi hususu Belediye Meclisi'nin görev ve yetki alanında olmadığından bu hususta karar verilmesine yer olmadığı kanaatine varılmıştır" denildi"

Bu teklifin hazırlanması sürecine nüfuz eden bir katılımcı ile gerçekleştirilen derinlemesine görüşmeden (DG-22) bir kimlik hareketi olarak 1990'lı yıllardan itibaren yükselen Alevi hareketinin ve kamusal taleplerinin, kimliksel olarak yeni mücadele zemininin cemevleri olduğuna ilişkin tespitleri tarihsel arka planla bağlantılı olarak anlamlıdır.

"Şimdi şöyle. Ötekileştirilmiş ve itilmiş bir inanç Alevilik. Geçmişten bugüne de böyle yani. Tarih boyunca hep acılarla şey yapmış ve geçen Sivas Katliamından sonra bir yerde sohbet ediyoruz. Bir abimiz ya neden sadece acıları anmak bir araya gelebiliyoruz ne kadar kötü bir şey dedi. Şimdi Alevilik geçmişten bugüne hep ötekileştirildiği için kendisini birtakım simgeler üzerinden bugün görünür kılabiliyor işte bu katliamları anmak bir yönüyle bir de hak arama mücadelesi. En son bu Büyükşehir Meclisinde yaşadığımız şey gibi. Büyükşehir meclisinde ya İstanbul'da cemevleri var, bu insanlar var vergi veriyorlar hayatın parçası olan insanlar ve bu insanlara eşit hizmet götürülsün dendiğinde işte ... çoğunluğu meclis çoğunluğu /X) grubunda olduğu için bu taleplerin birçoğunu reddetti. Yani şimdi burada mesela bir hak arama mücadelesi içerisine giriyor Alevilik ve işte dediğimiz şey bu. Taşıyıcı olma meselesi burada ortaya çıkıyor. Yani bu geçmişten bugüne yaşadığımız bütün sıkıntılar, zorluklar yani acı deneyimler ötekileştirilmiş olmak yani hakkın gasp edilmiş olması seni orada ben bir hakkı arama mücadelesinin içerisinde olmalıyım bilincine itiyor. Dolayısıyla isterdim ki bugün mesela Aleviliğin taşıyıcı meselesi bunlar değil de akademik ortamdaki işte geçmişe dayalı kaynakların daha çok tartışıldığı ortamlar olsun ve Alevilik onları tartışabilsin" (DG-22, E, 40).

Cemevlerinin ibadethane olarak kabul edilmesi gerektiği ile ilgili 2014 yılında Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi[15] ve Yargıtay'ın[16] kararları bulunmasına karşılık cemevleri ibadethane olarak kabul edilmemekte ve resmi olarak ücretsiz verilmesi gereken elektrik su, doğalgaz gibi hizmetlerden ücretsiz olarak faydalanamadığı görülmektedir.

Alevi hareketinin tarihsel kamusal entelektüel figürlerinden Cem Vakfı Onursal Başkanı, Prof. Dr. İzzettin Doğan ile 02.12.2020 tarihinde İstanbul'da yapılan derinlemesine görüşmede aktardıkları sürecin Türkiye adına Avrupa İnsan Hakları

[15] https://www.amerikaninsesi.com/a/aihmeden-cemevleri-ibadathanedir-karari/2542474.html/ 02.04.2014

[16] https://tr.sputniknews.com/20181129/yargitay-cemevi-karari-elektrik-faturalari-devlet-tarafindan-odenmeli-1036375612.html 29.10.2018

Mahkemesi'nde başvurucususu olan Cem Vakfı'nın da Kurucu Başkanı olması itibariyle oldukça önemlidir:

> *"Yani Avrupa Konseyinin de Alevilere karşı sorumlulukları var. O Mahkeme kararının gereğini yerine getirmek için biz Avrupa Konseyinin Uluslararası Hukuk Komisyonuna gidebiliriz. Ama şuanda o kapıyı aralamıyoruz. Ama o yolun açık olduğunu bilenlerdeniz. Onun için oraya kadar getirildi ve onlar da biliyorlar. Çünkü o zaman Avrupa Konseyini kimse dinlemez. Bir kararı uygulanmıyorsa uygulanamıyorsa hangi nedenle olursa olsun ha yapacakları nedir? Yapacakları en basit şey kardeşim sen bu kararları uygulayabilme gücüne sahip değilsin anlaşılan. Temel hak ve özgürlükler devletin inhisarından çıkmıştır. Avrupa İnsan Hakları Anlaşmasının kapsamı içine alınmıştır. Oradaki şartlara göre devletin de egemenlik yetkileri o manada kısıtlanmıştır. Ve bizim Türkiye'mizde en az bilinen konulardan maalesef bir tanesi budur. Ya devlet isterse istediği kanunu çıkartır. İstediği kanunu çıkartır ama uygulayamaz. Ha uygular mısın zor kullanaraktan? Devletsin zor kullanarak uygularsın. Ama o zaman Avrupa Konseyinin antlaşmada öngörülen müeyyideleriyle karşı karşıya gelirsin. Nedir o müeyyide? En birincisi seni atarlar. Derler ki sen bu ligde oynayamıyorsun bu 1. Lig…".*

Bu durum bir gerilim aksı olarak günümüzde de sürmekte, bazı Alevi sivil toplum örgütleri ve cemevi yönetimleri gelen elektrik faturalarını ödememe kararı[17] ile durumu protesto etmektedirler.

Cemevlerinin ibadethane statüsü dolayısıyla, resmi protokolü içeren bazı törensellerin buralarda gerçekleştirilemediği, gerçekleştirilse dahi bir kararsızlık hali bulunduğu görülmektedir. 2015 yılında ulusal basında cemevlerinde yapılan şehit cenazelerine devlet protokolünün katılmaması hakkında bazı haberlerin[18] yer aldığı görülmekte, bu haberlerde yine cemevlerinin resmi olarak ibadethane kabul edilmemesi sonucunda buralarda resmi cenaze protokolleri gerçekleştirilemediği anlaşılmaktadır. Ayrıca camilerde gerçekleştirilen resmi törenler Sünni ibadet ritüelleri ile uygulanmakta, sonrasında bazı Alevi ailelerin cemevinde ikinci bir tören yaptığı da ulusal basında yer alan haberlerde görülmektedir. Araştırmanın yerel cemevlerinden birinde "cemevi"nde girişte resmi bulunan "şehit" genç asker için de camide gerçekleştirilen birinci protokol töreni sonrasında cemevinde ikinci bir cenaze töreni düzenlendiği bilgisi de edinilmiştir.

[17] https://medyascope.tv//cemevi-ticarethane-sayildi-30-bin-lira-elektrik-faturasi-kesildi-garip-dede-dergahi-vakfi-baskani-celal-firat-devlet-bizi-esit-yurttas-olarak-gormuyor 02.03.2022

[18] https://www.cumhuriyet.com.tr/yazarlar/ayse-yildirim/genelkurmayin-yolu-cemevinden-gecmiyor 27.08.2015

Bir odak grup görüşmesinde (OGG-03) bu konuda katılımcıların birbirine benzer şeyler söylediği görülmekte, konunun "eşit vatandaşlık" hakkı talebi kapsamında değerlendirilerek bu hakkın ihlalinin bir sonucu olarak "ayrımcılık" ve "ötekileştirme" dairesinde algılandığı değerlendirilmektedir. Cemevinde gönüllü semah eğitmeni olarak görev yapan ve grubun en yaş almış katılımcısı olan (OGG-03, 01, E, 70) ise sorunun tarihsel arka planı ve sürekliliği dahilinde ele alınması gerektiğini vurgulamıştır.

-*"Türkiye Cumhuriyet dönemi yani Osmanlı döneminden başlayan tek tip bir yapısı var yani Sünni olacaksın Türk olacaksın camiye gideceksin diğer inançlara bir kayıtsızılığı var. .. O yüzden cemevine geldiklerinde ... iktidarda demokrat parti* (bir tutum olarak demokratlıktan söz ediyor) *olsaydı belki Asker cemevine gelirdi diye düşünüyorum. Daha ılıman davranılırdı"* (OGG-03, 01, E, 70)

-"*Ben de hocamıza katılıyorum, Çünkü ben askerken benim komutanlarım Alevi olduğumu biliyordu ve bana herhangi bir farklı davranışını görmedim; ama Askeriyede emir komuta zinciri ve en üstteki ne derse diğerleri itaat etmek zorunda"* (OGG-03, 03, E, 24).

-*"Ama olmaması gereken bir durum bu"* (OGG-03, 01, E, 70).

-*"Yani bu dedikleri aslında evet özetlenebilir devlet tarafının otoritenin buraya cenaze Erkan'ına şehit cenazelerine katılmaması ... şimdi Alevi cenazelerine neden gelinmez yani bu Alevi toplumu size ne yaptı?* (OGG-03, 02, E, 24).

Araştırmacı: *Peki çevrenizdeki Alevilerden gelen tepkiler nelerdir*?

-*"Ben kendi fikrimi söyleyebilirim, yani buna bakılırsa iki soru akla gelir Aleviler size ne yaptı ve siz bu Alevi şehit cenazesine katılmamak için ne gördünüzde gelmediniz? Bizim açımızdan çok önemli değil ama eğer eşitlik diyorsak biz Sünni kardeşimizin cenazesine ben nasıl katılıyorsam Alevi olarak 72 milleti aynı nazarda bakıyoruz diyoruz ya! Aynı düşünceyi bizi yöneten sistemin de düşünüp bizimle hareket etmesini istemek bir vatandaş olarak bir Alevi olarak en doğal hakkımız"* (OGG-03, 02, E, 24).

-*"Eşit vatandaşlık istiyoruz eşit yurttaşlık istiyoruz. Aslında tek sorunumuz bu ondan sonra ülkenin nasıl barış içerisinde getireceğini hep beraber göreceğiz* (OGG-03, 04, E, 28).

-*"Bir Alevi vatandaş açısından şöyle düşünelim. Aleviliğin varlığını kabul etmeyen bir devlet var cemevlerini ibadethane saymayan devlet var. Senin hiçbir şekilde haklarına saygı duymayan bir devlet var ve sen bu devlet için çocuğunu askere gönderiyorsun gönderdiğin yetmiyor bir de şehit oluyor… bu cenazeye bile katılmıyor. Bir Alevi vatandaş bu konuda ne düşünebilir ki?"* (OGG-03, 02, E, 24).

3.2. Dinsel Alanın Sınırlarının Dönüşümü

Türkiye'de sanayinin gelişmesi, nüfusun büyümesi ve tarımdaki makineleşme 1950'li yıllardan başlayarak, kasabalara ve kentsel alanlara kitlesel olarak göçle sonuçlanmıştır. Kırsal alanlarda ve köylerde yaşayan Alevi topluluklarının yapısal bağlamda biçimlendirici bir tetikleyici olarak kentlere göçü, tarihsel olarak soyutlanmış bir topluluğun, ekonomik, kültürel, politik ve dinsel olarak dönüşümüne yol açmıştır (Köksal, 2021, s.347).

Köyden kente göç eden Aleviler, kentleşme dinamikleri bağlamında hemşehri dayanışma ağları olarak da görülebilecek gecekondu bölgelerine "zincirleme" olarak yerleşirler. Tarihsel derinlik içerisinde hem gelenekselleşmiş hem de yerelleşmiş olan, ve bir Alevi topluluğun toplumsal hayatının her veçhesinde etkin olan sosyodinsel kurumlar (cem, musahiplik, dedelik, düşkünlük) yaygın kitlesel göç süreci öncesindeki işlevleri ile karşılaştırıldığında, geleneksel işlevlerindeki kaybına karşın; kente göç eden Alevilerin hala köylerde yaşayan akrabaları ve bu ağlarla irtibatlı olmaları sebebiyle görece düşük performansla kısmi olarak varlığı sürdürülür.

Bu dönemde 1960 ve 1990 lı yıllar arasında Alevi olmak yaygın olarak politik alana içkin bir konumda bulunmayı resmederken, 1990'lı yıllar sonrasında küresel gelişmelere paralel olarak kimliğin kültürel boyutuna artan vurgu, "Alevi Uyanışı" olarak adlandırılan süreci de tetikler. Bu yıllar Aleviler açısından kamusallık tartışmaları içinde "kimlik" ve bu kimliğin talepleri bağlamında "dinsel pratiklerin kentsel hayata adaptasyonunu" içeren gelişmeleri de beraberinde getirir.

Bu sürecin en görünür sonuçları kentsel alanlarda kurulan cemevleridir. Günümüzde kentsel alanlarda kurulan cemevleri üzerinden bir değerlendirme yapıldığında, Alevilik dinsel, kültürel ve sosyal olarak yeniden üretilen bir olgu olarak varlık bulmaktadır. Geleneksel sosyodinsel kurumları olan cem, musahiplik, dede nikahları, düşkünlük gibi kurumların modern hayat ve kentleşmenin etkisiyle dönüşümü, geleneksel dinsel önderler olan Alevi dedelerinin yeniden tanımlanan idari ve dini otoriteleri, diğer geleneksel rütalitsik ibadetler ve adetlerin değişimi, dinsel alanın (Bourdieu, 1991) sınırlarının da yeniden çizildiğini görmemizi sağlar.

3.2.1. Dinsel Alanın Yeni Mekanı Merkezi Cemevleri: "Kurumlar"

Cemevleri Alevi uyanışının net bir sonucu olarak, Aleviliğin kentlerdeki en görünür mekanlarıdır. Bu cemevleri sadece dini işlevleri (cem ibadeti) ve bu işlevlerin ritüel pratiklerinin (cenaze/Hakka yürüme-uğurlama erkanları) uygulandığı mekanlar olarak kalmazlar, kültürel ve sosyal etkinliklerin tertip edildiği konferans salonlarına ev sahipliği yapmanın yanında, bağlama, on iki hizmet, cenaze hizmetleri, meslek edindirme eğitimleri gibi Aleviliğin sosyodinsel aktarımı ve diğer sosyal-kültürel sermaye edindirecek eğitimleri de bünyesinde barındırırlar. Bu bağlamda günümüzde Aleviler için cemevleri kültürel, politik ve dinsel alanda aidiyet üreten bir belirleyici haline geldiği söylenebilir.

Cemevinde kurum dedeliği yapan bir katılımcı kendi deneyimleriyle Aleviler için değişen atmosferi şöyle anlatıyor:

> *"Eskiden Aleviler cenazelerini camiden kaldırıyordu, e tabi Sünni insanlar bu şeyi kerhen yapıyordu, yani bir Alevi şeye girmiyor, yani gelip cenazeyi burdan kaldırıyor diye, bunun çok tepkilerini yaşadım ben de gördüm ve çoğu insan bunu yaşadı, çoğu insandan da duydum yani, yani horlamayla karşı karşıyadılar, şu anda yerleşik düzende metropolde cemevi ihtiyaçtan doğdu, eskiden köyde herkesi evi cemeviydi"(*DG-8, E, 55).

Bu belirleyiciliğin bir hususiyeti ve Alevi olmanın kimliksel ifadelerini sosyalleştirici bir alan olarak cemevleri "habitus" yüklüdür. Bourdieu'ye göre toplumsallaşmış bir özne olarak habitus aynı zamanda kişisel ya da bireysel olanın da kaynağıdır (Bourdieu ve Wacquant, 2014). Bu anlamda "*bireyin karakteristik eylem eğilimleri seti olarak ortaya çıkar. Bu eğilimleri toplumsal düzen içindeki konumlara uygun kılan bir sosyal süreç vardır*" (Calhoun, 2014, 104).

"Habitus" terimi esasen yapılaşmış doğaçlamayı mümkün kılan somut duyarlılık anlamına gelir. "Toplumsal failler, habitusun "sürekli eğilimleri" aracılığıyla mevcut kurumlan pratik olarak içselleştirerek etkinleştirirler. Dolayısıyla habitus, belirli türde zeminler ve koşullardaki toplumsal deneyimlerimizin bir sonucu olmasının yanında, zihnimizde taşıdığımız (sınıf, dil, etnisite, toplumsal cinsiyet gibi) sürekli eğilimler setini anlatır. Habitus kendini devam ettirmenin yanında bir grubun üyelerinin paylaştığı ortak

deneyimleri sağlar ve grubu tanımlayıp ona kimliğini kazandıran toplumsal bir topografya üzerinde temellenir. Bu paylaşılan durum Bourdieu'nün "alan" adını verdiği şeydir (Tatlıcan ve Çeğin, 2014, s.318).

Yaygın kitlesel göç sonrası Aleviliğin geleneksel dini alanın sınırlarının yeniden çizilmesinde etkin olan kentleşme ve modernleşme dinamiklerinin yanında, Sünni devlet yerleşik yapısal paradigmasınca "kültürel bir renk" (Dressler, 2016, s.187) olarak çerçevelenen Alevilik, onu bir dizi sabitten yola çıkarak ele almayı engeller.

Dikkatli bir okuma, bu alanı "toplumsal düzen içindeki konumlara uygun kılan sosyal sürecin", yani sosyo-ekonomik gelişmeler ve kentleşme yoluyla toplumdaki işbölümü ve farklılaşmanın görünür hale gelmesiyle, dinin sistematikleşmesi, cemevleri özelinde yeni bir iş bölümü, mekanı da içine alacak biçimde özerk bir kültürün gelişmesi- ve dini alanın sınırlarının yeniden çizilmesi gibi sonuçları üretir.

Artan toplumsal farklılaşma, göçle birlikte geleneksel hayattaki rol değişimlerinin kentsel hayattaki görünümleri, kent hayatının seküler referansları, yaygın eğitim imkanları geleneksel alanın dönüşümünün tetikleyicileri olurlar.

Önce de ifade edildiği üzere, bu alandaki dönüşüm geleneksel dini alanın tamamen ortadan kalktığı bir durumdan çok, Aleviler özelinde, sekülerleşmiş bir toplumda, dini alanın sınırlarının değişmesini içerir. Modernite ile birlikte dinin özerk alana doğru mobilizasyonu ile değişen dinsel alanın sınırlarında, ortaya yeni çıkan aktörlerle cemevi özelinde, dini liderlerin ve bürokratik organizasyonun da bu daire içinde değerlendirilmesi gerektiği söylenebilir. Özellikle kentlerde kurulan cemevleri sosyodinsel ve toplumsal dönüşümün ifadesi ve vektörüdürler. Geleneksel Alevilikte mevcut olan sosyodinsel kurumların işlevlerindeki düşüş ve değişim, müstakil bir ibadet mekanı olarak kırsal alanlarda yoğunlukla bulunmayan cemevlerinin, artan toplumsal farklılaşma ve değişen ihtiyaçlar bağlamında dedelerin ve ocakların, topluluğun dinsel ve yönetsel idaresi noktasındaki otoritesinin müzakere edilmesine yol açmıştır. Günümüzde dedeler "otorite"lerini "kurum" olarak adlandırdıkları cemevlerinde dernek ya da vakıf yöneticileri ile paylaşmaktadırlar. Artan toplumsal farklılaşma Cemevlerinde yeni iş bölümü ve yeni kurumsal pozisyonlar yaratmış, bu durum da Alevi kurumlarının yeniden yapılandırılmasını sağlamıştır.

Cemevleri, belirli grupların belirlenmiş pozisyonlarda uzmanlaştığı hiyerarşik olarak organize edilmiş kurumlardır. Buna göre, Alevi inanç ve uygulamalarının kurumsallaşmış mekanları olan bu cemevleri, Alevi inanç ve uygulamalarına ilişkin mevcut yapılanmayı etkileyen yeni kurumsal pozisyonlar ortaya çıkarmaktadır. Günümüzde bazı kısmi farklılıklar bulunmakla birlikte cemevlerinin yöneticileri, bünyesinde kurulu bulundukları Alevi vakıfları ile derneklerinin yöneticileridir. Alevi uyanışı sonrasında cemevlerinin kuruluşuna öncülük eden bu vakıfların ve derneklerin yöneticilerinin ticaretle uğraşan eşraf, sanayiciler, iş insanlar ve profesyonellerden oluşan heterojen bir kitle olduğu söylenebilirse de, hali hazırda bazı ocakzade dedelerin ve dede soyundan gelen bireylerin de cemevlerinin vakıf ve yönetimlerinde yer aldığı görülmektedir.

Derinlemesine görüşmelerde büyük ve merkezi bir cemevinde "kurum dedesi" olarak görev yapan bir katılımcı (DG-01, E, 30):

> *"Burada bir tecrübe kazanıyorum ki ben 30 yaşındayım bu benim 4. kurumum. diğer dedelerle beraber post dedeliği yapıyoruz. Ben kurumun dedesiyim yani söz sahibi olan. (X) dedem İnanç Kurulu Başkan Yardımcısı. Diğer (X) Dede ve ben Kültür Tanıtma Vakfı'nın mütevelli heyetinde yönetim kurulu üyesiyiz. Ben başkan yardımcısıyım aynı zamanda dedem de üyesi yönetim kurulu üyesi".*

> *"Emekliyim. Cemevi başkanlığımızın 4. dönemi. İşte bir dönem 98-99-2000, 2005'ten 2015'ten bu tarafa da bu 3. Dönemim işte"* DG-18, E, 65).

İstanbul Avrupa yakasında Belediye tarafından inşa edilmiş merkezi bir cemevinde kurum dedesi olarak görev yapan dede ile yapılan derinlemesine görüşmede (DG-13, E, 40), dede dinsel alanda kalmayı tercih ederken, yönetimsel ve idari alanda yönetim kuruluna ve yöneticilere müdahale etmediğini ifade etmiştir:

> *"Şimdi cemevlerinin bir şeyi var yönetimi var. Dedeler yönetimden bağımsız olarak kurum dedeliği yapıyorlar… Evet dedeler yönetimle ilgili çok şeye karışmaz ama yönetim dedelikle ilgili Alevilikle ilgili bir şey olduğu zaman karşılıklı fikir alışverişiyle güzel bir şekilde gidiyor. Mesela burası şuan çok güzel gidiyor. Yol ile ilgili ibadet kısmıyla ilgili… Şimdi biz bura yönetimsel işlerine ben dede olarak karışmam. Benim işim değil çünkü. Bana sorarlarsa fikir almak isterseler deseler ki dede biz şöyle bir konu var ne yapalım diye söyler ben sadece fikrimi söylerim. Kurumu yöneten bir yönetim var bir de kurumun dedesi var"* (DG-13, E, 40).

Alevi inanç yapısında dedelerin soylarının ehl-i beyte ve peygambere kadar uzandığı kabul edilir. Ocak ifadesiyle ise, dede soyundan gelen aile etrafında oluşan sosyodinsel ve sosyokültürel kabulleri bulunan bir organizasyon anlaşılır. Her dede ocağının farklı coğrafyalarda ve köylerde talipleri bulunmakta, bu dede talip ilişkisi uzun dönemlere yayılan bir ilişkiyi işaret etmektedir. Bu sistem, tüm Anadoluya yayıldığı haliyle, Alevileri geleneksel kırsal formunda yüzyıllara varan uzun bir süre içinde, kendilerini devlet tazyikinden ve her türlü dış tehlikenin varlığından azade kılacak biçimde, inanç, sosyokültürel aktarıma karşılık gelecek bir eğitim, dayanışma hukuku ve manevi inanç bütünü oluşturacak şekilde bir toplumsal ve dinsel dizgelerin verili halde olduğu ağ işlevi görmüştür. Göç ve kentleşme dairesinde kitlesel olarak şehre göç edenlerin bu mobilizasyonuna hazırlıksız yakalanan dede ocakları, uzun süreçte kentlerde dede-talip ilişkisini oluşturacak ve koruyacak zeminden mahrum kalmışlar, gelişen eğitim imkanları ile kent taliplerinin ihtiyaçlarını göremez olmuşlardır. Kırdan farklı olarak kent hayatında siyasal ve kültürel alanda da varolmaya çalışan Alevi taliplerin bu alandaki faaliyetleri köydeki bütünsel benzeşik toplumsal alanı çözmüş bu durum da dedenin dinsel ve kültürel alandaki yetke ve konumunu parçalamıştır. Cem, musahiplik, düşkünlük, rızalık gibi çözülen diğer kurumlarla benzer bir kaderi paylaşmakta olan ocak tabiyetli, dede talip ilişkisi "kurum" "cemevi" ilişkisine dönmüştür.

Geleneksel Alevilikte "ocak", Alevilerin kırsal alanlarda üst kimlikten (Alevi, Kızılbaş, Bektaşi…) sonra kendilerini ait hissettikleri ikinci önemli kimlik ifadesidir (Salman, 2015). Cemevlerinde kurum dedesi olarak görev yapan katılımcılar, buralardaki geçmişlerini, görevlerini ve cemevine eklemlenme biçimlerini anlatırken, dede talip ve ocak-dede ikilikleri yerine "kurum" ifadesini kullanmakta, "göreve başlamak" gibi formel terimleri sıklıkla vurgulamaktadırlar.

> *"İşte 2006 itibariyle İstanbul'a geldim ve (X) Cemevinde (İstanbul Avrupa Yakasında Merkezi bir cemevi) kurum dedesi olarak göreve başladım. Şimdi kurum dedesi Şimdi kurum dedesi diyorum. Niye? Çünkü işte 50 yaşıma kadar yani 90'lara kadar İstanbul'a daha cemevleri yapılmadan Alevilik ocaklar sistemi üzerine gelen. Yine de öyledir esası budur yani ocaklar sistemi üzerine. Ama şehirlere taşınan Alevilik işte şehirlerdeki Alevilik kendini nasıl ifade etti? Şehirlerde tabi hala da öyledir yani Aleviliği bir inanç olarak yani bir inanç olarak hala devlet tanımlamadığı gibi işte cemevlerini de kültür evi olarak tanımladı"* (DG-19, E, 66).

"mesleğimizi bıraktık, ayakkabıcıydık biz eskiden sonra bu işe soyundum tabi soyunurken de biz önce büyüklerimizin dedelerimizin, babalarımızın dizinin dibinde önce onları gözledik ve sonra dinledik sonra ilk adımla beraber hizmetlere atılım yaptık, Semaha yaptık ama o posta oturamadık çünkü askerliğimizi yapmamız lazımdı, evli olmamız lazımdı, bizde olmazsa olmaz musahip tutmamız lazımdı. Biz bu aşamaları geçtikten sonra ilk başta benim görev aldığım yer (X) Cemevi (İstanbul Avrupa Yakasında Merkezi bir Cemevi) göreve atıldım. Bana ondan sonra buraya (İstanbul Avrupa Yakasında başka merkezi bir Cemevi) geldim ve 15 senedir burada kurum dedeliği hizmetimi yürütüyorum" (DG-11, E, 56).

Araştırmacı: *Peki bu İstanbul'daki dedeler cemevlerinde nasıl başlıyorlar nasıl değiştiriyorlar cemevlerini?*

-"*Bu ilişkiye bağlı. Ben (X) Cemevinde (merkezi bir Cemevi) babamla beraberdim. Orada iki dedeydik işte. Ben orada şey resmi ya da şey olarak hiçbir görevli değilim. Sadece babam orada diye ben babamın yanında. Babamdı kurumun dedesi. Ben babamın yanında yetişiyordum. İşte babam olmadığında ben yapıyordum Başka bir cemevi dediler ki bana işte şey geldi dede oraya sen gelir misin diye oranın dedesi yokmuş 1 günlüğüne. Dedim tamam 1 günlüğüne gelirim hizmet geri kalmasın dedim. Orada kurum dedesi olarak hizmet yaptım uzun bir süre. Orada hizmet yapınca da buranın bir dede ihtiyacı varmış işte sayın Başkanımız (İstanbul Avrupa yakasında İlçe Belediye Başkanı) işte dede bulalım cemevine diye. Burada kurum dedesi olarak göreve başladım*. (DG-13, E, 40).

"*Askerlikten sonra bu cemevleriyle gelip gittik. Derken gençlik kollarından başladığımızda burada yönetim kademelerinde (X) Dergahı veya diğer kurumlarımızda yoğun bir şekilde Alevi örgütlerin hepsinde çoğu kurumlarımızda hizmet ettim diyebilirim"* (DG-15, E, 46).

"Şöyle şimdi kentleşmeyle birlikte cemevlerinin var olmasıyla bir kurumsallaşma süreci başladı. Bu kurumsallaşma sürecinde her cemevinde işte dedeler görev yapmaya başladı inanç önderi olarak. Ama Aleviliği var eden o dede talip ilişkisi aslında cemevindeki cemevi dedesinden ziyade ocak dedeliği meselesi. Şimdi o ocak dedesi kendi taliplerine giderdi onların hizmetini yürütürdü. ... Kentte bu ortadan kalkmaya başladı. Bu bir yönüyle sürüyor. Sürüyor özel çağrıldığında sürüyor. Onun dışında dede cemevenin dedesi. Yani Kurumun dedesi" (DG-22, E, 40).

"E burada da dedesi var, cenazeyle ilgilenen hocası var, zakiri var. Şimdi bunların da Diyanet buradan görev yaptığı için şimdi günübirlik görev yapıyor. Yani şimdi mesela ben 6 senedir buradayım. Cumartesi pazar da dahil kesintisiz bu kurumda görev yapıyorum. Kesintisiz görev yapıyorum. Haftada 1 gün izinim var onda da yine önemli şeyler olduğu zaman gelmek zorunda kalıyorum" (DG-11, E, 56).

*"Kendi taliplerim yani ocak taliplerim hatta diğer ocaklardan olanlar da. Yani diğer ocaktan talip olanlar da onların görgü cemi, hızır cemlerini köyde yapardım ben. Görgü cemlerini bugün İstanbul'da yapılmıyor memlekette görgü cemleri*ni

yapardık hızır cemlerini her sene yapardık muharremi orada canlı canlı şey ederdik cem yürütürdük… Şimdi beni buraya taşıyan bir kere köyler akın etti İstanbul'a" (DG-19, E, 66).

Büyüyen ve faaliyetleri çeşitlenen cemevlerinde, özellikle Alevi dernek ve vakıfları bünyesindeki cemevlerinde yönetim icra kurulunu ve bürokratik yapıyı Türkiye örneğinde çoğaltmak mümkündür. Aynı zamanda başka bir sonuç olarak da bürokratik süreçler ile cemevi ekonomisi hakkında özel bilgi gerektiren idari görevlerle başa çıkma noktasında değişen faaliyetler dolayısıyla aynı anda cemevinde birden fazla dede bulunması da gerekebilir. Dedeler tarafında kurum ve vakıf yöneticileri ile paylaşılan yetki, büyük ölçüde modern kent toplumlarındaki bilginin farklılaşmasına bağlıdır.

Alevi erkanının, dini ibadetlerinin ve ritüellerinin uygulanmasında ve cemevinin işlevlerinin belirlenmesinde dedelerin ve vakıf yönetimlerin konumu dönem dönem gerilimli bir hal almaktadır. Yine "hoca" olarak adlandırılan ve cenaze lokma hizmetlerinde, bazı nikah erkanlarında görevlendirilen bir başka grup da cemevi içinde dedelerin bazı sorumluluklarını paylaşırlar.

Birçok cemevinde kurum dedeleri bazı periyotlarda yoğunluk dolayısıyla cenaze namazlarına ve nikah erkanlarına katılamaz. Dolayısıyla bu görevlerin bir kısmını ocakzade soyundan gelmeyen "hocalara" bırakmak durumunda kalmışlardır.

"*Dededen önce hoca da var mesela. Kurban kesildiği zaman duasını okur, cenazeleri hocalarımız kaldırır. Hocalarımızın ismini unuttum ama kendi mesela cenazesini gelir orada hizmetini yapar yani cenazeyle ilgili. Sonra cenaze saati geldiği zaman o işte helallik için orada helallik alır. Sonra orada defnedilir. Sonra tekrardan köye gönderilir. Orada devam ediyorlar köyde aynı şekilde devam ediyorlar. Benim bildiklerim bu kadar"* (DG-09, E, 28).

"*Evet şu anda … hocamız vardı ayrıldı kendi isteğiyle*" (OGG-03, 04, E, 28).

"*Artık kendi cenazelerimiz kendi hocamız ya da dedemize gelip hastaneden alınıp bütün işlemleri burada yapıldığını biliyor*" (DG-24, E, 59).

"*Cenaze yıkamayı hep Hocamız yapar*" (DG-04, K, 57).

"*Yıkama konusunda Hoca vardı"* (DG-10, E, 26).

"*Toplum içindeki hizmetleri (X) hoca amca vardı emekli olup gitti. Şu an Kurum Dedesi yapıyormuş koronadan dolayı beklemede. Yıkama işlemleri falan yapılmıyormuş*" (OGG-02, 01, K, 26).

Cemevi bünyesindeki Alevi hocalarının konumu tartışma konusu olarak varlığını sürdürürken, Alevi ve Sünni topluluklar arasında sınırların çizilmesinde özellikle cenazelerde hocaların uygulamaları ve kamuoyu görünürlüğü önemlidir. Bu nedenle cenaze törenleri erkânları, Kuran'ın okunduğu dilin seçimi ve biçimi ve hatta alan çalışması sırasında araştırmacının da gördüğü biçimiyle bazı hocaların giydiği cüppe ve sarık bile çatışma ve tartışma yaratan konulardır.

Cemevinde görevli bir Dede (E, 62) cenaze erkanlarında görevli "hoca" ve "dedeler" arasındaki mevcut gerilimi aktarırken, cenaze hizmetlerinde görev alan "hocaların" ortaya çıkışının nedeni olarak, tarihsel arka planda dedelerin geçimlerini sağlamak amacıyla başka mesleklerle meşgul olmak zorunda kalmalarını aktarmıştır. Diğer bir katılımcı da hocaları da içine alacak cenaze hizmetleri ile cemevleri arasında bir mücadele olduğunu ifade etmiştir.

> "*Cemevinde hoca diye bir tabir yok. Cemevlerinde Aleviliğin ibadethanesi dedeler var ama dedeler bir aba bir hırka bu işin bu şekilde buralarda gidemeyeceğini anladığı için ister istemez geçim derdine iş hayatına atılmışlar. Buralarda da cenazelerin kalkması gerekmiş. Bu cenazeleri kaldıran da Alevi kimlikli insanların eğitimini aldıktan sonra mesela Kuran okuma mesela cenaze yıkama, cenaze kaldırma gibi eğitim verdikten sonra buralarda görev yaptığını görebiliyoruz. Cenaze bölümünde yer alan ama tekrar tekrar altını parmakla şiddetle çizerek söylüyorum. Cemevlerinde hocaların olmaması gerek"* (DG-03, E, 30).
>
> Araştırmacı: *"Sizin cenaze hizmetleri bölümünde çalışan hocanız var mı"*
>
> -*"Bir tane hocamız var çalışan evet. Cenazeyi yıkayan mezara gidiyor. Kuran okuyor. Ama dedelerimiz de yapıyor bunu"* (DG-01, E, 62).
>
> *"cenaze hizmetiyle cem evi hizmeti arasında bir çatışma var*" (DG-12, E, 51).

