T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

Doktora Tezi

VARTO ALEVÎLERİNDE İNANÇ, FOLKLOR VE DÖNÜŞÜMLER

Fırat TAŞ
16915302

Danışman
Doç. Dr. M. Abdulbasit SEZER

Diyarbakır 2021

T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Türk Dili ve Edebiyatı AnabilimDalı

Doktora Tezi

VARTO ALEVİLERİNDE İNANÇ, FOLKLOR VE DÖNÜŞÜMLER

Fırat TAŞ
16915302

Danışman
Doç. Dr. M. Abdulbasit SEZER

Diyarbakır 2021

TAAHHÜTNAME

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "Varto Alevîlerinde İnanç, Folklor Ve Dönüşümler" adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

..../..../.....

Fırat TAŞ

ÖNSÖZ

Farklı akademik disiplinlerde çeşitli yönleriyle tartışılan ve üzerine hatırı sayılır bir literatür oluşan Alevîlik, ülkemizin en eski inançlarından biri olduğu kadar en sert tartışmaların da konusu haline gelmiştir. Bu tartışmalar genel olarak Alevîliğin tanımlanması ve konumlandırılması üzerine yaşanmıştır. Bunun yanında, Alevîliğin devlet tarafından resmen tanınması konusundaki çabalar ve siyasal faaliyetler de Alevîliğin öznesi veya nesnesi olduğu tartışmalar arasında olmuştur. Bütün bu hararetli çatışma alanlarının gölgesinde kalan bir konu olan Alevîliğin modern dönemde yaşanan sorunlar karşısındaki uyum kabiliyeti ve dönüşüm parametreleri, tezimizin temel çıkış noktası olmuştur. Geleneksel bilginin günümüzde sözlü aktarım araçlarıyla taşınması konusunda yaşanan problemler ve Alevîliğin kurumsal yapısında yaşanan dönüşümler de çalışmamızda üzerinde ayrıntılarıyla durulan konular arasındadır. Alevîliğin eğitim, kurumsallaşma, mekân gibi güncel problemlerinin yanı sıra inanca dair geleneksel bilgi de araştırmamızda yer almıştır. Bu konular etrafında amaç; Alevîlik inancının yaşayan halinin anlaşılması ve problemlerin çözümlerine, yapılan alan araştırmalarıyla katkı sunulmasıdır.

Çalışmamızın örneklemini oluşturan Varto Alevîleri, çoğunluğu Sünni Müslüman olan Muş ilinde, genel sosyo-kültürel yapıdan farklı bir görünüm arz etmektedir. Muş ilinin kuzeyinde yer alan Varto ilçesinde yaşayan Alevî nüfus genel olarak Varto ilçesinin de kuzey bölgelerinde yerleşiktirler. Erzurum'un Hınıs ilçesinde bulunan Alevî nüfus ile birlikte düşünüldüğünde, Tunceli/Dersim merkezli Kürt Alevîliğinin merkeze en uzak bölgesinde yer alan Vartolu Alevîleri, bu özellikleriyle incelenmeye değerdir. İnancın merkezi konumundaki Tunceli/Dersim ve Erzincan'da bulunan ocaklara mensup olan Varto Alevîleri, bu mesafe sebebiyle ana gövdeden daha erken uzaklaşma belirtileri göstermiştir. Bu durum topluluğun inançla olan ilişkisini etkilemiş ve yaşanan göçlerle birlikte kültürel yapıda önemli değişimler meydana gelmiştir. Tezimizde tüm bu tarihsel süreç ve kültürel dönüşüm alanları irdelenmiş ve yapılan alan araştırmalarıyla günsel durum ortaya konmaya çalışılmıştır.

Tezimizin birinci bölümünde Alevîliğe dair tartışmalar ve literatür ortaya konmaya çalışılmıştır. Bunun yanında bir sözlü gelenek olarak Alevî inancı, sözlü-yazılı-elektronik kültür bağlamında ele alınmıştır. Göç, modernleşme ve buna bağlı dönüşümler de ilk bölümde yoğunlaşılan konular arasında olmuştur. İkinci bölümde ise Alevîliğin örgütlenme yapısı ve yaşadığı dönüşümlerin yanı sıra, bu yapıyı meydana getiren kültürel kurumlar ve kavramlar irdelenmiştir. Üçüncü bölümde ise Varto Alevîlerinin geleneksel inanç özellikleri, kutsal yaratma süreçleri, kültleri ve geleneksel takvimi ile yerel bilginin ortaya konması amaçlanmıştır. Sonuç bölümünde ise elde edilen bulgular değerlendirilmiş, güncel ve akademik tartışmalara dönük tespitler ortaya konmuştur.

Tez sürecinin başından beri her türlü desteğini ve ilgisini benden esirgemeyen ve ufuk açıcı önerileriyle tezimin zenginleşmesinde büyük katkısı olan danışmanım Sayın Doç. Dr. M. Abdulbasit SEZER hocama şükranlarımı sunarım. Tezin yapılandırılmasında önemli katkıları olan Sayın Prof. Dr. Rezzan KARAKAŞ hocama yaptığı titiz okumalar ve işlevsel öneriler için çok teşekkür ederim. Detaylı okumaları ve çok yönlü tartışmaları için Sayın hocam Prof. Dr. Ramazan SARIÇİÇEK'e müteşekkirim. Değerli hocam Doç. Dr. Canser KARDAŞ'a sunduğu farklı bakış açıları ve sabırlı okumaları için yürekten teşekkürü bir borç bilirim. Dikkatli okumaları ve önerileri için Sayın Doç. Dr. Burhan BARAN'a çok teşekkür ederim.

Tez sürecinin öncesinde başlayan ve tezle sınırlı kalmayan birçok çalışmada kendisinden eşsiz bilgiler ve bakış açıları edindiğim çok kıymetli Pir Hasan Kılavuz'a en derin saygılarımı ve şükranlarımı sunarım. Kendisinin geleneksel inanç misyonunun yanı sıra Avrupa'da başlayan ve Türkiye'de devam eden aktivist kişiliğinin, tezin dönüşüm odaklı yaklaşımına katkısı çok büyük olmuştur.

Tezin araştırma sürecinde yaptığımız tartışmalarla ufkumu genişleten, farklı birçok noktadan bakabilmemi sağlayan çok değerli arkadaşım Cihan Sercem'e ne kadar teşekkür etsem azdır. Alan araştırması süresince kaynak kişilere erişimimi sağlayan, uzun ziyaretlerde samimi sohbetini esirgemeyen değerli dostum Engin TAŞ'a çok teşekkür ederim. Tezin biçimsel eksiklerinin tamamlanmasındaki emeğinden dolayı arkadaşım Dr. Kadri NAZLI'yı anmadan geçemeyeceğim. Alan

araştırması sırasında beni evlerinde, işyerlerinde, derneklerde, cem evlerinde misafir eden, lokmalarını paylaşan tüm Vartolu Alevîlere bu çalışmanın ortaya çıkmasında sundukları katkılardan dolayı minnettarım.

Hayatım boyunca desteklerini her an yanımda hissettiğim çok değerli anne ve babama üzerimdeki emeklerinden dolayı hiçbir teşekkürün yetmeyeceğinin farkındayım.

Tez sürecinde dünyaya gelen kızımız Rengin'den ayrı kaldığım anlarda, yokluğumu hissettirmeden tüm zamanını ve ilgisini kızımıza veren sevgili eşim Gülden ALTINTOP TAŞ'a, fedakârlığı ve anlayışı için minnettarım. Bunun yanında tezi tekrar tekrar okuyarak yaptığı düzeltmelerve gösterdiği emek için çok teşekkür ederim.

Fırat TAŞ

Diyarbakır 2021

ÖZET

Sözlü gelenekler, yazısız toplumlar için dinsel yaşamı organize etme işlevine de sahiptir. Bu örgütlenme ve inanç yapısı, sözlü dinler aracılığıyla kültürün biçimlerini belirler. Alevîlik, bu açıdan değerlendirildiğinde, inşa ve ritüel süreçlerin büyük bir kısmını sözlü kültür ve sözlü gelenek aracılığıyla yaşamsallaştırır. Alevî toplumunun yazılı kültürle teması; ritüel, aktarma ögelerinin ve dinsel hayatın dışında bir alanda, kültürel bir olgu olarak var olmuştur. Dolayısıyla bu çalışmada, Alevîlik inancı bir sözlü gelenek olarak değerlendirilmiştir. İnancın sözlü aktarım süreçleri, geleneksel özellikleri ve dönüşüm dinamikleri temel problemler olarak belirlenmiştir. Varto Alevîleri örneğinden hareketle, Alevîlik, geleneksel kurumsal yapısı, örgütlenme biçimleri, inanç ve ritüel özellikleri, dönüşüm teması çerçevesinde ele alınmıştır. Varto Alevîlerinin yazılı ve sözlü kültür ile kurdukları ilişkiler, yazılı ve sözlü din kavramları etrafında incelenmiştir. İnancın aktarım sürecindeki durumu, kuşaklararası farklılıklar bağlamında ele alınmıştır. Çalışmada, alan araştırması yöntemi çerçevesinde, katılımcı gözlem, gözlem ve görüşme teknikleri uygulanmıştır. Bu kapsamda, Varto ilçe merkezi, Alevî nüfusun yaşadığı köyler ve Vartolu Alevîlerin yoğun olarak göç ettiği İstanbul, İzmir, Ankara, Mersin ve Adana şehirlerinde görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Görüşmelerde yaş, cinsiyet, toplumsal statü ve coğrafi çeşitliliğe özen gösterilmiş, mümkün olan en geniş örnekleme ulaşılmaya çalışılmıştır. Bu yöntemle, Alevîliğin yaşayan, canlı hali kavranmaya çalışılmış ve yaşanan dönüşümler güncel problemler bağlamında değerlendirmiştir.

AnahtarSözcükler

Alevîlik, Sözlü Kültür, Sözlü Gelenek, Sözel Din, Dönüşüm, Varto.

ABSTRACT

Oral traditions have the function of organizing religious life for non-written societies. This organizational and belief structure determines the forms of culture through oral religions. From this point of view, Alevîsm vitalizes most of the construction and ritual processes through oral culture and oral tradition. The contact of the Alevî society with the written culture has existed as a cultural phenomenon in an area other than the ritual and transmission elements of the Alevîsm belief and religious life. Therefore, in this study, Alevîsm belief is evaluated as an oral tradition. Verbal transfer processes of belief, its traditional features and transformation dynamics have been identified as the main problems. Based on the example of Varto Alevîs, the traditional institutional structure, organizational forms, belief and ritual characteristics of Alevîsm are discussed within the framework of the theme of transformation. The relations that Varto Alevîs have established with written and oral culture have been examined around the concepts of written and oral religion. The state of the belief in the transmission process is discussed in the context of intergenerational differences. In the study, participant observation, observation and interview techniques were applied within the framework of field research method. In this context, interviews were held in the district center of Varto, the villages where the Alevî population lives, and the cities of Istanbul, İzmir, Ankara, Mersin and Adana, where the Alevîs from Varto migrate heavily. In the interviews, attention was paid to age, gender, social status and geographical diversity, and the widest possible sample was tried to be reached. With this method, the living, living state of Alevîsm was tried to be grasped and the transformations experienced were evaluated in the context of current problems.

Keywords

Alevîsm, Oral Tradition, Oral Culture, Oral Religion, Transformation, Varto.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ ..... **IV**
ÖZET ..... **VII**
ABSTRACT ..... **VIII**
İÇİNDEKİLER ..... **IX**
GİRİŞ **1**
1. KONU VE KAPSAM 1
2. AMAÇ 2
3. SORUN 3
4. YÖNTEM 4
5. ARAŞTIRMA YAPILAN BÖLGENİN SEÇİMİ VE ÖZELLİKLERİ 6
6. ARAŞTIRMANIN ZORLUKLARI 11
BİRİNCİ BÖLÜM **14**
BİR SÖZLÜ GELENEK OLARAK ALEVİLİK İNANCI **14**
1.1 ALEVİLİK, ALEVİLİĞE DÖNÜK YAKLAŞIMLAR VE SENKRETİZM TARTIŞMALARI 14
1.2. SÖZLÜ -YAZILI -ELEKTRONİK KÜLTÜR 35
1.2.1. Alevîlik ve Sözlü Kültür ..... **Error! Bookmark not defined.**
1.3. GÖÇ, MODERNLEŞME VE KÜLTÜR 51
1.4. GELENEĞİN YENİDEN ÜRETİMİ VE DÖNÜŞÜMLER 54
İKİNCİ BÖLÜM **57**
VARTO ALEVÎLERİNDE GELENEKSEL İNANÇ KURUMLARI, TOPLUMSAL YAPI VE DÖNÜŞÜMLER **57**
2.1. ALEVÎ İNANÇ ÖNDERLERİ VE KURUMSALLAŞMA 57
2.2. EKONOMİK MODEL: ÇIRALIK/HAKULLAH/PİR LOKMASI 62
2.3. AŞİRETLER, OCAKLAR VE İLİŞKİLER 65
2.4. ETNİSİTE VE ETNİK SINIRLAR 69
2.5. SANAL AKRABALIK VE DÖNÜŞÜMLER 74
2.5.1. Kirvelik 75
2.5.2. Musahiplik 81
2.6. GELENEKSEL HALK HUKUKU 85

2.6.1. Düşkünlük 90
2.7. İNANÇ MEKÂNLARI VE MEKÂNSAL DÖNÜŞÜMLER 96
2.7.1. Göç ve Uyum 97
2.7.2. Mekân, Atmosfer ve İnanç 98
2.7.3. Cem Evleri ve İşlevleri 103
2.8. MÜZİK, RİTÜEL VE KİMLİK 105
2.8.1. Müzik ve Kimlik 109
2.9. GELENEKSEL DİNİ EĞİTİM VE DÖNÜŞÜMLER 111
2.10. OCAKTAN DERNEĞE ALEVİLİĞİN ÖRGÜTLENME SERÜVENİ 121
2.11. KUŞAKLARARASI FARKLILIKLAR, İNANÇ VE İLETİŞİM 126
2.11.1. Köyde Geleneksel Alevî İnancı 129
2.11.2. Kentle Tanışan ve Politikleşen Alevîler 132
2.11.3. Genç Kuşak Alevîler ve Geleneksiz Kimlik 134
2.12. KENTLİLEŞEN ALEVİLİK VE DÖNÜŞEN İNANÇ 137
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM 140
VARTO ALEVÎLERİNDE DOĞA, İNANIŞ VE ANLATI 140
3.1. İNSAN VE DOĞA 140
3.2. DOĞA TEMELLİ İNANIŞLAR 143
3.2.1. Dinsel Büyüsel İnanışlar ve Keramet 143
3.2.1.1. Keramet Anlatıları ve İşlevleri 145
3.2.2. Şifa ve Şifacılık 150
3.2.3. Kutsal Mekânlar Ve Kültler 153
3.2.3.1. Ateş Kültü Ve Ateşe Dair Anlatılar 153
3.3. GÖKSEL UNSURLARA DÖNÜK İNANIŞLAR 175
3.3.1.Güneş 175
3.3.2. Ay 177
3.3.3. Rüzgâr 177
3.4. VARTO ALEVİLERİNDE GELENEKSEL İNANÇ TAKVİMİ ORUÇ VE TÜRLERİ 178
3.4.1. Gağan (Gaxan) 179
3.4.2. Hızır (Xizir) Orucu ve Hızır Anlatıları 179
3.4.3. Hewtemal/Heutemal/Sultan-i Newroz/Newroz 186
3.4.4. On İki İmam Orucu/Muharrem Ayı 188
3.5. LOKMA KAVRAMI VE İŞLEVLERİ 190
3.5.1. Pir Lokması 191
3.5.2. Hızır Lokması 192

3.5.3. Adak ve Kurban 194
3.5.4. Gündelik Hayat ve Lokma 195
3.6. GEÇİŞ DÖNEMLERİ VE DÖNÜŞÜMLER 195
3.6.1. Doğum Öncesi ve Sonrasında İnanca Dair Ritüeller 197
3.6.2. Evlenme ve Nikâh Akdi 198
3.6.3. Ölüme Dair İnanışlar/Ritüeller 200
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME 209
KAYNAKÇA 217
EKLER 230
Kaynak Kişiler Tablosu 230

GİRİŞ

1. KONU VE KAPSAM

Bu çalışmanın konusu, bir sözlü gelenek ve inanış olarak Alevîliğin yaşadığı dönüşümlerin, Muş'un Varto ilçesinde yaşayan ve çeşitli şehirlere göç etmiş Vartolu Alevîlerin inanç ve kültür dünyalarında yarattığı etkidir. Bu dönüşümler, beş ayrı bağlamda ele alınmıştır. Bunlar; aktarım süreçleri, örgütlenme inançlar ve ritüeller, yazılı ve sözlü kültür ve mekândır. Bahsi geçen tüm unsurlar, sözlü kültür ve geleneğin etkisi altında şekillenmiş yapılardır. Aktarım süreçlerinde yaşanan değişimlerin sonuçları, geçmişten günümüze belirli bir süreç içerisinde değerlendirilmiştir.

Örgütlenme yapısında yaşanan dönüşümler ve bunun sonucu olarak yaşanan yeni problemler, sözlü aktarım süreçlerinin ve çıralık sisteminin çözülmesi bağlamında ele alınmıştır. Varto'daki aşiret ve ocak yapısı hakkında elde edilen bilgiler ışığında, inancın bu ilişkiler üzerindeki etkileri anlaşılmaya çalışılmıştır.

İnanç ve ritüellerin, köyden kente taşınması, karşımıza çıkan yeni formlar çıkarmıştır. Söz konusu yeni formların oluşum aşamaları, geçmiş ile günümüz arasında yaşanan değişim süreci içerisinde incelenmiştir.

Varto Alevîlerinde yazılı ve sözlü kültür ilişkisi, aktarım, ritüel ve gündelik hayat bağlamında belirli örnekler üzerinden tartışılmıştır. Hayatın her alanında yazılı ve elektronik kültür ögeleriyle yaşayan, düşünen, üreten Vartolu Alevîlerin, inanç alanında, sözlü kültür aracılığıyla ürettiği birikimle olan ilişkileri belirlenmeye çalışılmıştır.

Dönüşümün net olarak izlenebildiği bir diğer konu ise mekândır. Geleneksel ve modern mekânın karşılaştırmalı olarak ele alınması, yaşanan dönüşümün inanç atmosferi açısından anlaşılmasına katkı sunmuştur. Bunun yanında inanç

temsilcilerinin söz konusu iki farklı mekânda algılanışları, işlevleri değerlendirilmiştir.

Yukarıda sıralanan beş ana başlık ve ilgili bölümlerle birlikte konu biçimlendirilmiştir. Konunun ele alınış biçimi genel anlamıyla, dinamik, dönüşen bir canlı mekanizma olarak Alevîlik inancının anlaşılmasına dönüktür.

2. AMAÇ

Bu çalışmanın amacı, Alevîlik inancını bir sözlü gelenek olarak değerlendirmek ve bu yolla inancın yaşadığı dönüşümleri, geçmişten günümüze, kendi iç mekanizmaları çerçevesinde anlamlandırabilmektir.

Alevî inancına mensup Vartolu nüfusun, tarihsel olarak yaşadıkları problemler birçok açıdan ele alınmıştır. Siyasi tarih, sosyoloji, din bilimleri ve halkbilimsel/etnolojik açıdan birçok çalışmanın konusu olan Alevîler, büyük oranda yaşadıkları hak kayıpları ve toplumsal olaylar dolayısıyla gündeme gelmişlerdir. Bunun yanında Alevîlerin kökenine dair tartışmalar oldukça sık yapılmıştır. Söz konusu tartışmaların, Alevîlerin yaşadıkları kültürel dönüşüm ve buna bağlı olarak ortaya çıkan problemlerin anlaşılması ve çözümüne katkı sunması süreçlerine istenen katkıyı yapamadığı tespit edilmiştir. Bunun sonucu olarak, Alevîlik sözlü bir inanış olarak değerlendirilmiş ve yaşanan problemler, köken ve tanımlama gibi konulardan bağımsız olarak, daha çok sorun ve dönüşüm odaklı ele alınmaya çalışılmıştır.

Son yıllarda yapılan çalışmaların büyük bir bölümünde geleneksel ve modern dönemde Alevîlerin köy-kent bağlamında yaşadıkları sorunlar ele alınmaya başlanmıştır. Özellikle kentteki nüfusa yoğunlaşan çalışmalar, kente uyum sağlama sorunsalını ön plana çıkarmıştır. Çalışmamızdaki amaç, yaşanan değişimi sözlü geleneklerin dönüşümleri üzerinden anlamaya çalışırken, dönüşümlerin köy ve kent üzerindeki etkisini, canlı bir şekilde aktarmak ve tartışmaktır.

Çalışmamızın bir diğer amacı da, inancın yaşayan biçimlerine odaklanmak ve literatürde statik şekilde tekrar edilen kavramların güncel algılanışlarını incelemektir. Birçok akademik çalışmada Alevîliğe dair temel kavramlar tanımlanmış ve bu kavramları sadece sözlük anlamını ifade edecek bir şekilde değerlendirilmiştir. Bir

diğer yaklaşım ise inançlar arası karşılaştırmalı bir yöntemle, geleneğin özcü bir bakış açısıyla kökeninin izlerinin sürülmesidir. Araştırmamızda, bahsi geçen birinci probleme dönük olarak, kavramların toplumsal olarak karşıladığı canlı anlamın ortaya konması amaçlanmıştır. Bu yolla statik bir bilgiden ziyade yaşayan bilgi ifade edilmeye çalışılmıştır. İkinci probleme dönük olarak ise, temel bir yaklaşım olarak kültür, evrensel bir bakış açısıyla yorumlanmış ve köken tartışmalarındansa yaşayan biçimler ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır.

3. SORUN

Çalışmada sorun olarak ortaya konan en önemli konu, değişim ve dönüşüm süreçlerinde, sözlü geleneklerin etkisini yitirmeye başlamasının beraberinde getirdiği kente uyum çabalarıdır. Mekândan örgütlenme mekanizmalarına, inanç ve ritüeldenaktarım araçlarına kadar birçok başlık altında bu sorunlar incelenmeye çalışılmıştır.

Güncel bir tartışma olarak Alevîliğin resmi bir statü kazanması ve dinî görevlilerini yetiştirebilme konusu, çalışmada bir problem alanı olarak görülmüş ve konuya sözlü aktarım süreçleri ve günümüzde bu süreçlerin etkisizleşmesiyle ortaya çıkan sonuçlar çerçevesinde yaklaşılmıştır.

Ocak sisteminin ve pir-talip ilişkilerinin çözülme emareleri göstermesi, Alevîliğin yeni döneme dair yaşadığı en büyük problem olarak görülmektedir. İnancın devamlılığı açısından bu tarz ilişkilerin sürmesi ve sözlü aktarımın devamlılığı hayati bir öneme sahiptir. Araştırmamızda sorun olarak yaklaşılan temel konu budur. Burada amaç, söz konusu problemin inancın kendi iç mekanizmaları ve dinamikleri etrafında anlaşılmasını sağlayacak teorik yaklaşımı geliştirerek alandan elde edilen veriler ışığında çözüm odaklı bir yaklaşım ortaya koyabilmektir.

Alevî toplumunun gelecek kuşaklarla kuracağı ilişkide yukarıda açıklanan aktarım süreçleri ve öznelerin yeni dönemde toplum tarafından konumlandırılacağı pozisyon önemli bir rol oynayacaktır. Buna uygun bir örgütlenme ve eğitim modelini ortaya koyabilmek gelecekte zaruri bir tartışma alanı olarak öngörülmektedir.

Buna bağlı olarak Alevî örgütlenmesinin yeniden inşası sürecinde ortaya konan pratikler ve örgütlenme modeli de sorun alanlarından biri olarak ele alınmış ve ortaya konan veriler, sonuç ve değerlendirme bölümünde irdelenmeye çalışılmıştır.

4. YÖNTEM

Çalışmada alan araştırması yöntemine bağlı olarak gözlem, katılımlı gözlem, sözlü tarih yöntemi (birebir görüşmeler) ve literatür taraması bir arada kullanılmıştır. Alan araştırmasının örneklemi olan Varto Alevîleri iki farklı grupta ele alınmış ve bu grupların özelliklerine göre farklı teknikler uygulanmıştır.

Bu gruplardan ilki Varto ilçe merkezi ve köylerinde yaşayan, yılın on iki ayını bu bölgede geçiren ve ekonomik faaliyetlerini buna göre düzenleyen yerleşik Vartolu Alevîlerdir. Bu grupla daha çok katılımlı gözlem tekniği ve gözlem tekniği uygulanmıştır. Buradan hareketle araştırma yapılacak köylerin ve kişilerinin belirlenmesinin ardından, daha önce ilişki kurulan kişiler aracılığıyla köylere gidiş gelişler başlamıştır. Kottak, etnografyanın karakteristik işlemlerinden biri olarak nitelediği *katılımlı gözlem* tekniğini toplum hayatına katılmayı ifade ettiğini belirtmiştir (2008: 30). Varto ve köylerinde kaynak kişilerin belirlenmesi için çeşitli ilişkiler kurulmuş ve bu gidiş gelişler sonucunda belirli bir ilişki ağı oluşturulmuştur Köylerde evlere misafir olunmuş, beraber sofraya oturulmuş, gündelik hayat gözlemlenmeye çalışılmıştır. Köydeki genel hava ve buna bağlı olarak inanç atmosferi, köy ortamında, köy evlerinde anlaşılmaya çalışılmıştır. Köylerde özellikle yaşlı nüfusla görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bunun sebebi ise Varto ve köylerinin geçmişten günümüze çok yoğun göçler vermesi ve genç nüfusun ciddi bir biçimde azalmasıdır. Göç eden Vartoluların bir kısmı yaz aylarını geçirmek için evler yapmış ve bu sebeple Varto ve köyleri genel olarak kışları tenha yazları kalabalık bir görünüm arz etmektedir. Bu açıdan kültürel alışveriş ve transfer mekanizmaları çok canlı bir biçimde sürmektedir. Şehirden köye transfer edilen bilgi ve düşünüş biçimleri, köydeki yaşamı da dönüştürmeye başlamıştır. Bu açıdan gözlem ve görüşmeler hem yaz ve hem kış mevsiminde farklı bakış açılarıyla gerçekleştirilmiş böylece farklı bakış açıları elde edilmeye çalışılmıştır.

Çalışma kapsamında görüşülen ikinci grup ise büyükşehirlere farklı tarihlerde göç etmiş Vartolulardır.Bu şehirlerde genel olarak görüşme ve sözlü tarih yöntemleri kullanılmıştır. Kişisel tanıklıklar ve hayat hikâyeleri ön plana çıkarılmış ve göç sonrası oluşan dönüşümler kimlik, kültür ve tarihsel olgular çerçevesinde değerlendirilmiştir.

İstanbul, Mersin, İzmir ve Ankara'da görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Özellikle İstanbul'un Sultangazi ilçesine bağlı Gazi Mahallesi, İzmir'e bağlı Çiğli ilçesi ve Ankara Batıkent ve Mersin'de yoğunlaşan Vartolu Alevî nüfusla temas kurulmuştur. Varto'da kurulan ilişkiler sonucunda söz konusu şehirlerde yaşayan Vartolu Alevîlere ulaşılmış ve görüşmeler yapılmıştır. Görüşmelerde bazı ölçütler sağlanmaya çalışılmıştır. Bunlar kadın ve erkek görüşmeci dengesi, yaş gruplarının yeterli temsili, Alevîliğe dair uzman ya da sıradan kişiler arasındaki nicel dengeler gözetilerek doğru sonuçlar alınması amaçlanmıştır.

Göç eden ailelerin evlerinde, işyerlerinde yapılan birebir ya da az sayıda kişiyle yapılan görüşmelerin yanında, Vartolu Alevîlerin yürütücüsü oldukları dernekler ve yoğunlukla vakit geçirdikleri kahvehanelerde kalabalık gruplarla yapılan sohbetler ve gözlemler de önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle Vartolu Alevîlerin yoğun olarak yaşadıkları bölgelere ilk gelen kuşaktan kişilerin tanıklıkları ve orada geçirilen 30-40 yıllık süre zarfında yaşanan dönüşümler söz konusu kaynak kişilerin anlatımları üzerinden değerlendirilmiştir. Kottak gözlem yöntemiyle araştırıcının, incelediği grupla ilgili yaptığı araştırmanın temel meselelerinin dışında, genel atmosferle ilgili edindiği izlenimleri not aldığını ve kaydettiğini belirtir ve bu yöntemle araştırmacının kültürü bir bütün olarak görebileceğini ve analiz edebileceğini, bu yolla araştırmacı incelediği topluluğu tüm yönleriyle tanımayı amaçladığını ifade eder (2008: 29). Çalışmamızda izlediğimiz yöntemlerden biri de budur.

Çalışmada kullanılan bir diğer yöntem de sözlü tarih yöntemidir. Genel olarak travmatik olay ve olguların, kişilerin tanıklıkları ve anlatımlarıyla belleğe dönük bir kazı çalışması olarak nitelendirebileceğimiz bu yöntemde, geri planda kalmış, özellikle kentlerin kenar mahallelerinde azınlık ya da alt kültür olarak varlığını devam ettirmeye çalışan topluluklar incelenmektedir. Counce, sözlü tarihin

akademik birçok çalışmaya katkıda bulunabileceğini belirterek, araştırmacıların topladıkları bilgilerin bir toplumun sosyal ve ekonomik analizine katkı sunacağını ifade eder (2011: 3). Counce devamla, sözlü tanıklıkların da yazılı belgeler gibi yüzde yüz güvenilir olamayabileceğini ancak sözlü tarih yöntemiyle elde edilen bilgilerin gerçek yaşama daha uygun bilgiler olduğunu belirtir (2011: 122). Thompson ise sözlü tarih yönteminin, tarihin önemli belgelerinde kendilerine yer bulamayan sıradan insanların tarihi olduğunu vurgular(2006: 23). Bu açılardan bakıldığında, göç eden Vartolu Alevî topluluğun yaşadığı travmatik hikâyelerin ve bireysel tanıklıkların sözlü tarih yöntemiyle değerlendirilmesi büyük önem taşımaktadır.

Vartolu Alevîlerin göç edilen bölgelerde yaşadıkları ekonomik, dinî, kültürel ve etnik sorunlar, beraberinde travmalar yaratmış ve bu sıkıntıların aşılması için topluluk tarafından çeşitli stratejiler geliştirilmiştir. Çalışmada sözlü tarih yöntemi aracılığıyla bu travmatik dönem, muhataplarıyla yapılan görüşmelerle anlaşılmaya çalışılmıştır. Yaşanan yoğun göçler sonucu kentlerin kenar mahallelerinde genellikle gecekondularda yaşayan ve yaşadıkları bölgelerle kurdukları toplumsal-kültürel ilişkiler kuran kaynak kişilerin süreç içerisindeki deneyimleri bu teknikle ortaya konmaya çalışılmıştır.

Alan araştırması yöntemiyle yapılan çalışmada kullanılan teknikler bir bütün olarak yaşayan inancın ve devam eden dönüşümün izlerini sürmek amacıyla tasarlanmıştır. Görüşmelere, genel bir çerçeve içinde kalınmak koşuluyla hazır soru kalıplarıyla gidilmemiş, sohbetin akışına göre sorular sorulmuştur. Bunun yanında birkaç kişiden oluşan gruplarla aynı anda karşılıklı görüşme yapma ve tartışma ortamının oluşmasına dikkat edilmiştir. Bu amaçla kahvehane, dernek, kalabalık ailelerin araştırma kapsamında olmasına özellikle özen gösterilmiştir.

5. ARAŞTIRMA YAPILAN BÖLGENİN SEÇİMİ VE ÖZELLİKLERİ

Çalışmanın örneklemi olarak Varto'nun seçilmesinin birkaç sebebi bulunmaktadır. Varto'nun Muş'a bağlı ilçeler içerisinde Alevî nüfusa sahip tek ilçe olması öncelikli olarak dikkat çekmiştir. Vartolu Alevîler genel olarak Kürtçenin

Zazaca lehçesini konuşurlar[1] ve Alevî inancına mensupturlar. Muş ili genel olarak Kürtçenin Kurmancî lehçesini konuşan Sünni-Şafii topluluklardan meydana gelmektedir. Bu nüfusun yanında Türkmen, Arap ve Kafkas kökenli grupların da yaşadığı Muş'ta Sünni İslam inancının dışında bir inanca mensup olan tek topluluk Vartolu Alevîlerdir. Bu açıdan Vartolu Alevîler ilin genel demografik yapısı içerisinde ayrıca değerlendirilmesi gereken bir toplumsal gruptur.

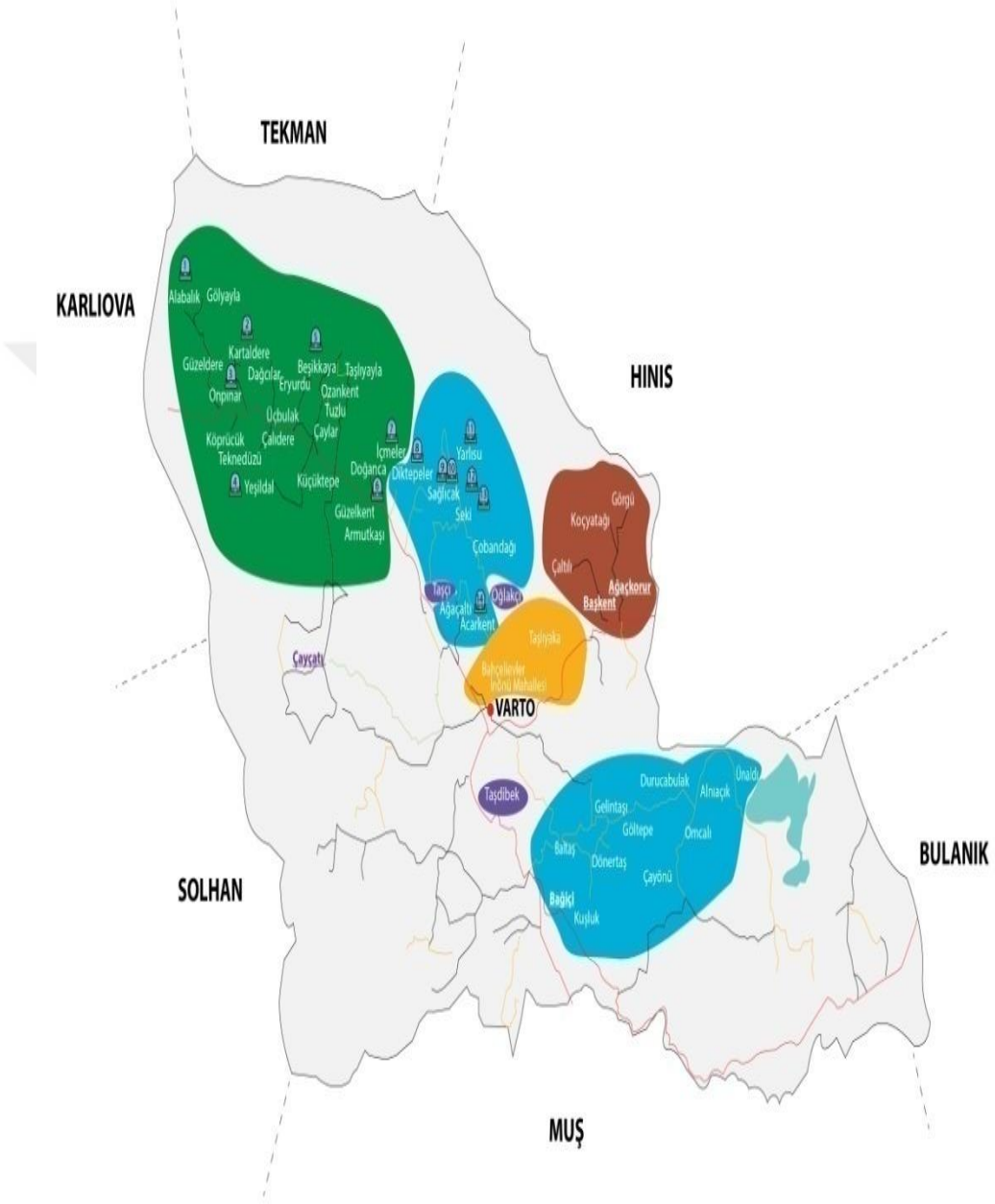
Vartolu Alevîlerin bu ayırıcı özelliklerinin yanında, il dışına ve ülke dışına verdiği yoğun göçler de bu coğrafyanın seçiminde etkili olmuştur. Varto nüfusunun genel olarak yoğun göç verdiği bir gerçektir. Ancak Vartolu Alevîlerin göç konusundaki ayırıcı özelliği ise, söz konusu göçlerin çok erken tarihlerde başlamış olmasıdır. Bölgede göç olgusunun yoğunlaşması daha çok 1990'lı yıllarla denk düşerken, Alevî nüfus için bu süreç çok daha erken bir tarihte ortaya çıkmıştır. Bunun bir sonucu olarak, inançsal ve kültürel unsurların dönüşümü de daha erken başlamıştır. İl dışıyla kurulan bu çok yönlü ilişki Vartolu Alevîlerin kültür ve inancında büyük etkiler yaratmıştır. 70'li yıllarda sol eksenli politikaların büyükşehirlerden Varto'ya aktarılması, 80'li yıllarla birlikte Alevî sivil toplum hareketinin gelişmesiyle bu yönlü çalışmaların bölgeye transferini mümkün kılmıştır. 90'lı ve 2000'li yıllarla birlikte ise Alevî kimliğine dair talepler ve örgütlenmeler Vartolu Alevîler arasında da yaygınlaşmaya başlamıştır. Söz konusu süreç Vartolu Alevîlerin yaşadığı yoğun dönüşümlerin sebepleri olarak sayılabilir. İnançta ve kültürde yaşanan değişimler de bu sosyal değişimlerin bir sonucu olarak incelenmeye değer girift bir yapı ortaya koymuştur.

Varto'nun örneklem olarak seçilmesinin bir diğer sebebi ise, Vartolu Alevîlerin ocak ve aşiret bağlantılarının Dersim/Tunceli ile yoğun bir ilişki içerisinde olmasıdır. Dersim/Tunceli bölgesi, özellikle Kürt Alevî nüfus için bir merkez özelliği göstermektedir. Buna bağlı olarak, Dersim/Tunceli orijinli ocaklarla Vartolu Alevîlerin ilişkilericoğrafi mesafeler dolayısıyla görece erken bir tarihte kesintiye uğramaya başlamıştır. Söz konusu bağların kesilmesi, Varto'daki sözlü aktarım süreçlerinin sekteye uğramasına neden olmuştur. Bu durumun sonucu olarak da

[1]Bu durumun tek istisnası Varto'ya bağlı Taşçı/Taçî, Taşdibek/Xirbaqub ve Oğlakçı/Kovik köylerinde yaşayan Kimsorî aşiretine mensup Kurmancî lehçesini konuşan gruptur. Konuyla ilgili detaylı bilgi ve değerlendirmeler ilgili bölümde sunulmuştur.

Varto Alevîleri ile Dersim/Tunceli ocakları arasındaki inanç ve kültürel mesafeleri açılmaya başlamıştır. Bu durum, pir-talip ilişkilerine etkisi dolayısıyla inancın temel yapılarını etkileyen, süreçlerin başlamasına neden olmuştur.

Varto Alevîlerinin yukarıda belirtilen özellikleri sebebiyle özgün koşullara sahip olması araştırma yapılan bölgenin seçiminde etkili olmuştur. Varto, Dersim/Tunceli merkezli Alevîliğin birçok farklı açıdan periferisi konumunda kaldığı için, inanç ve kültür açısından incelenmeye değer kültürel ve dinî özellikler göstermektedir.



Harita1: Varto İlçesi Alevî Aşiret ve Bağlı Bulundukları Ocaklar

- **XORMEKAN AŞİRETİ**
  BABAMANSUR OCAĞI
  KÜRTÇE/ZAZAKÎ
- **KILAUSYAN AŞİRETİ**
  KUREYŞAN OCAĞI
  KÜRTÇE/ZAZAKÎ
- **EVDELAN AŞİRETİ**
  KUREYŞAN OCAĞI
  KÜRTÇE/ZAZAKÎ
- **LOLAN AŞİRETİ**
  KUREYŞAN OCAĞI
  KÜRTÇE/ZAZAKÎ
- **KIMSORAN AŞİRETİ**
  KUREYŞAN OCAĞI
  KÜRTÇE/KURMANCÎ



Fotoğraf1: Varto İlçesinin Panoramik Görüntüsü



Fotoğraf 2: Varto İlçesinde Alevî Köylerinin Yoğun Olduğu Bölge

6. ARAŞTIRMANIN ZORLUKLARI

Alan araştırmasının tez önerisinde belirtilen tarihler arasında yapılmasına özen gösterilmiştir. Ancak Türkiye ve dünyayı etkisi altına alan Covid-19 salgını sebebiyle alan araştırmasının kimi kısımlarında eksiklikler meydana gelmiştir. Görüşülen kişilerin büyük bir çoğunluğunun orta yaş ve üzeri kesimden meydana gelmesi dolayısıyla salgında öngörülen etkiler açısından riskli bir durum ortaya çıkmıştır. Salgın dolayısıyla, özellikle büyük şehirlerde yapılması planlanan görüşmelerin bazıları gerçekleştirilememiştir. Ülke genelinde uygulanan sokağa çıkma yasakları ve seyahat kısıtlamaları, alan araştırmasının öngörülen tarihlerde yapılabilmesini engellemiştir. Köylerde yapılan alan araştırmaları görece daha kolay organize edilebilmişse de istenilen görüşmeci sayısına ulaşılamamıştır. Salgının kontrol altına alınması ve etkisinin zayıflaması konusunda bilim çevrelerinin henüz net bir görüş ortaya koyamaması dolayısıyla gelecekteki durum belirsizliğini korumaktadır. Bu nedenle, alan çalışması hedeflenen düzeye ulaşmasa da asgari gereklilikleri sağladığı düşünülerek tamamlanmıştır.

Salgın sebebiyle yüz yüze yapılması planlanan görüşmelerin bir kısmı telefon görüşmeleri ve online araçlarla yapılmıştır. Alan araştırmasında, ilkesel olarak araştırmacının incelediği konuyla ilgili olarak muhataplarıyla aynı atmosferi paylaşması gereklidir. Bu, görüşülen kişinin bağlamı içerisinde değerlendirilmesi ve daha derinlikli gözlemler yapılarak sağlıklı akademik bir yaklaşım ortaya konulabilmesi açısından önemlidir.

Araştırma açısından bir diğer zorluk ise bölgenin uzun zamandan beri yaşadığı siyasal şiddet olaylarının toplumda yarattığı tedirgin ruh halidir. Gidilen köylerin neredeyse tamamında, insanların konuşmaktan kaçındıkları, ses kaydı veya fotoğraf vermek istemedikleri, isminin tezde geçmesini istemedikleri durumlarla karşılaşılmıştır. Özellikle 2015-2016 yıllarında yaşanan siyasi ve sosyal olayların toplum üzerindeki olumsuz etkisinin bu noktada etkili olduğu söylenebilir. Bu durum araştırmacı ile ilgili sorunları da beraberinde getirmiştir. Yeterli yakınlık ve samimiyet ortamı kuruluncaya kadar, görüşme yapılan kişilerin tedirgin ve şüpheci bakışları, görüşmelerin istenen sıcaklıkta yapılamaması sonucunu doğurmuştur. Her ne kadar sorulan sorular ve üzerine yoğunlaşılan konular politik yönler içermese de,

toplumdaki genel gerginlik halinin bazı konular üzerine konuşulmasını zorlaştırdığı söylenebilir.

Araştırmada karşılaşılan problemlerden bir tanesi de dil konusudur. Vartolu Alevîlerin çok büyük bir kısmının Kürtçenin Zazaca lehçesiyle konuşması, kimi zaman zorluklara sebep olmuştur. Kürtçenin Kurmancî lehçesinin çoğu zaman iletişim problemini büyük oranda çözdüğünü söylemek mümkündür ancak bazı durumlarda tercüman kullanılmak zorunda kalınmıştır. Hedef kitlenin büyük kısmının Türkçe biliyor olması bu sorunun büyük boyutlarda olmasının önüne geçmiştir.

Araştırıcı olarak Vartolu bir Sünni-Kürt aileye mensup olmam dolayısıyla, alan araştırmasına başlamadan önce bu durumun çeşitli sorunlara yol açabileceği düşüncesi içerisindeydim. Genel olarak Varto tarihinde Alevîler ve Sünniler arasında ciddi ve etki bırakan niteliklere sahip tarihsel olayların olmaması rahatlatıcı bir etken iken, iki topluluk arasındaki ilişkilerin mesafeli ve sınırlarının belirli bir boyutta kalması araştırmanın doğru sonuçlar vermesi açısından büyük önem taşımaktaydı. Yukarıda sebepleriyle açıklanan gergin atmosferin de bu durumu etkilemesiyle kimi köy ziyaretlerinde yapılan görüşmelerin istenen samimiyette geçmesi zorlaşmıştır. Ancak ilerleyen zamanlarda sahip olduğum kimliğin kimi zaman avantaja dönüşmesi ve muhataplarımın bana saygı duyarak aramızdaki sınırları kaldırdığı durumlar da yaşanmıştır.

Kimlikle ilgili mesafelerin konuştukça, gidiş gelişler arttıkça ortadan yavaş yavaş kalkmasıyla asıl sorunun farklı bir noktada çıktığını fark ettim. Sünni bir aileden olmam sebebiyle sorduğum sorulara ve konuşmak istediğim konulara muhataplarımın benzer bir refleksle karşılık verdiğini gözlemledim. Söz konusu refleksin, Alevîliği Sünnilik karşısında konumlandırılarak, sürekli bir savunma mekanizması geliştirilmesidir. Bu durum, anlaşılmak, gözlemlenmek istenen konuların benzer kaygılar etrafında cevaplanması sonucunu doğurmaktaydı. Sünni nüfus ile yaşanan düşük yoğunluklu kültürel çatışma alanlarının bir izdüşümü olarak bu tür durumlarla karşılaşmak bir araştırmacı olarak yoğunlaşmak istediğim konuları konuşabilmek için olumsuz bir atmosfer yaratmaktaydı. Bunun yanında bir devlet

memuru olmam dolayısıyla kimi zaman insanların devletten bazı beklentilerini ifade ederek bu konularda yardım istemeleri çeşitli sınırlılıklar teşkil etmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

BİR SÖZLÜ GELENEK OLARAK ALEVİLİK İNANCI

1.1 ALEVİLİK, ALEVİLİĞE DÖNÜK YAKLAŞIMLAR VE SENKRETİZM TARTIŞMALARI

Alevîlik, gerek inancın tanımlanması ve kökenleri gerekse de ritüel ve uygulamalara dair konularda oldukça tartışmalı bir kavramdır. Konunun geniş boyutları ve tarihsel derinliği, Alevîliği günümüzde de araştırılmaya ve incelenmeye değer kılmaktadır. Alevîlik kavramı, genellikle, Bektaşîlik ve Kızılbaşlıkla birlikte kullanılır. Her ne kadar çalışmamızın konusu, Alevîlik inancının kökenleri ve tanımlanma tartışmalarının dışında olsa da akademik olarak öne sürülen iddialara ve değerlendirmelere yer vermek yerinde olacaktır. Bölümümüzün ilerleyen kısımlarında söz konusu yaklaşımlara dair literatürde bulunan görüşlere ve iddialara yer verilecektir ancak bundan önce genel bir çerçeve ve yaklaşım ortaya konmaya çalışılacaktır.

Alevîlik, iki temel kaynak etrafında şekillenmektedir. Gündelik hayat ve ritüeller büyük oranda doğa temelli inanışlarla şekillenen kültler yoluyla inanç hayatına aktarılır.Dinî ve politik söylem alanı ise tarihsel olarak İslam dünyasının en önemli kırılmalarından biri olan Kerbela olayınınetkisiyle bir matem duygusu çerçevesinde biçimlenir. Bu iki temel kaynağın etki alanı ve boyutları inancın niteliği konusunda belirleyici rol oynar. Örneğin, tezde ele alınan Varto Alevîlerinde yoğunluk genel anlamda doğa temelli inanışlar üzerindedir. Kutsal yaratım mekanizmasının çok yakın dönemlere kadar işlevselliğini korumuş olması, birçok olağanüstü anlatının görgü şahitleri tarafından dile getirilmesi, yakın döneme kadar inancın doğa ile kurduğu ilişkinin yakınlığı hakkında önemli fikirler vermektedir. Gündelik hayatta kullanılan dile yerleşen kalıp kullanımlarda da görüleceği üzere, İslami motiflerden (Hz. Ali, Hz. Hüseyin, Hz. Hasan, Ehl-i Beyt, on iki imam vb.)

çok yörenin kendi yarattığı kutsallar (Goşkar Baba, Hazır Baba, Hızır) gibi motifler ön plana çıkmaktadır. Bu durum Alevîliğin sözlü bir inanç olmasıyla yakından ilişkilidir. Kerbela yas anlatısının Alevî sözlü kültürü içerisindeki ağırlığı da bu durumla açıklanabilir. Günümüzde Anadolu Alevîliğinin Şia'dan ayrı bir noktada durması da yukarıda bahsedilen iki yönlü inanç olgusunun bir parçasını oluşturan Kerbela ve Ehl-i Beyt motiflerinin arka planında politik bir tavır ve matemin bulunduğunu göstermektedir. Özetle, Anadolu Alevîliği İslamiyet öncesi inanç ve ritüellerini koruyarak gündelik hayat pratiklerini buna göre şekillendirerek Şia tezlerine sahip çıkmış ve günümüzde gözlemlenebilecek söz konusu ikili yapı ortaya çıkmıştır.