Kendisiyle derinlemesine görüşme yapılan ve cemevinde zakirlik/aşıklık yapan bir katılımcının (DG-06, E, 27) sonraki süreçte yine İstanbul Avrupa yakasındaki büyük ve merkezi bir cemevinde cenaze /Hakka yürüme/uğurlama hizmetleri bölümünde "hoca" olarak görev aldığı ilgili cemevinin sosyal medya sayfasından görülmüştür. Bu katılımcı cenaze hizmetlerindeki dedeler ve hocalarla ilgili olarak cemevi içindeki işbölümünü şöyle aktarmıştır:

> *Araştırmacı: Bu hocalar ne yapıyorlar tam anlamıyla? Dedelerin burada bulunmadığı zamanlarda cenaze erkanlarını mı yürütüyorlar?*

-*"Hoca aslında cenaze erkanını yürütendir zaten. Dedeler işte kırk ekmeklerini, lokmalarını bağışlaması yapar falan ama genelde hocalar yürütüyor cenaze erkanıdır, yıkamasıdır, mezar ve defin işlemleridir, Kuran okutulmasıdır falan bunlarla hocalar ilgileniyor cemevlerinde"* (DG-06, E, 27).

Aleviliğin geleneksel sosyodinsel kurumlarından olan cem, Alevi toplulukları için merkezi ve ayırt edici dinsel ve toplumsal pratiklerden biridir. Tarihsel derinlik içerisinde cem törenlerinin işlevlerinin pek çok sonuç içerdiği görülmektedir. Cemler kapalı bir toplumsal formda, topluluk içi sosyalleşmeye aracılık eden bir görev icra ederken, sosyokültürel ve sosyo- dinsel geleneklerin de aktarım ortamı olarak da ikincil bir amaca hizmet etmiştir. Bir diğer işlevi ise uzun tarihsel dönemde, kentlere yaygın göç öncesine kadar, topluluk üyeleri arasındaki anlaşmazlıkların dedelerin kabul edilen dinsel otoriteleri altında çözüleceği hukuki bir zemine de ev sahipliği yapmıştır.

Günümüzde özellikle metropollerin ve kentlerin yaşam biçimiyle belirli bir bağlam içinde geliştirilen bu hizmetler, ya yaşamın nesnel koşullarıyla ilgisini kaybetmiş ya da kentsel koşullar altında sembolik boyuta indirgenmiştir.

Geleneksel Aleviliğin cemlerinde yürütülen on iki hizmet de bu değişimden nasibini almıştır. "Devlet ve yabancı" baskısının yokluğunda artık bekçiler daha sembolik bir pozisyonda görev alırlar. Ayrıca ceme katılanlar genellikle aynı bireyler olmasına karşın, dinsel ya da ahlaki olarak sorumluluk yükleyebilecek bir sorumlulukları bulunmamaktadır.

Geleneksel olarak her Alevi birey, bir dede ocağının talibi iken günümüzde bu ocakların yerini "kurum"lar, yani cemevleri almıştır. Cemevine gelen katılımcılar dede'nin talipleri değildir ve ona karşı dini sorumlulukları yoktur. Yılda bir kez talibini ziyaret eden ve tertip edilen görgü cemlerinde "taliplerini gören" dedelerin yerini, Cemevlerinde tam zamanlı görev yapan dedeler almıştır.

Geleneksel Alevilikte kutsal kabul edilen on iki hizmetler olan cemevi temizliği (iznikçi), kurbanların kesilmesi ve lokmaların pişmesi için yürütülen hizmetler, artık profesyonellemiş bir hizmet alanı olarak kabul edilmekte, ve bu hizmetlerin yürütülmesi ile ilgili "görevliler" istihdam edilmektedir.

Yani cemaat üyeleri arasında var olan pratik iş bölümü, cemevlerinde profesyonel kadrolar tarafından yerine getirilmekte, bu durum katılımcıların cemlerde aktif rol almasını zorlaştırmakta ve onları yürütülen erkanlara katılma ile, dede ve diğer katılımcılarla ilişkilerinde onları giderek daha pasif bir duruşa itmektedir.

Aleviliğin kurumsallaşmasının bir sonucu da, inançların ve uygulamaların rasyonelleştirilmesidir. Geleneksel Aleviliğin cemlerinin ve ritüellerinin menkıbevi ve mistik boyutları günümüzde gerçekleştirilen cemlerde görülmez. Örneğin "keramet sahibi" dedelerin "karizmatik" otoritelerinden ziyade, daha dünyevi bir ilişki söz konusudur. Dedenin kerametine olan inancın gösterilebileceği zeminlerin cemevlerinde görülebilmesi neredeyse imkansızdır. Geleneksel Alevilikte dedeler sadece cemleri yönetmek ve taliplerini görmekle sorumlu değildir: "keramet sahibi" dedeler hastalara şifa verir, çocuğu olmayan kadınları dualardı. Ayrıca bir çok dede kaynayan kazana elini sokarak kemiği bulur çıkarır ya da kızgın kor alan ateşin üstünde yürüyerek bu "keramet"i perçinlerdi. Günümüzde çeşitli tarihsel deneyimlerden kaynaklanan farklı gelenekler ve "çağdaş ihtiyaçlarla uyumlu" olmayan, "irrasyonel" veya "yozlaşmış" kabul edilen belirli uygulamalar terk edilmiştir.

Merkezi bir cemevinde kurum dedesi olarak görev yapan bir katılmcı (DG-16, E, 75), geçmişte amcasının cem sırasında talipleri ile yaşadığı tartışmada ateş üstünde yürüdüğünü aktarmıştır. Kendisinin görüşme esnasındaki yaşı ile "çocuktum" ifadesinden yarım yüzyıldan fazla bir süre geçtiği düşünüldüğünde, bu esrik ve insan üstü güçlere olan kanıtlama çabasının günümüzde terkedilmesinin doğal olduğu sonucu çıkarılabilir. Nitekim alan çalışması esnasında dedelerin ağrı ve acı eşiğinin sınırlarını zorlayacak bu tür girişimler ile onlara "keramet" gibi insan üstü güçler atfedecek ilişkilere rastlanılmamıştır.

> "*Çocuktum, benim amcam da cem Karşıyaka'da yaparken bir tartışmalar oldu. Soğuktu. Böyle saca aynen bu mangal gibi kömür ateş koymuşlardı sıcaklık veriyor. En aşağı bir insan oturuyor. Tartışma sona ermedi hemen çoraplarını sıyırdı yalın ayakla koştu ateşin üstüne dedi kim güveniyorsa kendisine gelsin bütün cemaat hüngür hüngür ağladı o kadınlar bütün tülbentlerini yere attılar. Hiç ayağı bile yanmadı. Bunlar gönülden Allah'a bağlı hizmet görüyorlardı şimdiki sahtekarlar gibi değil*" (DG-16, E, 75).

Kurumsallaşmış cemevleri Alevi inanç ve uygulamalarını doktrine ederek standartlaştırmış, farklı cem ve cenaze erkanlarını birleştirmeye yöneltmiştir. Bugün bazı küçük nüans farkları bulunmakla birlikte hali hazırda merkezi cemevlerinde her perşembe akşamı standartlaştırılmış formda tertip edilen cemler gerçekleştirilmektedir. Cemlerde dedelerin ve diğer görevlilerin yürüttüğü hizmetler yazılı olarak kodlanmıştır. Alan çalışması sırasında özellikle merkezi cemevlerinde, bu yazılı kodifikasyon ve standartlaşma gözlenmiş, topluluk bağlantılı **yerel** cemevlerinde ise toplulukta görece yaşlı bireylerin erkanlara müdahale ederek gelenekle, günümüze uyarladıkları görülmüştür.

Merkezi Cemevinden Gözlem Notları: "Artık Cemevileri de Ocak"

Avrupa Yakasında bulunan merkezi bir cemevine önceden bazı "tanıdıklar" vasıtasıyla oluşturulan randevu ile gidiyorum. Cemevine girmeden büyük bir kalabalığın bahçede beklediği görülüyor, saatin henüz 15.00 olması itibariyle kalabalığın perşembe toplanma cemi için olamayacağını düşünüyorum, girişte sağ tarafta kafe benzeri çay ve kahve gibi içeceklerin cüzzi bir ücret karşılığı alınabildiği bir bölümde, kalabalık görülüyor. Sonra "ağıtlar" duyulmaya başlanıyor. Randevulaştığım kurum dedesi ile görüşmek üzere, kapısında "kurum dedesi" yazan odanın kapısını çalıyorum. İçeri girdiğimde şaşırmama neden olan şey dedenin yaşı. Dede kavramı ve yerleşikleşmiş imgesi nedeniyle, daha yaşlı birini beklerken henüz otuzlarında genç bir dede ile tanışıyorum. Hitabeti ve ses tonunun oldukça etkileyici olduğu görülüyor. Tanışma bölümünden sonra kendisinin ocakzade bir dede olduğunu, "yol yürüten" ve taliplerini sıklıkla ziyaret eden dedesi ile birlikte gezdiğini, o "atmosferi kokladığını" aktarıyor. Kendisinin bu cemevini de saydığında üçüncü "kurumu" olduğunu, bundan önce Avrupa yakasında iki merkezi cemevinde kurum dedeliği yaptığını aktarıyor. Ama asıl dikkat çekilmesi gereken tespiti daha önemli: "artık cemevleri de birer ocak". Odaya sürekli gençler girip çıkıyor, "bizim gençlik, akşama semah dönecekler" diyor. Dedeyle on iki hizmetlere ilişkin sorular soruyorlar. Derken odaya 70-75 yaşlarında iki kişi giriyor. Dedelerim diye tanıştırılıyoruz. Görece daha yaşlı (X) dedenin kamudan emekli olduğunu, emeklilik sonrası cenaze erkanı ve "post dedeliği" hizmetleri için kuruma geldiğini, genç "kurum dedesinden" yolu erkanı öğrenmeye çalıştığını kendi ifadelerinden anlıyoruz: "ben sendikacıydım, kızlarımı okutmaya çalıştım, köyden geldiğimizde sene 1965, askerlik yapmışız, her şey çok zordu. Bugün kızlarımdan biri doktor, diğeri öğretmen. Emekli oldum, sendikacılık mı kaldı Türkiye'de. Zaten bitti. Sıkılmıştım. Bir talep oldu, kendimi yetiştirmeye karar verdim. Bu cemevine gelip gidiyordum. Cenaze erkanı eğitimi aldım, on iki hizmet dualarını çalıştım. Dedem de (genç olanı işaret ediyor) sağolsun bizi yetiştirdi. Şimdi onun yanında "post dedeliği" yapıyoruz". Sonra diğer yaşlı dede sözü alıyor: "oy kurbanım ben sana, ne iyi ettin. Kurbanım ben geldim, bir sigortalı işim, emekliliğim yok. Burda canların lokmalarından geçimimizi sağlıyoruz". Genç kurum dedesi söze giriyor, geç kalıyoruz diyor, neye

geç kaldığımızı anlamaya çalışıyorum. Cenaze erkanı yürütecek yaşlı dede kalkınca, aşağıdaki cenazeyi onun kaldıracağını anlıyoruz. "Hocam, gel yanımda dur. Sen de gör" diyor. Cenaze erkanı için tahsis edilen kapalı alana giriyoruz. Saf durmaya başlayan kalabalığa uyarı geliyor "canlar saf durmayın, halka yapalım, cemal cemale bakacağız". Erkanın nasıl gerçekleşeceğine ilişkin önden bir bilgilendirme yapılıyor. "Allah yücedir" derken eller kulak arkasına değil, sağ el kalbin üstüne götürülüyor. Erkan Türkçe okunan fatiha ile bitiriliyor. Sonra "Hakka Yürüme Erkanı" bitiriliyor. Cenazenin nerede defnedileceği anons ediliyor. Perşembe akşamı olması dolayısıyla ceme katılıyoruz. İçeri girildiğinde cemin yapıldığı salonun çok büyük olması dikkat çekiyor. Kurum dedesi olan genç dede ile birlikte tanıştığımız diğer iki dede de "posta" oturuyor. Cem başlarken, sürekli aynı simaların ceme katılması bazı insanların birbirlerini tanıdıklarını anlıyoruz, birbirlerini görenler, yanlarındaki minderleri işaret ediyor. Ayağında sağlık problemleri olanlar duvar diplerine oturmuşlar. "Rızalık" alınıyor, birden yanımdaki orta yaşlı genç bir erkek ile sarılarak rızalık veriyoruz. İki genç zakir/aşık duaz-ı imamları ve deyişleri okuyor. Sırasıyla günümüzde sembolik de olsa sürdürülen hizmetlerin duası dedeler tarafından verilmeye başlanıyor. Bu duaların ve hizmetlerin sırasının dedenin önünde hazır bulunan bir nottan ya da kitaptan okuduğu hareketlerinden anlaşılıyor. Bazı hizmetlerin aynı kişiler tarafından yapıldığı görülüyor. Geleneksel Alevilikte cemin iç disiplinini sağlamakla görevli "gözcünün" cep telefonu ile çekim yapılmasını engellemeye çalıştığı görülüyor. Kurum Dedesinden önceden izin almama rağmen fotoğraf çekme girişimim "gözcü" tarafından engelleniyor. Benim engellenmeme arkamdan gelen bir sesle tepki gösterildiğini anlıyorum: "yahu hangi çağdayız, bırakın insanlar canlı yayın yapsın". Gözcü cemin genel tertibinden ve düzeninden de sorumlu. Ceme katılan özellikle orta yaş üzerindeki kadın katılımcıların, ellerinde dualatmak için getirdikleri lokmaları ve elma gibi meyveleri dedeler topluluğunun önüne getirip dualattığını görüyoruz. Hizmetler sırayla gerçekleştiriliyor. Dikkati çeken husus, sakka suyu gibi, semah gibi, zakirlik gibi hizmetlerin bazılarının çok genç kadın katılımcılar tarafından yerine getirilmesi. Cemin aydınlatılmasını sağlayan delil/ çerağ aydınlanması, artık elektirikli bir lambanın düğmesine basılmasını içeren bir hal almış. Üç genç kızın süpürgecilik hizmetini yerine getirdikleri görülüyor. Kızlarının üçünün de başları tülbentle örtülmüş ve uzun etek giydikleri görülüyor. Hizmetlerden sonra cem sonlandırılıyor. Çıkışta dua edilen lokmaların eşit olarak poşetlere koyulduğunu ve katılanlara paylaştırıldığını görüyorum. Gözcü yanıma geliyor ve özür diliyor: hocam keşke bana önceden söyleseydiniz. Karşılık veriyorum: "dede bana ben haber vereceğim rahatlıkla çekim yapabilirsin". Gözcünün Antepli olduğunu öğreniyorum. Antep Alevi nüfus yoğunluğunun nadiren bulunduğu bir il olarak şaşırtıcı geliyor. Cemevinin temizliğinden sorumlu, aynı zamanda kafeyi işleten görevlinin cemevini temizleyerek bizden sonra kapatacağı bilgisini ediniyorum (İstanbul Avrupa Yakasında bulunan merkezi cemevinden gözlem notları 25.10.2019).

Bu gözlem notlarından da anlaşılacağı üzere, merkezi ve kurumsal cemevlerinde ibadetin ve diğer hizmet erkanlarının benzeştirici bir süreç yaşadığı, bu süreç neticesinde tek tip ve kitabi bir görünüm arzettiği dikkat çekmektedir. Geleneksel ortamı içinde

Alevilerin sosyodinsel yaşamının aktarımı, sosyokültürel olarak sözlü biçimde gerçekleşmekte, bu toplumsal iklim içinde sosyalize olan Alevi topluluklarına mensup bireylerin, bu kurumları ve ritüelleri içselleştirilmesi uzun bir döneme tekabül etmektedir. Bu sosyokültürel aktarım ritüalistik ibadetleri, yola kabul ve musahip kardeşliği, dede talip ilişkileri gibi bireysel ve toplu pratikleri ve rütelleri işaretlerken, bir ilişkiselliğin sürdürülmesi bakımından da, sosyodinsel mirasın oluşmasına aracılık edecek biçimde uzun erimli olabilecek bir süreci de içine alıyordu.

Dolayısıyla kentleşme sürecinde modernitenin bir getirisi olarak rasyonalize edilmiş Alevi inanç ve uygulamalarının standardizasyonunun asıl dikkati çeken tarafı; sosyokültürel ortam içinde, uzun bir süreçte aktarılan ve içselleştirilen sözlü kültürün ve bilginin "ritüel olarak aktarılan model" üzerinde yaygınlık kazanan "basılı sözcüğün" artan önemi yanında onu "standartlaştırılmış bir doktrine" dönüştürmesidir (Olsson, 2003, s. 284).

> *"Cem evlerindeki bütün cemler tek tip olmaya başladıkça, tek tip semah, tek tip nefes ve tek tip sohbet merkezden veriyor orada okunuyor ve bunu okuma ihtiyacı duyduğu içinde bunu metinden okuyor hemen hemen hepsi. Önüne bir kürsü koyuyor kâğıdı önüne alıyor oradan okuyor… dede dede olmaktan çıkmış, memur, işçi, görevli, din adamı diyorum ben ona, cami ile cem evinin bir farkı yok, alevi din görevlisi diyorum dede… Bunu tek tipleştirirsen o yöreyi öldürürsün, o dokuyu yok edersin, vücudu kanserleştirirsin sohbetler, tek tip sohbet olacak, bize neyi çağrıştırıyor bu, dede bilgisiyle, görgüsüyle, o yörede, o anda, o cem evinde ahenkiyle sohbet eder insanlarla. Fakat burada tek tip sohbet anlayışı, diyanet işleri başkanlığının Cuma hutbelerine dönüştürdü"* (DG-12, E, 51).

Cemevlerinin özellikle kamusal alanda adının sık duyulmasını sağlayan başka bir ibadet ritüeli de Hazreti Hüseyin ve yanındaki şürekasının Kerbela'da "katledilmesi" dolayısıyla yas-ı matem ayı olarak adlandırılan Muharrem ayında cemevlerinde verilen lokmalar ve Muharrem ayının 12. Gününe denk gelecek şekilde hazırlanan aşura/aşure hizmetidir. Bu aşurelere yerel yöneticiler, mülki erkan ve diğer Sünni topluluktan temsilcilerin de katıldığı görülmüştür. Özellikle seçim dönemlerinde aşure hizmetlerinin katılımcılarla buluşmayı sağlayacak propagandif bir zemin yaratması nedeniyle "devlet ricali" ile diğer siyasi partilerden sıklıkla katılımların gerçekleştiği görülmektedir. Kentsel alanlarda istisnasız bütün cemevlerinde bir gelenek haline gelen aşure hizmeti, sonunda yine bir gelenek halini alan muharrem sohbetleri ile son bulmaktadır.

31.08.2020 tarihinde İstanbul İli Avrupa Yakasında bulunan merkezi bir cemevi'nde muharrem orucunu açmaya yakın, cemevi bahçesinde *kürsüden,* dede tarafından topluluğa hitaben yapılan konuşmada da, muharrem ayında tutulan oruçlardaki Sünni müslümanlık orijinli vurguların eleştirildiği görülmüştür:

> *Son zamanlarda bizim Aleviler arasında bir şey türedi, efendim sakız çiğnersem orucum bozulur mu, yok şunu yiyebilir miyim? Ne o? bir hoca var, bizim Aleviler o hocayı sürekli izliyorlar, (X) mi? Ne! Sorulan soruları soruyorsunuz. Yav bizim orucumuz kaç gün tutulursa tutulsun, yas-ı matemdir. Üzülerek görüyorum bunları. Önceden biliyorsunuz muharrem ayında dede sohbetleri yapıyorduk, orada gelen sorular sırf bu tip sorular olunca bitirdik artık. Yok iftarı kaçta yapalım, yok sahura kalkacaz mı?* (İstanbul Avrupa Yakasında bulunan merkezi cemevinden gözlem notları 31.08.2020).

Aşağıda İstanbul Avrupa yakasında bulunan merkezi bir cemevinde gerçekleştirilen başka bir cemde araştırmacı tarafından çekilen (1) ve (2) numaralı fotoğraflardan da anlaışalacağı üzere (1) numaralı fotoğrafta, Üniversiteden Çevre Mühendisliği bölümü mezunu, henüz 26 yaşında bir Alevi dedesi (DG, 10, E, 26) ile yapılan derinlemesine görüşmede ve sonrasında yapılan gözlem esnasında çekilen fotoğraflarda, ilginç verilere ulaşılmıştır. Bu ocakzade dedenin ailesi, yaklaşık 30 yıl boyunca "yol yürütmemiş" yani talipleri ile Alevi erkanı hususunda bağlantısı olmamıştır. Fakat İstanbul İlinde bulunan ve çalışma kapsamında ziyaret edilen (X) merkezi cemevine gelmesi ve *kurum dedesi*' nin teşviki ile *kendisini kitaplarla yetiştirdiğini*, daha sonra *kendi yaptığı video kayıtları ile erkanı ezberlediğini*, bir de *küçük kitapçık* (fotoğraf 2) hazırladığı, cemleri de bu kitapçıkta belirtildiği katılımcı tarafından ifade edilmiştir.

> *"İşte ondan itibaren kitaplar sonra verdiği dualarla beraber bir şeyler yapmaya başladım. Bu süreç bir sene falan sürdü. Sonraki sene posta çıktım işte"* (DG, 10,E, 26).



Fotoğraf 1. Cem Töreni



Fotoğraf 2. Cem Kitapçığı

Benzer biçimde şu anda cemevinde kurum dedesi olarak görev yapan başka bir katılımcı da, cemevleri içinde geçirdiği süreçte aldığı eğitimleri sıralarken bu eğitimlerle hali hazırda dedelik görevini yürüttüğünü, kendisinin de cemevinde hali hazırda on yedi dede adayını eğittiğini ifade etmekte, ilginç bir tespitle günümüzde cemevlerinin Alevi dede ocaklarının yerini aldığının altını çizmektedir.

"*Dedemden ve daha ufak yaşta (X) Cemevi'yle (İstanbul'da Merkezi bir cemevi) başladığım bir on iki hizmet eğitimleri, semah dönmek yani cemevleri yani günümüzdeki artık cemevleri de bir ocak değeri taşımak noktasında… ben 30 yaşındayım çok ciddi bir şekilde söylüyorum yani en yaşlı şuanda Aleviliğe en çok hizmet ettiğini söyleyen dedenin yanında daha çok genç yetiştirmiştim. Sırf şuanda 17 tane dede yetişiyor yanımda. Geçmişten bugüne kadar 200'ün üzerinde genç yetiştirdim ben. Dedelik noktasında ve buraya gelmeden önceki hizmet ettiğim (X) Cemevi'nde de ki Hukuk okuyor, avukatlık yolunda (X) Cemevi'ne de kendi yetiştirdiğim bir dedeyi bırakıp buraya geldim. 24 yaşında o da dedelik yapıyor şuanda. Kendi yetiştirdiğim bir dede"* (DG-02, E, 30).

Kent hayatının zaman yönetimi de cemlerin süresini kısaltır, artık güneş batınca başlayıp, gün doğana kadar süren cemlerin yerini, süresi iki saate düşürülmüş ve sıkıştırılmış törensel cemler alır. Cemlerin sürelerinin kısalmasının asıl nedeni geleneksel cemlerin önemli bir zamanına tekabül eden törenlerin dedelerin sohbeti, kurban dualamak, lokma dualamak, lokma yemek, menkıbelerin anlatısı, topluluk için anlaşmazlıkların çözüme kavuşturulması gibi işlevleri cemlerden kaldırılmıştır.

"*Birazcık daha nasıl desem insanların mesela yılda bir görgü cemine geliyor ve diyorlar ki dede ye dede biraz hızlı yap hani yarın sabah işe gideceğiz falan diyorlar. Bu da ister istemez dedeyi yol erkanı değiştirmek zorunda bırakabiliyor"* (DG-23, E, 25).

Özetle, birbirini tanıyan ve yüz yüze ilişkilerin hakim olduğu kısmi olarak kapalı bir toplumsallık formundan, kentlerde ve metropollerde her perşembe gecesi genellikle aynı bireylerden oluşan fakat geleneksel Aleviliğin "rızalık" ilkesinin müeyyidesi yokluğunda tertip edilen cemler, geleneksel işlevlerinden bir çok yönden azade durumdadır.

Bir Alevi Vakfı'nda yönetici olarak görev yapan katılımcı (DG-07, E, 65) bu değişimi, geleneksel Alevilikte topluluğun üyesine verilebilecek en şiddetli ceza olarak adlandırılan düşkünlük ve ceme katılan herkes birbirinden razı olmasını içeren "rızalık" ekseninde şöyle aktarmaktadır:

"Düşkünlük, rızalık gibi şeyler, toplumun ahlaksızlık olarak kabul ettiği bu şeyi tevessülü önler. Bu anlamda tabi o yaptırımlar günümüze kadar düşkünlük adı altında değişik kademelerde yani süreli, süresiz düşkünlükler vesaire. Toplumda gerçekten bakın ahlaki, birliği, barışı tesis eden unsurlardan olmuştur. Bunlar çok önemli. Tabi günümüzde bunların uygulanabilirliği var mı? Çok yok. Neden çok yok? Bir defa evet hala bazı bölgelerimizde görgü cemleri yapılıyor. Ama giderek giderek mesela cemlerde de rızalık alınıyor doğru. Rıza olmadan başlanmaz.

Ama… Ama insanlar birbirini tanımıyor. Köy ortamında öyle değildi herkes birbirini tanıyordu. Dolayısıyla kimsenin kendi suçunu gizleme şansı yoktu. Yani razıysa razıdır değilse de herkes o günün koşullarında veya dedenin buyruklar gereği cezayı çekmek durumundaydı. Şimdi kent ortamında bunlar fiilen çok olamıyor. Bir defa toplum birbirini tanımıyor. Yani o şeyler güzel bugüne kadar toplumu en azından bu anlamda ahlaki yönden günümüze getirmiş, günümüzde uygulama zorlukları var mekanlardan dolayı ortamdan dolayı iş hayatından dolayı ulaşımdan dolayı çünkü artık dede gelip taliplerini gezme şansı yok. Birçok nedenden dolayı onlar yavaş yavaş yani toplum hayatında uygulanabilirliğini kaybeder ama halen yaşıyor" (DG-07, E, 65).

İstanbul Avrupa Yakasında büyük ve merkezi bir cemevinde yönetici olarak görev yapan, ocakzade dede olan bir katılımcı (DG-02, E, 30) geleneksel Aleviliğin kurumları ve günümüzde Cemevinde devam eden ibadet ve ritüelleri kıyaslamakta, geçmişi içselleştirmektedir.

"Yani günümüz koşullarındaki yapılan temel ibadetler cenaze kaldırılan yer cemevleri. Alevin ibadethanesi cemevi, cemevlerindeki inançsal ritüellerimiz Aleviliği tamamen günümüz koşullarında yansıttığı noktasında düşünecek olursak tamamen cenaze mekanları, perşembe günleri cemleri tamamen yani öz eleştiridir bu aslında…. bir noktaya gelen perşembe cemlerimiz, bunun dışında 40 lokmalarımız. Onun dışında yani tamamen canların isteğine ve arzularına göre belli olan ki az önce de aşağıda muhabbetini yaptığımız nikah erkanlarımız. Ama onun dışında bizim dardan indirme erkanlarımız vardı önceden. Musahiplik erkanlarımız vardı, dört can bir meydanda kefene girerlerdi ölmeden evvel ölmenin meydanı. Tabi canım bizim ritüellerimiz böyleydi ama bunların hepsini günümüzde yaşatanlar var, yok değil, ama milyonda bir yani" (DG-02, E, 30).

Dikkat çekici başka bir durum ise, günümüzde özellikle yaş almış bireyler için cemevlerinin "dini-sosyal bir mekanizma" işlevi görmesidir. Cemevlerinde gerçekleştirilen ritüellere sürekli katılım sağlayan yaş almış bireylerin sayısının genç bireylere göre daha yüksek olduğu katılımı gözlemler de görüşmelerden anlaşılmaktadır. Yaş almış bireyler için cemevlerinin ortak bir sosyalleşme alanı olduğu anlaşılmaktadır. Yine bazı cemevlerinde her öğlen lokma adı altında cemevine bağışlanan lokmalar ve kurbanların kesilerek dağıtılması neticesinde ücretsiz olarak verilen bu hizmet nedeniyle de, yaşlıların yanında, diğer dezavantajlı grupların da buradan faydalandığı görülmüştür.

Araştırmacı tarafından çekilen (3) numaralı fotoğraftan da görüleceği üzere, İstanbul Anadolu Yakasında bulunan merkezi bir cemevi bahçesinin yola bakan cephesine asılan bu pankart yaş almış bireyleri cemevlerine öğlen çorbaları ve lokmaları için davet tebliğinin ilanıdır.

"*Şuan ki bulunduğumuz yer mesela kışın buraya gel 12. ay 1. ay 10. ayın sonunda gelmeye başlarlar. Burada biz 100 150 tane yaşlı amcaya bakıyoruz. Bizim bu kapıdan içeri para geçmez. Para yok burada. Çayını içersin, kahveni içersin, lokmanı yersin, lokmalar gelir. Bizim cemevimizde para yok. Yani işte çay ocağı yap çay verelim para alalım, kitap satalım para alalım. Asla bizde o tür şeyler yok*" (DG-18, E, 65).

"*Evet aynen öyle, Hızır, muharrem, bu vefat dönemleri imamlarım, o dönemlerde genellikle çok dolu oluyor. ... sandalye tarzı oturacaklar yerler var yaşlılar hemen oraya oturuyorlar. Katılım güzel normalde cemlere. Birde insanların metrobüsle ulaşabileceği kolay bir yerde onun da etkisi var büyük ihtimalle"* (DG-23,E, 25).

"*Geneli. Mesela %30'u hep aynı kadrolu ekip, yaşlı amcalar teyzeler var*" (OGG 02, 01, K, 26).



Fotoğraf 3. Cemevi Lokma Daveti Pankartı

3.2.2. Yerel Topluluk Bağlantılı Hibrit Cemevleri: Köy ve Kent Arasında "Dernek"

Türkiye'de 1950'li yıllardan başlamak ve sonraki dönemde şiddeti ivmelenmek üzere kırsal alanlardan kentlere ve büyük şehirlere yaygın olarak göç süreci başlamıştır. Aleviler de deneyimledikleri bu göç süreci sonunda yaygınlıkla bulundukları köy ve kasabalardan kentlerin periferilerinde kurulan gecekondu bölgelerine "zincirleme" olarak göç etmişlerdir.

Bu zincirleme göç, göç edenlerin "iş ve konut edinme ya da yeni yaşam koşullarına uyumu kolaylaştırmada yardım beklentilerinden dolayı buraya daha önceden göç etmiş akraba, eski mahalle komşusu veya tanıdıklarının semtine taşınmalarıdır (Schüler,2002, s.192). Bu mobilizasyon kentteki yeni toplumsal çevre ile uyumu gerçekleştirebilecek bazı hemşehrilik ağlarının ortaya çıkmasına da öncülük eder.

Önce de ifade edildiği üzere belirli bir dönemde gerçekleşen zincirleme göçlerle ortaya çıkan bu ağların kurumsal sonuçları ise, topluluk dayanışmasını önceleyen hemşehri yardımlaşma dernekleridir. Bu ağlar gecekondu mahallelerinde, güçlü etnik dayanışmalı ağların eşliğinde iş veya konut bulma gibi "tanıdık" bir formdadır.

Gecekondu bölgelerindeki komşuluk ve yerel topluluk bağları dayanışması, hem yerleşimin hem de yerleşimle birlikte göçmenin konut ve toprağa yaptığı yatırımın kalıcılığını güvence altına almanın en güçlü araçlarıdır. Gecekondu ailesi ise toplumsal değer ve alışkanlıkları bakımından hibrit bir tutum gösterir. Köy ve kent arasında bir geçiş formu içeren bu yapı nev-i şahsına münhasırdır. Bu ailelerin, ücretli işlerde ya da maaşlarından kazandıkları sermayenin/gelirin bir kısmını köylerine göndermesi karşılığında, kışlık yiyecek ve erzaklarının çoğunluğu için de yine köylerinden destek almayı sürdürmeleri onları döngüsel bir bağımlılığa iter.

Zamanla köylerde bulunan nüfus yaşlanır, kentlere gecekondu semtlerine göç eden kuşaklar ise, gecekondularına karşılık birden çok katlı binalar içinde payına düşen daireleri alırlar. Yaş almış bireyler için emeklilik hayatı, ilkbahardan sonbahara kadar, köylere yaptırılan ya da onarılan evler yanında, kışın kentteki gecekondu karşılığında alınan dairelerde hibrit formdadır.

Bu tarihsel arka plan ve sosyo-ekonomik, sosyokültürel değişim izleğinde, merkezi cemevleri ile karşılaştırma yapmaya imkan tanıması dolayısıyla, aynı bölgeden ve köylerden zincirleme göçle, İstanbul'un gecekondu bölgelerine göç eden Alevi toplulukların "yöre" cemevleri, merkezi cemevlerinden belirli alanlarda farklılık arz eder.

Orijini aynı yöreden göçle gelen Alevi toplulukların kurdukları ve başlangıçta/resmiyette hemşeri yardımlaşma dernekleri olan bu dernek cemevleri, ya bir küçük kasabayı, ya da bir köyü kapsayacak biçimde, köyün/kasabanın toplumsallığının

kısmi kapalı formuyla kente taşınmasını da beraberinde getirmiştir. Düğünler, cenazeler, köyün ve kentteki mahallenin sorunları ve çözümleri, bir arada bulunmanın zorunlu olduğu diğer haller, siyasi tutum almayı gerektirecek konular topluluğun "dernek" ve "cemevi" bünyesinde bir aradalığını tetikleyici dayanışmanın da temelini oluşturur.

> *"Emekliyim. Cemevi başkanlığımızın 4. dönemi. İşte bir dönem 98-99-2000, 2005'ten 2015'ten bu tarafa da bu 3. Dönemim işte. Yani güzel bir topluma sahibiz. Güzel bir yani anlatılmayacak kadar şeylere sahibiz. Burası 93'te kurulan bir dernekti. 93'te biz bunun arsası alındı. Daha sonra zaman ihtiyaç oldukça biz köyden İstanbul'a göç arttıkça burada da yavaş yavaş toplanınca hani bu cem ibadetleri yaptık".* (DG-18,E, 65).

Araştırma kapsamında İstanbul Avrupa Yakasında bulunan iki "yerel topluluk bağlantılı köy derneği cemevinden, ilki, aynı yöreden göç edenlerin inşa ettiği gecekonduların vaktiyle apartmanlaşmasıyla görece ekonomik refahı artan ve bu yöreden olmayan ailelerin taşınmasıyla semt olarak heterojenleşen bir bölgede yer almaktadır.

İkinci yerel topluluk bağlantılı cemevi ise her ne kadar "yerel" bağlantılı bir topluluk cemevi olsa da; diğer "merkezi" cemevleri binası ve tesisleri ile merkezi cemevlerinin kuruluş ve dinsel alan faaliyetlerine öykünecek bir yapılanma arz etmektedir. Bu cemevi hali hazırda İstanbul'un güncel "gecekondu" yerleşim bölgesinde bulunmaktadır. Bu cemevi bünyesinde oldukça kapalı, etno-dinsel bir dayanışma ağı görülmekte, köy ile ilişki ve hemşeri dayanışma ağlarının oldukça etkili olduğu da dikkat çekmektedir.

Alan çalışması amacıyla bu cemevinde katılımlı gözlemde bulunulmuş, bu gözlemde topluluğun dinsel ve yönetsel idaresi noktasındaki dedelerin otoritesinin mevcut durumu, Aleviliğin sosyokültürel ve sosyodinsel aktarımı, dinsel ritüeller, yönetim biçimi ve merkezi cemevleri ile benzerleşen ve farklılaşan yönleri bağlamında karşılaştırma yapmaya imkan verecek biçimde ortaya çıkmıştır. Diğer topluluk bağlantılı cemevinde ise pandemi nedeniyle cem ve diğer ritüel ibadetlere ara verilmiş olması dolayısıyla yalnızca derinlemesine göüşme gerçekleştirilebilmiştir.

> Kasaba Derneği Yerel Cemevi, Bir Görgü Cemi'nden Gözlem Notları: "Abi Gel Başkanımızla Tanış", "Dernekten Rızalık"

Kendisi de o köyden olan ve önceden bir vesileyle tandığım İstanbul'da İlçe Belediyesinde temizlik görevlisi arkadaştan beklediğim telefonu alıyorum: "abi istersen gel, bizim ailenin görgü cemi var, kurban kesilecek. Başkan'dan izin aldım". İznin Başkandan alınması dernek ve cemevinde izin verme makamının "Başkan" olduğunu işaret ediyor. Dışarıda sadece "(X) Kasabası Kültür ve Day.Derneği Hizmet Binası tabelası asılı. Tek katlı bir binanın sonradan "üzerine çıkılan" ilave dört katla nihayet ermiş görünüyor. Giriş katın üstüne çıkıyoruz, "dede odası" yazılı odanın yanında önceden bilgisayar ve yabancı dil derslerinin verildiği küçük bir derslik görülüyor. Dede odasına baktığımı farkeden Başkan: "dedelerin işine karışmayalım dedik, siz orada konuşun dedik hocam". Akabinde arkadaşım "abi gel Başkanımızla tanış" diyor. Bu Başkanımızdaki üçüncü çoğul şahıs, makamın ehemmiyetine vurgunun altının kalun çizgilerini gösteriyor. Kendisine dönüp tanıştıktan sonra odasına geçiyoruz. Başkan mali müşavir. İşi gereği köylülerine de mali müşavirlik yapıyor. Odanın son derece şık ve yeni mobilyalarla bir yönetici odası haline geldiği görülüyor. İçeride kasabadan olduğunu anladığım iki kişi daha var. Bana rağmen sohbet sürüyor. Başkan diğerlerine hitaben: "hocam benden niye para istiyorsun dedim, yahu diyanet zaten sana ödenek veriyor". Sonradan anlıyoruz ki, 12 Eylül'den sonra kasabaya cami yapılmış, cami hocası Dernek Başkanından maddi destek istiyor. Yavaş yavaş gelenler olduğu haberiyle ben ve temizlik görevlisi arkadaşım cemin tertip edildiği salona geçiyoruz. Temizlik görevlisi arkadaşım her yıl kendi "ocak dedeleri" tarafından düzenli olarak "görgüden geçtiklerini bana önceden söylüyor. İçeride sülalenin ismiyle görgü anılıyor. (X)'lerin görgüsü biçiminde. Dedenin İzmirden geldiği ve taliplerinin evinde sırayla misafir olduğunu öğreniyorum. Merkezi cemevlerinde "daimi, mesaili ve kadrolu" olarak görev yapan dedelere karşın görgü amaçlı taliplerin evlerinde onları ziyaret eden ve onlar tarafınan misafir edilen "dede"nin bir kamu kurumunda aşçılık yaptığını da kendisinden öğreniyoruz. Cem esnasında sadece bir kasabadan İstanbul'a göç eden bir topluluk olmalarına rağmen, topluluğun farklı dede ocaklarına tabi olması da ayrıca dikkatimi çekiyor. Görgüsü yapılan aile sırayla görgüden geçiyor. Görgü esnasındaki hizmetlerde kadınların diğer merkezi cemevinden farklı olarak dualarda ayakta beklediği görülüyor. Zakir/Aşık da köyden, hizmet sektöründe daimi işçi olarak görev yapıyor. İzmirden gelen dededen başka, görgü haricindeki cemleri yürütmek amacıyla üç dede daha "posta" oturuyor. Görece daha yaşlı ve emekli olan dede ile bir devlet üniversitesinde güvenlik görevlisi olarak çalıştığını öğrendiğim diğer iki dedenin "erkanı" yeni öğrendiklerini, bugüne kadar dede-talip ilişkisi içinde bulunmadıklarını, toplululuğun yaş almışlarından, (Aleviliğin teolojik bilgisine ve felsefesine hakim) yardım alarak dedelik bilgisini öğrendiklerini anlıyorum. Nitekim henüz öğrenme aşamasındaki emekli dede hizmetlerin sırasını şaşırdığında müdahale geliyor. Müdahale bu sefer topluluğun yaş almış bir kadın ferdinden üstelik otoritesinin kabul gördüğü de anlaşılıyor. Dedenin önünde duların ve hizmetlerin yazılı olduğu bir dosya var. Bazı ritüellerin sağlık ve temizlik şartları gereği değişime uğradığını anlıyoruz. Örneğin geleneksel Alevilikte "sakka suyu" olarak adlandırılan hizmet, bir tastaki suyun belli dualarla elden ele içilmesi gibi bir öğe içerirken bunun yerine herkese plastik şişede ayrı suların dağıtıldığı biçimine giden bir görünüm aldığını görüyorum. Gençlerin ve çocukların cemevlerine genellikle aileleri ile birlikte geldikleri, bazı hizmetlerin yerine getirilmesinde istekli ve gönüllü olduklarını da

gözlemliyoruz. Derken miraçlama olarak adlandırılan bölümde, topluluk içinden dördü ön sırada, dördü arka sırada olmak üzere toplam sekiz kişinin yan yana sallanarak "HÜ HÜ" diyerek kendilerinden geçtikleri, diğer cemi izleyenlerin bu kendinden geçiş ve trans haline eşlik ettiklerini oldukça şaşırarak izliyorum. Erkanın bittiğini "lokma" yemek için aşağı davet edildiğimde anlıyorum. Kurban edilen koçun kesilip pişmesiyle önümüze gelen lokmayı görgüden geçen ailenin pişirdiklerini anlıyoruz. Taliplerini gören dede ile sohbet etme imkanı buluyoruz. Babasıyla birlikte taliplerini ziyaret ettiklerini, bu yolu babasından ve ocağından öğrendiğini belirtip, ailesinde kendisinden başka yol yürüten birinin olup olmadığına cevap veriyor: "Oğlan polis oldu. E bi şey de diyemiyorum, hayat çok zorlaştı". (İstanbul. 25.02.2020).



Fotoğraf 4. Topluluk Cemevi Cem Ritüeli



Fotoğraf 5. Topluluk Cemevi Cem Ritüeli -2

Araştırmacı tarafından çekilen fotoğraf (4)'de görüleceği üzere önlerinde duaların ve erkanların yazılı olduğu dosyaların üzerine konulduğu küçük beyaz kürsüler görünen ve henüz dedelik hizmeti görmeye yapmaya başlayan dedelerin, yanında Dernek Başkanı oturmaktadır. Dernek Başkanı'nın dinsel bir otoritesi ve yetkesi bulunamamasına karşın, saygınlık ve diğer yetkeler dolayısıyla Dedelerin hemen yanında oturduğu dikkat çekmektedir. Fotoğraf (5)'te daha yakından görüldüğü gibi merkezi cemevlerine benzer biçimde ritüellerin ve duaların yazıya dökülerek standartlaştırıldığı ve doktrine edildiği görülmektedir.

İzmir İlinden taliplerinin görgüsünü gerçekleştirmek amacıyla gelen Dedenin ise ritüel ve dualarda daha otomatize hareket ettiği görülüyor. Cemlerin tertip edildiği salonun bölüm yanında lokma pişecek mutfağı ve bu lokmaların sunulacağı yemekhaneler, ve müştemilatından oluşmakta, merkezi cemevlerine göre cem tertip edilen salonun ve cemevinin diğer eklentilerinin daha küçük ve butik olduğu göze çarpmaktadır.

Bu cemevlerinde gerçekleştirilen derinlemesine görüşmelerde de yukarıdaki gözlem notlarıyla örtüşecek bulgulara ulaşılmıştır. Nitekim merkezi cemevlerinin anonim katılımcıları karşılığında, bu cemevlerinde hemşehrilerin ve aynı ocağın taliplerinin bir arada bulunduğu görgü cemlerin de, geleneksel dede talip ilişkileri sürdürülmektedir. Aynı zamanda bu geleneklerin ve dinselliğin, aile içinde sosyokültürel olarak da aktarıldığı; görgü cemlerine katılan ailelerin henüz birlikte ikamet etmekte olan çocuklarının yanında, evden evlilik yoluyla ayrılan çocuklarının da katılmasından anlaşılmaktadır. Topluluğun bir arada olduğu, düğün, nişan, askere uğurlama, dede nikahı/cenaze erkanları ile takip eden yemekleri dayanışmanın hem tetikleyicileri hem de sonuçlarıdır.

Nitekim bu dayanışma formuyla ilgili daha yakından gözlemde bulunmak amacıyla 11.02.2020 tarihinde bir düğüne araştırmacı olarak katılımda bulunulmuştur. Düğünde dikkat çeken husus, bir gelenek olarak gelin ve damada takı amacıyla düğüne gelen misafirlerin takdim ettiği nakdi bedellerin "sayman" olarak adlandırılan "dernek görevlileri" tarafından sayılarak kayda geçirilmesiydi. Bu toplanan nakit miktardan yüzde üç gibi bir tutarın cemevine bağış olarak alındığı bilgisine de burada ulaşılmıştır.

Katılımcılar özellikle ritüeller ve cemler hususunda diğer merkezi cemevlerinden farklılıklarına ilişkin aktarımlarda bulunmuşlardır.

> "*Şimdi eski şimdi yöreye bakarsak… köylerde eskiye dayanan onlar yol yürümesi gardaş gardaşlığa yol yürütürler. Gardaş gardaşlığa gidip de başka bir insanla evlenmezler. Buradaki cemevleri de böyle. Mesela senle bir dargın küssem ben seninle aynı cemevine giremem. Çünkü orada razılık alıyor*" (DG-09, E, 28).

> "*Bizde diğer dernekler gibi ne de diğer cemevleri gibi. Bizde ibadetin özü bundan 300 yıl önceyse bugünkü ibadet aynıdır. Bizde noktası virgülü değişmez. Yani yolun getirdiği kurallar kaide neyse sonuna kadar işler*" (DG-18, E, 65).

Aleviliğin inanç kozmolojisinde "görgü'den geçmek, dede öncülüğünde ve dede dâhil olmak üzere bütün taliplerin bir yıl boyunca "yolun" gereklerini yerine getirip getirmediği ve Alevi ahlakına uygun yaşayıp yaşamadığının soruşturulduğu ve topluluğun diğer üyelerinin buna dair "rızalık" verdikleri özel bir cemdir. Topluluk bağlantılı yerel cemevlerinin bu görgüleri düzenli olarak sürdürdükleri katılımcılar tarafından aktarılmaktadır. Cemevi Derneği Başkanı, 93 yılında cemevi inşa edilmeden önce topluluk görgülerinin köyde gerçekleştiğini fakat cemevinin kurumsallaşması ile

birlikte bu görgü hizmetinin artık cemevinde yapıldığını ifade etmiştir. Burada altı çizilmesi gereken husus, geleneksel Aleviliğin sosyodinsel kurumlarından olan ve topluluğun bir aradalığının sürdürülebilmesi için normatif ahlaki yaptırımları işaretleyen düşkünlük ve topluluğun birbirinden rızasını içeren "rızalık" kurumlarının, görgü cemleri vasıtasıyla sürdürülmesi yanında, derneğin de bu sosyodinsel kurumların yanına bir "güç" olarak eklemlenmesidir. Görüldüğü gibi rızasız, anlaşmadan boşanmak, hırsızlık yapmak, derneğin faaliyetlerine katılmamak, aidatları ödememek de görgüden geçmeye engel durumlardandır. ("*Ey dernek! ... Derneğe gelir mi gider mi aidatını öder mi komşuluk görevini yapar mı?")*.

> -*"Bizim görgümüz burada görgü olur…. Ben görülmek için eşimle beraber gelirim hani benim evli oğlum gelinim varsa onlar da gelmek zorunda. Eşimle beraber gelirim bak buraya diz çökeriz, ayaklarını çıkarır diz çökersin dara. Sana sorguları sormaya başlar.... O masada da benim dernekten yönetim otur. İşte görevlimiz oturur. Önce buradaki soru sorar. Ey dernek işte biz benim köylerle ismen pek tanımazlar. Dedim ki babamın ismi derler örneğin Kadir'dir o. İşte Kadir X'in oğlu (X) görülüyor eşiyle, oğlu varsa oğluyla, gelini varsa geliniyle. Derneğe gelir mi gider mi aidatını öder mi komşuluk görevini yapar mı? Dernek oradan iyidir der helallik verir, iyi bir komşumuzdur, iyi bir canımızdır, aidatını da verir, toplumun cenazesine de düğüne de her türle şeye katılım sağlar"* (DG-18, E, 65).

> *Araştırmacı: Rızalığı dernekten alıyor. Nasıl ortaya çıktı bu durum?*

> -*" Eskiden köyde dernek olmadığı için tabi soramıyordun onu… Oradan aldı. Şimdi döner bura yargılayacak. Sana sorar sana sorulacak ince sorular vardır. Her türlü şeyi sorar. Yani en sonunda sana şunu sorar. Der ki ileriden geriden gelecek bir davacına razı mısın? Eyvallah dersin. Örnek. Geldiniz dediniz ki ya ben başkandan davacıyım. Niye davacısın? Ya bu bardağı benden izinsiz almış ama geri de yerine getirmemiş. Komşuya sorar der ki bu cana böyle böyle bir rahatsızlık vermişsin bu canımız da senden davacı. …. El öper kalkarsın örnek diyelim sen bir hanımını boşadın. Boşadın hanımını. Yani sana buradan giriş yok. Ya da gittin bir katillik işledin ya gittin bir adam vurdun herhangi bir şey ettin. Buradan geçişin yok senin sadece dernekte kalır yolda geçemezsin"* (DG-18, E, 65).

3.2.3. Habitus Yüklü Bir Alan: Aleviliğin Sosyokültürel Aktarımının Kurumsallaşması

Yaygın kitlesel göç sonrasında cem erkanı ve bir kurum olarak cemevleri konusunda iki önemli sonuç ortaya çıkmıştır. Geleneksel Alevilikte ibadet kavramı kolayca bir zaman ya da mekanla sınırlandırılamayacak biçimde topluluk üyesi bireyin

tüm yaşamına nüfuz edecek muğlaklığı ve düzenleyiciliğiyle oldukça bütünsel bir yapı arz eder. Yalçınkaya'nın ifadesi ile geleneksel formunda bir Alevi için "Alevilik onun yaşadığıdır" (1996, s.9). Yalçınkaya'nın bu tezini geleneksel Aleviliği de deneyimlemiş bir katılımcının ifadeleri de berraklaştırmaktadır.

Katılmcının (DG-07, E, 65) aktardığı gibi, henüz şehirlere yaygın olarak göçün başlamadığı yıllarda, köy topluluklarında bir çok aile, çekirdek ailenin aksine geniş aile bünyesinde birden fazla kuşağın bir arada olduğu bir yapıdadır. Alevilik de bir topluluk üyesi aile fertlerinin, aynı hane içinde ya da köy ağları arasındaki dede talip ilişkilerinin belirli sosyallikler arz edecek kurumlarının pratikleri doğrultusunda sosyokültürel ve sosyodinsel olarak aktarılmaktadır.

> "*Söz gelimi bizim evde dede geldiğinde benim babam vardı en yaşlımız, annem vardı, yengem vardı. Yani 3 kuşak 4 kuşak bir arada. Ama babaanneden başlardı, yengeme kadar herkese sorardı. Özellikle babaanneyle yengeye daha çok sorardı. Çünkü babaanne evin yaşlısı yenge de hem genci hem de oraya itibak etti. Yani dışarıdan gelen evet evin gelini ama bu evde bir sorunu var mı? Kaynanasıyla, kayınbabasıyla o evle çok iyi hatırlanıyorum bunlar çok vurgulanıyor. Şimdi bunlar tabi dediğim gibi o doğal iklimde bunu siz teneffüs ediyorsunuz. Bir de işte söylemler hep o ortamda büyüyünce kendinizi Alevi olarak görüyorsunuz"* (DG-07, E, 65).

> "*Köyümüz tamamen Alevi köyü, ilçemizde Alevi nüfusun yoğunlukta olduğu bir ilçeydi. Dolayısıyla Alevilikle ilgili ailemde bizde de 12 imamlar çok önemliydi, gerçekten yani çocukken hatırladığım yıllarda 12 imamlar gelince özellikle benim babam daha böyle alevi dindarı deyim, o yüzden bize kesinlikle televizyon açtırmazdı, bir matem havası sürerdi, bir cenaze varmış gibi, televizyon izlettirmezdi, aynaları kapatırlardı, o dönemde yaşlılarımız ağlarlardı genelde, belli başlı yiyecekler yenmezdi. Et kesinlikle yenilmezdi o aylarda. ... çevremizde olanları görüyorduk*" (OGG-05, 04, K, 27).

> "*Ben Alevi gibi büyüdüm yani Alevi şeylerini yaşadım. İşte muharremi tutardık nasıl tutulması gerekiyorsa. Ben çocuktum"* (OGG-04, 02, K, 46).

> "*Hubyar Ocağının da merkezi olan Hubyar köyünde doğdum. Aslında Aleviliğin içine doğdum gibi bir şey oldu. Çünkü benim bulunduğum yer yani Alevi olmanın dışında, bir ocak merkezinde olduğumuz için Alevilik zaten yaşayan bir Aleviliğin içerisindeydik* (DG-22, E, 40).

> "*Tabi bu yol köyde olduğu gibi biraz önce söylediğim zaman köyde çocuk yetiştiği zaman hangi ocağa mensup olduğunu biliyor. Her sene piri geliyor, sorumluluğunu biliyor, inancını biliyor. İşte muharrem geliyor orucunu tutuyor, hızır geliyor orucunu tutuyor, musahibini tutuyor yani yolun gereği. Orada*

herhangi çok fazla içeriğini bilmese de çok fazla bilmese de yolun gereğini biliyor…Bu ilkelere ta o günden yani o şekilde yetişerek geliyor (DG-19,E, 66).

"…Tabi dedemden aldım ben doğrudan doğruya dedemden aldım…Şimdi Alevilik ocaklar sistemi. Ocak yani ocak nedir? Evdir, hanedir, aşın piştiği yerdir. Hanedir, evdir yani ocak bir ocaktan. E bu ocaklar da ehlibeyt mensuplarının yani .... dediğimiz çünkü pirler, mürşitler" (DG-19, E, 66).

"*Geldim birkaç kez çocuktum merak ettim dedim ki baba beni de götürür müsün dedim. Tabi bizi getiriyordu. ... kimin evinin odası en büyükse orası Cem evi olarak o hizmetler görülüyordu…. Eskiden köylerimizde perşembe akşamları Dede'nin evine giderlerdi. Herkes böreğini, çöreğini yapardı, orda bir pazar yeri oluştururlardı... İnsanlar muhabbette, sohbette sorularla muhabbetlerini yaparlardı. ... Tabii, biz büyük şehirlere göçtükten hemen sonra dede çocuklarının okuması için bir yerlere gelmesi için, mecburi bir göç oldu. Ama Anadolu'da kendi kırsal bölgelerimizi boş bıraktık* (DG-11, E, 56).

"*Yani ben hep içindeyim. Benim küçüklüğümden beri hep hatırladığım bir şey var. Mesela benim babam da aslında zakirlik yapıyor yani onun gibi... Biz böyle evde toplanıyorlardı yani şimdi de aynıyız ama dedelerimizin ya pirlerimizin dediğimiz onları kaybettik çoğunu ve yaşadığımız bölgede de vardı bir tane dedemiz*" (DG-20, K, 34).

"*Şimdi bizim köydekiyle bura arasında çok fark vardır. Köyde yaptığımız cem cemaatlerimiz bir nevi gizli bir şekilde yapıyorduk. Burada da bir kısmen Hüseyin Dede'nin babasının evinde Hızır gecelerimizde toplanırdık. Bir nevi gizli yapardık"* (DG-16, E, 75).

"*Alevilikle ilgili bilgilerimizi geleneksel büyüklerimizde … bizim büyüklerimizde yol erkan konusunda bizim (X) dedemiz var onun sohbetlerinden alıştık. Gerekse buradaki diğer dedeler sohbetlerinde ve yazılı kaynaklar olarak bu şekilde bilgilendim"* (DG-08, E, 55).

"*Şimdi bizim en azından kendi deneyimim olarak söyleyebilirim ki işte biz henüz ilkokula başlamadan önce 40-50 yaşındakiler yaşlıydı. Yani hani ama gene de evlerdeki ritüeli yürütenler görece olarak daha yaşlılardı. Yani o zaman için bile 60 70 yaş civarında işte dedeler neneler gibi yani öbürü de bize yaşlı görünürdü ama onlar yine baba figürü amca figürü gibi olurdu*" (DG-E, 17, 60).

"*Biz çocukken dedelerimiz geldiği zaman babamın bize böyle hürmetli öyle ellerini öpmeleri, bizim kurban kesmelerimizi, böyle cemleri tutmaları böyle bizi sırayla oturtmaları güzel bir duyguydu… Ama anneden ben annem babamdan gördüğüm için annem babam hala tutuyor ailem de tutuyor yani. Biz tutuyoruz tabi çocuklar da tutuyor tam 12 imamları tam tutmasalar da 4 gün 6 gün tutuyorlar*" (OGG 01, 02, K, 43).

"*Biz çocukken evet bizim bir dedemiz vardı geliyordu. O da Erzincan'dan geliyordu. Geliyordu kalıyordu…Resmi bile var bende. Bizi çok seviyordu biz de onu çok seviyorduk. Geliyordu haftalarca kalıyordu. En son gideceği zaman*

kurban falan kesiliyordu. Her şeyde her yemek duası veriyordu. Yani çok güzeldi gerçekten hatırlıyorum evet" (OGG-01, 03, K, 54).

"Onların anlattığı o dedeler Alevilik, köylerde yaşananlar, o cemler ve kendilerinin işte 30 yıl önce benim gördüğüm yaşamaya başladığım ve bende şimdi lafı oraya getireceğim ama oradan bağlantı kuracağım, ah nerede o 30 yıl önceki dedeler diyorum" (DG-12, E, 51).

Kırsal toplumun geçimlik ekonomik faaliyetlerine ve doğal takvime uygun biçimde düzenlenen cemler, ziyaretler, kurbanlar, ritüeller, iç hukuk düzeni, dayanışma biçimleri homojen bir topluluğun hususiyetleri olarak oldukça tutarlıdır. Kırsal köy ve kasaba topluluklarının yüz yüze homojenitesi mekan ve zaman sınırlamasından azade olduğu formundan kent ortamının anonim cemlerinde zamanın sınırlandırıldığı mekan temelli bir yapıya doğru evrilir. Kent ortamında inşa edilen cemevleri önce de ifade edildiği üzere "habitus" yüklüdür. Ve bu anlamıyla Aleviler için oldukça sosyalleştiricidir.

Geleneksel ortamında dedelik de dahil olmak üzere bütün dinsel roller ve hizmetler sözlü ve icraya dayalı olarak sosyokültürel aktarım sürecinde çok uzun zaman süreçlerinde içselleştirilir. Bir ocak kültürü içinde yetişen dedeler, yetişmesine "katkıda bulunan" ocakzadelerinden "el" alırlar. Bu durum bir nevi dinsel bir önder olarak bağımsız yetkesi ile taliplerinin hizmetlerinde bulunmak amacıyla büyüklerinden icazet almalarını içerir. Dedeler taliplerinin dinsel ihtiyaçlarına cevap verme yanında, onlar arasındaki anlaşmazlıkları çözmek, geleneksel iç hukuku işletmek, nikah erkanlarını gerçekleştirmek gibi kolayca sınırlanamayacak çeşitli görevleri de yüklenir.

Göç sürecinde kısmi etkileşimle sürdürülmeye çalışılan dede ocakları ile talipleri arasındaki ağlar, kent hayatının anonimliği yanında sosyoekonomik ve sosyo politik gelişmeler nedeniyle sürdürülmekte zorlanırlar. Kısmi etkileşimli yarı açık toplumsal formlarını sürdürmeye çalışan yerel toplulukların kentlerde hemşehri dayanışma ağı dernekleri üzerinden oluşturdukları cemevi dayanışma pratikleri istisna tutulduğunda, dedeler ve talipleri arasındaki ilişkiler zayıflamış yer yer sönümlenmiştir.

Dedeler artık standartlaşan ve kitabileşen "mesleki" eğitimlerini kurum olarak adlandırılan cemevlerindeki diğer "kurum dedelerinden" alırlar. Kırsal formunda dedelik kurumu bir meslek olarak görülmezken günümüzde henüz son noktaya gelmese de

bağımsız bir alan olarak meslekileşme sürecindedir. Üstelik bu cemevleri kent hayatında bir katılımcının da ifade ettiği gibi "dede ocakları" (DG-02, E, 30) işlevi görürler. Sahip olmaları gerek dinsel alandaki sermayenin edinim biçimlerini de bu cemevi ilişkileri sağlar. Ritüellerin ve hizmetlerin uygulanışı, hitabet, beden dili, tasavvuf, cenaze erkanı bir kurum dedesi olabilmek için bu alanda edinilmesi gereken sermayelerdir.

İstanbul'da merkezi bir cemevinde kurum dedesi olarak görev yapan bir katılımcı kent hayatındaki "dedelik" habitusunun dönüşümünü ve elde etmesi gereken sermayenin yapısını, gerçekleştirdikleri dede eğitimleri üzerinden oldukça ayrıntılı olarak anlatmıştır.

> *Araştırmacı: Sizce cemevleri bir "ocak" görevi görüyor mu ya da dedeler kendi arasında böyle bir eğitime buradan mı devam ediyor ya da nasıl devam edecek?*
>
> *-"Bizim okulumuz cem evi biz genç dedelerimize- (X) dedemizden hariç başka dedemiz var- bir sürü dedelerimiz var bu 5-6 tane dedeleri biz alırız yol erkanını onlara öğretmeye çalışırız. Haftanın iki günü de birebir onlarla sizinle sohbet ettiğimiz gibi sohbetimizi yaparız. Onlarla sohbetti yaparken tabii o yazılı olarak yaparız çünkü belki akılda kalmaz ama yazıda kalır; o yüzden bazen de biz onlarla gençlik sohbetimiz var. ... eğer baktık ki hitabından eksik bulduğumuzda buna diksiyon dersi veririz ya da nasıl hitap edilecek -beden hitabı da çok önemli- beden hitabını nasıl yapacak bunların hepsinin eğitimini vermemiz lazım. İkincisi, bu eğitimleri geçtikten sonra tasavvuf eğitimi vermemiz lazım yani bir Alevi dedesinin mutlaka olmazsa olmaz tasavvuf dersi alması lazım. ... bütün inançları iyi okuması lazım iyi araştırması lazım ve o bilgiye sahip olması lazım. Bunları da aştıktan sonra bir de bunun ahlak çok iyi olması lazım. Yani dışarda nasıl çevresinde ya da arkadaşları ile uyumlu mu yardımsever mi komşusunun dara düştüğü zaman el uzata biliyor mu ya da koşabiliyor mu gibi. Bu araştırmayı etütü de yaptıktan sonra onu getirtiriz o makama oturturuz yani onun yaptığını biz de yaptık"* (DG 11, E, 56).
>
> *Araştırmacı: Bugüne kadar sizinle cem evinden kaç dede yetiştirdiniz sayı olarak söyleyebilir misiniz?*
>
> -*"60 tane var"* (DG 11, E, 56).
>
> Araştırmacı: *İstanbul'da mı bunların hepsi?*
>
> - *"Şöyle diyeyim Anadolu'nun gelip öğrenip mesela Tunceli'de görev alan var; Sivas'ta görev alan var Amasya'da görev alan var, Malatya'da, Adıyaman'da, Elazığ'da görev alan var ha bu görev nedir? Görev şöyledir köyünün ya da çevre köylerinin cemleri olursa Hızır cemlere ya da abdal Musa cemlere eğer kendi taliplerinin cemleri olursa bir de cenaze en önemli olan bizim cenazeler çünkü suni hocayı alıp getiriyorsun getirdiğinde de çoğu şöyle demiş O kadar şey yapıyorsunuz da aranızda cenazeyi kaldıracak kimse yok mu diyerek biraz da iğneli konuşmalar yapılmış biz cenaze eğitiminde veriyoruz yıkamasından tut*

kefenine kadar gömülmesine kadar mezarlığa götürmesine bile biz bu dedelere öğretiyoruz (DG-11, E, 56).

Araştırmacı : "*Burada bunun haricinde başka işte çalışıyor musunuz?"*

-Buradayım ben yine bu cemevinde işte elimden geldiği kadar hocalık kısmında cenaze erkanı kısmında eğitim alıyorum" (DG-5, E, 27).

Araştırmacı: *Eğitim alıyorsunuz. Kaç kişiye burada böyle cenaze hocalığı için eğitim veriliyor?*

-"*Yani ben yeni geldim şuan 2 ay falan oldu. Kaç kişi gelip geçti bilmiyorum ama şuana kadar kimse gelmedi benim yanıma*. (DG-5, E, 27).

Araştırmacı : *Bu hocalar ne yapıyorlar tam anlamıyla? Dedelerin burada bulunmadığı zamanlarda cenaze erkanlarını mı yürütüyorlar*?

- "*Hoca aslında cenaze erkanını yürütendir zaten. Dedeler işte 40 ekmeklerini, lokmalarını bağışlaması yapar falan ama genelde hocalar yürütüyor cenaze erkanıdır, yıkamasıdır, mezar ve defin işlemleridir, Kuran okutulmasıdır falan bunlarla hocalar ilgileniyor cemevlerinde*. (DG-5, E, 27).

Yine dedeler dışında geleneksel formun önemli konumları olan zakirlik/aşıklık da cemevlerinde açılan bağlama kursları üzerinden formel bir süreçle edinilen bir duruma gelmiştir. Özellikle gençlerin cemevine eklemlenmesi ve devamı bağlama, zakirlik, semah gibi eğitimler üzerinden gerçekleşmektedir.

"Senelerde bağlanma öğrenmek için oraya biz çok sayıda gençtik o zaman çok küçük çocuklardık 12-14 yaşındaydık. Çok da arkadaşlarımız vardı. O zaman doğduğumuz yer canlı bir yerdi. Şuanda daha da çok azaldı gençler ama o an yoğunduk. Hepimiz bağlama öğrenmek için oraya gitmiştik tek bir yerdi zaten çeşitli katliamlardan çeşitli baskılardan sıyrılmanın tam bir böyle eşiğiydi yani o Alevilik adına.. İlk defa bir dernek açılmıştı ilk defa öyle bir memlekette bağlama kursu açılmış semah ekibi açılmış biz de oranın ilk bireyleriydik o zaman. Orada hem bağlama çalmasını hem semah ekibini semah dönmeyi çok güzel şeyleri öğrendik (DG-13, E, 42)

"*Yaklaşık pazarları 1 yıl boyunca gittik o bizi yetiştirdi daha çok sonra gelince şimdiki zakirimiz var Muharrem abi o da saolsun bizim yöresel şeylerimizi yanında çalarak öğrendik. Ondan sonra yavaş yavaş yetiştik hatta iki kişiydik Şahin Fırat ve ben vardık. Şahin de X dedelerin köyünden geç bir dede. Yavaştan böyle Abdullah eklendi, Umut derken genç kuşak birazcık yetişmeye başladık. Şimdi de zakirimiz yaşlı olduğu için kovidden ötürü dışarı çıkamıyor hizmet bize kaldı biz yürütüyoruz"* (DG-23, E,25).

"*Aslında biz küçüklükten beri görgü cemine falan çok katılırdık, ailem katılırdı bende giderdim yanlarına falan ama yine liseye kadar çok sorgulayıcı bir yapımız*

yoktu sadece ceme giderdik. Birinin cenazesi olunca cemevine giderdik falan aslında çokta iç içe büyümemiştik, liseden sonra birazcık bu kültürü aşılamaya başladık kendimize, cemevinde biz böyle bir gün akşam dolaşırken o dedi Perşembe akşamları cem oluyor istersen bir gel beraber gidelim dedi bende gidelim dedim. .... Dedenin çağırması, bizim daha çok vakit geçirmemiz bu yolda böyle bir süreç olmuştu aslında" (DG-23, E,25).