Varto Alevîlerinde İnanç

Heq/Hak (Yaratıcı)	Hz. Ali
Xizir/Hızır	Ehl-i Beyt
Yerel Kutsallar	Kerbela
Doğa Temelli İnanışlar	Şia

Yaratıcı vasfına sahip Heq/Haq/Hak kavramı inanç hiyerarşisinde en üstte yer alır. Ancak Heq, insandan ayrı bir kavram olarak formülize edilmez. Âşık Daimi'nin "İnsan hakta hak insanda" ifadesiyle de bilinen bu felsefe, tasavvufi özellikler gösterir. Heq ancak bir canlının bedeninde anlam kazanır, inanan bireyden bağımsız bir özne olarak görülmez. Hızır/Xizir zaman zaman Heq yerine kullanılır. Hızıra/Xizira atfedilen işlevlere bakıldığında Heq ile paydaş bir görüntü arz eder. Günlük konuşmalarda, yeminlerde, dualarda, Heq ile Xizir benzer şekillerde ve oranlarda kullanılır.[2]

[2]İlgili bölümde Hızır/Xizir kültü ve anlatıları detaylı olarak ele alınmıştır.

Söz konusu iki boyutlu inanç yukarıda formüle edilmeye çalışılmıştır. İnanç, bir yanıyla İslam öncesi ve doğa temelli inanışlar diğer yanıyla da Şia referanslarıyla şekillenmiştir. Alevîliğe dair temel kavramlar da bu kapsamda ortaya çıkmıştır. Örneğin, Varto Alevîlerince tutulan oruçlara bakıldığında bu daha kolay anlaşılabilecektir. Hicri takvime göre tıpkı ramazan ayı gibi her sene belirli bir zaman değişimiyle tutulan muharrem ayı orucuya da on iki imam orucunun yanında Alevîliğin kendi inanç takvimine göre sabit tarihler arasında tutulan Xizir/Hızır orucu, bu durumun belirgin sonuçlarından biridir. Bunların yanında ilgili bölümde ayrıntılı olarak ele alınan oruç dışındaki diğer kutsal günler de Alevîliğin kendi inanç takvimine göre şekillenmiştir. Buna bir başka örnek ise Xizir/Hızır motifidir. Hemen hemen tüm İslam coğrafyasında yaygın bir anlatı olarak görülen Hızır İlyas anlatısı ve buna bağlı olarak kutlanan Hıdırellez, özellikle Varto Alevîlerinin de içerisinde bulunduğu Kürt-Alevî topluluklar arasında farklı bir takvime göre işler. Xizir/Hızır kültünün hem inanç hiyerarşisinde Hak'tan sonra onun bir vekili gibi bir işlevde olması hem de baharın gelişinin Hıdırellezde değil mart ayında Hewtemal (Newroz) denilen günde kutlanıyor olması bahsi geçen ikili yapının bir başka örneğini oluşturur. Genelde Anadolu Alevîliği özelde ise Varto Alevîliği bu ikili yapı üzerine kurulmuştur. Bu durum, inançtan gündelik hayata hemen her alanında benzer şekillerde ve oranlarda aynı şekilde yapılandırılmıştır.

Bu yapıya yaklaşım genel olarak Alevîliğin senkretik bir inanç olduğu yönündedir. Ancak Alevîliğin başka inançlarda olmayan ve tezde örneklerini verdiğimiz özellikleri, kutsalları, inanç takvimi, özgün ritüelleri bu yaklaşımın sağlıklı tespitler yapmaya uygun olmadığını göstermektedir. Alevîliğin İslam ile kurduğu ilişkiden yola çıkılarak yapılan değerlendirmeler yukarıda açıklamaya çalışılan ikili yapının göz ardı edildiği ve Alevî inancının dar bir senkretik alana sıkıştırıldığını ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, Anadolu Alevîliğinin özgün taraflarını göz ardı ederek hemen hemen tüm kavramları, inanışları ve ilişkileri farklı bir din ya da inanışla açıklamaya çalışmaktadır. Bunun yanında Alevîliğin kavram olarak Bektaşîlikle tarihsel olarak beraber değerlendirilmesi de farklı bir yaklaşımın sonucudur. Bu olgunun tarih yazımı ve akademik yaklaşım açılarından ele alınması ve eleştirel bir bakış açısıyla yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir.

Alevîliğe dair çalışmaların, büyük oranda arşiv ve belge odaklı olması, yukarıda da belirtildiği üzere konunun Bektaşîlikle bir arada değerlendirilmesi sonucunu doğurmuştur. Bektaşîlik devlet tarafından kabul görmüş, büyük oranda kentli ve örgütlenme biçimi olarak tekke-dergâh tarzı bir yapıya sahip ve yazılı kültür merkezli bir tasavvufi yaklaşım biçimidir. İnanca, figür ve anlatı çerçevesinde bakıldığında,Bektaşîlik ve Alevîlik birçok ortak nokta barındırmalarına rağmen, birbirinden belirli noktalarda ayrışarak farklı yapılara ve kutsallaştırma süreçlerine sahip olmuşlardır. Tezimizin de temel problem olarak konu edindiği yazılı kültür-sözlü kültür araçlarının kullanımı ve sisteme olan etkisi göz önüne alındığında Bektaşîlik ve Alevîlik arasında temel farklar olduğu ortaya çıkmaktadır.

Söz konusu temel fark, inancın aktarım süreçleri, ritüelleri, ritüellerin dönüşümü, örgütlenme yapısı ve bu yapının yeni mekân ve durumlarla uyum mekanizmaları açılarından önemli bir ayrışma yaratmaktadır. Alevîliğin bulunduğu her coğrafyada, kendi kutsal figürlerini yaratması, bu figürlere dair anlatı ve inanışların oluşması ve söz konusu süreçlerin tamamen sözlü aktarım aracılığıyla yapılması, yapısal olarak merkezi bir inanış ya da yaklaşıma tabi olmasının önünde belirgin bir bariyer olarak değerlendirebilir. Bu açıdan örneğin Varto'da ya da Dersim/Tunceli yöresi Alevî inancının, Hacıbektaş tekkesine bağlılığı ya da o çerçevede değerlendirilmesi, bu bölgelerin kendi özgün koşulları ve inanışları açısından mümkün görünmemektedir. Kendi kutsal mekân ve kişilerini kendi yaratan, bu yaratımlara dair ritüel ve uygulamaları yaşamsallaştıran bir inancın mensuplarının, kendi aktarım süreçleri ve mekanizmaları anlaşılmadan bu şekilde bir yaklaşımın, büyük oranda Alevîliği açıklamakta eksiklikler barındıracağı beklenebilir.

Bektaşîlik ve Hacı Bektaş-ı Veli,Alevîlik araştırmaları açısından iki ayrı kavramı ifade etmelidir. Keramet sahibi, hakikatin sırrına ermiş ve ulu bir kişi olarak Hacı Bektaş-ı Veli, Türkiye'deki tüm Alevî gruplar için ortak bir figürdür. Sözlü gelenekte bu figür oldukça güçlü ve etkilidir. Dualarda, cemlerde ismi zikredilir ve bu bir aktarım nesnesi olarak kuşaktan kuşağa yeniden üretilerek devam eder. Bu süreç sözlü geleneğin kendi özgün yapısı ve aktarım araçlarıyla meydana gelir. Alevîliğin temel örgütlenmesi ocaklarda yetişen pirler ve dedeler, bu kült isim

etrafında şekillenen menkıbeleri, anlatıları, bir sonraki kuşağa temel bir anlatı materyali olarak aktarırlar. Bu açılardan Hacı Bektaş-ı Veli önemli bir dinî figür olarak güçlü bir konumdadır. Ancak Bektaşîlik açısından bakıldığında, Türkiye'deki birçok Alevî inanç grubunun söz konusu yapıyla doğrudan ya da dolaylı ilişkisi oldukça sınırlıdır. Alevîlik araştırmalarında belge ve yazılı kaynak eksenli çalışmalar dolayısıyla bu ilişki ve beraberinde gelen "Alevîlik-Bektaşîlik" kavramsallaştırması, bilimsel açıdan yeterli açıklayıcılığa sahip olamamaktadır. Dolayısıyla sözlü kültür araştırmaları ve inancın bu temelde şekillenen kurumsallaşma ve dönüşüm dinamikleri göz önünde bulundurulmadan geliştirilen yaklaşımlar, kendiliğinden konuyu akademik açıdan yeterince kapsayamamaktadır. Bunun yanında, Alevîlik inancının bir sözlü gelenek olarak değişken ve dinamik yapısı ve özellikleri, statik bir inanç anlayışı ve bakış açısı, söz konusu inancı ve inanca mensup toplulukların güncel halini ortaya koymaktan uzaktır. Alevîlik Bektaşîlik kavramlarının en temel ayrışma noktası olarak bu durum gösterilebilir. Alevîlik gibi dinamik ve dönüşebilen yapısıyla sözlü bir gelenek, etkinliğini ve toplumsallığını uzun zaman önce yitirmiş, belgeler ve yazılı materyallerle statik bir formda, canlı bir organizma olmaktan uzak bir yaklaşım olarak Bektaşîlikten bu anlamda oldukça farklı bir yapı arz etmektedir.

Alevîliğe dair bir diğer yaygın yaklaşım ise, senkretizme[3] dayalı, Alevîliğin çeşitli tarihsel etkileşimler sonucu bugünkü formuna ulaştığına dair yaklaşımdır. İslam, Hıristiyanlık, Şamanizm, Mazdaizm, Zerdüştlük gibi din ve inanışlarla olan ilişkisi açısından Alevîlik söz konusu inanışların bir toplamı gibi görülmekte ve bu şekilde değerlendirilmektedir. Bu değerlendirmelerin yoğun ve yaygın olduğunu belirtmek gerekir. Bu yaklaşıma göre Alevîlik, kökenleri itibariyle söz konusu inanışlardan yoğun bir biçimde etkilenmiş, bu inançlara dair sözlü unsurları aktarmış, kurumsal olarak da bu inanışlar çerçevesinde örgütlenmiş bir inançlar bütünüdür (Ocak, 2000: 111). Söz konusu bakış açısı,Alevîliği, bir tarafıyla İran Zerdüştlüğünün, bir tarafıyla Orta Asya Şamanizminin, bir tarafıyla da İslami motif ve figürlerinin etkin olduğu, karmaşık, bütünleşik bir yapı olarak tasvir eder. Alevîlik inancına bir sözlü gelenek olarak yaklaşıldığında, konunun daha doğru

[3]Senkretizm: Kültürleşme kavramının dinsel alandaki karşılığı. Uzlaştırma, birleştirme. Ayrıntılı bilgi için bkz: Suavi Aydın, Kudret Emiroğlu, (2003, 730-733).

zeminde ele alınabilmesi mümkündür. Sözlü gelenekler, kültürel alışveriş ve yeni kültürlere entegrasyon anlamında, yazılı kültüre dair inanç ve yapılanmalara göre daha dinamik bir özellik gösterir. Kültürün dönüşümü, yeni formlarla zenginleşmesi ya da aktarıma konu olan kutsal metinlerin farklılaşarak zenginleşmesi sözlü gelenekler açısından olağan bir durumu ifade eder. Salt söylem ve anlatı merkezli bir yaklaşım, bu konuda hatalı bir nokta olarak görülebilir. Çünkü sözlü gelenekler, ahlâki ve kültürel olarak, geleneklerine ve inançlarına ters düşmeyen her hikâyeyi, her mitolojik unsuru kendine mal edebilir ve bunu temel bir anlatı nesnesi haline getirebilirler. Tek tanrılı dinlerin kutsal merkezli yapıları, bu tür dinlerin kültürel ve sözel alışverişte daha az etkileşime girmesine sebep olur. Ancak bu sözlü gelenek ve sözel dinler için geçerli değildir. Bu noktada aradaki ayrışma ya da benzerliklerin anlatı ve aktarım nesneleri üzerinden değil; yapı, kutsal yaratımı ve dönüşüm dizgeleri üzerinden bir yaklaşım geliştirmek daha sağlıklı sonuçlar alınabilmesi için elzemdir. Bu açıdan bakıldığında bazı motifler ve anlatılardan yola çıkılarak, Alevîliğin senkretik bir inanış olarak nitelendirilmesi, üzerine tekrar düşünülmesi gereken bir yaklaşımdır. Alevîlik inancı, kendi mekanizmaları, ritüelleri ve kutsal yaratım süreçleriyle özgün bir yapıya sahiptir. Kendi kozmogonisi, ocak sistemi ve mekanizmaları, kültleri, doğa temelli inanışlarıyla, bir inanç sistemi yapısı arz etmektedir.

Alevîliğe dair bir yaklaşım ise, tezimizin konusu olan Varto Alevîlerini de kapsayan ve 1990'lı yıllardan sonra çeşitli araştırmacılar ve akademisyenler tarafından ele alınan Dersim/Tunceli merkezli "Raa Heqî" (Hak Yolu) inancı fikridir. Özellikle Kürt-Alevî nüfusun kendi özgün inanışlarının ve yapılarının bağımsız bir şekilde ele alınması gerektiği konusunda yeni fikirler öne sürülmektedirler. Bu yaklaşımın temelde sözlü kaynaklar ve yaşayan Alevîlik unsurları üzerine yoğunlaşması, çalışmamız açısından da önemli veriler ve bakış açıları sunmaktadır.

Dersim ve Tunceli, esasında aynı bölgeyi tasvir etmemektedir. Tarihsel olarak Dersim bölgesi, Sivas'ın güneyi, Erzincan, bugünkü Tunceli il sınırları, Elazığ'ın Karakoçan ilçesi ve köyleri, Bingöl'ün kuzey bölgelerindeki ilçeleri ve köyleri ile Muş'un Varto ilçesi ve Erzurum'un Hınıs ilçesine kadar uzanan daha büyük bir coğrafi ve kültürel bölgeyi tarif etmektedir (Gezik, 2000: 16). Aradaki bu kapsam

farkı iki kavramın beraber kullanılmasını zorunlu kılmıştır. Çünkü Tunceli ismi örneğin Bingöl'ün kuzeyi ve Varto'nun kuzeyini kapsamazken Dersim ismi bunları ve diğer birçok bölgeyi kapsamaktadır.

Bu bölgenin merkeze alınması, üzerinde durulması gereken bir konudur. Yapılan alan araştırmalarında, Varto'da bulunan Alevî aşiretlerin tamamının Tunceli/Dersim merkezli ocaklara talip olduğu tespit edilmiştir. Bunun yanında aşiret ilişkileri çerçevesinde ele alındığında, birçok aşiretin de aynı bölgeyle bağlantılı olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Varto Alevîlerinin Tunceli/Dersim merkezli Alevîlikle kurduğu sıkı ilişkiler, çalışmamızı bu yönlü yapılan araştırmalara sevk etmiştir.

Alevîliğe dair araştırmaların özellikle 1990 sonrası yoğunlaşması beraberinde bu araştırmaların çeşitlenmesini de getirmiştir. Alevîlik araştırmalarındaki Alevîlik-Bektaşîlik eksenli çalışmalarda, Dersim/Tunceli, Sivas, Kahramanmaraş, Adıyaman, Malatya gibi Kürt Alevî ağırlıklı inanç merkezleri, inanç, ritüel, kutsallaştırma mekanizmaları, ocak sistemi, sözlü kültüre dayalı özgün yapısı gibi özellikleri açısından değerlendirilmemiştir.

Sunulmaya çalışılan teorik çerçeve, konu üzerinde geliştirilen temel iddiaları ve tartışmaları özetlemek için olup, Alevîliğin tanımlanması, isimlendirilmesi gibi kökene dair değerlendirmeler konumuzun dışındadır. Bu anlamda yoğunlaşılan temel problem yaşayan, dönüşen canlı bir organizma olan Alevîlik inancının Varto'daki temel yapılarının ve aktarma süreçlerinin sonuçlarıdır.

Alevîliğe dair araştırmalar içerisinde hiç kuşkusuz Irene Melikoff'un eserleri önemli bir yer tutmaktadır. Alevîlik ve Bektaşîlik kavramları üzerine tartışma yürüten yazar, Alevîliği ve Kızılbaşlığı Bektaşiliğin halka dayalı biçimlenişi olarak vurgular (2015: 22). Bu yaklaşım,Bektaşîlik ve Alevî/Kızılbaşlık kavramlarının kent-köy ve yazılı-sözlü kültür kavramları etrafında yürütülen bir tartışmanın sonucudur. Tarihsel olarak Bektaşîlik, kentlerde örgütlenen, yazılı kültürle çok daha fazla meşgul olan bir yapı iken, kırsal bölgelerde Alevî/Kızılbaş olarak isimlendirilen gruplar, sözlü kültüre dayalı yapıları ve özgün örgütlenmeleriyle Bektaşîlikten önemli oranda ayrılmaktadır. Melikoff, Bektaşiliği bir şemsiye kavram olarak

kullanır ve Bektaşi inanç ve ritüellerinin kökenlerinin Orta Asya Türk inanışları olduğunu ifade eder. Buna örnek olarak, kadın-erkek karışık yapılan dinî ayinleri, alkollü içkilere karşı gösterilen hoşgörü gibi sebepleri sayar (2015: 24). Bunların yanında, Bektaşi kültür sisteminde Ali'nin yer yer yaratıcı vasıfları olan bir kült olduğunu, bunun da Gök Tengri inanışındaki Tengrinin dönüşmüş versiyonu olduğunu iddia eder (2015: 24). Bektaşiliğin senkretik bir inanış olduğunu belirten yazar, bunun inancın ayırıcı özelliği olduğunun altını çizer (2015: 24). Köprülü'nün, Alevîler için kullandığı 'köy Bektaşileri' kavramına uzak durmaz ve 'Bir Alevî Bektaşi'dir ama Bir Bektaşi bir Alevî Değildir' cümlesini doğrular (2015: 25). Alevîlik kavramının çok yeni bir tanımlama olduğunu ifade eden yazar, Kızılbaşlığın Kürt kimliğiyle bütünleştirilerek küçültücü bir yaklaşımla, pejoratif bir anlam kazanmaya başlamasıyla ön plana çıktığını belirtir. Melikoff, Kürt Alevîler için Irak ve İran sınırları içerisinde yaşayan Ehl-i Hak Kürtleri örnek gösterir ve bu topluluğun da tarihsel olarak Türklerle etkileşime geçerek Alevîliği benimsemiş olabileceğini belirtir (2015: 35). Tezimizin de konusu olan Dersim/Tunceli merkezli Kürt Alevîliği ile ilgili herhangi başlık açmaz ve bu gruptakileri Kürt Alevî tanımlaması içerisinde değerlendirmez.

Melikoff'un, Alevî ve Bektaşiliğe dair saptamaları, bu inançların senkretik inanışlar olduğu yönündedir. İslam, eski Türk inanışları ve birçok farklı kültürden alınan anlatı ve ritüel özelliklerinin, yeni bir kimlik ve inanç olarak ortaya çıkması fikri ön plandadır. Alevîliğin görece yeni bir kavram olduğunu ve bu inancın adının esasında Kızılbaşlık olduğunu vurgular (2015: 25). Bunun da Osmanlı ve İran arasında yaşanan siyasal gerilimlerin, inanç alanındaki sonuçlarının bir izdüşümü olarak değerlendirir.

Alevîlik araştırmalarında sık sık referans gösterilen ve akademik çalışmalarda önemli bir yeri olan bir diğer araştırmacı ise Ahmet Yaşar Ocak'tır. Alevîlik ve Bektaşîlik kavramlarını bir arada kullanan yazar bu inançların senkretik inanışlar olduğunu vurgular. Velâyetnameler üzerinden yaptığı incelemelerde, çeşitli din ve inanışlara dair motif, inanış, kavram ve ritüelleri, Alevîlerin ilişkide olduğu din ve inanışlarla karşılaştırarak iddia ettiği senkretik yapıyı ortaya koyar. Eski Türk inanışları, Uzakdoğu dinleri, İran dinleri, Hıristiyanlık, Musevilik, Putperest ve

Hıristiyan Anadolu kültürü, başlıkları altında, söz konusu dinlerin Alevîlik ve Bektaşiliğin İslam öncesi kökenleri olduğunu belirtir. Örneğin dağ kültüne örnek olarak çeşitli menâkıbnâmelerden örnekler verir ve bu motiflere konu olan kültlerin Orta Asya Türk inanışlarında da var olduğunu ve bu külte dair inanışların Orta Asya kökenli olduğunu iddia eder (2017: 123). Bunun yanında ağaç kültüne dair verdiği örnekleri Orta Asya Türk inanışları ile bağdaştırır (2017: 128).

Bunun yanında, sihir ve büyü yapmak, hastaları iyileştirmek, ateşe hükmetmek gibi inanç motiflerinin de Şamanizm kökenli olduğu iddiasında bulunur. Örneğin sihir ve büyü uygulamalarının Şamanizm kökenli olduğunu ve bu motiflerin incelenen çeşitli menâkıbnâmelerde bulunduğunu ifade eder (Ocak, 2017: 143). Buna benzer örnekleri, Uzakdoğu ve İran kökenli olduğunu öne sürdüğü, tenâsüh (2017: 183), hulûl (2017: 197), don değiştirme, havada uçma gibi motiflerin, Uzakdoğu ve İran kökenli olduğunu belirtir. Ayrıca, ölmeden önce göğe çekilmek (2017: 254), körleri gördürmek (2017: 265), bereket getirmek (2017: 262) gibi inanç motiflerinin de Kitab-ı Mukaddes kökenli olduğunu ifade eder.

Ocak'ın üzerinde durduğu kültler ve inanç motiflerinin, bir kültürün karakteristiğini yansıtacak ölçüde özgün olabileceği elbette ki tartışılabilir. Örneğin, ateş kültü, dağ taş kültü, sihir ve büyü uygulamaları, tenasûh ve hulûl gibi kültler, ritüeller ve inanışların evrensel nitelikleri bu tür kavramların bir din ya da inanışa mal edilmesinin doğru olamayacağını gösterir. İnsan-doğa ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde, tüm bu doğa temelli inanışların evrensel, kapsayıcı ve doğal süreçlerle ortaya çıkan inanışlar olduğu görülecektir. Bu açıdan Alevîliğin senkretik bir din olduğu yaklaşımı, kendilerinin de tüm evrensel inanış ya da kültleri yaşayabileceği ve bunu dinsel bir sistem olarak benimseyebilecekleri gerçeğiyle uyuşmamaktadır.

Ocak'ın yöntem ve yaklaşımının bir tarihçi olarak yazılı metin ve belge oluşu, söz konusu kültlerin yaratım süreçleri ve canlı bir organizma olarak kutsal yaratım sürecinin üzerinde durulmaması sonucunu doğurmuştur. Alevîlik bir sözlü gelenek olarak, kendi bulunduğu coğrafyalarda yarattığı kutsal mekânlar, kültler ve geleneksel unsurlarıyla, belirli bir merkeze bağlı olmadan, söz konusu kutsal yaratım mekanizmalarını kendi özgün koşullarında oluşturmuş ve özgünlüğü kurumsal

yapısına da yansıtmıştır. Dolayısıyla yaşayan ve dönüşen bir inanç olarak Alevîlik, metinler üzerinden bir motif incelemesiyle anlaşılması ve değerlendirilmesi güç bir kavramdır.

Alevîlik araştırmalarında en çok başvurulan araştırmacılardan biri de Markus Dressler'dir. Yazar *Türk Alevîliğinin İnşası Oryantalizm, Tarihçilik, Milliyetçilik ve Din Yazımı* adlı eserinin giriş bölümünde Alevî isminin kökenleri üzerinde durur. Alevî isminin Anadolu ve yakın coğrafyalarda bulunan toplulukları ifade etmek için oldukça geç bir tarihte ortaya çıktığını, esasında bu kavramın Osmanlı'da Hz. Ali soyundan gelenler ve Şiiler için kullandığını belirtir. Tarihsel olarak Kızılbaş kavramının daha yaygın olduğunu ifade eden yazar, Alevî kavramının 20. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren kullanılmaya başladığını vurgular. Kızılbaşlık kavramının ise, Osmanlı'da sapkınlık ve hainlik olarak nitelendirildiğini belirten yazar, özellikle bu kavramın Kürt Alevîleri için kullanıldığının altını çizer. Pejoratif anlamlarla yüklenmiş bir şekilde kullanılan Kızılbaş tanımlamasının, özellikle Dersim/Tunceli merkezli Alevîlik için sıklıkla kullanıldığını ifade eder. Alevîlik tanımının bir Cumhuriyet politikası olarak, Bektaşi, Kızılbaş vb. tüm kavramların önüne çıkartılarak, bir Türk inanışı biçiminde sunulması, yeni cumhuriyetin ulus inşası projesinin bir parçası olarak değerlendirir (2016: 1-12).

Dressler, Türk akademik ve fikri hayatının en önemli isimlerinden Fuat Köprülü'nün Alevîlik ve Bektaşiliğe dair tespitlerini Türk inanışları ve Senkretizm konuları çerçevesinde eleştirel bir okumaya tabi tutar. Köprülü'nün, Alevîliği senkretik bir inanış olarak ele almasının nedenine, kökenlerine ve etkileşim içinde olduğu dinlere değinirken, Orta Asya Türk inanışları ve Şamanizmi ön plana çıkararak, bir Alevî kimliği inşasında bulunduğunu iddia eder (2016: 21). Bu inşanın yeni bir tarihyazımı olduğunu ve Cumhuriyetin temel değerlerini önceleyen bir bakış açısı olduğunu vurgular.

Dressler, Alevîlik üzerine yapılan araştırmalarla birlikte 20. yüzyılda, birçok farklı yaklaşım geliştirildiğini belirtmiştir. Bunların; İslam öncesi Türk geleneklerini ve kültürünü sürdüren bir topluluk olarak Alevîler, Türk felsefesi olarak Alevîlik, Marksizm öncesi sınıf mücadelesi olarak Alevîlik, lâik Türk İslâmı olarak Alevîlik, Zerdüştlük sonrası Kürt dinî olarak Alevîlik gibi yaklaşımlar olduğunu ifade eder. Bu

tanımlamaların, dinî, etnik, milliyetçi ve sınıf temelli kaygıların birbiriyle çakışıp iç içe geçtiği Türk kimlik politikalarının karmaşık dinamiklerinin ayrılmaz parçaları olduğunu vurgular (2016: 11).

Kehl-Bodrogi, *Kızılbaşlar/Alevîler* adlı eserinde, Alevî kimliğinin tanımlanması ve gelişimini tarihsel/siyasal olay ve olgularla açıklar. Alevîlik kavramının, bir cumhuriyet projesi olarak inşa edildiğini belirtir. Kızılbaşlığın ise Cumhuriyet dönemine kadar daha yoğun kullanıldığını ve genel anlamda olumsuz anlamlar yüklendiğini ifade eder. Alevîliğin, Cumhuriyet'in inşası sürecinde, Türk kültürüne dair tezlerin bir dayanak noktası olması noktasından hareketle, İslamiyet öncesi Türk kültürünün etkisinin bu inanç üzerinde etkili olduğu tezi ön plana çıkarılır. Bu tanım içerisinde, Türkiye Cumhuriyeti sınırları içerisinde bulunan Kürt Alevîlerde eklenerek yeni bir ulus kimliği projesinin bir ayağı olarak biçimlendirildiğini ifade eder (2012: 58-61).

Bodrogi, detaylara girmemek kaydıyla, Alevîliğin Anadolu Hıristiyanlığı, Orta Asya Türk inanışları ve Şamanizmden etkilendiğini ve bu ilişkinin Alevîliğin senkretik bir inanış olduğuna dair fikrini belirtir. Bunun yanında İslam tasavvufu ve aşırı Şiiliğin de bu inanç üzerinde etkili olduğunu öne sürer. İddialarına örnek olarak ise, Orta Asya Şamanizminde yer alan kapı eşiği ve kurban ritüellerini örnek gösterir. Kurban ritüellerinde Alevîlerin, et ve kemiği birbirinden ayırarak, en küçük bir kemiğin bile zarar görmemesi gerekliliği inancının Şamanizm kökenli olduğunu vurgular(2012: 191). Yapılan alan araştırmaları ve literatür taramalarında bu uygulamanın örneğin Varto Alevîlerinde olmadığını belirtmek mümkündür. Alevîlik içerisindeki farklı yaklaşımlar ve inanışlar, birçok farklı kültürel ve dinî özellikler gösteren farklı toplumsal grupların tek bir kavram olarak Alevîlik çatısı altında değerlendirilmesi nedeniyle kökenlerine dair değerlendirmeleri de tartışmalı bir hale getirmektedir.

Karakaya-Stump, Alevîliği, bir sözlü gelenek olarak değerlendirmekle birlikte, *"Buyruk"* adlı eser ve kimi dede ve pirlerin günlükleri ve ocak ailelerinin şecerelerini dikkate alarak, Alevîliğin yazılı kaynakları üzerinde yoğunlaşmıştır (2016: 17-18). Alevîliğe dair Senkretizm ve Heterodoksi tartışmalarına değinen yazar, Senkretizm yaklaşımın Cumhuriyetin ilk yıllarıyla beraber ortaya çıkan,

Alevîliği Şamanizm kökenli senkretik bir inanış olarak tanımlayan yaklaşımın bir sonucu olduğunu belirtir. Heterodoksi tanımlamasının Hıristiyanlık kökenli bir ayrışmayı ifade ettiğini belirterek, Alevîğilin İslami kavramlar etrafında değerlendirilerek, şeriat merkezli İslam ile mistik-batınî İslam kavramlarıyla ele alınmasının doğru olacağını ifade eder (2016: 3-6).

Yazarın konuyu, yazılı kaynak ve belge odaklı ele alış biçimi, Alevîliğe dair kaynaklar üzerinedir. Burada inancı doğrudan yönlendirecek, etkileyecek, yaygın, kapsamlı bir yazılı literatür ya da eğitim sürecinin olduğunu söylemek mümkün değildir. Yapılan alan araştırmaları ve literatür taramalarında, Türkiye'deki Alevî toplulukların inançlarının genel olarak sözlü gelenek olduğunu göstermektedir. Özellikle Varto'nun da içerisinde bulunduğu Dersim/Tunceli merkezli Kürt Alevîlerin, inanç, ritüel, aktarım, eğitim gibi temel konularda yazılı herhangi bir kaynağı esas almadıkları, tamamıyla sözlü bir kültür ve gelenek olarak, tüm bu olgu ve süreçleri sözlü gelenek çerçevesi içerisinde yaşadıkları görülmüştür. Dolayısıyla şecere, belge gibi arşiv kaynakları, yaşayan Alevîliği tarif edemediği gibi köken tartışmalarını da farklı bir noktaya çekmektedir.

Birge ise, Bektaşîlik ve kendisinin "Köy Alevîliği" olarak tanımladığı inançları, senkretizm kavramını kullanmadan, çevresinde bulunan inanışlarla olan benzerliklerine değinmiştir. Yazarın "Köy Alevîliği" olarak tanımladığı kavram günümüzde Alevîlik olarak isimlendirilen inançla aynı şeyi ifade etmektedir. Yazara göre Bektaşîlikteki kimi uygulamaların, Alevîlikte de bulunması nedeniyle aradaki benzerlikleri bu noktalar üzerinden şekillenmiştir. Her iki inanışta da cem ayininin oluşu, cemlerde on iki hizmetkârın bulunması, her ikisinde de musahiplik geleneğinin oluşu ve kadın-erkek eşitliğinin olması gibi özellikler dolayısıyla, Alevîlik ve Bektaşîlik birbirine benzer niteliklere sahip inanışlar olarak tanımlar (1991: 237). Bunun yanında, Sünni İslam ile olan etkileşiminin Muhammed ve Ali kültleri üzerinden şekillendiğini ve bunun esastaki Şii ve panteist unsurları örtmek için kullanıldığını iddia eder (1991: 239). Şii İslam ile ilişkisinin ise on iki imam ve Ali kültleri etrafında biçimlendiğini ifade eder (1991: 239). Bunların yanında, kurban geleneği, kadın-erkek birlikte ibadet edilmesi, doğa temelli inanışlar ve olağanüstü anlatılar yönüyle de Şamanizme benzediğini belirtir (1991: 240). Son olarak ise

Alevîliğin Hıristiyanlıkla etkileşimini değerlendiren yazar, kilisedeki aforoz uygulaması ve Alevîlikteki düşkünlük kurumunun benzerliğine dikkat çeker, rahip ve baba nikâhlarının da birbirini etkileyen gelenekler olduğunu vurgular (1991: 242).

Yazar, Bektaşîlik ve Alevîliği ayrı iki kavram olarak değerlendirmiş ve bu iki inanç arasındaki benzerliklerin, Bektaşîlikle diğer inanışların etkileşimi sonucu meydana gelen benzer yönleri aynı şekilde ifade etmiştir. Burada ortaya çıkan sonuç yazarın, Bektaşîlik ve Alevîliği kesin çizgilerle birbirinden ayırması ve bu iki kültürü birbirini etkileyen iki komşu inanış olarak görmesidir. Bunun yanında direkt bir kavramsallaştırma olmaksızın yazarın, Alevîliği senkretik bir inanış olarak değerlendirdiğini söylemek mümkündür.

Alevîlik üzerine çalışan araştırmacılardan biri olan Nejat Birdoğan, Alevîlik tanımlamasını Heterodoksi kavramı etrafında tartışır. Alevîliğin ana akım İslam yorumu olan Ortodoks İslam'ın çeperinde kalan bir inanış olmadığını vurgular. Senkretik bir etkileşim süreci içerisinde birçok inanış ve kültürden etkilenerek günümüzde müstakil bir duruma gelen bir olgu olarak var olduğunu belirtmiştir (1995: 15). Alevîliğin İslam'dan çok daha eski bir inanış olduğunun altını çizen yazar, Alevîliğe dair inanış ve ritüellerin İslami ibadet ve geleneklerden önce var olduğunu ve İslam'la birlikte Alevîliğe giren kimi motiflerin ve yapıların esasında korku dolayısıyla olduğunu vurgulamıştır (1995: 13). Eserinin devamında Birdoğan, Alevîlik ve yakın coğrafyalarda bulunan inançlar arasındaki ilişkiler ve benzerlikleri ele alır. Zerdüştlük, Hint kültürü, Mani dinî, Hıristiyanlık gibi dinlerle ilgili tespit ettiği benzerlikleri irdelemiştir.

Alevîliğe dair temel yaklaşımları ele almaya çalıştığımız bu bölümde, Alevîliğin tanımlanması ve konumlandırılması ile ilgili tartışmaları derlemeye çalıştık. Bu bağlamda, yukarıda çeşitli alıntılarla değindiğimiz çalışmaların, Alevîlik araştırmalarına dair hâkim akademik yaklaşımı temsil ettiğini söyleyebiliriz. Bu kaynakların yanında, görece daha yeni tarihlerde yapılan ve söz konusu ana akım yaklaşımdan ayrışan ve tezin araştırma örneklemini oluşturan Varto Alevîlerinin de içinde bulunduğu Dersim/Tunceli merkezli Kürt Alevîliğine daha yakından bakma iddiasındaki bazı araştırmalara da değinmek gerekecektir.

Bu anlamda son yıllarda Alevî Kürtlere dair çalışmalara göz atmak faydalı olacaktır. Gezik, Alevîliğin yazılı kaynaklar üzerinden değerlendirilmesine karşı çıkar ve *Buyruk* eserinin Alevîler için temel bir kaynak olarak yansıtılmasını kabul etmez. *Buyruk*, içerik açısından Alevîliğe dair birçok veriyi barındırır. Bunlar içerisinde; söylenceler, törenler, ilkeler, töreler gibi, Alevîlik inanç ve kültürüne dair bilgiler yer almaktadır (Bozkurt, 2018: 14-15). Gezik eserin amacının, Alevîleri Şiilikle sürekli bir bağ kurmasına dönük bir faaliyet olduğunu, buyrukların Alevîler için önemli olduğunu ancak bir kaynak niteliği göstermediğini ifade eder (2016: 263). Yazar,Alevîliğin kökenlerine dair saptamasında ise Alevîliğin başlangıcının 13. yüzyılda Bektaşîlikle birlikte başlatılmasını eleştirir. Bu iddianınAlevîliğin Anadolu'ya tek bir koldan giriş yapmış olduğu anlamını taşıdığını ve bunun Arap, Kürt, İran kökenli, Ehl-i Hak, Nusayri, İsmaili veya Dürzilik gibi Anadolu'ya daha eski tarihlerde etki eden ve Alevîlikle değişen oranlarda benzerlikler taşıyan bu tür inanışları dışladığını ifade eder (2016: 261).

Gezik, Alevîlik tanımlamalarının çeşitli eksiklikler içerdiğini ifade eder ve Köprülü'nün kavramsallaştırdığı "Köy Bektaşileri" kavramının Dersim/Tunceli Alevîleri için de kullanıldığını ancak bunun yeteri kadar açıklayıcı olmadığını belirtir (2016: 32). Son dönemde Dersim/Tunceli kökenli araştırmacıların bu konuda yaptıkları çalışmalara değinen yazar, Dersim/Tunceli Alevîliğinin, Ehl-i Hak Kürtleriyle olan benzerlikleri ve etkileşimi üzerinde durur. Alevîlik tanımının Dersim/Tunceli için yeni bir kavram olduğunu ve yaptığı birebir görüşmelerde özellikle yaşlı nüfusun kendi inançlarını tarif ederken 'Ewladê raê' (yolun evlatları) ya da 'Raa Heqî' (Hak Yolu) kavramlarını kullandığını belirtmiştir (2016: 35-36). Bu benzerliğin salt benzerlik olmaktan öte olduğu ve Dersim merkezli Alevîliğin, Ehl-i Hak inancıyla çok yakın benzerlikleri bulunduğunu ifade etmiştir. Gezik, Dersim/Tunceli bölgesindeki inanışın, ocak ve seyitlik etkisi dışında değerlendirildiğinde geleneksel inanışların çok etkin olduğunu vurgular (2016: 55).

Bayrak ise Alevîlik tanımlamasını tarihsel süreçle birlikte değerlendirmiştir. 20. yüzyıla kadar herhangi bir kaynakta Alevî isminin geçmediğini vurgulayan yazar, Alevîliğin Araplarda 'Alevîyye ya da Alevîyyün' olarak tanımlanan Ali taraftarları için kullanıldığını ifade etmiştir. Tezimizin de örneklemini oluşturan Varto

Alevîlerinin Kürt olması sebebiyle yazarın bu topluluk için öne sürdüğü tarihsel seyri aktarmak yerinde olacaktır. Bayrak'a göre Zerdüştlük, Mazdekî, Babekî, Hürremi, İsmailî, Karmatî, Vefaî, Babaî, Surh-ser, Kızılbaş, Rafızî, Ehli Hak, Kakaî, Ali İlahî, Yaresan, Yezidî gibi adlandırmaların, Kürtler için tarih boyunca yapılan nitelemeleri gösterdiğini ifade eder. Alevîlik kavramının ön plana çıkışını ise modern dönemde, özellikle Bektaşiliğin Osmanlı Devletiyle yaşanan problemler neticesinde gözden düşmesi ve etkisini yitirmesiyle ilişkilendirir (2016: 545). Yazar Alevîliğin, Zerdüştlük, Ehl-i Hak, Gregoryen Ermenilik ve Yezidilikle benzer yönlerini vurgulayarak, Alevîliğin senkretik yönlerine yoğunlaşır (2016: 547-558).

Deniz ise Dersim/Tunceli Alevîliğinin Rê/Raa Haq olarak adlandırıldığını ifade ederek bu inancın üçlü bir bütünleşik yapıya sahip olduğunu vurgular. Rê/Raa Haq inancının merkezinde olduğu bu yapıya göre, doğa tapınımı, Ocak/Ata kültü ve Alevîlik/İslam ile kurduğu temas, bu yapının temellerini oluşturur. Bu sistemin başlı başına incelenmesi gerekliliği üzerinde durur (2012: 52-53). Bu yapıyı analiz etmek gerekirse, Dersim/Tunceli merkezli Alevîliğin gündelik hayata dair uygulama ve pratiklerinin büyük oranda doğa temelli inanışlar çerçevesinde şekillendiğini belirtmek gerekir. Dualar, yeminler, inanmalar, batıl inanışlar gibi olguları bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Yazarın üzerinde durduğu ikinci nokta ise, Dersim Alevîliğinin kendine özgü örgütlenme yapısıdır. Bu yapı, ocak kültü etrafında şekillenir. Pir, mürşid, raywer (rayber, rehber) ve talip gibi elementlerden oluşur ve bu ocakların merkezleri büyük oranda Dersim/Tunceli'de bulunur. İnancın bir diğer ayağı olarak gösterilen Alevîlik ve İslam ilişkisi kısmı ise daha çok anlatı ve ibadetleri etkileyen Kerbela ve Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve on iki imamlar etrafında şekillenen İslami gelenek kısmıdır. Söz konusu üç ayağın biri olan İslami söylem, Dersim/Tunceli Alevîlerinde, gündelik hayatı şekillendiren etkileyen bir inanış olmaktan ziyade, Ocakların ve yerleşik dinî düzenin kurduğu bir söylemsel araçtır.

Gültekin ise, Dersim Alevîliğini, Türkiye'deki Alevîlik üst kimliği altında ele alınması gereken farklı bir etno-dinsel grup olarak tanımlar ve 1990'lı yıllarda yaşanan ve 'Alevî Uyanışı' olarak tanımlanan sürecin bir benzerinin 2000'li yıllardan sonra Kürt Alevîlerinde de yaşandığını belirtir (2020: 75). Bu süreçte

Dersim/Tunceli kökenli yazar ve araştırmacıların, uzun yıllardır Türk akademisinin Alevîlik konusuna yaklaşımına karşı eleştirel bir tutumla çeşitli çalışmalar yaptığını belirtir. Alevîlik ve Türklük kavramları arasında, Köprülü'nün de etkisiyle kurulan özcü ilişkinin Dersim/Tunceli kökenli Kürt Alevîliğinin özgün yönleriyle anlaşılmasını zorlaştırdığını belirtir (2020: 76). Yazarın sözünü ettiği özcü ilişki, Alevîliğin dinamik ve dönüşen yapısına uygun olmayan, statik bir bakış açısına işaret eder.

Alevîliğe dair tanımlamaları, yaklaşımları ve tartışmaları ele aldığımız bu bölümde, ön plana çıkan araştırmacıların eserleri üzerinden Alevîlik araştırmalarının genel eğilimi anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu çalışmalarda görülmektedir ki Alevîlik bir inanç ya da din olarak değerlendirilirken sürekli bir şekilde farklı tartışmaların da nesnesi haline gelmiştir. Alevîliğin yaşayan halini önceleyen çalışmaların azlığı dikkat çekmektedir. Çalışmalar büyük oranda köken ve tanımlanma tartışmalarını ön plana almıştır. Bunda kimi siyasal sebeplerin olduğu aşikârdır. Ancak tezimizin temel problemi bu konu olmadığından farklı yaklaşımlar bir arada verilerek konunun çerçevesinin anlaşılması amaçlanmıştır.

Alevîliğe dair Türkiye akademisinde hazırlanan farklı disiplinlerde doktora tezleri de bulunmaktadır. Yeterli bir literatür bilgisinin söz konusu çalışmaların dışarıda bırakılarak oluşturulması mümkün değildir. Söz konusu tezler sosyolojiden siyaset bilimine, folklordan din sosyolojisine uzanan geniş bir yelpazeden seçilerek literatürün niteliğinin ortaya çıkması hedeflenmiştir.

Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda Metin Bozkuş tarafından Prof. Dr. Ahmet Turan Danışmanlığında 1999 yılında hazırlanan *Sivas ve Çevresinde Yaşayan Alevîlerin İnançları* adlı tez, Sivas ve ilçelerinde yaşayan Alevî nüfusun gelenek ve göreneklerine odaklanmıştır. Sivas tarihi ve Sivas'a bağlı ilçelerin yerleşim ve nüfus özellikleri ile bilgilerle desteklenen tez, Alevîliğe dair kimi tartışmaları da içermektedir.

İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı'nda Mehmet Dönmez tarafından Yrd. Doç. Dr. Hüsniye Canbay Tatar danışmanlığında 2003 yılında hazırlanan *Sosyal Bütünleşme Açısından Alevîlik –Malatya*

Uygulaması- adlı tez, Alevîliği yükseldiği temeller üzerinden incelemiştir. Alevîliğin idrak ediliş biçimleri, Alevîlik tarihinin önemli şahsiyetleri, siyasi ve sosyal yapı gibi başlıklar da incelenen konular arasındadır.

İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı'nda Hulusi Yılmaz tarafından Yrd. Doç.Dr. Taner Tatar danışmanlığında 2008 yılında hazırlanan *Sosyal Değişme Sürecinde Alevîlik (Ankara Örneği)* adlı doktora tezi, sosyal değişme teması çerçevesinde Ankara'da yaşayan Alevîler merkeze alınarak yapılmış bir çalışmadır. Alevî kimliği, toplumsallaşma, toplumsal farklılaşma, rasyonelleşme gibi kavramlar etrafında Alevîlik inancı ele alınmıştır.

Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı'da 2011 yılında Mehmet Yazıcı tarafından Doç. Dr. Ömer Aytaç danışmanlığında hazırlanan *Alevîliği Anlamanın İmkânı: AlevîDeyişlerinin Ve Gülbanglarının Kavalcık Köyü Örneğinde Sosyolojik Analizi* adlı tez, Alevîliği temel üç döneme ayırarak bu dönemlerin öne çıkan kişi ve tartışmalarını ele almıştır. Bunun yanında örnek gülbenkler çözümlenmiş ve sözlü edebiyatta oluşan Alevîlik bu yolla ifade edilmiştir. Yazar Alevîliği iyi, kötü gibi kavramları algılayışı, ahlâk anlayışı, insana yaklaşımı gibi açılardan irdelemiş ve birçok tarihsel kaynaktan faydalanarak Alevîlik inancının temellerini ele almıştır

Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Radyo Televizyon Ve Sinema Anabilim Dalı'nda Işıl Tombul tarafından Prof. Dr. Nimet Önür danışmanlığında 2011 yılında hazırlanan,*Alevî Topluluk Kültürünün Biçimlendirilmesinde Televizyonun Rolü* adlı tez, Alevîlik inancını televizyon programları örnekleminde ele almıştır. Alevîliğin temel ontolojik kavramlarının açıklanması ve tarihsel süreç içerisinde Alevî toplumunun çeşitli dönemlerdeki yönelimleri ve değişimleri irdelenmiştir. Tezin uygulama bölümünde ise örnek TV programları analiz edilmiştir.

Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı'nda Abdülkadir Yeler tarafından Prof. Dr. Zeki Arslantürk danışmanlığında 2012 yılında hazırlanan*Türkiye'de Alevîliğin Kurumsallaşma Süreci(Problemler Ve Çözüm Önerileri)* adlı doktora tezi, kamusal görünürlük, göç ve diaspora, kavramları çerçevesinde Alevîlik inancını ele almıştır.

Bunun yanında sivil toplum, siyasal ve sosyal örgütlenmeler gibi Alevî toplumunun yoğunlukla içerisinde bulunduğu alanlar da incelenmiştir.

İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Ensitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı'nda 2012 yılında Fevzi Rençber tarafından Prof. Dr. Mehmet Dalkılıç danışmanlığında hazırlanan *Adıyaman'da Alevîlik* adlı tez, Adıyaman Alevîlerinin inanç, ibadet ve sosyo-dinî yapısı ele alınmıştır. Alan araştırması yöntemi uygulanmış ve yazar kaynak kişilerle görüşmeler gerçekleştirmiştir. Alevîliğe dair, kirvelik, müsahiplik, dede-talip ilişkisi, ocaklar gibi temel kavramları açıklamış ve geleneksel biçimlerini alandan edindiği verilerle desteklemiştir.

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler EnstitüsüFelsefe Ve Din Bilimleri Ana Bilim DalıDin Sosyolojisi Bilim Dalı'nda Hamit Aktürk tarafından Prof. Dr. Celaleddin Çelik danışmanlığında 2013 yılında hazırlanan *Toplumsal Değişme Ve AlevîDernekleri –Adıyaman Örneği*-adlı doktora tezi, Alevîliğe dair temel kavramların ve tarihsel süreçlerin incelendiği bölümlerle başlar. Sonraki kısımlarda Adıyaman'daki Alevî örgütlenmeleri, dernekler ve sivil toplum örgütleri ele alınmıştır.

Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Halk Bilimi Bilim Dalı'nda Mehmet Ersal tarafından Prof. Dr. Alimcan İnayet danışmanlığında 2013 yılında hazırlanan doktora tezi *Alevî-Bektaşi İnanç Sisteminde Hiyerarşik Yapı: Çubuk Havzası Alevîliği Örneği* adlı tez, Çubuk havzası örneğinde Alevîlik inancının temel kurum ve ritüellerini ele almıştır. Alevîliğin tarihsel süreci ve tartışmalarının açıklandığı bölümün ardından Alevîliğe dair inanç, ritüel ve uygulamalardan örnekler verilmiştir. Fotoğraflar ve alandan elde edilen spesifik örneklerle desteklenen tez, geniş bir kapsamda Alevîliği irdelemiştir.

İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi Ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı'nda Cemal Salman tarafından Doç. Dr. Ayten Alkan danışmanlığında 2015 yılında hazırlanan *Göç Ve Kentleşme Sürecinde Alevî Kimliğinin Kültürel-Siyasal Değişimi Ve Dönüşümü* adlı doktora tezi, Alevîliğin modern dönemdeki dönüşümüne odaklanmıştır. Çalışmada, kırsal ve

kentselparametreler çerçevesinde bir okuma gerçekleştirerek Alevîliğin göç ve kentleşme sonrası uyum , örgütlenme çalışmaları ele alınmıştır. Yurtiçi ve yurtdışında yapılan alan araştırmalarıyla desteklenen çalışma, sorun ve problem merkezli yaklaşımla Alevîliğin yaşayan biçimlerini ele almıştır.

Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tasarım Ana Sanat Dalı Sanat Tasarım Doktora Programında Urum Ulaş Özdemir tarafından Prof. Dr. Ruhi Ayangil danışmanlığında 2015 yılında hazırlanan *İstanbul Cemevlerinde Yürütülen Zakirlik Hizmetinin, Ritüel, Müzik İcrası Ve Alevî Kimliği Bağlamında İncelenmesi* adlı doktora tezi, Alevîliğin köklü kurumlarımdan biri olan Zâkirliğe odaklanmıştır. Cem ritüelinin tarihsel biçimleri ve Alevîliğin günümüzdeki görünümü ele alınmıştır. Alevî müziğinin cem ve ritüel bağlamında incelendiği bölümün ardından ise zâkirlik kurumu merkeze alınarak cemevlerindeki işlevleri bağlam odaklı bir yaklaşımla incelenmiştir.

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Sosyoloji Anabilim Dalı'nda Yılmaz Ceylan tarafından Doç. Dr. Abdullah Taşkesen danışmanlığında 2015 yılında hazırlanan *Kültürel Çeşitlilik Bağlamında Anadolu Alevîliği* adlı doktora tezinde, kültürel çeşitlilik kavramı merkeze alınarak Alevîlik inancını bu bağlamda incelenmiştir. Alevîliğe farklı yaklaşımların da ele alındığı çalışmada, kültürel çeşitlilik kavramı; kültür, eğitim, güven ve diyalog, din ve inanç kavramları çerçevesinde değerlendirmeler yapılmıştır.

Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Müzik Bilimleri Anabilim Dalı'nda 2016 yılında Prof. Dr. Ayhan Erol danışmanlığında Ali Keleş tarafından hazırlanan Doktora Tezi *Alevî Müzik Uyanışının Eğitim Bileşeni: Şahkulu Dergâhı Ve Erdal Erzincan Müzik Merkezi* adlı tez, Alevîliğin en önemli unsurlarından biri olan müzik konusuna odaklanmıştır. Tezin teorik çerçevesi Alevîlik inancının özelliklerini açıklarken ilerleyen bölümlerde Alevî müzik uyanışı bir teori olarak ortaya konmuştur. Tarihsel olarak müziğin Alevî inancındaki konumunun yanında günümüzdeki müzik ile ilgili faaliyetlerin Alevî kimliğinin inşasına yaptığı etkiler değerlendirilmiştir. Şahkulu dergâhı ve Erdal Erzincan Müzik Merkezi'nde yapılan alan araştırmalarıyla konu, insan hikâyeleri üzerinden somutlaştırılmıştır.

Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı'da İsa Kurtbay tarafından Prof. Dr. Ali Coşkun danışmanlığında 2016 yılında tamamlanan *Almanyadaki Anadolu Alevîlerinin Alevîlik AlgısıVe Problemleri* adlı doktora tezi, Almanya'da yaşayan Alevîler örnekleminde hazırlanmıştır. Araştırmada göç, uyum ve değişim temalarıyla birlikte Alevî toplumunun Almanya'daki örgütlenmesi ve Almanya devletiyle kurulan ilişkileri de ele alınmıştır. 1960'larda başlayan Almanya'ya işçi göçü ve sonrasında Almanya'da yaşayan Alevîlerin yürüttükleri sivil toplum mücadelesi tezin temel hareket noktalarından biri olmuştur.

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalı'nda Hüseyin Yıldırım tarafından Prof. Dr. Mustafa Sami Baybal danışmanlığında 2016 yılında hazırlanan *Tunceli'de Doğum, Sünnet, Nikâh Ve Cenaze Merasimlerinin Dinler Tarihi Açısından Tahlili* adlı doktora tezi, Tunceli ilinde yaşayan Alevîleri merkeze almıştır. Çalışma, söz konusu grubun geçiş dönemlerine dair (doğum, evlenme, ölüm) alan araştırmasına dayalı bilgi ve değerlendirmeler içermektedir.

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi Ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Siyaset Bilimi Bilim Dalı'nda Sabır Güler Sevli tarafından Doç. Dr. Mete Kaan Kaynar danışmanlığında 2016 yılında hazırlanan *Etno-Dinsel Bir Kimlik Olarak Alevî KürtlüğünİnşasıA*dlı doktora tezi, Türkiye'de yaşayan Alevî Kürtlere odaklanmıştır. Tezin giriş bölümünde Kürtlerin tarihi, kökeni, coğrafyası ve inançları ele alınmıştır. İlerleyen bölümlerde Alevîlik, Bektaşîlik, Vefailik gibi kavramlar açıklanmıştır. Araştırmada Türkiye Cumhuriyetinin kuruluşundan itibaren Alevî Kürtlerin sosyal, siyasal hareketleri ve Türkiye'deki çeşitli siyasal-ideolojik grupların Alevîlikle ilişkileri ele alınmıştır.

Nevşehir Hacı Bektaş-ı Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı'nda Serkan Köse tarafından Doç. Dr. Mehmet Çeribaş danışmanlığında 2017 yılında hazırlanan *Anadolu Alevî Kültüründe Kurban* adlı doktora tezi, Alevîliğin en yaygın uygulamalarından biri olan Kurban ritüeline odaklanmıştır. Kurban kavramının tarihsel işlevleri ve anlamlarının açıklandığı ilk bölümün ardından kurban türleri ve özellikleri açıklanmıştır. Alevîliğe dair kurban

uygulamalarının ele alındığı bölümde ise alan araştırmaları sonucu elde edilen bilgi ve gözlemler aktarılmıştır.

Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı'nda Bülent Akın tarafından Prof. Dr. Metin Ekici danışmanlığında 2017 yılında hazırlanan *Diyarbakır Yöresi Alevî Ocakları: Tarih, İnanç Ve Gelenek* isimli doktora tezinin giriş bölümünde Alevîliğe dair tarihsel tartışmalar ışığında Alevîlik inancının temel sorunları ele alınmıştır. Araştırmada Diyarbakır yöresi Alevîlerinin tarihsel konumları ve özelliklerinin yanı sıra bu topluluğa dair ocak sistemi ve ritüeller kapsamlı bir biçimde değerlendirilmiştir. Çalışma kimi tarihi belge, şecere gibi yazılı kaynaklarla desteklenmiştir.

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı'nda Bahtiyar Murat Aras tarafından Prof. Dr. İlyas Gökhan danışmanlığında 2017 yılında hazırlanan*Pazarcık Türkmen Alevîleri* adlı doktora tezi, Pazarcık Alevîleri örnekleminde Alevîlik tarihi, kültürü ve inancına dair bilgiler vermektedir.

Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi Anabilim Dalı'nda Murat Coşkuner tarafından Yrd. Doç. Dr. Hakan Yücel danışmanlığında 2017 yılında hazırlanan *Kimliği Kutsalla Tanımlamak: 1990 Sonrası Türkiyesi'nde Ortaya Çıkan Alevî Matbuatında Kimliği Kutsallık Vasıtasıyla Tanımlayan Alevîliğin Kozmik Dili* adlı doktora tezinde, Alevî yazınına odaklanmış ve kurulan dil bağlamında Alevîlik inancının temel kavramlarını incelemiştir. Osmanlı'dan başlayarak Türkiye tarihinde Alevîlerin çeşitli kırılma noktalarındaki değişimleri, yazın ve dil parametreleri çerçevesinde ele alınmıştır.

Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İletişim Bilimleri Ana Bilim Dalı İletişim Bilimleri Dalı'nda Bayram Çağlar tarafından Prof. Dr. Cem Pekman danışmanlığında 2017 yılında hazırlanan *Topluluk Televizyonlarının Ana Akıma Karşı Alternatif Yayın Oluşturma Potansiyeli: Alevî Televizyonları Örneği* adlı doktora tezinde, kültürün yeniden üretimi bağlamında Alevî televizyonculuğu ele alınmıştır. Alevî televizyonlarının ana akım medya ile rekabet kapasitesi irdelenmiştir.

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı'nda Yılmaz Arı tarafından Prof. Dr. Abdulvahap Taştandanışmanlığında 2019 yılında hazırlanan, *Alevîlikte Dinî Otorite: Değişim Ve Süreklilik (Adıyaman Örneği)* adlı doktora tezinin, teorik çerçevesi otorite, iktidar ve bu kavramların din ile ilişkisi üzerine kurulmuştur. Sonraki bölümlerde ise Alevîliğin temel yapılarından olan ocak sistemi ve Dedelik kurumuna odaklanılmıştır. Dedelik kurumunun tarihsel süreçteki konumlanmasını değişim ve süreklilik temaları çerçevesinde ele alınmıştır.

İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi Ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı'nda Tülin Yanıkdağ tarafından Doç. Dr. Edip Asaf Bekaroğlu danışmanlığında 2019 yılında hazırlanan *Grup İçi Farklılıklar Ve Hiyerarşi Dinamikleri: Türkiye'de Ermeniler Ve Alevîler*adlı doktora tezi Türkiye'de yaşayan iki farklı toplumsal grup üzerinden grup içi hiyerarşi kavramına odaklanmıştır. Teorik çerçevesi kimlik kavramına üzerine kurulan çalışmada, Ermeni ve Alevî toplumlarının içerisindeki farklı kimlik algıları ele alınmıştır.

1.2. SÖZLÜ -YAZILI -ELEKTRONİK KÜLTÜR

Kültür ve kültüre dair unsurlar doğası gereği değişen, dönüşen bir yapıya sahiptir ve canlı bir organizmaya benzer şekilde etkileşime girmekte ve dinamik yapısıyla yeni uyum stratejileri geliştirmektedir. Kültür değişirken ve dönüşürken kültürü meydana getiren unsurlar arasında keskin çizgilerle birbirinden ayrılma şeklinde bir kopuştan söz edilemez. Kültürlenme ve kültürel aktarım süreçlerinde birbirini ardışık bir formda takip eden bir süreçten ziyade, birbiriyle iç içe geçmiş ve aynı anda farklı kültürel ögelerle farklı biçimlere bürünerek daha karmaşık bir görünüm arz eder. Çalışmada ele alınan temel kavramlar olarak yazılı ve sözlü kültür alanları da yukarıda zikredilen süreçleri yaşayarak dönüşüme uğrarlar. Sözlü kültür birçok unsuruyla inanç alanı içerisinde önemli işlevler üstlenmiş ve kültürün inşası, aktarımı ve yaygınlaşması noktasında, başat unsur olmuştur. Özellikle araştırma evrenimizi oluşturan Alevîlik inancı gibi yazılı kaynakları az ve geleneksel kurumsallaşmasını sözlü kültür aracılığıyla oluşturmuş inançlarda, sözden yazıya

geçiş süreçleri yavaş ilerlemektedir. Bu süreç, sözün ve yazının bir arada olduğu, bir geçiş sürecini imler.

Alevî inancına mensup bireylerin okuryazarlıkla uzun zamandır tanışık oldukları ve bu kültürün zihinsel mekanizmalarını büyük oranda benimsiyor oluşu, Alevîlerin Alevîliği büyük oranda sözlü kültür elementleriyle yaşamsallaştırdığı gerçeğini değiştirmemektedir. İnancın, ritüel, aktarım, eğitim, kurumsallaşma gibi yönleri günümüzde büyük oranda sözlü kültür yoluyla yürütülmektedir. Ancak Alevî inancına sahip topluluğun özellikle 1960 sonrası kentlere yoğun göçü, nüfusun büyük oranda okullaşmasını sağlamış ve yazılı kültür bir zihinsel çalışma biçimi olarak da benimsenmeye başlanmıştır. Bu durum hayatın olağan akışına uygun bir biçimde ilerlemiş ve günümüzde söz konusu kitle, dinî alanı da etkileyecek şekilde yeni arayışlara girmiştir.

Konuyla ilgili gözlem ve çıkarımlardan önce ele alınması gereken şey, kültürün değişken özelliğidir. Güvenç, kültürün uyum yoluyla değişebildiğini ve zaman boyutu içerisinde çevreye uyum sağladığını belirtir (2010: 102). Yazarın üzerinde durduğu "uyum" kavramı Alevîler için köy- kent, pre-modern- modern ikilemlerinde ele alınabileceği gibi yazılı ve sözlü kültür ekseninde de ele alınabilir. Çalışmamızda odak nokta olarak bu kapsam ele alınmaya çalışılacaktır. Alevîliğin Varto'da yaşanan biçimi bütünüyle sözlü kültürün aktarımı yoluyla hayat bulduğu için de sözlü aktarım, gelenek ve yazılı kültürü karşılaştırmalı olarak ele almak gerekecektir. Jack Goody'nin sözlü ve yazılı kültüre dair belirlemeleri konunun temelden değerlendirilmesi açısından önemlidir. Goody, yazının icadının söz üzerinde büyük bir etkisi olduğunu vurgulayarak, yazının icadından sonra sözün bir daha eski gücünde ve etkisinde olmadığını ifade eder. Yazının tarihin uzun bir döneminde topluluklar içerisinde sadece küçük bir elit tarafından kullanıldığını ve geriye kalan büyük kitleler için en önemli iletişim biçiminin 'lecto-oral' bir formda olduğunu belirtir. Sözün yazıya aktarım sürecinde, örneğin bir mitin yazıya dökülürken muhakkak bir değişim yaşayacağını ve topluluğun bu değişimle birlikte yeni türler ile eski türlerin modifikasyonu arasında bir noktaya yerleşeceğinin altını çizer (2017: 55).

Bu bağlamdan bakılacak olursa Alevîlik, büyük oranda sözlü aktarım yoluyla günümüze kadar gelebilmiş bir inançtır. Söz, Alevîlik için aynı zamanda inancın tüm gereklerinin, ritüellerin, mitlerin veya her türlü inanma biçiminin de taşıyıcısı konumundadır. Goody'nin üzerinde durduğu okuma-yazma bilen elit bir grubun varlığından bahsetmek tarihsel açıdan Alevîler için geçerli olamamaktadır. Vartolu Alevîlerin komşuları olarak bölgede yaşayan Sünni topluluklar da Alevîler gibi geç dönem modernleşmesiyle birlikte yazılı kültüre aşina olmuşlardır. Ancak aradaki temel fark Sünni köylerde uzun yıllardır varlığını koruyan medreselerin yazılı bir birikim ve deneyim yaratmış olmasıdır. Dolayısıyla Alevîlerde modern dönem öncesi okuma-yazma faaliyeti dinî alan için pek bir anlam ifade etmemektedir. Bundan dolayı Alevîlik bütünüyle sözlü aktarımla işlevsellik kazanmıştır. Ancak bu durum, özellikle 1960'lı yıllardan itibaren değişikliğe uğramıştır. Yoğun bir şekilde resmi eğitim öğretim kurumları ve üniversitelerde okuyan nesiller yetişmiş ve bunun sonucu olarak da öncelikle bir kültürel çatışma alanı ortaya çıkmıştır. 1970'li yıllarla birlikte ise bu durumun sonuçları yavaş yavaş kendini göstermeye başlamıştır. Söz konusu kuşak, yazılı literatüre hâkim olmaya başlamış ve yazı merkezli entelektüel faaliyetlerle geride bıraktığı sözlü zihin ve birikimin uzağında kalmıştır. 1980'ler sonrasında Alevî hareketlerinin kimlik mücadelesi etrafından ortaya çıkan yeni durumda ise bu neslin inançla yeniden buluşması ve bunun gereken kurumlar ortaya çıkmıştır. Yazıyla bütünleşen insan zihninin ağırlıklı olarak bu eksende düşünüp üretmesi olağan bir durum iken, bunun kendine özgü bir tarz ya da biçim ortaya çıkarması çok daha uzun bir tarihsel sürecin ardından olabilecektir. Çünkü "Tarihsel örnekler bize, kültürlerin önce bir sözellik aşamasından geçtiklerini, eğer gireceklerse, daha sonra okuryazarlık aşamasına girdiklerini gösteriyor" (Sanders, 2000: 43).

Henüz yazılı kültürün kendi dinamikleriyle ortaya çıkabilmiş yeni bir tür ya da yaklaşımdan söz etmek için erken bir dönem olduğunu söylemek mümkündür. Ancak Alevî toplumu Atay'ın da belirttiği gibi "Türkiye'de geleneğin yeni şartlara uyarlanmış olarak varlığını sürdürmesine en iyi örnek Alevîliktir. Alevî toplumu bünyesinde giderek yakın zamanda gözlenen gelişme ve hareketlilikler, 'geleneğin yeniden keşfi' dinamiği temelinde değerlendirilmekte ve tartışılmaktadır (2011: 142). Yazarın sözünü ettiği geleneğin yeniden keşfi sürecinde Alevîlik temelde yeni bir

kurucu ruh ile hareket etmiş ve cemevleri gibi yeni döneme hızla ayak uydurabilen mekânlar oluşturmuşlardır. Sözlü kültürün yazılı kültüreevirilmesi ise bu tür kurumsallaşmalardan daha ağır ilerleyen kültürel bir süreçtir.

Sözlü geleneğin işlevleri ve bu işlevlerin neredeyse tamamının geride bırakılması toplumun bir yandan da bugüne kadar yarattığı sözlü zihinsel üretim ve üretme biçimlerini de ortadan kaldırmaya başlamıştır. Tosh'un sözlü gelenekler sözlü kültürle ilgili belirlemeleri bu üretim sürecinin anlaşılması açısından yol açıcı olacaktır. Tosh, sözlü geleneklerin iki işlevi bulunduğunu belirtir. Bu işlevlerden ilki kültürün ayrılmaz bir parçası olarak değerler ve inançların öğretilmesi ve aktarılması, ikincisi ise daha çok gündelik yaşam pratikleri bağlamında yapılan toprak dağıtımı, soy grubu şefliğinin yetki sınırları ya da komşu halklarla sürdürülecek ilişkileri kapsar (2013: 219).

Sözlü aktarım ve kültürün, tüm sözlü gelenekler için kritik bir öneme sahip olduğu yadsınamaz bir gerçekliktir. Tüm toplumsal bilginin, halk bilgisinin, köken ve soy bilgisinin, doğaya ve yasalarına dair tüm deneyimin taşınabilmesi modern döneme kadar sadece sözlü araçlarla sağlanmıştır. Aktarım, beraberinde geleneğinin bütününü taşımış ve zihinsel olarak inancın yaşanması ve toplumsal hayata transferi noktasında önemli bir işlevi yerine getirmiştir. Sözlü aktarım yöntemlerinin, sözlü düşünme biçimlerinin gücünün zayıflamasıyla birlikte bu büyük birikim de risk altına girmiş ve aktarım süreçlerinde yaşanan aksaklıklar neticesinde geleneksel bilginin aktarımı zora girmiştir.

Sözlü ve yazılı zihnin farklı kodlarla işlemesi dolayısıyla iki kültür arasındaki geçişkenlik yavaş ve sınırlı olabilmektedir. Köse, inanç ve buna bağlı olarak oluşan ritüel davranışların, kültür sisteminin alt yapı unsuru olarak yer aldığını ve söz konusu davranışların değişmesi sistemin diğer yapı parçalarına göre daha yavaş ya da zor olduğunu ifade eder. Sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş sürecinin yavaş ilerlemesinin yanında yazarın üzerinde durduğu inanca dair çerçevenin de etkili olduğu söylenebilir (2017: 15).

Sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş süreçleri genellikle uzun bir sürece tekabül eder ve iki farklı algılayış biçimi olarak sözlü kültür ve yazılı kültür büyük oranda birlikte kullanılır ve birinden diğerine geçiş için büyük çaplı bir dönüşüme

ihtiyaç duyulur. Ong, sözlü kültür içerisinde üretilen kelime ve düşünce kalıplarının, yazılı kültüre göre temel farklılıklar gösterdiğini belirtir ve iki zihin dünyasının genel niteliklerini birbirinden oldukça farklı zeminlere oturtur (2012: 47-48). Ong ayrıca matbaa kültürüne bağımlı bireylerin, kelimelerin her şeyden önce bir söz olduklarını unuttuklarını ve kelimelerin bu gruptaki insanlar için düz, yüzeysel ve nesnemsi bir nitelikte olduğunu belirtir. Wolf ise, bu süreci çoğunlukla iki farklı kültürel alandan alınmış biçimlerin birbirine uydurulması olarak değerlendirir ve burada daha eskice olan kültürel geleneğin daha yeni olan kültürel gelenekten alınan biçimlerin birleştirilmesi şeklinde gerçekleştiğini ifade eder (2000: 165).

Kelimelerin canlı ve inanca dair motivasyonu yüksek bir noktadan algılanışının, Ong tarafından sözlü kültüre ait bir nitelik olarak ortaya konduğu göze çarpmaktadır. Alevî toplumu için de bu durum aşağı yukarı böyledir. Söz, kutsal yaratımının önemli unsuru olarak sadece aktaran değil inşa eden ve oluşturan bir işlevdedir. Dolayısıyla inanç ve kültürün iç içe geçtiği Alevîlikte söz, her ne kadar ele aldığımız örnekte olduğu gibi yazıya evrilme emareleri gösterse de yazılanlar incelendiğinde henüz bu keskin ayrımı yapabilecek bir noktada olunmadığı görülecektir. Yazılar büyük oranda sözlü kültüre ait kalıplar ve düşünüş biçimleriyle oluşturulmuştur. Söz konusu kalıplar Ong tarafından bellekle ilişkilendirilerek ele alınmıştır. "Kulaktan kulağa ve ağızdan ağza dolaşan hazır deyişler niteliğiyle kalıplar, söyleme ritim katmanın yanı sıra belleğe de destek olurlar" (Ong, 2012: 50).

Ong, yazılı ve sözlü kültür ayrımlarını tarif ederken yazının dönüştürücü gücüne vurgu yapar ve bu ayrımın temel noktalarını belirtir. Birincil sözlü kültür kavramını kullanan yazar, bu kavramın anlaşılması durumunda okuryazar insanların düşünme biçiminin kendiliğinden doğal bir süreç yerine yazı ve yazı teknolojisinin belirleyici etkisini vurgular. Bir buluş olarak yazının insan bilincini en çok değiştiren unsur olduğunu ve okuryazar zihnin bir daha sözlü anlatımda olduğu gibi çalışamayacağını ifade eder (2012: 97).

Alevî toplumuna mensup bireylerin inanç dışı faaliyetlerinde yazılı kültüre adaptasyonu, yazarın da ifade ettiği şekliyle "insan bilincini değiştirme" bağlamında oldukça etkili bir şekilde hayat bulmuştur. Ancak aşağıda örnekleri verilen anı defterine yazılmış dua ve dileklere bakıldığında, Alevîliğe dair konularda bu

dönüşümün henüz oluşma evresinde olduğu görülebilir. Ong'un "sözlü kültürün direnişi" (2012: 137) olarak adlandırdığı süreç odaklı yaklaşım, bu durumun belirli bir zaman dilimine ihtiyaç duyduğu ve yazılı faaliyet alanının inanca dair konuları da içerisine almasıyla mümkün olabileceğini imler. Benjamin, insanlar arası iletişim biçimlerinin oldukça yavaş ilerlediğini ve bunun yüzyılları alabileceğini belirtirken ele aldığımız dönüşümün hızı konusunda net çizgiler ortaya koyar. (2012: 81). İnsan zihninin her konuda aynı tepkileri vermeyeceği ve bunun uzun bir zaman alacağı üzerinde durur. Goody ise bu dönüşümün her durumda bir müdahale anlamı taşıyacağını ve söz konusu iletişimin en küçük değişimini bile önemli bulur (2011: 22).

Sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş sürecinin hem çeşitli müdahaleler hem de hayatın olağan seyrinde gerçekleşmesi durumlarında bu değişimin hızının oldukça yavaş olacağı ve çoğu zaman bu iki düşünme biçiminin bir arada olacağı vurgusu konuyla ilgili araştırma yapan birçok yazarın ortak kanısı olarak ortaya çıkmaktadır. Aşağıda örneklerini vereceğimiz metinlerde bu geçiş sürecinin belirgin örneklerini vererek sözlü ve yazılı kültür bağlamında yaşanan değişimi ve bu geçiş sürecini daha yakından ele almaya çalışacağız.

Yazılı, sözlü ve elektronik kültür kavramları, kültürel niteliklerin anlaşılması açısından kritik bir öneme sahiptir. Bunun sebebi ise her üç kavramın da insanın zihinsel süreçlerine yaptıkları etkilerle bambaşka kültürel atmosferler yaratabilmeleridir. Yüzyıllar boyunca yazılı ve sözlü kültür tartışmalarının yaşandığı, belirli sosyolojik sonuçlar üreten bu süreç, günümüz bilgi çağında yepyeni bir tartışmanın başlamasına sebep olmuştur. Yaşanan teknolojik gelişmeler, gündelik hayatta belirgin değişimler yaratırken, insanın zihinsel işleyiş biçimi ve kültürel algısında da üzerinde durulmaya değer dönüşümleri tetiklemiştir. Sözlü kültürden yazılı kültüre geçilirken bilgi depolama biçimleri değişmiş, ezber ve ezbere dayalı teknikler yazı yazma ve arşivlemeye dönüşmüştür. Elektronik kültürle birlikte yazı yazma eylemi fiziksel olarak farklılaşmış, arşivleme araçları da bir bütün olarak form değişmiştir.

Söz konusu kültürel evreler birbiri içerisine geçerek birinin diğerlerine oranla daha baskın olduğu bir süreci tamamlar. Bir toplumsal grup, bir yönüyle yazılı bir

yönüyle sözlü bir başka yönüyle de elektronik kültürle düşünüyor olabilir. Örneğin tezimizin konusunu teşkil eden Alevîlik inancına mensup topluluklar, çok büyük oranda okullaşıp yazılı kültürle donanmış ve son yıllarda yaşanan teknolojik gelişmelerle birlikte tüm modern toplumlarda olduğu gibi elektronik kültürle tanışmışlardır. Ancak bu değişimler inanç alanına yansımamış ve Alevîlik sözlü karakterini korumuştur. Ancak bu aşamada yaşanan sorunlar ve Alevîliğe dair tartışmaların niteliği ve çözüm önerileri bu durumu değiştirebilecektir.

Ong, söz konusu geçişkenliği şu şekilde yorumlar:

> Sözlü ve yazılı kültüre eşzamanlı olarak, aynı zaman diliminde yaşamış sözlü ve kirografik (yazılı) kültürleri karşılaştırarak yaklaşmak, yararlı olabilir. Ancak aynı zamanda art zamanlı, ya da tarihsel bir yaklaşımla, birbirini izleyen devirleri karşılaştırmalı olarak incelemek, konumuzdan kaynaklanan bir zorunluluktur. İnsanoğlu konuşa konuşa toplum denen birliği oluşturduktan çok sonra yazıya geçilmiş ve bu geçiş hemen tüm toplumu kapsamamıştır. Homo Sapiens 30 000-50 000 yıldır yaşamaktadır. Buna karşın ilk yazı 6000 yıl öncesinden kalmadır. Sözlü ve yazılı kültürlere ve bir kültürden ötekine geçiş evriminin sergilediği aşamalara artzamanlı yaklaşım, yalnızca saf sözlü kültürün ve ardından gelen yazılı kültürün değil, aynı zamanda yazıyı doruğuna eriştiren matbaa kültürünün ve yazıyla matbaaya dayanan elektronik kültürün de daha iyi anlaşılmasını sağlayan bir çerçeve oluşturur. Bu artzamanlı çerçeve içinde geçmiş ve gelecek, Homeros şiirleri ve televizyon birbirine ışık tutabilir (2013: 14).

Sanders, eskiden cahil olarak tanımlanan okuma yazma bilmeyen toplumların kendilerinden daha yüksek bir statü olarak kabul ettikleri okuryazarlığı küçümsediğini ve bu tür eylemlerin iktidarın kendilerini kontrol etmek için bir yol ve araç olduğunu düşündüklerini belirtir (2013: 142). Yazılı kültürün dönüşümüne ilişkin bu çarpıcı örnek ve buna dair tespitler, kültürün devinim hızı ve biçimleri üzerine iyi bir örnektir. Sanders devamla, tanık olduğumuz tarihsel değişimin en az ortaçağda yaşanan sözellikten okuryazarlığa geçiş kadar büyük çaplı olduğunu ve insanların yüzyıllardır alfabe okuryazarlığını yaşadığını ve bu model metnin içselleştirildiğini ifade eder. Şimdi ise bilgisayarın bunu kaldırmaya ve ekran modelini yerleştirmeye çalıştığını ifade ederek bunun yeni yetişen gençleri umursamaz bir psikolojiye sevk ettiğini iddia eder (2013: 134-135).

Kaul ise günümüzde elektronik kültürün sözlü ve yazılı kültür üzerindeki etkisini irdeler ve güncel bazı uygulamalardan örnekler verir:

> Teknolojinin sözlülüğün yeniden doğuşu için verimli bir ortam yaratması ironiktir. Web ağlarının ve web platformlarının kullanımıyla sözlü sanatçılar artık daha fazla küresel olarak görünür ve edebi yeteneklerini pazarlayabilmektedirler. Ayrıca entelektüel materyalleri elektronik olarak tartışan, analiz eden ve koruyan akademik siteler ortaya çıkıyor.Dilbilimciler, tehlikede olan birçok konuşma biçiminin kaybolma tehdidine kararlı bir şekilde, acil belgeleme projelerine girişerek,yeni nesil alan dilbilimcileri ve konuşma topluluklarının üyeleriyle ortaklık yaparak tehditaltındaki dillerinin korunmasına ve canlandırılmasına yatırım yaptı. Bunun gibi birçokişbirlikleri, jeo-uzamsal bileşenlerle görsel olarak zengin dijital çıktılarla sonuçlanır veiçin karmaşık protokoller kullanan web arayüzleri aracılığıyla araştırma bulgularını temsil eder.Benzer şekilde, antropologlariçin platformlar geliştirmek için teknoloji uzmanları ve bazı topluluklarla birlikte çalışıyorlar. Kültürel mirası yerele yansıtacak ve bunlara yanıt verecek şekilde küratörlüğünü yapmak ve yaymak amacındalar.Basılı kitap bir bütün olarak otoriter tek-doğrusal bir anlatı yaratırken, dijital hikâye anlatımı, kullanıcı müdahalesini, etkileşimi ve öznelliği açıkça davet eder (2018: 213-214).

Yazarın dikkati çektiği nokta, elektronik kültürün baskın hale geldiği günümüz bilgi çağında, söz konusu gelişmelerin yazılı kültürü tahrip ettiği ve sözlü kültürü yeniden canlandırmasıdır. Üzerine ölü toprağı serilmiş sözlü kültür olgusunun, dijital imkânlarla birlikte, yepyeni formlarla ve arayışlarla yeniden insan yaşamına girmesi dikkate değer bir gelişmedir. Sözlü kültür ürünlerinin derlenip online mecralarda paylaşılması ve dolaşıma sokulması, sözlü geleneğin hiçbir zaman ulaşamadığı bir hızlı paylaşım gücüne sahip olması sonucunu doğurmuştur. Kâğıt ortadan kalkarken adeta ölüm döşeğinde can çekişen sözlü kültür ve sözlü gelenek, dijital dolaşım imkânlarıyla yeniden gündeme gelmiştir.

1.2.1. Alevîlik İnancı ve Sözlü Kültür

Çalışmamızda Alevîlik bir din ve inanç sistemi olmasının yanı sıra, bir sözlü gelenek olarak değerlendirilmiştir. Gerek inancın ibadet ve ritüelleri, gerekse de aktarma biçimleri açısından Alevîlik, sözlü kaynaklara dayanan, kuşaklar boyunca dilden dile aktarılan yapısıyla, sözlü gelenek özellikleri göstermektedir. Bu nitelikleri göz önünde bulundurulduğunda, Alevîliğin, örgütlenme yapısı, ritüelleri ve modern dönemde yaşadığı dönüşümler, sözlü geleneklerin, yazılı ve sözlü kültür açısından yaşadığı değişimler bağlamında değerlendirilmesi gerekliliğini ortaya koymaktadır. Burada üzerinde durulması gereken önemli bir nokta ise, yazılı ve sözlü kültür bağlamında ele alınan Alevîlik inancı ve bu inancın sosyal bir kurum olarak organizasyonunun dönüşümleridir. Alevî toplumunun yazılı kültürle ilişkisinin, inanç alanına etki etmemesi, tüm inanç ve ritüel süreçlerinin günümüzde de sözlü olarak

örgütlenmesi ve aktarılması, Alevîliğin bir sözlü gelenek olarak ele alınmasının başlıca sebebidir. Alevî nüfusun, sözlü zihinden yazılı zihne geçişinin uzun yıllardır devam eden süreçte oldukça yaygın bir hal aldığını belirtirmek gerekir. Ancak bu zihinsel dönüşümün inanç alanında yaşanmadığı ve bu bakımdan Alevîliğin bir inanç ve kültür olarak sözlü kültür çerçevesinde değerlendirilmesi,bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır.

Yazılı ve sözlü kültür, yazılı ve yazısız halklar ile yazılı ve sözlü dinler bağlamında değerlendirilenAlevîlik inancı, toplumsal bir tariften ziyade dinî alanın tartışılması ve tanımlanması açısından, bu kavramlar etrafında ele alınmıştır. Görece eğitim düzeyi yüksek Alevî toplumunun, Alevîliğe dair tüm faaliyetleri, kurumsallaşması ve yaşadığı dönüşümler sözlü kültüre dair parametreler üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır. Söz konusu toplumsal dönüşümler; göç ve kentleşme kavramlarının getirdiği sonuçlar etrafında değerlendirilmiştir. Sözlü geleneklerin dönüşme sürecinin, bahsi geçen kavramlar ve süreçler sonucunda yaşadığı inançsal ve örgütsel değişimler, Alevîlik eksenli bir okumaya tabi tutulmuştur.

Sözlü geleneklerin dönüşümü, çalışmamızın bir başka odak noktasıdır. Sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş, kentleşme olgusuyla birlikte ele alındığında, bu sürecin zihinsel alanda başlattığı dönüşümün, kurumsal yapıları da dönüştürdüğü görülecektir. Alevîliğin bir sözlü gelenek olarak ele alınması, söz konusu dönüşümlerin tüm açılardan değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır.

Alevî inancının geleneksel yapı ve ritüel biçimlerindeyaşanan dönüşüm, hem kırsal bölgelerde yaşayan hem de kente göç eden Vartolu Alevîlerle yapılan görüşmelerle iki yönlü olarak incelenmiştir. Hayatın her alanında yaşanan modernleşme, okullaşma ve zihinsel dönüşüm, Alevî örgütlenmelerinin klasik yapısından modern bir yapıya geçişini hızlandırmıştır. Bu süreç, kentteki Vartolu Alevîleri etkisi altına alırken, inancın kaynağı olan geleneksel coğrafyalarda da belirli informatif transferlerle çeşitli dönüşümler yaratmaya başlamıştır.

Sözlü gelenekler; geleneksel mekânlarında, sözlü aktarım,yoğun atmosfer ve ritüellerle var olmuşlardır. Anlatı ve aktarım biçimlerinden, mekân seçimlerine, aktarım rolünü üstlenen kişilere kadar tüm unsurlar, sözlü zihinle ve bunun getirdiği

örgütlenme biçimleriyle inşa edilmiştir. Çalışma konumuz çerçevesinde bir örnek vermek gerekirse, köyde pir ya da dede olarak inanç önderi konumunda olan kişilerin yetkinlik ve sosyal işlevleri, din ve inanç alanı ile sınırlandırılamayacak kadar geniş iken, bugün kentte bu durum büyük oranda değişikliğe uğramıştır. Dede ve pirler kentte, cemevlerinde inanca dair konuların dışına çıkmayan, bu görevini de çok daha sınırlı bir alanda yerine getirebilen bir rol üstlenmek durumunda kalmışlardır. Bu örnekte görülen dönüşüm, Alevîliğe dair, organizasyon, ritüel, inanç vb. tüm alanlarda benzer bir yolu takip ederek kentsel bir kimlik kazanma evresindedir. Konunun sözlü kültür, sözlü gelenek bağlamında ele alınması bu dönüşüm sürecinin bir sonucu olarak görülmelidir.

Alevîliğe dair yazılı kaynaklar, literatür ve belge odaklı yaklaşım, yaşayan canlı inancı tarif edememekle birlikte, Türkiye'de Alevî olarak adlandırılan inanç gruplarının çok küçük bir kısmını açıklayabilmektedir. Özellikle Varto'nun da içerisinde bulunduğu Tunceli/Dersim merkezli Alevîlik, tamamen sözlü bir inanış ve kültürel özellikler göstermektedir. Gerek yapılanma modeli, gerek inanç ve ritüel boyutları, gerekse de kültürel özellikler açısından sözlü gelenek nitelikleri göze çarpmaktadır. Bu açıdan ele alındığında, yaşanan dönüşümler daha berrak bir şekilde anlaşılabilecektir.

Tarihsel olarak insan zihninin geçirdiği aşamalar, dilin kullanılış biçimi ve dil aracılığıyla düşüncenin inşa edilmesi süreciyle şekillenmiştir. Her ne kadar yazının icadı milattan önceye dayanıyorsa da yazılı kültür yüzyıllarca devam eden tarihsel süreçte, oldukça yavaş bir hızda toplumsallaşmış ve sözlü zihinle birlikte sözlü kültür ve gelenekler biçim değiştirerek varlığını hep sürdürmüştür. Kimi zaman geri planda kimi zaman aktif bir rol üstlenen sözlü gelenekler, yazıyla ve günümüzde elektronik kültürle birlikte var olagelmiştir. Birbiri ardınca sıralanmış düz bir çizgi olmaktan ziyade kültür, iç içe geçmiş girift bir yapıyı imlemektedir. Dolayısıyla sözlü kültür-yazılı kültür-elektronik kültür şeklinde bir sıralama yapmak tarihsel gerçeklikle bağdaşmamaktadır. Yazılı kültürün gelişmeye ve yaygınlaşmaya başlaması, sözlü düşünme biçimlerinin geri planda kalmasına yol açmışsa da bütünüyle bunları ortadan kaldırdığını söylemek mümkün değildir. Zihinsel bir evrim süreci olarak okunabilecek bu karmaşık akış hali, sosyal, kültürel, dinî ve coğrafi şartlara bağlı

değişkenlerle birlikte değerlendirildiğinde anlaşılabilecektir. Öncelikle sözlü kültür ve sözlü geleneklerin kendine özgü dinamiklerinin ve işleyişinin ortaya konması gerekmektedir.

Goody, sözlü kültüre dayalı inançlara sahip toplumların, sözlü ürünler ve ritüellerinin hiçbir zaman sabit bir görüntü vermediğini ifade ederek, bu sürecin oldukça dinamik, değişken ve üretken olduğunu belirtir. Özellikle mit olarak adlandırılan uzun sözlü metinlerin, yüzyıllar boyunca aynı şekilde tekrar edilerek aktarılmasının zorluklarına dikkat çeken yazar, bu tür anlatıların değişerek günümüze kadar gelebildiğini vurgular (2017: 82). Bu durumdan hareketle, Goody, mitsel anlatıların ve genel olarak sözlü kültüre dair üretimlerin sabit ve bütünsel olmadığı ve farklılaşıp çoğaldığı sonucuna varır (2017: 83-84).

Goody, yaşanan bu değişimlerin sadece anlatılarla sınırlı olmayacağını, inanca bağlı ritüel ve ibadetlere de yansıyacağının altını çizer. Buna örnek olarak ise, Kuzey Gana'da yapılan alan araştırmalarını gösterir ve bu topluluklarda cenaze törenlerinin uygulanmasında büyük değişimler yaşandığını ifade eder. Yaşanan toplumsal ve ekonomik gelişmelerin, beraberinde getirdiği kültürel değişimlerin ritüelde yarattığı dönüşümün izlerini bu uygulamalar üzerinden değerlendirir (2017: 85). Yazar söz konusu değişimlerin, geleneksel toplanma biçimlerini de dönüştürmesi dolayısıyla, etkileşim süreçlerinin ve motivasyonunun da değiştiğini vurgular (2017: 95). Goody, yazılı ve sözlü kültür kavramından hareketle yazılı ve sözlü din ayrımına dikkat çeker ve her iki inanç türünün aktarım ve ritüel özelliklerinin oldukça farklı olduğunu vurgular (2017: 96). Yazılı ve sözlü din ayrımını dile getiren bir başka isim de Eriksen'dir. Yazar, söz konusu iki kavram arasındaki farkları vurguladığı yazısında, İslam, Hıristiyanlık, Musevilik gibi kitabi dinlerin, bağlama bağlı olmayıp metin eksenli biçimlendiğini belirtir (2009: 299). Yazarın üzerinde durduğu bağlam odaklı inançlar, zaman, mekân ve kişilerle birlikte yeniden üretilir ve bu dinamizm sözlü gelenekler çerçevesinde düşünüldüğünde anlam kazanır. İnancın statik bir metne bağlı olmamasının sonucu, değişen şartlara uyum sağlayabilen kurumsal yapısıdır. Bu değişkenlik, özellikle kırsal-kentsel karşıtlık bağlamında değerlendirildiğinde, yeniden üretim mekanizmasının işlevselliğini ortaya koymaktadır.

Goody, sözlü kültüre dayalı olarak sözlü gelenekler ve sözlü dinlerin, izleyici odaklı olduğunu belirtir ve ritüel süreçlerinin etkileşim aracılığıyla şekillendiğini ifade eder (2017: 100). Yukarda değinilen, bağlam üzerinden biçimlenen kültürlerde, merkeze alınan bir metin olmadığından, ayinsel pratiklerin etkisi söz konusu etkileşimle güçlenir.

Benjamin ise, sözlü geleneklerin aktarım süreçlerinin zayıfladığını ve bunun temel olarak deneyim aktarımının güçsüzleşmesi olduğunu belirterek, her gerçek hikâyenin açık ya da örtük bir biçimde yararlı bir şeyler barındırdığını ifade etmiştir. Bunun kimi zaman bir ahlâk dersi, kimi zaman bir nasihat, kimi zaman ise dinleyicisine akıl verme eylemi olduğunu ve günümüzde akıl vermenin modası geçmiş bir şey gibi algılandığını, bu yüzden ne kendimize ne de başkasına verecek bir aklımızın kalmadığını vurgular (2012: 80).

Ong, sözlü kültürün düşünsel yapısı, sözlü geleneklerin dönüşüm dinamikleri, sözlü metinlerin yapısal özellikleri gibi konuları ele almıştır. Bu eserde sözlü gelenekler ve sözlü zihnin yazılı kültürle olan ilişkisi,karşılaştırmalı örnekler çerçevesinde değerlendirilmiştir. Ong, sözlü kültürlerin anlatı ve metinlerinin içerik açısından büyük bir önem arz etmediğini, önemli olan noktanın icra ve izleyici ile olan etkileşim olduğunu vurgular. Sözlü geleneklerin inanç ve mitolojik anlatılarının yanı sıra, ritüel ve kutsal anlayışlarının da zaman içerisinde değişebileceğini belirtir. Büyük oranda esasın değişmeyebileceğini ancak, birçok ritüel, figür, mekân veya anlatının zamana ve bağlama göre yeniden üretilebileceğinin altını çizer (2012: 58). Yazar, herhangi bir alanda uzmanlaşmanın da yazılı kültüre göre farklı süreçlerle gerçekleşeceğini belirtir ve bir alanda uzmanlaşmanın kitaba dair aktivitelerle gerçekleşemeyeceğini, sözlü kültürlerin kendi doğal yapısı gereği, usta-çırak benzeri kurumsallaşmalarla bunu sağlayabildiğini ifade eder (2012: 59). Goody ise, sözlü kültürlerde uzmanlaşma konusunu ‘yazı öncesi toplumlarda entelektüeller’ kavramıyla açıklar ve bunun en çok inançla ilişkili geleneklerde karşımıza çıktığını belirtir (2011: 37-38).

Goody, kimi toplumların ilkel, yaban ya da evcil olarak adlandırılmasının sakıncalarına değinirken, her toplumun kendi iç dinamikleri etrafında bir değerlendirmeye tabi tutulması gerektiğini vurgular. Evrenin algılanması,

kavranması ve anlamlandırılması sürecinin, bu tarz indirgenmiş kalıp kavramlarla ele alınamayacağını ve her düşünme biçiminin ve kültürün bu süreçleri farklı yollar takip ederek biçimlendirdiğini ifade eder (2001: 58). Lévy Strauss ise tartışmaya "çocuk ve yetişkin" halklar kavramıyla katılır ve bazı halkların çocukluk ve ergenliklerinin günlüğünü tutmamış olabileceğini ancak bunu yapan ya da yapmayan tüm halkların yetişkin olduğunu vurgular (2010: 33-34). Strauss bir başka eserinde ise, ilkel veya tarihsiz halklar olarak adlandırılan toplulukların, gerçekte, yapılarının çok daha sıkı bir dokuya ve zengin bir ortama sahip olduğunu belirterek, bu tür sınıflandırmaların geçersizliğine vurgu yapmıştır (2011: 63). Söz konusu tartışma, Boas'tan beri Folklor ve Antropoloji çevrelerinde devam etmekte olan bir tartışmadır. 19. yüzyıl şartlarında, sömürgeciliğin de etkisiyle, yazısız toplumların ilkel ya da yaban olarak tanımlanması, 20. ve 21. yüzyılda yoğun eleştirilere tabi tutulmuş ve ilkel kavramının pejoratif algısının da etkisiyle günümüzde kabul gören bir anlayış olmaktan çıkmıştır. Çizgisel bir tarih anlayışı yerine, toplulukların özgün kültürel özellikleri göz önünde bulundurularak, yeni ve gerçekçi bir bakış açısı egemen hale gelmiştir.

Goody, sözlü gelenekler çerçevesinde değerlendirdiği dinlerin, doğal, sosyal ve mekânsal değişimlerle beraber dönüşebileceğini ifade eder. Koşulların ve bağlamın değişmesinin, ritüel, inanç ve ilişkiler üzerindeki dönüştürücü etkisinin altını çizer (2011: 66). Yazarın, dinî dönüşümler üzerine yaptığı analizlerinin, çoğunlukla sözlü geleneklerle şekillenen dinsel inanışların, bağlam odaklı değişimlerine işaret etmektedir. Yazılı dinlerde, statik bir metin ve anlayışın hâkim olması, şartlar ne kadar değişirse değişsin daha dirençli ve değişime neredeyse kapalı bir süreçte dönüşebildiği vurgulanması gereken bir başka noktadır.

Herzfeld ise konuyu göçler ve genel anlamda nüfus hareketleri bağlamında ele alır. Kültürü bir bütün olarak değişken bir nitelik göstermesi açısından değerlendiren yazar, günümüzde, statik, verili, değişmez bir kültürel unsurun olamayacağını vurgular (2012: 198). Konunun çalışmamızı ilgilendiren tarafı ise, bu melezleşme ve değişim süreçlerinin sözlü kültürler açısından daha etkili bir şekilde yaşanıyor olmasıdır. Yerleşik, statik bir kültürel algılayışın, yazılı kültüre göre sözlü kültürde çok daha belirgin oluşu, karma, kompleks kültürlerin oluşmasına daha geniş

bir zemin hazırlar. Sözlü kültürler, dinamik yapılarıyla göç süreçlerinden her seferinde daha fazla dönüşerek ve yeni formlar edinerek çıkarlar.

Sanders ise Havelock'tan yaptığı alıntıyla birlikte, sözlü kültürlerin uzun yıllar boyunca bazı kavramları ve anlatıları taşıyabilmesini "ritüelleşmiş söz" kavramıyla ele alır. Yazar, sözün de kalıplaşabileceğini ancak bunun yaşayabilmesi için bir öğrenme sürecine ihtiyaç duyulduğunu ve bu ihtiyacın ancak sözün ritüelleştirilerek sağlanabileceğini belirtir (2000: 18). Sözlü geleneklerin bağlam odaklı nitelikleri dolayısıyla etkileşim içerisinde gelişebileceği savından hareketle yazarın ortaya koyduğu yaklaşımı anlayabilmek mümkündür. Ritüelleştirme eylemi, sözün etkisini ve kalıcılığını artırırken, etkileşimi de olumlu yönde etkileyerek aktarımını kolaylaştırır.

Sanders, sözlü geleneklerin bir diğer özelliğinin ise bellek yaratımı konusunda olduğunu vurgular. Sözellikte, belleme eyleminin olamayacağını ve buna ihtiyaç olmadığını öne sürer. Sözlü metinlerin dinamik yapısı gereği sürekli dönüşerek aktarılması, birebir hatırlanması gereken unsurların gerekliliğini ortadan kaldırır (2000: 24). Yazar devamla sözlü ve yazılı zihni karşılaştırırken, okuryazarlığın insan zihnine hükmedebileceğini ancak sözelliğin her durumda varlığını devam edeceğinin altını çizer. Normatif bilincin yazılı kültürle birlikte şekillenirken kaçınılmaz bir tahakküm kurabildiğini ancak sözlü kültürün bu bağlamda dirençli bir yapıda oluşunun, onun varlığını sürdürebilmesinde önemli bir yer tuttuğunu ifade eder (2000: 68). Yazar sözlü ve yazılı zihni karşılaştırırken, kasıtlı yanıltmalar ve yalanları bu iki kültür arasındaki farklılıklarla açıklar. Yazılı kültürde insan ve düşüncesi arasına çeşitli unsurların girdiğini ve kişinin bu mesafe dolayısıyla daha yanıltıcı olabileceğini vurgular. Sözlü kültürlerde ise, söz konusu mesafenin olamayacağını ve dolayısıyla kişinin düşündüğünden farklı bir şey söylemesinin mümkün olamayacağının altını çizer (2000: 71). Yazar sözlü kültürlere dair bir başka ayırıcı noktanın ise, kural oluşturma ve bunları uygulama evresinde ortaya çıktığını ve sözel halkların bir kuralı benimseyip uygulayabilmesinin ancak tekrarlarla mümkün kılınabileceğini ifade eder. Eylemlerin de tıpkı sözcükler gibi tümüyle kaybolup gidebileceğini ve bu anlamda bir kalıcılığın söz konusu olamayacağını belirtir (2000: 76).

Yazılı ve sözlü kültür konusunu değerlendirmek ve tartışabilmek için, konunun bellek ve hatırlama kavramları etrafında da ele alınması gerekmektedir. Sözlü geleneklerin içerisinde var olabildiği toplumsal ve kültürel atmosfer, hatırlama eylemi için de bir ortam oluşturmaktadır. Kendi doğal ortamında kendi araçlarıyla oluşturduğu bireysel ve kolektif bellek mekanizmaları sözlü kültürün yaşadığı değişimlerden etkilenmiştir. Sözlü geleneklerin doğal habitatı olarak kırsal yerleşimler nüfus bakımından erirken, beraberinde hatırlama ve belleğe dair imgelemi de dönüştürmektedir. Halbwachs, konuyu köy ve kent kavramları çerçevesinde değerlendirirken, büyük bir şehirde unutulmanın ve unutmanın çok kolay olabileceğini ancak bir köyde, kendiliğinden ortaya çıkan toplumsal kontrol mekanizmalarıyla, belleğin bir süreklilik arz ettiğini belirtir. Bu tarz yerleşimlerde bireylerin ortak düşündüğünü ve birlikte hatırladığını ifade eder ve herhangi bir unutma durumunda bireyin, yanındaki kişinin bakış açısıyla bakabileceğini ve bu yolla unutma eyleminin önüne geçebileceğini vurgular (2017: 76).