"*Burdaki baglama ve semah kursları aracılığıyla buraya gelmeye başladık aslında Perşembe cemlerine de gelen çok gençler oluyodu. Aktif olarak çalışmaya başladık gençlikte, işte ben bağlama çalıyorum aynı zamanda zakirlilk yapıyorum semah kursunda hocalarımızla beraeber çalışmalar yaptık"* (OGG-03, 02, E, 24).

"*Semah kursu, baglama kursu, dönem dönem açılan ilk yardım kursu açıldı, ingilizce kursları açılıyo ara ara. İsmekle bağlantılı. Çok önceden diksiyon kursu falan da vardı o şekilde geliyoruz yani buraya, hepsi ücrestiz*" (OGG-03, 03, E, 24).

"*İlk önce semah kursuna gittim. Semah kursundan sonra perşembe cemlerine gelmeye başladım… Ceme evet her hafta ilk geldiğim sene cemlere sohbetlere perşembe pazar her perşembe pazar buradaydım. Semah kurslarına elimden geldiğince katılmaya çalışıyordum"* (DG-10, E, 26).

"*Çünkü aileler artık cemlere, ibadetlere gelmediği için çocuklara da artık git demediği için. Benim annem babam beni tutup da hiçbir zaman beni cemevine götürmedi... Ben 14 yaşındaydım beni odaya kilitledi ben o camdan çıktım atladım gittim cemevine. Babam diyor ki sen gitmiyorsun yalan söylüyorsun bana dedi. Oysaki gidiyordum ben ama. Kandırdı beni ben oradan atladım camdan cemevine gittim"* (DG-09, E, 28).

"*Ama bizim mesela gelmemizin sebebi biz böyle topluluk olduğunu bilmiyorduk semah öğrenmekti. Daha sonra biz bu işin içine girdik ki burada kalabilmenin en temel şeyi cemlere katılmak açıkçası. Gençler geliyor tamam ama ceme katılmak zorundalar. Kurslara katılmak zorundalar. Zorundalar derken katılırlarsa buraya daha da çok bağlanırlar* (OGG-02, 01, K, 26).

"(X) Cemevi'yle başladığım bir 12 hizmet eğitimleri, semah dönmek" (DG-02, E, 30).

"*O bağlamayı omzumuza takıp gittiğimizde çok büyük haz alıyorduk yani. Böyle şey gibiydi nasıl söyleyeyim? Şuan İstanbul'un göbeğinde … herkesin gözü sizin üzerinizde olur. O anlamda böyle bir süreçti o süreç*" (DG-15, E, 46).

"*Bizim 2 tane 3 tane kızımız vardı. Bunlar eğitiyorlardı*" (DG-08, E, 55).

Geleneksel formunda yine sosyodinsel ve kültürel aktarım sürecinde öğrenilen 12 hizmetlerin de öğrenilmesi kurumsallaşma sürecinde cemevleri içinde düzenlenen formel eğitimler ile gerçekleştirilmektedir. Cemevinde de oldukça aktif katılım gösteren

kadın katılımcılar ile yapılan odak grup görüşmesinde (OGG-02) aktarılanlar formel eğitim ve icranın birlikte ilerlediği ve yerleşikleştiği görünümündedir.

> "*Evet cem yaparken işte 12 hizmet kursları başlayacak diye kasımda başlıyordu mayısa kadar mayıs sonu haziranа kadar 6 ay devam ediyordu. Burada bu 12 hizmetin dualarını öğretiyorduk ondan sonra bunların şey olarak fiili olarak icrasını öğretiyorduk. Her gelen öğrenci yani hizmetleri bütün hizmetleri yapacak şeyleri öğretiyorduk biz dönüşüm yani çara uyanmayacaksın, sadece saka yapmayacaksın hepsini öğretiyorduk biz… Zakirler de vardı evet onlar da bizde mesela zakirlik yapan çocuklarımız vardı. Onlar da eğitim zakirlik kursuna gelen çocuklara eğitim veriyorlardı*" (DG-08, E, 55).
>
> *"Cemevine ben sakka suyuyla başladım hizmet olarak 12 hizmette İmam Hüseyin Efendimiz için saka suyu hizmetinde başladım. Sonrasında zakirlikle zaten içeriğin 12 hizmetin hemen hemen hepsini yapıyoruz eksiklik nerede kaldıysa"* (DG-06, E, 27).
>
> Araştırmacı: *"Peki 12 hizmeti öğrenmek için başka kurslar oldu mu yoksa içinde mi yetiştiniz?"*
>
> -"*Biz cem eğitiminde yetiştik*" (OGG 02, 02, K, 23).
>
> -"*Bizde olmadı ama başka cem evlerinde o hizmet için kurslar açılıyor*" (OGG 02, 03, K, 13)
>
> "*Ya da dede sohbetlerinde dede söylüyor bu hizmeti neden yaptık diye birazcık beyin fırtınası yaparak dedeler anlatırlar. Biz bu şekilde öğrendik. Bir de kitapçıklarımız var işte kitapçıkları okuyarak o şekilde öğrendik"* (OGG-02, 01, K, 26).
>
> -"*Bizde sistem daha oturmuş tabi yıllardır 12 hizmet devam ettiği için yeni gelene öğreterek anlatarak*" (OGG 02, 01, K, 26).
>
> Araştırmacı: *Sohbette öğrendiğini bir süre sonra cemlerde görerek pekiştiriyor mu?*
>
> -"*Evet mesela ben semahları ilk ayak oturmaları öyle öğrendim. Bizi buraya çeken semah ekibiydi. Evet bir gençlik vardı semah ekibinde ama biz onların gençlik olduğunu bilmiyorduk. Bakıyorsun o kadar aşk duyuyorlar ki o yaşadıkları aşkı bize de geçiriyorlar. En azından benim için öyleydi. Dedim ki ben de döneceğim ben de öğreneceğim. O şekilde geldik bizler de* (OGG 02, 01, K, 26).

3.2.4. Musahiplik-Düşkünlük Ekseninde Değişim: Musahip Kardeşlikten Musahip Kurumlara

Aleviler için göçle birlikte gelen sosyoekonomik değişimin hızı, toplumsal yapı, inanç ve kültürel boyutun yansıması olan dizgelere yüklenen anlamları çok hızlı

dönüştürmüştür. Geleneksel Aleviliğin, ocak tabiyetli, pir, mürşit, dede, zakir/aşık, rehber gibi kurumların yerine getirdiği işlevler günümüzde kurumsal yapılar tarafından yüklenilmiş, musahiplik ve düşkünlük gibi kurumlar ise kent hayatının bireyselliği ile ağır ekonomik koşullarında kırsal yaşamdaki işlevselliğini yitirmiştir.

Musahiplik kurumu ekseninde, Aleviliğin geleneksel inanç dairesi içerisinde musahip kardeşlerin ve ailelerinin yalnızca "yola bağlı" katı bir inanç tutumu sergilemesi gereken dinsel alanda değil, ekonomik ve sosyal alanda da dayanışması ilkesi, kentin bireyselliği ve bu bireyselliğe zorlayan seküler referansları nedeniyle çözülmesini ivmelendirmiştir.

Cemevlerinde dede olarak görev yapan katılımcıların geleneksel Aleviliğin dayanışma boyutu ile tanımladıkları musahipliğin, işlevsel yönüne vurgu yaptıkları görülmektedir.

> *"Yani kendi evinde bu şekilde yetiştiği zaman hangi ocağa bağlı olduğunu, hangi inanca bağlı olduğunu, inancının esaslarını bilir. İnancın gereği olarak musahip tutma şeyi var. Ki o şuanda biraz şeye uğramış yani böyle biraz nasıl söyleyeyim? Sekteye uğramış, zayıflamış"* (DG-01, E, 62).

> *"Şimdi musahipliğin 2 şeyi vardır 2 kolu vardır. Şimdi 1.'si maneviyat vardır yani yola gitmek yol kardeşliği dediğimiz 2.'si de sosyal yaşamda da çok büyük katkısı oluyor, ama tabi bugün var mı? Var diyemem?"* (DG, 08, E, 55).

> *"Mesela 2 musahip kardeş zaten olmasının sebebi Kuran kaynaklı ... Eğer gerçekten musahiplik tam manasıyla yürütülmüş olsa herkes oto kontrol oluyor. Musahibin oto kontrolü oluyor maddi ve manevi olarak. Yani kötü şeyi olsa musahip kardeşi alıkoyacaktır maddi şeyi olsa alacaktır. Onun için bunun otokontrolünden dolayı şey oluyor yani bir maneviyatı ve sosyal yaşamda da bir otokontrol olduğu için Aleviler çok barışıktır"* (DG-07, E, 60).

Günümüzde ise musahip kardeşlik kısmi ve niceliksel olarak düşük yoğunlukta sürdürülmekle birlikte, amacın dayanışmadan sembolik bir konumlanmaya kaydığı görülmektedir. Geleneksel Aleviliği göç öncesi deneyimlemiş bireylerin musahip kardeşleri olduğu görülmekle birlikte, cemevi ile ilişkili genç katılmcıların da musahip kardeş edindikleri görülmektedir. Sembolik anlamlarıyla da olsa musahip edinilmesini tetiklemesi bakımından cemevinin habituslaştırıcı etkisinin bu esnada ortaya çıktığını ifade etmek mümkün olabilmektedir. Bunu doğrulayacak biçimde İstanbul'da oldukça merkezi ve büyük bir cemevinde yönetici olarak görev yapan dede ve vakıf yöneticisi ile

yapılan derinlemesine görüşmede (DG-15, E, 46) cemevi gençliğinde aktifleşen bir çok musahip edinecekleri bilgisini aktarmıştır. Aleviliğin kırsal formunda evli çiftlerin birlikte musahipliği ile çiftler birbirlerinin yaptıklarından sorumlu tutulur ve sosyal kontrol odaklı bir yapı kurulurdu.Bu kurumun dönüşümünü resmetmesi bakımından oldukça ilginç bir bulgu olarak ifade edilmesi gereken cemevi içindeki gençlerin musahipliği yanında, Alevi kurumların ve cemevlerinin de kurumsal olarak "kurum musahipliği" gerçekleştirmeleridir.

> -*"Türkiye'deki bir Alevi örgütüyle oradaki bir Alevi örgütü beraber musahip kurum haline dönüştürtelim dedik. Çok değerli anlamda bu inanıyorum ki musahipliğe çok büyük değer katacak. Bu bizim şuanda faaliyete geçti. Bu son bu arada işte Türkiye'de bir Alevi hareketiyle Avrupa'dakiler bunlar bir dedemizin pirimizin yani kurumu içinde üretim kademelerine gelecekler. Beraber ikrar verecekler. Beraber yol yürümeye, beraber topluma hizmet etmeye bu anlamda örnekleri olacak"* (DG-15, E, 46).

Araştırmacı: *Yani bireylerin musahipliğinden kurumların musahipliğine.*

> -*"Kurumların musahipliği şu anlamda yani nitekim temel üzerinde bu kurumlar oluşmaya başlandı, musahiplik kurumları"* (DG-15, E, 46).

> -*"Bu anlamda olduğunda gençlerimize gerçekten şuan bizim burada 400'ün üzerinde gencimiz var. Hizmetler, dergah bünyesinde hizmet eden. Ama bu sene çoğu insanlar musahiplerini tutacaklar. Özellikle bu kış aylarında arzuluyoruz. Ki kendileri musahipleriyle bir sene bir nişanlılık süreci burada da bir tanışsınlar birbirini çünkü öyle ikrar ver öyle ikrardan dönme. Gelenin canı dönenin malı anlamında ondan dolayı ben seneye musahip altına ikrar altına girdikten sonra başka birisiyle anlaşamıyorum deme hakkı yok"* (DG-15, E, 46).

Cemevinde dedelik yapan genç katılımcı (DG-10, E, 26) bu konumundan kaynaklı, musahip edinmesi gerektiğini ifade etmiştir.

Araştırmacı: *Sizin musahip kardeşiniz var mı*?

> *"ben dedelik yapmıyor olmuş olsaydım evlenene kadar beklerdim bu sözü vermek için bile ama dedelik yapıyorum ve ben taliplerimi göreceksem eğer benim de önce görgüden geçip musahibim olması gerekiyor. O yüzden ben aceleci davranıyorum. O da o şekilde"* (DG-10, E, 26).

Ağabeyi İstanbul'da merkezi bir cemevine düzenli olarak giden ve burada aktifleşen bir katılımcı da ağabeyinin musahip kardeşinin kardeşi ile musahip olduğunu söylemiştir.

"*Biz İstanbula geldikten sonra tanışmıştık zaten aileyle. Yani ilk onların ailesinde benim abim onların kardeşlerinden biriyle musahip olmuştu o şekilde tanışmıştık*" (DG-21, E, 29).

Geleneksel Aleviliği göç öncesi deneyimlemiş bireylerin kendilerinin ya da akrabalarının musahip kardeşleri olduğunu ifade ettikleri görülmüştür.

Araştırmacı: *Peki mesela sizin babanızın köyde musahip kardeşi var mıydı*?

-"*Vardı musahip derlerdi*" (OGG 01, 02, K, 43).

Araştırmacı: "Eşinizin var mı"?

-"*Eşimin yok. Çocukluğundan çıkmış ta 6 yaşında çıkmış*" (OGG 01, 02, K, 43).

"*Tabi köyde musahip tuttum*" (DG-16, E, 75).

İstanbul'da dede talip ilişkileri bağlamında kısmi kapalı formunda sürdüren yerel cemevi katılımcısı ile yapılan derinlemesine görüşmede, kendisinin ilerleyen dönemlerde musahip edineceğini ifade etmiştir.

"Ben bu yola kendimi adayacağım. Onlar da bana gardaşlığını verecekler ben de kendimi (X)'e gardaş olarak alacağım. Bu yolu tekrardan yürüteceğiz. Öyle oluyor yani abicim" (DG-09, E, 28).

Taliplerin bir yıl boyunca "yolun" gereklerini yerine getirip getirmediği, yapılmaması gereken bir davranışın ya da işlenmemesi gereken bir suçun işlenmesi halinde "yoldan düşmeleri" ile sonuçlanan bir nevi topluluk içi hukuk olarak da adlandırılabilecek "düşkünlük" de, diğer kurumları çözen sosyoekonomik ve sosyokültürel etmenlerin yanında, kentin bireyselliği ve görgü cemlerinin yokluğunda etkisini koruyamadığı görülmektedir.

İstanbul Avrupa Yakasında bulunan merkezi bir cemevinde, kurum dedesi yanında aldığı eğitim ile cem erkanlarını yönetmeye başlayan genç bir dede (DG-10, E, 26), uzun yıllardır kopmuş durumdaki talipleri ile ilişkisini sürdürmek ve "görgü"lerini gerçekleştirmek amacıyla girişimde bulunacağını ifade etmiştir. Cemevi üzerinden yetişen dedelerin bu alanda elde ettikleri sermaye ile dinsel alanda yeni ilişkiler ve pratikler geliştirecekleri düşünülmektedir. Nitekim görgü cemi esnasında yaş almış

taliplerinin hizmet erkanlarını "hatırlayacağını" belirtirken, şu anda mevcut cemevi çevresindeki arkadaşlarından da hizmetler için destek alacağını ifade etmiştir.

> "*Ama taliplerime hizmet etmeyi düşünüyorum bundan sonraki süreçte. Çünkü talipler de istiyor ben de istiyorum yani arada bir negatif bir durum olmadığı sürece yaparım. Çünkü bakıldığı zaman ben taliplerle 2-3 yok bir 6-7 ay önce karşı karşıya geldiğimizde ben gerçekten çok mahcup hissettim. Çünkü onlar neredeyse 30 yıldır bir dedeye hasretler. Yani ailem adına çok mahcup oldum. Onların bu zamana kadar yani sonuçta onların bizim görgümüzden geçmesi lazım. Şimdi bunu bir Sünni'ye anlatmış veya farklı bir insana anlatmış olsan anlayamaz ama bir Alevi'nin bunu çok rahat bir şekilde anlayabiliyor çünkü o yollardan geçtiyse eğer"* (DG-10, E, 26).
>
> Araştırmacı: *Taliplerde İstanbul'da mı?*
>
> -**"***İstanbul'da … varlar birkaç aile, … onların da hani Alevilikle hani cemevine dedim ki bir cem hizmeti yürütmek istesek 12 hizmeti yürütebilecek herhangi bir genciniz var mı? Yok dediler. Demek ki onların çok fazla bir cemevi çevresinde oluşumları yok diye tahmin ediyorum*" (DG-10, E, 26).
>
> Araştırmacı: *Peki o şeyi nasıl alacaksın desteği o 12 hizmet erkanı yürütecek gençleri kendiniz mi yetiştireceksiniz yavaş yavaş*?
>
> -"*Yani öyle bir şey olursa tabii burada da bir gençlik olarak bir aile olduğumuz için hani ilk cemde tabii ki burada hani katılım sağlayacak bütün arkadaşlarla gider orada o düzeni bir şekilde oturturuz zaten birkaç kereden sonra yaşlılar zaten biliyordur diye tahmin ediyorum da hani o toparlanır bir şekilde şey yapılır. O konuda çok bir sıkıntım yok da önemli olan bir araya gelmek"* (DG-10, E, 26).

Doktor (DG-17, E, 60) olarak görev yapan ve çocukluğunda düşkün ilan edilen taliplere verilen cezaları aktaran katılımcının anlattıkları, düşkünlük cezasının hem fiziki hem de topluluktan dışlanmanın işlevlerini ortaya koymuştur. Diğer altı çizilmesi gereken bir husus ise, düşkün ilan edilen ailelerin ve bireylerin sayılarının kendi çocukluğunda azımsanmayacak seviyede olmasıdır. Katılımcının da aktardığı bu cezai ritüellerin gösterdikleri "düşkünlükten kurtulabilmenin eziyetli bir şey olarak tasarlanmasındaki amaç yeniden benzer suçlar, hatalar işlenmesinde caydırıcı bir tutum içermesidir. Ama daha da önemlisi bu düşkünlükten kurtulmak isteyen insanlar karşısında dedelik kurumunun otoritesine karşı bir teslimiyet söz konusudur.

> "*Düşkünlük kurbanın kesilmesi lazım ve o arada da bir törensel bir şeyin yerine getirilmesi lazım. İkisini çok net hatırlıyorum bunlardan bir tanesi kızgın kor üzerinde yürütmüşlerdi düşkün olan bir çifti tabi kardeşle beraber yani 4 kişi kadın erkek çıplak ayakla. Dedenin birisi onun üzerinden yürütmüştü. Bir diğeri*

de boyunlarına astıkları dolu testilerle alınlarına konulan işte nodullu şeye karşı o dirence karşı belli bir süre kalma şeyiydi……bütün çocukluk dönemi içerisinde düşkün kurbanı sayısı çok az değildir ama bu düzeyde bellekte yer edebilecek bir yani bir yönüyle biraz travmatik bir şeyi çok hatırlamıyorum. Belki hani hepsine birebir katılmamış olabiliriz ya da çocukken uyumuş olabiliriz vesaire ama… Sonuçta sınır anlaşmazlıkları doğrudan düşkünlük nedeni değildir ama ona bağlı davranışlar, kavgalar vesaire gibi şeyler büyümüşse iş yani hemen hemen pek çok konunun çözümsüzlüğü durumunda ortaya çıkabilecek kavgalar, dövüşlerde zarar vermek cana işte şeye zarar vermek gibi şeyler ya hırsızlık yani Alevi şekilde ya da işte boşanmak vesaire pek çok konu yani pek çok derken aslında çok sayısı çok yüksek değil düşkünlük durumuna getirebilecek şeyler. Fakat temel toplumsal normlar ya da ahlaki değerler olarak belki tanımlanabilir" (DG 17, E, 60).

"Bu topraklarda yaşayan Alevilik bunlar uygulandığı için baktınız Aleviler bundan 40 sene öncesine kadar mahkemeye gitmezlerdi. Kendi pirlerdi sorar çözerlerdi demi. Niye bu? Çünkü bu organizma yaşıyordu yani. yani bu görgü yaşıyordu, e şimdi tabi bunun olduğunu söylemek güç"(DG-08, E, 55).

O zaman bir yönde bir mahkeme kurulurdu, köyde herhangi bir sıkıntı varsa, bir sorun varsa bunu senelik sorgu sual ya da görgü cemine bırakmazlardı. Hemen orda çözerlerdi ve hak hukuk yerine gelirdi. Adalet oluşurdu orda biz hiçbir zaman o zaman Alevi köylerinde ne bir karakol vardır ne de bir hapishane vardı. Bütün davalarımızı, pirlerimizin, mürşitlerimizin, rehberlerimizin, huzurunda herkes yerine getiriyordu. Gayet çok böyle barışık şekilde herkes birbirine el uzatarak, yardım ederek çok güzel şeyler yapılıyordu" (DG-11, E, 56).

"*Dedenin iki dudağının arasından çıkan her şeyimizdi eskiden. Eskiden adaleti haklarını cemlerde ararlardı. Mahkeme kapısına dizilmezlerdi dede ne hüküm verirse o hükmün de peşinden giderlerdi. İtiraz etmek, sorgulamak yani bu olayı anayasaya taşıyayım Yargıtay'a taşıyayım, Sayıştay'a kadar götüreyim öyle bir şey yok. Dede verdi mi emir bitmişti onu kabul etse de etmese de kıldan ince kılıçtan keskin Zülfikar'ı çalmış dedi. Dönemezdi oradan"* (DG-02, E, 30).

"Bakın idam yok, falaka yok. Ama müthiş bir şey var. Yani psikolojik olarak müthiş bir ceza. Mesela ben hatırlıyorum bizim köyde, ki bizim 5-6 ev köy dediğim öyle şey değil. Bir düşkün aile vardı. Niye düşkün? Nikahlı bir kadın kaçırmıştı...Şimdi bakın kimse onlara bir şey demiyor ama selam da vermiyor, hayvanını da katmıyordu, lokmasını da almıyordu, lokma da vermiyordu. Yani bu kadar işkenceyi düşünebiliyor musunuz? Şimdi bu ne getiriyor? Bu aslında önemli bir caydırıcılığı beraberinde getiriyor. Yani bu tür" (DG, 07, E, 65).

Görgü ve rızalık ekseninde ortaya çıkan düşkünlüğün müeyyide ve bastırıcı iç hukuk ritüeli olarak ortaya konulabilmesi birbirinden sorumlu bir topluluğun homojen yapısı ile mümkün iken kent hayatının anonim cemevi katılımcılarının üzerinde bu kurumun işlevsizleştiği görülmektedir. Merkezi bir cemevinde işlediği bir fiil nedeniyle

sembolik de olsa cemevine giremeyen bir birey başka bir cemevine rahatlıkla gidebilmektedir.

Araştırmacı: *Peki düşkün olmanın şartları değişti galiba.*

-*"Kesinlikle şimdi hak hukuk dedin. Nedir? Birinin hakkını yiyorsun. Örneğin ticaret yapıyor ödemesini yapmıyor. Bu doğru bir yaklaşım değil. Şimdi kapı komşu hakkı diyorsun. Bunun içinde bu da var. Esasında bu tabir de artık sadece eskiden birbirinden sorumluyduk. Ama şuan örnek olarak ki tanışık olmadığın bir toplulukla berabersin"* (DG-15, E, 46).

"*Mesela önceden bir taliplerin aslında düşkün olduğu zaman onun aslında bütün şeyi o köyle bağlantısı falan bitiyordu ama şu anda öyle değil şu anda adamı görgü ceminde düşkün edildikten sonra hani sadece ceme gelmiyor cemden uzaklaşma oluyor ama normal sosyal hayatına devam edebiliyor. Ama köyde daha içekapanık bir durum olduğu için o daha farklı ama insanın tabii vicdanında bitiyor"* (DG 10, E, 26).

Düşkünlük kurumunun kent hayatında işletilmesine ilginç bir örnek olarak ticaretle uğraşan bir bireyden alacaklı Sünni bir esnafın alacağını cemevinde dededen talep etmesidir. Kırsal formda görülmesi zor bir durum olarak kayda geçirilmesi gerektiği düşünülmektedir.

"İşte Eminönü bölgesinde ticaret örnek dediğim gibi bizim çoğu taliplerimiz yapıyorlar. Ayakkabıcılar büyük bir bölümü. Cemlerin olduğunu birileri söylüyor örnek ben senin hakkınızı yediğim de diyor ki yarın görgü cemi olacak şu cemevinde. Bu cemde davacı olursan paranı alırsın. Bu anlamda bunun gibi çok örneklemeler oluyor gelen çoğu da Sünni. Geliyor davacı oluyorlar haklarını da alıyorlar. Bir Sünni aldığının hepsini buraya cemevine bağışladı" (DG-15, E, 46).

Geleneksel Alevilik de sünni bireyle evlenmek ve boşanmak da düşkünlük nedenleri arasındadır. Günümüzde Aleviler ve Sünniler arasındaki evlilikler yaygınlık kazanmış, bu müeyyide etkisini yitirmişse de, kapalı toplumsallık formuda kısmi etkileşimli yerel topluluk cemevinde boşanma sonrasında, boşanan çiftlerin topluluk önünde razılık alması gerektiği bilgisi aktarılmıştır. Dede soyundan gelmekte olan kadın bir katılımcı da, değişimi ve zayıflamayı kabul etmekle birlikte Sünniler ile olan evliliklere ilişkin oldukça katı bir tutum ifade etmektedir.

Araştırmacı: *Boşanmada düşkünlük devam ediyor o zaman.*

-*"Tabi tabi. Devletin bile diyelim hani kendisi de hanımıyla boşandı karşılıklı razı oldular gelirler buraya 2 taraf da biz razıyız imam-ı rızayız. El öperler tabii ki*

ondan sonra da biz karışmayız. O da gider evlenir, o da gider evlenir. Evlenir, evlenmez (DG-18, E, 65).

"*Çünkü ilginç bir şekilde derken önceden aileler birazcık daha bence köydeyken mesela şu anda bizim aile büyüklerimiz daha önce köydelermiş. Köydeyken daha kolay. Oradaki köyden bir kızla evlenecekler ve daha bağlılar inançlarına. Ama bir şekilde İstanbul'a gelen bir topluluk var. İş hayatına giriyorlar ekmek arası derdine düşüp belki birazcık çocuklarla ilgilenilmiyor olabilir. Çünkü biz bu sorunu çok yaşadık. Ben özellikle ilk defa bir dede çocuğu bir sünniden kız aldığı zaman hem de Muharrem ayında gidip nişan takıyor olması çok aşırı incitti beni… Bu şekilde ben öğrendim, büyüdüm. Babam bu şekilde öğretti"* (OGG 02, 01, K, 26).

Cemevinde kurum dedesi olarak görev yapan aynı zamanda klasik dede-talip ilişkisi üzerinden de kendi talipleri ile ilişkilerini sürdüren bir katılımcı (DG-16, E, 75) boşanmak üzere olan çiftleri boşanmaktan vazgeçirdiğini anlatırken, boşanmaların yükselişi ile düşkünlüğün işlevsizleşmesi arasındaki ilişkiye ilişkin soruya olumlu cevap vermiştir. Benzer bir cevap başka bir katılımcı tarafından (DG-02, E, 30) Sünni-Alevi evlilikleri özelinde dile getirilmiştir.

Araştırmacı: "Şuanda yine boşananlar düşkün şey yapılıyor mu kabul ediliyor mu?"

- "*Tabi yani olmaz olur mu? Ama toplum değişti, eskisi gibi değil. Ben belki bizim gittiğimiz ailelerde tabi kimse bilmiyor hele ki 20 30 boşanma üzerine olan aile kurtarmışım"* (DG-16, E, 75).

Araştırmacı: *"Geçmişe göre boşanmalar arttı mı sizce?"*

- *E tabii ki arttı* (DG-16, E, 75).

Araştırmacı: "Sizce bu boşanmaların artışında bu düşkünlüğün zayıflamasının etkisi var mıdır? Görüyor musunuz?"

- "*E görüyoruz tabi görmez olur muyuz*" (DG-16, E, 75).

"*…günümüz koşullarında artık kabul etse de etmese de o kız o çocuk da Sünni'yi seviyorsa ya da Alevi'yi seviyorsa alıyor. Düşkünlük diye bir şey kalmadı*" (DG-02, E, 30).

3.2.5. Dinsel Alanda Toplumsal Cinsiyet Rollerinin Dönüşümü: Kadın Gözcü'den Posta Oturan Anaya (Kurum Anası)

Alevi inancının kozmolojisinde kadın ve erkeklerin cemdeki oturma düzeni içinde bir aradalığı ve dinsel ritüellerdeki görece "cinsiyet körlüğü", laik tutumun bir gereği olarak kadınların örtünmemesi gerektiği, Alevilerce kendi kimlik tanımlarında bir alt kategori olarak pozitif bir kavramsallaştırma sonucuyla sıklıkla vurgulanmıştır.

Dinsel bir otorite olması bağlamında, hiyerarşik yapı içinde dedenin eşi olan "ananın" dinsel alandaki yeri ve yetkesi; dede ve ananın topluluk üzerindeki iktidar biçimleri arasındaki farklılıklar; on iki hizmetle ilgili toplumsal cinsiyete dayalı rol paylaşımı ve bu rollerin işlevleri; kadınların kıyafetlerinin cemlere ve diğer ritüellere katılımı arasındaki sınırlayıcı faktörler toplumsal cinsiyet algısının dönüşümüne ilişkin alt kategorilerdir.

Geleneksel formunda dedelik kurumu "eril" bir konumdur. "Ana" kavramı ile karşılanan dedenin eşi olma durumu taliplerin üzerinde tekil bir tabiyete izin vermemekte, evlilik gibi bir ilişkinin tamamlayanı olarak vücut bulmaktadır.

Araştırma kapsamında katılımlı gözlemde bulunulan İstanbul Avrupa yakasındaki merkezi bir cemevinde kurum dedelerinin yanında "posta" çıkan bir "ana" ile karşılaşılmıştır. Dedenin cemdeki yerini ve kutsal yönetici pozisyonunu nitelemesi bakımından "post" olarak adlandırılan konumu dikkate alındığında, Anadolu Alevilieri arasında "Sıraçlar" istisnai olmak kaydıyla kadınların "dede postuna" oturması ile karşılaşılmamaktadır.

Öncesinde cemevine katılmcı olarak devam eden bu "Ana"nın (K, 57), cemevinin bağlı olduğu Vakfın Başkanı tarafından teşvik edilmesi, bir nevi posta oturması için örtük izin anlamına da gelmektedir.

> *"Başkanımız dedi ki "dedeler varsa analar neden olmasın" dedi, sağolsun layık gördüler, ben de posta oturdum. Hızır ayında oturduk, dedelerimizin yanında usta çırak gidiyoruz. Alevi kadınların da desteğini aldım. Bir canımız bana dedi ki "ana iyi ki posta oturdun, aynı anamdan dua almış gibi oldum" dedi. Bu beni çok etkiledi"* (DG-04, K, 57).

Kendileri dede ailesine mensup, babaları ve amcaları İstanbulun farklı cemevlerinde "kurum dedesi" olarak görev yapan, hali hazırda merkezi bir cemevinde de gençlik komisyonunda görev alan kadın katılmcılarla yapılan odak grup görüşmesinde bu durum gündeme gelmiştir. (OGG-02, 02, K, 23) bazı cemevlerinde kadınların posta oturup analık ve dedelik yapmasının önündeki engelin yalnızca Alevi çevre ile ilgili olmadığını, genel toplumsal cinsiyet sorunlarının toplumun diğer gruplarında yaşandığı gibi Aleviler arasında da mevcut olduğunu, geleneksel Aleviliğin eril bir konumu olan zakirlik/aşıklık hizmetini yaptıklarını aktarmıştır.

> Araştırmacı: *Peki arkadaşlar burada cem evinde kadınlar ve erkekler arasında mesela sizin posta oturamamanız bazen hiç bunu gündeme getirdiniz mi*?
>
> "*Tabi. Zaten bu çok sorulan bir soru da*" (OGG-02, 02, K, 23).
>
> "*Ve bu açıkçası kurum dedelerine de bağlı. Mesela bizim kurum dedemiz bu konuda çok katı bir düşüncesi yok. Şu zihniyette var hani kadından zakir olmaz. Asla bunu tasvip etmeyen bir insan ve sürekli bizi teşvik eder. Gençler çalışın, öğrenin bağlamayı gelin oturun. Ki biz koronadan önce kış ayıydı galiba hangi ay olduğunu bilmiyorum da bu yıl içerisinde oldu. Posta çıkıp zakirlik yaptık. Hani bu dediğim gibi birazcık da kurum dedeleriyle alakalı bir durum. Hani bazı dedeler var ki kadınların hizmet etmesi, posta oturması, zakirlik yapmasını engelleyen insanlar* (OGG-02, 01, K, 26).
>
> -"*Bu işte toplumsal bir şey yani şöyle evet hani toplumda kadın müthiş bir numaradaydı da burada posta oturtulmuyor gibi bir durum yok bence. Zaten kadının yeri hep ikinci, üçüncü planda. Toplumsal bir şeyde böyle bir şey olunca bence bu tarafa da yansıyor hayata, inanç sistemine de. Bundan dolayı da bu şekilde olduğunu düşünüyorum. Ama burada öyle yok kadın oturamaz, erkek otursun. Bizim kurumumuzda yok en azından*" (OGG-02, 02, K, 23).
>
> Araştırmacı: "*Tartışma oluyor mu burada"*?
>
> -"*Yok hayır. Bizde hiç mesela cem yürütebilir miyiz demedik. Teklif bile etmedik. Çünkü biz de dede çocuklarıyız bu işin içinde büyütüldük. Ve şimdi daha bilimsel şeylerle inancımızı evet mantıklıymış diyebiliyoruz ama yine de tabi posta oturalım dalan demiyoruz yani. Bizler daha çok hamız. Daha pişmemiz gerekiyor bu yolda"* (OGG-02, 01, K, 26).