Mead ise konuyu birey-toplum ilişkisi çerçevesinde değerlendirerek "sosyal ben" ve "ferdi ben" kavramlarını kullanır. Yazara göre 'sosyal ben' toplumun geleneksel ilişkilerine bağlıdır ve her an bu anlamda harekete geçmeye hazırdır. Bireyin topluluğun bir üyesi olarak kabul edilmesi için gerekli ilişkiler ağını kurar. Bu ilişkileri sağlayabilmesi için yapması gerekenleri yapar. Örneğin, herkesin sahip olduğu alışkanlıklara o da sahiptir ve öyle olmalıdır (2017: 217). Kişinin geleneksel ilişkilerini sağlıklı kurabilmesi, özellikle sözlü geleneklerin etkin olduğu toplumlarda, kişinin sözlü kültüre ve bu birikime yabancı olmaması gerekir. Bu tür toplumsal gruplara mensup bireylerin yazılı kültürle geliştirdiği ilişki geliştikçe, 'sosyal ben'in kapsadığı alan azalır ve bu boşluğu 'ferdi ben' doldurmaya başlar. Bu durumda kişi, topluluktan kültürel anlamda kopmaya başlar.

1.2.2. Dijital Medya ve Aktarım

Özellikle televizyon endüstrisinin gelişmesi ve televizyon kullanımının toplumsallaşmasıyla birlikte başlayan iletişim devrimi; bilgisayar, mobil telefon ve nihayet internetle birlikte, dijital medya kullanımı yaygınlaşmış ve bu durum kültürel süreçleri de önemli oranda etkilemiştir. Bir yandan gündelik alışkanlıkları değiştiren bu gelişmeler, zamanla zihinsel süreçleri de dönüştürmeye başlamıştır. Sonuç olarak

insandaki tutum ve davranışları da etkileyen söz konusu kültürel dönüşüm sürecine dair televizyon olgusundan hareketle çıkarımlar yapan Goody, bunu bir edilgenleşme süreci olarak değerlendirir:

> Çocuk- televizyon izlemekle başlayan- elektronik eğitimine girer girmez farkında olmadan kendine özgü değerleri, amaçları ve inançları olan belli bir bilişsel yolu tercih etmiş olur. Çocuk, ekranda parlayıp kararan ışıklar aracılığıyla sunulan bir gerçeği kucaklamıştır. Bu gerçeğin içinde, duygular soluk alıp veren, damarlarında kan dolaşan değil, insandan daha küçük, daha parlak ama yine de insan olarak teşhis edilebilecek canlı insan temsilleri tarafından taşınır. Televizyon sanal bir gerçekliktir. Belli bir andan sonra çocuk kitapların dünyasına girmeye zorlanacaktır. Televizyon insanlara kımıldamadan oturmayı, çenelerini kapalı tutmayı, dinlemeyi ve elektronik olarak üretilen insan sesi taklitlerinin karşısına geçtiği zaman duyup gördüklerini edilgen bir biçimde kabul etmeyi öğrenir. İzleyici tepki veremez. Televizyonu elindeki "uzaktan kumanda" aletiyle kontrol eder. Bu etkinliğin kişiye sağladığı belli bir güç de vardır, bu güç, daha farklı, daha ölümcül ve yine elle tutulan başka güçlerin tadını anımsatır (2013: 146).

Görüldüğü üzere sürecin ilk aktörü olarak televizyonun muhataplarında yaşattığı değişim, sadece gündelik hayatı veya alışkanlıklarıdönüştürmez aynı zamanda bir bütün olarak insanın bilişsel, davranışsal ve refleksif tutumlarını organize eden, manipüle eden bir etkide bulunur. Günümüzde bu durumun çok daha gelişkin ve yaygın bir versiyonu olarak online dünya, hemen hemen her insanın elinde ve cebinde tutabildiği bir gerçeklik halini almıştır. Sanat, spor, siyaset, kültür, oyun, video, dizi film ve sinema sektörlerinin tamamına etki eden, bunları dönüştüren ve kendine dair kurallar içerisinde, tüketicilerin alışkanlıklarını değiştiren, kültürel bir evren olarak değerlendirilmelidir.

Öte yandan Berk Çaycı, dijital dönüşümün toplumsal her alanda etkili olabildiği gibi toplumsal hareketlerin de bundan azade olmadığını belirtir. Yakın tarihte Ukrayna'da yaşanan turuncu devrim, kuzey Afrika ve Ortadoğu ülkelerinde yaşanan Arap baharı, Amerika Birleşik devletlerinde yaşanan *Occupy Wall Street,* Almanya'daki Pegida yürüyüşleri, Türkiye'deki gezi parkı olayları gibi tüm politik hareketlerin dijital dönüşüm kapsamında değerlendirilebilecek sosyal medya hareketlenmeleri olarak değerlendirir (2015: 39-40).

Mehmet Haberli, dijital medya ve din konulu çalışmasında, din olgusunun ve buna bağlı alışkanlıklar ve uygulamaların dijital dönüşüm sürecinde önemli değişimlere uğradığını ifade eder. *Online Religion* (Çevrimiçi Din) kavramından hareketle konuyla ilgili somut bazı örneklerle tezini güçlendirir. "Confession: A

Roman Catholic App" adlı uygulamayla isteyen Katoliklerin söz konusu uygulama üzerinden bir rahiple görüşebileceği ve günah çıkarabileceği bir uygulamayı bu kapsamda değerlendirir. Bunun yanında Müslümanlar için, namaz kılmayı, hac ibadeti ile ilgili bilgileri, Kur'an öğreten bazı uygulamaları örnek göstererek, dijital değişim dönüşüm sürecinin inanç alanı ile ilgili eğilimini ve yönünü anlamımızı sağlayacak ipuçlarını verir (2019: 310).

Heidi A. Campbell *When Religion Meets New Medya* adlı kitabında yeni medya araçlarının dinî gruplarca kullanımı üzerine doygun bir araştırma yapar ve söz konusu araçların izini sürer. Buna örnek olarak, Birleşik Krallıkta yaşayan Müslüman toplumun yeni medya araçlarını kullanarak oluşturdukları organizasyonla ilgili bilgiler verir:

> Diğer Müslüman geliştiriciler, geleneksel dinî uygulamaları benzersiz şekillerde kolaylaştırmaya yardımcı olan yeni yaratıcı fırsatlar gördüler. MS Kablosuz Pazarlama, Londra Merkez Camii ile bağlantılı olarak şunları sunuyor: İngiliz Müslümanları "TXT&Donate İslami Namaz Uyarısı" hizmetine erişim sağlar. Aboneler alışveriş merkezi ücreti olarak öderler ve sadece günlük namaz vakitleri ve Kuran'dan ayetler almakla kalmaz, aynı zamanda abonelik masrafları doğrudan Müslüman hayır kurumlarına gider ve inananların dinî görevlerini yerine getirmelerine yardımcı olur (2010: 187).

Dijital medya olanaklarının inanç grupları tarafından kullanımına dair bu çarpıcı örnek bir yandan grup üyelerinin dinî eğitim ve bilgilenme imkânlarını geliştirirken, diğer yandan ise grup üyeleri arasındaki dayanışmayı organize ederek bir bilinç ve kimlik yaratmaktadır. Kişilerin fiziksel olarak bir yerden bir yere gitmesine gerek kalmadan, elindeki bir cep telefonuyla ulaşmak istediği bilgi ve birikime ulaşması ve aynı anda bunun için ödemiş olduğu paranın da mensup olduğu grubun başka bir üyesine yardım olarak ulaşmaktadır. Dijital çağın henüz emekleme döneminde bir olgu olması nedeniyle, gelecekte tüm alanlarda olduğu gibi inanç ve din alanında da yeni arayışlar ve dijital modeller görmek mümkün olacaktır.

1.3. GÖÇ, MODERNLEŞME VE KÜLTÜR

İnsan topluluklarının veya kişilerin farklı sebepler ve motivasyonlarla yer değiştirmesi göç olgusunun temelini oluşturur. Bu göçler kimi zaman şok bir etkiyle toplumların gündemine gelen savaş, doğal afetler, siyasal gelişmeler gibi

makro sorunlardan kaynaklanırken kimi zaman ise daha bireysel ve ekonomik mikro sorunlarla gerçekleşebilmektedir.

Marshall *Sosyoloji Sözlüğünde* göçü şu şekilde tanımlar: "Göç (az veya çok) bireylerin ya da grupların sembolik veya siyasal sınırların ötesine, yeni yerleşim alanlarına ve toplumlara doğru kalıcı hareketini içerir (1999: 685).

Emiroğlu ve Aydın ise *Antropoloji Sözlüğünde* göç kavramını tanımlarken insanın temel ihtiyaçlarına yönelik bir stratejisi olarak alırlar:

> Göç İnsanın coğrafi hareketliliği; bu hareketliliğin yol açtığı nüfus dinamiği. İnsan türü (Homo sapiens sapiens) diğer canlı türlerinin aksine, temel ihtiyaçlarını gidermek için yarattığı stratejilerden biri olarak, dünyanın neredeyse tamamına yerleşmiş ve kendi yaşam alanını (habitatını) inşa etmiştir. Bu durum insanı diğer canlılar arasında hareketliliği en yüksek varlık yapmıştır. Özellikle nüfus artışı gibi bir baskı karşısında insanın görece boş alanlara doğru hareket etmesi veya avlanma sahalarını kolayca değiştirebilmesi, göç olgusuna işlerlik kazandırmıştır. Savaşlar, fetihler, kıtlık, büyük salgınlar, önemli iklim değişiklikleri, ideolojik baskılar, tehcir, transhümans, avcılık, toplayıcılık, göçebe çobanlık, kentleşme, işsizlik gibi etkenler göçe neden olurlar (2003: 341-342).

Sözlükte göçün kültürel nitelikleri ve sonuçları üzerinde durulur:

> Göçün kültürel sonuçları, kültür göçü, kültürel yayılma, kültür şoku, kültürleşme, kültürlenme ve kültürel uyarlanma süreçlerinde ortaya çıkar. Göç, karşılaşan kültürlerin "benzeşme" eğilimini güçlendirdiği gibi, dışlanma veya azınlık haline gelmek gibi nedenlerle, "ayrışma" ve kültürle kimliğin vurgulanması sonucunu da doğurabilir (2003: 342).

Doğan, göç ve kültür kavramlarını birbirini besleyen yapılar olarak ele alır. Çünkü yazara göre göç, bir yandan insanın fiziksel olarak hareket halinde olmasına işaret ederken bir yandan da zihinsel devinimini artırır ve bu zihinsel devinim kültürel aksiyonu harekete geçiren bir işlev üstlenir:

> Sosyal hareketliliğin bizatihi insan doğasıyla açıklanan önemli bir yapısı vardır. Sınırlı ve yetersiz olandan daha yetkin ve yeterli olana yönelme arzusu; mevcut olan ile yetinmeyerek daha iyi ve işlevsel olanı elde etme gibi duygular insanoğlunu sürekli ve bitip tükenmeyen bir arayışa yöneltmiştir. Bu durum göçün dayandığı sosyolojik bağlamdır ve bu bağlam göçü sosyal hareketliliğin bir parçası haline getirir. Çünkü göçle birlikte sabitlik fikri yerini erteleme, reddetme, kaçma, kurtulma, gitme, ayrılma, terk etme, uzaklaşma, duygusunu bırakır. Günlük hayatın ürettiği ve beslediği bu duygularla göç, kültürün geniş damarlarında bir yer bulur. O nedenle denilebilir ki göç anlam ve değerini kültürden alır; kültür ise göçle gelen her yeni ve farklı olanı dönüştürerek evrilir ve zenginleşir (2018: 13).

Doğan göçün tüm insanlığın ortak problemi olmasını, söz konusu kavramın kendi doğasında çift yönlülüğüne bağlar ve iki tarafın da göçle birlikte hayatlarının etkileneceğini ifade eder:

> Göçü toplumsal olgu haline getiren ana unsur onun tüm zamanların, tüm kültür ve toplumların gündemi haline getirebilme gücü ve yapısıdır. Göçe konu olan ve göç etme mecburiyetinde kalan insanlar kişisel öyküleriyle birlikte toplumsal ve siyasal hareketliliği de tetiklemiş olurlar. Bu hareketliliğe göç alan ve göç veren ülkeler gibi iki temel boyutun eklendiğinde göçün geniş alanda taraflar yaratması kaçınılmaz hale gelir. Göçü sosyolojik bir alan haline dönüştüren de işte bu boyutlardır. Daha açık bir ifadeyle her bir göç tecrübesi dram ve tragedya barındıran bir öyküye sahiptir. Öyküye konu olan insandır. Bu bağlamda göç bir insanın keyfi ya da istendik ama çoğu örneklerde olduğu gibi zorunlu seyrüseferidir (2018: 29).

Göçün çift taraflılığı ve göç edilen yerdeki etkilerini Iain Chambers merkez olma duygusu etrafında ele alır ve sadece göç edenlerin değil göç edilen yerdeki insanların da hayatlarında kalıcı değişiklikler yaratacağını belirtir:

> Modernliğin kuşatıcı temalarını –ulus ve edebiyatı, dili ve kimlik duygusu- bozup sorgulayan şey, göçe refakat eden yayılmadır (etrafa saçılmadır). Ötekini, radikal başkalığı tanıdığımızda, artık dünyanın merkezinde olmadığımızı kabul etmiş oluruz. Merkez ve varlık duygumuz değişir. Buna paralel olarak, tarihsel, kültürel ve psişik özneler olarak bizler de köklerimizden koparılır, varoluşumuza, hareket ve başkalaşım bağlamında karşılık vermek zorunda kalırız (2019: 43).

Adıgüzel'e göre ise göç olgusunun diyasporik kimliklerle açıklanması mümkündür. Göç edilen yerde kültürel kimi itkilerle bir arada olmayı başaran göçmenler küreselleşmenin etkisiyle anavatanlarıyla çok daha geniş bir iletişim imkânına sahip olurlarken bulundukları ülkelerin hegamonik yapılarından aynı derecede sıyrılmış olurlar. Bu da diyaspora kavramını somut olarak açıklayan bir olgudur (2020:179).

Kültür ve göç birçok açıdan birbirini tetikleyen, besleyen, manipüle eden girift yapılara sahiptir. Göç olgusu kültürel tüm süreçleri hızlandırır. Göç kavramının genel olarak modernizm ile birlikte ele alınmasının sebebi ise, yaşanan göçlerin çok büyük oranda kırsal bölgelerden kentlere doğru bir akış içerisinde olmasıdır. Kısıtlı kaynaklar köylüleri sanayileşmiş ya da hizmet sektörü gelişmiş bölgelere sevk eder. Kent bir anlamda modern hayat demektir ve geleneksel tüm kalıpların sorgulandığı, dönüştüğü bir süreçle kültürü de değişime uğratır.

Yer değiştiren toplumsal grupların yaşamaya başladığı ülkelerle kurdukları entegrasyon ilişkisi de birçok farklı disiplinin ilgi odağı haline gelmiştir. Özellikle sosyoloji ve siyaset bilimi disiplinleri bu konuda oldukça geniş bir literatüre sahiptir. Türkiye'de yapılan çalışmaların büyük çoğunluğu yurtdışına göç eden Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının bulundukları ülkelerle kurdukları kültürel ve ekonomik ilişkiler konularına yoğunlaşmıştır.

Bunun yanında son yıllarda başta Suriye olmak üzere Irak, Afganistan, Pakistan ve İran gibi ülkelerden Türkiye ve Avrupa'ya yönelen göç hareketleri hem Türkiye toplumunda hem de göç eden topluluklarda bir şok etkisi yaratarak sorunlar yumağı şeklini almış ve kimi rahatsızlıkları da beraberinde getirmiştir. Durumun hem yerleşik topluluklar hem de göçle gelen topluluklar açısından iki yönlü olduğu söylenebilir. Yerleşik düzenin ve ilişkilerin gelenekselleşmiş kalıplarının kırılmaya başlaması ve daha karmaşık hale gelmesi beraberinde söz konusu iki taraf için de problemler yarattığı açıktır.

Göçün kültürel sonuçları, toplumları yeni uyum süreçlerine yaklaştırırken yeni kriz alanları da açarak temelde üretken bir atmosfer yaratır. Ancak bu üretkenlik kimi zaman çatışma, kriz ve kaos ortamlarını da beraberinde getirir. Özetle kültürün göçle birlikte çok daha hızlı ve köklü değişimlere uğradığını ve çeşitli sorunlu alanlar yarattığını söylemek mümkündür.

1.4. GELENEĞİN YENİDEN ÜRETİMİ VE DÖNÜŞÜMLER

Geleneğin yeniden üretimi ya da daha genel olarak yeniden üretim kavramı birçok farklı alanda tartışılan bir konudur. Eğitimden edebiyata, ekonomiden kültüre, gelenekten inanca kadar tüm kavramlar yeniden üretim kavramıyla ele alınmıştır. Geçmişten günümüze sözlü olarak aktarılan geleneklerin dönüşüme uğraması ve yeni formlarla değişen koşullara adapte olabilmesi şeklinde özetlenebilecek söz konusu kavram, bir anlamda geleneğin yaşayabilmesinin de bir koşulu olarak görülebilir. Değişen koşullar ve özellikle kırsaldan kente, gelenekselden moderne dönüşüm aşamalarının büyük kısmında gelenek tekrar tekrar üretilerek hayatta kalmaya çalışır. Kültürün tıpkı bir canlı organizma gibi kendini dönüştürerek yoluna devam edebilmesi, insanın üstün uyum stratejileriyle ilgili ipuçları verir. Geleneğin yeniden üretimi sürecini, evrimsel bir dönüşüm gibi değerlendirmek mümkündür. Çünkü her

iki süreçte de önemli olan canlı organizmanın hayatta kalabilmesi için gösterdiği dönüşüm refleksidir. Magnion söz konusu uyum ve devamlılık sürecini geçmiş ve gelecek arasında kurulan bağlarla ilişkilendirir ve sonuç olarak geleneğin yeniden üretimini devamlılık kavramıyla açıklar:

> Bir toplumun arka planı olan gelenekleri değiştirmeye yönelik belirli bir direnç vardır: bir geleneği bir başkasıyla değiştirmek belirli miktarda maddi, ahlaki ve düşünsel çaba gerektirir. Bu unsurlar geleneklerin neden dayanıklı ve kalıcı göründüğünü açıklayan değişime olanak sağlamazlar. Ancak buna rağmen toplumlar değişir: büyük büyük anne ve babalarımızın "dünya"sı, kendimizi aynı toplumun, aynı ama yine de aslında özdeş olmayan toplumun üyeleri saymamıza rağmen bizim dünyamızla aynı değildir. Bu aynılık hissine katkı sunan şey aynı mekânsal konumda yaşıyor olmak ya da atalarımızla aynı milliyete sahip olmak gerçeği değil, onlarla bir devamlılık arz etme hissidir (2015: 166)

Geleneğin devamlılığının dönüşme kabiliyeti ve yerleşik modellere karşı yıkıcı etkisi kimi zaman toplumlarda çeşitli fay hatları oluşturur. Ancak çoğu örnekte gelenek yeniden üretilir çünkü yeniden üretilemeyen gelenek modern çağın dışlileri arasında tahrip olmaya ya da gözlerden ırak düşmeye mahkûmdur. Magnion bu durumun toplumsal bir uzlaşı ile çözülebileceğine dikkat çeker:

> Toplumsal yeniden üretim konusu bir toplumun yaşam tarzının devam eden varoluşuyla ilgilidir. Toplumsal yeniden üretim konusu bir toplumun değer-dizgesine yakından bağlı olması nedeniyle ve yerleşik değerlere meydan okunduğunda, bunun şiddete götürme olasılığı nedeniyle çetrefil bir konudur. Şiddetin çatışkıların çözümü yönünde arzulanır bir araç olmadığını varsayacak olursak, çatışkı çözümü için, bir çözüm bulunabilene kadar bir toplumun üyelerinin farklı görüşlerini dikkate alan bir yaklaşıma gerek duyulmaktadır (2015: 156).

Habsbawn, "Gelenekler icat etmek, burada varsayıldığı üzere, geçmişe referansla (bunu tekrar dayatarak yapsa bile) belirginlik kazanan, özünde bir formelleştirme ve rutinleştirme sürecidir" (2006: 5) derken yukarıda değinilen devamlılık özelliklerine dikkat çeker. Geleneğin yeniden üretimi ve geleneğin yeniden icadı kavramlarının da kesiştiği nokta burasıdır. Gelenek devam etmek ister ve toplum bunu dönüştürerek yeni biçimler geliştirir. Burada da bir uyum sürecinden ve stratejisinden bahsetmek mümkündür. İcat edilmiş gelenekleri bir pratikler kümesi olarak değerlendiren Habsbawn, konuyu süreklilik çerçevesinde alır:

> 'İcat edilmiş gelenek', alenen ya da zımnen kabul görmüş kurallarca yönlendirilen ve bir ritüel ya da sembolik bir özellik sergileyen, geçmişle doğal bir süreklilik anıştırır şekilde tekrarlara dayanarak belli değeri ve davranış normlarını aşılamaya çalışan bir pratikler kümesi anlamında düşünülmelidir.

> Aslında, mümkün olan her yerde bu pratikler, hemen kendilerine uygun düşen bir tarihsel geçmişle süreklilik oluşturmaya girişirler (2006: 2).

Öte yandan Althusser konuyu devlet ve iktidar perspektifinden değerlendirerek içerisinde iktidar ve kamusal nitelikler bulunan yapıların geleneğin yeniden üretimini sağladığını ifade eder:

> Egemen sınıfın ideolojisi bireylerin en mahrem "bilinç"lerine ve en özel ya da kamusal "davranışlarına nüfuz ettiğinden, devletin ideolojik aygıtları, bireysel bilincin en "gizli" yerine kadar (mesleki, ahlaki, babalık, annelik, dinî, siyasal, felsefi, vs., vs. bilinç) üretim ilişkilerinin yeniden-üretimini sağlayabilir

Geleneğin yeniden üretimini toplumların ayakta kalabilme güdülerinin organize olmuş, dönüşebilen biçimleri olarak kabul edebiliriz. Bu süreçte temel motivasyon sürekliliktir. Geleneğin değişen formları, topluluğun değişen imge, algı, tutum ve davranışlarını ifade ederek devamlılığı sağlayabilecek unsurlardır.

İKİNCİ BÖLÜM

VARTO ALEVÎLERİNDE GELENEKSEL İNANÇ KURUMLARI, TOPLUMSAL YAPI VE DÖNÜŞÜMLER

2.1. ALEVÎ İNANÇ ÖNDERLERİ VE KURUMSALLAŞMA

Alevîlik kendi içerisinde bir kurumsallaşma örüntüsü çerçevesinde devamlılığını sürdürebilmektedir. Daha çok kan bağı temelli oluşan ocaklar belirli aileler tarafından temsil edilmektedir. Seyyid-i saadet evlad-ı resul[4] olarak adlandırılan ocak aileleri, soy bağı olarak ehl-i beyte dayandırılırlar. Bu bağlantının sözlü kanallarla yapıldığını ve aktarıldığını belirtmek gerekir. Az da olsa çeşitli belge şecere kayıtlarının olduğu fakat bunların büyük kısmına da ulaşmanın mümkün olmadığı görülmüştür. Alevî inancının, ibadet, ritüel ve gereklerinin yaşatılması, uygulanması ve denetlenmesi görevlerinin tamamını söz konusu ocak ailelerinin üstlenir.

Hem sözlü aktarımın hem de informal bir eğitim sürecinin beraber yürütüldüğü ocak ailelerinde yetişen çocuklar, doğal olarak bu eğitim süreçlerinden geçmektedir. Alevîliğin, devlet tarafından yürütülen ya da tanınmış bir eğitim organizasyonu bulunmamaktadır. Herhangi bir akademik eğitim öğretim sürecinin var olmaması ocak sistemi üzerinde daha ayrıntılı düşünme gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Topluluğun; inanç, ibadet, sözlü aktarım gibi gündelik hayatta ihtiyaç duyabileceği tüm etkinlikler ya da öğrenim süreçleri, ocaklar tarafından hayata geçirilir. Bunun en önemli fiili işlevipir-talip ilişkisinin devam ettirilmesidir. Alevî inancında her bireyin mutlaka bir ocağa talip olması gerekir. Bu ilişkinin çeşitli kuralları ve geleneğe bağlı iletişim biçimleri vardır. Bu konu bölümün ilerleyen kısımlarında ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

[4]Saadet çağının seyyidleri peygamber çocukları. Alan araştırmasında tespit edilen ve ocak aileleri için en sık kullanılan kavram.

Alevî toplumunun dinî yapılanması ve organizasyonu inancın karakteristiği gereği pre-modern bir sistematiğe sahiptir. İnanç kurumları, tarihin herhangi bir döneminde resmi devlet kontrolünde ya da yönlendirmesiyle oluşmamış, topluluğun kendi iç mekanizmalarını kurmasıyla mümkün olabilmiştir. Bu yönüyle sözlü kültür unsurlarının geleneksel-kırsal mekânlardaki tarihsel gelişim ve dönüşümüyle birebir ilgilidir. Alevî inanç önderlerinin; müfredatı belirlenmiş, düzenli ve sürekli bir eğitim kurumundan mahrum olmaları, topluluğun kendi dinî ve geleneksel yapılarını yaratması sonucunu doğurmuştur. Bu sistem ocaklar üzerinden şekillenmiştir. Ocaklarda ise medreselerde olduğu gibi düzenli bir eğitim sistematiği yerine ocak ailelerine mensup bireylerin çocukluklarından itibaren içerisinde bulundukları atmosferden kaynaklı doğal bir öğrenme süreci meydana gelmiştir. Söz konusu doğal süreç, İllich tarafından şu şekilde ifade edilmiştir:

> "Gerçekte, öğrenme edimi başkalarının yönetimine en az ihtiyaç duyulan bir insan etkinliğidir. Çoğu öğrenme edimi bir öğretimin sonucu değildir. Daha ziyade, anlamlı bir oturumda engellenmeden gerçekleştirilen bir katılımın sonucudur. Pek çok insan en iyi 'onunla-öğreneceği şeyle birlikte olmak' suretiyle öğrenme işini gerçekleştirmektedir" (2013: 56).

Yazarın "katılım" olarak ifade ettiği olgu, Alevî toplumu için geleneksel toplanma biçimlerini ifade etmektedir. Ocak ailesine mensup bir çocuğun, küçük yaşlarından itibaren katıldığı cemler, babasıyla birlikte gittikleri talip ziyaretleri ya da taliplerin pirlerini ziyaretleri gibi etkinliklerle öğrendikleri, Alevîler için bir eğitim süreci olarak ifade edilebilir. Ocak ailelerine mensup bireylerin evleri, sık sık farklı sebeplerle ziyaret edildiğinden, bu tarz evlerde yoğun dinî sohbetler, inanca dair problemler ya da toplumun sosyal- ekonomik sorunlarının tartışıldığı ortamlar dolayısıyla, aktif, dinamik bir öğrenme sürecinden söz etmek mümkündür.

Benedict, birey ve toplumu karşıt iki kavram olarak kullanmak yerine söz konusu kavramları birbirini tamamlayan bir çizgide algılamıştır. Bireyin içerisinde yaşadığı kültürün ona yeterli hammaddeyi sağladığı durumlarda bireyin kültürel olarak zenginlik kazandığını, sağlayamadığı durumlarda ise sıkıntı yaşanacağını ifade eder (2011: 268). Ele aldığımız Alevî toplumu göz önünde bulundurulduğunda, toplumun bireye sunduğu hammaddeyi kültürel atmosfer ve geleneksel yapıların sunduğu imkânlar olarak değerlendirebiliriz. Topluluğun kültürel dinamizmi, geleneksel yapıların faal ve üretken olmasıyla doğrudan ilişkilidir. İlerleyen

kısımlarda genelde Alevîler, özelde ise Varto Alevîlerinin bu geleneksel hammaddeden uzaklaştıkça, sorunların büyüdüğünü ve öğrenim süreçlerinin aksadığını çeşitli örneklerle açıklamaya çalışacağız.

Pir, mürşit, rayber/rehber ve dede kavramları, Alevîlik literatüründe henüz netleştirilerek ifade edilememektedir. Keskin hatlarla birbirinden ayrılan ya da hiyerarşik olarak bir düzen içerisinde belirtilmeyen söz konusu kavramlar içerisinde en güçlü vurguya sahip kavram "pir" dir. Hem Alevî sözlü edebiyatında hem de gündelik hayatta belirgin ağırlığa sahip olan pir kavramı, Alevî inancına sahip sıradan bir bireyin anlam dünyasında da önemini korumaktadır. Varto'da yapılan alan araştırmaları sırasında da söz konusu kavramlar içerisinde en yaygın kullanım alanına sahip "Pir" kavramı, genel anlamda yaygınlığı olan Dede kavramının yerine de kullanılabilmektedir. Örneğin; dede-talip ilişkileri konulu sohbetlerimizin büyük çoğunluğunda "pirlerimiz Erzincan'dan, Dersim'den gelirlerdi" (KK-39, KK-40, KK-41) şeklinde başlayan cümlelere rastlamak mümkündür. Bu kavramların kullanım alanlarına ve yaygınlıklarına değindikten sonra literatürde nasıl ele alındıkları ve açıklandıklarını göstermek gerekecektir.

Dersim merkezli Alevîlik inancına göre, inanç elitini oluşturan gruba genel olarak seyyid ismi verilir. Bu kavramsallaştırma, söz konusu grubun kendini meşrulaştırma aracı olduğu gibi üzerinde taşıdığı kutsallık motiflerinin de kaynaklarından biridir. ehl-i beyt soyuna dayandırılan şecereler veya anlatılar yoluyla ocak aileleri toplumsal olarak güçlendirilmişlerdir. Er, ocak ailelerinin Arap ya da Türk olması tartışmalarını, Emevi zulmünden kaçan Ehl-i Beyt ailelerinin Anadolu'ya gelerek, evlilik yoluyla Anadolu halklarıyla kaynaşmaları düşüncesi etrafında ele alır (Er, 2014: 65). Bu konu Alevîler içerisinde de tartışmalı bir durum olarak kendini göstermektedir. En genel kapsamıyla seyyid kavramı Dersim merkezli Kürt Alevîleri için bir çatı kavramı ifade eder. Bu bir anlamda bir ön şarttır. Bu çerçevenin içerisinde ise ön plana çıkan mürşid, pir, rehber (rayber) ve talip kavramlarıdır. Bu kavramlar bir hiyerarşik düzen içerisinde oluşmuştur. En üstte yer alan mürşid pir-i piran olarak adlandırılır. Pir ise taliplerle olan ilişkileri düzenleyen, aktif olan, dinî ve sosyal gereklilikleri yerine getiren, bir anlamda tüm süreci yöneten kişidir. Pir her sene sonbahar aylarında taliplerini ziyaret ederek bu etkinliğini pekiştirir. Burada başka bir kavram daha ortaya çıkmaktadır. Koçek, pirin

seyahatlerinde ona eşlik eden kişidir. Genç ve kuvvetli olması gerekmektedir çünkü pirin eşyalarını taşımak gibi görevleri vardır ve bu kişinin fakir bir birey olması gerekir, bunun sebebi ise bu yolculukla birlikte belirli bir kazanç elde ediyor olmasıdır (Deniz, 2012: 59). Rehber/rayber ise, talibi pirin huzuruna çıkmaya hazırlayan, dinî ve sosyal eğitim sürecini işleten kişiye verilen addır. Talip ise doğuştan bir ocağa mensup olan, kendinden başlamış bu süreci devam ettirmekle yükümlü olan kişidir. Her Alevî aynı zamanda taliptir. Talip olmak zorundadır. Ve bu kişinin kendi seçeneği olmaktan ziyade aile ve aşiret ilişkileri bağlamında belirsiz bir tarihte şekillenmiş bir ilişki biçimidir.

Gezik, taliplerin pirlerini seçme hakkına sahip olduğu durumların da olabileceğini belirtir. Bunlardan ilki, ocak ailesinde pirlik iddiasında bulunan birden çok kişinin olması durumunda, taliplerin bu kişiler arasından birini seçebileceğini ifade eder. Bir diğer durum ise taliplerine yıllık ziyaretlerini gerçekleştirme görevini yerine getirmeyen pirlerin olması durumunda, taliplerin başka bir pir seçebileceğini belirtir (2013: 5). Yukarıda belirtildiği gibi, pir, rehber/rayber ya da mürşid olabilmenin ön şartı seyyid ailesine mensup olmaktır. Bu durumun bir istisnası olarak dikmelik/tikmelik, pir tarafından yetkilendirilerek, dede sıfatıyla cem yönetebilir (Bodrogi, 2012: 142). Gültekin ise, Alevîlikteki bir başka önemli kurum olarak dervişliği gösterir ve bu tasavvufi yaklaşıma sahip kişilerin bir yönüyle kutsal sayılan ocaklarla diğer yönüyle de toplumsal olarak "delillik" olarak adlandırılan kavramla ilişkilendirir (2020: 63-64). Alevî inanç örgütlenmesinin bir diğer özelliği ise, yatay örgütlenmeye benzer bir yapıya sahip olmasıdır. Her talibin bir piri olması gerektiği gibi her pirin de talip olarak başka bir pire bağlı olması gerekir. Örneğin Kureyşan ocağı Vartodaki Lolan aşiretinin piriyken aynı zamanda Baba Mansurluların talibi konumundadır. Bu durum, diğer ocaklar için de geçerlidir. Bu kaideyi bozan tek ocak Ağuçan ocağıdır. Bu ocak, herhangi bir ocağın talibi olmazken, birçok ocağın piri ya da mürşidi konumundadır. Gezik, bunun sebebinin Ağuçan ve Baba Mansur ocaklarının kendilerini Kerbela dergâhına bağlamaları olarak açıklar (2013: 9). Bu istisna dışında tüm Alevîler bir ocağın talibidirler. Bir talibe pir olan kişi, aynı zamanda başka pire talip olabilmektedir. Bu Alevî inanç sistemi için oldukça dikkat çekici ve ayırt edici bir özelliktir. Dikey olarak kurgulandığı gözlemlenen bu sistem, aynı zamanda bir ocak hariç her ocağı yatay

olarak da kesebilme imkânına sahiptir. Bu sistem olarak neredeyse herkesin eşit bir şekilde bir inanç önderine bağlanmasıyla, yerel, mutlak bir iktidar ya da güç birikiminin önüne geçmiştir. Pirin aynı zamanda talip olabilmesi hem taliplerine dönük yükümlülüklerinde hem de pirine yönelik yükümlülüklerinde, çift taraflı bir anlama, kavrama ve yönetme durumunu beraberinde getirmiştir. Aynı anda hem iradesini bir kişiye bağlamak hem de bir kişinin tüm bağlılığına sahip olmak, geçişken bir sistemi beraberinde getirmiştir.

Alevî inanç örgütlenmesini oluşturan unsurların neredeyse tamamının insan merkezli olduğunu vurgulayan Yıldırım, bunun sebebinin altyapı eksikliği olduğunu ifade eder (2018: 123). Ocak sistemini meydana getiren pir, mürşid, rehber/rayber ve taliplerin dışında insan merkezli bir diğer gelenek ise musahipliktir. Bölümün ilerleyen kısımlarında sanal/kurgusal akrabalık başlığı altında incelenecek olan musahiplik kurumu, Alevî inancının temel ayaklarından birini teşkil etmektedir. Alevîliğin sözlü kültürden kaynağını alması ve tüm aktarım ve eğitim süreçlerini bu yolla yürütmesi, inancın insan merkezli olmasının bir başka sebebidir. Kendine has örgütlenme modeliyle Alevîlik, mekâna değil kendi sisteminin vazgeçilmez parçaları olan kişilere dönük bir organizasyon içerir. Alevîlerin mekânla kurduğu geleneksel ilişki, Alevîliğin kurumsal yapısından ziyade, animist, paganist özellikler taşıyan doğa-tapınımcı bir görünüm arz eder. Bu durum da ziyaretler ve diğer doğal kutsal mekânlarla biçimlenir. Söz konusu mekânların inancın kurumsal yapılarıyla doğrudan bir ilişki içerisinde olduğunu söylemek mümkün değildir. Alevî inancının bu anlamda ikili bir özellik gösterdiği ve bir yandan ocak sistemiyle inancın devamlılığını ve aktarımını sağlarken diğer yandan ise kutsal mekânlar ve animist-paganist özellikleriyle de motivasyonu yüksek, yoğun bir inanç dünyasını yaşamsallaştırdığı söylenebilir.

Bahsi geçen özelliklerinin yanında dede-talip ya da pir-talip ilişkilerinin sacayaklarından biri olan çıralık, hâkullah ya da pir lokması olarak adlandırılan ekonomik model, Alevî örgütlenmesinin sürekliliğinde önemli bir rol oynamaktadır.

2.2. EKONOMİK MODEL: ÇIRALIK/HAKULLAH/PİR LOKMASI

Taliplerin pirlerine dönük çeşitli yükümlükleri vardır. Geleneksel olarak pirler, taliplerini her sene ziyaret etmekle yükümlü iken, taliplerin de pirleri ağırlamak, misafir etmek, temel ihtiyaçlarını karşılamak ve çıralık (hakullah) olarak adlandırılan ve ocak ailelerinin bu görevlerini yerine getirirken ihtiyaçları olan maddi desteği kendilerine vermek zorundadırlar. Bu durum ocak sisteminin devamlılığı açısından oldukça kritik öneme sahiptir. Gezik, çıralık kavramının kökenine dair şu belirlemeyi yapar:

> Çıra, yaygın biçimiyle çerağ, özellikle tasavvuf akımlarında Tanrı'nın nurunu temsil eden bir sembol olarak görülür. Bu anlam ilişkisi Dersim bölgesinde de geçerli olup, konumuz açısından şöyle ifade edilmektedir: Pir yalnızca yılda bir defa taliplerinin ziyaretine geldiğinde değil, o, her perşembe akşamı onlar için dualar okumaktadır. Bunu yaparken, pirin yüzü odanın bir kenarında yanan çıraya dönük olduğundanbir çok kişi çıralık adlandırılmasının buradan kaynaklandığını dillendirir. Yani, bu maddi katkı, çıra önünde kendileri için yapılan tüm dualar için verilmiştir. Bu boyutuyla da "Allah'ın hakkı" manasına gelen hakullah kavramı ile örtüşmektedir(2009: 37).

Birdoğan bu uygulamaya benzer bir sistemin Bektaşilerde de olduğunu belirtir:

> Her sûfi mümin, senede '28 çil kuruş' vergi ile mükelleftir. Bu 28 kuruş şu şekilde bölünürdü: On iki kuruş pir hakkı (Hacı Bektaş çelebisine), on kuruş rehber hakkı (köy dedesine), dört kuruş gözcü hakkı, iki kuruş erkân hakkı (bu hak alaca dikenin veya erkân-ı ulyânın adına alınır ve dede alırdı (1995: 65).

Birdoğan, Alevîlikteki çıralık-hakullah uygulamasının Alaattin Keykubat döneminde, 1232 yılında Erzincan yörelerinde kimi oymak beylerini ve İslam dinîni biraz daha iyi bilen kişileri toplayarak, bu oymakların insanlarına İslami kuralların öğretilmesini emrettiğini ifade etmiştir. Bu öğreticilere de Peygamber soyundan geldiklerine dair belgeler verildiğini ve çerağ hakkı olarak da hakullah verilmesini emrettiğini belirtmiştir (1995: 185).

Bu şekilde bir patronaj sisteminin oluşu, pirlerin başka bir gelire, mülke ya da maddi bir güce ihtiyaç duymadan, toplumun kendi içerisinde yarattığı ekonomik kaynaklarla hayatını idame ettirmesi açısından önemlidir. Son dönemlerde farklı sebeplerle bu ekonomik ilişkinin zaafa uğraması sonucu, birçok ocak ailesi mensubu ekonomik gerekçelerle büyük şehirlere göç etmiş ve senelik olarak düzenli bir şekilde yapılan talip ziyaretleri istikrarlı olarak düşmüş ve kimi bölgelerde bitme noktasına gelmiştir. Topluluk, inancı kurumsallaştırırken ortaya çıkabilecek en

büyük sorun olan, ocak ailelerinin finansmanı konusu, dayanışma ile çözülmüştür. Türkiye'de Alevîpirleri ve dedelerinin yasal güvencesi ya da herhangi bir kazancı olmadığı için, çıralık sistemi zayıfladıkça, kırdan kente göç hızlanmış ve pir-talip ilişkisi bundan en büyük zararı görmüştür.

Topluluk içi dayanışma faaliyetleriyle sağlanan ekonomik güç ocak ailesinin ziyaretçisi eksik olmayan evlerin giderlerini karşılamak için oldukça kritiktir. İnsanların devamlı olarak, dua almak için, elini öpmek için, sohbetlerini dinlemek için ziyaret ettikleri ocak aileleri, bütün bu masrafları, taliplerinden elde ettikleri gelirle karşılamaktaydı. Ocak ailelerinin bu güçlerinin zayıflamaya başlaması ve ekonomik zorluklar sebebiyle göç etme eğilimi göstermelerinin iki sebebi vardır. Bunlardan ilki, 1970'li yıllarla birlikte yaygınlaşan sol-sosyalist eğilim kaynaklı, dinî kurumlara olan mesafedir. Schüler, genç Alevî nüfusun sol/sosyalist çevrelerle kurduğu ilişkiyi, sağ partilerin laikliğe karşı geliştirdiklerine inandıkları tehlikeli yaklaşım dolayısıyla, buna karşı oluşturulan bir savunma mekanizması olarak değerlendirmiştir (2002: 164). Alevî nüfus içerisinde hızlıca güç kazanan söz konusu akımlar, Alevî gençlerinin ocak kurumuna olan bakışını etkilemiş ve artık ailelerinin çıralık adıyla yaptıkları maddi destekleri devam ettirmemişlerdir. Bu sebeple birçok ocak ailesi gelirlerini kaybederek talipleri gibi büyükşehirlerin yolunu tutmuştur. Bir diğer sebep ise, birbirini besleyen bir süreç olan göç olgusunun kendisidir. Talipler göç ettikçe, geleneksel ekonomik ilişkileri bozulan ocak aileleri de göç etmek zorunda kalmışlardır. Bu iki olgu, geleneksel Alevî inanç sistemine büyük zararlar vermiştir. "Çıralık" sisteminin özellikle yeni yetişen gençlerde bir tepki oluşturması ve anlamlandırılamaması, önemli bir rol oynamaktadır. Özellikle gençlerle yapılan görüşmelerde bu uygulamanın onlarda belirgin bir rahatsızlık yarattığını söylemek zor olmayacaktır. Bu tepkinin politize olmuş Alevî gençlerinde çok daha belirgin olduğunu belirtmek gerekir. Senede bir kez gelen bir kişinin gelip belli bir miktar para alması, evlerinde kalması gençlerin tepkisini çekmektedir. Görüşmeciler tarafından dile getirilen "son on-on beş yılda pirlerimiz gelmez oldu" (KK-39, KK-40, KK-41)cümlesine sebep olan en önemli etken bu durumdur.

Bir diğer sebep ise yaşanan göç olgusuyla birlikte ocak ailelerin çocuklarının da köylerinden ayrılmasıyla aile içi ya da ocak içi olarak adlandırılabilecek eğitim sürecinin kesintiye uğramasıdır. Bu kesinti ocak ailelerinin çocuklarında Alevîliğe

dair bilgi, birikim, görgü ve gözlem imkânlarının ortadan kalkmasına sebep olmuştur. Bununla birlikte ilişkiler zayıflamış ve geliş-gidişler de seyrekleşmiştir. Ocak ailelerinin sıradan Alevî bireylerden farkı, inanca ve geleneğe dair bilgi ve birikimdir. Bu inanç sisteminin devamlılığı açısından olmazsa olmaz bir işleve sahipken kültürel bir iktidar alanı olarak da değerlendirilebilir. Ocak ailelerinin genç bireylerinin de toplumsal göç dalgasına dâhil olmasıyla birlikte kuşaklar arası bağın kopması süreci de paralel olarak işlemeye başlamıştır. Bunun sonucu olarak bilgi ve birikim anlamında öncü rol oynayan ocak aileleri, bu avantajını yitirmeye başlamıştır. Yapılan bazı görüşmelerde, görüşmecinin kendisinin ocak soyundan gelen bir bireye göre daha fazla bilgiye ve birikime sahip olduğunu ifade etmesi bu sürecin doğal bir sonucudur (KK-51, KK-52, KK-53). İnancın temel ritüel ve ibadetleri konusunda topluluğa öncü olması gereken ocak ailelerindeki bu dönüşüm, özellikle Varto Alevîlerinin kırsal nüfusu üzerinde olumsuz etkiler bırakmıştır. Ocak aileleri ile talipleri arasındaki bu kopukluk, inancın temel mekanizmalarından birine büyük zararlar vermiştir.

Söz konusu uygulamanın bir benzerini Vartolu Alevîlere komşu bir topluluk olan Kürt-Sünni toplulukta görmek mümkündür. Tarihsel olarak tarikat bağlarıyla birbirine bağlı olan Sünni şeyh (şêx) ailelerinde görülen ve halk arasında zikat (zekât) olarak adlandırılan bu sistemde, tıpkı Alevîlerde olduğu gibi yıllık bir ekonomik katkı söz konusudur. Şeyh, senede bir defa müridinî ziyaret eder ve mürid, ekonomik koşulları ve uğraşı ile ilgili olarak tarımsal, hayvansal ya da doğrudan olarak para şeklinde bir katkıda bulunur. Bu uygulama da tıpkı Alevîlerde olduğu gibi söz konusu geleneksel kurumun devam edebilmesi için elzemdir. Sünni toplulukta da bu uygulama eski gücünde olmaktan oldukça uzaktır. Bunun ise temel iki sebebi vardır. Bunlardan ilki tıpkı Alevîlerde olduğu gibi, eğitim seviyesi ve politizasyonun artmasıyla birlikte artan politik itirazlar, ikincisi ise söz konusu ailelere mensup kişilerin Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde resmi imam kadrosuna atanmaları sonucunda ekonomik olarak belirli bir rahatlığa ulaşmalarıdır (KK-54, KK-55, KK-56, KK-57, KK-58). Bunun sonucu olarak büyük oranda bu katkı talep edilmemiştir. Alevî inancının Türkiye'de resmi olarak kabul görmemesi dolayısıyla Alevî inanç önderlerinin buna benzer bir imkânı olmamıştır. Dolayısıyla bu sistemin çözülüşü Sünnilere nazaran Alevîlerde daha yıkıcı sonuçlar doğurmuştur.

Dersim merkezli Alevîlikteki kurumsallaşma örüntüsünü ele aldıktan sonra alan araştırması yapılan ve tezin örneklemini oluşturan Vartodaki ocak ve aşiret ilişkilerini ele almak gerekecektir.

2.3. AŞİRETLER, OCAKLAR VE İLİŞKİLER

Vartodaki Alevî toplumunu oluşturan aşiret ve ocakları değerlendirmeden önce Varto ilçesinin aşiret yapısına dair genel bir yaklaşım ve çerçeve çizmek gerekmektedir. Kürt aşiret yapılanmaları, tarihi çok eskiye dayanan ve üzerine sayısız akademik çalışmanın yapıldığı tartışmalı ve zengin bir konudur.[5] Tezimizin temel konusu aşiretler ve aşiret yapılanmaları olmadığı için genel bir çerçeve çizerek Vartodaki Alevî aşiretleri ocaklar ve bunlar arasındaki ilişkiler ele alınmaya çalışılacaktır.

Kürt aşiretlerini temel olarak iki gruba ayırmak gerekir. Bunlar coğrafi olarak tarım yapmaya uygun, toprağın bir zenginlik ve iktidar aracı olabildiği ova bölgelerinde ve daha kuzeye doğru dağlık bölgelere gelindiğinde coğrafyanın değişmesiyle birlikte görülen aile esaslı aşiret yapılanmalarıdır. Dolayısıyla bu yapılanmalar etkin iktidar odakları oluşturabilecek organizasyondan yoksundur. Toprak esaslı olmadığı için beraberinde sosyo-ekonomik çatışma alanları oluşturmamaktadır. Buradaki temel motivasyon beraberlik duygusu ve birey olarak kendini ve çekirdek ailesini güvence altına alma duygusudur. Tarım bölgelerinde görülen geniş kapsamlı karar mekanizmaları, siyasal rolleri ve güçleri olan aşiret yapılanmasından uzaktır. Varto'daki aşiret yapılanmasını da coğrafi olarak dağlık bir bölge oluşundan dolayı ilk grupta değerlendirmek mümkündür. Buradaki temel fark Varto'daki Alevî aşiretlerin aynı zamanda "ocak" kavramıyla da iç içe geçerek farklı bir forma girmesidir. Varto'daki Alevî aşiretleri ocak ilişkileriyle birlikte düşünüldüğünde, aşiretlerin tasnifinin, pozisyonunun da söz konusu ilişkilerle oluştuğunu tespit etmek zor olmayacaktır. Ocak ve aşiret örgütlenmelerinde görülen farklı bir durum olarak ocak-aşiret yapıları da mevcuttur. Karakaya-Stump, iç içe

[5]Konuyla ilgili olarak, bk. Lale Yalçın Heckmann, (2012) Kürtlerde Aşiret ve Akrabalık İlişkileri İstanbul: İletişim Yayınları, İsmail Beşikçi, (2014), Doğu'da Değişim ve Yapısal Sorunlar Göçebe Alikan Aşireti İstanbul: İBV Yayınları, Ziya Gökalp, (1998), Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojiik Tetkikler İstanbul: Toker Yayınları.,

geçmiş söz konusu yapılara örnek olarak Kahramanmaraş, Adıyaman, Malatya ve Elazığ'da meskûn olan Sinemilli aşiretini gösterir (2016: 141).

Varto'daki en büyük iki Alevî aşireti Hormek (Xormek) ve Lolan aşiretleridir. Bu iki aşireti, aşiret konfederasyonu olarak da tanımlamak mümkündür. Bruinessen, bu tür büyük aşiretleri içerisindeki özerk yapılanmalar olarak görülen büyük aileler dolayısıyla konfederasyon olarak tanımlamıştır (2003: 160). Bu iki büyük aşiret konfederasyonu birkaç büyük ailenin bir araya gelmesiyle oluşmuştur. Gültekin, Kürt aşiretleriyle ilgili analizinde, Kürt aşiretlerinin konfederasyon tipi örgütlenme ile çatı bir yapının altında, aşiretler, ezbetler (aşiret içi farklı hanelerden oluşan yapılar) ve hanelerden oluştuğunu belirtir (2020: 103).

Hormek aşireti[6] daha çok Varto'nun batısında yer alan köylerden müteşekkildir. Varto merkezinden Batıya doğru gidildiğinde Karlıova'ya kadar olan bölgede yer alan köylerden yaklaşık 20-25 tanesi bu aşirete mensuptur. Arslan, Hormek/Xormek'in bir aşiret konfederasyonu olduğunu ifade eder ve bu konfederasyonun yönetici ailesinin Mala Fero (Fero Ailesi) olduğunu belirtir. Bu aşiretin Varto dışında, Dersim/Tunceli, Erzincan, Kiğı, Karlıova, Hınıs ve Kars'ta da kollarının olduğunu belirtir (2006: 95). Aksoy, Xormek/Hormek aşiretinin isminin Hurremilerden gelmiş olacağını belirtir ve Mazdeklerle ilişkilendirir (2016: 105).

Bir diğer büyük aşiret olan Lolanlılar ise, daha çok Varto'nun kuzeyi ve batısında yoğunlaşmışlardır. Toplamda 16-17 köy, bu aşirete mensuptur. Hamurpet köyü civarındaki köyler genellikle bu aşirete mensuptur. Kureyşan Ocağına bağlıdırlar ve demografik olarak Varto'nun ikinci büyük Alevî aşiretidir. Çıralıklarını bu ocağa bağlı olan çeşitli yerel ocak ailesine vermektedirler. Ancak görüşme yapılan birçok köyde Tunceli merkezli Kureyşan ocağından pirlerin çok uzun yıllardır gidip gelmediğini ve ilişkilerin oldukça zayıfladığı tespit edilmiştir (KK-102, KK-103). Öyle ki Lolan aşiretine mensup birçok köyde çok uzun yıllardır Cem ayini düzenlenmemiştir. Alevîliğin kurumsal yönü, bu aşiret söz konusu olduğunda Xormeklere göre daha az güçlüdür. Kendisi de Kureyşan ocağına mensup bir seyyid olan Seyyid Kekil, Lolan aşiretinin Dersim'in Nazımiye ve Pülümür ilçelerinin köyleri ile Tercan'a bağlı köylerde, Varto'ya bağlı köylerde, Van'da,

[6]Konu ile ilgili olarak detaylı bilgi için bkz. M.Teker. (2006), Kürt Tarihinde Hormek (Alhas) Aşireti, Ankara: Kalan Yayınları.

Kars'ta ve Kuzey Irak'ta yaşadıklarını ve Kuzey Irak'ta yaşayanların Şafii olduklarını ve Kürtçenin Kurmanci lehçesini, bahsi geçen diğer bölgelerde yaşayanların ise Kürtçenin Dimilki/Zazaca lehçesini konuşup Alevî inancına mensup olduklarını ifade etmiştir (2006: 57).

Hormekler/Xormekler, aşiret olarak Tunceli merkezli Baba Mansur Ocağına bağlıdır. Bu ocağın Varto'daki en önemli temsilcisi ise Seyit Nesemi ocağıdır. Hormekli/Xormekli Alevîler her yıl verdikleri hakullahı (çıralık) bu aileye verirler. Tezin ilgili bölümünde hem söz konusu aile ve çıralık ile ilgili konular detaylarıyla verilmiş hem de Seyit Nesemi türbesi tüm yönleriyle ele alınmaya çalışılmıştır. Dersim merkezli iki büyük ana ocak olan Kureyşan ve Baba Mansur ocakları taliplerini bölüşürken iki büyük aşiret üzerinden bu paylaşımı yapmışlardır. Baba Mansur Ocağı, Xormek aşiretini talip olarak seçerken, Kureyşan Ocağı ise Lolan aşiretini tercih etmiştir. Bu paylaşımın ne zaman olduğu konusu muğlâktır. Konuyla ilgili yapılan sözlü tarih araştırmalarında bu durum netleştirilememiştir.

Hormekler/Xormekler ve Lolanlılar arasındaki temel iki fark, ikisinin farklı iki ana ocağa bağlı olmaları ve tarihsel olarak Sünni Kürtlerle kurdukları ilişkilere dayalıdır. Coğrafi olarak güçlü Sünni-Kürt aşiretlere daha yakın olması ve kurulan zorunlu ilişkiler nedeniyle bu ilişkinin farklılıklar gösterdiği söylenebilir. Kendilerine komşu Sünni Kürt köylerinin tamamında bu aşiret ismi Kürtçe ifade edildiğinde tüm Alevîlere teşmil edilir ve Hormek/Xormek ve Alevî adlandırmaları eşdeğerdir. Alevî demek Hormek/Xormek demektir. Coğrafi yakınlık dolayısıyla bu bölgedeki Sünniler için kavramsallaştırma bu şekilde ortaya çıkmıştır.

Söz konusu iki büyük aşiretin yanında daha az nüfusa sahip aşiretler de mevcuttur. Kilapşiyanlar (kilapsij, klausıj gibi farklı söyleyişleri mevcuttur) Varto'nun Hınıs yönüne doğru doğusunda kalan, Goma Zilê (Koçyatağı), Qurçik, Seferek, Mijko, Başkent (bu köy Sünni-Alevî karışıktır) gibi köylerde yaşarlar. Kureyşan ocağına taliptirler.

Şadililer, Taşçı/Taçî,Oğlakçı/Kovik, Taşdibek/Xerebayaqup, Şahverdi köylerinde yaşarlar. Aşiret de yine Kureyşan ocağına taliptir. Aynı zamanda Taçî ve Kovik köylerinde Kimsorî aşiretine mensup Alevîler yaşarlar ve bu aşirete mensup Alevîler Varto'da Kürtçenin Kurmanci lehçesini konuşan tek aşirettir. Bu aşiret,

Tunceli'nin Mazgirt bölgesinden Varto'ya göç etmiş ve orda kalan Kimsorîler de yine Kurmancî konuşmaktadırlar. Bu aşiretle ilgili daha detaylı incelemeyi Varto Alevîlerinde Etnisite ve Etnik Sınırlar bağlamında ele aldığımız bölümde yapmaya çalıştık.

Bahsi geçen aşiretlerden Kimsorîler hariç geri kalanların tamamı Kürtçenin Zazaca lehçesini (Kirmanckî, Kirdaskî) konuşur. Ayrıca bu aşiretlere mensup bazı köylerin bugün idari sınırları Erzurum iline bağlı Hınıs ilçesi sınırları içerisinde kalmaktadır. Ancak aşiret ve ocak ilişkileri diğer bölgelerden farksız bir şekilde devam etmektedir. Örneğin Seyit Nesemi türbesine gelip kurban kesen, lokma dağıtan, şefaat dileyen kitlenin içerisinde Hınıs ve köylerinden gelen insanlar önemli bir yer tutmaktadır.

Aşiret yapısı; ocak ilişkileri göz önünde bulundurulduğunda günümüz idari sınırlarının kültürel olguları açıklamakta kısıtlılıklar yarattığı görülecektir. Varto ilçesinin idari olarak Muş iline bağlı olması kültürel nitelikleri açısından açıklamaya muhtaç noktaları beraberinde getirmektedir. Tezin ilgili kısmına koyduğumuz*Harita:1*. bu konuda oldukça açıklayıcı olacaktır. Varto ilçesinin coğrafi olarak Tunceli ile arasında Bingöl il sınırları olması ilk bakışta Varto Alevîlerini coğrafi olarak çevresindeki Alevî nüfustan bağımsız görünmesine neden olabilir. Ancak, Varto'nun batısındaki Alevî köylerinden Bingöl il sınırları içerisindeki Karlıova'ya bağlı Alevî köylerine doğru gidildiğinde ve sonrasında da yine Adaklı ilçesi ve Tunceli'ye bağlı Nazımiye ve Pülümür'e kadar olan bölgenin yer yer kesintilere uğrasa da ağırlıklı olarak Alevî nüfustan oluştuğu rahatlıkla görülecektir. Tarihsel olarak Dersim olarak adlandırılan bölgenin coğrafi sınırlarının Varto'ya kadar ulaştığı anlaşılacaktır. Varto ve devamında Hınıstaki Alevî nüfus Dersim bölgesinin son noktalarıdır. Tüm özgün olgularına rağmen Varto Alevîlerinin Dersim Alevîliğin etki alanında olduğunu belirtmek gerektir. Ancak gerek akademik gerekse de kültürel çalışmalar, Dersim odaklı yapılmakta ve bu bölgenin deyim yerindeyse periferisinde kalan bölgeler gözle görülür bir şekilde geri planda kalmaktadır. Alevîlerde genel olarak yaşanan bazı problemlerin söz konusu Dersim/Tunceli bölgesinden çok daha belirgin ve daha önce başlayan sorunlar olduğunu gözlemlemek mümkündür. Örneğin tezin ilgili bölümünde ele aldığımız pir-talip ya da dede-talip ilişkilerinin görece daha uzun bir zaman önce aksaklıklara uğraması, bu

bölgelerde Alevîliğin kurumsal işleyişini olumsuz etkilemiş ve geçen süre zarfında bu sorunların daha da büyümesiyle önemli bir tıkanmaya sebep olduğu tespit edilmiştir.

2.4. ETNİSİTE VE ETNİK SINIRLAR

Muş'un Varto ilçesi, Alevî ve Sünni nüfusun birlikte yaşadığı özel coğrafyalardan biridir. Genel anlamda Sünniler Kurmancî, Alevîler ise Zazakî (Kirdaskî, Kirdkî), konuşmaktadırlar. Bu etnik ayrım noktalarının geçerli olmadığı iki köy mevcuttur. Bunlardan biri çalışmada üzerine yoğunlaşılan Taşçı (Taçî) köyü diğeri ise aynı aşirete mensup insanların oluşturduğu Oğlakçı (Kovik) köyüdür. Bu iki köy Kurmancî konuşan Alevîlerden oluşmakta ve bu durum farklı bir ilişkilenme ağına sebep olmaktadır. Söz konusu durum ve olguların yerinde anlaşılması için Taşçı (Taçî) köyüne çeşitli tarihlerde ziyaretlerde bulunulmuş, farklı yaş ve cinsiyet gruplarından bireylerle görüşülmüştür. Çalışmanın temel dayanak noktası alan araştırmalarında görüşülen Taşçı (Taçî) köylülerinden edinîlen bilgiler ve yorumlardan hareketle köyün tarihi, dinî ve etnik özellikleri, gündelik yaşamı anlaşılmaya çalışılmıştır.

Varto'da yer alan Alevî nüfusa sahip köyler içerisinde Kürtçenin Kurmancî lehçesini konuşan iki köyden biri olan Taşçı/Taçî köyü alan araştırmaları kapsamında ziyaret edilen köyler içerisinde gösterdiği farklılıklarla, üzerinde ayrıca durulması gereken noktaları ortaya çıkarmıştır.

Taşçı (Taçî) köyü Varto ilçe merkezine 7 km, Muş merkeze ise 63 km uzaklıktadır. Yılın on iki ayında köyde ikamet eden hane sayısı 30 iken yaz aylarında şehirde yaşayan ve köyde de evi olan ailelerin gelmesiyle birlikte bu sayı 60 civarına çıkmaktadır. Çevresinde Ağaçaltı (Xelefan), Oğlakçı (Kovik) gibi Alevî-Zaza köylerin yanı sıra, Leylek (Leyleg), Sazlıca (Qerqerût) gibi Sünni-Kurmanc köyler yer almaktadır. Bu iki toplumsal yapının ortasında kalan Taşçı (Taçî) ise Zaza-Alevî örneklerin yanında Kurmanc-Alevî kimlikleriyle özel konumda yer almaktadır. Bu bölümde söz konusu durumun köyde, yakın çevrede ve göç edilen Türkiye metropollerinde yarattığı toplumsal, kültürel, dinî ve etnik sonuçları üzerine yoğunlaşılacaktır.

Köy halkı kendini Kimsorî aşiretine mensup olarak kabul etmektedir. Aşiretin 1800'lü yıllarda Dersim bölgesinden Varto'ya göç ettikleri ve dar bir alanda yaşadıkları rivayet edilmektir. Aşiretin Dersim ve Bingöl'de yaşayan kısmının da günümüzde Kurmancî konuştukları ve Alevî inancına bağlı oldukları ifade edilmiştir. Köyün tarihi eskilere dayanan bir Ocağı bulunmaktadır. Ocağın Ewliyayê sirrê (Sırların Evliyası) olarak adlandırılan kişi tarafından kurulduğu ve uzun yıllar faaliyet gösterdiği bilinmektedir. Ancak günümüzde bu ocak etkinliğini yitirmiş ve geleneksel olarak yerine getirdiği işlevlerden uzaklaşmıştır. Geleneksel dinî eğitim ve diğer tüm özellikler de günümüzde ortadan kalkmıştır. Köyde geleneksel olarak son yıllara kadar cem kurulmuştur. Genellikle evlerde kurulan cemlerde dil bütünüyle Kurmancî olmuştur. Sohbetler, dualar ve deyişler Kurmancî lehçesinde söylenmiştir. Ancak yoğun göç sonrası nüfusu azalan köydeki sosyal ve dinî hayatı ciddi bir şekilde sekteye uğramıştır. Ne gariptir ki cemevi yokken yapılancemler cemevi yapıldıktan sonra çok nadir bir şekilde görülebilmiştir.

Çevresindeki etnik ve dinî yapı düşünüldüğünde azınlık olarak görülebilecek Taşçı (Taçî) köylüleri, tarihleri boyunca etraftaki köylerle ciddi bir sorun yaşanmadığını ve iletişim kanallarının sürekli açık olduğunu ifade etmişlerdir. Çoğunlukla yakın çevresinde yaşanan arazi, mera, su kaynakları gibi ekonomik temelli çelişkilerin yarattığı sıkıntıları yaşamayan köy ahalisi, bunun sebebinin kendilerinin sağduyulu davranmalarıyla açıklamaktadırlar. Nicel durumunvermiş olduğu güvensizlik de bu durumun sebepleri arasında gösterilebilir.

Köyün geçmişte meyve ve sebze yetiştiriciliği ile uğraşması ve bunu ticari olarak bir kazanç alanına dönüştürmesi sebebiyle civar köylerle, Varto'nun birçok bölgesinden gelen insanlarla alışveriş ilişkisi kurulmuş ve ilişkiler bu temelde de zenginleştirilmiştir. Konuşulan dilin Kürtçenin Kurmancî lehçesi olmasından dolayı çevredeki Sünni köylerle de ekonomik ve sosyal ilişkiler kurulabilmiştir. Köye en yakın köylerden ikisi olan Sünni Leylek (Leyleg) ve Sazlıca (Qerqerût) köyleri ile ekonomik ilişkilerin yanı sıra sosyal ilişkiler de kurulmuştur. Ekonomik ilişkiler genellikle hayvancılık konusunda şekillenmiştir. Özellikle çobanlık konusunda sıklıkla gidiş gelişlerin olduğu ve bu ilişkilerin çok uzun yıllar devam ettiğini belirtmişlerdir (KK-104, KK-105). Sünni din alimleri, şeyhler, beyler ve ulemadan

insanların geçmişte Taçî köyünü sık sık ziyaret ettikleri, düğün, taziye gibi geleneksel toplanma zamanlarında köyde vakit geçirdikleri ve çeşitli paylaşımlarda bulundukları anlaşılmaktadır. Oldukça çarpıcı tarafları olan bu ziyaretlerin ve ilişkilerin Sünnilerle Alevîler arasında görülmemiş bir durum olduğunu söylemek mümkündür. Köyün 1925 Şêyh Said isyanında diğer Alevî nüfustan farklı olarak bir kısmının bu isyana destek vermesi bunda etkili olmuştur. Sözlü ve yazılı kaynaklarda Varto Alevîlerinin isyana mesafeli durdukları yer yer de devletin yanında yer aldıkları bilinmektedir (Gezik, 2005: 27-48).Kurmancî konuşmalarının bu durumdaki etkisini bugün kurdukları ilişkiler üzerinden de anlamak mümkündür. İletişimin kolay sağlanıyor olması, köylülerin Sünni köylerle kurdukları ilişkileri, Zaza-Alevî köylerin kurdukları ilişkiye oranla oldukça canlı olmasını sağlamıştır. Bu ilişkilere bir başka örnek ise Taçî köyünden farklı zamanlarda birçok insanın Sünni köylere çalışmaya gitmesi oralarda yıllarca yaşamaları gösterilebilir. Zaza-Alevî köylerde bu duruma neredeyse hiç rastlanmazken köyün yine Kurmancî iletişim kurması sebebiyle bu durumu hiç yadırgamadan normalleştirdikleri görülmüştür.

Taşçı (Taçî) köyü, Sünni köylerle görüldüğü üzere Kurmancî üzerinden sağlıklı ilişkiler geliştirilmiş ve Alevî kimliği bu ilişkiler söz konusu olduğunda geri planda kalmıştır. Köyün ilişkiler ağının diğer kısmında ise Zaza-Alevî köyler bulunmaktadır. Köyün yaşlılarının bir kısmı Zazaca konuşabilirken genel olarak Zazaca sadece anlama düzeyinde bilinmektedir. Alevî ve Zaza köylerle ilişkilerde ise ön plana çıkan olgu Alevîliktir. Çünkü bu ilişkilerin kurulma zemini genellikle inanç ve ritüel bağlamında şekillenmektedir. Köydeki ocağın son yıllara kadar varlığını sürdürmesi sebebiyle köye diğer Alevî köylerinden sık sık geliş gidişler olmuş ve kurulan cemlerde beraber olunmuştur. Kurbanlar birlikte kesilmiş, dualar birlikte edilmiştir. Söz konusu duaların dili gelen dedenin konuştuğu dil veya lehçeye bağlı olarak değişmiştir. Kimi zaman Sivas'tan, Maraş'tan Türkçe konuşan dedeler gelmiş, kimi zaman Zazakî kimi zaman da Kurmancî konuşan dedeler gelmiş ve dil,dedenin tercihine göre seçilmiştir. Ancak köylülerin kendi aralarındaki ibadet dili Kurmancî olmuştur (KK-106, KK-107).

Sünnilerle kurulan ilişkinin boyutu ne kadar geniş olursa olsun bazı kritik noktalarda her iki tarafın (özellikle Sünni) mesafeli davrandıkları gözlemlenmiştir. Topluluklar arası ilişkilerin çeşitli boyutları vardır. Toplulukların birbirleriyle

yaptıkları evliliklerin topluluk için dinî bir anlam ifade etmesi gözlenmene bir durumdur. Taşçı (Taçî) köylülerinin bugüne kadar Sünni köylerle yaptıkları evliliklerin sayısı iki ya da üçtür. Bunların tamamı Taşçılı (Taçî)Alevî Kurmanc kadınların Sünni Kurmanclarla yaptıkları evliliklerdir. Bu durumun tersi hiç görülmemiştir. Evlilikler genellikle Alevî ailelerle yapılmıştır. Dinî pratikler bu noktada başat bir rol üstlenmiştir. Sosyal ilişkilerin niteliği ya da boyutu fark etmeksizin gerçekleşen bu durum dinî aidiyetlerin farklı koşullarda da olsa etkinliğinin bir göstergesidir.

Taşçı (Taçî) köyünde doğup büyüyen KK-1 diğer tüm köylüleri gibi konuştuğu dilin ve inancının çizdiği çerçevede bir çocuk olarak yetişmiştir. Okul çağı geldiğinde Varto ilçe merkezine okumaya gitmiş ve eğitimine orada devam etmiştir. Okulda karşılaştığı algılayış o güne kadar bilmediği bazı yeni durumları karşısına çıkarmıştır. Yan köydeki çocuklarla Kurmancî konuşup anlaşırken Alevî olması alışılmış ve kanıksanmış bir durumdur. Ancak Varto'da diğer Alevî ve Sünni çocuklarla kurulan arkadaşlıklarda konuşulan Kurmancî yeterli olmamış ve Sünni çocuklarla mesafeli, Alevî çocuklarla ise daha yakın ilişkiler kurmuştur. Bu durum okulda kurulan ilişkilerin dinî olgularla şekillendiğini göstermiş ve çocukların aldıkları aile içi telkinlerle Alevîlik ve Sünnilik üzerinden ilişkilenmeleri sonucunu doğurmuştur. Okul eğitiminin mecburi dilinin Türkçe olması, aradaki iletişim problemini de ortadan kaldırmıştır. Artık Taşçılı (Taçî) Kurmanc bir çocuğun iletişim kurarken kullandığı dilin yerini başka bir dil almış ve geriye Alevî kimliği ile kurulan ilişkiler kalmıştır. Üniversite eğitiminde ise tamamen politik bir düşünce atmosferine girilmiş ve Kürt kimliği daha siyasal bir ifade ediş biçimi olarak ortaya çıkmıştır. KK-1'in çocukluğundan üniversite yıllarına kadar uzanan hikâyesi etnisite ve din olgularının dinamizmine güzel bir örnektir. Karşılaşılan durumların niteliği, kimlik algısını değiştirmiş ve kişinin toplumdaki izdüşümsel yerini belirlemiştir.

1966 yılında Varto'da yaşanan büyük depremden sonra ilçeden büyük şehirlere ve Avrupa'ya doğru yoğun bir göç yaşanmıştır. Özellikle İstanbul, İzmir, Kocaeli gibi metropol kentler ile Almanya, Fransa ve İngiltere gibi ülkelere göç eden Vartolular, etnik ve dinî aidiyetlerini değişen zaman ve koşullara göre güncellemişlerdir. Taçî köyünde görüşülen KK-2 deprem sonrasında Kocaeli'ye göç

etmiş ve son iki yıla kadar orada yaşamını devam ettirmiştir. Kaynak kişi, emeklilik sonrası köyünde bir ev inşa etmiş yaz aylarını köyde geçirmeye başlamıştır.

Kocaeli'de uzun yıllar işçi olarak çalışan ve çocuklarını bu şehirde yetiştiren KK-2, burada yaşadığı ilk yıllarda Kürt kimliğini gizlemek zorunda kaldığını bu durumun özellikle 90'lı yıllarda önemli bir sıkıntı haline geldiğini ifade etmiştir. 80 'li yılların sonunda Türkiye Cumhuriyeti Devletinin Alevîlik ile ilgili imajını düzeltme ve Alevîleri sisteme entegre etme amacıyla başlattığı süreçte büyük kentlerde cemevlerinin kurulması ile birlikte daha kentli, daha sosyal ve daha siyasal bir Alevî kimliğinin oluşmaya başlamasıyla, köydeki geleneksel Alevîliğin yerini kentli Alevîlik almıştır. Düzenli olarak cemler kurulmuş, kitlesel etkinliklerle Alevî toplumu kendini bu yolla korumaya çalışmıştır. Alevî kimliğinin dönüşümü ve siyasallaşmasına paralel olarak Kürt kimliği de 1980 askeri darbesi sonrasında artan çatışmalar sonucunda doksanlı yıllarda artık siyasal bir ifade ediş biçimine ve popülaritesine ulaşmıştır. Artık büyük kentlerdeki Kürt-Alevî toplum da bu kimliği sahiplenir olmuş ve yoğun bir şekilde bu tarz siyasal hareketlerin içinde veya çevresinde bulunmuştur. Bireylerin bütün bu süreçteki siyasal tercihleri de söz konusu etnik ve dinî algılayışların değişimi ve dinamizmiyle birlikte biçimlenmiştir.

Şehre göç eden nüfus, hem Alevî hem de Kürt kimliğini daha bilinçli, daha ulusal ve modern karakterli bir formda yaşamaya başlamıştır. Artık Kurmanc ya da Zaza olmak yerine Kürt kimliği, farklı aşiret ya da ocaklardan olmak yerine ise Alevî olmak ön plana çıkmıştır.

Taçî köyünde gözlemlenen, tartışılan, konuşulan konuların büyük bir kısmı etnisite ve etnik sınırlar açısından önemli veriler sunmaktadır. Frederic Bart'ın Afrika'da Fur ve Gabbaralar üzerine yaptığı alan araştırmasında vurguladığı geçişken etniklik durumun farklı versiyonunu Taşçı (Taçî) köyünde görmek mümkündür (2011:11-40). Sünni ya da Alevî kimliklerinin geçişkenliği hiçbir zaman mümkün olmadıysa da kimliklerin algılanışı, yaşanışı ve dönüşümü etniklik kavramının dinamizmine ve Eriksen'in sözünü ettiği toplumsal sınır kavramına benzerlik göstermektedir (2004: 64). Statik, verili bir kimlik anlayışı ya da algılayışı yerine oldukça dinamik, şartlara ve karşılaşılan toplumsal ve sosyolojik gruplara göre pozisyon alabilen, siyasal olarak dönüşen ve belirleyiciliği artan bir kimlik

gerçekliğinin varlığı gözden kaçamayacak bir durumdur. Çoğunluğun aksine Kurmancî konuşan Alevîler olarak Taşçı (Taçî) köylüleri, kendileriyle aynı dili konuşan Sünnilerle yakın ilişki kurmuş, kendileriyle aynı inancı paylaşan Zaza-Alevîlerle her zaman aynı dairede yer almış, Varto'da Kurmanc ya da Zaza değil Alevî olarak ifadesini bulmuş, Türkiye Metropolleri ve Avrupa'da ise daha modern bir kimlik olarak Kürt-Alevî olarak tanımlanmışlardır.

2.5. SANAL AKRABALIK VE DÖNÜŞÜMLER

Kan bağı olmaksızın, ömür boyu sürecek ve bir akit ile kişileri bağlayan ilişki biçimlerini sanal akrabalık kapsamı içinde değerlendirebiliriz. Toplumlarda daha çok kan kardeşliği biçiminde gözlemleyebildiğimiz ilişki şeklinin, Alevîlerde farklı uygulamalarla birlikte kültürel bir öge haline gelen kirvelik ve müsahiplik gibi uygulamalarla ortaya çıktığını belirtmek gerekir. Bu kavramlar Alevîler için geleneksel anlamda güçlü sorumlulukları ve yaptırımları olan uygulamalardır. Her ikisinin de gerçekleşebilmesi için bağlı bulunulan ocağı temsil eden bir pir tarafından usullerine uygun olarak yapılan törenler ve verilen ikrar önemlidir. Kişilerin dinî ya da toplumsal bir denetim olmaksızın bu gelenekleri icra etmeleri mümkün değildir. Dinî otoritenin onayı alındıktan sonra geçerlilik kazanan sözler, bir ömür boyunca çeşitli yükümlülük ve sınırlamalarla devam ettirilir.

Bir tür sanal akrabalık biçimi olarak kirvelik ve musahiplik, toplumsal normlara uygun bir biçimde şekillenmiş ve beraberinde yeni bir ilişkiler ağı sunan toplumsal işlevlere sahiptir. Burada üzerinde durulması gereken asıl nokta Bates'in de altını çizdiği, biyolojik esaslı olmayan kültürel akrabalık yaklaşımıdır:

> Akrabalığı incelerken akılda tutulması gereken önemli nokta, akrabalığın biyolojik bir temel üzerine nasıl kategorilendirildiğinden ziyade bir toplumun üyelerinin akrabalığı nasıl sınıflandırdığıdır. Biyolojik olarak temellendirilmiş ilişkilerdeki davranış tarzı, biyolojik bağdan çok değerler, inançlar ve ekonomik uygulamalarla ilişkilidir. Akrabalık sınıflamasını veya ilişkilerini tanımlamak için kullanılan sözcük sistemi bir toplumun işleyişi açısından önemli bir toplumsal olgu olmasının yanı sıra kültürel ve dilbilimseldir de (2009: 76).

Yazarın üzerinde durduğu değerler ve inançlar üzerinden şekillenen akrabalık biçimlerine örnek olabilecek kirvelik ve musahiplik uygulamaları, Alevî inancının önceliği bazı kavramlar etrafında şekillenmiştir. Bu değerler ve sosyal işlevleri bölümün devamında ele alınmıştır.

Bu tarz sanal akrabalıkların ortaya çıkış sebebi temelde aşiret yapılanmasının sistematik olarak insanlara sunduğu bir topluluğa dâhil olma tutumundan farklı değildir. Zor hayat koşullarında kardeşten öte bir yakınlık ve bunun sağladığı güven duygusu bu ilişkinin temelini oluşturur. Bu iki açıdan kişinin toplumsallaşmasını sağlar. Birincisi, inanç mensuplarının huzurunda ve inanç önderinin onayıyla yapılan bu tür uygulamalar kişiyi topluluğa daha sağlam bağlarla bağlar. İkincisi ise bir kişiyle ailesini de kapsayacak şekilde kardeşlik ilişkisi kurmak, aileyi oluşturan diğer bireyler de düşünüldüğünde bir grup insanın, sınırları belirlenmiş, yükümlülükleri net bir ilişkiye sokar. Her iki durumda da kişiler toplumsal bir örüntünün içerisine dâhil olurlar.

Yukarıda sözü geçen "ikrar vermek[7]" deyimi, Alevîler için "yol"a girmenin bir ön şartı olduğu için bu sözden geri dönmek mümkün değildir. Sanal akrabalık uygulamalarında, bu ilişkinin onaylanma ve topluluğa açık olması gerekliliği, hem inanca hem de inancı paylaşan topluluğa karşı "ikrar vermek" önemli bir sorumluluktur. Bu bakımdan söz konusu uygulama bağlayıcı ve kesindir. Aynı zamanda bu gelenekler, tüm topluluklarda görülen geçiş dönemleri kapsamında da değerlendirilebilir. Geçiş dönemlerinin her birinde dinsel bir törenle, topluluğun genelinin katılımıyla bu erginleşme aşaması kutlanır ve kutsanır. Sünnet geleneği bunun bir örneğidir. Anadolu'nun hemen hemen tamamında görülen sünnet etme ve buna bağlı geleneksel uygulamalar Alevî toplumu için de önemli ve kutsanan bir gelenektir. Alevî olmayan birçok toplulukta da görülen kirvelik uygulaması, Alevîlerde kısıtlamalar ve yükümlülükler gerektirdiğinden farklılık arz eder.

2.5.1. Kirvelik

Ortadoğu kültürlerinin çoğunda görülen sünnet geleneği, Yahudi ve Müslüman gruplar ve Zerdüştlük sonrası İrani dinlerin tamamında görülür. Bir erginleşme ayiniyle birlikte, oğlan çocuklarının "erkekleşme"ye adım atmaları kutsanır. Cinsel üreme organının bir parçasının cerrahi bir operasyonla alınmasıyla daha hijyenik olduğu inancıyla söz konusu işlem gerçekleştirilir. Araştırma alanının

[7]İkrar vermek ve ikrarına sadık olmak bu amaca ulaşmayı istemek, bu kararda kalmak andını ifade eder. Tasavvufta ikrar vermek; tarikat yoluna girmenin, tarikata bağlı olmanın, tarikat kurallarına sadık kalmak yolunda yemin etmek anlamındadır (TDK Büyük Türkçe Sözlük).

gereği sünnet geleneği erkeklerle sınırlı tutulmuştur. Zira bazı Afrika ve Arap kültürlerinde görülen kadın sünneti, araştırmamızın kapsamı dışında bırakılmıştır.

Sünnet töreni gelenekselleşmiş haliyle Anadolu'nun her yerinde yaygındır. Sünnetin dinî bir zorunluluk olarak değerlendirilmesi bu yaygın olma halinin en büyük sebebidir. Aile, akrabalar ve yakın çevrenin katılımıyla dinî bir törene dönüştürülen kutsama hali, aynı zamanda yeme-içme ve eğlenme fırsatı olarak da değerlendirilir. Aile bireyleri çocuklarının bu erginleşme töreninde konuklarını olabildiğince iyi ağırlamaya ve ikramlarda bulunmaya dikkat ederler.

Alevîlikte ise, sünnet geleneği beraberinde kirvelik kurumunu da getirir. Kirvelik kurumu Anadolu'nun birçok bölgesinde görülürken, geleneksel olarak bazı kurallara bağlı olma ve bu kuralların yaptırımlarının olması ayırt edici özellik olarak değerlendirilebilir. Bu ayırt edici özellik, özellikle Dersim/Tunceli merkezli Kürt Alevîliğinde çok daha belirgin bir şekilde gözlemlenebilir.

Kirvelik kavramını sosyal sermaye kavramıyla açıklayan Kudat, kirvelikle ile birlikte kurulan sosyal ilişkilere dikkat çeker:

> Sosyal sermayenin temelinde yatan fikir, bir insanın ailesinin, arkadaşlarının, uzaktan da olsa tanıdıklarının, kendisinin en önemli varlıklarından (sermayelerinden) biri olduğudur. Öyle ki bu tür varlıklar, kişilerin kriz anlarında başvurabildikleri ve medet umdukları en önemli kaynaklardır ve maddi kaynakların tersine sosyal kaynaklar kullanıldıkça artar, arttıkça da bireyi içinde yaşadığı topluma daha sıkı bağlar. Aynı şekilde bu tür sosyal kaynaklar maddi ve bireysel kaynaklar (eğitim vs.) gibi bireye ve topluma farklı değerler kazandırır. Bireysel açıdan bakıldığında, bu tür sosyal kaynaklar kişiye doğal olarak var olmayan (akrabalık gibi) güven arttırıcı üyelikler kazandırır, kişilerin yaşadıklarını paylaşabilecekleri insan sayısını arttırır ve hayatlarını manevi olarak zenginleştirir (2003: 111).

Sosyal sermaye kavramı, Alevî inancındaki birçok noktayı açıkladığı gibi kirvelik geleneğinin Alevîlikteki ayırt edici noktalarıyla ilgili ipuçları vermektedir. Yazarın sosyal işlev açısından ele aldığı kirvelik geleneği Anadolu'nun birçok yerinde bu şekilde uygulanırken Alevîler, bu sosyal işlevlerin yanı sıra inanca dair bir motivasyonla da geleneğe karşı bir yaklaşım geliştirmişlerdir. Kan bağıyla kurulan akrabalıklardan daha fazla sorumluluk ve anlam yüklemişlerdir. Ve bu geçiş dönemi uygulamasının dinî bir merci tarafından onayı da bu duruma örnektir. Vartolu Alevîlerde kirveliğin topluma ilan edilerek meşruiyet kazanmasının yanında

bir pir veya dedenin de orada oluşu ve bu olaya şahitlik ederek dualar okuması da buna katkı sağlamaktadır. Bu kirvenin sorumluluğunu daha da artırır.

Genellikle çocuğun yaşı ilerlemeden, büyük çoğunlukla da okul çağı gelmeden sünnet olmasına karar verilir (KK-87, KK-88). Aile, akraba, komşu ve hısımlara çocuğun sünnet edileceği duyurulur, günü ve yeri belirtilerek davette bulunulur. Misafirlere ikram edilecek yiyecek ve içecekler temin edilir. Bazı aileler töreni aynı zamanda eğlence olarak düşündüklerinden müzik icra eden gruplarla anlaşılır ve bu dinsel ayin sosyal bir eğlence biçimine dönüştürülür (KK-59, KK-62). Alevî toplumunda sünnetin en önemli tarafı kirve seçimidir. Çünkü bir kişiyle ve toplumsal yapı sebebiyle o kişinin dar ve geniş anlamda ailesiyle kuşaklar boyu sürecek bir ilişki kurulmaktadır. Genellikle kirve seçilirken mevcut yükümlülüklerin maddi bir karşılığı olması sebebiyle, varlıklı veya görece varlıklı kişiler seçilmeye çalışılır. Bunun sebebi ise, hem sünnet töreninde yapılan masrafların bölüşülmesi hem de sonrasında her yıl düzenli olarak yapılan ziyaretlerde alınması gereken hediyeler sebebiyle maddi külfeti olan bir geleneksel uygulama oluşudur (KK-91, KK-94).

Varto Alevîlerinde bir çocuğa kirve seçildiğinde kullanılan deyim "pêşe atmaktır". Pêş Kürtçede ön anlamına gelmektedir. Burada fiziksel bir tasvir söz konusudur. Sünnet edilen çocuk kirvesinin kucağına oturtulduğu için bu deyim kullanılmaktadır. Kirve olarak seçilen kişi, sünnet olacak çocuğa çeşitli hediyeler almak durumundadır. Ailece törene katılan kirve artık çocuğun yedek vasisi denilebilecek bir rol üstlenir. Hıristiyanlıktaki vaftiz babası uygulamasının bir benzeridir. Kirve, hayatı boyunca çocuğu gözetmeli, halini hatırını sormalı, dar gününde çocuğun sığınabileceği bir koruma ve kollama dairesini kurmakla yükümlü olmalıdr. Her sene hediyeler almalı ve iki aile sırayla kirvelerini ziyaret etmelidir (KK-100, KK-101). Bunların yanında en büyük yükümlülük kirve olan ailelerin bireyleri arasında evliliğin kesinlikle yasaklanmış olmasıdır. Alan araştırmalarında bu kısıtlama kimi yerlerde 4 kuşak kimi yerlerde ise 7 kuşak olarak belirlenmiştir. Bu süre zarfında yasaklanmış bir evlilik yapan aile bireyleri, hem dinî otorite tarafından "düşkün" ilan edilir hem de toplum tarafından bunun bir sonucu olarak izole edilerek cezalandırılırlar. Birçok unutulan ya da artık önemsenmeyen geleneksel uygulama veya yaptırım artık eski geçerliliğini korumamasına rağmen, Alevîlerde kirve

ailelerin çocuklarının evlenmesinin yasaklanması hala net bir şekilde uygulanmaktadır. Yapılan alan araştırmalarında bunun aksine bir durum tespit edilememiştir.

Alan araştırmalarında kirvelik geleneğinin yaptırımlarıyla birlikte hala devam ettiği görülmüştür. Ancak, aradaki ilişkiler coğrafi kısıtlar nedeniyle eski yakınlığını koruyamamaktadır. Yaşanan kitlesel göçlerle birlikte, topluluğun büyük bir kısmı Avrupa ülkelerine ya da büyük metropol şehirlerde yaşamaya başlamış ve Vartolu Alevî nüfus artık sosyolojik olarak iki katman halinde ortaya çıkmıştır. Bu toplumsal yarılma hali, kirvelik gibi geleneklerin geleneksel biçimlerinden uzaklaşmaya başlayarak dönüşmeye başlamasına sebep olmuştur. Artık yıllık ziyaretlerin yerini senede bir kez yapılan telefon görüşmeleri almış hatta bazı görüşmelerde bunun tamamen sona erdiği ifade edilmiştir. Hediyeleşmek de yüz yüze görüşmeler olmadığından büyük oranda ortadan kalkmıştır (KK-115). Fakat bu dönüşüme rağmen kirvelik bir toplumsal değer ya da norm olarak varlığını sürdürmektedir.

Kişiler, bir çocuğa kirve olabildikleri gibi birçok farklı aileye mensup çocuklara da kirve olabilirler. Varlıklı kişilerin bu tip durumlarda daha çok sorumluluk alması gerekmektedir. Çünkü sünnet ve kirvelik gelenekleri içerisinde maddi olarak karşılanması gereken masrafları beraberinde getirmektedir. Yoksul ailelerin bu masrafları karşılamakta zorlanması sebebiyle, kirve olarak seçilen varlıklı kişi bu masrafların büyük kısmını karşıladığından büyük problemler görülmemektedir.

Sünni ve Alevî nüfusun bir arada yaşadığı Varto'da, Sünni ailelerin kirvelik geleneğine uzak oldukları gözlemlenmiştir. Alevîlerde olduğu gibi geleneksel bazı kısıtların ve yükümlülüklerin olduğu kirvelik geleneği, Sünnilerde ya yoktur ya da biçimsel ve sorumlulukları olmayan bir kuruma dönüşmüştür. Yapılan alan araştırmalarında söz konusu iki toplumsal grubun birbirlerine kirve oldukları da tespit edilmiştir. Bunun iki sebebi vardır. Birincisi; iki grup arasındaki dostluk temelli iyi ilişkilerin geliştirilmesi, iyi komşuluk ilişkileri vb. sosyal gereksinimlerdir. Diğer sebep ise; Sünni ve Alevî toplumları arasında evlilik durumunun hoş karşılanmamasıdır. Bir anlamda kirvelik ilişkisi geliştirilerek her iki tarafın da bu istenmeyen duruma karşı bir ön alma çabası olduğu söylenebilir. Bu

ilişkinin bir benzeri Sünni ve Alevî toplumları arasında kurularak, yerleşik inanç temelli toplumsal düzen korunmaya çalışılmaktadır (KK-20).

Alanda karşılaşılan bir diğer uygulama ise kutsal mekânlarla kurulan kirvelik ilişkisidir. Çocuklarına bir ziyaretin kirve olmasını isteyenler, ziyareti temsil eden ocak aileleriyle görüşüp bu taleplerini dile getirirler. Varto'nun İçmeler (Raqasan) köyünde bulunan Seyyid Nesemi türbesi, ilkbahar aylarından başlayarak sonbahar sonuna kadar yoğun bir şekilde ziyaret edilir. Türbe, ilgili kısımda detaylı olarak incelenecektir. Gezik ve Çakmak bu konuyu batıni ve zahiri kavramları etrafında ele almıştır:

> Artık uygulanmayan bir gelenek ise, Batıni ve zahiri kirveliktir. Batın'da kirvelik tutanlar, kirve tutulacak evliyanın mekânını (onun adına adanmış ziyarete) çocukla beraber ziyaret ederler ve yakardıktan sonra 'no kerm esto pêsa to' (bu can senin gölgene emanet) diyerek isteklerini yerine getirirler. Eğer önceden kimin tutulacağına karar verilmemişse niyete başvurulur. Örneğin batında tutulacak kirvenin mekânını ziyarete gidilecekse, mekânda karşılaşılan ilk kişi kirve olarak tutulur. Eğer batındaki evliyanın mekânı yok ise onun adına niyaz dağıtılır ve bu yerine getirilir. Yalnızca ziyaretlere de kirvelik bağlayanlar da vardır (2010: 103).

Yazarın üzerinde durduğu kutsal mekân kirveliği Varto'da hala devam etmekle birlikte bahsi geçen geleneksel uygulamalarla ilgili bir veri bulunamamıştır. Eğer şehit olarak adlandırılan ziyaretlerden biri ise ziyaret direk olarak kirve kabul edilirken, ailesi yörede bilinen tanınan ve bölgede yaşayan aile bireyleri de ziyaretin yanında kirve olarak kabul edilebilirler. Buna örnek olarak Seyyid Nesemî türbesinin aileden temsilcilerinin bu geleneği yerine getiriyor oluşudur.

Seyyid Nesemi'nin gelini KK-9, eşi Ali Baba'nın vefatından sonra ailenin geleneksel ilişkilerini yürütmektedir. Üç kızıyla birlikte kış aylarında Diyarbakır'da ikamet eden KK-9, bahar ve yaz aylarında ise köylerindeki eve gelerek ziyaretin işleriyle meşgul olup gelen misafirlerle ilgilenirler. KK-9 kimi zaman bazı insanların çocuklarına ziyaretin kendisini kirve yapmak istediklerini ifade etmiştir. Bu durumlarda aileyi temsilen KK-9 söz konusu ritüelin gerçekleşmesi için gerekli organizasyonu yapar. Çocuğunu sünnet ettiren kişinin öncelikle ziyaretin bulunduğu yerden bir taş alması gerekir. O taş, ziyaretin bu olaya şahitliğini temsilen tören boyunca sünnet edilen çocuğun yanında tutulur ve ömür boyu saklanması beklenir. Tıpkı diğer uygulamalarda olduğu gibi ziyaretin temsil ettiği aileyle herhangi bir evlilik ilişkisi kurulamaz. Kirveler arasındaki ilişkinin eskisi kadar sıkı olmadığı

ifade eden KK-10, az da olsa kirveleriyle zaman zaman görüştüklerini belirtmiştir. Ziyareti kirve olarak seçen ailelerin sayısının oldukça fazla olduğunu, bunun insanlara manevi bir moral gücü sağladığını söylemiştir.

Bir diğer örnek ise Koçyatağı köyünde bulunan Seyyid Süleyman Türbesidir. Klausij aşiretine mensup ve Kureyşan ocağına bağlı olan aile, seyyid ailesi olarak civar köylerden sık sık ziyarete gelinen sosyal açıdan kuvvetli bir ocak ailesidir. Söz konusu aile ile yapılan görüşmeler, tezin diğer bölümlerinde de ele alınacaktır.

Ailenin köydeki büyüğü olarak görüştüğüm KK-5, duyulan saygı sebebiyle kutsal mekânların tercih edildiğini ifade etmiştir. İçmeler (Reqesan) köyünde görülen ziyaretten taş alınması ve o taşla birlikte ritüelin gerçekleştirilmesi durumu burada da görülmektedir. Yine ocak ailesinden bir kişinin refakat ettiği törende ziyaret kirve olarak kabul edilir ve ocak ailesiyle evlilik ilişkisi kurulamaz.

Ziyaretlerin kirve olarak tercih edildiği gelenekte, diğer örneklerde olan sosyal ilişkilenme ve bir ağ kurma eğiliminden ziyade daha manevi bir kaygıyla hareket edildiği görülmektedir. Bir ömür kardeşlik yapacağı, sırtını dayayacağı bir kişi veya aileden ziyade, bir ömür manevi gücünü yanında hissedeceği olağanüstü bir gücün korumasını ve moralini tercih etmiştir. Motivasyon kaynağı olarak, ziyaretin manevi gücünün seçilmesi, temelde kirvelik geleneğinin yaygın uygulamalarından farklı olarak, toplumsal bir ilişkilenme biçiminden ziyade, tamamen inançla ilgili bir moral gücünü hedeflemektedir.

Alan araştırmalarının diğer ayağını oluşturan metropol şehirlerde yapılan görüşmelerde kirvelik önemli bir gündem maddesi olmuştur. Görüşülen yaşlı, orta ve genç kuşaklardan, Alevî inancına mensup bireylerde geleneğin izleri sürülmeye çalışılmıştır. Söz konusu görüşmelerde, orta yaş kuşağında yoğun bir şekilde gözlemlenen ilgi ve bilgi, bir fiziki haritada koyu renkle gösterilen yükseltinin düşmeye başlaması gibi y kuşağında bu rengin açılmaya genç kuşakta ise tamamen açık bir renge dönüştüğünü söylemek mümkündür. İzmir'de yaşayan 90 yaşındaki KK-11, sorulduğunda geleneği büyük bir heyecanla anlatmaya başlamıştır. Babasının kirvesi olacağını söylediği arkadaşını getirip tanıtmasını dün gibi anlatan KK-11, hayatındaki en önemli olaylarından birini anlatırcasına sözlerine başlamıştır. Kirvesi ve ailesiyle çok yakın olduklarını hatta çoğu akrabasından bile daha çok görüştüğünü

ve kirvesi öldükten sonra çocuklarıyla da uzun yıllar sıcak ilişkiler kurduklarını, üzerinden çok zaman geçmesine rağmen birbirilerine hediyeler aldıklarını ve ellerinden geldiği kadar ziyaretlerde bulunduklarını ifade etmiştir. Aynı görüşmede kendisinin oğlu olan 61 yaşındaki KK-12 ise, kirvesinin olduğunu ancak çok uzun yıllardır kirvesiyle görüşemediklerini ifade etmiştir. Yaklaşık 40 yıldır köyünde yaşamadığını ve inançla ilgili birçok konudan uzak kaldığını belirtmiştir. Kendi çocuğuna kirve seçerken de üzerine çok fazla düşünmediğini ve sevdiği bir arkadaşından rica ederek "aradan çıkardıklarını" ifade etmiştir. Sünnet zamanı birbirlerini ziyaret ederek çeşitli hediyeler almışlardır. Ancak sonraki yıllarda bu devam etmemiştir. Sohbet esnasında görüşülen kişideki gözlemlenen temel davranış, konunun artık kendileri için bir geçerliliğinin kalmadığı yönünde olmuştur. Genç kuşağa mensup oğlunun ise konuyla hiç ilgisinin olmadığını ve kirvesini uzun yıllardır görmediğini ifade etmiştir.

Gelenek, üç kuşak boyunca çeşitli değişimler, erozyonlar geçirmiş olsa da hala güçlü bir şekilde devam etmektedir. Uygulamada yaşanan bazı zayıflıklar görülse de Alevî inancına mensup Vartolular, geleneğe büyük bir önem atfederek bunun kendileri için ayırt edici bir özellik olarak algılamaktadırlar.

2.5.2. Musahiplik

Musahiplik, Alevî inancında yol kardeşliği, ahret kardeşliği olarak da ifade edilen bir sanal akrabalık biçimidir. Kişilerin eşleriyle birlikte kardeş olması anlayışıdır. Ahret kardeşliği de denir. Musahiplik geleneğine çok benzer bir gelenek olarak Yezidilikteki "Birayê Axretê" (ahret kardeşi) uygulamasıdır:

> Yar, dost. Yetişkin yaşa gelince her Yezidi, sonsuza kadar bağlı olduğu şêxin (şeyh) dışındaki bir şêxin ailesinden kendi birayê axretêsini seçiyor. Öte-dünya kardeşinin, bu ahlaki aile bağıyla kendisine bağlanan Yezidinîn ona sunduğu hediyeleri kabul etmekten başka bir görevi yoktur. Bunun karşılığında mürit, öte dünyada '*dostunun*' soyundan geldiği velinin yardımını görecektir (Lescot, 2009: 75-76).