Akşit'in (1998) Ankara'nın Mamak ilçesi Keçikıran semtinde gerçekleştirdiği bir alan araştırmasının Alevilikte ibadetlere katılım ve dini-yönetsel cinsiyet rollerinin dönüşümünün günümüz ile karşılaştırılması amacıyla önemli bir çalışma olduğu değerlendirilmektedir. Çalışmada ismi açık olarak deşifre edilmese de çalışma mekanının Aleviler arasında bilinen adıyla "Zöhre Ana Türbesi" olduğu bilinmektedir. "Hastaların

şifa bulmak amacıyla gittiği, gerçekleşmesi arzu edilen şeylere ilişkin adanılan adaklar, ya da manevi bir tatmin amacıyla yol edilen" bir "ziyaret" mekanı olarak tasvir edilen bu yerde oldukça yoğun gözlemlerle ve derinlemesine görüşmelerle toplanan verilerde; ziyaretçilerin gözünden bir tasvirle "yaşayan bir kadın evliya" olarak adlandırılan Zöhre Ana, bu dünya ile "öbür dünya" arasında yolculuk yapabilen, "umman" adını verdiği trans hali ile öbür dünyadan haber verebilen, bebek sahibi olmak isteyen kadınlara bu niyetle elma veren, düzenlediği panellerde Atatürk'ün yürüyemeyen bir genci yürüttüğünü de gördüğünü söyleyen bir figürdür. Bu figüre ulaşmak, konuşmak, sohbetinde bulunmak, bizzat "türbeye" gidilse de herkese "nasip" olmaz. Üstelik bu mekanın ziyaretçileri arasında sadece Aleviler değil Sünniler de bulunur.

Zöhre Ana'nın aktif olarak faaliyette bulunduğu dönem içerisinde bir grup Alevi kitle tarafından eleştirilerek otoritesinin ve yaptıklarına ilişkin itirazda bulunduğu görülse de; Ankara'da ve civar illerde yaşayan Alevi toplulukları arasında hatırı sayılır bir kitle tarafından kutsiyet atfedildiği ve kadın evliya seviyesine çıkarıldığı araştırmacının kendi çocukluk döneminde burada yaşadığı deneyimlerinden de bilinmektedir.

Dedelerin geleneksel formundaki kerametleri ve doğa üstü güçlerine benzer esrik güçleri bulunan Zöhre Ana ideal tipi karşısında, kurumsal pozisyonu temsil eden "*kurum ana*"sı bulunmaktadır ki; bu ana, "kurum dedelerinin" yanında posta oturur ve pozisyonu son derece sınırlandırılmış konumuyla dinsel alanın yeni özerk sınırlarındadır.

Geleneksel Alevi inancındaki öğreti içi referansları ve ritüellerindeki yerleriyle sık sık "eşitlikleri" vurgulanan kadınların bu vurgunun aksine "patriarkal" bir kültür içinde törensel pratiklerle hareket ettikleri ifade edilebilir. Kentleşme ve modernleşmenin diğer inanç toplululukların bir çoğunda olduğu gibi kadınların görünürlüğünü ortaya çıkardığı söylenebilir. Geleneksel eril inanç ritüellerinin uygulanmasında, kent ortamında merkezi cemevlerinde kısmi de olsa Alevi kadınların görünürlüğü bağlamında niceliksel bir artış bulunmaktadır. Örneğin merkezi bir cemevinde araştırmacı tarafından çekilen (6) ve (7) numaralı fotoğraflarda da görüleceği üzere kırsal formda erkek talipler tarafından yerine getirilen cemevini aydınlatma görevi olan çerağ uyandırma/delil yakma hizmeti ile cemin iç düzenini ve sükuneti sağlamakla görevli "gözcü" hizmeti genç kadınlar tarafından yerine getirilmektedir.

Cem ve diğer ritüeller esnasında kadınların kıyafet tercihleri hususunda sınırlayıcı ve zorlayıcı bir tutumla karşılaşılmamış, fotoğraflardan da görüleceği üzere başları açık biçimde ritüelleri gerçekleştirdikleri görülmüşse de; bir odak grup görüşmesinde katılmcı tarafından (OGG- 05, 04, K, 27) 2011 yılında gittiği bir merkezi cemevinde kapıda başını örtmesi için kendisine başörtü verilmesini yadırgadığını aktarmıştır.

> *"Kuzenim ve ablamla gittim sadece cemevine çok yakın oturuyoruz. Sanırım 2011'di. Onların vasıtasıyla gittik merak ettiğimiz için. Ama oradaki cemde dediğim gibi bana çok şey gelmedi. Eskilerin anlattığı cem gibi değildi. Bir de olaylar birazcık yozlaşmış gerçekten öyle bir kültürde. Mesela işte oradaki dedeler kadınları ve erkekleri ayrı oturtturdular. Normalde Alevilikte öyle bir şey yok bizim babamın ya da işte eski yaşlılarımızın anlattığı cemde öyle bir ayrım yokmuş ya da işte bizim mesela biz normalde açık olarak gittik başımız açık olarak. Bize başörtü verdiler başınızı kapatın diye. Eskilerde de öyle bir kapanma zorunluluğu yokmuş. Zaten normalde eskiden köyde yaşayan çoğu insan başörtü takıyormuş genç kız olsa da. Ama özellikle bir kapanma algısı Alevilerde yok. Bu biraz daha bence yozlaştırılmış değiştirilmiş yani yeni kurallar eklenmiş gibi geldi bana.* (OGG-05, 04, K, 27).

Ritüellerin uygulanması ve toplumsal cinsiyet rollerinin dönüşümü hususunda kadınların görünürlüğün artması ile ilgili merkezi bir cemevinde aralarında gençlik komiyonunda "Eş Başkan" olarak görev yapan kadın katılmcılar ile gerçekleştirilen görüşmelerde de olumlu yorumlarda bulunulmuştur. Cemevinde profesyonelleşen mutfak ve lokma hizmetlerinde de kadınların kurum çalışanı statüsünde ve resmi olarak görev aldıkları görülmüştür (Fotoğraf-8).

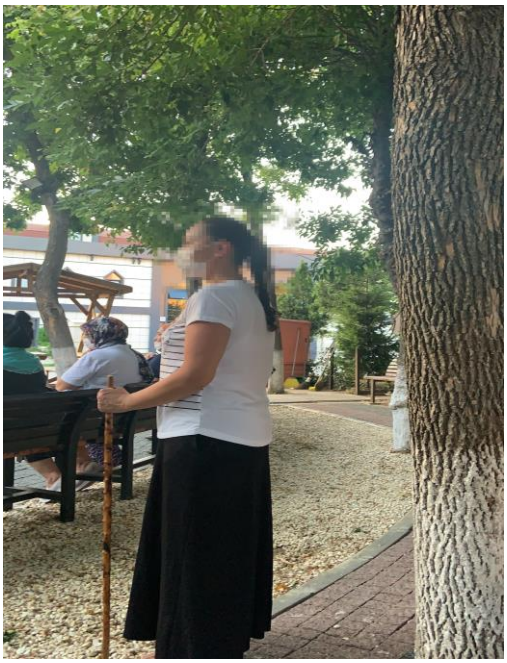
> -"*Şu anda mesela bizler bu konuya çok önem veriyoruz. Kadın erkek ayrımı yok zaten Alevilikte. Bunu hani lafta değil uygulamadaki pratikteki haliyiz biz. Yani biz bir de gerçekten eş başkanlık sistemi de yürütüyoruz"* (OGG 02, 01, K, 26).
>
> - "*Perşembe cemlerine nazaran genç kızlar da çıkıp hizmet edebiliyorlardı*" (OGG 02, 02, K, 23).

Bir başka odak grup görüşmesinde ise kadın görünürlüğünün ön plana çıkması kentleşme ve modernleşme ile ilişkilendirilmiştir.

> *"Ya köyde katılmak biraz daha çekingen o yüzden çok bulamıyorlar. Böyle erkekler varken biz niye ön plana atılalım gibi belki düşünceleri vardı. Ama şimdi şey. Kızlar daha ön planda kadınlar daha ön planda"* (OGG-01, 03, K, 54).
>
> "*Eski insanlar kocaları kadınları arka planda sürekli tuttukları için hep biz varız tabii ki kadınlar daha çekingen. Ama şimdi öyle değil*" (OGG-01, 01, K, 52).



Fotoğraf 6. Çerağ Uyandırma



Fotoğraf 7. Gözcü Hizmeti



Fotoğraf 8. Lokma Hizmetleri

Cem içinde bazı hizmetlerinde gerçekleştirilmesi aşamadında geleneksel olarak erkeklerin yerinde otururken kadınların ayakta bekledikleri bilinmektedir. Merkezi cemevinde gerçekleştirilen katılımlı gözlemlerde kadınların erkeklerden farklı olarak ritüeller esnasında ayağa kalkmadıkları görülmüş, topluluk bağlantılı cemevlerinde ise kadınların geleneksel formuna uygun biçimde ritüellerin bazı aşamalarında ayakta bekledikleri görülmüştür.

Bazı katılımcıların kadınların cemevlerine girerken başlarını kapatmaları amacıyla verilen baş örtüsü ve ritüellerin bazı kısımlarında ayağa kalkmalarına ilişkin zorlanmalarına eleştirel yaklaştıkları görülmüştür. Diğer altı çizilmesi gereken bir durum ise erkek katılımcıların kadın ve erkek arasındaki eşitliği sözel olarak cinsiyetsiz bir kavramsallaştırma ile "can" olarak işaret etmeleridir.

> *"Bizim kapımızın içerisinden girdikten sonra ne kadın kadındır ne erkek erkektir can vardır. Yani kadındır, erkektir bir ceme mesela çoğu cemevlerinde "miraçlama" diye bir bölümümüz vardır. O bölümde kadınlar ayağa kalkar. Hani kadın erkek yoktu? Ama kadınları ayağa kaldırıyoruz biz. Cemevinin kapısında kadınlara baş örtüsü dağıtıyoruz biz. Kapısında kapılara bir etek veriyorsunuz biz ceme girerken bir edep ahlak kuralları vardır ama gelen kişi onun kararını verir. Sen kadının başını kapatamazsın. Kadının başını kapatırsa sen Aleviliği tamamen kökten altına dinamit koyarsın"* (DG-03, E, 65).

> *"Kadınlarımız var diyoruz canımız diyoruz"* (DG-12, E, 51).

"Alevilikte ben size ilk başta da söylediğim gibi hani bir girdim erkek kadın yok can var. Zengin fakir yok hep eşitlik var dedim ya. Şimdi öyle şey özünde kesinlikle hiçbirinin farkı olmayan bir durum var. Evet, bizim hizmetlerimizde bacılarımız ağırlıklı çıkar. Mesela süpürge hizmetine bacımız çıkar. Ondan sonra el suyuna bir erkek canımız bir kız canımız meydana gelir ikisi yapar. Şimdi kadınların yerine eğer konuşacaksak Alevilikte cemin içinde eşittir. Yani farklılığı yoktur hizmeti yapabilir" (DG 13, E, 40).

"Şimdi şöyle cemde kesinlikle şöyle bir olay hani deriz ya bir canız burada cinsiyet yok kadın erkek yok. Ama maalesef içeri girdiğimizde erkek egemenliği görüyorsun. Bunu cemevinde görebiliyorsun. Bu doğru bir yaklaşım değil. Madem biz içeri giriyorsak hani orada herkes can ise bir kadın canımızın efendim o hizmete katılması garipsenmemeli. Hatta bir ananın o dede postuna bak onu bile bir buyruk felsefesine büründürmüş vaziyetteyiz….Burada bizde de bazı analar oturuyor hizmet beraber yürüttüğümüz arkadaşlarımız oluyor. O posta oturup hizmetini yürütmeli. O zaman Aleviler şunu söylememeli. Biz canız dememeliler. Bazı dedeler buna tepki koyuyor kadın nasıl oturur?" (DG 15, E, 46).

3.3. Grup Aidiyeti Üretim Sürecinde: İcat Edilen Gelenekler

Tarihsel olarak madun ve kırsal bir topluluğun kent hayatında ideal bağlamıyla Alevileri içine alacak tümel bir form olarak inşası amacıyla, referansı gelenek olan fakat yakın bir periyotta belirli toplumsal aktörlerce yürürlüğe konulan ritüel ya da semboller üzerinden oluşturulan pratikler toplamıyla hareket "icat edilen gelenekler (Hobsbawm, 2006) ile karşılaşmak aşina bir durumdur.

Bu resmin bileşenlerinde en önemli yeri "ortak dil" alır. Ritüellerin kültürel ve dinsel performanslarının icrasında "Alevice" bir dil", manevi bir iletişim aracı olarak ritüelleri homojenleştirirken, bir yandan da onları nesneleştirip yaygınlaşmasını sağlar. Bu nesneleştirme sürecinde bazı girişimler dolayısıyla referans modelin Sünni kodlar olduğu katılımcıların aktarımlarıdan anlaşılmaktadır. Geleneksel Alevilikte "bayram cemi" ya da bayram namazı gibi bir kavramla literatürde karşılaşılmamasına karşın İstanbul'da kısmi de olsa merkezi cemevlerinde bayram sabahları "bayram cemi" adı altında namaz ya da cem tertip edildiği aktarılmıştır.

"İşte yüzlerce kişi ceme gelir burada diyelim bir bayramda ilk zamanlar bütün katlar dolardı. Yani cem salonu değil bu oda dahil aşağıdaki cenaze bölümü dahil ta dışarıya kadar taşardı. Yani en az 2000'den çok fazla 3000 kişi burada bayram cemine gelirdi" (DG-07, E, 65).

"Bayram namazı gelir bayram cemi gelir. Abi cemevinde adım atamazsın. O üst kat var ya adım atamazsın ya. Kaç milyon insan gelir ceme" (DG-09, E, 28).

Bu dilin bir standartlaşma aracı olarak oynadığı rolün kesişimi önceki bulgularda da ifade edilmiş olup, araştırma kapsamında yapılan katılımlı gözlemlerde cenaze/ Hakka yürüme/uğurlama erkanları ile dedeler tarafından kıyılan nikahlar da billurlaştığı görülmüştür.

3.3.1. Geleneğin İcadı: Hakka Yürüme-Uğurlama Erkanı/Cenaze Törenleri: "Alevi Gibi Yaşıyoruz Sünni Gibi Ölüyoruz"

İnanç, ibadetler ve diğer ritüellerin icrası noktasında Sünni çoğunluk haricindeki diğer toplulukların ibadetlerinin Türkiye'deki "resmi kararlı ünitarizmin" dışında kalması, "naif" bir anlatıyla Alevi toplulukların inanç ve ibadetleri bağlamında "yasal prosedür"lerden kaynaklı engellerle karşılaşmasına neden olmaktadır.

Tarihsel olarak "Alevi Uyanışı" sonrasında Aleviler için bu engeller karşısında camiler dışındaki cemevlerinde tertip edilecek geleneksel Alevi cenaze törenleri aynı zamanda "*Alevi olmanın bir talebini içeren politik ve dinsel bir açıklama haline geldi.* Bu anlamda cemevlerinde tertip edilen Alevi cenazelerinin, Aleviliğin diğer sosyodinsel kurumlarından ve ritalistik ibadetlerinden daha fazla Alevi olma durumuna belirginlik kattığı ifade edilebilir. Bu nedenle, cenaze törenleri/Hakka yürüme-uğurlama erkanları, Alevilerin yerel olarak görünmezden, ulusötesi görünür bir inanç topluluğuna dönüşmesine katkıda bulunmuştur (Zırh, 2012a).

Öncelikle "cenazelerimizi nereden kaldırmalıyız?" sorusu etrafında gerçekleşen tartışma, akabinde "nasıl yapmalıyız"a dönüşümünü de içine alacak biçimde ivmelendi. Günümüzde cemevlerinde gerçekleştirilen Hakka yürüme erkanları/cenaze törenleri Alevi dinsel ritüellerini gerçekleştirmek için önemli bir vesiledir. Bu törenlerin biçimine ilişkin nasıl "doğru" nasıl yapılacağına dair tartışmalar, toplumun asimilasyon konusundaki endişelerini de belirtmektedir.

Cemevlerinin yaygınlaşmasından önceki süreç içerisinde Aleviler cenazelerini yaygın olarak camilerde tertip ettikleri törenlerle defnederken cemevlerinin kurulmaya başlamasından belli bir dönem sonra, Alevi bireylerin cenazeleri için camilerde cenaze namazı kılınmasının terkedilmeye ve cenaze erkanı mekanının cemevine taşındığı görülmektedir. Bu mobiliteyi sağlayan en önemli neden ise, Alevilerin camiler haricinde kendi cenazelerini kaldıracakları mekan ihtiyacıdır.

Günümüzde cemevlerinde, niceliksel olarak en yoğun sürdürülen ritüeller ölüm sonrası gerçekleştirilen, cenaze ve bu cenaze sonrası gerçekleştirilen erkanlardır. Cemevleri kurumsallaşma süreçlerinde müştemilat olarak eklemlenen gasilhane ve morgun yanı sıra cenaze hizmet araçları da edinmişlerdir. Alevilikte cenaze sonrası ritüeller, defin sonrasında dört aşamalı bir süreç içerir. İlk olarak cenaze yemeği/lokması cenaze günü düzenlenir. Daha sonra, ortak yas dönemini sona erdiren üç yemeği cenazenin üçüncü günüdür. Nadiren yedisi yedinci günde, son olarak da kırkıncı günde ailesel yas döneminin sonunu simgeleyen kırk yemeği görülür. Ölüm yeri ile gömü yeri arasındaki mesafe parçalandıkça, eskiden aynı yerde düzenlenen bu yemekler yeni bir mekansallık kazanmıştır. Örneğin, cenaze ve kırk lokmaları genellikle cemevlerinde tahsis edilen özel büyük salonlarda ve aşevlerinde verilir. Bu Alevi toplulukları için buluşma vesilesidir. Cemevleri bu mekan ihtiyacına cevap vermesi dolayısıyla toplumsallaşmıştır.

Bu cenaze ritüellerini gerçekleştirmenin "gerçek" yolunun aslında ne olduğu konusunda bir konsensüs bulunmamasına karşın, ritüelleri gerçekleştirmenin "Alevice" yollarını keşfetmek ve uygulamak önem teşkil etmektedir.

"Otantik" Alevi ritüellerini keşfetme girişimi aynı zamanda Sünni çoğunluk ile sınır çizmenin bir yoludur. Hobsbawm (2006) eski gibi görünen ya da eski olma iddiasındaki bazı geleneklerin kökenlerinin incelendiğinde oldukça yakın geçmişte uygulamaya konulduklarını ve "icat" edildiklerini söyler. İcat edilmiş gelenek, alenen ya da zımnen kabul görmüş kurallarca yönlendirilen ve bir ritüel ya da sembolik bir özellik sergileyen, geçmişle dogal bir süreklilik anıştırır şekilde tekrarlara dayanarak belli değerler ve davranış normlarını aşılamaya çalışan bir pratikler kümesi anlamında düşülmelidir (Hobsbawm 2006, s.2).

Bu referansla, Alevi cenaze törenleri arasındaki ilişki değerlendirilecek olduğunda kendi kimliğini ortaya koymanın "otantik" bir yolu olarak cenaze erkanları; bir "icat" örneği olarak mümtaz bir çıktıdır.

Bu dönüşümü sistematik açıdan, tarihsel arka planına da vurgu yaparak anlatması bakımından Cemevi Başkanı, Vakıf Yöneticisi (DG-15, E, 46) ile yapılan derinlemesine görüşme de aktarılanlar önemlidir.

Araştırmacı: Cenaze erkanının dönüşümü hususunda ne düşünüyorsunuz?

-*"Evet şöyle biz orada burası kurumsal hale biz çıkartmıştık... Şöyle biz yaşarken Alevi olarak yaşıyoruz ama Sünni gibi ölüyoruz"* (DG-15, E, 46).

Araştırmacı: Bu kalıplaşmış ifade size ait sanırım.

-*"Şöyle evet mesele şu. Hani Aleviler şimdi hayatında ellerini kulaklarına götürmemişlerdir. Vefat ettikten sonra Allah-u Ekber gibi kendiyle barışık olmadığı bir koşullar içerisinde gelenek görenekleri yerine getirtiyorlar... Bunun üzerine yani bizim kendi özümüze dönmemiz özümüz dediğim de kimilerinin sazlı cenaze erkanı çok nadiren de olsa hizmetleri yerine getiriyor. Anlamadığımız lisan Arapça. Toplumun şuan ortak dili var nedir? Türkçe hizmetleri, gelenekleri, görenekleri yerine getirelim dedim. Ondan çok şimdi bizde Kabe insandır. Bu anlamda baktığımızda Cemal Cemal'e durmamız gerektiğimiz kanısındayız. Cemal Cemal'e durmamız lazım. Bir pir cem yaparken sırtını dönmüyor bir farklılık olmuyor. Cemal cemle bu hizmet yürütülsün anlamında bu anlamda tartışma yürütüldü. Bu da gerçekten tuttu denilebilir. Erikli Baba Dergahında o zaman ben yönetimdeydim. Buraya geldiğimizde yoğun anlamda Alevi hareketi içerisinde dillendirdiğimizde bunu Türkçeleştirelim. Herkesten kabul gördü"* (DG-15, E, 46).

Araştırmacı: O zaman kitapçık yok ama.

-*"Yoktu yok o zaman yoktu"* (DG-15, E, 46).

Araştırmacı: "Sene kaçtı hatırlıyor musunuz bu cenaze erkanında?"

-*"2011. Süreçten sonra tabi bizim eğitim yerlerimizde ve diğer kurumlarımızda bu tartışmaya açıldı. Her gittiğim yerde toplantılar o zaman sık sık yapılıyordu. Dillendirdik, Hacı Bektaş Veli Efendinin bir tabiri var söylemi var. Anlamadığınız duaya Allah Allah demeyin ve Kuran'ı Kerim'de yine diyor ya. Biz bütün peygamberleri anlattığı lisan ile hitap ettik ki topluluklarına hitap edebilsinler. Bunun üzerine bu çalışma başlandı. Komisyon oluşturuldu. Komisyon içerisinde 7 bölgede toplantı yapıldı Türkiye'nin çeşitli yerlerinde. En son böyle bir cenaze erkanı ortaya çıktı. Yeterli mi? Hani şey olarak derseniz evet bence kesinlikle günün koşullarında yeterli olabilir. Ama yarın bir gün muhakkak farklılıklar olabilir. Nedir bu farklılıkların ana mayalarını oluşturan olgular koşullar sevgili hocam? Bu farklılaşacak hocam hani. Farklı yapı içerisine büründürülecek. İlk başta çok büyük bir tepki aldık. Hani bazı kesimlerden özellikle çok muhafazakar kesimler dediğimizde. Fakat şuan topluluklar bize teşekkür etmeye başladılar. İşte Yasin Suresi Arapça okunuyordu, Türkçe okunuyor. Kesinlikle biz şuan burada anlamadığımız lisan ile hizmet yaptırmayız bu net. Şuan herkes onun ne demek istediğini, ne söylediğini anlıyor. Eskiden Yasin Suresi okunduğunda insanlar ağlıyordu. Ama şuan geliyorlar sorguluyorlar. Bunun ölümle ne alakası var? Kuran ölüm için değil yaşayanlar için olduğunu ata dedelerimiz hep söylüyorlardı. Bunu toplum gördü. Bununla ilgili farklı bir anlamda kendini de böyle daha geliştirme anlamında soyutlaştırma anlamında bu dilden üsluptan*

kendilerini soyutlaştırdıklarını görüyorum hani şuan oturdu yani tamamen" (DG-15, E, 46).

Yine aynı süreç İstanbul'da merkezi bir cemevinde kurum dedesi olarak görev yapan bir katılımcı ile gerçekleştirilen derinlemesine görüşmede (DG-19, E, 66) aktarılmıştır.

> *"Alevilik. Şehirlere geldiği gibi burada bir ihtiyaç hasıl oldu. Özellikle cenaze üzerine. Yani şehirde birçok insan köylerden şehre geldi. Yani Sünniler de geldi… ama o geldiği zaman kendi mahallesinde kapısının önünde camiyi hazır yapılı gördü. Camisi var, hocası var, ezanı var, şuyu var, buyu var. Yani geldiği gibi okulu var, öğretisi var. Ama Alevi yok yani dini ritüellerinin dini gereksinimlerini gideremedi. Özellikle şehirlerde diyelim ki cenazelerde cenazeyi götürdü camiye. Götürdüğü gibi aslında kendi inancının usullü gereğince değil oradaki hocanın işte ehlisünnet tabasının Allah-u Ekber diye kılınan cenazeye razı oldu. Yani mecbur bu bir süre sürdü. Daha sonra işte 93 itibariyle şeyler açıldı cemevleri açıldı, ibadetler açıldı. Cenaze hizmetleri de başladı. Ama onlar da çünkü şeyden gelen alışılmış bir durum vardı yani oturmuş bir durum var. Orada da gene camide kılındığı gibi Allah-u Ekber diye cenazeler o şekilde kılındı"* (DG 19, E, 66).

Yukarıda (DG-15, E, 46) ve (DG 19, E, 66) tarafından anlatılan dönüşüm toparlanacak olursa, tarihsel olarak yakın bir dönemde cemevlerinde cenaze hizmetleri adı altında örgütlenen ve profesyonelleşen yapı bünyesinde, söylemsel pratikler üzerinden oluşturulan cenaze erkanı, geleneğe vurgu yapan ritüelleri ile pekiştirilmeye çalışılmaktadır. Cemevleri bünyesinde cenaze hizmetleri adı altında daha kurumsallaşmış ve Aleviler arasındaki uygulamada birliği sağlamaya dönük, genelleştirici, doktrinel ve ritüalistik pratikler (söylemsel ve söylemsel olmayan değişiklikler, sağ elin kalbin üstüne götürülmesi, saf tutmak yerine halka olunması, ibadetin Türkçeleştirilmesi, cenaze töreni ya da cenaze yerine Hakk'a yürüme erkanı denilmesi gerektiği, Allahuekber yerine, Allah yücedir denilmesi gibi) geliştirildiği görülmüştür. Bu doğrultuda (DG-15, E, 46) Vakıf Yöneticisi katılımcının da aktardığı üzere, cemevlerinde yürütülen cenaze erkanlarının sistematize, Türkçe ve tek tip olarak yürütülebilmesi amacıyla çeşitli Alevi kuruluşları ve cemevleri örgütleri tarafından uygulama yönergesi kitapçıkları basıldığı (Fotoğraf-9, Fotoğraf-10) ve görevlilerce bu kitapçıklarda yer alan biçimiyle cenaze erkanı yürütüldüğü alan çalışması kapsamında gerçekleştirilen katılımlı gözlemlerden anlaşılmıştır.

2017 yılında Alibeyköy Cemevi'nde verilen, "Alevi Hakka Yürüme Erkanı Eğitimi"ne ilişkin www.pirha.net isimli internet sitesinde yer aldığı görülmekte:

Tamamı 9 dakika süren hakka yürüme erkanında Alevilikle ilgili 'rızalık', 'devri daim olmak', 'can', 'erkan' gibi kavramlara özellikle dikkat çekildi. Hakka yürüme erkanı eğitimi bugün tamamlanacak. Tabut ve manken ile uygulamalı olarak hakka yürüme erkanı gerçekleştirilip katılımcılara sertifika verilecek. Eğitim sonrası PİRHA'ya konuşan Pir Eren Yıldırım, yıllardır Alevileri ötekileştirip asimile etmenin en büyük ana katmanlarından bir tanesinin dil olduğuna dikkat çekti. Yıldırım, "Dilimizi çok iyi kullanmamız gerekiyor. Ama dilimizi de Alevilikten uzaklaşmış bir şekilde kullandığımızı gördük. Hakka yürüme erkanlarımızı Sünni içtihattın ritüellerine göre yaptırdığımızı fark ettik" [19]

Bu haberin içeriğine bakıldığında, Alevi inanç önderleri ile sivil toplum kuruluşlarının, Sünni ibadet biçiminden ve ritüellerden farklılaşmayı, yaşayan **"dil"** üzerinden bir nevi kodlama süreciyle gerçekleştirmeye çalıştıkları görülmekte, bir yandan sertifikasyona tabi kılınan bu hizmetin standartlaştırılarak bağımsız bir alan oluşturulmaya çalışıldığı değerlendirilmektedir. Derinlemesine ve odak grup görüşmelerde de bazı katılımcılar, çevrelerinden cenaze erkanı ve yıkama hizmetleri eğitimi alan bireylerin varlığını aktarmışlardır.

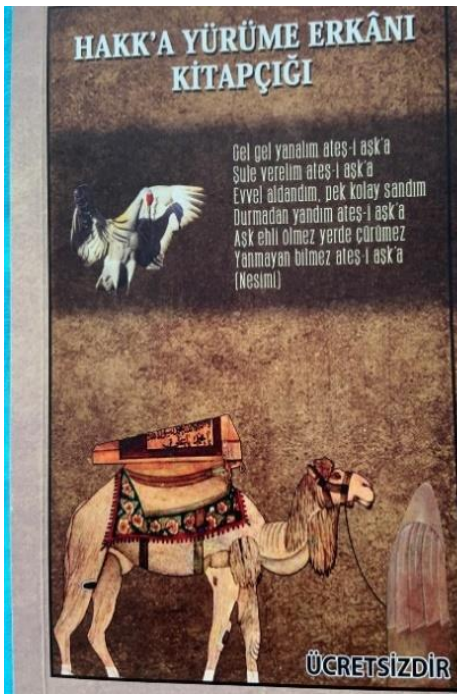
Alevi Vakıflar Fedarasyonu tarafından kitapçık haline getirilen "Hakka Yürüme Erkanı Kitapçığı"nda (tarihsiz) (Fotoğraf-10) sistematikleştirilmeye çalışılan cenaze hizmetlerinde Alevilerin "kendi ritüellerine göre" erkan yürütmesi amacıyla, Hakka yürüme erkanı uygulama rehberi oluşturulduğu ifade edilmiştir.

Bu kitapçıktan bazı bölümlerin şöyle olduğu görülmektedir: "*Alevilikte ruh ölmez, ölürse ten ölür, canlar ölesi değil. Bu nedenle biz cenaze törenimize Hakka uğurlama erkanı deriz… İbadet için Kur'anda belirli bir dilin dayatması söz konusu değildir Beni anlayın der. Biz Aleviler, Yaradan'ı gönlümüzde hissedip sağ elimizi gönül kalbimize (gönül Kabemize) koyarak Hakk'a uğurladığımız canın etrafında kıyam'a dururuz". (Hakka Yürüme Erkanı Kitapçığı, tarihsiz, s.7-24).*

Kitapçığın içinden diğer bölümler ise: Vefat Etmek Üzere Olan Bir Kişinin Başında Yappılacak Olan Hizmetler, Hakka Yürüyen Kişinin Başında Yapılacak Hizmetler, Cenaze Yıkama ve Kefenleme, Hakka Uğurlama Erkanında Canların Duruş Düzeni, Hakka Yürüme Erkanı-Razılık Bölümü, Hakka Yürüme Erkanı Gülbenk

[19]https://www.pirha.net/asimilasyona-karsi-hakka-yurume-erkani-egitimi-video-54997.html/09/05/2017/

Bölümü, Hakka Yürüme Erkanı Erkan Bölümü, Telkin, 40 Lokmasında okunacak dualar (Hakka Yürüme Erkanı Kitapçığı, s.24-70).



Fotoğraf 9. Cenaze Erkanı Kitapçığı

Araştırmacı: *Burada cenaze erkanı hizmeti öğrenen arkadaşlarınız oldu mu?*

-"*Evet bir arkadaşımız var (X). O uzun yani 1 seneyi 6 aya yakın yaptı burada*" (DG 10, E, 26).

Araştırmacı: "*Uygulamalı mı yaptı*?"

-"*Uygulamalı yaptı yani yıkamaya falan başka cemevlerinde talep olduğu zaman oraya da gidiyordu*" (DG 10, E, 26).

Öncelikle Sünni ibadet biçimlerine ve ritüellerine karşılık olacak şekliyle alternatif bir kavramsallaştırma geliştirildiği ve cenaze ritüelinin sistematize edilmeye çalışıldığı görülmektedir. Bu durum katılımcılar tarafından da sıklıkla aktarılmıştır.

"*Cenaze namazı deniliyor. Biz mesela çok cenaze namazı değil erkanı deriz. Çünkü bu da dilde bir yozlaşmaya sebep oluyor"* (OGG-02, 01, K, 26).

"Cenazemiz değil, cenaze demiyoruz, Hakk'a yürürüz biz, biz Hakk'tan geldik, ona yürürüz" (DG-02, E, 30).

"Bir mevlüt okunacak. Biz mevlüt demiyoruz 40 semahı yemeği diyoruz" (DG-03, E, 65).

Ben dinlediğim kadarıyla iki konuya değindiğinizi anladım. Şimdi öncelikle cenaze erkanı ve cenaze ibadetinin Türkçe yapılması. Hacı Bektaş-ı Velimiz Pirimiz diyor ki: "Anlayacağınız duaya Allah Allah diyin" (OGG-03, 04, E, 28).

"Bizim cemevimizde abdesthaneyi kaldırdık, bazıları bize tepki gösteriyor, niçin abdesthaneyi kaldırdınız diye? Yahu kardeşim senin köyündeki cemevinde abdesthane mi vardı? 100 yıl sonra bakacaklar cemevlerinde hep abdesthane var, ha diyecekler ki bunlarda abdest alıyor, Sünni gibi namaz kılıyor" (DG-07, E, 65).

"Bunun tümünü Türkçe yapabilir misiniz? Yapabilirsiniz. Reddetmem. Bu netice itibariyle oradaki insanın bunu anlaması gerekiyor ve rahmetli Mahsuni Şerif'in dediği gibi "Ey Arapça okuyanlar Allah Türkçe bilmiyor mu" falan diyor ya. Şimdi dolayısıyla orada yani ben cenaze hizmetinde bir kişinin Türkçe söylemiş olmasını yadırgamıyorum" (DG-22, E, 40).

Cemevlerinde bir sosyal hizmet birimi biçiminde örgütlenen *Hakka yürüme/uğurlama erkanı hizmetleri birimi*, cemevi'nin Alevi vatandaşlarla sıklıkla temas kuran birimi olarak dikkat çekmekte olup, bugün yaşı genç olan bireylerinde bu hizmetlerde görev aldıkları çalışma sırasında elde edilen verilerle görülmüştür. Çalışma kapsamında İstanbul Avrupa yakasında bulunan merkezi ve büyük bir cemevinde Alevi bir bireyin cenaze töreni/Hakka yürüme erkanında gözlem yapılmıştır.