Êzidi inancında ahret kardeşliği olarak tanımlanan kavram, temelde isminden hareketle düşünüldüğünde paralel bir anlam ifade eder. Alevîlikte daha çok eğilim dünyadaki ilişkilerin düzenlenmesi iken, Êzidilerde öte dünya eğilimi yoğundur. Musahiplik, Alevîlikte genel anlamda toplumsal düzen ve dayanışma oluşturma ve kişileri birer kontrol mekanizmasına sokma amacıyla uygulanır.

Ayaz ise müsahiplik geleneğini ahi geleneğiyle ilişkilendirir ve benzer yönlerine dikkat çeker:

> Alevî-Bektaşi kültüründe yer alan musahipliğin meydana gelişiyle, ahi geleneğindeki yol atası/yol kardeşi edinme uygulaması arasında çok büyük fark bulunmamaktadır. Musahip cemine kadınlar da dâhil olmaktadırlar. Musahip olacaklar bireyler değil ailelerdir. Musahiplik aileleri de ilgilendiren bir olaydır (2013: 144).

Akın, Diyarbakır Yöresi Alevî Ocaklarına dair araştırmasında musahiplik geleneğinin bölgedeki izdüşümünü aktarır ve bu geleneğin farklı adlandırmalarını ortaya koyar:

> Diyarbakır yöresi Alevî ocaklarına mensup topluluklar arasında musahip sözcüğü yerine, daha çok "kakko", "ahret kardaşı" ya da "musahip kardaş" terimlerinin kullanıldığı görülür. Yöredeki ocaklar arasında musahip olmuş erkeklere "sofu" ya da "sofu canlar", musahipli kadınlara ise "başı taçlı" adı verilir. Ayrıca musahiplik anlamında kullanılan bir başka terim de "başabaşlık"tır. Musahip olacak ya da yeni musahip olmuş kimseler için "başabaş olmak" deyimi kullanılır (2017: 105).

İki kişinin, eşleri ile beraber (Varto Alevîlerinde bu koşulun esnek olduğunu belirtmek ve evlenmeden yapılan musahiplik akitlerinin görüldüğünü söylemek gerekecektir) ölene kadar kardeşten öte olacaklarına dair verilen ikrar, beraberinde çeşitli sorumluluklar getirmektedir. Kişiler, musahiplik cemi ile dinî otoriteden onay alır ve sembolik olarak beyaz bir örtü veya çarşafın içine girerek tek elbisede dedenin karşısına çıkarlar. Bu simgesellikte vurgulanan mesaj ise, bu iki kişinin aynı bedende iki ruh olduğu vurgusudur.

Musahiplikte temel iki işlev vardır. Birincisi; söz konusu kişilerin dayanışma duygularını ayakta tutmak ve ömür boyu sürecek bu dayanışma ilişkisinin devamlılığını sağlamaktır. Zor durumda kalındığında sığınılabilecek, adeta ikinci bir baba evinin inşa edilmesidir. Kişinin kendini güvende hissetmesi, tüm dertlerini sıkıntılarını anlatabileceği, dürüstçe ilişki kurabileceği bir kapısının olması amacını taşır. Musahiplik kurumunun diğer işlevi ise, denetim mekanizması olmasıdır. İki kişi hayatları boyunca "yol"dan çıkmamak için birbirlerini kontrol ederler. İnancın kurumsal olarak kendini bireylerin hayatlarının her alanına sirayet edemeyeceği için musahipler birbirilerini inancın bir şubesi gibi denetlerler. Aynı zamanda bir suç kardeşliği olarak da değerlendirilebilecek gelenek, birinin işlediği bir suçtan, yaptığı bir hatadan dolayı diğerini de sorumlu tutmaktadır. Bu durum kişilerin birbirileriyle ilgili tutumlarında da belirleyicidir. Musahiplerden biri diğerine dair sorumluğunun

farkında olduğunda diğerini suçtan, hatadan alıkoymak için bir fren işlevi görür. Her anlamda bir sigorta sistemi gibi çalışan musahiplik kurumu hem yalnız kalmamak için hem de günahtan korunabilmek için oldukça işlevsel pozisyonda yer almıştır.

Yapılan alan araştırmalarında, musahiplik kurumunun modern döneme uyum sağlama açısından en az direnebilen geleneksel unsur olduğunu söylemek zor olmayacaktır. Köy-şehir fark etmeksizin mevcut durumda musahiplik kurumu, zamanın şartlarına yenilmiş ve dönüşüm stratejileri açısından yeterli varlık göstermemiştir. Görüşülen kişilerin tamamına yakını çocuğunun bir musahibi olmasına sıcak bakmamaktadır.

Varto'ya bağlı Başkent köyünde görüşülen KK-13 ve çocukları (KK-115, KK-116) konuyla ilgili olarak, musahipliğin Alevî inancında kapladığı büyük alanın farkında olduklarını ancak güncel koşullarda bundan uzak durduklarını ifade etmişlerdir. Bu çekinceler başta ekonomik sistem ve yaşayışın değişmesiyle açıklanabilse de konunun kültürel boyutu da çok etkilidir. Eskiden köyde ya da yan köyde sürekli iletişimde olabilen, aynı havayı soluyup aynı suyu içen kişilerin birbirleriyle ilgili sorumluluk alırken gösterdikleri tavır günümüz koşulları için uygulanabilir değildir. Araya giren fiziksel mesafeler beraberinde kültürde farklılaşmalar meydana getirmiştir. Çok az görüşebilen ya da yeteri kadar iletişim kurmayan insanların, birbirilerinin tüm sorumluğunu almaları mevcut durumda zorluklar içermektedir.

Yaygınlığı azalan musahiplik geleneğinin yarattığı boşluk, üzerinde önemle durulması gereken bir konudur. Bir yandan kişiler arası dayanışma imkânının azalması diğer yandan da inancın kendi içerisinde kurduğu başarılı bir kontrol mekanizmasının ortadan kalkması geleneğin devam etmesine izin vermemektedir. Birbirinin sorumluluğunu üstlenen, hatalarına ortak olan kişiler için bu bir denetlenme sürecidir. Alevî inancının kurumsal olarak kişilerin hayatlarına en fazla etkide bulunabildiği kurumun musahiplik olduğu görülmüştür.

Cemevleri ve kültür dernekleri bu geleneğin sürdürülmesi amacıyla kurumsal musahiplikler oluşturmuşlardır. Büyük şehirlerdeki cemevleri, maddi olarak kısıtlı imkânlara sahip, görece daha küçük cemevlerini musahip ilan etmektedirler. Burada temel amaç, dayanışmayı önceleyen bu geleneğin farklı bir şekilde olsa da

yürümesini sağlamak ve yardım organizasyonlarını inanca dair bir motivasyonla uygulanması konusunda etkili olmaktır. Masa, sandalye, ofis malzemeleri, yakacak ya da nakdi yardım yoluyla yapılan yardımlaşma faaliyeti musahiplik hüviyetini kazandığında bir yandan geleneksel bir kavram yeniden dolaşıma sokulmuş olurken diğer yandan da kurumsal işleyiş devam edebilmektedir. Dayanışma konusunda bu tarz bir özgün yöntem geliştiren Alevîler, kişilerin birbirini kontrol edebildikleri ve inancın iki kişi arasında manevi bir bağ sağlayarak musahipleri frenlemesi işlevini yitirmiştir. Kentleşme ile birlikte birey kavramında meydana gelen sosyolojik dönüşüm, kırsalda birbirileri üzerinde söz hakkına sahip olan bireylerin, şehirde daha otonom ilişkiler kurmasına neden olmuştur. Topluluk psikolojisinden kopan birey, musahiplik gibi ağır toplumsal ve dinî sorumlulukları olan bir gelenekten uzak durmaya çalışmıştır.

Cemevlerinin birbiriyle kurdukları ilişkilerde musahip geleneğiyle yol almaya çalışan Alevî kurumları, musahipliğin bir diğer önemli işlevi olan kontrol mekanizması olma durumunu yeni sürece entegre edememiştir. Geri dönüşü mümkün görünmeyen bu kayıp, kavramın önümüzdeki süreçte içereceği anlamı sınırlamıştır. Alevî inanç otoriteleri arasında musahipliğin daha kurumsal bir yöntemle yeniden ele alınması gerekliliğine yönelik tartışmaları devam etmektedir.

Geleneksel toplumlar, birçok geleneksel unsurla birlikte var olmakta ve zamana karşı dirençli hale gelebilmektedirler. Tüm bu unsurların yaslandığı temel bir zemin olarak geleneksel mekân ve coğrafyalar inancın belirli bir atmosfer içerisinde algılanması sonucunu doğurmaktadır. Bu algının dönüşümü ise mekânın ve coğrafyanın değişimiyle, yeni boyutlar kazanmakta ve bununla birlikte bir uyum süreci gerekmektedir. Geleneksel bazı unsurlar bu uyum sürecinden dönüşerek yeni formlarla, yeni döneme ayak uydururken, bazıları ise etkisini kaybetmektedir. Çalışmada üzerinde durulan temel iki kavram olan kirvelik ve musahiplik bu anlamda farklılıklar göstermektedir. Yapılan alan araştırmalarında, musahiplik geleneğinin kirvelik gibi dirençli olmadığı ve günümüzde kirvelik gibi yaygınlık göstermediği tespit edilmiştir. Bunun sebebinin Alevîliğin çok temel özelliklerinden biri olan sosyal kontrol mekanizmalarının geleneksel toplumlarda olduğu gibi modern toplumlarda ilişkileri şekillendirememesidir. Pir-talip ilişkisinde olduğu gibi Alevî inancı birebir ilişkilere oldukça önem vermiş ve yüzyıllar boyunca bu

ilişkilerle hayat bulmuştur. Ancak pir-talip ilişkileri örneğinde olduğu gibi, modern hayat söz konusu sosyal kontrol mekanizmaları odaklı ilişkileri bünyesinde barındırma konusunda oldukça elverişsizdir. Topluluk yerine birey, köy-doğa yerine şehir gibi değişimler bu ilişkileri zorlaştırmıştır. Musahiplikte durum bu iken kirvelik ise çoğu noktada daha dirençli ve uyumlu olabilmiştir. Sünnet ritüelinin klasik haliyle uygulanmaya devam ediyor oluşu kirveliğin devamlılığı açısından belirleyici rol oynarken, musahiplik geleneğinin sürdürülmesi için objektif koşulların ortadan kalkmıştır. İnanca mensup bireylerin bugün üçüncü kuşakla birlikte kent kültürüne dâhil olmasıyla, gelenek, kültürel devamlılık açısından herhangi bir yolla desteklenmesi halinde ayakta kalabilmektedir. Cemevleri arasında kurulan musahiplik uygulamaları var olan bir işlemin inançla ilgili bir kavramla ifade edilmesinin ötesine geçmemektedir. Dolayısıyla değişen koşullarla birlikte musahiplik kurumu ve geleneğinin devamlılığının güç olduğu yorumunu yapmak zor olmayacaktır.

2.6. GELENEKSEL HALK HUKUKU

Birden fazla kişinin söz konusu olduğu her durumda, sözlü olarak oluşan belirli bazı kurallar vardır. İki kişinin bile kendi aralarında kurmaları gereken bir kurallar bütünü olması gerekirken, bu durum topluluklar açısından düşünüldüğünde kaçınılmaz bir olgu olarak ortaya çıkar. Modern devletlerin ortaya çıkışından önce, çeşitli dinî ve etnik grupların, kendi aralarında kurdukları çeşitli mekanizmalarla, adaleti sağlamak için belirli süreçleri işletmişlerdir. Topluluklar, bir arada yaşayabilme, toplumsal dengeyi kurabilme, bireyin toplulukla kurduğu ilişkileri belirleyebilme adına, çeşitli kurallar, suç tanımları, cezalar ortaya koymaktadır. Toplumsal gruplar, bireyler için sınırlar çizmiş ve bireyi belirli noktalarda sınırlayarak topluluk içerisinde denge ve adalet gibi kavramları işler kılmaya çalışmışlardır.

Halk hukukunun ortaya çıkışındaki temel yönelim, gelenek ve inançlarla yoğrulmuş toplumsal kültürün aynı zamanda bir düzen öngörmesi ve bu düzeni işler kılacak uygulamaların ortaya konmasıdır. Malinowski'nin "temel yasa" (1992: 78) olarak adlandırdığı toplumsal kültür, bir uygulayıcı elit ve normları beraberinde getirir. Bu üç unsurun bir araya gelmesiyle ortaya bir maddi aygıt çıkar ve bu aygıtın

faaliyetleri sonuç olarak bir işlev görür. Halk hukuku kavramı, Malinowski'nin formüle ettiği şekilde ele alındığında, toplulukların kendi iç dinamikleriyle inşa ettikleri sistemler daha iyi anlaşılacaktır. Toplumun devamlılığı için gerekli tüm alanlarda kişilerin uzmanlaşması ya da yeterli donanıma sahip olması beklenir. Hukuk kavramı da bu kapsamda ele alınmalıdır. Geertz, hukuk kavramını da "yerel bilgi" çerçevesinde değerlendirir ve yelkencilik, bahçıvanlık, siyaset, şiir gibi bir mekân zanaatı olarak tanımlar (2007: 181). Bu tanımın vurguladığı temel nokta ise, hukukun bir topluluk açısından diğer uğraş alanları gibi zorunlu bir toplumsal kurum olduğu ve bunun yürütülmesi işinin de diğer zanaatlar gibi erbabı tarafından uygulanıyor olmasıdır.

Toplulukların suç tanımları geleneksel kültürün çizdiği sınırlar içerisinde kalır ve gündelik hayat pratikleriyle şekillenir. Yaşanan deneyimler, bir sonraki olay için bir birikim oluştururken; ortaya değişebilen, dönüşebilen, dinamik bir içtihat süreci çıkar. Temel yasa değişmemekle birlikte, günün koşullarının gerektirdiği dinamizm, belirli bir çerçeve içinde kalınarak sağlanır. Tezde ele aldığımız Varto Alevîleri de geleneksel olarak kendi hukuk sistemlerini ve normlarını oluşturmuşlardır. Bu noktada Varto Alevîleri diğer Alevîler gibi, temel yasa olarak Alevî inancını benimsemişlerdir. Alevîlerin, "dara durma", "dara çekme" ve "düşkünlük" kavramlarıyla organize ettiği hukuk sistemi Varto Alevîleri için de aşağı yukarı aynı sistemle hayat bulur. Söz konusu topluluk, pre-modern dönemde hukuki tüm iş ve işlemlerini kendi iç hukuk kurallarıyla yürütmüştür. Geleneksel yapının modern hayatla birlikte değişen formu, bu hukuki sürecin işletilmesinin önünde bir engel oluşturmaktadır. Dara durma, dara çekme ve düşkünlük kavramlarının hayat bulabilmesi için gerekli olan, Alevîliğin temel ilişki biçimlerinden pir-talip ilişkisinin dönüşmesi, nüfusun büyük bir kısmının kırsal bölgelerden göç ederek büyük şehirlerde veya Avrupa'da yeni bir entegrasyon sürecine girmesi gibi sebepler, mevcut durumun ortaya çıkmasını sağlayan etmenlerden bazılarıdır. Varto Alevîlerinin geleneksel hukuk uygulamaları ve bunların yaşadığı dönüşümlere geçmeden önce konunun teorik olarak değerlendirilmesi, Halkbilimsel ve Antropolojik yönlerinin ortaya konması gerekmektedir.

Devletler, belirli bir süreklilik dâhilinde var edilen yasalar ve kurallar çerçevesinde yönetilirler. Hukuk, tüm toplumsal kesimlerin bir arada yaşayabilmesi için gerekli mekanizmayı kurarken, yaptırım gücünü de elinde bulundurur. Yazılı olarak ortaya konmuş kurallar, bir yandan toplumsal entegrasyonu sağlamaya çalışırken diğer yandan siyasal iktidarın tüm toplumsal gruplarla kurduğu ilişkiyi düzenler. Devletsiz toplumlar ya da devleti oluşturan toplumsal gruplar, devlet öncesi dönemlerde kendi iç mekanizmalarını kurmuş ve bu yolla grup içi düzenini sağlayabilmişlerdir. Burada ortaya konan sözlü kurallar, politik ya da dinî olarak yetki sahibi olan elitler tarafından aktarılır ve işlerlik kazanır. Toplumsal ya da etnik grup içerisinde var edilen kurallar manzumesi, söz konusu topluluğun kendi öznel koşulları ve kültürel özellikleriyle şekillenir ve yerel özellikler gösterir. Kottak, devlet ve yazının olmadığı toplumlarda var olan hukuk kurallarını karşılaştırmalı olarak ele alır:

> Devletler, önceki veya yasa koyucu buyrultular üzerine temellenen yasalara sahiptir. Yazının olmadığı yerlerde, yasalar kendilerini anımsamaktan sorumlu yaşlılar, kadılar ve diğer uzmanların sürdürdüğü sözlü geleneklerde korunabilmektedir. Yasal bilgeliğin deposu olarak sözlü gelenekler, yazıya sahip kimi uluslarda süregelmiştir. Yasalar bireylerle gruplar arasındaki ilişkiyi düzenler (2008: 325).

Geleneksel toplumlarda, yazarın da üzerinde durduğu sözlü gelenekler bir anlamda içerisinde bir yasalar bütününü de barındırır. Sözlü gelenek sadece belleği taşımak ya da bunu yaygınlaştırmak için değil toplumsal düzeni sağlama noktasında da işlevsel olarak kullanılır. Söz, bu tür toplumsal gruplar için kültürel bir var olma çabasının tezahürü olmanın yanı sıra, iktidar ve hukuksal gücü elinde bulunduran kesim için de bir yaptırım gücü olarak belirir. Clastres, söz ile güç arasında su sızdırmaz bir yakınlık olduğunu ifade eder ve kabile şeflerinin kabileye hükmederken aynı zamanda kabilenin sözlerine de hükmettiğini belirtir (2006: 132). Clastres, yerli toplumlarda söz ile iktidar arasındaki ilişkinin devletlerden farklı olduğunu iddia eder ve devletlerde sözün yönetenlerin hakkı olduğunu bunun aksine yerel toplumlarda ise sözün yönetenlerin görevi olduğunu vurgular. Yerel grubu oluşturan bireylerin yönetenden söze dair bir hâkimiyet beklediğini ve gerektiğinde bir yasa koyucu gibi sözü kurallaştırmasını umduğunu belirtir (2006: 133).

Geleneksel hukukun bir başka özelliği de yerel olması ve dayandığı normların ait olduğu bölgeye dair olmasıdır. Yerel toplumsal ve dinî gruplar, farklı toplumsal

grupların bir arada olabildiği devletlerin aksine, bir uzlaşma aramak yerine kendi iç normlarıyla toplumu düzenler ve gücünü bu yerellikten alır. Kültürel olarak homojen olan topluluğun, kendi bünyesinden çıkan homojen davranış biçimleri, ortaya konan suç ve ceza tanımlarını belirler. Roberts, bu süreci uzlaşma kavramı çerçevesinde ele alırken hukuk kurallarının yazısız toplumlardaki lokal özelliklerine vurgu yapar:

> Son tahlilde içinde yaşadığımız toplumun düzeninin temeline dair herhangi görüşte olursak olalım hukuk sisteminin – ya karşılıklı kabul edilen kurallara uymayı sağlayarak veya toplumun birkaç üyesinin, geriye kalanlar üzerinde güç kullanım aracı olarak – oynadığı rolün önemi konusunda genel bir uzlaşmaya yatkın olduğumuz söylenebilir. Fakat sahip olduğumuz hukuk normlarının önemine karşın, baştan itibaren bunların illa ki burada ele alacağımız toplumlarda tekrarlanmak zorunda olmayan, belirli bir topluma özgü özellikleri yansıttığının farkında olmamız gerekir. Onun da ötesinde, hukuk kuramımızın, tüm bu yerellik içerisindeki biçimlerle yakından bağlantılı olabileceğini kabul ederek yola çıkmalıyız (2010: 15).

Toplulukların kendi geleneksel hayat algıları içerisinde düşünüldüğünde hukukun da bu kurallar ve geleneklerin dışında olması beklenemez. Kendi değer yargıları ve özgün koşulları, toplulukların hukuki olarak işleyişini de oluşturur ve olgunlaştırır.

Toplumsal kültür ve inancın yanında, bireyin dışarıdan bir gücün etkisiyle kurallara uyma refleksi göstermesi üzerinde duran Malinowski, yasanın temel işlevinin insanın doğasından gelen bazı özelliklerin frenlenmesi olarak görür. İnsanın içgüdülerinin kontrol altında tutulmasının toplumun ortak bir paydada buluşabilmesi açısından kritik önemde olduğunu belirtir (2016: 66). Burada üzerinde durulan temel nokta, insanın bir tür olarak içgüdüleri ve arzularıyla birlikte düşünüldüğünde çeşitli riskler barındıran bir yapıda olmasıdır. İnsanın kendi içinden gelen duygu ve güdülerin toplumsal düzenin inşası açısından çeşitli kısıtlılıklar göstermesi, bireyin kendisi dışında bir kontrol mekanizmasına ihtiyaç duyduğunu gösterir. İster devlet olsun ister herhangi bir etnik veya dinî grup olsun ikiden fazla kişinin olduğu her yer mekân ve zaman için bunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bates ise bu gerçekliğe vurgu yaparak bireylerin toplumla kurdukları ilişkideki ayrım noktalarının niteliğine dikkat çeker. Bazı toplumların yukarda bahsi geçen lokal özelliklerinin yanında evrensel bazı suç ve ceza tanımları olduğunu belirtir. Bunları ise hırsızlık, ensest, cinayet gibi suçlar üzerinden tanımlar ve toplumların bu tür suçları sapma olarak kabul ettiğini ifade eder (2009: 23).

Türkiye açısından bakıldığında, Cumhuriyet öncesinde dinî toplulukların hukuki sorunlarını kendi iç hukuk mekanizmaları yoluyla çözdükleri bilinmektedir. Cumhuriyetin kurulmasının ardından 1960'lara kadar geçen sürede özellikle ele aldığımız Varto ve yakın coğrafyalarda geleneksel kurumlar zayıflayarak da olsa işlevlerini yerine getirmeye devam etmişlerdir. Kentleşme ile birlikte geleneksel-kırsal yapıların çözülmeye başlamasıyla, topluluk içi hukuk örgütlenmeleri de etkisini yitirmiştir. Her ne kadar Cumhuriyet kurulmuş olsa da bu örgütlenmeler, kurumsallaşması ve toplumsal ve hukuki meşruiyetini ortaya koyması belirli bir süreç içerisinde gerçekleştirmiştir. Bu dönemde Alevî toplumunun yaşadığı kırsal bölgelerde mahkemelere başvurulmamış ve topluluk kendi geleneksel hukuki norm ve yaptırımlarını yaşamsallaştırmıştır. Roberts, bu boşluğun doldurulması sürecinin çerçevesini şöyle çizer:

> Devlet organizasyonunun olmayışının, düzenin sürdürülmesi ve anlaşmazlıkların idare edilmesi üzerindeki olası etkilerini ele aldığımızda, her toplumda, hükümet türü bir organizasyonla pek bir ilişkisi olmayan ve etkinliğini hükümet organları marifetiyle yürütebilen çeşitli türdeki çeşitli türdeki zor kullanma gücünden alan önemli kontrol mekanizmaları olduğunu hatırlamamız önemlidir (2010: 115).

Alevî inancının özellikle modernizm öncesi dönemde topluluk içi sorunların çözümünde kullandığı hukuki mekanizma dara çekme ve düşkünlük kurumlarıyla sağlanmıştır. Geçmişte özellikle kırsal bölgelerde resmi yargı mekanizmasının henüz tam yerleşmemesi sebebiyle işletilen suç-ceza süreci topluluğun kendi dinamikleriyle yürütülmüştür. Özellikle arazi anlaşmazlıkları, hırsızlık, cinsel saldırı suçları başta olmak üzere topluluğun kendi içinde yaşadığı anlaşmazlıklar yapılan cem ayinlerinde çözüme kavuşturulmuştur.

Sürecin başlaması için haksızlığa uğradığını düşünen kişinin pir veya dedeye sorunu bildirmesi gerekir. Cem ayini esnasında bu konudan bağımsız, genel olarak uygulanan rızalık alma aşamasında Dede topluluğa bir sorun olup olmadığını sorar ve herkesin birbirinden razı olduğundan emin olmak ister. Herhangi bir sorundan dolayı haksızlığa uğradığını düşünen kişi ayağa kalkıp, izin isteyerek sorununu belirtir ve bu sorunun muhatabını dile getirir. Şikâyetçi olunan kişi dede'nin huzuruna gelir ve ellerini önden birbirine bağlayacak şekilde durur. Muhataplardan sorunu dinleyen dede eğer bir suç oluştuğuna kanaat getirirse bunu yüksek sesle herkesin duyabileceği bir şekilde dile getirir. Dedenin vereceği hükmü cem ayinine

girmeden önce kabullenmek gerektiğinden ortaya çıkacak sonuca itiraz edilmesi ya da reddedilmesi olası değildir (KK-7). Suç işleyenden beklenen ilk şey suçunu samimiyetle kabul edip bunun bir daha tekrar etmeyeceğine dair söz vermesidir. Bu öncelikli aşamadan sonra dede suçun niteliğine göre bir ceza belirler ve bunun uygulanması noktasında kontrol yetkisine de sahiptir. Suçun mahiyeti, niteliği ve ağırlığına göre bir ceza verilir. Bu durumda görülebilecek en ağır ceza, toplumdan yalıtılmaktır. Ceza verilen kişi, düğün, taziye, cem ayini, kurban kesimi gibi tüm toplu ibadet ve ritüellerden mahrum bırakılır. Kişinin bu tür toplantılara girişi kesinlikle yasaklanır. Kurbanı alınmaz, komşuluk yapılmaz ve bir şekilde suç işleyen kişinin ikamet edilen yerden uzaklaştırılması amaçlanır. Çoğunlukla bu amaç hasıl olur ve ağır bir suçun karşılığında toplumdan izolasyon cezası alan kişi göç eder ve toplumla ilişkisi kesilir. Bunun dışında daha hafif suçların söz konusu olduğu durumlarda, kurban kesilip dağıtılması, herhangi bir şekilde lokma dağıtılması, cemevi ya da taziye evinin ihtiyaçları gözetilerek bir eksiğin giderilmesi gibi hem maddi hem de kamusal yarar sağlanılabilecek bir sonuç hedeflenmektedir (KK-7).

Hukuk ya da adalet kavramları toplumsal anlamda bir düzenin, işleyişin olması zorunluluğunu beraberinde getirir. Topluluk; ibadet, ritüel, aktarım gibi özelliklerinin yanında, eğitim ve hukuk gibi konularda da kendi problemlerini çözmek durumundadır. Bunun için mevcut dinî mekanizmaları kullanan Alevîler, özellikle modern öncesi dönemde bu süreci işletmişlerdir.

2.6.1. Düşkünlük

Alevîlikte yol düşkünlüğü olarak da tanımlanan "düşkünlük" kavramı çoğu zaman sınırları belirli bir suç-ceza çerçevesinde değerlendirilir. "Alevî toplumunun kendi bünyesinde belirlemiş olduğu kural ve kaidelere ters davranan kişilerin toplumdan soyutlanması düşkünlük olarak nitelenir. Düşkün olan kimse toplum tarafından hor görülmekte ve sahip olduğu hakları elinden alınarak Alevî toplumundan dışlanmaktadır" (Irmak, Hamarat, 2018: 221). Yol düşkünlüğü; yüz kızartıcı suçu olmadan eşini boşayan, evli bir kadını yoldan çıkaran, başkası ile nişanlı bir kızı kaçıran, öfkesine yenik düşüp cinayet işleyen, daha açıkçası kendi nefsine ağır geleni başkasına uygulayan kimselerin düşkünlüğüdür.

Piri Er, düşkünlüğü Anadolu Alevîliği bağlamında değerlendirmiş ve şöyle tanımlamıştır:

> Anadolu Alevîliğinde yol mensubunun yolun yasakladığı suçlardan birisini işlemesi durumunda, meydan kararı ile suçlu bulunarak, kendisi ve musahibinin (eşleriyle birlikte), dört kapılı olarak yoldan çıkarılmaları anlamına gelen bir cezalandırma biçimidir (2014: 159).

Musahiplerin eşleriyle birlikte söz konusu sorumluluğun altına girmeleri Varto Alevîlerinde olmazsa olmaz bir kaide değildir. Yapılan alan araştırmalarında evlenmeden önce musahip olan kişilerle görüşmeler yapılmıştır. Musahiplik pratiği her iki durumda da uygulanmıştır.

Okan, düşkünlük kurumunu Alevî inancının kültürel örüntüsünün bir parçası olarak ele almış ve Alevî toplumunu kapalı bir toplum düzenine sahip olmasının sebeplerinden biri olarak değerlendirmiştir. Düşkünlüğü suç işleyen bireyin topluluk dışına çıkarılma cezası olarak tanımlar (2004: 25). Yazarın altını çizdiği temel nokta Alevîliğin sadece inanca dair bir duygulanım ya da buna bağlı ibadet ve ritüellerin yanında sosyal hayatı düzenleyici yönüdür. Alevîler, bir yandan doğal mekânlarda doğal unsurlarla motivasyonu yüksek bir inanç yaşarlarken bir yandan da toplumsal düzenlemeleri hayata geçirerek sosyal bir düzen yerleştirmeye çalışmışlardır.

Kıyak, düşkünlüğü; yol düşkünlüğü ve pir gözünde düşkünlük olarak ikiye ayırmıştır. Pir gözünde düşkünlük, yola boyun eğmeyip kendi kurallarını geçerli sayarak pirin dediklerine uymamaya denir ve kendi dedesi tarafından verilen bir cezadır. Bu durumda kişi toplumla yaşantısını sürdürür fakat ceme katılamaz. Yol düşkünlüğünde ise kişi suçlu bulunması halinde toplumdan soyutlanarak izole edilir(2017: 285).

Yapılan alan araştırmalarında Varto Alevîlerinin, yazarın sınırlarını çizdiği iki düşkünlük türünün düşkünlük kavramı içerisinde tek bir biçimde ifade ettikleri tespit edilmiştir. Hem pirin sözlerini uygulamayan hem de cezası önceden belirlenmiş suçları işleyen kişiler yapılan geleneksel yargılama sonucu düşkün olarak nitelendirilmiştir.

Deniz, düşkünlük kurumunun simgeselleştirilmesi üzerinde durmuş ve Tunceli'de yaptığı alan araştırmalarına dayanarak bu simgeselliği vurgulamıştır. Düşkünlüğün cezası dışlanmadır ve bu suçun niteliğine göre değişir. Bu cezayı

gerektiren suçlar genellikle cinayet, tecavüz ve evli bir kadını kaçırma gibi ağır suçlardır. Bu kişinin hayvanları, köyün diğer hayvanlarından ayrılır, kişiyle kimse konuşmaz, lokması kabul edilmez, evine gidilmez, yemeği yenmez. Bazen bu kişinin kapısına siyah bir taş dikilerek ceza sembolle ifade edilir (2012: 62).

Varto ve köylerinde yapılan alan araştırmalarında düşkünlük kavramıyla ilgili herhangi bir simgeselleştirme tespit edilememiştir. Bu sürecin sonunda eğer suçu sabit olan kişi, üzerine düşen sorumlulukları yerine getirmez ve işlediği suçun cezasını kabul etmezse büyük oranda toplumsal izolasyon sonucu bulunduğu köyden taşınır ve konu bu şekilde kapatılmış olur. Bu yüzden simge olabilecek herhangi bir nesneye ihtiyaç duyulmamıştır.

Yukarıda detaylandırmaya çalışılan hukuki süreç, suçun niteliğinin ve cezasının pratik karşılığının belirlenmesi noktasında evrensel değerleri ön plana çıkarır. Suç olarak tanımlanan eylemlerin, evrensel hukuk normlarına uygun olduğunu söylemek mümkündür. Affedilmeyen bazı suçlarda (cinayet, tecavüz), uygulanan müeyyide ise "düşkünlük" olarak adlandırılır. Kişi süresiz olarak izole edilir. Toplulukla herhangi bir şekilde iletişim kurulması kabul edilmez. Burada bir tarafa ceza uygulanırken, topluluğun geri kalanına da bu cezayı uygularken sınırları net bir şekilde çizilmiş bir sorumluluk ödevi verilmektedir. Sürecin başından beri aktif olarak konumlandırılan topluluk üyeleri, cezalandırma sürecinde de aktif bir rol üstlenerek kişiyi izole eder.

Yapılan alan araştırmalarında gidilen her köyde bu kavram ve süreçle ilgili sorular sorulmuş, verilen tepkiler gözlemlenmeye çalışılmıştır. Günümüzde bu sürecin kırsal bölgelerde işletilmediği, geçmişte kalan bir uygulama olduğu tespit edilmiştir. Varto'ya bağlı Güzelkent (Tatan) köyünde ikamet eden KK-20 günümüzde örneklerine rastlanmayan söz konusu uygulamanın çocukluğunda yaygın olduğunu ve şahitlik ettiği bir örneği ifade etmiştir: Bölgede etkili bir figür olan Seyyid Nesemi'nin amcası olan Seyyid Muhammed tarafından uygulanan pratikte köydeki komşular arasında vuku bulan bir anlaşmazlık üzerine kurulan *dar*'da, sorun geleneksel yöntemlerle çözülmüştür. Hakkında şikâyet bulunan kişi pirin huzuruna getirilmiştir. Huzura çıktıktan sonra kimsenin itiraz etme hakkı yoktur çünkü çıkacak sonucu baştan kabul etmiş sayılır. Kişi elleri birbirine bağlı ve sağ ayağı sol ayağının

üzerinde pirin huzuruna çıkarılır. Suç şüphesi olan kişi fiziksel görüntüsü itibariyle de pirin yargılamasına hazır olmalıdır. Olaya şahitlik edebilecek olan köylülerden birkaç kişi daha orada hazır bulunur. Şikâyetçi kişiye şikâyeti sorulur, dinlenir. Şahitlik yapabilecek kişiler dinlenir ve sonuç olarak pir bir kanaate varır ve bunu açıklar. Açıklanan hüküm katidir ve değişmez. Suçun niteliğine göre verilen ceza da değişir. Eğer tazmin edebilecek bir konu ise bu,muhatap olunan kişinin cezasını tazmin etmesiyle konu kapatılır. Eğer suçun niteliği ağırsa bu durumda net bir izolasyon uygulanarak kişi toplumun adeta dışına çıkarılır.

Sistemin işleyişinin, bahsi geçen tanıklık üzerinden analiz ettiğimizde, çeşitli dönüşümlere uğradığını söylemek mümkündür. Pirin toplulukla vaka üzerine kurduğu ilişki bir çeşit jüri uygulamasıdır. Şikâyetçi tarafın argümanlarının toplulukta bulunan kişiler tarafından da teyit edilmesi gerekmektedir. Pir, kanaatini oluştururken köy ahalisinin fikirlerini alarak bir çeşit istişare mekanizması kurar. Kanaat oluştuktan sonra hüküm verilir ve buna uymamak gibi bir seçenek bulunmamaktadır. Ortada iki seçenek vardır. Kişi verilen hükme uygun olarak yaptırımın gereklerini yerine getirir ya da tamamıyla izole edilerek toplumdan sosyal anlamda uzaklaştırılır.

Varto'ya bağlı başka bir köy olan Koçyatağı (Goma Zilê) köyünde görüşülen 61 yaşındaki KK-5 ocak ailesinden olması nedeniyle çocukluğunda dara çekme, düşkünlük gibi kavramlarla çok erken yaşlarda tanışmıştır. Bizzat babasının söz konusu sorunların çözümünde etkin olduğunu ve kendisinin de bu olaylara çokça şahit olduğunu ifade etmiştir. Kaynak kişinin üzerinde durduğu nokta, Cem ayininin küslük ya da benzeri dargınlık, çözümsüzlük gibi barış dışı olgulara izin vermemesidir. Kaynak kişinin belleğinde çocukluğundan kalan dara çekme sahnesinde diğer örnekte olduğu gibi suç isnat edilen kişi tüm cemaatin önünde ayakta bekler. Bu noktada pirin bariz bir otoritesi vardır. Söz konusu güç ya da otorite inanç kaynaklı olduğu için yaptırımı da aynı oranda güçlü ve kesindir. Yargılama başlamadan önce pir dua eder ve başlangıç bu şekilde yapılır. Kaynak kişinin üzerinde durduğu temel nokta ise, eskiden düzenlenen cemlerdepirin cemaate üç defa aynı soruyu sorarak topluluk içerisinde küslük olup olmadığını öğrenip rızalık almasıdır. Bu durum günümüzde şehirlerdeki cemevlerinde de görülür ancak işlevsel olarak çeşitli farklılıklar bulunur. Cemevlerinde bir söylem ya da başlangıç

ritüeline dönüşen bu durum, geleneksel olarak cemlerde, düşük nüfuslu yerleşim bölgelerinde daha sonuç alıcı ve yaptırım gücü yüksek bir güç olarak ifadesini bulur. Kaynak kişi pirin yapıcı olmaya çalıştığını ve önceliğin barıştırmak olduğunu ifade etmiştir. Eğer mevzubahis dava çözümlenecek bir konu ise mesele hallolana kadar müzakerelere devam edilir. Eğer affı olmayan yukarıda da belirtilen suçlardan biri ise tek çözüm olarak suçlu kişinin toplumdan dışlanarak köyden ayrılması sağlanır.

Örnekte de görüldüğü üzere dara durma veya genel anlamıyla suç ve ceza sürecinin işleyişi cem töreniyle birebir ilişkilidir. İbadet ve ritüellerin gerçekleşebilmesi için topluluğun tam bir rıza ve barış halinde olması gerekmektedir. Bu inanç motivasyonu dara çekme, dara durma ve düşkünlük ile ilgili olgularda belirleyici bir rol üstlenmektedir.

Taliplerin bağlı bulundukları ocaklardan pirlerin gelmeyişi, bazı köylerde uzun yıllar cem ayini yapılmamasına neden olurken; dara durma, dara çekme, düşkün ilan etme gibi geleneksel uygulamaların sona ermesi sonucunu doğurmuştur. Varto ya da köylerinde bulunan ocak aileleri ise bilgi, birikim ve deneyimlerini aktarabilecek geleneksel mekanizmalardan mahrum kaldıkları için, çocuklarına Alevî inancı ile ilgili aktarımda bulunmamışlardır. Geleneksel eğitim yerine modern bir eğitim kurumu da ikame edilmeyince süreç tıkanmış ve bugün artık Varto Alevî toplumunda birçok uygulama gibi yargılama mekanizması da ortadan kalkmıştır. Gelenek bilinen biçimiyle ortadan kalkarken, dönüşen şekilleri devam etmektedir. Örneğin, kız kaçırma gibi sonuçları itibariyle nispeten daha hafif olaylarda, aralarında, inanç anlamında bir yetkinliği olmamasına rağmen ocak ailesinden bir kişi, varlıklı ve itibarlı kişiler, devlet kademelerinde görece iyi konumda olan kişilerden oluşan, topluluk için önem arz eden, kanaat önderi denilebilecek bir grup, sorunun çözümü için arabulucu olur. Sorunlar anlaşma, uzlaşma ve konuşarak halledilmeye çalışılır. Toplumun kendi içerisinde bir fren mekanizması işlevi gören, iletişim kanallarını açık tutmaya çalışan insanlar geleneksel rolleri bir anlamda devam ettirirler (KK-20).

Varto Alevîlerinin de yoğun olarak yaşadığı Mersin'de CemEvi başkanlığını yürüten Pir Hasan Kılavuz (KK-7), uzun yıllardır Mersin'de yaşadığını ve bu görevi yürüttüğü beş yıl içerisinde kimsenin dara çekilmediği ve kimsenin de bu tür

konularda kendilerine başvurmadığını ifade etmiştir. Bireylerin artık resmi mahkemelerde dava açtıklarını ve hukuki konuların çözümünü mahkemelerde aradıkları topluluk mensuplarınca da dile getirilmiştir. Yine İzmir, İstanbul ve Ankara'da da yapılan görüşmelerde bu uygulamanın çok uzak olmayan bir geçmişte kaldığı gözlemlenmiştir (KK-17,KK-80, KK-92, KK-93).

Alevîlikte geleneksel olarak suç olarak tanımlanmış bazı olguların değişen koşullar çerçevesinde bazı değişimlere uğradığını söylemek mümkündür. Alan araştırmaları kapsamında Vartolu Alevîlerin örneğin evlilik ve boşanma konusunda geleneksel katı tutumunun olduğunu söylemek mümkün değildir. Evlenilecek kişinin Alevî olması ve kirve ya da musahiplik yoluyla akrabalık kurulmamış olması gibi kurallar etkinliğini korurken çiftlerin boşanması konusunda toplumsal olarak hoş karşılanmasa bile kişilerin tercihlerine saygı duyulmakta ve bu konuda belirli bir esneklik olduğu gözlemlenmektedir. Düşkünlük kavramı üzerine yüksek lisans tezi hazırlayan Savuran (2010: 58-59) konuyla ilgili şu tespitlerinde değişen, dönüşen suç tanımlarını vurgulayarak bu sürecin dinamik bir yönü olduğunu belirtir. Buna örnek olarak boşanma yasağını gösterir. Bu kuralın esnetildiğinin üzerinde durur. Pirlerin bu gibi konularda hüküm vermek yerine uzlaştırıcı, sakinleştirici bir dil kullanarak tansiyonu düşürmeye çalıştığını ve anlaşmayı önerdiğini ifade eder.

Alevîlik birçok konuda olduğu gibi düşkünlük konusunda da zamana ayak uydurmuş, entegrasyon ve uyum sürecinde geleneksel kimi unsurları devre dışı bırakmıştır. Bu bir anlamda Alevîliğin modern dünyaya dâhil olması ve varlığını sürdürmesi anlamına gelmektedir. Yukarıda bahsi geçen boşanma yasağı örneği Varto Alevîleri için de benzer bir şekilde dönüşmüştür. Yapılan görüşmelerde geleneksel olarak boşanmanın yasak olduğunu ancak günümüzde bu konunun sert çizgilerle ele alınmadığı gözlemlenmiştir. İlke olarak boşanmama vurgusu yapılsa da boşanan kişiler üzerinde bir yaptırım uygulanmadığı büyük oranda görülebilir(KK-117, KK-118).

Toplulukların modern dönem öncesi kurdukları geleneksel hukuk formları modern devletlerin daha yaygın ve sürekli iktidarları dolayısıyla eski gücünü kaybetmiştir. Modern dönem öncesi toplumsal düzen ve topluluk üyelerinin birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen bu geleneksel kurallar, aynı zamanda yaptırım

uygulama noktasında da sert ve katı kurallara sahiptir. Alevîlik inancına dair birçok farklı unsurun modern hayatla birlikte yeniden değerlendirilmesi ve dönüştürülmesi sürecinde düşkünlük kurumu ve Alevî hukuk mekanizması olarak adlandırılabilecek olgu yeni döneme direnç gösterememiştir. Bunun sebebi ise Alevîlerin kentlerde modern devletin hukuk sistemine doğal olarak dâhil olmalarıdır. Geleneksel birçok unsur gibi hukuk sistemi de dönüşüme uğramıştır. Yeni duruma uyum sağlayan, inanca dair kurum ve ritüeller bulunmakla birlikte, düşkünlük kurumu bu uyum sürecinde geri planda kalarak uygulanma olasılığını yitirmiştir. Yapılan alan araştırmaları kapsamında ziyaret edilen Varto İlçesi ve bağlı köyler ile İzmir ve İstanbul gibi Vartolu Alevîlerin yoğun olarak yaşadıkları bölgelerde dara çekme ve düşkünlük pratiklerinin neredeyse ortadan kalktığı tespit edilmiştir. Günümüzde daha çok resmi hukuk kuralları ve mekanizmaları geçerlidir. Topluluğun kendi içerisindeki hukuk sistemi ise geleneksel formundan uzaktadır ve çoğunlukla dinî niteliğini kaybederek sosyal bir kontrol mekanizmasına dönüşmüştür. Cem ayinin en eski parçalarından biri olan ve "halk mahkemesi" olarak adlandırılabilecek 'dara çekme' ve 'düşkünlük' kavramları pratikte uygulanmayan birer kurum haline dönüşmüştür.

2.7. İNANÇ MEKÂNLARI VE MEKÂNSAL DÖNÜŞÜMLER

Alevî inancı, geleneksel olarak kırsal bölgelerde hayat bulmuş ve yakın döneme kadar tüm organizasyonu bunun üzerine inşa etmiştir. Geleneksel bir mekân olarak köy ortamı, cem ayinlerinin düzenlenmesi ve buna bağlı ritüellerin uygulanmasında aktif bir etkide bulunmuştur. Kırsal bölgelerdeki inanç, ibadet ve ritüel uygulamalarında kendiliğinden ortaya çıkan atmosfer, geleneksel olarak cem ayinlerinin maneviyatı yüksek bir ortamda yapılmasına olanak sağlamıştır. Köyde ibadet ve inanca dair etkinlikler için ayrılmış özel bir alan olmamasına rağmen, cem törenleri düzenlenmiş, ölüler belirli kurallar çerçevesinde defnedilmiş, inanç kendi mecrasında birçok duruma karşı organize olabilmiştir. Geleneksel olarak cem ayini, büyük çoğunlukla köyün ocak ailesinin evinde düzenlenmiştir. Eğer imkân varsa bu evlerde genişçe bir oda misafirler için ayrılmakta ve cem ayini yapılırken kullanılmaktadır. Köy dışından bir pirtaliplerini ziyaret etmek için geldiğinde ise ya köydeki ocak ailesinin evinde ya da köyün ileri gelen, ekonomik koşulları elverişli

olan kişilerinin evinde düzenlenebilmektedir. Türkiye'de yaklaşık olarak 1960'larda başlayan iç ve dış göç bu durumu köklü bir değişikliğe uğratacak dönüşümlere zemin hazırlayacaktır. Almanya'nın Türkiye'den yoğun olarak işçi göçü kabul etmesiyle birlikte Alevî nüfusta da bu yönde büyük bir talep görmüştür. Bunun yanında Türkiye'de aynı tarihlerde başta İstanbul olmak üzere, İzmir, Mersin, Adana ve Ankara'ya da göçler yaşanmıştır. Hem İstanbul'da hem de İzmir'de yapılan görüşmelerde Varto'dan bu şehirlere yaşanan göçte en erken gidenlere ulaşılmaya çalışılmış ve sürecin başlangıcındaki gelişmeler anlaşılmaya çalışılmıştır.

2.7.1. Göç ve Uyum

İstanbul'da Gazi Mahallesinde kırk yıldan uzun bir süredir kasaplık yapan 67 yaşındaki KK-24Varto'nun Goşkar (Yarlısu) köyünden 1960'ların sonunda İstanbul'a göç etmiştir. O yıllarda bulundukları bölgede çok az insan yaşadığını belirten kaynak kişi, yetmişlerin sonuna kadar herhangi bir örgütlenme, organizasyon ya da Alevîlik inancına dair bir etkinlik olmadığını belirtmiştir. Özellikle Sivas, Malatya, Tunceli, Adıyaman illerinden gelen Alevî nüfusun artmasıyla birlikte inanca dair sorunların çözümü için çeşitli girişimler başlamıştır. Özellikle sol eğilimli politik dernek ve örgütlerde yer alan Alevî nüfus, Alevî kimliğini yavaş yavaş ön plana çıkarmaya başlamıştır. Şehirde olmalarına rağmen tıpkı köydeki gibi ocak ailelerinin evlerinde Cem ayini düzenlenmeye başlamıştır. Bu sefer aradaki fark evin bir apartman dairesinde olmasıdır. Bu da beraberinde yeni ve farklı sorunlar getirmiştir. Şehir mimarisinin ve kent kültürünün bu tür kalabalık buluşmalara imkân vermemesi Alevî toplumunu yeni arayışlara itmiştir. 1980 darbesi ve sonrasındaki birkaç yılda birçok konuda olduğu gibi Alevî inancına dair sorunlar da buzdolabına kaldırılmış ve üzeri örtülmüştür. Ancak aynı yıllarda başta Almanya olmak üzere birçok Avrupa ülkesinde Alevî nüfus dernekler aracılığıyla bir araya gelmiş ve ilişkiler sosyal bir boyut kazanarak kimlik mücadelesiyle birleşmiştir. Bu gelişmelerin Türkiye'ye yansıması, sonraki on yıllarda da devam edecek Avrupa merkezli bir etki odağını ortaya çıkaracaktır. O yıllara kadar inancın referans noktası asıl kaynağı iken, sonraki yıllarda Avrupa'dan Türkiye'ye doğru bir bilgi, bilinç ve fikir akışı meydana gelmeye başlamıştır.

1980'li yılların ortalarından itibaren Türkiye'de yaşanan göreli iyileşmelerin ardından Alevî kültür dernekleri, yayınevleri gibi kültürel örgütlenmeler aracılığıyla bir araya gelmeye başlamışlardır. Bunu takip eden süreçte, cemevleri kaçınılmaz bir ihtiyaç olarak kentli Alevî nüfus için bir zorunluluk olmaya başlamıştır. Kurulan cemevlerinde, cem ayinleri düzenlenmeye başlamıştır. Sonraki yıllarda bağlama kursu gibi sanatsal ve inanca dair birçok faaliyet alanında çalışmalar yapılmıştır. Şehirde ölüm sonrası ritüeller ve defin işlemlerinin apartman dairelerinde veya benzer elverişsiz koşullarda yapılması problemi cemevleri yoluyla çözüme kavuşturulmuştur. Modern hayat, geleneksel mekân algısında köklü bir değişikliğe sebep olmuş ve Alevî inancında cemevi gibi yeni bir kavramın ortaya çıkmıştır. Bu süreç İzmir'de de aşağı yukarı bu süreçlerden geçerek olgunlaşmıştır. İzmir Çiğli'de görüşülen 77 yaşındaki KK-16 1960'ların başında Varto'nun Sağlıcak köyünden İzmir'e göç etmiş ve o tarihten beri İzmir'de sürdürmüştür. Çiğli'ye kendisinden önce giden bir köylüsünün önerisiyle giden görüşmeci, o yıllarda Alevîlerin Alevî olduklarını bile birbirine söyleyemediği zor zamanlar olarak nitelendirmiştir. Uzun yıllar inancına dair ibadet veya ritüellerin yaşanması ya da yaşatılması bir yana kimliğini gizlemek zorunda kaldığını ifade etmiştir. 1970'li yıllardan itibaren göçün yoğunlaşması ile birlikte Varto, Tunceli, Malatya, Sivas gibi Alevî nüfusun yoğun yaşadığı bölgelerden İzmir'e yaşanan göçte, Çiğli Alevî toplumu için öncelikli tercihlerden biri olmuştur. 1980'li yıllardan itibaren hem ekonomik hem de toplumsal olarak güçlenen Alevîler dernekleşme gibi faaliyetlerle bir araya gelmeye başlamışlardır. Bundan önceki süreçte bir araya gelmenin yegâne yolu hemşeri kahvehanelerinde birlikte zaman geçirmek iken artık derneklerde ya da Cemevlerinde inanca dair ihtiyaçlar görülüyor ve sosyalleşme inanç birlikteliği üzerinden sağlanıyordu. Takip eden süreçte bu örgütlenme daha küçük çaplı hemşeri dernekleriyle daha da çeşitleniyor ve Alevîler artık inançlarına ve kültürlerine dair konularda eskisi gibi çaresiz hissetmiyorlardı.

2.7.2. Mekân, Atmosfer ve İnanç

Mimari olarak cemevlerinin ayırt edici bir özelliğinin olduğunu söylemek güçtür. Genel olarak idari bir bölüm, cem ayinlerinin düzenlendiği büyük bir alan ve yemek organizasyonu için oluşturulan mutfak ve depo alanları olmak üzere üç

bölümden meydana gelir. Bu durum önceden belirlenmiş bir mimari öneri ya da kural olmadan spontane olarak gelişen bir durumdur. Mimari olarak cemevlerinin bir kimlik kazandığını söylemek mümkün değildir. Daha çok ihtiyaçlara yönelik, işlevsel bir mimari öncelikten söz edilebilir. Hizmetlerin yerli yerinde görülebilmesi, gelen bireylerin asgari konforu, lokma dağıtımı, kurban kesimi gibi ritüellerin uygulanabilmesi gibi kaygılar ön planda olmuştur.

Cemevleri, modern kent hayatının dayattığı koşullarla birlikte ortaya çıkarken Alevîlerin mekân algısında büyük bir değişime yol açmıştır. Kırsal bölgelerde doğayla iç içe, psikolojik bir yoğunlaşmayla yaşanan inanç artık belirli bir alana sıkıştırılmış ve doğadan alabildiğine uzak bir şekilde yaşanmaktadır. Cemevleri örneğin ölüm sonrası ritüeller konusunda büyük bir sorunu çözerken Alevî toplumunun geleneksel olarak doğaya yaslanan inanç özelliklerinin cemevlerinde karşılık bulduğunu söylemek mümkün olmayacaktır. Kutsal mekân algısında yaşanan bu değişim köylü ve kentli Alevî zihninde önemli bir kırılma yaratmıştır. Köyde iken birçok farklı kutsal mekânla bağ kurabilen Alevî bireyler, şehirde bu yönelimi sağlayabilecek araçlardan yoksun kalmışlardır. Evinin karşısında yer alan bir ziyaret, kutsal bir ağaç ya da bir şehitliğe bakarken yaşanan yoğunlaşmanın şehirdeki tek karşılığı cemevi olmuştur. Cem ayinleri sırasında görece yaşanan duygusal bağ kurma olgusu, bunun dışında sağlanamamıştır. Bu da yeni durumun ve hayatın geri dönülemez bir şekilde değişmiş olmasıyla ilgilidir. Doğa kaynaklı duygulanım ve motivasyonimkânlarından mahrum kalan Alevîlerin o güne kadar biriktirdikleri tüm kültürel unsurların kentte cemevine aktarılmasında sorunlar yaşanmıştır. Connerton, bu aktarımı insan zihnindeki genel çerçevenin nitelikleriyle ilişkilendirir:

> Ne türden olursa olsun belli bir deneyimin akla yatkın olduğundan emin olmak için onu, daha önceki deneyimlerimizin oluşturduğu bağlama dayandırmak zorunda oluşumuzdur; yani herhangi bir tekil deneyimden önce zihnimizin, daha önce deneyimi yaşanmış şeylerin tipik biçimlerinden oluşmuş bir tür genel çerçeveye göre önceden bir eğilim edinmiş olması gerekir. Zihnimizi etkileyen bir şeyi ya da eylemi kavramak, onu, olabileceklere ilişkin bir beklentiler sistemi içinde bir yerlere yerleştirmektir. Sınırları zaman içindeki deneyimlerimize göre çizilen kavrama dünyası, anımsamaya dayanan örgütlü bir beklentiler kümesinden oluşur (1999: 15).

Yazarın üzerinde durduğu "önceden edinîlmiş çerçeve" kavramı, Vartolu Alevîler için göç etmeden önce yaşadıkları kırsal ve doğal çevresel koşullarda oluşmuş inanç pratiklerini imler. Zihinsel ve duygusal tekrar tekrar yaratılan kutsallar

etrafında şekillenen geleneksel Alevîlik, şehirde karşılaştığı yeni durumlara büyük oranda uyum sağlamış fakat geleneksel mekânların insanlarda yaratabildiği güçlü etkiyi oluşturabilecek modern kentli mekânlarda bu etkiden bahsetmek olanaksızdır.

Bu noktada cemevlerinin mimari yapısı ve atmosferi ile ilgili bir parantez açmak gerekecektir. Alan araştırmaları kapsamında ziyaret edilen Varto Merkez ve köylerindeki cemevlerinin ve metropol şehirlerde kurulan fiziksel olarak daha büyük cemevi binalarının herhangi bir mimari karakteristiği bulunmamaktadır. Standart bir yapılaşma olmadığı gibi özgün bir mimari yaklaşım da gözlemlenmemiştir. İç mekânların kullanımı tamamen işlevsel olarak düşünülmüş ve buna göre tasarlanmıştır. Alevîlik inancına dair simgelerin ise genellikle Hz. Ali, Hasan, Hüseyin ve on iki imamları simgeleyen fotoğraflar bulunmaktadır. İbadet mekânlarının mimarisinde temel kaygılardan birisi olması gereken "manevi atmosfer"in sağlanabildiğini söylemek güç olacaktır. Ya da başka bir deyişle söylemek gerekirse cemevlerinde yapılan Cemlerde oluşan manevi, duygusal inanca ilişkin ortaya çıkan atmosferde cemevlerinin mimari olarak bir katkısının olduğunu söylemek mümkün değildir. Connerton'un mekân belleği üzerine *anıt mekân ve mahal* (2012: 20) olarak vurguladığı kavramlar üzerinden konuyu ele almak açıklayıcı olacaktır. Cemevlerine gidip ibadet yapan Alevîlerin bellek mekânı olarak geleneksel anlamda kutsallaştırdığı ziyaret, türbe, ağaç, gibi çeşitli mekânlarda sağlanan manevi atmosfer bu mekânları birer anıt mekân haline dönüştürür. Ancak cemevlerinin anıt mekân olma özelliğinin henüz oluşturulamadığı bir gerçekliktir. Bu durum hem dış fiziksel yapısından hem de iç mekân düzenlemelerindeki salt işlevsel yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Connerton'un ev, işyeri gibi gündelik mekânlar için kullandığı *mahal* kavramı cemevlerini betimlerken daha doğru bir noktaya oturmaktadır. Bu ikili karşılaştırmayı daha iyi anlayabilmek için Eliade'nin "kutsal mekân" değerlendirmesine başvurmak yararlı olacaktır:

> Arkaik insan için dünyada yaşamanın dinsel bir değeri varsa bu, "kutsal mekân" olarak adlandırabileceğimiz şeye dayalı özel bir deneyimin ürünüdür. Gerçekten de, dindar insan için mekân homojen değildir; mekânın bazı parçaları niteliksel olarak farklıdır. Kutsal ve bu nedenle güçlü ve önemli bir mekân vardır; bir de kutsal olmayan ve bu nedenle, yapı, biçim ve anlam barındırmayan bir mekân vardır. Dindar insan için bu mekânsal homojen-olmama durumu, gerçekten var olan tek gerçek mekân olan – kutsal mekân ile onu çevreleyen biçimsiz uzayı oluşturan diğer tüm mekânlar arasındaki karşıtlığa dayalı bir deneyimde ifade bulur (2016: 36).

Varto'daki ziyaret kültürü ve bunun yanında dağ, ateş ve su kültleri düşünüldüğünde, bireylerin inançlarını Varto ve doğasıyla bütünleşik bir biçimde sürdürdüğünü söylemek mümkündür. Dolayısıyla kutsal mekanın oluşum evreleri ve bunun zihindeki karşılığının ortaya çıkışı bu koşullar çerçevesinde ortaya çıkmıştır. Cemevleri ise kutsal yaratma sürecinin içerisinde mekânsal bir farklılık veya özgünlük katamamıştır. Bu kutsal yaratım şemasının ortaya çıkışı ve geleneksel inançların kavrayış biçimleri üzerine Bruhl şu değerlendirmeyi yapar:

> İlkel insanlar, çevrelerindeki manzaraya baktıklarında, bizim gibi yalnızca tepeler, kum, ağaç toplulukları, akarsular, kimi zaman tuhaf ve fantastik sahip taşlar, kayalar görmemektedirler. Manzaradaki her ayrıntıdan bir anlam çıkartırlar. Çocukluktan başlayarak ayrıntıların ne anlama geldiğini bilirler. Çevrelerindeki coğrafi yapı mitolojik bir manzara gibidir. Her gün yan yana oldukları bu manzara asla sıradan bir görünüme bürünmemektedir. (…) Bu, mitoloji ve törenler, kutsal yerler ve nesneler üzerine kurulmuş bir yaşam biçimidir (2016: 30).

İlkel[8] kavramının pejoratif anlamlarıyla ilgili tartışmaları konumuzun kapsamı dışında bırakacak olursak, Bruhl'un üzerinde durduğu geleneksel inanma biçimleri ve doğa algılayışındaki yoğunluk, Varto Alevîlerinin geleneksel-kırsal inanma biçimleriyle benzerlikler gösterir. Hemen hemen her köyde yer alan dağ, ağaç, su kültleri ve bunu simgeleyen kutsal mekânlar ile yaşamları hakkında efsanevi bilgiler mevcut olan bazı kutsal şahsiyetlerin mezarları da bu kapsamda değerlendirilebilir. Varto Alevîlerinin inançlarındaki mekânsal dönüşümün boyutlarını kavrayabilmek açısından geleneksel kutsal mekân biçimlerinin iyi anlaşılması ve aradaki farkın yaşanan cemevlerinin kutsal atmosfer yaratabilme kabiliyetiyle karşılaştırılması aydınlatıcı olacaktır.

Mekânın ayinsel pratikler üzerindeki etkisi üzerinde duran Atay ise duygu-yoğun ayin ortamları kavramını kullanır:

> (…) Öte yandan duygu-yoğun ayin ortamları, insanların ortak kimliklerini ifade etmelerine, dışa vurmalarına olanak verir. Böylece dinsel pratiklerin bir insan topluluğu içerisinde dayanışmaya yardımcı olduğu, topluluk kimliğinin ve aidiyetinin birey tarafından hissedilmesini sağladığı da ileri sürülebilir (2011: 25).

Yazar, motivasyonu yükselten ve duygulanımı artıran inanç mekânlarının inançla ilgili etkilerinin yanı sıra topluluğun kimliğini ve grup içi ilişkilerini

[8] Antropolojik olarak 'ilkel' tanımı ve ilgili tartışmalar için bkz. Emiroğlu, Aydın, (2003), Antropoloji Sözlüğü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

geliştiren bir işlevi olduğunu belirtir. Bu işlevselliğin geleneksel ayin mekânlarında daha görünür olduğu yapılan saha çalışmalarında da gözlemlenmiştir. Özellikle hala Varto'ya bağlı köylerde yaşayan ve 70 yaşın üzerindeki bireylerde ayinsel pratik belleğinin çok daha duygulanım ve motivasyon odaklı olduğu söylenebilir. Düzenli olarak cemevlerine giden bireylerde bu duygulanımın yerini yapılan faaliyetler ve benzeri uğraşlar ön plana çıkarmaktadır.

Alevîlik ve Alevî hareketlerinin siyasallaşması üzerine araştırmalar yapan Massicard, cemevlerinin kuruluş sürecini ve cemevlerinde uygulanacak pratiklerin evrensel bir standart yaratma kaygısını taşıdığını belirtir. Yazarın Alevîliğin kentlileşmesi ve bu yeni durumla ilgili tespitleri şu şekildedir:

> Bir yerel ibadetler, inançlar ve aidiyetler ağları nebulasından hareketle, standart bir Alevîlik yaratılmalıdır. Bu da Alevîliğin hem "yerellikten arındırılması"nı hem de kişiselleştirilmekten uzaklaştırılmasını, bugüne dek ibadetin çerçevesini oluşturan tanışıklık cemaatlerinden kopartılmasını gerektirir. Alevîciler bir yandan Alevîliği tek tipleştiremeye, diğer yandan da dinî ibadet çerçevesini evrenselleştirmeye uğraştırmaktadırlar. Tek tipleştirme öncelikle, cem ayininin uğratıldığı dönüşümde dikkati çekmektedir. Yeniden oluşturulan Alevîlikte de merkezi tören olarak kalan cem, yine de saatlerce ve kimi zaman da bütün gece süren köy cemi olmaktan çıkmıştır. Alevîciler tarafından kentte düzenlenen cemler genellikle bu köy cemlerinin sıkıştırılmış halidir ve ortalama iki saat sürerler. Ritüellerin bazıları bir tarafa bırakılmıştır veya sadece simgesel tarzda gerçekleştirilirler (2013: 171).

Yazarın bahsini ettiği standartlaşma süreci Alevîler açısından devam eden bir süreçtir. Kırsal ve geleneksel bir inancın kentlileşmesi ve yerleşikleşmesi süreci beraberinde bu tarz sorunları getirmiştir. Yeni durumda mekânlar dönüştüğü gibi ritüeller de yeni biçimler ve kısıtlarla uygulanmaya devam etmiştir. Burada üzerinde durmak istediğim nokta, cem ayininin bütün gece süren ve içerisinde birçok farklı esrime biçimlerinin görüldüğü motivasyonu yüksek atmosferinden uzaklaşması ve birçok farklı özelliğini geride bırakarak (dara çekme gibi) bir gösteriye dönüşmesi ihtimali farklı durumlarda da ortaya çıkmaktadır. Örneğin cem ayinlerinin temel taşlarından biri olarak semah, kentlileşme sürecinde yarı-profesyonel bir görünüme sahip olmuştur. Özellikle Alevî sivil toplum örgütlerinin bünyesinde kurulan semah ekipleri de bu anlamda dar alana sıkıştırılmış bir folklor ekibi şeklinde işlev görmektedir. Özetle bu noktadaki sorun duygulanım sağlanabilecek mekânların modern dönemde kentli Alevîler için bir ihtiyaç olduğu ve konunun tartışılması gerekliliğidir.

2.7.3. CemEvleri ve İşlevleri

Varto'da ise durum aşağı yukarı göç edilen büyük şehirlerde olduğu gibidir. Varto merkezde yer alan cemevi, yılın tüm aylarında faal olmasına rağmen düzenli olarak cem ayini düzenlenememektedir. Bunda kışın nüfusun büyük kısmının büyük şehirlerde ya da Avrupa ülkelerinde olmasının payı büyüktür. İzmir, Mersin, İstanbul gibi büyük şehirlerde her perşembe düzenli olarak organize edilen cem ayinlerine aynı sıklıkta ve düzende Varto'da rastlamak mümkün değildir. Senede birkaç kere kutsal günlerde veya özellikle Avrupa'dan gelen Vartolu Alevîlerin talepleri doğrultusunda düzenlenen cemlerin sayısı yılda birkaç kereyi geçmemektedir. Hızır Cemi başta olmak üzere, muharrem ayı ve benzeri geleneksel günlerde cem ayini yapılmakta, bir araya gelinmektedir. Varto'nun köylerinde ise nüfus kış aylarında büyük oranda azaldığı için kurulan cemevleri daha çok taziye evi olarak hizmet vermektedir. Alan araştırması kapsamında ziyaret edilen köylerde bulunan cemevlerinin hiçbirinin açık olmadığı görülmüş, bu durumun yılın genelinde bu şekilde olduğu teyit edilmiştir (KK-18, KK-19, KK-21, KK-78, KK-79). Köyde yaşayanlar ve göç edenlerin maddi destekleriyle kurulmuş bu cemevlerinde düzenlenen taziye törenlerinde de tüm giderler ortak bir havuzdan karşılanmakta ve bu maddi yük genel olarak Avrupa'da yaşayan ve ekonomik koşulları yerinde olan köylüler tarafından karşılanmaktadır. Ekonomik konular, bu mekânlar söz konusu olduğunda üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulması gereken dinamiklere sahiptir.

Türkiye'de Alevîlik ve cemevleri resmi olarak bir inanç ve inanç mekânı olarak kabul edilmediğinden, cemevleri kamusal bir destek almamaktadır. Uzun yıllardır Türkiye'de tartışılan ve üzerine hükümetin desteklediği sayısız çalıştaylar düzenlenen resmi tanınma konusu en çok da ekonomik konular üzerinden değerlendirilmektedir. Cemevlerinin özellikle elektrik, su, doğalgaz gibi temel ihtiyaçlarının devlet tarafından karşılanmaması dolayısıyla bu ihtiyaçların giderilmesi amacıyla Cemevlerinde ve kültür derneklerinde önemli bir mesai harcanmaktadır. Bu tür kurumlar tamamen Alevî yurttaşlar tarafından finanse edilmekte ve tüm ihtiyaçlar ortak bir havuzdan karşılanmaktadır. Giderler sadece standart ihtiyaçlardan meydana gelmemekte ve günlük olarak ihtiyaç sahiplerine

yemek çıkarılması, çocuklara ve gençlere yönelik kurs faaliyetlerinin finansmanı gibi tüm ihtiyaçlar Alevî toplumu tarafından karşılanmaktadır.

İzmir'de ziyaret edilen Varto-Der, özellikle Vartolu Alevîlerin İzmir'de bir arada olması ve ortak faaliyetler yapılması amacıyla kurulmuştur. Ancak bunun yanında Vartolu Alevî toplumun kültürel etkinliklerinde ve inanca dair ihtiyaçlar halinde kullanılmak üzere topluluktan maddi imkân temini ve bunun kullanılması gibi faaliyetlerde bulunmaktadırlar. Alevî nüfusu kentlileştikçe, ziyaret kültüründe belirgin bir azalma yaşanırken, modern mekânlar anlamında oldukça geniş çaplı bir çeşitlenme süreci başlamıştır. Cemevleri, kültür dernekleri, hemşeri dernekleri ile birlikte toplumsal olarak örgütlenen Alevîler, geride bıraktıkları folklorik ve geleneksel inanç özelliklerinin yerine modern mekânlar ve bakış açılarını ikame etmişlerdir.

Mekân algısında yaşanan değişimler, Alevîliğin algılanışı ile ilgili bazı dönüşümleri beraberinde getirmiştir. Köyle ilgili tanıklıklar ve anlatımlarda genel olarak manevi bir eğilimin ve atmosferin hissettirildiği söylenebilir. Yer yer olağanüstü motiflerle süslenen anlatılarda, muazzam bir konsantrasyon halinden hatta bazı durumlarda esrime pratikleri olarak nitelenebilecek kadar yoğun bir inanç atmosferinden bahsedilmektedir. Anlatılar veya tanıklıklar daha içsel bir noktadan hareketle, duygusal bir tonda ortaya çıkmaktadır. Anlatış biçiminden, jest ve mimiklere kadar kendini hissettiren güçlü bir duygu yoğunluğundan bahsedilebilir. Buna karşın cemevlerinde veya genel olarak şehirde farklı durumlarla karşılaşılmaktadır. Artık kentsel sorunlar ve çözümleriyle karşılaşan Alevî toplumu, buna uygun bir entegrasyon ve uyum sürecine başlamışlardır. Başlı başına bir kurum olarak cemevi, kurumsal işleyişin tüm gereklerini yerine getirmek zorundadır. Bir arada olmanın, bir araya gelmenin; organizasyon, idare, kurumsal kimlik gibi etmenlerin tamamının artık Alevîlerin gündeminde olduğunu ve tüm örgütsel faaliyetlerin belirli bir plan ve işleyiş dâhilinde olması gerekmektedir. Bu sebeple, köyde yaşanmış veya yaşanmakta olan Alevîlik ile kentli Alevî algısında, düşüncesinde ve duygulanım dünyasında iyice netleşen farklılıklar bulunmaktadır. Bu noktada inanç; doğaya, anlatıya bir bütün olarak folklora dair unsurlarından uzaklaşarak; kentli, modern bir yapıya bürünmektedir. Bu durum, kentleşme ve göç sürecinin doğal sonucu olarak değerlendirilebilir.

Köydeki varlığını, kimliğini şehre taşıma sürecinde, kendi kurumlarını oluşturan Alevîlerin önündeki bir sonraki adım, kente uyum sürecinde yeni organizasyon ve girişimlerle, inancı formel bir yapıya dönüştürmektir. Bu kaçınılmaz bir gerçeklik olarak alanda gözlemlenmiştir. Konuyla ilgili görüşlerine başvurduğum (KK-7), bir süredir kendilerinin de daha standart bir uygulamaya birliği sağlamaya yönelik çalışmalarının olduğunu belirtmiştir. Standartlaşma ihtiyacı, bir inancın ya da düşüncenin, yerellikten ulusallığa ve oradan evrenselliğe uzanan sürecin getirdiği bir arayış olarak kendini göstermektedir. Kimi zaman topluluk içerisindeki çeşitliliği ortadan kaldıracağına yönelik eleştiriler alsa da standartlaşma Alevî toplumunun kentlileşme sürecinde atması gereken bir adım olarak belirmektedir.

Söz konusu standartlaşmanın mekâna dair kısmının, inancı daha manevi bir yönden destekleyebilecek işlevsel ve estetik kaygılarla icrası büyük önem taşımaktadır. Massicard'ın "tektipleşme" (2013: 171) olarak kavramsallaştırdığı olgu, esasında Alevîliğin siyasal ve toplumsal sisteme entegre olurken bir arada olabilme arzusundan ileri gelmektedir. Farklı ibadet ve ritüel özelliklerinin olması, Alevîlik gibi büyük oranda sözlü kültür ve sözlü gelenekler yoluyla inşa edilen ve aktarılan bir inancın farklı sözlü kültür özellikleri, ritüel ve ibadet biçimlerinin olması olağandır. "Tektipleşme" olarak kavramsallaştırılan olgu, büyük oranda işlevsel düşünülmüş bir ara çözüm olarak nitelendirilebilir. Bu noktada Alevîlerin hem mekânsal hem de inançsal konuların standartlaşması tartışmalarının önümüzdeki dönemde çok daha yoğun tartışılacağı güçlü bir ihtimal olarak belirmektedir.

2.8. MÜZİK, RİTÜEL VE KİMLİK

Alevîler açısından müzik, sadece bir sanatsal üretim biçimi olmanın ötesinde, ibadetle birlikte değerlendirilmesi gereken önemli bir kavramdır. Cem ayinlerinde, bağlama eşliğinde söylenen deyişler ve dualarla ibadet ve müzik iç içe geçmiştir. Alevîliğin dinî önderleri olarak kabul edilen pirler ve dedeler bağlama çalıp deyiş söylemişlerdir. Cemlerde, müzik eşliğinde semah dönülmektedir. Alevî inancında müzik olgusu, ritüel ve ibadetlerde inanca dair motivasyonu sağlayan, ortak bir duygulanım mecrası oluşturur. Alevî kimliğini oluşturan kültürel birikimin en önemli ayaklarından birini teşkil eder. Bir sözlü kültür ve gelenek olarak Alevîliğin müzikle kurduğu ilişki hem sosyal hem de dinî açıdan yaşamsal öneme sahiptir:

> Müzik, sözlü kültürlerde belirli bir metnin özneler arası alana belirli bir söylem biçimi ile aktarılmasında, söylenen sözün dinlenilmesinde başat role sahiptir. Diğer bir ifade ile müzik, kalıplaşmış tekrarlı-döngüsel ve yapısal unsurlarına iliştirilebilen anlamların 'müzikal algı biçimlerine dönüştürülmesi' temelinde sözün özneler arası alandaki anlamını hem dilsel hem de müziksel olmak üzere çift taraflı kalıplaştırarak pekiştirmektedir (Erdoğan, Levendoğlu, Gürat, 2020: 88).

Sözlü kültürlerde söyleyişin kalıplar üzerinde şekillenmesi ve inşa edilmesi, müzikal tüm unsurların bu anlamda üstlendikleri rolün etkisini artırmıştır. Evrensel olarak müziğin içerdiği işlevler, Alevîlik gibi sözlü gelenekler söz konusu olduğunda farklı boyutlar kazanarak kritik bir noktaya tekabül etmektedir.

Ersoy, kültür ve müzik ilişkisini işlevselci perspektiften değerlendirir:

> İşlevselcilik, etnomüzikolojide özellikle 20. yüzyılın yaygın kuramlarından birisi olarak dikkat çeker. İşlevselcilik temelde parça – bütün ilişkisi ekseninde canlı bir organizma analojisi çerçevesinde kuramsallaştırılmıştır. Bu perspektife göre müzik, kültürel ve toplumsal bir bütünselliğin parçasıdır ve bu bütünselliğe katkı yapmaktadır. Dolayısıyla müzikte işlevselci bir perspektif, müziğin ne olduğundan çok, ne işe yaradığına ilişkin bir yaklaşımı temsil eder (2019: 49).

Erdoğan, Kara ve Mengüş Tunceli Alevîleri üzerine kaleme aldıkları çalışmada, Alevîlik inancı ile bağlama arasındaki ilişkiyi ifade ederken "Telli Kur'an" kavramını merkeze alırlar:

> Alevî inancındaki on iki imamlar, Allah-Muhammet-Ali üçlemesi, ehli beytin 5 olarak ifade edilmesi, insan nefsinin yedi aşamadan oluşması vb. pek çok kavramın yanı sıra Alevîlikteki müzikal repertuarla şekillenen özlü sözler ile Hak kelamı olan Kur'an arasındaki benzerliğin "telli Kur'an" kavramı ile bağlamaya atfediliyor olması söz konusu inanç-müzik ilişkisinde Alevî topluluklarını da mistik bir noktaya taşımaktadır. Bu açıdan bakıldığında hem müzikal göstergeler hem de inanca dayalı hafıza birbirini tamamlar niteliktedir. Dolayısı ile bağlamanın geleneksel yapısı aslında bizlere inanç boyutundaki sembolizm hakkında da fikir sunabilmektedir (2019: 512).

"Telli Kur'an" kavramı, Alevîliğin müzikle kurduğu bağın gücünü göstermesi bakımından çarpıcı bir örnek olmakla birlikte, sembolik açıdan da dikkat çekicidir. Buradaki temel motivasyonun, hâkim kültür olan (Sünni) İslam'a dair en güçlü temsiliyetlerden biri olarak Kur'an- Kerim üzerinden Alevîliğin kutsal tanımlaması söz konusudur. Bu, beraber yaşadığı Sünni Müslüman topluluklarla kurulan ilişki ve iletişim ile doğrudan ilgilidir. Bu kavramsallaştırma bir yandan Alevîliği genel kabul gören bir element ile meşrulaştırırken diğer yandan da daha iyi anlaşılabilmeyi sağlama amacındadır.

Geleneksel olarak Alevî inancında cem ayininde bağlamayı çalan ve deyişleri söyleyen, töreni yöneten dede veya pirdir. Bu, aile içerisinde geliştirilen ve çok küçük yaşlarda başlayan bir süreçtir. Değişen bu durum, beraberinde farklı bir kurum olan zâkirliği ön plana çıkarmıştır. Daha doğru bir ifadeyle söylemek gerekirse, tarihsel kökenleri çok eskiye dayanan bir kurum olarak zâkirlik kurumu, cemevlerinin kurulmaya başlandığı 1990'lı yıllardan sonra daha aktif rol üstlenmiştir. Bağçeci ve Atıcı Mersin cemevinde yaptıkları alan araştırmasını da kapsayan çalışmada konuyu detaylı bir şekilde ele almışlardır:

> Alevî inanç felsefesinin bir icracı karakteriyle bütünleştiği zâkirlik misyonu, müzik aracılığıyla Alevîlik öğretisinden sözlü geleneğin aktarımına kadar pek çok sorumluluğu bünyesinde taşıyan bir hizmettir. Bu yönüyle hiyerarşik olarak dedelik makamından sonra en önemli kurum olan zâkirlik, hem müziğe hem de zikre dayalı olarak ritüelleri yöneten ve yönlendiren bir vasfa sahiptir. (2020: 370).

Zâkirlik, Alevî kurumsallaşması ve örgütlenmesinde hiyerarşik olarak belirli bir konuma sahip olmasa da yürüttükleri cem ayinleri ve sözlü kültüre dair aktarım işlevleriyle pir ve dededen sonra, pratikte en önemli yere sahip olan kişilerdir. "Zakirlik, dedelik veya pirlik gibi soy bağlarıyla değil kişisel ilgi ve yeteneklerle oluşan bir kurumdur" (Akdeniz, 2011: 56). Aktarım ve ayin yönetiminde bu denli etkin olmalarının sebebi yeni yetişen ocak ailesi mensuplarının bir kısmının bağlama çalmak ve deyiş söylemek gibi bir yönlerinin olmayışıdır. Bu durum, Alevî toplumunun başarılı bir şekilde dönüştürebildiği bir uyum sürecidir denilebilir. Cemevlerinde yapılan Cem ayinlerinde bu konuda oldukça başarılı zâkirler görev yapmaktadırlar (KK-64, KK-65). Aynı zamanda cem ayinlerinde yer alan 12 görevliden biri olan zâkirler, bir kurum olarak Alevî inancında belirgin bir yere sahiptirler.

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız kurumsallaşmadan da anlaşılacağı üzere, Alevî toplumu için müzik, sanatsal bir üretim, temsil, ya da kültürel bir aktarım rolünden çok öte, inanca dair önemli unsur olarak oldukça belirgin bir ağırlığa sahiptir.

Varto ve köylerinde yapılan araştırmalarda, görüşülen tüm kaynak kişilere zâkirlikle ilgili sorular sorulmuştur. Özellikle altmış yaş üzerindeki kadın ve erkeklerin çocukluklarında ve gençliklerinde zâkirliğe dair bir iz tespit edilememiştir.

Cem yapıldığında genellikle Tunceli, Erzincan ve Bingöl'ün Karer bölgesinden gelen pirlerin saz çaldıkları ve deyişler söylediklerini belirtmişlerdir (KK-112, KK-113). Bunun aksine bir görüşe rastlanmamıştır. Bu kuşak Alevîler için zakirliğin kurumsal bir ifadesinin olduğunu söylemek mümkün değildir. Yukarıda da belirttiğim gibi zâkirlik genel olarak cemevlerinin kurulmasına paralel olarak ocak sisteminde meydana gelen değişimlerle ortaya çıkmıştır. Varto ve köylerinde yapılan alan araştırmalarında bu durumun aynı şekilde seyrettiğini söylemek mümkündür.

Müziğin Alevî inancı için direkt olarak inanç kurumlarındaki rolü dışında, kentli Alevî toplumu için kültürel ve kimliksel yönü yadsınamaz bir gerçekliktir. 1990'lı yıllarla birlikte yoğunlaşan cemevleri, birer ibadet kurumu olmanın yanında, sosyal faaliyetlerle de topluma ulaşma çabası içerisinde olmuştur. Özellikle bağlama kursları bu konuda üzerinde uzunca durmaya değer bir işlev görmüştür. Kentte yetişen genç Alevî nüfus, ya da yaşadıkları şehir veya köylerden büyük metropollere üniversite okumaya giden Alevî gençler, bu bağlama kurslarına büyük ilgi göstermişlerdir. Bunun yanında yine aynı tarihlerde yaygınlaşan bağlama kursları, müzik okulları da, Alevî gençleri arasında oldukça popülerleşmiştir. Ayhan Erol, Kanada'nın Toronto şehrinde yaptığı alan çalışmasında diasporada yaşayan Kürt Alevîlerin kültürel, etnik ve inançsal kimliklerinin yeniden inşa edilmesinde müziğin rolünü şu şekilde açıklamıştır:

> Yabancı bir yaşam alanında, ancak bununla birlikte diğer Alevîler ile ulusötesi ağlarla birbirlerine bağlı olan Toronto'nun Alevî göçmenleri, şu andaki Alevîlik algılamalarını kimi zaman çatışmalı dünya görüşleriyle müzakere ederken, topluluk bağlılığına yardımcı olması ve Alevî geçmişleriyle ilişkilerini yansıtması için müziksel icralara özel önem verirler. Gerçi birkaç kuşak geçtikten sonra çoğu Alevî gündelik yaşamında Türkçe ya da Kürtçe'yi çok sınırlı bir biçimde kullanabiliyorsa da, geleneksel Alevî değerlerini müzik ve dans icraları ile sürdürmeye çalışırlar (2010: 56).

Gerek yurtiçindeki metropol şehirlerde gerekse de Avrupa ülkeleri ve Dünya'nın diğer bölgelerinde yaşayan Alevîler için bu durum benzer bir biçimde gerçekleşmiştir. Bu süreçte Alevî toplumunun önde gelen müzisyenleri, bu kurslarla Alevî kültürünün yaşatılması, aktarılması ve yeniden yorumlanmasını sağlamışlardır. Alevî sözlü edebiyatının, özellikle Türk halk müziği üretiminin içerisindeki payı, görünürlüğü ve popülaritesi artmaya başlamıştır. Bu yeni olgu, 1990'lı yıllarla birlikte kentli Alevî toplumunun bir kültürel direnç alanı haline gelmiştir. Geleneksel

kökenlerinden ve coğrafyasından uzaklaşmak durumunda kalan Alevî toplumu, kentte, farklı bir arayışla Alevî inanç değerlerini yaşamsallaştırmıştır. Alevîliğe dair geleneksel bilgiye erişim olanakları zayıflayan Alevî gençleri, bu yeni imkânla birlikte inançlarıyla müzik aracılığıyla farklı bir ilişki geliştirmişleridir. Alevîliğe dair bir eğitim almamaları, ailelerin bir kısmının aile içinde inanca dair konuların konuşulmasını istememesi ya da buna yönelik özel bir çabanın olmaması sonucu, bu bilgiye erişim sağlayamayan Alevî gençleri, söz konusu kurslar aracılığıyla Alevî kimliğiyle güçlü bağlar kurmuşlardır. Bu durum, bu dezavantajlı toplumsal grubu, kültüre yabancılaşmaktan, asimile olmaktan, kimliksizleşmekten korumuştur. Büyük metropollerde, üniversitelerde Alevî gençleri, kimlik arayışlarını veya kültürel olarak kendilerini besleme ihtiyaçlarını bu yolla farklı bir yöne kaydırmışlardır.

Leyla Neyzi, Zaza-Alevî müziğinin yeniden keşfi ve inşası sürecinde derlemeleri ve Alevî sözlü kültürü ve belleğiyle ilgili önemli çalışmalar yapan müzisyen Metin ve Kemal Kahraman kardeşlerle yaptığı görüşmeler neticesinde kaleme aldığı makalesinde, bu süreci bir kimlik inşası ve yeniden üretimi olarak değerlendirir (2011: 142).

2.8.1. Müzik ve Kimlik

Konuyla ilgili Ankara'da yapılan alan araştırmaları kapsamında görüşülen 28 yaşındaki KK-8, küçük yaşlarda Varto'dan ayrılmış, ailesiyle birlikte Mersin'e göç etmiş, lise eğitimini orada tamamladıktan sonra Ankara'da üniversite okumuş ve özel bir üniversitede akademisyen olarak görev yapmaktadır. Erken çocukluk döneminde köyde yaşarken aklında kalan herhangi bir cem ayini olmadığını belirten kaynak kişi, Mersin'e göç ettikten sonra da birçok farklı sebepten herhangi bir Alevî kurumuyla ilişki içerisinde olmadığını ve CemEvine hiç gitmediğini ifade etmiştir. Şahıs Alevîlik inancına dair bilgisinin oldukça kısıtlı olduğunu belirtmiş ve bu konunun kendisi açısından kritik bir öneme sahip olmadığını düşündüğünü özellikle vurgulamıştır. Kendisinin üniversite yaşamına adım attıktan sonra, okul ve dersleri dışında bir şeyler yapma ihtiyacı hissedip arayışa başladığında bir bağlama kursunu keşfettiğini ve burada bağlama eğitimi almaya başladığını söylemiştir. Çocukluğunda ailesinde ve çevresinde bağlama çalanların fazla oluşu sebebiyle yeterli bir kulak dolgunluğunu fark etmiş ve bağlama çalma konusunda hızlı ilerlediğini belirtmiştir.

Alevî inancının deyişler, dualar, duaz-ı imamlarla bezeli sözlü kültürün, yine ibadetlerin en önemli ögelerinden biri olan bağlamayla birlikte düşünüldüğünde kendisinde yarattığı ilginin, kültürel bir beslenmeye dönüştüğünü gözlemlemek mümkündür. Bağlama kursu sayesinde birçok deyiş öğrendiğini, çalmaya başladığını ve zamanla bu deyişlerdeki Arapça, Farsça kelimeleri merak ettiğini ve bunun kendisini daha derinlikli bir araştırmaya sevk ettiğini belirtmiştir. Bu sayede Alevî sözlü kültürüne aşina hale geldiğini ve inancın felsefesini anlamaya başladığını fark etmiştir. Kendisinin gündelik hayatını dinî ölçütlere göre yaşamadığını ve dünyaya da bu pencereden bakmadığını ifade etmekle beraber, Alevî sözlü geleneğinde ağırlıklı olarak insancıl mesajların, evrensel kaygıların işlenmesinin dünyaya bakışına katkı sunduğunu ve daha geniş bir pencereden bakabildiğini vurgulamıştır.

Zaman içerisinde, çocukluktan aklında kalan anılara, motiflere yöneldiğinde, çalıp söylediği deyişlerin izlerinin Alevîliğe dair düşünsel ve duygusal etkisinin ağırlığını fark etmiştir. Kendisinin, ailesinin yaşadığı, bildiği, inandığı inanç motiflerinin bu informal eğitim sürecinde eksik olduğunu görmüştür. Aklında kalan Goşkar Baba gibi, Hazır Baba gibi mitsel figürlerin bu çerçevede yer bulamadıklarını fark ettiğinde, arayışının hafif bir yön değişimiyle farklı Alevîlik kaynaklarına ve müziğine yöneldiğini ifade etmiştir. Hem kendisinin çok iyi bilmediği dilinin, hem de inancının çok önemli figürlerinin bu yeni arayışında belirleyici bir rol üstlendiğini söylemek mümkündür. Bu süreçte başta Tunceli (Dersim) bölgesinden çıkan Alevî müzisyenlerin derlediği Zazaca deyişlere yönelmiş ve içerisinde Hızır, Munzur Baba gibi motiflerin sıkça kullanıldığı, içerisinde Varto Alevîlerinin de bulunduğu Dersim Alevî inanç Pantheonun'da çok önemli yer tutan figürlerle daha fazla ilgili hale gelmiştir. Bunun Alevî kültürüne ve müziğine dönük ilgisini çeşitlendirdiğini ve zenginleştirdiğini ifade etmiştir. Kendisi açısından da, köken olarak mensup olduğu inanca daha yaklaştığını hissettiğinin altını çizmiştir.

Yapılan bu derinlikli görüşmenin, Alevî toplumunun yaşadığı değişimlerle beraber, inanca etki eden belirleyici unsurların dönüştüğünü, çeşitlendiğini gözlemleme açısından önemli bir katkısı olmuştur. Başta kentli Alevî gençleri olmak üzere, Alevî toplumu, kültürel kimlik inşası sürecinde, yeni mecralarda Alevî kimliğini yaşatmaya, aktarmaya ve biçimlendirmeye çalışmaktadır. Geleneksel ve

tarihsel olarak yaşanan, bilinen Alevîliğin, kentlileşmeyle birlikte, farklı boyutları olan bir kimlikleşme sürecine evrildiğini gözlemlemek mümkündür. Bu yeni boyutlardan biri olarak müzik, Alevî gençlerini en çok etkisi altına alan unsurdur. Gelenekle bağları zayıflayan Alevî gençlerinin, geleneksel kaynaklarla kuramadıkları ilişkiyi, müzik yoluyla gerçekleştirebilmesi ve bu nokta üzerinden Alevî kimliğini benimsemesi, yeni bir olgu olarak değerlendirilebilir. Sadece popüler anlamda yaygınlık kazanması veya bilinirliğinin artması açısından değil, gençlerin bu vesileyle inançla buluşması kentli Alevî kimliği olarak tanımlayabileceğimiz bu yeni kavramın oluşmasında etkili olmuştur. Tüm kısıtlı imkânlar, tarihsel sebeplerle yaşanan zorluklar ve kent karşısında üretilmeye çalışılan yeni stratejiler düşünüldüğünde, müziğin Alevî gençleri başta olmak üzere, Alevî toplumunun kimlik inşa sürecindeki rolünü net bir biçimde görmek mümkündür. Alevîlik geleneksel kökenlerinden uzaklaşırken, Alevî kimliğiyle kurulan bağların çeşitlenmesi ve yeni sürece adapte olması, daha kentli bir Alevî kimliğinin oluşmasında önemli rol oynamaktadır. Cemevleriyle ya da farklı dinî kurumlarla kurulamayan ilişkinin, bağlama kursları ile sağlanıyor olması, kimlik edinîmi sürecindeki Alevî gençlerini Alevîliğe yaklaştırmıştır.

2.9. GELENEKSEL DİNİ EĞİTİM VE DÖNÜŞÜMLER

Sözlü kültüre dayalı aktarım biçimleriyle günümüze kadar ulaşan Alevîlik inancı, yazılı ve görsel kültür gelişmelerinin ardından bir dönüşüm sürecine girmiştir. Formel bir eğitim süreci olmaksızın, ocak-aileler içinde sözlü aktarımla devam eden eğitim süreçlerinin azalmasıyla inanca dair bilgi, birikim ve deneyimin yeni kuşaklara ulaşmasında sorunlar yaşanmaya başlamıştır. Bilgiyi, kaynağından öğrenme koşullarının neredeyse ortadan kalkmasıyla, geleneksel bilgiye ulaşmak, belli anlatılar etrafında şekillenen menkıbelerlemümkün olmaktadır. Ocak aileler, Alevî inancının taşıyıcı unsuru olarak klasik yapılarından uzakta bir görünüm arz etmektedirler.

Göç olgusu, Alevî toplumunun yaşayış tarzında köklü değişikliklere sebep olmuştur. Bu yaşam tarzı1960'lara kadar kendi mecrasında ilerleyen, sorun ve çözümleriyle bulunduğu coğrafyada doğal bir akış içerisinde sürdürülmüştür. Din eğitimi, formel bir eğitim kurumu olmaksızın, ocak aileler içerisinde yürütülmüştür.

Köyde, nesilden nesile çocuklar içerisinde doğdukları sosyal çevrenin normlarını öğrenmeye başlarlar. Baştan aşağı inancın, kültürün ve geleneksel bilginin yoğurduğu bir çocukluk süreci, kendiliğinden bir deneyim ve yetkinleşmeyi beraberinde getirirr. Babalarının ya da dedelerinin düzenledikleri cem ayinleri sırasında defalarca bu deneyimi gören çocuklar, ritüeli ve inancı yaşayarak öğrenmişlerdir. Alevîliğe dair temel kavramların adeta günlük konuşma dilinde kullanıma sokulduğu bir aile ortamında, geleni gideniyle, kurulan sofralarıyla, sosyal ilişkileri ailesel bağlarla organize olmuştur. Kendi içinde kurumsal özellikleri bulunan bir örgütlenme içerisinde çocuklar, sadece bilgiyi değil, bu bilgiye dair deneyim ve pratikleri de gözlemleme şansı bulabilmektedirler. Bilgi ve deneyimin yanı sıra, tavır, davranış ve yaklaşımlarıyla bir geleneğin bütünüyle aktarımı söz konusudur. Bu atmosfer içerisinde birey, dinî, sosyal, kültürel ve geleneksel tüm unsurlarla birlikte donanmış ve yaşadığı toplumun iletişim kurma biçimlerinden, oturması kalkmasına, yeme-içme üslubundan, genel hal ve tavırlarına kadar bir kişilik, karakter kazanma sürecindedir. Kurulan cemlerde gözlem yapabilme şansı bulabilen çocuklar, dönemin kırsal doğal atmosferiyle birlikte düşünüldüğünde, oldukça organik bağlarla inanca bağlanırlar. Özellikle ocak-aile mensubu çocuklar, evlerine gelen misafirler, talipler dolayısıyla topluluk içi ilişkileri geliştirirler. Çocukluktan itibaren bu ilişkiler ağının bir parçası olan bireyler, toplulukla iletişim kurma ve kültürel yakınlık geliştirme imkânına sahip olurlar. Sözlü edebiyata dair deyiş, duvaz, dua gibi ürünleri kendi doğal ortamında dinleyerek öğrenirler. Bu tarz ürünlerin icrasındaki tavır, tonlama ve vurguları onlarca belki de yüzlerce defa dinleyerek pekiştirirler. Kirvelik, musahiplik gibi ilişkileri yaşayarak içselleştirirler. Mutlaka bir kirveleri olur ve kirvelik nedir? sorusunun cevapları, kurulan bu ilişki dolayısıyla benimsenir. Herkesin mutlaka bir musahibi olması gerektiğinden, bir musahip edinîrler. Sorumluluk ve dayanışma duygusunu bu süreçte benimserler.

Göç öncesi Alevî inancı, bu tarz doğal bir örgütlenmeyle şekillenmiş ve devamlılığını bu yolla sağlamıştır. Ocak-aile kavramı, adeta bir medrese gibi işlev görmüş ve topluluğun ihtiyaç duyduğu din hizmetleri görevlerini bu yolla gidermiştir. Ocak-aileler, kendi içlerinde sürdürdükleri bu tarz eğitim süreçleriyle yeni yetişen çocukları kendiliğinden Alevî inancı noktasında yetkinleşirler. 1960'lar öncesi eğitim süreci, bir müfredat ya da yazılı kaynak olmaksızın, sözlü aktarım ve

gündelik deneyimle şekillenen doğal bir süreç olmuştur. Fakat göç hareketlerinin artmasıyla bu süreç sekteye uğramaya başlamış ve sistem bütünüyle değişime uğramak zorunda kalmıştır.

Geçmiş yıllarda düzenlenen cem ayinleri, zaman içerisinde biriken manevi ihtiyaçların telafisinin yanı sıra, sosyal sorunların çözümünde de önemli rol oynamaktadır. Talipler, kendi aralarındaki problemleri kurulan cemde dile getirerek eğer ihtiyaç varsa dara durma/dara çekme mekanizmasının işletilmesiyle sıkıntılar çözüme kavuşturulmaktadır. Talipler söz konusu ilişkiden bu şekilde istifade ederken kurulan simbiyotik ilişki gereği pirlerin tüm seyahat giderleri ve kendi hayatını idame ettirmek için gerekli olan maddi desteği de "hakullah", "çıralık" ya da en genel manasıyla kullanılan "lokma" adıyla taliplerinden toplar. Uzun yıllar boyunca bu sistemle yol alan pir-talip ilişkisinin günümüzde sekteye uğraması, zayıflamasının çeşitli sebepleri vardır.

Konunun, Alevîlik inancı ile ilgili önemli taraflarından birisi de pir-talip ilişkisi olarak adlandırılan sürecin bilinen şekli ve dönüşüme uğramış yeni halleridir. Formel bir eğitim sürecine sahip olmayan Alevîler için bu ilişki, inancın devamlılığı açısından kritik bir öneme sahiptir. Yapılan görüşmelerde, yakın zamana kadar yoğun bir şekilde devam eden pir-talip ilişkisinin zamanla zayıflamaya başladığı gözlemlenmiştir. Birçok köyde çok erken tarihlerde başlayan göç olgusu Varto'nun Alevî köylerinde nüfusun görece azalmasına ve toplumsal ilişkilerin bir şekilde zayıflayarak dönüşmesine sebebiyet vermiştir. Bütün bir yıl boyunca çoğu zaman Cem ya da benzeri bir inanç faaliyetine şahitlik edemeyen Alevî köylüler, yılda bir kez gelen pirlerinin hem çocuklar ve gençlerde hem de yetişkin bireylerde önemli izler bıraktığı görülmüştür. İnanca dair çocukluk anılarının çok büyük kısmı, pir geldiği zamanlarda köyde yaşanan hareketliliği tasvir eder niteliktedir. Yapılan görüşmelerin bazılarında köyde düzenlenen cem törenlerinin tamamının pir geldiğinde yapıldığı ifade edilmiştir (KK-108, KK-109).

1960'lı yıllardan bu yana Alevî nüfus içerisinde yaşanan yurtdışı ve yurtiçi göç olgusu, birbirine yakın coğrafyalarda yaşayan dede ve taliplerin arasına doğal mesafeler koymuş ve bu ilişkinin zayıflamasında önemli rol oynamıştır. Modernizm öncesi tarihlerde bile birbirine uzak olan coğrafyalarda yaşayan pir ve talipler zor

koşullarda da olsa en az iki yılda bir, bir araya gelme imkânı bulabildiklerini ifade etmişlerdir. Şimdi çok daha fazla ulaşım imkânı olmasına rağmen, neredeyse hiç görüşememeleri, konunun sadece fiziksel zorluklarla ilgili olmadığını ortaya koymaktadır. Zihinsel bazı değişim ve dönüşümlerin de bunda etkili olduğunu söylemek zor olmayacaktır. Görüşülen Alevî ailelerinde orta yaş grubun büyük bir kısmı, genç kuşağı ise neredeyse tamamı bu ilişkiyi bir sözlü anlatı olarak anlamlandırmaktadır. Söz konusu kuşak gerçekte var olmayan ancak yaşlı kuşaktan duydukları hikâyelerde var edebildikleri bir olgu haline dönüşmüştür. Bu sebeplerle, Alevîliğe dair kavramların teorik olarak ifade ettikleri anlam ile pratikte taşıyor oldukları anlamın birbirinden farklı durumlar ortaya çıkardıkları görülmektedir. Pir-talip ilişkisi bağlamında dasöz konusu durumu gözlemlemek mümkünüdür.