Cemevi'nde kurum dedesi olarak görev yapan ocakzade dede (DG-19, E, 66) ile araştırmacı tarafından derinlemesine görüşme yapıldığı esnada cenaze hizmetlerinde görevli bir kurum çalışanı ki aynı zamanda cemevinin otobüsünü de kullanıyor, kendisini cenaze erkanını hazırlaması için çağırıyor. Dede bana dönük olarak "hocam gel sen de izle, bana sorduğun soruları kendin gözlersin" diyor. Akabinde cemevinin bahçesine geçiyoruz, orta yaşlı bir erkek cenazesi musallaya konuluyor, cemevinin hemen yakınında bulunan bir camiden çıkan ve cenazeye katılacak olanların gelmesi bekleniyor. Cenaze erkanının tamamı Türkçe gerçekleştiriliyor, Yunus Emre'den bir dörtlük okuyor: "Biz dünyadan gider olduk kalanlara selam olsun/Bizim için hayır dua kılanlara selam olsun/Ecel büke belimizi söyletmeye dilimizi/Hasta iken halımızı soranlara selam olsun. Sevgili canlar (X) canımızdan "razı" mısınız? Türkçe gülbenkler okunuyor, Razılığın önemi hatırlatılıyor. Gerçeğe Hü diye bitiriliyor. Cenaze erkanına geçerken dede topluluğa hitaben "sevgili canlar, şimdi Hakka uğurlama erkanı yani cenaze namazı bölümüne geçeceğiz, yüce Yaratan Kur'an da "elbet isteseydik sizi tek bir ümmet ederdik, ama biz her ümmet için bir ibadet bir ibadet şekli belirledik" diyor, yani her inanç toplumunun kendi usülü ve kendi anladığı dil ile ibadet etme hakkını Yüce Allah bize tanımıştır. Hüküm Allahınır beyan Kuranındır. Dolayısıyla icra edeceğimiz cenaze erkanında birinci de Süphanike, ikinci tekbirde Allhamüme Sali Allahüme Barik, selamlama ve Fatiha ile biten erkanın tamamı Türkçe olacaktır. Erkanımız dört kapı üzerinedir, birinci kapı şeriattır, ikinci kapı tarikattır, üçüncü kapı marifettir, dördüncü kapı Hakikattır. Hakikat kapısında Hak ile Hak olmaktır amaç. Sevgili canlar sağ elinizi gönül kabenize

(kalbinizin üstüne) koyun". Dede erkanı sürdürüken önceden cemevinde Alevi cenaze erkanlarına katılanların dedenin komutlarını beklemeden katıldıkları görülüyor, bu törene aşina olmayan katılımcıların ise dedenin komutlarından sonra gerçekleştirdikleri anlaşılıyor. Dede Sünni cenaze erkanında Allahü Ekber diye tekbir verilen yerde "Allah yücedir" diye devam ediyor."Yüce Allahın selamı ve bereketi üzerinize olsun. Allah rızası için Türkçe El Fatiha diyerek, dede Fatiha suresini Türkçe ve sesli olarak okuyor (02.10.2020, İstanbul Alan Gözlem Notları).

Gözlem notlarından anlaşılacağı üzere, cenaze erkanının, Sünni ibadet biçiminde helallik alma biçimine karşılık gelen bölümünün geleneksel Aleviliğin "razılık/rızalık" boyutuna denk gelecek biçimiyle karşılandığı, Kurandan okunan tüm duaların Türkçe dilinde okunarak standart bir uygulama ile "Alevice" olarak kavramsallaştırılan bir ritüel oluşturulmaya çalışıldığı değerlendirilmektedir. Cenaze hizmetleri eğitimi alanların icra edeceği bir *hizmet alanı* oluşturulduğu görülmekte, bu ritüelin yukarıda belirtildiği üzere fiziksel değişiklikleri de içeren bir hal alarak Sünni ibadet yapısından farklılaşmaya gidilmeye çalışıldığı değerlendirilmektedir.

Çalışma kapsamında İstanbul Anadolu yakasında bulunan merkezi ve büyük bir cemevinde Alevi bir gencin cenaze töreni/Hakka yürüme erkanı esnasında, cenazeyi kaldırmakla meşgul cemevi görevlisinin Bektaşi sarığına benzer bir sarık taktığı (fotoğraf 11) görülmüştür. (25.11.2020, İstanbul Gözlem Notları).



Fotoğraf 10. Cenaze Erkanı Görevlisi/Hocası

Bu törene/erkana katılan bazı yaş almış katılımcılarla gerçekleştirilen görüşmelerden, araştırmacı tarafından çekilen fotoğraf (10)'den de anlaşılacağı üzere, oldukça tarihi görülen bu sarık sembolüne ilişkin, kendi geçmişinden bu sarığı/fesi anıştıracak biçimde benzerlik kurabilen bir katılımcı görülmemiştir. Dolayısıyla bu fesin/sarığın tarihsel olana gönderme yaparak, nispeten yeni bir uygulama ile "icat" edildiği ve yerleşikleştirilmeye çalışıldığı söylenebilir.

Bir başka örnek olarak, İstanbul İlinde bulunan merkezi bir cemevi'nde, Alevi topluluklarınca bilinen ve tanınan Alevi bir sanatçı olan Ali Nurşani'nin oğlu olan ses sanatçısı Engin Nurşani için tertip edilen cenaze/Hakka uğurlama erkanında, cemevi görevlisinin taktığı benzer fes/sarık için katılanların bir kısmının tepki gösterdiğine ilişkin haberlerin internet sitelerinde yer alması verilebilir:

> *"Sanatçı Engin Nurşani için İstanbul ..... Cemevi'nden iki bölümlük bir Hakk'a uğurlanma erkanı yapıldı. Alevi sanatçıları Engin Nurşani'yi deyişlerle uğurladılar. Başı sarıkla ve söylemleri Alevilikle bağdaşmayan ' Alevi 'hoca' da Engin Nurşani için bir Hakk'a uğurlamayı erkanı yaptı. Başı sarıklı dedenin, Alevi yolu ve inancıyla bağdaşmayan söylemlerine ve başındanki sarığa, Alevi*

sanatcıları ve erkana katılanların bir kesmı tepki gösterdi. Alevileri asimile etmek isteyenler ile ırkçı kesimler, bu gelişmeler üzerine Alevi sanatçıları hedef aldılar. Tartışmanın sosyal medya da alevlenmesi üzerine Alevi kurumları devreye girerek asimilasyuncu ve ırkcılara tepki gösterdiler.PİRHA'ya konuşan ....Cemevi Başkanı (X), özeleştiri verdiklerini belirterek, bundan sonra Hakk'a uğurlamanın tamamen Alevi inancına göre yapılması için dikkat edileceğini ve fesi kaldırdıklarını söyledi"[20]

Yukarıdaki alıntılanan haberin içeriğinden de anlaşılacağı üzere, sanatçı Engin Nurşani için İstanbul Anadolu Yakası'nda merkezi ve büyük bir cemevi'nde tertip edilen törende de, "doğru cenaze erkanının" nasıl yapılacağına ilişkin bir tartışma yaşandığı görülmekte, her ikisi de "geleneksel" olma iddiasında olan iki cenaze/Hakka uğurlama erkanı yapıldığı anlaşılmaktadır.

Yine cemevlerinde vefat eden bireyin ailesinin isteği ya da kendi vasiyeti doğrultusunda tabutu başında "saz ile deyişler okuma" biçiminde gerçekleştirilen diğer bir cenaze/Hakka uğurlama erkanının da gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır.

Katılımcıların cemevleri öncesinde camilerden kaldırılan cenazelere ilişkin, kendi deneyimleri ya da ailesinin yaşadıklarına ilişkin aktarımları olumsuzdur. Alevilerin camilerde yaşadıkları olumsuz durumların, cenaze erkanlarının camilerden cemevlerine doğru taşınmasını motive ettiği katılımcıların aktarımlarından anlaşılmaktadır.

"10 sene 15 sene önce bizim annelerimiz babalarımız cenaze hizmeti için camiye gidiyordu. Yani hizmetini ibadetini yapmadığı bir yerde cenazesini Arapça bir imam eşliğinde farklı bir inanç mensubu tarafından camii de belki de rahatsız olacak şekilde idame ettirmeye çalışıyordu" (OGG-03, 03, E, 24).

"*Bizim o bölgede bizimkilerin çoğu yaşıyordu. Çoğu camilere cenaze erkanlarını götürtüyorlardı. Cenaze hizmetleri erkanları camiye götürüldüğünde yoğun çerçevede bir tepkiyle karşılaşıyorlarmış. Madem siz namaz kılmıyorsanız içeri girmiyorsanız cenazenizi de buraya getirmeyin*" (DG-15, E, 46).

Merkezi bir cemevinde kurum dedesi olarak görev yapan bir katılımcı (DG-16, E, 75) ile yapılan görüşmede aktardıkları İstanbul'daki cemevlerinin gelişim sürecinin de özetidir. Sıralama şöyledir: öncesinde cemevi kurulur, cenaze erkanı başlar, iptidai barakalar morgları ve yemek salonlarını da içine alacak biçimiyle yerini daha kompleks tesislere bırakır.

[20] https://www.alevihaberagi.com. 31.12.2020

Araştırmacı: Peki bu cemevleri kurumsallaşmadan önce yani tam böyle İstanbul'da cemevlerinde cenaze erkanı yürütülmeden önce nasıldı cenaze erkanı?

-*"Biz cemevleri yapmadan camilere cenazelerimiz gidiyordu. Ekseri Kumkapı semtindeyken Beyazıt Camisine götürüyorduk. Daha sonra oralar karıştı. Aksaray'da Murat Paşa Camisine götürüyorduk. Oralar karıştı millet dağıldı geldik buraya bu Kanarya Merkez Camisi şimdi bir kısmı yıkılmış"* (DG-16, E, 75).

Araştırmacı: Neyle karşılaşıyordunuz oralarda?

-*"Şimdi işte bize göre Alevi olarak gördükleri için bazı hizmetlerden bayanlarımız oturduğu yerde bizi kaldırıyorlardı. Diyordu kalkın oradan burada oturacaklar bir çay satacağız, hizmet göreceğiz bir nevi aşağılanma oluyordu bize ve Kanarya'da bizim taliplerde canlarımızda Beyazıt'ta, Murat Paşa'da bunların hepsi bize söylendi. Ona istinaden bu (X) Cemevini (İstanbul ilinde merkezi bir cemevi) düzenledikten sonra biz morgumuzu yapmıştık baraka olarak kapalıydı. Bir hizmet sunmuyordu yukarıda kongre yapıldı beni insanlar seçti divan kuruluna dilek ve temennilerde bulunmak için milleti temsilen çıktım ben konuştum. Dedim insanlarımız diyor ki her hizmetinize teşekkür ederiz güzel yalnız bu camilerde böyle hor bize baktıkları için artık bizi camilerden kurtarın dualarımızı kendiniz verin diye. Ve hayli seneydi (X) Dede, ben bizi kabul gördüler. Biz morgu açtık. Belediyede cenaze o zaman araçlarımız yoktu araçlar getiriyorlardı. Yıkama yapılıyordu, duayı erkanı biz yapıyorduk, biz alıp götürüyorduk mezarlıkta defin edip geliyorduk. Daha sonra buralar düzenlendi çok şükür binamız yapıldı şimdi dolabımız, yıkamamız, yerimiz var… dün burada iki canımız, cenazemiz vardı* (DG-16, E, 75).

Bir Alevi Vakfında yönetici olarak görev yapan bir katılımcı (DG-07, E, 65) ile yapılan görüşmede aktardıkları ise sürecin hala devam ettiğini, metropollerden sayfiye ve turistik kasaba ve köylere kadar bu erkanların cemevlerinde Alevilerce ve Alevi erkanlarına göre gerçekleştirilmesi için organizasyonda bulunulduğu görülmektedir.

"Köyde bir cenaze oldu baktım cami imamını çağırmışlar. Sonra bizim oradaki şubeye dedim bu muhtarları topla. Muhtarlar toplandı ben gittim. Dedim siz niye hala cenazeleri cami imamından kaldırıyorsunuz işte benim bulunduğum köyde dahil muhtar da orada. Şimdiye kadar cemevimiz yoktu. Bu işi yapan Alevi bir görevlimiz yoktu. Şimdi aha dedim işte dedim. Kabaklardan adam geldi gene cami imamı. Niye derdiniz ne? Yani 10 köyün muhtarı da oradaydı. Muhtarlar da eğitimli insanlar. Yani emekli öğretmendir, kurmay albaydır falan bilmem ne öyle şey de değil. Bilmiyorum vallahi biz bu cemevinin ne yaptığını bilmiyoruz. Yani böyle bir hizmetin verdiğini bilmiyor. Çünkü cemevi yeni açılmıştı. Peki o zaman şube başkanına dedim senin yapacağın şey alacaksın dedeyi cenaze görevlisini köy köy dolaşacaksın burada yapılan ibadetleri cenaze hizmetlerini Alevi hizmetlerini eğitim hizmetlerini gidip anlatacaksın. Ve gerçekten daha sonraki çünkü ben fırsat buldukça da oraya giden biriyim. Halktan cenazem var ve takip

ettim. Cemevinden görevli çağırdılar. Geldi. Olduğum zaman ben de cenazeye katılıyorum. Gittik, cenaze dönüşü köy mezarlığında herkes aaa ya ne iyi oldu ya bak işte 12 imamları zikretti ehlibeyt dedi şu dedi bu dedi falan. Köylü de zaten hani beni de tanıyor. Peki şimdiye kadar niye yapmıyordunuz bunu? Bilmiyorduk diyor veya zaten daha evvelde de cemevi yoktu. Şimdi artık camiye gitmiyor bu Alevi cenazeleri" (DG-07, E, 65).

Katılımcılar Alevi bireylerin cenazelerinin cemevlerinden kaldırılması sürecinde, bu erkana katılan Sünni tanıdıklar ya da komşuları tarafından geliştirilen olumlu ya olumsuz tutumlarla ilgili aktarımda bulunmuşlardır. Katılımcıların üzerinde ortaklaştığı başka bir husus Alevi bireylerin cemevi erkanlarında Sünni tanıdık çevrelerine karşı "örtük bir mahçubiyet" geliştirdikleridir. Bu mahcubiyetin çift yönlü sonuçları bulunmakla birlikte, Alevi olmayan hazirunun erkanın güzelliğini salık verdikleri bildiriminde bulundukları belirtilmiştir. Hatta bu hazirun içinden ya da yaşam biçimi seküler olan başka bireylerin de cenaze törenlerinin cemevinde gerçekleştirilmesi için vasiyette bulundukları aktarılmış, bazı internet haber sitelerinde konuya ilişkin haber yapıldığı da görülmüştür.

"*Cenazesinin cemevlerinden kaldırılmasını isteyen Sünnilerin sayısında artış var mı? Kimilerine göre bu sorunun cevabı: "Evet". Cemevi yöneticileri, bu kişilerin çoğunlukla sol-seküler dünya görüşüne yakın kişiler olduğu görüşünde"* (https://www.independentturkish.com/ 21.12.2020).

"*Burada bir Sünni öğretmen bir kardeşimiz burada cenaze erkanını görmüş, daha sonra kendisi talihsiz bir hastalık hastalanırken son anda demiş beni (X) Baba'dan kaldırın. bacı geldi burada şeyleri ve Alevi şey üzerine Alevi dediğin zaman yani anladığımız dilden kaldırdık"* (DG-19, E, 66).

"Vallahi öyle insanlar geliyor ki, vasiyet ediyorlar, biliyorum kendisi Alevi değil, "dedem biz burdan uğurlanmak istiyoruz" diyor" (DG-01, E, 62)

"*Evet. Önce burada 15 senedir bu hizmeti Türkçe yapıyoruz ve bununla ilgili bizim cenazemiz Kuransız Kuran okunmadan kalktı denenler oldu. Sünni komşularımız buna çok büyük güzel tepkiler verdiler. Yani keşke bizim imamlar ve hocalarımızda sizin anlattığınız dilde okusaydı, biz de anlardık ne dediklerini ve hatta çoğu Sünniler de vasiyet ederek cenazelerini de burada biz kaldırdık… benim vasiyetimdir dedi. Çocuklarına öldükten sonra, çocuklar vasiyetini burada yerine getirdi. Alevi cenaze erkanına göre hizmeti yapıldı mezarlığa kadar"* (DG-11, E, 56).

"Efendim bizi Sünni komşularımız geliyor ayıp oluyor. Hatta birine dedim sen Hristiyan komşun gelse haç mı çıkaracağız biz burada? Sen camiye gittiğin zaman adam diyor mu ki burada bir Alevi komşumuz var ya bir de hani 12 imamları zikredelim diyor mu? Yok. Senin komşun senin için buraya gelmişse senin bu

ibadetinin şeklini görecek. Sen de bunu sorduğu zaman izah edeceksin" (DG-07, E, 65).

"Dedem, şey diyecektim diyor, hani Kuran'da okusak, yahu bilmiyor ki zaten duaları Türkçe okuyoruz. 15 numarada bi Sünni komşusu oturuyor, ondan utanıyor, korkuyor, bunları atlatmamız lazım" (DG-03, E, 65).

"*Mesela şöyle şunu anlatayım mesela kayınvalidem öldü. Ben öyle Sünni bir cenazeye hiç katılmadım. Çevremden de biri ölmediği için sonradan ölenler zaten hep görümcemler, kaynanam hep cemevinden kalktı. Hatta bizim bir Arnavut komşumuz vardı. Kayınvalidemin cenazesine geldi ilk defa cemevinde cenazeye gelmiş…Çok uzun sürdü erkan, 40 dakika. Yani bizde sanki şeyden mal kaçırırmış gibi hayran kaldım dedi. Her şeyiyle dört dörtlük dedi ben bilmiyorum dedi mesela*" (OGG-01, 01, K, 52).

"Çevremde 2008 yılında babam vefat ettiğinde yani komşuları falan öyle gelip gitmezlerdi falan annemlere. Babam vefat ettiğinde helallik istenir kabir getirir ya cenazeyi ve eniştem kendisi Kuran Hocası olduğu için mikrofonla kapının önünde kuranı okudu yani. Çevredeki bütün komşularımız toplanıp cenazeye geldiler. Gelmeyen insanlar toplanıp cenazeye geldiler. Sonra biz öğrendik ki cenazeye gelmesinin sebebi sizin Kuran'ınınız bizim Kuran'ımız birdir. Bunu kendi babamın cenazesinden birebir yaşadık. Yani biz Alevilerin böyle cenaze kaldırdıklarını bilmiyorduk. Ondan sonra komşular 90 derece dönüp de şuanda bizleri aileme çok değer veriyorlar" (OGG-01, 02, K, 43).

"*Sünnilerden de gelen tanıdığımız dostlarımız var yani diyorlar biz sizi bilmiyorduk yanlış açıklamalar bize yapmışlar siz Allah'ı çağırıyorsunuz. Kuran'dan imandan bahsediyorsunuz, siz Ali'den Muhammed'den bahsediyorsunuz, siz ehlibeytten bahsediyorsunuz*" (DG-16, E, 75).

3.3.2. Metropolden Köye Cenaze Döngüsü: "Otobüs Bulmak Lazım"

Çalışma kapsamında görüşülen bir katılımcının daveti üzerine, İstanbul'dan, memleketine defnedilmek amacıyla götürülen ve 72 yaşında hayatını kaybeden kadının, kentten köye uzanacak şekilde cenaze erkanı işlemleri döngüsünü gözlemlemek dolayısıyla Tunceli'ye gidilmiştir. Köyden kente gidilen bu yollar, cenaze olgusunu incelemek bağlamında, çeşitli sosyal ve ritüel tekniklerin bir repertuvarı olarak toplumsal yaşamın planı olarak düşünülebilir.

Vefat haberi geldiği andan itibaren, aile ve yakın çevresi vefat eden hanımefendinin köyüne defnedilmesi amacıyla büyük çaba sarf etti. İstanbul'dan Tunceli'ye 1200 km mesafe ile götürülecek bir cenaze ile beraberinde bu cenazeye katılacakların yolculuklarını sağlamak ekonomik ve duygusal olarak bir yük gerektiriyor. Bu yükün en belirgin olanı ulaşımı sağlayacak otobüs. Yakın çevrenin, hemşehri yardımlaşma derneklerinin ve Alevi derneklerinin seferberliğinde otobüsün Büyükşehir Belediyesi tarafından bir "tanıdığın"

yardımıyla tahsis edildiği haberi geliyor. İstanbul'da morg hizmeti almak ve Tunceli'ye cenaze için katılamayacaklar nedeniyle Ümraniye İlçesinde bulunan merkezi bir cemevinde ertesi sabah cenaze/Hakka yürüme erkanı tertip ediliyor. Cemevi, bahçesi bulunan, adeta cenaze şartlarına göre eklemlenmiş müştemilatlarla artık nihayete ermiş bir kompleks görüntüsüne ulaşmış izlenimi veriyor. Ailenin öbek öbek bir noktaya toplandığı görülüyor. Cemevi küçük bir ücret karşılığı çay ikram ediyor, anlaşılıyor ki bu cemevi'nin geçimlik ekonomisiinin bir unsuru olmuş. Cenazenin yıkandığı haberi geliyor, yakınları ve gelinleri "su dökmek" için bir bir cenazenin yanına gasilhane'ye girip bu ritüeli yerine getiriyorlar. Özellikle yaş almış ve orta yaşlı bazı kadınların saçlarını tülbent ya da örtüyle örttüğü görülüyor. Cenaze getirilerek musallaya konuluyor, dualar Türkçe ve Arapça karışık okunuyor, saf tutuluyor, saf tutanların çoğunlukla erkeklerden oluştuğu, arada nadir olarak kadınların da bulunduğu görülüyor. Cenaze erkanını gerçekleştirecek görevlinin dede olmadığı, "hoca" olduğu bilgisini bu cemevine "aşina" katılımcılardan öğreniyorum. Hocanın imamlara benzer siyah bir cüppe giydiği, başında sarığa benzer bir başlık olduğunu görüyoruz. Tüm bekleyenler "namaza" davet ediliyor, saf tutanlardan bazılarının ellerini kalplerinin üstüne götürdüğü bazılarının ise hocaya uyarak ellerini kulaklarının arkasına götürdükleri görülüyor, sonra Belediyenin ücretsiz olarak tahsis edildiği bildirilen 45 kişilik bir otobüs Cemevi'nin bulunduğu sokağa geliyor, cenaze otobüsün bagajına konuluyor, büyük kentlerde cenazelerin özel olarak tahsis edilmiş cenaze araçları ile taşınmasına aşina olunduğu için bagaja konulan cenaze tabutu duygusal bir görüntü oluşturuyor. Sonra Tunceli'ye cenaze ile birlikte gidecek yakın eş dost ve akrabalar yolun uzun olması dolayısıyla küçük alışveriş yapılarak otobüse biniyorlar. Biz zaman kazanmak amacıyla, cenaze sahibi aileyle birlikte uçakla Elazığ'a oradan da araçla karayoluyla Tunceli, oradan da Ovacık'a gidiyoruz. Gittiğimizde otobüsün gelmesine hala 8 saat gibi bir süre bulunduğunu öğreniyoruz. Cenaze evine gidiyoruz, evde eşi vefat etmiş 80'li yaşlarda amca ile hala bekar olan 50 'li yaşlarda iki kız kardeş bizi karşılıyorlar, ailenin İstanbul'dan gelen iki kardeşiyle sarılıp ağlıyorlar, ağıtların biçimi, ezgisi, Zazaca dilinde ve daha önce karşılaşmadığım biçimiyle, eller ile senkronize olacak biçimde bir ağıt yakılıyor. Gecenin karanlığına karışan çığlıklar, bir diğeri başlamadan 2 saniye önce sönümlenirken, 2 saniye sonra yeni başlayan ağıtın ilk sesiyle döngü tekrarlanıyor. 2 katlı gayet modern bir ev, eski kerpiç evin yanına yapılmış, aile bir süre ağladıktan ve sarıldıktan sonra normalleşiyor, yoldan gelmiş olmamız nedeniyle karnımız doyurulmak isteniliyor, o gece köyde ve yakın köylerde bulunan akrabalarda gelmiş. Dışarıda çayın soba üzerinde kaynadığını ve başında birilerinin oturduğunu görüyoruz, bize yemek ikram edilen yer eski ev, kerpiç olması nedeniyle çökme tehlikesi var diyorlar, birkaç kişi hemen geri aşağı iniyoruz. Evin arkasında ertesi gün verilecek cenaze yemeği için et haşlanıyor, bu arada ağıtlar sürüyor, evden birkaç kişi bize biraz da olsa uyuyabilmemiz için bir yer tahsis etmeye çalışıyorlar. Saat 04.30 gibi uyuyup, 06.00 gibi uyanıyoruz, hava henüz aydınlanmış. Bu arada köylerden gelenlerin sayısı artmış, diğer cenaze adetlerinden farklı olarak sabahın erken saatlerinden itibaren gelen herkese pişen cenaze lokması ikram ediliyor, sabah çok erken olmasına rağmen, haşlama dana eti olduğu öğrenilen "lokma" şaşırtıcı. Saat 10.30'a doğru İstanbul'dan hareket eden cenazenin de içinde bulunduğu otobüs köyün girişinde

beliriyor, hareketlilik oluyor, yine aynı döngü tekrarlanıyor, köydeki iki kız kardeş annelerinin cenazeleri ile karşılaştıklarında yine vücutları ile senkronize biçimde, gayet ahenkli bir melodiyle ağıt yakıyorlar. Vefat eden kadının 11 çocuğu olduğunu öğreniyoruz. Cenaze evin hemen yanında masa üzerine tabutla konuluyor. Diğer Alevi cenaze erkanlarından farklı olarak, cenaze evine destek amaçlı olduğu öğrenilen bir adetle karşılaşıyoruz: tabutun baş kısmının üstüne bir tepsi konuluyor, cenazeye katılanlar imkanları dahilinde bu tepsiye para atıyorlar (Fotoğraf-11). Bu paranın cenazeyi kaldıran dede/hoca, cenaze sırasında çay ve lokma dağıtımı gibi hizmetleri gerçekleştiren görevliler ile cenaze sahibi aile arasında bölüştürüldüğü bilgisi ediniliyor. Cenaze erkanı Türkçe ve Arapça dualar ile bitiriliyor. Mezarlıktaki defin sonrası tekrar eve dönülüyor, dönüş yolunda erkanı gerçekleştiren dede ile sohbet imkanı buluyoruz. Dede 75 yaşında, köyde bulunan Cemevi'nde de görevli aynı zamanda. Geçiminin çiftçilik olduğunu, bu işten bir kazancının bulunmadığını, bu cenaze erkanının Zazaca gerçekleştirilmesi için gençlerden talep aldığını ifade ediyor. Sonrasında İstanbul'dan gelen otobüs geri dönüyor. Cenazenin defninden üç gün sonra tekrar mezara gidiyoruz, mezar başında Kuran okunuyor, hayvanların mezara zarar vermemesi için mermer mezar yapılana kadar etrafı saman ve toprakla karıştırılan bir karışımla kaplanıyor. Mezarın üstünde "çıralık" adı verilen bir ateş yakılıyor (Fotoğraf-12). Bu cenaze ritüelinin kent mezarlıklarında bu biçimiyle yapılmadığı, sadece mum yakıldığı bilgisini ediniyoruz. Sonrasında dönüş için hazırlık yaptığımız esnada, "gözeler" olarak bilinen ve kutsal kabul edilen "ziyarete" gidebileceğimizi öğreniyoruz. Akan bir su kenarında kurulmuş turistik tesislerin yanından geçerek, mum dikilebilen bir ziyaret noktasına gidiyoruz. (Fotoğraf-13) Satılan özel mumlar burada bir ekonomi oluşturmuş durumda. Sonrasında eşi vefat eden beyefendi (E, 80) geliyor. "Evlat, eskiden hayvanlarımız hastalanınca şifa olsun diye su içmeye getirirdik buralara, etrafına bak, her yer lokanta olmuş, eğlence arıyorlar" diyor. Sonrasında Düzgün Baba olarak bilinen ve Alevilerce kutsal kabul edilen bir diğer "ziyarete" gidiyoruz. Burada da yol boyunca adak kurban satan tesislerle karşılaşıyoruz. Düzgün Baba tarihi ve menkıbevi bir şahsiyet. Oldukça büyük bir tesis dağın zirvesinde bizi karşılıyor. Çay ocağında görevli tesis çalışanı, gece rüyasında Düzgün Babayı gördüğünü o rüyadan sonra burada "türbedarlık" yaptığını söylüyor. Kesilen kurbanların boynuzlarının büyükçe ve kutsal kabul edilen bir taş üzerinde biriktirildiğini görüyoruz. (Fotoğraf-14) Oldukça canlı ve dinamik, ziyaretçi sayısı yüksek bir "ziyaret" olarak güncel bir mekan olduğunu gözlemliyoruz.

Cenaze/Hakka yürüme erkanlarının bir olgu olarak Aleviliğin görünür biçimde sosyal ağlarını güçlü bir şekilde canlandırdığı görülmektedir. Ölüm yeri ile cenaze töreni arasındaki boşluğu kapatmak, prosedür ve ritüel aşamaları ile uğraşmayı gerektirir. Tüm bu aşamalarda "aşina" olunan sosyal çevrenin seferber edilişi, dayanışma ağlarının devreye girişi, şimdiye çağrılan bir geçmişin modern durumlar ile birlikte hareket ettiği bir sentezi imler.

Bu aşamaların “yoğun betimlemesi” toplumsal olguya derinlemesine nüfuz edebilmek ve tüm toplumsal anlam katmanlarının bütünüyle görünmesi için önem arz etmektedir. Bu alan notlarının bu anlamda önemli olduğu düşünülmektedir.



Fotoğraf 11. Tunceli Cenaze Erkanı

Cenaze öncesi helallik sırasında bir nevi dayanışmayı arttırmak amacıyla tabutun üstüne bir elek (yuvarlak derin bir nesne) koyuluyor, bu eleğin içine katılanlar para atıyor. Burada toplanan para cenaze hizmetlerini yürütenlere dağıtılıyormuş. Kentlerde durum toplanan paranın bir kağıda yazılarak listelenmesi biçimini almış.



Fotoğraf 12. Tunceli Cenaze Erkanı-2



Fotoğraf 13. Tunceli Ziyaret



Fotoğraf 14. Tunceli Ziyaret-2

Kırsal alanlardan kentlere yaygın göç sonrası aynı bölgeden gelen toplulukların kurdukları ve başlangıçta/resmiyette hemşeri yardımlaşma dernekleri olarak beliren, yerel topluluk bağlantılı cemevinde yönetici ve aynı zamanda kendi sosyal çevresi içinde kanaat önderi olan katılımcı da (DG-18, E, 65) kentten köye doğru gerçekleşen cenaze erkanı ve diğer işlemlerle ilgili döngüyü aktarırken devam eden sosyal ve ekonomik dayanışmanın önemine de vurgu yapmaktadır. Bu cemevleri ya bir küçük kasabayı, ya da bir köyü işaret etmekte olup, oldukça kapalı bir toplumsallık formunda bulundukları görülmektedir. Cenaze erkanları ritüelleri ve devamında yapılan hizmetlerin bu toplumsallığın sürdürülmesinde oldukça önemli bir rol oynadığı anlaşılmaktadır.

> *-"Cenaze erkanı cenaze diyelim ki evinde vefat etti. Canlar arar derler ki "Başkan hani vefat etti anne, baba, kardeş evde olanı diyorum. Biz onu evden şimdi devletin de koyduğu bir kural var. Yattığı yatakta kalıyor onu kıpırdatmıyorsun. Biz doktoru çağırıyoruz oradan işlem bittikten sonra morga getiriyoruz. Cana soruyoruz bizde şey yoktur. 6 aylık bebek de olsa köye gider bizim burada şeyimiz yoktur hiç. Hiçbir cenaze yok. 6 aylık bebeğe dersin ki ben köye götüreceğim. O cenaze vefat ettikten sonra senin değil bizim. Morga koruz. O canla ilgili sorarız eksiğin gediğin var mı? Can nasıl diyorsa cenazenin sahibi biz ona hizmet ederiz.*

Onun mesajı atılır, otobüsünü çağırırız. Yani senin buradan çıkıp cenazeyi defnedip geri buraya getirip otobüsten indirene kadar her şey bize aittir. Senden ne para ne pul sadece sen acını yaşarsın. Yani görevlimiz biner gider gelir. Tamamını biz karşılarız. Bizim cenaze kaldırmalarda dahi asla şey geçmez. Biz hani Kuran demeyim bazıları yani biz Kuran'a karşı değiliz baş tacıdır. Ama biz Arapça okutmayız. Türkçe" (DG-18, E, 65).

Araştırmacı: Ne zamandan beri böyle devam ediyor?

-*"300 yıldır. Ben bilmem, babam bilmez, babamın babası da bilmez. Yani cenazenin kaldırılmasında da, kazma kürek ekmeği deriz oraya varınca onun da. Daha sonra da burada kırkı yapılır. Burada veya köyde. 40 gün sonra da gelir burada kırkını yaparız cenazeyle ilgili"* (DG-18, E, 65).

3.3.3. Dede Nikahı: "Biz de Dedeye Gidelim", "Adet Yerini Bulsun"

Alevi yaşam biçiminin seküler referansları ve kimlik inşası yüklemleri dolayısıyla "dini nikah" kavramı çevrede konumlanmakta ise de; çalışma boyunca cemevlerine "dede nikahları" amacıyla gelen çiftlerin var olduğu görülmüştür. Cemevinde kurum dedesi olarak görev yapan katılımcılar ile gerçekleştirilen derinlemesine görüşmelerde de "nikah"lar yapılan görevler arasında sayılmıştır.

"*Onun dışında yani tamamen canların isteğine ve arzularına göre belli olan ki az önce de aşağıda muhabbetini yaptığımız nikah erkanlarımız*" (DG-02, E, 30).

"*Bakın buraya misafir geliyor burada başka şeyler oluyor. Ondan sonra gündüz dedenin yapması gereken nikah oluyor*" (DG-13, E, 40).

"*Tabii şöyle. Yani halihazırda fırsat oldukça hizmet yürütmeye çalışıyorum işte görgü cemleri yapıyoruz, görgü cemlerini işte nikah işte cenaze gibi hizmetler, kurban onları da yapıyoruz*" (DG-22, E, 40).

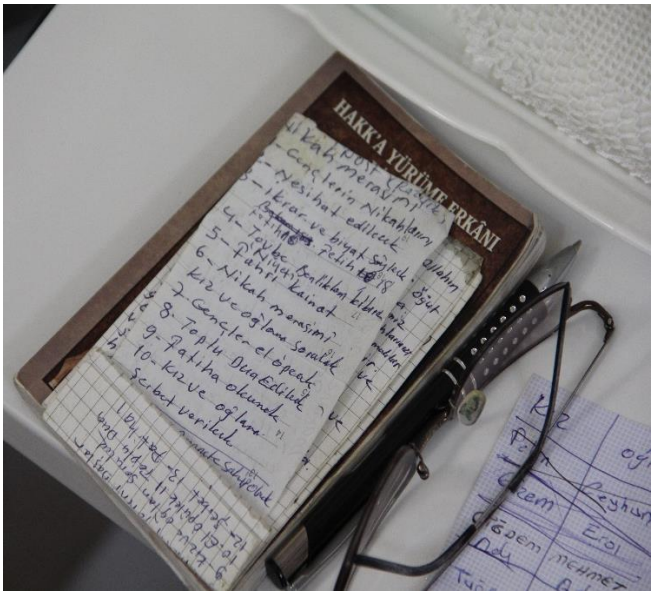
Dede nikahlarının da tıpkı cenaze erkanları benzeri "Alevi olma hali"ne belirginlik katttığı ve bu anlamıyla törenselleştirildiği anlaşılmaktadır. Geleneksel formda şeklen ve standart biçimde bir içeriğe sahip olmayan nikah erkanının, dinsel ve kültürel bir olgu olarak "imam nikahı" karşısında konumlandırıldığı görülmektedir.

Araştırmacı tarafından her ikisi de üniversite mezunu olan (OGG-05, 02, E, 32) ve (OGG-05, 01, K, 27) çiftin evlerinde gerçekleştirdikleri dede nikahında geçrekleştirilen katılımlı gözlemde araştırmacı tarafından çekilen (16) numaralı fotoğraftan da anlaşılacağı üzere bu ritüelin satandartlaştırılarak yaygınlaştırılmaya çalıştığı ve dini nikahın "Alevice" temsiliyetini oluşturmayı amaçladığı anlaşılmaktadır.

Nitekim (16) numaralı fotoğrafta, nikahın gerçekleştiği eve çok yakın mesafede bulunan merkezi bir cemevinden gelen dedenin önünde bulunan ve nikah erkanı sırasında takip edilecek işlemlerin yazılığı olduğu küçük notta: *"Post rızalık, gençlerin nikahları, nasihat edilecek, ikrar ve biat söylenecek, fetih 10 18, tövbe ve benlikten kibir, fahri kainat, nikah merasimi kız ve oğlana soralım, gençler el öpecek, toplu dua edilecek, fatiha okunacak, kız ve oğlana şerbet verilecek"* yazıldığı görülmüştür. Fetih ve Fatiha sureleri ile nikaha dini bir anlam kazandırılırken, yine araştırmacı tarafından çekilen (Fotoğraf-15) numaralı fotoğrafta da görüldüğü gibi, gündelik normal yaşamında kendi aktarımıyla başı örtülü olmayan gelinin (K, 27), başını beyaz bir örtü ile örtmesi ve çiftin diğer katılımcılar ile birlikte ellerin avuç içi yukarı bakacak şekilde dua etmesi (Fotoğraf-17) dinselliği belirginleştiren davranışlar olarak kayda geçirilmiştir. Nikahı gerçekleştiren dede (E, 74) ile yapılan kısa görüşmede, küçük kağıtta yazdığı biçimiyle "*kız*" ve "*oğlan"* (kadın ve erkek) isimlerinin, o gün nikahını kıydığı, dört çiftin isimleri olduğu öğrenilmiştir.



Fotoğraf 15. Dede (Dini) Nikah



Fotoğraf 16. Dede (Dini) Nikah-2



Fotoğraf 17. Dede (Dini) Nikah-3

Yukarıda anlatılan nikahın gelişimine ve tertibine ilişkin gerçekleştirilen odak grup görüşmesinde (OGG-5) bu nikah erkanı için çiftlerin aile büyüklerinin ısrarcı oldukları, dedenin ise cemevi ile kurulan telefon irtibatı ile sağlandığı aktarılmıştır.

"*Hatta bize kalsa belki hiç böyle bir şey uygulamazdık bile bize bırakılsaydı bu. Ama aileler tarafından bu yapılması gerekiyor dendiği için bu süreci biz de*

yaşadık. Ben 2 taraftan da aslında dede bulabilirdik…Sonra ben cemevini aradım orada aradığımda işte biz böyle böyle bir nikah yapmak istiyoruz ne yapabilirim dediğimde bir tane dedeye yönlendirdiler bizi. Sonra o dedeyle telefonla konuştuğumuzda evet yapabiliriz bu nikah işlemini dedi. Sonra da zaten evime gelip nikahı kıydılar (OGG-05, 01, K, 27).

Resmi nikah yanında dede nikahı da kıydıran iki çift ile gerçekleştirilen odak grup görüşmesinde (OGG-05), bir kimlik olarak Aleviliği kültürel daire içinde konumlandıran ve kendisini "ateist" *(ateistliğe yöneldim,* OGG-05, 04, K, 27) olarak tanımlayan (OGG-05, 04, K, 27), (OGG-05, 03, E, 30) çiftin de aile büyüklerinin isteği doğrultusunda dede nikahı yaptıklarını söyledikleri kayda geçirilmiştir.

"*İşte (X)'in (eşi) ailesinin isteği üzerine buradan dede götürmüştük. Biz kendi nişanımızda onun babasının istediği için dedeyi götürmüştük adet yerini bulsun mantığıyla götürdük ve ben sadece gelsin de onu da atlatalım kafasındaydım. Yoksa dedenin ne dediğini açıkçası çok önemsemedim duymadım da"* (OGG-05, 03, E, 30).

"*Tabii. Babam dediğim gibi biraz daha dindar olduğu için babam özellikle şart koştu. Zaten bütün kızlarında da babam kesinlikle, biz normalde 6 kardeşiz 1 oğlan 5 kız. Bütün kızlarına şart koşuyor. Hatta bir ablam Sünni bir kişiyle evlendi diyeyim. Ona bile şart koştu vermiyordu olmayınca çünkü"* (OGG-05, 04, K, 27).

Dede nikahları ve standartlaştırılmaya çalışıldığı şekliyle uygulama biçimi kültürel ve dinsel bir keyfiyet oluşturacak biçimde ritüelleştirilmekte, referansı tarihsel ve dinsel alandan geldiği varsayımıyla oluşturulan pratikler kümesi biçiminde oluşturulmaktadır. Fetih ve Fatiha duasına "aşina" olmayan bir katılımcı topluluğu şahitliğinde gerçekleştirilen dini nikahta, dedenin istihdam edildiği cemevinden, temini amacıyla kurulan iletişim biçimi, ritüel performansları bir model olarak Sünni imam nikahı ile karşılaştırılmasına imkan tanımaktadır.

BÖLÜM 4. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Geleneksel Aleviliğin dinsel alanını cem, düşkünlük, musahiplik ve dedelik sosyodinsel kurumları oluşturmaktadır. Bu çalışmada Aleviliğin yapısal dönüşümü ile ifade edilmek istenen, birbirinden farklılaşmamış toplumsal yaşam, kültür, din, hukuk gibi kurumların bir çıktısı olan cem ve ilişkili sosyodinsel kurumların etrafındaki toplumsal yapının, kent ortamında bağımsız alanlar etrafındaki yeni yapıda sınırlanarak dinsel alanda özerkleştiği cemevine dönüşümüdür.

Bu kurumlar, kırsal yaşam biçiminin homojen kültüründe, herkesin statü ve yerine ilişkin ön kabullere sahip olduğu, temel geçimi tarım ve hayvancılık olan, kendine yeterli, basit işbölümüne sahip, ortak yaşam biçimi, adetler ve düzenleyici bir iç hukuk düzeninin etkisindeki toplumsal yapının ana bileşenlerini oluşturumuşlardır.

Bu çalışmanın ana amacı, Alevilerin bakış açısından, Türkiye'de geleneksel Aleviliğin yapısal olarak nasıl dönüştüğünü, bu dönüşümün ilişkili olduğu kavram sınırları içinde keşfetmektir. Araştırmanın cevabını aradığı diğer alt soru başlıkları ise şunlardır: Dinsel alanın sınırları nasıl dönüşmüştür? Bu dinsel alandaki aktörlerin konumları nelerdir? Bu dönüşüm sürecinde bir kimlik olarak Alevi olmak nasıl anlamlandırılmaktadır? Bu kimlik inşasında kullanılan kavramların birbirleriyle ilişkisi nedir? Cemevleri Aleviler için ne anlam ifade etmektedir? Burada ortaya çıkan iş bölümü ve örgütlenmenin, geleneksel Aleviliğin sınırları ile ilişkisi nedir? Geleneksel Aleviliğin temel sosyodinsel kurumları nasıl dönüşmüştür? Aleviliğin aktarımını sağlayan kaynakların ve aktörlerin rollerinde yaşanan dönüşüm nasıl gerçekleşmiştir? Geleneksel dinsel önderler olan dedelerin dinsel-yönetsel pozisyonlarındaki dönüşümün parametreleri nelerdir? Dedeler kendi rollerini nasıl tanımlamaktırlar?

Araştırma kapsamında 24 derinlemesine görüşme, 5 odak grup görüşmesi yapılmıştır. Katılımcılara araştırmanın amaçları doğrultusunda, Alevi olmanın ne anlam ifade ettiği, Aleviliğin tanımı, kendi yaşamlarındaki temel dönüşüm ve kırılmaların neler olduğu, bu kimlik tanımında kamusal ve bireysel alanda maruz kaldıkları ayrımcılık ve ötekileştirme pratiklerinin etkisi bulunup bulunmadığı, geleneksel Aleviliğe ilişkin kurumlarda bir dönüşüm görüp görmedikleri, cemevlerine giderken dikkat aldıkları hususların neler olduğu, cemevlerinin ibadethane statüsüne ilişkin görüşleri, cemevleri

özelinde görevlendirmeler ve ritüellerin icrası noktasında cinsiyet rollerinin nasıl dağıldığı, dini alanda gerçekleştirdikleri adet ve göreneklerin neler olduğu ve nasıl dönüştüğü sorulmuştur.

Geleneksel Aleviliğin sosyodinsel kurumlarının oluşturduğu dinsel alanının yapısının, sosyoekonomik gelişmeler, toplumdaki artan farklılaşma ve gelişen iş bölümünün daha belirgin hale gelmesi, yaygın eğitim imkanları dolayısıyla çözüldüğü görülmüştür. Durkheim (2014) ve Tönnies'in (2019) kuramsal çerçevesi ile değerlendirildiğinde, geleneksel formunda cemaat dinamiklerinin ön planda olduğu mekanik dayanışmalı toplulukların, sosyokültürel ve sosyodinsel kurumlarına ilişkin görünümlerin, kentleşme ve modernleşme sürecinde işlevini kaybettiği değerlendirilmektedir. Geleneksel hayat içinde farklılaşmayan dinsel, kültürel ve toplumsal alanların, kentleşme ve modernleşme sürecinde farklılaştığı, dinsel alanın sistematikleşerek özerk bir biçim aldığı anlaşılmıştır.

Bourdieu'nün (1991) gelenekten kopuşla birlikte anonimleşen kent yaşamının, kollektif baskının gevşemesine neden olacağı, modern uygarlık değerleriyle temas eden toplulukların geleneksel dini sınırlarının değişeceği teorik izdüşümüyle uyumlu olarak, bu çalışmada da günümüzde geleneksel Aleviliğin dinsel yapısının sistematikleşerek kent ortamında özerkleştiği görülmüştür. Özerkleşen bu yapının merkezinde cemevleri bulunmaktadır. Cemevleri ihtiyaçlar yanında Aleviliğin kent ortamında toplumsal yeniden üretimini sağlayan bir olgu olarak ortaya çıkmıştır. Bourdie'nün (1991) değerlendirmeleriyle uyumlu biçimde, dinsel alanda dini bilgileri kontrol eden ve dini sermaye için rekabet eden dedelerin, alandaki diğer aktörlerle de rekabet halinde oldukları söylenebilir.

Kırsal formunda Aleviliğin dedelik de dahil olmak üzere bütün teolojik ve kozmolojik yapısını içeren bileşenleri ve ritüelleri, deneyimlerle, sözlü olarak sosyokültürel aktarım sürecinde öğrenilir. Günümüzde ise bu sürecin yerini, yukarıda belirtilen dinselliğin dönüşen keyfiyetlerini arz etmesi ile dinsel ve sosyal sermaye yaratma kapasitesi bakımından habitus yüklü bir alan olması itibariyle cemevi pratikleri almıştır. Öncelikle kurum olarak adlandırılan bu alanda kurum dedesi olarak görev alabilmek için elde edilmesi gereken dinsel sermayenin edinimini sağlayan yeni toplumsal alt alan cemevleridir. Bu alandaki aktörler olan vakıf ve dernek yöneticileri,

dedeler ve cenaze hocaları arasında işbirliği yanında, kimi ödül ve çıkarlar için mücadele olduğu da görülmektedir.

Bir dede ailesinin etrafındaki organizasyon olan ve kutsal kabul edilen "ocak" kavramı, "esrik ve doğa üstü güçleri ile kerametlerine şahit olunan" üyeleri ile aşkın bir konumdan, yeryüzüne inerek görece sistematik, standart, kitabi formunda icra edilen "meslekileşme" dönemine girmiştir. Dinsel bilgi, ritüellerin ve hizmetlerin uygulanışı, hitabet, beden dili, tasavvuf, cenaze erkanı bir kurum dedesi olabilmek için bu alanda edinilmesi gereken sermayelerdir. Aynı zamanda kırsal formun diğer ritüel bilgileri ve cem içi konumları olan zakirlik/aşıklık ile semah gibi edimleri de cemevinde gerçekleştirilen formel süreçler sonunda yine bu alanın habituslaştıcı etkisiyle edinilmektedir. Görece genç olan bireylerin bu alana eklemlenerek girmesi ve devamı bağlama, zakirlik, semah on iki hizmet gibi eğitimlerle mümkün olmaktadır.

Kentleşme ve modernleşme sürecinde dinsel alanda kadınların görünürlüğü atmış, geleneksel yapıda erkek cinsiyet rollerine ilişkin performatif dinsel görevler olan çerağ uyandırma/delil yakma, gözcülük, zakirlik/aşıklık, bekçilik, saka suyu gibi hizmetler genç kadınlar tarafından yerine getirilmeye başlanılmıştır. Yine henüz yaygınlık düzleminde istisnai bir durum oluşturmak kaydıyla, kadın analaların cemevinde kurum dedesi olarak görev alması, dedelik cinsiyet rolünün de dönüşebileceğini göstermektedir.

Günümüzde aynı bölgeden zincirleme göç ederek büyük kentlere gelen Alevi toplulukların kurdukları ve başlangıçta/resmiyette hemşeri yardımlaşma dernekleri olan cemevlerinin ise köyün/kasabanın toplumsallığının kısmi kapalı formuyla kente taşınmasını da beraberinde getirdiği görülmektedir. Bu topluluk dayanışmalı yerel cemevlerinde klasik anlamıyla dede talip ilişkileri ile topluluk dayanışmasını tetikleyici diğer rüteller sürdürülmeye gayret edilirken, geleneklerin ve dinselliğin, aile içinde sosyokültürel olarak da aktarıldığı kırsal bir formla kent arasında hibrit görünümü aldığı anlaşılmıştır.

Hobsbawm'ın (2006) icat edilen gelenek ve işlevleri kuramsal anlatısıyla benzer olarak, tarihsel olarak madun ve kırsal bir topluluğun kent hayatında ideal bağlamıyla Alevileri içine alacak tümel bir form biçiminde inşa sürecinde, toplumsal grup aidiyetini oluşturacak gelenekler ile kentsel alanlarda yeni kurulan otorite ilişkilerinin ve

kurumların toplumsallaşarak normatif pratiklerinin içselleştirilmesini sağlayacak olguların icat edildiği görülür. Ritüellerin ve dinsel performansların icrasında geliştirilen "ortak dil" bu alanda bir homojenite oluşturup yaygınlaşmasını sağlarken, nesneleşen erkanlarda referans modelin Sünni pratiklere benzer kodifikasyonlarla tecessüm ettiği görülmektedir.

Cenazeler ve ölüm sonrası diğer törenseller Alevilerin cemevleri ile olan ilişklerinin en net bağıntısıdır. Alevi olmanın ve grup aidiyetinin belirginleştiği mümtaz bir görenek olarak cenaze erkanının öncelikle ismi "Hakka yürüme/uğurlama erkanı" olarak değiştirilmiş, bu hizmetlerin yürütülmesi için cemevlerinde morglar, gasilhaneler, özel toplanma salonları ile mutfak ve aşevleri inşa edilmiştir. Cemevleri bünyesinde kurumsallaşmış ve Aleviler arasındaki uygulamada birliği sağlamaya dönük, genelleştirici ve ritüalistik pratiklerin yazılı olduğu kitapçıklarla doktrinasyonu sağlanan "Türkçe cenaze erkanı" esnasında bazı cemevlerinde hocaların giydiği "sarık/başlık" ve "cüppelerin" ise, dinselleştirilmiş ve kutsiyet halesi katılan kıyafetler üzerinden bir biçimiyle otorite kurmayı amaçlayan hiyerarşik icatlar olduğu düşünülmektedir. Cenaze erkanlarının farklılaşarak Türkçeleşmesi ve Sünni biçimden farklılaşması seküler ve sol dünya görüşlü bireylerin de ölüm sonrası törenlerinin cemevlerinde bu törensellikle gerçekleştirilmesi için vasiyetlerde bulunmalarını getirmektedir.

Dedeler ya da cemevinde görevli hocalar tarafından kıyılan dini nikahları da grup aidiyeti açısından nesneleştirilerek icat edilen ritüeller arasında yer almaktadır. Belirgin, tek düze ve standart olmayan geleneksel formundan Kuran'dan okunan ayet ve surelerle yeni biçimiyle kodlanan "dede nikahları" "dedenin çalıştığı kurum cemevinden" gelmesi amacıyla kurulan iletişimin biçimi, nikah erkanları sırasında ellerin avuç içleri yukarı gelecek şekilde açılarak dua edilmesi benzeri ritüel performansları bakımından Sünni imam nikahı ile karşılaştırılmasına imkan tanımaktadır.

Cemevlerinde gerçekleştirilen ritüellere sürekli katılım sağlayanlarda yaş almış Alevi bireylerin sayısının diğer gruplara göre daha yüksek olduğu da görülmektedir. Bu işlevlerinin dışında görece yaş almış bireyler için bir sosyalleşme alanı olan cemevleri, bu anlamda dini-sosyal bir mekanizma" işlevi görmekte olup, haftanın her günü "lokma" adı altında verdiği ücretsiz yemeklerle de dezavantajlı gruplar için uğrak bir mekan olmuştur.

Bu dönüşümün başka bir sonucu olarak Alevi olmanın anlamları da farklılaşmıştır. Geleneksel formun tekil yapısının karşısında, günümüzde Alevi kimliği sabit, donuk ve homojen bir form olmanın ötesinde, zengin kültürel tecrübe ve toplumsal deneyimlerin, dönemsel olarak yakınlaşma ve ayrışma hususiyetleri ile yeniden kurularak üretilen, heterojen ve dinamik bir grup formasyonu görüntüsünü almıştır.

Dolayısıyla "Alevi olma"nın farkılılaşan anlamları tözcü bir kimlik anlatısından ziyade farklı değişkenlerle ilişkili olarak değişir ve çoğullaşır. Bu kimlik, Alevi ebeveynlerden doğmakla edinilen verili bir durum olmanın ötesinde, Alevi ritüellerine katılımlara ilişkin yatkınlığın, politik vaziyet alışın, kültürel yönelimlerin, toplumsal cinsiyet rollerinin bağlam ve sınırlarının durumsallıklarını içerir. Alevilerin de bu değişkenlerle ilişkili olarak kamusal alanda kendilerini ifade edeceklerine inandıkları kavramlarla kimliklerine ilişkin sembolik vaziyet alışlarda bulundukları görülmektedir.

Alevilerin cemevleri ile olan ilişkinin onun dinsel bir inanç olarak kimliğin inşa sürecinde referans alınmasına zemin hazırladığı, Aleviliği geleneksel ortamında deneyimlemenin ve habitus yüklü bir alan olması itibariyle cemevleri ile sürekli ilişkili olmanın da bu referansta etkili olduğu görülmektedir. Yaş almış bireylerin dün ve bugün arasında kurdukları "hafıza zincileri" ile geçmişin sürekli şimdiye çağrıldığı romantik hatlar "yolun" kutsiyetini de sosyokültürel aktarım örüntüleriyle belirginleştirmektedir.

Aleviliğin bir kültür ve yaşam biçimi olarak kabul edildiği kimlik inşasının seküler referanslarının alt kategorlerinin ise; evrensel değerlerden yana olmak, medeni olmak, laik olmak, dürüst olmak, ahlaklı olmak gibi "çağdaş" kavramlar etrafında oluşan pozitif haleler ile vücut bulduğu anlaşılmaktadır. Bütün bu olumlu kavramlar yanında öteki olarak yaşam biçimi ve dünya görüşü olarak sorgulanan "Sünnilik" karşısında, Alevi olarak farkılılaşma isteği bu referansın örtük boyutudur.

Kimliğin kurucu ögelerinden en önemli faktörün ise Alevilerin gündelik hayatta, iş yaşamında ya da kamusal alanda karşılaştıkları ve deneyimledikleri ötekileştirme ve ayrımcılık prarikleri olduğu görülmektedir. Toplumsal dünyada, çeşitli dışlanma ve ayrımcılık pratikleri ile tekrarlanarak üretilen bu ötekileştirme, tarihsel bellek görüntüleri ile yapısallaşarak "Alevi olma konumunun haklılığı" ile "savunulması gereken bir kimlik" olarak inşasına zemin hazırlamaktadır. Kamuya ve özel sektördeki işe alım

süreçlerinde yaşanabilecek olası partonaj ve kayırmacılık ilişkilerine ek olarak, Alevi olmaktan kaynaklı belirli sektörlerde iş bulunamayacağını düşünmek verili bir durum olarak kabul edilmektedir.

Kanuni olarak ibadethane statüsünde bulunmayan cemevlerine ibadethane statüsü tanınması, dedelere ve diğer görevlilere maaş bağlanması ve devlet bütçesinden resmi bir ödenek tahsis edilmesi amacıyla oluşturulan eşit vatandaşlık talepli kamuoyunun, kimlik merkezli yeni bir mücadele alanı olarak, Alevilerin dönüşen kimliklerinin bütün alt kategorileri için biriken rahatsızlıklarının referans ihtiyacını karşıladığı görülmektedir.

Niteliksel araştırmanın yapısı dolayısıyla görüşmelerden elde edilen bulgular genellenemez ve tekrar edilemez mahiyettedir. Dolayısıyla bu çalışmanın bulguları sadece katılımcıların ifadelerinin yansımasıdır. Bununla birlikte bu araştırma, ileride gerçekleştirilecek başka araştırmalar için zemin oluşturabilir. Özellikle benzer Alevilik çalışmalarında, cenaze törenleri ile dini nikahların Aleviliğin yeniden üretiminde oynadığı role ilişkin araştırmalar yapılabilir.

EK'LER

EK-1 Derinlemesine ve Odak Grup Görüşme Rehber Soru Formu

T.C. MALTEPE ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
DOKTORA TEZİ

YARI YAPILANDIRILMIŞ DERİNLEMESİNE ve ODAK GRUP GÖRÜŞME REHBER SORU FORMU

Adı-Yaşı:

1. Kişisel Özellikler

a) Anımsadığınız günden bu yana kendinizden bahseder misiniz?

2. Alevi Kimliğinin İnşaası Ve Kimlik Tanımındaki Dönüşümler

a) Sizin için Alevi olmak nedir? Kendinizi nasıl tanımlarsınız?

b) Sizce Alevilik nedir?

c) Aleviliğe ilişkin bildikleriniz nelerdir?

d) Alevi olmaya ilişkin olarak kendi yaşamınızı dönemselleştirdiğinizde bir değişim görüyor musunuz? Geçmişten bugüne yaşamınızda ne gibi değişimler yaşandı?

e) Alevi olduğunuz için ayrımcılığa uğradığınızı düşünüyor musunuz?

f) Alevi olduğunuzu sakladığınız durumlarla karşılaştınız mı?

g) İş/Özel/Sosyal hayatta Alevi olmaktan kaynaklı ayrımcılığa uğradınız mı? Ayrımcılığı en çok hangi kesimden görüyorsunuz?

3. Aleviliğin Dinsel Alanının, Temel Sosyo Dinsel Kurumlarının ve Ritüellerinin Dönüşümü

a) Dedelerin günümüzdeki yeri hususunda ne düşünüyorsunuz? (fonksiyonu, eğitimi, mali durumu, sosyal prestiji).

b) Cem, Düşkünlük, Musahiplik gibi kurumların günümüzdeki yeri ve anlamı hususunda ne düşünüyorsunuz?

c) Bulunduğunuz çevrede cemevi var mıdır? Siz bu cemevlerine gidiyorsanız hangi amaçla gidersiniz, bu cemevine giderken dikkate aldığınız hususlar nelerdir?

d) Cemevinin örgütlenmesi ve buradaki görevlendirme/işbölümüne ilişkin düşünceleriniz nelerdir? Cemevindeki işbölümü ve diğer hizmetlerin yerine getirilmesinde kadın ve erkekler arasındaki dağılım hususunda ne düşünüyorsunuz?

e) Sizce Aleviler için cemevleri ne anlam ifade ediyor?

f) Cemevlerinin ibadethane statüsü hususundaki görüşleriniz nelerdir?

4. Dinsel Alanla İlgili Diğer Adet ve Göreneklerin Dönüşümü

a) Cenaze (Hakka yürüme/uğurlama) törenelerini geçmişle kıyasladığınızda bir farklılık görüyor musunuz?

b) Cenaze törenleri sonrasında üç-yedi ve kırk gibi toplu dinsel yemeklerin sunumu ve verilişi ile ilgili ne düşünüyorsunuz?

c) Dedeler ya da cemevinde görevli hocalar tarafından resmi nikah yanında kıyılan dini nikah ya da dede nikahı hakkında ne düşünüyorsunuz? Çevrenizde bu tür nikahlara şahit oluyor musunuz?

EK-2 Senaryo Geliştirme Formu

T.C. MALTEPE ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
DOKTORA TEZİ

YARI YAPILANDIRILMIŞ DERİNLEMESİNE ve ODAK GRUP GÖRÜŞME SENARYO GELİŞTİRME FORMU

DG Kodu:

Görüşmenin kimle yapıldığı:

Görüşmenin kim tarafından yapıldığı: Araştırmacının Adı Soyadı**:**

Görüşmenin tarihi:…..

Görüşmenin saati ve süresi:

Görüşmenin yapıldığı yer: ……..

Senaryonun kim tarafından hazırlandığı: Ad ve Soyadı:

Senaryo hazırlama tarihi: ……

Senaryo hazırlama saati ve süresi:…..

Görüşmenin teybe kaydedilmesinin uygun bulunup bulunmadığı:

1. Uygun 2. Uygun değil.

Kişisel özellikler:

Araştırmacı:.

Görüşmenin yapıldığı ortam hakkındaki görüş ve gözlemler:

Görüşmenin güven verici olup olmadığı ve değilse nedenleri hakkında bilgi:

EK-3 Senaryo Geliştirme Formu

T.C. MALTEPE ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
DOKTORA TEZİ

ODAK GRUP GÖRÜŞME SENARYO GELİŞTİRME FORMU

OGG Kodu:

Görüşmenin kimlerle yapıldığı:

Görüşmenin kim tarafından yapıldığı: Araştırmacının Adı Soyadı:

Görüşmenin tarihi:

Görüşmenin saati ve süresi:

Görüşmenin yapıldığı yer: ……..

Senaryonun kim tarafından hazırlandığı: Ad ve Soyadı:

Senaryo hazırlama tarihi: ……

Senaryo hazırlama saati ve süresi:…..

Görüşmenin teybe kaydedilmesinin uygun bulunup bulunmadığı:

1. Uygun 2. Uygun değil.

Kişisel özellikler:

Araştırmacı:.

Görüşmenin yapıldığı ortam hakkındaki görüş ve gözlemler:

Görüşmenin güven verici olup olmadığı ve değilse nedenleri hakkında bilgi:

EK-4 Veri Analizi Formu

T.C. MALTEPE ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
DOKTORA TEZİ

DERİNLEMESİNE GÖRÜŞME-ODAK GRUP GÖRÜŞMESİ VERİ ANALİZ FORMU

DG-OGG Kodu:

Görüşmenin kim/kimlerle yapıldığı:

Görüşmenin kim tarafından yapıldığı: Araştırmacının Adı Soyadı::

Görüşmenin tarihi:…….. Görüşmenin saati ve süresi:

Görüşmenin yapıldığı yer: ……..

Veri analizinin kimler tarafından hazırlandığı: Ad ve Soyadı:

Veri analizi tarihi: …….. Veri analizi saati ve süresi:…..

Görüşmenin teybe kaydedilmesinin uygun bulunup bulunmadığı:

1. Uygun 2. Uygun değil.

1- Kişisel özellikler:

Anımsadığınız Günden Bu Yana Nasıl Yaşarsınız?

[Senaryo metinleri içerisinde veriler analiz edilir. Analizler özetlenir. Analizi ve araştırmacının açıklamalarını destekleyen katılımcı sözleri eklenir. Katılımcının kodu parantez içerisinde belirtilir.]

2- Alevi Kimliğinin İnşası ve Kimlik Tanımındaki Dönüşümler

Sizin için Alevilik Nedir?

[Senaryo metinleri içerisinde veriler analiz edilir. Analizler özetlenir. Analizi ve araştırmacının açıklamalarını destekleyen katılımcı sözleri eklenir. Katılımcının kodu parantez içerisinde belirtilir.]

EK-5 Derinlemesine Görüşmeler Kişisel Özellikler Tablosu

DG-Kodu	Yaş	Cinsiyet	Doğum Yeri	Eğitim	Medeni Hali	Meslek	Göç	Varsa Cemevindeki Görevi
1	62	E	Tunceli	İlkokul	Evli		Tunceli	İnanç Kurulu Üyesi-Kurum Dedesi
2	30	E	İstanbul	Ön Lisans	Evli	Ticaret		İnanç Kurulu Başkanı-Kurum Dedesi
3	65	E	Tunceli	Lise	Evli	Emekli İşçi-Sendikacı	Tunceli	Kurum Dedesi
4	57	K	Erzincan	İlkokul	Evli		Erzincan	Post Anası
5	27	E	Malatya	Ön Lisans	Bekar	Gümrük	Malatya	Zakir-Aşık
6	27	E	Tokat	Lise	Bekar		Tokat	Zakir-Cenaze Hizmetleri Hocası
7	65	E	Elazığ	Lisans	Evli	Emekli	Elazığ	Vakıf Genel Müdürü
8	55	E	Tunceli	Lise	Evli	Emekli	Tunceli	Kurum Dedesi
9	28	E	Tokat		Evli	İşçi	Tokat	Gençlik Komisyonu Başkanı
10	26	E	İstanbul	Üniversite	Evli	Çevre Mühendisi		Post Dedesi
11	56	E	Malatya	İlkokul	Evli	Emekli/Cemevinde Aktif Dede	Malatya	Kurum Dedesi
12	51	E	Gümüşhane	Üniversite	Bekar	Araştırmacı	Gümüşhane	Araştırmacı
13	40	E	Amasya	Üniversite	Evli	Emekli/Cemevinde Aktif Dede	Amasya	Kurum Dedesi
14	58	E	Elazığ	Üniversite	Evli	Emekli Öğretmen	Elazığ	
15	46	E	Malatya	Ortaokul	Evli	Ticaret	Malatya	Kurum Dedesi, Federasyon Başkanı
16	75	E	Malatya	İlkokul	Evli	Emekli	Malatya	Kurum Dedesi
17	60	E	Ankara	Üniversite	Evli	Doktor	Ankara	
18	65	E	Tokat	Lise	Evli	Emekli	Tokat	Dernek Başkanı
19	66	E	Erzincan	Ortaokul	Evli	Emekli		Kurum Dedesi
20	34	K	Erzincan	Üniversite	Bekar	Öğretmen	Erzincan	
21	29	E	Tunceli	Ortaokul	Bekar	Garson	Tunceli	
22	40	E	Tokat	Üniversite	Evli	Siyasetçi	Tunceli	Eski Kurum Dedesi-Komisyon Üyesi

23	25	E	İstanbul	Üniversite	Bekar	Öğretmen		
24	59	E	Tunceli	Üniversite	Evli	Emekli Öğretmen	Tunceli	Kurum Dedesi-Cenaze Hizmetleri Komisyonu Üyesi

EK-6 Odak Grup Görüşmeleri Kişisel Özellikler Tablosu

S.N	Cinsiyet	Yaş	Doğum Yeri	Eğitim	Medeni Hali	Meslek	Göç	Varsa Cemevindeki Görevi
OGG1								
1	K	52	Yozgat	İlkokul	Evli	İşçi	Yozgat	
2	K	43	Tunceli	İlkokul	Evli	İşçi	Tunceli	
3	K	54	Erzincan	İlkokul	Evli	İşçi	Erzincan	
OGG2								
1	K	26	İstanbul	Üniversite	Bekar	Öğretmen		
2	K	23	İstanbul	Üniversite	Bekar	Öğrenci		
3	K	13	İstanbul	Ortaöğretim	Bekar	Öğrenci		
OGG 3								
1	E	70	Malatya	Ortaöğretim	Evli	Emekli		Semah Eğitmeni
2	E	24	İstanbul	Üniversite	Bekar	Öğrenci		Zakir/Aşık
3	E	24	İstanbul	Üniversite	Bekar	Mühendis		Zakir/Aşık
4	E	28	İstanbul	Üniversite	Bekar	İşçi		Vakıf Yöneticisi
OGG4								
1	E	48	Erzurum	Lise	Evli	Esnaf		
2	K	46	Kocaeli	Lise	Evli	Ev Kadını		
3	K	21	İstanbul	Üniversite	Bekar	Öğrenci		
4	K	16	İstanbul	Lise	Bekar	Öğrenci		
5	E	16	İstanbul	Lise	Bekar	Öğrenci		
OGG5								
1	K	27	İstanbul	Üniversite	Evli	Ev Kadını	Sivas	
2	E	32	Sivas	Üniversite	Evli	Yönetici	Sivas	
3	E	30	Erzurum	Lise	Evli	İşçi	Erzurum	
4	K	27	Sivas	Üniversite	Evli	Ev Kadını	Sivas	

KAYNAKÇA

Althusser, L. (2010). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. (Çev. Alp Tümertekin). İstanbul: İthaki Yayınları.

Akdemir, A. (2016). *Alevis in Britain: Emerging identities in a transnational social space*. (Unpublished PhD Thesis). University of Essex.

Anderson, B. (1995). *Hayali Cemaatler Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*. (İskender Savaşır, Çev.). Metis Yayınları. İstanbul.Metis Yayınları.

Akşit, B, (1985). *Köy Kasaba ve Kentlerde Toplumsal Değişme, Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar-7, Toplum, Siyaset ve Kültür Dönüşümleri Üzerine Araştırmalar*. Ankara: Turhan Kitabevi.

Akşit, B., Şentürk R., Küçükkural, O., ve Kurtuluş, C. (2012). *Türkiye'de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Akşit, B. (2015). *Laikleşme Tipolojisi ve Türkiye'de Laiklik Deneyimi*. A.Öncü, O. Tekelioğlu (Der.). Şerif Mardin'e Armağan içinde (s. 65-94). İstanbul: İletişim Yayınları.

Akşit, B. (2016). *Türkiye'de Din, İdeoloji ve Siyaset*. Türkiye'de Siyasal Yaşam: Dün, Bugün, Yarın içinde (s.301-331). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Akşit, B, T. (2018). *Sosyolojik Yöntemde Yeni Gelişmeler Ders Notu*. Maltepe Üniversitesi.

Akşit, E. E. (1998). *Patterns of spiritual involvements of women in Ankara* (Master's thesis, Middle East Technical University).

Aktay, Y. (1999). *Türk Dininin Sosyolojik İmkanı*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Arslanoğlu, İ. (2003). *Sünni Din Adamlarının Aleviliğe Bakışı*. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, (25).

Asad, T. (2007). *Sekülerliğin Biçimleri Hristiyanlık İslamiyet ve Modernlik*. (F.B.Aydar, Çev.). İstanbul:Metis Yayınları.

Ateş, K. (2011). *Yurttaşlığın kıyısında Aleviler:" Öz Türkler" ve" Heretik Ötekiler"*. Ankara:Phoenix Yayınevi.

Ataş, C. (2018). *Anadolu'dan Londra'ya göç: Alevi kadınların Alevilik pratikleri ve eşitlik söylemleri*. (Unpublished PhD Thesis). İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Aydın, E. (2017). *Kimlik Mücadelesinde Alevilik*. İstanbul: Literatür Yayınları.

Aydın, S. (2020). *Bir Etno-Dinsel Kimlik Olarak Alevilik*. Y.Çakmak İ.Gürtaş (Der.). Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik. Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel içinde (s.11-33). İstanbul: İletişim Yayınları.

Bal, H. (1997). *Sosyolojik açıdan Alevi-Sünni Farklılaşması ve Bütünleşmesi: Isparta'nın Alevi-Sünni Ortak Yaşayan İki Köyü Üstüne Yapılmış Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. İstanbul:Ant Yayınları.

Bauman, Z. (2015). *Bireyselleşmiş Toplum*. (Yavuz Alogan, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Berger, L.P. (2011). *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*. (A.Coşkun, Çev.) İstanbul:Rağbet Yayınları.

Berktay, F. (2018). *Kimlik Politikasının Sorunları ve Alevi Kadın Kimliği*. Hakikatın Darına Durmak Alevilikte Kadın Olmak içinde (s.17-30). İstanbul: Dipnot Yayınları.

Beşe, A., ve Tozlu, S. (2011). *İngiliz Kayıtlarında Aleviler ve Bektaşiler*. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 18(59), 195-220.

Bilgin, N. (2007). *Kimlik inşası*. İstanbul:Aşina Kitaplar.

Bora, T. (2020). *Köy Enstitüleri*. Erişim Tarihi: 22.04.2020 https://birikimdergisi.com/haftalik/10047/koy-enstituleri.

Bourdieu, P. (1979). *Algeria 1960: The Disenchantment of the World, the Sense of Honour, The Kabyle House or the World Reversed*. Cambridge: Cambridge University Press. Social Science Information: SAGE Journals (sagepub.com).

Bourdieu, P. (1991). Genesis and Structure of the Religious Field. *Comparative Social Research, 13*(1), 1-44.

Bourdieu, P., ve Wacquant, L. (2014). *Düşünümsel Bir Antropoloji için Cevaplar*. (N.Ökten, Çev.). İstanbul:İletişim Yayınları.

Bozarslan, H. (2003). *Alevism and the myths of research: the need for a new research agenda*. In *Turkey's Alevi Enigma* (pp. 3-16). Brill.

Bozkurt, F. (2003), *Aleviliğin Yeniden Yapılanma Sürecinde Toplum ve Devlet İlişkisi*, "Alevi Kimliği" içinde (s.96-103), editörler T.Ollson, E.Özdalga, C.Raudvere, İstanbul: Tarih ve Yurt Vakfı Yayınları.

Bozkurt, F. (2004). *Toplumsal Boyutlarıyla Alevilik*. İstanbul: Kapı Yayınları.

Bozkurt, F. (2006), *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik*. İstanbul: Kapı Yayınları.

Bruce, S. (2015). *Sekülerleşme:Sistematik Bir Betimleme*. İ.Çapçıoğlu (Çev.) M.Kirman, İ.Çapçıoğlu. (Yay. haz.). Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar içinde (s. 25-45). İstanbul: Otto Yayınları.

Buyruk/İmam Caferi Sadık Buyruğu. (2004) Haz. F.Bozkurt., İstanbul:Kapı Yayınları.

Bulut, F. (2020). *Cumhuriyet Döneminde İlk Alevi Kimlik Mücadelesi:1963 Bildirgesi.* Erişim adresi:http://www.gazeteduvar.com.tr.

Bükün, M. F. (2014). *The role of social identity and collective memory in predicting in-group bias and collective action in Turkey" s alevis* (Master's thesis, Middle East Technical University).

Calhoun, C. (2014). *Bourdieu Sosyolojisinin Ana Hatları*. (G.Çeğin, Çev.). Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi içinde. (s.77-130). (Der.G.Çeğin, E.Göker, A.Arlı, Ü.Tatlıcan). İstanbul: İletişim Yayınları.

Cangızbay, K. (2000). *Hiçkimsenin Cumhuriyeti*. Ankara:Ütopya Yayınevi.

Casanova, J. (2014). *Modern Dünyada Kamusal Dinler*. (Mehmet Murat Şahin, Çev.).Sakarya:Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları.

Castells, M. (2013). *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür*, İkinci Cilt Kimliğin Gücü (Ebru Kılıç, Çev.) İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Coşkun, Z. (1995). *Aleviler, Sünniler, ve öteki Sivas*. Istanbul: İletişim Yayınları.

Coşkun, H. (2014). *Alevi Bektaşi Geleneğinde Dedelik Kurumu "Sivas Kangal Türkmen Alevileri Örneği*. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi. Bahar 2018/ Sayı 85, 43-62.

Coşkuner, M. (2017). Kimliği kutsalla tanımlamak: 1990 sonrası Türkiyesi'nde ortaya çıkan Alevi matbuatında kimliği kutsallık vasıtasıyla tanımlayan Aleviliğin kozmik dili. Yayımlanmamış doktora tezi. Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Creswell, J. W. (2020). *Nitel Araştırma Yöntemleri. Beş Yaklaşıma Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. (M. Bütün ve Selçuk Beşir Demir, Çev. Edt.). Ankara: Siyasal Yayıncılık.

Çağlayan, S. (2006). *Göç kuramlari, göç ve göçmen ilişkisi*. *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (17), 67-91.

Çakmak, Y. (2018). *II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Devleti'nin Kızılbaş/Alevî Siyaseti (1876-1909)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Hacettepe Üniversitesi.

Çamuroğlu, R. (2005). *Değişen Koşullarda Alevilik*. İstanbul: Kapı Yayınları.

Çarkoğlu, A. (2005). *Political preferences of the Turkish electorate: reflections of an Alevi–Sunni cleavage*. *Turkish Studies*, *6*(2), 273-292.

Çarkoğlu, A. ve Kalaycıoğlu, M. E. (2009). *Rising tide of conservatism in Turkey*. New York: Palgrave Macmillan Limited. 1-173. doi:10.1057/9780230621534.

Çarkoğlu, A., ve Bilgili, N. Ç. (2012). *Alevis in Turkish politics*. In *Religious Minorities in the Middle East* (pp. 289-308). Brill.

Özen-Çatlı G. (2013). İstanbulda Üç Cemevine Devam Eden Alevi Topluluklarda Kentleşme Bağlamında Kültürel Aktarım. (Yayımlanmamış doktora tezi) İstanbul:Yeditepe Üniversitesi.

Çıplak, İ. T., ve Çevik, Z. (2019). *Babagan Bektaşilik ve Demokrat Parti*. *Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, *5*(8), 24-40.

Coşkun-Çıblak, N. (2014). *Anadolu Alevilerinde cemler ve bu cemlerin sosyokültürel hayattaki işlevleri*. Folklor/Edebiyat, 20(78), 9-28.

Demiray, M. (2004). *Understanding the Alevi revival: A transnational perspective*. (Unpublished PhD Thesis). Bilkent Universitesi (Turkey).

Dressler, M. (2006*). The Modern Dede: Changing Parameters for Religious Authority in Contemporary Turkish Alevism*. G.Kramer, S. Schmıdtke. (Ed.). Speaking For Islam Religious Authorities in Muslim Societies içinde (s.267-295). İstanbul:Agora Kitaplığı.

Dressler, M. (2016). *Türk Aleviliğinin İnşaası*, (D. Orhun, Çev.). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Dönmez, M., ve Çelik, H. (2018). *Alevilikte Cem İbadetine Yüklenen Anlamlar ve Cem İbadetinin Manevi Makamları*. *Milli Kültür Araştırmaları Dergisi*, *2*(2), 1-21.

Durkheim, E. (1994). *Sosyolojik Metodun Kuralları*. (E.Aytekin, Çev.). İstanbul:Sosyal Yayınları.

Durkheim, E. (2010). Dini Yaşamın İlksel Biçimleri. (. F. Aydın, Çev.) İstanbul:Ataç Yayınevi.

Durkheim, E. (2014). *Toplumsal İşbölümü*. (Ö.Ozankaya, Çev.). İstanbul:Cem Yayınları.

Es, M. (2006). *Alevist politics of place and the construction of cemevis in Turkey*. (Unpublished MA Thesis). Boğaziçi University.

Erdemir, A. (2005). *Tradition and modernity: Alevis' ambiguous terms and Turkey's ambivalent subjects*. *Middle Eastern Studies*, *41*(6), 937-951.

Erdemir, A, Korkmaz, C., Karaçalı, H. Erdem, M., Weitzhofer, T., Beşpınar, U. (2010). *Alevi Bakış Açısıyla Türkiye'de Ayrımcılık*. Ayrımcılıkla Mücadele ve Eşitlik için Hareketlenme Raporu. Ankara.

Erder, S. (2009). *İstanbul'a Bir Kent Kondu: Ümraniy*e. İstanbul: İletişim Yayınları.

Ergun, D. (2006). *Yöntemi bulmak:(Türkiye'de toplumsal bilimlerin bunalımı)*. İmge Kitabevi.

Eriksen, T. H. (1995). *We and Us:Two Modes of Group İdenfication*. Journal of Peace Research. Vol. 32. No:4 1995. Pp.427-436.

Eriksen, T. H. (2004). *Etnisite ve Milliyetçilik: Antropolojik Bir Bakış*. (E.Uşaklı, Çev.). Ekin Uşaklı. İstanbul: Avesta.

Erdoğan, E., ve Uyan-Semerci, P. (2021). *Toplumsal Araştırmalar İçin Bir Rehber:Gereklilikler Sınırlılıklar ve İncelikler*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Erman, T., ve Göker, E. (2000). *Alevi politics in contemporary Turkey*. *Middle Eastern Studies*, *36*(4), 99-118.

Erman, T. (2004). *Gecekondu Çalışmalarında'Öteki'Olarak Gecekondulu Kurguları*. *European Journal of Turkish Studies. Social Sciences on Contemporary Turkey*, (1).

Erman, T. (2010). *Kent çeperindeki bir 'devrimci'mahalle: 1970'lerden 2000'lere mahallenin değişen anlamı ve mahalle üzerinde yaşanan çatışmalar, çekişmeler*. *İDEALKENT*, *1*(2), 170-195.

Ersal, M. (2013). *Alevilik Bektaşilik İnanç Sisteminde Hiyerarşik Yapı: Çubuk Havzası Aleviliği Örneği*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halk Bilimi Bilim Dalı. İzmir.

Erol, A. (2010). *Alevi Kimliğini Diasporada Müzakere Etmek: Toronto Alevi Göçmenlerinin İfade Kültürü Pratikleri*. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (56).

Ertan, M. (2017). *Aleviliğin Politikleşme Süreci Kimlik Siyasetinin Kısıtlılıkları ve İmkanları*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Fırat, K. (2004). *Urban Alevilik: self perception on the two neighborhoods in Ankara* (Master's thesis, Middle East Technical University).

Fığlalı E. R. (1996). *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik*. Ankara: Selçuk Yayınları.

Geertz, C. (2011). *Gerçeğin Ardından. Bir Antropoloğun Gözünden İki İslam Ülkesinin Son Kırk Yılı*. (U. Türkmen, Çev.). Ankara:Dipnot Yayınları.

Geertz, C. (2012). *İki Kültürde İslam, Fas ve Endonezya'da Dini Değişim*. (M.M.Şahin, Çev.). İstanbul:Küre Yayınları.

Geçgin, E. (2018). *Kentleşme Sürecinde Alevilerin Toplumsal Bütünleşme Biçimleri ve Yeni Kimlik İnşası*. *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı içinde, 1*, 539-560.

Geçgin, E. (2019). *Kimlik yönelimleri açısından Alevi gençlik*. *OPUS International Journal of Society Researches, 10*(17), 1030-1075.

Gellner, E. (2003). *Postmodernism Reason and Religion*. London.

Gezik, E., ve Özcan M. (2013). *Alevi Ocakları ve Örgütlenmeleri*. İstanbul:Kalan Yayınları.

Gökalp, Z. (1982). *Dine Doğru*. M.A.Çay (Ed.). Makaleler içinde (s.21-33). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Güler, S. (2007). *Bir inanç sistemi olarak Aleviliğin siyasal örgütlenmesi* Türkiye Birlik Partisi deneyimi (TBP). *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara*.

Gültekin, A.K. (2020). *Kutsal Mekanın Yeniden Üretimi Kemere Duzgıdan Düzgün Babaya Dersim Aleviliğinde Müzakereler ve Kültür Örüntüleri*. İstanbul:Bilim ve Gelecek Kitaplığı.

Güneş-Ayata, A. (1992). *The Turkish Alevis*. *Innovation: The European Journal of Social Science Research*, *5*(3), 109-114.

Güzel, D. (2004). *Alevi Halk Mahkemeleri*. Ankara:ÜBL Yayınları.

Habermas, J. (2015). *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*. (Tanıl Bora, Mithat Sancar, Çev.) İletişim Yayınları.İstanbul.

Hess, A. (2001). *Emile Durkheim, Georg Simmel and Ferdinand Tönnies: Social Differentiation and Functionalist Sociology*. In *Concepts of Social Stratification* (pp. 36-49). Palgrave Macmillan, London.

Hobsbawm, E. (2006). *Gelenekleri İcat Etmek*. E.Hobsbawm, T.Rancier (Der.). Geleneğin İcadı içinde (s.1-22). İstanbul:Agora Kitaplığı.

Kaleli, L. (1993). *Kimliğini Haykıran Alevilik*. İstanbul: Alev Yayınevi.

Kaleli, L. (2001). *Örgütlenme ve İletişim Organları*. İ.Engin, E. Franz (Ed.). Aleviler/Alewiten içinde (s.223-240). Hamburg: Deutsches Orient-Institut.

Karahasanoğlu, C. O. (2011). *Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye'nin yürürlüğe girişi ve Türk*

hukuk tarihi bakımından önemi. Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi OTAM, 29(29), 93-124.

Karakaya-Stump, A. (2004). *The Emergence of the Kizilbas in Western Thought Missionary Accounts and Their Aftermath*. D.Shankland. (Ed.). Archaeology, Anthrpology and Heritage in the Balkans and Anatolia:The Life and Times of F.W.Hasluck, 1878-1920 içinde (s.329-353). İstanbul:ISIS Press.

Karakaya-Stump, A. (2016). *Vefailik, Bektaşilik,Kızılbaşlık Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarih Yazımını Yeniden Düşünmek*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Karakaya-Stump, A. (2018). *Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları Perspektifinden Alevi-Bektaşi Tarihi ve Tarih Yazıcılığı:Bazı Ön Değerlendirmeler*. B.Poyraz. (Haz.). Hakikatın Darına Durmak Alevilikte Kadın içinde (s.31-45). Ankara:Dipnot Kitabevi.

Karaosmanoğlu, K. (2013). *Beyond essentialism: Negotiating Alevi identity in urban Turkey*. *Identities*, *20*(5), 580-597.

Karpat, K. H. (2016). *Türkiye'de Toplumsal Dönüşüm*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Kehl-Bodrogi, K. (2017). *Kızılbaşlar/Aleviler, Anadol'da Yaşayan Ezoterik Bir İnanç Topluluğu Üzerine Araştırma*. (O.Değirmenci, B.E.Aybudak, Çev.) İstanbul:Ayrıntı Yayınları.

Keleş, R. (1978). *100 Soruda Türkiye'de Kentleşme, Konut ve Gecekondu*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Keleş, R. (2000). *Yerinden Yönetim ve Siyaset*. İstanbul: Cem Yayınevi.

Keyder, Ç. (2017). *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Kieser, H., L. (2001). *Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia. The Interactions Between Alevis and Missionaries in Ottoman Anatolia*, *Die Welt des Islams, New Serie*s, Vol. 41, Issue 1 (Mar., 2001), pp. 89-111, erişim tarihi: 01.10.2020 http://www.jstor.org/stable/1571378

Kieser, H., L. (2005). *Iskalanmış Barış: Doğu Vilyatleri'nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1838-1938*. (A.Dirim, Çev.) İstanbul:İletişim Yayınları.

Kıray, M. (1972). *Gecekondu: Az gelişmiş ülkelerde hızla topraktan kopma ve kentle bütünleşememe*. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, *27*(03).

Kıray, M. B. (2007). *Kentleşme Yazıları*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Koçan, G., ve Öncü, A. (2004). *Citizen Alevi in Turkey: Beyond confirmation and denial*. *Journal of historical sociology*, *17*(4), 464-489.

Köksal, C. (2006). *Kentleşme Sürecinde Dinsel Kimliklerin Dönüşümü: Ankara Örneği. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, YL Tezi, Ankara*.

Köksal, C. (2021). *Türkiye'de Modernleşme ve Kentleşme Sürecinde Yaşlı Dindarlığının Farklı Değişkenlerle İlişkisi Üzerine Bir Deneme*. Ed. B. Varışlı, N.Oktik. Yaşam Evrelerini Anlamak İçinde. (s.347-358). İstanbul:Pegem Akademi Yayınları.

Köprülü, F. (1976). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Köprülü, M,, F. (1987). (1934). "*Turks. B. (The Ottoman Turks) III. Literature." In First Encyclopaedia of Islam, 1913–1936* , vol. 8, edited by M. Th. Houtsma, A. J. Wensinck, and T. W. Arnold, 938–959. Leiden: Brill.

Kümbetoğlu, B. (2017). *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Laclau, E. (2015). *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*. (E.Başer, Çev.). İstanbul: Birikim Yayınları.

Langer, R. (2020). *The Aesthetics of Contemporary Alevi Religious Practice: A Bodily and-Material Cultures' Approach*. *Aesthetic and Performative Dimensions of Alevi Cultural Heritage*, *43*, 11.

Hervieu-Leger, D. (1998). *The transmission and formation of socioreligious identities in modernity: an analytical essay on the trajectories of identification*. International sociology, 13(2), 213-228.

Hervieu-Leger, D. (2000). *Religion as a Chain of Memory*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Lewis, B. (2017). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. (B.B.Tuna, Çev.) Ankara: Arkadaş Yayınevi.

Mardin, Ş. (2000). *Türkiye'de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Massicard, E. (2005). *Alevism in the 1960s: Social change and mobilisation*. *Alevis and Alevism, Transformed Identities, Istanbul, Isis*, 109-135.

Massicard, E. (2007). *Alevi hareketinin siyasallaşması*. (Ali Berktay, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Melikoff, İ. (2010). *Hacıbektaş Efsaneden Gerçeğe*. (T.Alptekin, Çev.). İstanbul:Cumhuriyet Kitapları.

Melikoff, İ. (2011). *Kırkların Ceminde*. (T. Alptekin, Çev.). İstanbul:Demos Yayınları.

Melikoff, İ. (2015). *Uyur İdik Uyardılar:Alevilik Bektaşilik Araştırmaları*.

(T.Alptekin Çev.). İstanbul:Demos Yayınları.

Neuman, W. L. (2017). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar: 1. Cilt.* İstanbul: Yayınodası.

Noyan, B. (1987). *Alevilik Nedir*. Ankara.

Ocak, A. Y. (1998). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: 15.-17. Yüzyıllar* İstanbul:Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları.

Ocak, A.Y. (2000). *Babailer İsyanı, Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*. İstanbul: Dergah Yayınları.

Ocak, A.Y. (2004). *Aleviliğin Tarihsel Sosyal Tabanı ile Teolojisi Arasındaki İlişki Problemi*. İ.Kurt, S.A.Tuz. (Yay. haz.). Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler Bektaşiler ve Nusayriler içinde (s. 24-35). İstanbul: Ensar Neşriyat.

Ocak, A.Y. (2012). *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Ocak, A.Y. (2018). *Alevi Bektaşi İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Okan, M. (2004). *Türkiye'de Alevilik*. Ankara:İmge Yayınları.

Okan, N. (2014). *Alevilikte Kadın Erkek Eşitliği Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım*. Antropoloji, (28) , 27-42.

Okan, N. (2018). *"Can"ların Cinsiyeti:Babalar ve Bacılar*. B.Poyraz. (Haz.). Hakikatın Darına Durmak Alevilikte Kadın içinde (s.165-182). Ankara:Dipnot Kitabevi.

Oktik, N. (2002). *Turizm sektöründe çalışan kadınların toplumsal değişime etkileri*. *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (4).

Oktik, N., Değer, F. (2013). *Göçmen Kimliğinin Oluşumunda Eğitimin Rolü Üzerine Bir Deneme. Sosyoloji Dergisi Sayı: 28 Yıl: 2013. ISSN: 1300-5642*. https. dergipark.org.tr.

Olsson, T. (2003). *Ali Odaklı Mezheplerde Yazıya Geçirme*. T.Olsson, E. Özdalga ve C. Raudvere (Ed.). Alevi Kimliği içinde (s.282-300). İstanbul: Tarih Yurt Vakfı Yayınları.

Olsson, T., Özdalga E. ve Raudvere, C. (2003). T.Olsson, E. Özdalga ve C. Raudvere (Ed.). Önsöz içinde (s.VII-XI). İstanbul: Tarih Yurt Vakfı Yayınları.

Öktem, N. (2004). *Anadolu Aleviliğinin Senkretik Yapısı. Değişen Bağ*. İ.Kurt, S.A.Tuz.

(Yay. haz.). Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler Bektaşiler ve Nusayriler içinde (s. 218-240). İstanbul: Ensar Neşriyat.

Özdemir, U. U. (2015). *İstanbul cemevlerinde yürütülen zakirlik hizmetinin, ritüel, müzik icrası ve Alevi kimliği bağlamında incelenmesi*. (Yayımlanmamış doktora tezi). İstanbul Üniversitesi.

Özen, G.Ç. (2013). *İstanbulda Üç Cemevine Devam Eden Alevi Topluluklarda Kentleşme Bağlamında Kültürel Aktarım*. (Yayımlanmamış doktora tezi). İstanbul:Yeditepe Üniversitesi.

Özkırımlı, A. (1993). *Alevilik Bektaşilik. Toplumsal Bir Başkaldırının İdeolojisi*. İstanbul: Cem Yayınları.

Sait, B. (2000). *Türkiye'de Alevi Bektaşi Ahi ve Nusayri Zümreleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Salman, C. (2015). *Göç ve Kentleşme Sürecinde Alevi Kimliğinin Kültürel Siyasal Değişimi ve Dönüşümü.* (Yayımlanmamış doktora tezi). İstanbul Üniversitesi.

Salman, M. (2005). *The role of the memorial ceremonies of Hacı Bektaş Veli in construction the Alevi Bektaşi Identity* (Master's thesis, Middle East Technical University).

Sarı, Ö. (2004). The Role of Secularization within the Turkish Nation-State Building Process (Master's thesis, Middle East Technical University).

Schüler, H. (2002). *Türkiye'de Sosyal Demokrasi, Particilik, Hemşehrilik, Alevilik*. (Yılmaz Tombul, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Selçuk, A. (2004). Tahtacılar Mersin Tahtacıları Üzerine Bir Araştırma. İstanbul:Yeditepe Yayınevi.

Shankland.D. (1993). "*Alevi and Sunni in Rural Anatolia:Diverse Paths of Change*" in Stirling, P. (ed.) (1993) Culture and Economy: Changes in Turkish Villages, The Eothen Press, pp.46-64.

Shankland, D. (2003). The Alevis in Turkey, The Emergence of Secular Islamic Tradition. Newyork.

Shankland, D. (2004). Günümüz Türkiye'si Alevilerin'de:Dede ve Talip Arasında Değişen Bağ. İ.Kurt, S.A.Tuz. (Yay. haz.). Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler Bektaşiler ve Nusayriler içinde (s. 24-35). İstanbul: Ensar Neşriyat.

Slattery, M. (2014). *Sosyolojide Temel Fikirler*. Ed. Ü.Tatlıcan, G.Demiriz. Bursa:

Sentez Yayınları.

Smith, A.D. (1994). *Millî Kimlik*. (B.S.Şeker, Çev.). Ankara:İletişim Yayınları.

Soyyer, Y. (1996). *Sosyolojik Açıdan Alevi Bektaşi Geleneği*. İstanbul:Seyran Yayınları.

Sökefeld, M. (2002). *Alevi dedes in the German diaspora*: The transformation of a religious institution. *Zeitschrift für Ethnologie*, 163-186.

Sökefeld, M. (2008). *Difficult identifications: The debate on Alevism and Islam in Germany*. In *Islam and Muslims in Germany* (pp. 267-297). Brill.

Subaşı, N. (2005). *Alevi Modernleşmesi, Sırrı Faş Eylemek*. Ankara: Kitabiyat.

Swartz, D. (2011). *Kültür ve İktidar Pierre Bourdieu'nun Sosyolojisi*. (Elçin Gen, Çev.). İstanbul:İletişim Yayınları.

Swingewood, A. (1998). *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*. (O.Akınhay, Çev.). Ankara:Bilim ve Sanat Yayınları.

Şahin, Ş. (2001). *The Alevi Movement: Transformation from Secret Oral to Public Written Culture*. (Unpublished PhD Thesis). New School for Social Research.

Şahin, Ş. (2005). *The rise of Alevism as a public religion*. *Current Sociology*, *53*(3), 465-485. May 2005, Vol. 53(3): 465–485 SAGE Publications (London, Thousand Oaks, CA and New Delhi). DOI: 10.1177/0011392105051336.

Şahin, İ. (2013). online alevi topluluklar Ritüel Desenli Bir Topluluktan Mit Desenli Bir İnanç Topluluğana. İstanbul: Çizgi Yayınları.

Şener, C. (1998). *Alevilik olayı: toplumsal bir başkaldırının kısa tarihçesi*.İstanbul: Yön Yayınevi.

Tajfel, H. (1992). *The Social Psychology of Minorities*. Minority Rights Group.

Tatlıcan, Ü., ve Çeğin, G. (2014). *Bourdieu ve Giddens Habitus ve Yapının İkiliği*. Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi içinde. (s.303-367). (Der.G.Çeğin, E.Göker, A.Arlı, Ü.Tatlıcan). İstanbul: İletişim Yayınları.

Timisi, M. (2021). *Mustafa Timisi Anlatıyor: Biz Varız, Dün Bugün Yarın*. Söyleşi Hatice Aydoğdu-Nilüfer Timisi Nalçaoğlu. Ankara: Dipnot Yayınları, Ankara.

Tol,U.U. (2009) *The Sustainability Crisis of Alevis*. (Unpublished Phd Thesis). Orta Doğu Teknik Üniversitesi. Ankara.

Tönnies, F. (2019). *Cemaat ve Cemiyet*. (E.Güler, Çev.). İstanbul:Vakıfbank Kültür Yayınları.

Van Bruinessen, M. M. (2005). *Kürtlük, Türklük, Alevilik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*. (H.Yurdakul, Çev.).İstanbul: İletişim Yayınları.

Vorhoff, K. (2003). *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilikle İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar*. T.Olsson, E. Özdalga ve C. Raudvere (Ed.). Alevi Kimliği içinde (s.34-73). İstanbul: Tarih Yurt Vakfı Yayınları.

Yalçınkaya, A. (1996), Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve Öznenin Siyasal Belirişi. Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları Erişim tarihi:01.12.2020 https://studylibtr.com/doc/1457781/ayhan-yalçınkaya--alevilikte-toplumsal

Yalçınkaya, A. (2005). *Pas, Foucault'dan Agamben'e Sıvılaşmış İktidar ve Gelenek*. Ankara:Phoenix Yayınları.

Yaman, A. (1996). Alevilikte Dedelik Kurumu ve İşlevleri. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul Üniversitesi.

Yaman, A. (2001). Dedelik Kurumu Ekseninde Değişim Sürecinde Alevilik. (Yayımlanmamış doktora tezi). İstanbul Üniversitesi İstanbul.

Yaman, A. (2003). Anadolu Alevileri'nde Otoritenin El Değiştirmesi: Dedelik Kurumundan Kültürel Organizasyonlara. İ.Bahadır (Haz.). Bilgi Toplumunda Alevilik içinde (s.329-355). Bielfeld: Bielfeld Alevi Kültür Merkezi Yayınları.

Yaman, A., ve Erdemir, A. (2006). *Alevilik Bektaşilik Nedir*?. İstanbul:Cem Vakfı Yayınları.

Yaman, A. (2009). *Alevilikte Toplumsal Kontrol Kurumu Düşkünlük*. Geçmişten Günümüze Alevi Bektaşi Kültürü İçinde, s. 203-211. (Ed. A.Y.Ocak). Ankara. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Yaman, A. (2012). *Alevilik Kızılbaşlık Tarihi*. Ankara: Nokta Kitap.

Yasa, İ. (1970). Geçiş Halinde Bir Aile Tipolojisi. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, *25*(04).

Yavuz, M.,H. (2004). Alevilerin Türkiye'deki Medya Kimlikleri:"Ortaya Çıkış'ın Serüveni. İ.Kurt, S.A.Tuz. (Yay. haz.). Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler Bektaşiler ve Nusayriler içinde (s. 24-35). İstanbul: Ensar Neşriyat.

Yazıcı, M. (1996). Osmanlı Türk Toplumunun Sosyal Yapısında Alt Dinamikler:Anadolu Aleviliği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul:Mimar Sinan Üniversitesi.

Yazıcı, M. (2014). "Aleviliği Günümüze Taşıyan Ana Unsurlar: Musahiplik Geleneği. Geçmişten Günümüze Alevilik" I. Uluslararası Sempozyumu, Bingöl Üniversitesi.

Yeler, A. (2019). *Sivil Toplumdan Siyasi Partilere Alevi Kurumsallaşması*. İstanbul:Çizgi Yayınları.

Yıldırım, A., ve Şimşek, H. (2000). *Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Yıldırım, Rıza. (2012) "*Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri"*. Türk Kültürü ve Hacı Bektaşi Veli Araştırma Dergisi 62: 135-162.

Yıldırım, R. (2018). *Geleneksel Alevilik İnanç, İbadet Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Yıldırım, R. (2018a). *Aleviliğin Doğuşu: Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri, (1300–1501)*.(B.Yıldırım, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Yıldırım, R. (2021). *Doç. Dr. Rıza Yıldırım ile "Hacı Bektaşı Veli ve Bektaşi Tarikatı"*. "Yalçın Çakmak İle Kıymık" Programı içinde. www.youtube.com. Erişim tarihi 07.10.2021.

Yılmaz, N. (2005). *Kentin Alevileri*. İstanbul:Kitabevi Yayınları.

Yörükan, Y., Z. (1998). *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*. Ankara:Kültür Bakanlığı Yayınları.

Zeidan, D. (1999). *The Alevi of Anatolia*. In Middle East Review of International Affairs 3(4), pp. 74-89.

Zelyut, R. (2005). *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*. İstanbul:Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları.

Zırh, B.C. (2012). *1980'ler Alevilik, 2000'ler Dersim.:Uyanışı Anlamak* (Alevilerin Sesi-2012). Erişim tarihi: 20.11.2020 /https://academia.edu.2499453.

Zirh, B. C. (2012a). *Following the dead beyond the 'nation': a map for transnational Alevi funerary routes from Europe to Turkey*. *Ethnic and racial studies*, *35*(10), 1758-1774.

Zırh, B.C. (2018). *Issızlığın Ortasında: Açılımlar İklimi Ertesinde Türkiye'de Alevilik*. Erişim tarihi: 18.09.2020 https://ayrintidergi.com.tr/tanimlama-ve-taninma-esiginde-alevilik/

Zırh, B.C. (2021). *Dr. Besim Can Zırh ile "Gurbet ile Sıla Arasında Aleviler"*. "Yalçın Çakmak İle Kıymık" Programı içinde. www.youtube.com. Erişim tarihi 04.03.2021.

Zürcher, E.J. (2017). *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*. (Yasemin Saner Gönen, Çev.). İstanbul:İletişim Yayınları.

White, P., ve Jongerden, J. P. (2003). *The Alevi Enigma: a comprehensive overview*. Brill Academic Publishers.

Wilson, B. (2015). *Sekülerleşme*. A.Bayer (Çev.) M.Kirman, İ.Çapçıoğlu. (Yay. haz.). Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar içinde (s. 9-25). İstanbul: Otto Yayınları.