Pir-talip ilişkisinin dönüşümü ve tarihsel olarak ihtiva ettiği anlamın değişimi, Alevî toplumunda başka arayışlarla sonuçlanmıştır. Ziyaret edilen köylerde, Alevîliğe dair kaynakların büyük bir değişime uğradığı gözlemlenmiştir. Eskiden köylerine gelen pirlerden veya köyde yaşayan ocak ailesi bireylerinden inançlarına dair bilgiler edinen köylüler, kendi köylerinde yaşayan ocak ailelerinin göç etmesi ve bağlı bulundukları ocaklardan geliş gidişlerin oldukça sınırlı bir hale gelmesiyle, daha çok kitle iletişim araçlarıyla edindikleri yazılı materyaller aracılığıyla inanca dair bilgileri öğrenmeye başlamışlardır. Özellikle 2000'li yılların başından beri yayın yapan Alevî televizyon kanalları bu bağlamda önemli bir işlevi yerine getirmektedir. Bazı televizyon kanalları üzerinden pazarlama ve satışı yapılan kitaplar da görüşmecilerin referans verdiği kaynaklar arasındadır (KK-3, KK-4). Oldukça doğal olan bu dönüşüm ilk bakışta bazı sorunların çözümünde faydalı olabileceği söylenebilir ancak daha derinlikli görüşmelerde bu durumun da beraberinde çeşitli sıkıntılar getirdiği gözlemlenmiştir (KK-110, KK-111). Örneğin; Varto Alevîlerinin sözlü kültüründe fazla yer almayan, tarihsel olarak ilişkide oldukları Dersim/Tunceli kökenli Alevî inancında sadece birer motif olarak yer alan Bektaşîlik ya da Hacı Bektaşi Veli olgusu, farklı kaynakların kullanılmasıyla görünürde oldukça gündemdeyken, ritüeller, ibadetler veya sözlü kültürde bu oranda bir öneme sahip olmadığı görülmüştür. Buna benzer, Yunus Emre, Mevlana gibi Türk tasavvuf edebiyatının önde gelen isimlerinin de söylemde önemli bir yer tuttuğunu söylemek mümkün iken, inancın tarihsel ya da gündelik boyutlarında sadece birer motif olarak

kullanıldığını gözlemlemek zor olmayacaktır. Genel olarak Varto Alevîlerinde, Bektaşiliğe dair görülen izler oldukça siliktir. Tespit edilen en yaygın söylem Hacı Bektaş-i Velinin ulu bir kişi olduğu üzerinedir. Ancak gündelik yaşam pratiklerinden, inanç özelliklerine kadar hiçbir yerde Bektaşîlik vurgusu görülmemektedir. Bilgi kaynağının dönüşüme uğraması bu örnek dışında da karşılaşılabilecek bir durumdur. Örneğin; Hızır orucunun geleneksel olarak 3 gün olduğu hemen hemen bütün görüşmecilerin ortak kanısıdır. Ancak görüşülen bazı kişilerin TV ya da kitaplardan edindikleri bilgiler dolayısıyla farklılık gösteren rakamlar verdikleri görülmüştür (KK-3, KK-4). Pir-talip ilişkisinde yaşanan kopukluklar, Alevîliğin genel olarak yaşadığı eğitim ve aktarım problemleriyle birleştiğinde, yörede kendine özgü Alevîlik anlayışı yerine, daha az tutarlı bilgiler sunan yeni bir formun göze çarptığını belirtmek gerekecektir.

Görüldüğü üzere pir-talip ilişkisi mekanizmasının zayıflamasının birçok sebebi ve farklı sonucu görülmektedir. Bu durumun kanımca en önemli sonucu Alevîlik içerisindeki özgün yorum ve yaşayışların kendi özerk süreçlerini yitirdikten sonra dış bir etkiyle forma dönüşmeleridir. Kendi ziyaretleri, evliyaları, anlatıları ve yaşayışlarıyla özgün tarafları bulunan Varto Alevîliği, günümüzde yavaşça bu özelliklerinden uzaklaşmaktadır. Bunun başlıca sebebi ise yukarda ayrıntılarıyla açıklamaya çalışılan ilişkinin aşınması ve zayıflamasıyla ilgilidir.

Türkiye'de 1960'lar yoğun iç ve dış göçün yaşandığı, kırsal nüfusun azalmaya başladığı, geleneksel ilişki biçimlerinin temelden değişmeye başladığı bir sürecin başlangıcı olmuştur (KK-66, KK-67, KK-68). Alevî inancı gibi, doğal mecrasında ve doğal metotlarıyla varlığını sürdüren bir inanç için, başlayan bu yeni süreç, yeni problemleri ve çözüm arayışlarını da beraberinde getirmiştir. Alevî toplumu, başta siyasal ve ekonomik nedenler dolayısıyla yoğun bir göç hareketliliğe başlamıştır. Almanya'ya 1960'lı yıllarda başlayan işçi göçünde de kitlesel bir Alevî nüfusu göç etmiştir.

Varto Alevîleri, İstanbul ve İzmir başta olmak üzere, Ankara, Mersin ve Adana illerinde yoğun olarak yaşamaktadırlar. Bu şehirlerde dernekler ve cemevleri kurmuşlardır. Modern hayata dönük yeni stratejilerle uyum sağlamaya çalışan topluluk, birçok konuda yeni fikirleri uygulamaya koymuşlardır. Cemevlerinde

düzenlenen cemlerde ibadet yapan, kurulan mutfakta kurban kesip lokmalarını dağıtan, ölüm sonrası cenaze hizmetlerinin yapılabilmesi için oluşturulan alanlarda söz konusu hizmetleri yapan Alevî toplumu, din eğitimi ve benzeri süreçlerin yürütülmesinde herhangi bir çözüm yolu geliştirememiştir. Yaşanan kitlesel göçlerden ocak aileleri de nasibini almıştır. Ekonomik olarak ayrıcalıklı bir konuma sahip olmayan dede aileleri, kendi geçimlerini sağlamak ve din hizmetlerini yürütebilmek için aldıkları çıralık (hakullah) adı verilen maddi desteklerin azalması bunda önemli bir rol oynamıştır. 1960'lı yılların sonunda başlayıp yetmişli yıllar boyunca devam eden, tüm dünyayı etkisi altına alan sol politik rüzgâr Türkiye'yi ve Alevî toplumunu da etkilemiştir. 1970'li yıllarda yetişen kuşak,dinî otoriteyi ve sistemi sorunların sebebi olarak nitelendirmiş ve buna göre konumlanmıştır. Büyük kentlere üniversite okumaya gidenlerin yazları köye döndüklerinde beraberlerinde getirdikleri yeni fikirler, yerleşik düzenin sarsılmasına sebep olmuştur. Ocak-çıralık sistemini toplumsal bir sömürü aracı olarak nitelendiren bu yeni fikirler en çok ocak ailelerini etkilemiştir. Ekonomik olarak zorluklar yaşamaya başlayan aileler de yavaş yavaş yaşadıkları köyleri terk edip büyük şehirlere göç etmeye başlamışlardır. Gençlerini şehirlere gönderen, okutan ocak ailelerinin bu durumu, o tarihe kadar kendiliğinden yürüyen dinî eğitim sistemine büyük zararlar vermeye başlamıştır.

Yapılan alan araştırmalarında, köylüler, özellikle son on beş yılda bağlı bulundukları ocaklardan kimsenin gelip gitmediğini ifade etmişlerdir (KK-72, KK-73, KK-74). Uzun yıllardır pir görmemiş, cem yapmamış köylüler, toplumsal olarak dinî değer ve eğitim süreçlerinden mahrum kalmışlardır. Ocak ailelerinin kendi içerisindeki aktarım zincirinin bozulmasıyla, aileden gelen yeni gençlerin Alevî inancına dair bilgi, birikim, deneyim ve görgünün aktarılması zorlaşmıştır. Bu durumun anlamlı sonuçları olduğu yapılan alan araştırmalarında tespit edilmiştir.

Dinî bir elit olarak ocak aileleri; yukarıda değinmeye çalıştığım modernizm ve göç öncesi dönemde, toplumu bilinçlendirmek, bilgilendirmek ve Alevîliğe dair birikimin aktarılması rollerini üstlenmişti. Yaşanan süreçten sonra dede-talip ilişkilerindeki zayıflama, iletişimdeki kopukluk,Alevîlerin toplumsal olarak din eğitiminden mahrum kalması sonucunu doğurmuştur. Kendine has özellikleriyle, ziyaretleriyle, inancıyla Varto Alevîleri, büyük bir dinî birikimden uzak kalmışlardır. Hem Tunceli ve Erzincan'dan gelen pirlerin ve dedelerin uzun zamandır gelmiyor

oluşu, hem de Varto'da bulunan ocak ailelerinin yeni nesillerinAlevî inancı ile ilgili bilgi ve birikimden yoksun oluşu, Varto Alevîlerini dezavantajlı bir konuma sürüklemiştir. Birçok köyde ve Varto ilçe merkezinde bulunan cemevlerinde yılda en fazla bir ya da iki kere cem yapılması bunun doğal bir sonucudur. Cem yapılmayınca, pir gelmeyince, kendiliğinden oluşan eğitim mekanizması ortadan kalkmıştır. Toplum ihtiyaç duyduğu inanca dair birikimi geleneksel yollardan sağlayamayınca yeni unsurlar devreye girmeye başlamıştır. Bu da kendine has özellikleri bulunan inancı, farklı bir noktaya çekerek özgünlüklerini yitirmesine sebep olmuştur. Toplum, Alevîliği yazılı ve görsel kültürün getirdiği imkânlarla öğrenmeye çalışmaya başlamıştır. Kitaplar ve TV yayınları yoluyla Alevîliği öğrenmeye başlayan toplum, geleneksel bilgi kaynaklarının yarattığı boşluğu bu şekilde doldurmaktadır. Konuyla ilgili alan araştırmasında gözlemlenen bir örnek olay şu şekilde gerçekleşmiştir:

Varto'nun en dağlık ve sarp köylerinden biri olan Yarlısu (Goşkar) köyünde yaşayan KK-3 ve eşi KK-4, bu köyde doğup büyümüşlerdir. Yapılan görüşmelerde odaklanılan konulardan biri Alevîliğin nereden, hangi kaynaktan öğrenildiği konusu olmuştur. 61 yaşındaki kaynak kişi, "en son tahminen 9-10 yaşlarındayken bir cem gördüm o günden beri bu köye ne pir gelmiştir ne de başka bir kimse" demiştir. Bu durumda Alevî inancına dair pratiklerin ve ibadetlerin öğretilmesi konusu bir sorun olarak büyümeye başlamıştır. Köyde en son ne zaman Cem yapıldığını hatırlamayan çift, inşa edilen cemevinin ise sadece taziyelerde kullanıldığını belirtmişlerdir. Bu durumu göç olgusuyla açıklayan Massicard, bu konuyla ilgili bir değerlendirmede bulunur ve göç sonrası Alevî toplumunun yaşadığı değişimi bir çözülme olarak nitelendirir:

> Göçle birlikte köy toplulukları çözülür. Ama dinî ibadetin çerçevesini onlar oluşturduğu için, ibadet de çöker. Dedeler, artık dört bir yana dağılmış talipleri nezdindeki dinî görevlerini yerine getiremezler. O zaman başka bir gelir kaynağı bulmak, yani çalışmak zorunda kalırlar; dinî otoriteleri de aynı oranda azalır. Onlar da göçe katıldıklarında, cemaatleri öksüz kalır ve dinî bilgi tehlikeye düşer (2013: 53).

Vartolu Alevîlerin inançlarına dair sohbetlerimizde bir muhatabımız sorulan sorulara cevap veremediği için kalkıp odadan yedi kitaplık bir set getirmiş ve soruların cevaplarının burada olduğunu söylemiştir. Kitaplar, yedi ulu ozan olarak bilinen şairlerin şiirleri ve hayatları üzerine biyografik çalışmalardan oluşmaktadır.

Referans olarak gösterilen kaynaklar, Varto Alevîliğine dair bilgiler vermekten uzak olmasının yanında din eğitimi anlamında da başvurulabilecek kaynaklar arasında değildir. Bir diğer modern faktör olarak TV kanallarında pazarlanan ve uygun ödeme koşullarıyla satılan söz konusu kitap setleri dinî bir kaynak olarak değer görmüştür. TV kanallarında her hafta düzenli olarak yayınlanan cem törenleri ve pirlerin sohbetleri de önemli bir öğrenme sürecini başlatmıştır. Sorduğumuz soruların birçoğuna bu tarz referanslarla cevap veren bu görüşmeci, kendi inancına dair ayırt edici, özgün motiflerden habersizdir. İnancın kaynağı olarak uzun yıllar Alevîliğe dair bilginin üretildiği, yaşandığı, pratiğe döküldüğü bir coğrafya olarak Varto, artık kendi kırsal kaynaklarından değil modern ve dışarıdan etki eden unsurlarla yeni bir kimliğe kavuşmaya başlamıştır. Üstelik bahsi geçen köy, Goşkar Baba ziyaretine ev sahipliği yapan, inanç mekânı anlamında Varto Alevîleri için oldukça büyük bir öneme sahiptir. Böylesine manevi yönü yüksek bir bölgenin, kendi inanç mekanizmalarını kaybetmesi ve dinî bilgiyi şehirlerde yaratılan birikimden edinîyor olması,Alevîliğe dair eğitim sorununun ne kadar büyük bir öneme sahip olduğunu gösterir. Köylerinden göç edip İstanbul'da çalışan çocuklarının kendilerinden daha fazla dinî faaliyetlerden haberdar olmaları, bazılarının belli aralıklarla cemevlerindeki cemlere katılma imkânlarının olması, çeşitli bilgilerin ya da deneyimlerin köye aktarılmasını sağlamıştır.

Yukarıda aktarılan deneyim, Alevîlerle ilgili önemli bir sorunun mikro ölçekte bir örneğidir. Bilginin coğrafi olarak kendi kaynağında üretilememesi, eğitim süreçlerinin kesilmesiyle birlikte şehirlerdeki pratik uygulamalar köylere transfer edilmeye başlanmıştır. Alevî toplumunun şehirlerde çeşitli mecburiyetlerle uyguladıkları çözümler -ki buna en güzel örnek cemevleridir-cemevi deneyiminin köye transferi bu sonuçlardan biridir. Ancak buradaki temel sorun, Varto'nun köylerinde oldukça azalan nüfus ve ocak ailelerinin artık eski işlevlerini yerine getirememesi dolayısıyla cemevlerinin de köylerde işlevsel olarak eksik kalmasına yol açmıştır. Bahsi geçen kitlesel göçten sonra, ocak ailelerinin de büyük şehirlere göç etmesiyle bu şehirlerde ibadetlerin yürütülmesi konusunda büyük bir eksiklik yaşanmamakla birlikte gelecek kuşaklar açısından bundan bahsetmek mümkün değildir. Çünkü şehirlerde açılan cemevlerinde de eğitime dair herhangi bir süreçten

ya da planlamadan söz edilmemektedir. Köylerde uzun süredir yaşanan bu problemin şehirlerde de yaşanması kaçınılmazdır.

Hâlihazırda Varto'da yaşayan ocak ailelerinin ise çocuklarının inanca dair mekanizmalara girişi oldukça zorlaşmıştır. Büyük oranda ekonomik sebeplerle gençler devlet memuru olmaya ya da ticaretle uğraşmaya başlamışlardır. Köydeki sosyo-ekonomik koşulların değişmeye başlamasıyla ekonomik aktivitelerde de azalma görülmeye başlanmıştır. Bölgenin kırsal olarak tek geçim kaynağı olan hayvancılığın eski getirisinden uzak olması dolayısıyla hayvancılık zayıflamıştır. Bu sebeplerle gençler genellikle yakın oldukları il veya ilçe merkezlerinde iş bulup çalışmaya başlamış ve tamamıyla olmasa da köydeki ilişkiler ağından uzaklaşmışlardır. Ocak ailelerinin genç bireyleri aileden gelen bilgi ve birikimin topluma ulaştırılması, ibadetlerin ve ritüellerin uygulanması konularında yeterli donanıma sahip olmadıkları için bu konularda herhangi bir etkinlikleri yoktur. Başta göç olmak üzere, toplumsal ve ekonomik koşullar bu doğal sürecin tıkanmasına sebep olmuştur.

Alan araştırması kapsamında ziyaret edilen Koçyatağı (Goma Zilê) köyünde ikamet eden Bingöl ailesi, yörenin saygın ocak ailelerinden biridir. Bu geniş ailenin büyük kısmı köyden göç etmiş Avrupa, İstanbul ve Bursa'ya yerleşmişlerdir. Söz konusu aileden köyde kalan tek ev Bingöl ailesinin evidir. Dedelerinin yaşamı olağanüstü menkıbelere konu olmuştur. Bu menkıbeler, kerametleri ele alacağımız kısımda detaylı olarak incelenecektir. Çiftin bir çocukları hariç çekirdek ailenin diğer fertleri de artık köyde yaşamamaktadır. Bir çocuklarının Varto ilçe merkezinde bir kamu kurumunda memur olması nedeniyle hafta sonları eve geldiğini ifade etmişlerdir. Evin babası kendi hayatını ve nasıl bir aile, toplum ortamından geldiğinden bahsederken, Alevîliğin doğal eğitim mekanizmasını ve günümüzdeki durumunu izah eden bir hikâye gibi anlatmıştır. Çocukluğunda babasının ve amcasının sık sık cem düzenlediklerini, eve gelip giden komşularıyla uzun dinî sohbetler yaptıklarını anlatan baba KK-5, farkında olmadan birçok şey öğrendiğini çok uzun yıllar sonra fark ettiğini ifade etmiştir. Cem nasıl düzenlenir? Nelere dikkat edilir? Kurban nasıl kesilir? Kimlere verilir? Dara durma nedir? Dara çekme nedir? Hızır kimdir?, Kerbela olayı nasıl gerçekleşmiştir? Kirve kimdir? Musahip kimdir? gibi Alevîliğe dair temel kavramların gündelik hayatın içerisinde yer almasıyla

öğrenme süreci kendi doğallığında sürmüştür. Babasıyla katıldığı cemler, ziyaret edilen talipler, evde ağırlanan pirler gibi belleğinde kalan olay ve durumların oldukça öğretici olduğunu şimdi daha net anladığını ifade etmiştir. Dinlediği hikâyelerin, menkıbelerin ne anlama geldiğini de yine babasına sorabilme imkânı olduğu için karşılıklı geri dönüşlerle temel şartları yerine getiren bir eğitim sürecinden geçmiştir. Ailenin tüm dinî ilişkiler ağındaki kişi ve ailelerle kurduğu iletişim ve paylaşımın kendisi için oldukça öğretici bir sürece dönüşmüştür.

Ailenin şimdiki en genç ferdi olarak 26 yaşındaki KK-6, tüm bu süreçlerin dışında kalmıştır. Köydeki inanca dair faaliyetlerin neredeyse sıfırlanması, yaparak, yaşayarak ve deneyim kazanarak öğrenme şansının olmaması ve kendisinin de erken yaşlarda okula gidip gelmesi ve köyden uzaklaşması belirgin bir kopuşa neden olmuştur. İnancını öğrenebileceği tek kaynak olan ailesi ve köyünden yeteri kadar beslenememiştir. Babasının çocukken dedesiyle birlikte katıldıkları birçok dinî etkinliğin de ortadan kalkmasıyla artık günümüzde köyde ya da Varto'da bu bilgiyi edinebileceği ve aktarabileceği bir örgütlenme alanı yoktur. Alevîliğin tarihsel ve gündelik bilgisini sadece belirli bir çerçevede edinebilen genç kuşaktan biri olan KK-6, ailesinin bugüne kadar taşıdığı bilgi ve birikimin dışında kalmış ve bunu bir ocak ailesi olarak aktarma görevini de yapamamıştır. Kendisine kirvesinin veya musahibinin olup olmadığını sorduğumda, kirvesinin olduğunu ama kendisini sadece bir defa gördüğünü ifade etmiştir. Musahiplik sorusuna da benzerlerine birçok farklı köy ve şehirde rastladığımız bir cevapla karşılık verirken bunun artık çok büyük bir sorumluluk olduğunu ve hayat şartlarının buna izin vermediğini belirtmektedir (KK-6). Ailenin yörede önemli bir inanç ağırlığı olması dolayısıyla KK-6 birçok kişiyle kirvelik ilişkisi kurmuştur. Köylülerin kutsal olarak nitelendirdikleri bu ocak ailesiyle bu tarz bir ilişki kurması anlaşılabilir bir durumdur. Ancak ailenin bekâr ve genç ferdi KK-6 bu durumu esprili dille değerlendirirken babasının o kadar kişiye kirve olmasıyla kendisinin evlenme ihtimalinin çok azaldığını ifade etmiştir. Kirve olan ailelerin 4-7 kuşak geçmeden birbirileriyle evlenmeleri yasak olduğundan kendisinin uygun bir eş bulmakta zorlandığını belirtmiştir.

KK-6,Alevîliğe dair bilgisinin ve birikiminin kısıtlı olduğunu ve bu konuda kimseye bir şey öğretemeyeceğini ve topluma dinî olarak önderlik edemeyeceğini ifade etmiştir. Kendisi ailenin son kuşağına mensup biri olarak yukarıda ele

aldığımız eğitim süreçlerinden mahrum kalmış ve bu inancın aktarımındaki halkanın kopan zinciri olmuştur. Birçok ocak ailesinde rastlanan bu durum,Alevî inancının yaşadığı en büyük sorun olarak eğitim süreçlerinin tıkanmasına neden olmuştur. Sözlü aktarıma dayalı bir inanç olan Alevîliğin, kuşaklararası bu kopuklukla birlikte kendini ileri taşıyabilme kapasitesi olumsuz etkilenmiştir.

Resmi bir eğitim sistemine ve olanaklarına sahip olmayan Alevî toplumunun modern döneme uyum sağlama çabalarının birçok noktada olumlu sonuçlar verdiği ve günümüz koşullarına uygun çözümler ürettiği bir vak'a olarak karşımızdadır. Ancak bu genellemeyi bozan, modern hayata uyum sağlama bakımından yetersiz kalan sözlü aktarım sürecine dayalı eğitim mekanizmasının sekteye uğraması, Alevî toplumunun inanç, ritüel ve sözlü birikiminingelecek nesillere aktarımını zorlaştırmıştır. Bu bağlamda uzun yıllardır Alevî örgütlenmelerinin dile getirdiği din eğitimi sorunsalının toplumsal olarak bir ihtiyaç olduğu yapılan alan araştırmalarında da tespit edilmiştir. Kamusal kaynaklarla desteklenen, belirli bir müfredata tabi ve özellikle inanca dair din görevlilerinin yetiştirilmesi, Alevî toplumunun inanç birikimini ve anlayışını yansıtan bir eğitim sisteminin olması artık bir zorunluluk halini almıştır.

2.10. OCAKTAN DERNEĞE ALEVİLİĞİN ÖRGÜTLENME SERÜVENİ

Alevî inancı geleneksel örgütlenme şemasının temelini ocak sistemi oluşturur. Ehl-i beyt soyundan geldiğine inanılan "seyyid" (bölgede sey olarak adlandırılır) aileleri üzerinden şekillenen ocak sistemi, yine bu aileler içinde geleneksel olarak aktarılır. "Pir"likAlevî inanç önderleri içerisinde gücü ve temsiliyeti en güçlü olan kurumdur. Kan bağıyla bağlı bulunduğu ailenin doğal bir üyesi olarak, seyyid sıfatına kendiliğinden sahiptir. Bunun yanında, Alevîlik inancına dair tüm bilgi ve birikimin aile içi bir süreç yoluyla kendisine aktarılması, tüm ibadet ve ritüellerin uygulanması konusunda çocuk yaştan itibaren gözlem yapabilmesi ve bunun sonucunda yaşadığı deneyimler, pir olarak adlandırdığımız inanç önderlerinin Alevî toplumu için önemli olduğunu belirtmek gerekmektedir. Gerek, geleneksel ve tarihsel olarak mensubu bulunduğu ocağın tüm birikimine sahip olması, gerek toplumsal olarak genel bir kabul görmeleri gerekse de yerel anlamda sağladıkları

güven ilişkisine dayalı edindikleri lokal güç bakımından pirler, Alevî toplumunun en etkili inanç önderleri kabul edilebilirler.

En temel anlamda Alevîlikteki ilişkinin esası dede-talip, pir-talip ilişkisi üzerine kuruludur. Dolayısıyla, dede, rehber, mürşid gibi kavramları talip kavramından sonra açıklamak daha açıklayıcı olacaktır. Burada ele alacağımız kavramlar ve bunlara dair açıklamalar unutulmamalıdır ki klasik, geleneksel bir örgütlenme modelini merkeze alarak oluşturulmuştur. Son dönemde yaşanan değişimler ve dönüşümler ilerleyen kısımlarda ele alınacaktır.

Göç ile birlikte yaşanan kentleşme sürecindeAlevî toplumu, dinî örgütlenme biçiminin geleneksel şeklini, zayıflasa bile koruyarak modern hayata entegre etmeye çalışmıştır. Kentte ocak ailelerine mensup pirler ve dedeler işlevlerini farklı bir atmosfer içerisinde yerine getirseler bile, mekân olarak artık cemevleri ve kültür dernekleri birer merkez haline gelmiştir. Dolayısıyla, pir ve dedeler, geleneksel rollerinin içinde kalarak ancak kırsal işlevlerindeki çeşitliliği yitirerek yeni süreçte varlıklarını korumuşlardır. CemEvleri ve kültür dernekleri, Alevîlere inancı modern anlamda kurumsallaştırma olanağı vermiştir. Yeni mekanizmada dede, kerametler gösteren yarı-tanrı bir özellik göstermekten çok uzak, sadece ibadet ve ritüelleri yerine getiren bir konumdadır. Bunun yanı sıra “dara durma” ve “dara çekme” gibi hukuki mekanizmalar da kentte uygulanmadığı için yeni sistemde buna da yer verilmemiştir. Bu örneklere benzer, geleneksel hayatın tüm zorunlulukları ortadan kalkmış, pir ve dedeler kentte ibadetlerin yürütülmesi ve cenaze erkânının düzenlenmesi gibi görevler üstlenmişlerdir. Geleneksel anlamda pir ve dedelerin toplumsal önderlik işlevleri kentte, dinî önderliğe dönüşmüştür. Bu dönüşüm, geleneksel bir kurumun modernize olması durumudur. Kırsal bölgelerde toplumun farklı birçok noktada ihtiyaç durduğu önderlik yapma mecburiyeti, kentte pir ve dedeleri asli işleri olan dinî önderlik vasfına yaklaştırmıştır. Elbette hem ocak ailesinden olan hem de Alevî sivil toplum mücadelesinde yer alan ocak mensubu pirler ve dedeler mevcuttur ancak yeni kentli mekanizmayla birlikte yaşanan değişim, pir ve dedeleri inanca dair uygulamalarla sınırlamıştır.

Toplumsal önderlikten dinî önderliğe dönüşüm sürecinde pir ve dedeler, geleneksel aile içi eğitim süreçlerinden kent hayatının çeşitli etkileriyle

uzaklaşmışlardır. Şu anda Alevî toplumunun güncel olarak yaşadığı önemli problemlerden biri, ocak ailelerinde yeteri kadar etkili bir eğitim sürecinin işlemeyişi dolayısıyla yeni kuşaklardan dinî hizmetleri yapabilecek genç dede ve pirlerin yetişmemesidir (KK-23). Resmi bir eğitim kurumunun olmayışı, cemevleri ve kültür derneklerinin bu konuda kurumsallaşmış bir yapıdan uzak olması dolayısıyla bir ya da iki kuşak sonra Alevî din hizmetlerinin görülmesi ve manevi anlamda inanç önderliği yapabilecek kişi sayısı oldukça azalmış olacaktır.

Geleneksel yapıdan modern yapıya geçerken üzerine düşünülmesi gereken bir diğer nokta da, Alevî inanç hizmetlerinin tüm ülke çapında ortak bir uygulama bütünlüğüyle uygulanıyor olmasıdır. Geleneksel olarak yaşadıkları il, ilçe veya köylerde birçok farklı inanç unsuruyla inançlarını zenginleştiren Alevîler, bölgesel özgünlük ve uygulama farklılıklarını göç ettikleri şehirlerde bir zenginlik olmaktan çok yeni sorunlar üreten bir karmaşaya yol açabilmektedir. Son dönemlere kadar geleneksel uygulamalarda bir birlik ya da standart ihtiyacı hissetmeyen Alevî toplumu, göç ettikleri şehirlerde farklı il, ilçe ve köylerden gelen ve bir arada yaşamak ve ibadet etmek durumunda kalan bir sosyolojik gerçeklikle karşı karşıya kalmışlardır. Bu yeni durumun bir sonucu olarak, örneğin ölüm sonrası cenaze hizmetleri gibi konularda bir uygulama birliği ihtiyacı doğmuştur. Türkiye'de faaliyet gösteren Alevî Derneklerinin oluşturduğu konfederasyon bünyesinde AlevîPir veDedeleri, konuya bir süredir bir çalışma yaptıklarını belirtmişlerdir. Mersin CemEviDedesi ve Alevî İnanç Kurulu başkanı Hasan Kılavuz (KK-7), Alevîlerin modern hayata uyum sağlama sürecinde söz konusu standartlaşmanın yapılmasının elzem olduğunu belirtmiş ve bunun Alevîlerdeki ortak duygu ve düşünce dünyasını besleyeceğini ifade etmiştir. Bu dönüşümlerin, standartlaşma çalışmalarının, Alevî kimliğinin inşa sürecinde bütünleştirici bir rol oynayacağını söylemek mümkündür.

Gerek Varto'da gerekse de Tunceli, Kahramanmaraş gibi Alevî nüfusunun yoğun olduğu yerlerde yapılan alan çalışmalarında yakın tarihlere kadar söz konusu bölgelerdecem ayinlerinin ve burada seslendirilen deyişlerin Kürtçe olduğu ifade edilmiştir (KK-7, KK-122). Hem topluluğun kendi içindeki iletişim dilinin hem de ibadet dilinin anadilde olması, geleneksel sözlü kültürün aktarımı noktasında önem arz etmektedir. Varto ve köylerinde ziyaret edilen mekânlarda bu soru sorulduğunda

verilen cevapların neredeyse tamamında ibadet dilinin ağırlıklı olarak Kürtçe olduğu, bazen Türkçe deyişlerin de söylenebildiğini ifade edilmiştir. Ancak büyük şehirlerde ziyaret edilen cemevi ve derneklerde ya da görüşülen Vartolu kaynak kişilere sorulan sorulara verilen cevaplarda, günümüzde şehirlerde ibadet ve iletişim dilinin neredeyse tamamen Türkçeye dönüştüğünü söylemek mümkündür. Anadili Türkçe olan ya da Kürtçenin Kurmancî veya Zazaca lehçesini konuşan farklı coğrafyalardanAlevîlerin büyükşehirlerin belirli bölgelerine göç etmesi, büyükşehirlerde Alevî nüfusun yoğunlaştığı bölgeler meydana gelmiştir. Bu yeni durum karşısında Türkçe, Alevî nüfusun ortak iletişim ve ibadet dili haline gelmiştir. Ziyaret edilen dernek ve cemevlerinde Kürtçe neredeyse hiç kullanılmamaktadır. Cem ayinlerinde ve diğer ibadetlerde ağırlıklı olarak Türkçe kullanılmaktadır.

Alevîliğin çok büyük oranda sözlü aktarım yoluyla bir sonraki nesle ulaşması dolayısıyla yaşanan bu süreç; dilin, sadece iletişim ve ibadet dili olarak kullanılmaması ile ilgili sorunları değil, aynı zamanda aktarım eyleminin büyük oranda ortadan kalkması sonucunu da doğurmuştur. Kuşaklararası iletişim eksikliğinin hayatın olağan akışında ortaya çıkması beklenir bir durumdur. Alevîler için ise bu iletişim eksikliğini besleyen birçok unsur vardır. Evrensel bir problem olarak kuşaklararası iletişim eksikliği Alevîlerin de yaşadığı temel bir problemdir. Bunun yanında yoğun ve sürekli göç de bu sürecin devamlılığına neden olmaktadır. Ancak Alevîliğin, evrensel problemlerden etkileniş oranı diğer toplumlara nazaran çok daha geniş çaplı olabilmektedir. Bunun sebebi ise Alevî inancının neredeyse bütünüyle sözlü iletişim, aktarım ve geleneğe bağlı oluşudur. İnancı sürdürmek, aktarmak, geliştirmek, eğitim vermek, eğitim almak gibi tüm aktiviteler sözlü aktarıma muhtaçtır, bu durum daAlevîlerin sözlü aktarımda yaşadıkları sorunlardan etkilenme oranını artırmıştır. Bunun yanında anadili Türkçe olmayan, Kürtçenin Kurmancî ya da Zazaca lehçelerinde konuşan Alevî topluluklar için, büyükşehirlerde iletişim dilinin yanı sıra ibadet dilinin de Türkçeleşmesi beraberinde çok büyük problemleri getirmiştir.

Anadili konusunda hassasiyetini ve konuşma yaygınlığını kaybeden Kürt Alevî topluluklar, en temel aktarım süreçlerinden mahrum kalmıştır. Bu olgunun sonuçlarının tam olarak anlaşılabilmesi için hala kendi aralarında anadilleriyle iletişim kuran neslin sonrası belirleyici olacaktır. Z kuşağı Alevî gençliğinin ise

anadili bilme ve kullanma oranı oldukça düşüktür. Bu konuda elimizde istatistiki bilgi olmasa da alan araştırmalarından gözlemlerden bu çıkarımı yapmak mümkündür. Dolayısıyla Alevî toplumunun anadili Kürtçe olan kısmı, diğer Alevîlere göre daha can yakıcı bir problemle karşı karşıya kalmıştır. Dinî tüm menkıbelerin, anlatıların, dua ve deyişlerin, kısacası inanca dair tüm sözlü birikimin, oluşturulduğu dilden uzaklaşılması, tüm bu kaynağa yabancılaşmayı beraberinde getirmiştir. Alan çalışmaları esnasında özellikle 50-60 yaş üstü Alevî bireylerin önemli bir kısmının, iletişim kurarken ve inanç-ibadet ritüellerini yerine getirirken anadillerini kullandıkları gözlemlenmiştir. İnanca dair temel bilginin ve deneyimin yaş itibariyle bu kuşaklarda birikmesi sebebiyle söz konusu anadil problemi çok daha belirleyici bir rol üstlenmiştir.

Ocaktan Cemevine dönüşüm sürecinde, etkisini yitiren bir başka unsur ise olağanüstülüklerle dolu yarı-tanrısal keramet anlatılarının yerini kentsel yeni kavramlar ve düzenlemelerin almasıdır. Geleneksel ocak sisteminde, genelde ocak aileleri özelde ise bazı pir ve dedeler ile ilgili efsanevi anlatılar, kurulan sistemin devamlılığı ve insanları ikna mekanizması anlamında işlevsel bir rol üstlenirler. Anlatılar, Vartolu Alevî nüfus için kendilerini hem etraflarındaki Sünni topluluklardan hem de komşu Alevî topluluklardan ayırt eden, yöreye özgü olma duygusunu yaşayabilmektedirler. Olağanüstü hikâyeler, inancı daha duygusal bir düzleme taşır. Duygusal olarak bağlı bulunulan inanç, inananları için çok daha güçlü bağları oluşturabilmektedir. Ocak ailesi etrafında şekillenen anlatılar örüntüsü, belirli bir özgünlük yarattığı gibi söz konusu ocağın manevi gücü olarak da değerlendirilebilir. Bu güç ocak ailelerine, kendi kendini yenileyen, dinamik bir sözlü aktarım süreciyle beslenen, yıllar boyu süren bir hâkimiyet alanı kazandırmıştır. Sözlü geleneklerini kaybeden ocak aileleri, din ve ibadet bilgisi dışında şehirde diğer Alevî bireyler gibi yaşamaya başlamıştır.

Olağanüstü motifler, kerametler ve atfedilen birçok kutsal unsur şehirde yaşamsallaşamamıştır. Bu süreç, hayatın olağan akışına uygun bir şekilde devam ederken, şehirde bu anlatı erozyonunun yaşattığı kayıpların yeri doldurulamamıştır. Anlatılardan, menkıbelerden, efsane ve mitlerden azade bir Alevî inancının şehirde sürdürülebilmesi için bu boşluğun kent yaşamına uygun yeni araçlarla doldurulması gerekmektedir. Olağanüstü anlatılar, efsaneler yerine kentte yetişmiş gençleri

etkileyecek yeni yol ve yöntemlerin kullanılması elzem hale gelmiştir. Söz, sözlü gelenek ve anlatı geleneğinden uzaklaşan yeni nesil Alevî gençler için, iletişim kavramı artık farklı bir içerik kazanmıştır. Yazılı ve daha baskın olarak günümüzde görsel iletişim kanallarının şehirli Alevî genç nüfus için daha dikkat çekici ve eğitici olacağı düşünülmeli ve bu boyutta bir tartışma yürütülmelidir. Epik yönlerini kaybeden inancın, şehirde yeniden bir modern anlatıya kavuşması yeni yetişen gençlere ulaşmak açısından bir zorunluluk olarak görülebilir. Önceki yıllarda yaşamış bir pirin kerametleri, olağanüstü hikâyeleri, metropol şehirlerde doğup büyüyen, resmi eğitim kurumlarında eğitim alan, şehirli tüketim ve üretim alışkanlıkları kazanan gençler için, ancak ve ancak nostaljik bir duygu kümesi olarak var olabilir. Oysa bu tür gençler, şehirde kimlik kazanmak, bir grubun içerisinde tanımlanmak gibi akranlarının ihtiyaç duyduğu olgulara yönelme ve bu anlamda bir birikime muhtaçtırlar. Şehirdeki Alevî inanç örgütlenmesinin bu yeni kuşak ve koşullar düşünülerek yeniden değerlendirilmesi ve tartışılması gerekmektedir.

Gelinen noktada, bir kısırdöngü mekanizmasına dönüşen, Alevîlik ve sorunlarına dair devlet ile kurulan ilişki biçimi, bir problem alanı olmaya başlamıştır. Alevîlerin inanç ve kültür ile ilgili taleplerinin muhataplarınca kabul görmemesi, bir yandan sorunu büyütürken, bir yandan da Alevî sivil toplum kuruluşlarının siyasetle kurduğu ilişki biçimini dönüştürmeye başlamıştır. Hak taleplerinin siyasi mecralarda dile getirilebilmesi amacıyla birçok Alevî sivil toplum kuruluşu temsilcisi ya da üyesi, farklı siyasal partilerde siyaset yaparak Alevîleri gündemde tutmaya çalışmaktadır. Uzun yıllara yayılan bu süreçte oluşan siyasal kültür, Alevîlerin inanç temelli hak kayıplarına ilişkin sorunların çözümüne radikal bir çözüm geliştirmemiştir. Ancak bu durum, Alevî sivil toplum örgütlenmelerinin işleyişinden, kurumsal yapısına varana dek birçok noktayı etkilemeye devam etmektedir.

2.11. KUŞAKLARARASI FARKLILIKLAR, İNANÇ VE İLETİŞİM

Kuşaklararası farklılıklar, tüm disiplinlerde üzerinde önemle durulan bir konudur. Özellikle bellek, sözlü aktarım, sözlü gelenekler söz konusu olduğunda bu ilişkiler belirleyici bir rol oynamaktadır. Halbwachs, özellikle kırsal bölgelerde, çocuklarla yaşlıların, çocuklarla ebeveynlerine göre daha fazla temas kurabildiğini vurgular. Bunun sebebinin ise, ebeveynlerin dönem olaylarıyla ve gündelik hayatla

ilgilendiklerini dolayısıyla çocukların bakımının yaşlılarca üstlenildiğini belirtir (2017: 59). Yazarın üzerinde durduğu bu kırsal özellik, Varto Alevîleri için de geçerlidir. Göçün bu denli yoğunlaşmadığı tarihlerde, geleneksel kırsal bölgelerde, tarım veya hayvancılıkla uğraşan orta yaşlı grup, çocukların bakımını yaşlılara bırakmıştır. Bunun sonucu olarak, geleneksel dinî bilgiye sahip kuşakla, çocukların iletişimi güçlü olmuştur. Bu durum, Alevîlerin büyük oranda sözlü aktarımla var edebildikleri inançsal devamlılık açısından kritik bir öneme sahip olmuştur. Göç ve değişen toplumsal yapıyla beraber dönüşen ilişkiler neticesinde bu doğal aktarım sürecinin büyük zararlar gördüğünü söylemek mümkündür.

Lévy-Strauss, her toplumun kurallarını ve törelerini kuşaklar boyunca aktararak yeni kuşaklara bir yapı kazandırıldığını vurgular (2016: 260). Kazandırılan yapı, başka hiçbir eğitim süreci ya da mekanizması olmayan Alevîler açısından düşünüldüğünde inancı ve geleneği var etmek ve sürekliliği sağlayabilmek adına büyük önem arz etmektedir. Kültürel bir kopuş alanı olarak göç ve modernizm, söz konusu aktarım sürecini birçok açıdan etkilemiş, yazarın üzerinde durduğu yapı kazandırma işleviaçısında da zararlar vermiştir.

Geertz, bireyin toplumsal örüntü içerisinde, topluluğa dair standart bilgilerin aşiret, memleket, din, dil, aile gibi yapılarda edinîldiğini ifade eder. Çünkü bu tür bilgilerin fiili olarak bireyin toplumla kurduğu ilişkinin niteliğini belirlediğine dikkat çeker (2007: 81). Yazar, bireyin toplumla kurduğu ilişkiyi bir anlamda katalog bilgiler üzerinden tanımlar. Toplumsal ortak noktaları, bireyin toplumsal yapıya girişinin bir imkânı olarak değerlendirir. Kuşaklararası ilişkilerin sekteye uğradığı durumlarda bu ortak noktaların ortadan kalkmasıyla bireyin toplumla kurduğu ilişki zayıflar ve toplumsal örüntüye dâhil olamaz.

Mead, “ferdi ben” ve “sosyal ben” kavramları çerçevesinde toplumsallaşmayı ele alır. Sosyal ben’in oluşumunu birlikte hareket etmek tetikler. Beraber hareket etmenin sosyal ben’e bir coşkunluk hissi verdiğini ve bunun inançla ilgili konularda çok daha etkili olduğunu vurgular (2017: 281). Varto Alevîleri açısından “ferdi ben” ve “sosyal ben” kavramları, geleneksel yapının çözülme emareleri göstermesiyle birlikte, söz konusu coşkunluk hissini olumsuz etkilediği söylenebilir. Özellikle kuşaklararası kopukluk sorunsalı özelinde düşünüldüğünde Alevî toplumunun, kırsal

bölgelerde yakaladığı manevi ve inançsal coşkunluk hissinin, kentlerde aynı oranda oluşmadığı gözlemlenebilir. Söz konusu kopukluk basit bir iletişim eksikliği olarak değerlendirilmemelidir. Bir bütün olarak Alevî kültürü ve inancı, bahsi geçen kopukluk sonucunda aktarım krizine girmiş ve bugün Alevî gençlerinin toplumsal ben'e dönüşme motivasyonları, kültürel ve dinsel alanın uzağında kalmıştır.

Boas ise kuşaklarası kopuşun günümüzdeki hızına dikkat çeker:

> İstikrarlı bir toplumda nesiller arası çatışmaya çok sık rastlamayız; gençler ile onların ideallerine ve geleneklerine methiyeler düzen yaşlılar arasında uyuşmazlık çok nadir görülür. Anlaşılan o ki bu çatışma, geçmişe kıyasla günümüzde daha şiddetlidir. Eğer bu doğru ise, muhtemelen önümüzdeki kültürel değişimin çok hızlı olmasından ötürüdür. Özellikle yeni neslin yetiştiği ortam ile onların ebeveynlerinin geldiği kültürel ortam arasındaki farklılıklara baktığımızda bunu söyleyebiliriz (2017: 141).

Yazarın üzerinde durduğu hız, metnin kaleme alındığı 20. yüzyılın şartlarında değerlendirilmiştir. Bugünden bakıldığında ise, teknolojik ve dijital dönüşümler bu hızı geçmişe oranla katlayarak geride bırakmıştır. Çocuklar ve ebeveynleri arasındaki kültürel farklılaşma ise bu nedenden ötürü çok daha belirgindir. Bunun sonucu olarak da uyuşmazlık kaçınılmaz olarak üst seviyelerde seyreder.

Herhangi bir konuda yaşanan değişim ve dönüşümlerinin izlenebilmesi, anlaşılabilmesi için karşılaştırmalı bir yöntem genellikle berrak sonuçlar verebilmektedir. Üç kuşak arasındaki fark demek coğrafyamız için, geleneksel, arada kalmış yarı-modern ve modern olmak üzere üç ayrı kültürel formu ortaya koyan bir örüntüyü ortaya koymuştur. Batılı araştırmacılarca Türkiye'nin bir "geç modernleşme" yaşadığı vurgusundan hareket edilirse, değişimin hızının daha yüksek olması sonucu görülecektir. Özellikle genç kuşağın yaşadığı yüksek hızlı değişim, önceki kuşaklarla yaşanan büyük ayrışma dikkate değerdir. Alan çalışması yapılan köylerde genç kuşağa mensup gençleri bulmak oldukça zordur. Yılın on iki ayını köyünde geçiren, köyde çalışıp kazanıp tüketen, ekonomik faaliyetleri köylülük çerçevesinde oluşturan bir köylü topluluğundan bahsetmek oldukça güçtür. Tam bir sayı olmamakla birlikte, gidilen köylerin hemen hemen tamamında, kış aylarında hanelerin yüzde sekseninin boş olduğunu ve bu nüfusun yazın köye geldiğini belirtmek gerekir. Köyde kalan nüfusun ise çok büyük bir kısmını yaşlı bireyler oluşturmaktadır. Görüşülen kişilerin veya gözlemlenen, araştırılan topluluğun çok

büyük bir kısmı yaşlı bireylerden oluşmaktadır. Dolayısıyla çalışmamızda görüşülen gençlerin büyük bir kısmı metropol şehirlerde yaşayan Vartolu Alevîlerden oluşmaktadır. Söz konusu üç kuşağı tespit edilen niteliklerine göre şu başlıklar altında ele almak mümkündür:

2.11.1. Köyde Geleneksel Alevî İnancı

Bu başlık altında ele alınan grup yaşlı kuşak olarak adlandırılabilecek, belirli bir yaşın üstünde kişilerden oluşmaktadır. Bu gruba giren kişilerle yapılan görüşmeler genellikle Varto'nun köylerinde yaşayan, orada doğmuş orada yaşamış bireylerden oluşmaktadır. Yine İzmir'de ve Mersin'de bu kuşağa mensup kişilerle görüşülmüştür.

Alevî inancının geleneksel halinin yaşandığı 1940-1970 yılları arasında gençliğini veya çocukluğunu yaşamış olan bireylerle yapılan görüşmelerde genellikle modernizm öncesi Alevî inancının özellikleri, nitelikleri üzerine yoğunlaşılmış ve günümüz gençleriyle kurulan iletişimin sınırlılıkları ele alınmaya çalışılmıştır. İncelenen Alevî nüfus göz önünde bulundurulduğunda, inancın, inanca dair kurumların ve ritüellerin, bir yandan en canlı olduğu öte yandan ise en çok baskının yaşandığı bir dönemden bahsetmek mümkündür. Bir yandan bağlı bulunulan ocaklardan pirlerin düzenli olarak gidip geldiği, cem yapılan, neredeyse tüm hayatın inanç tarafından şekillendiği, hayatı çepeçevre saran bir inanç atmosferi var iken diğer yandan inancın, kimliğin gizlendiği, Alevî olmanın resmen olmasa da fiilen suçlu olmakla eşdeğer sayılabildiği bu dönemden bahsedilebilir. Bu dönemleri yaşayarak, belleği şekillenen bireylerin Alevî inancıyla kurduğu ilişki ile sonraki kuşakların kurduğu ilişki değerlendirilmeye ve karşılaştırılmaya değerdir.

Geleneksel olarak Varto'daki Alevîlik sözlü kültüre dayalı, yüzyıllar içerisinde şekillenmiş, geleneksel ilişki ve iletişim ağları muhafaza eden, ziyaret kültürü ve doğa algısıyla birlikte düşünüldüğünde bazı pagan özellikleri de olan bir inançtır. Bu çerçevede düşünüldüğünde, yazı, video, şehir ve bunlara bağlı olarak gelişen tüm kültürel çeşitliliğin dışında, belki daha organik denilebilecek, kendi yağında kavrulan bir inançtan bahsetmek mümkündür. Bu kültürel atmosfer içerisinde yetişen bireylerde göze çarpan ilk unsur, dönüşüme karşı gösterilen pasif

bir direniştir. Çocuklarının veya torunlarının inançsal ve kültürel değişimlerine müdahale etmeden belki de edemeden kabullenmeme üzerine kurulu bir kendini muhafaza mekanizması denilebilir.

Bellekte kalan belirgin bir konu olarak,Alevîlik üzerindeki baskıların en çok yaşandığı dönem, özelikle Dersim olayının sonrasına denk gelmektedir. Yaşanan büyük kıyım ve sürgünlerden sonra Alevî nüfus sadece Tunceli'de değil, yaşadıkları tüm bölgelerde etkisi altına almıştır (KK-86, KK-96). İçine kapanmak zorunda kalan, ibadet ve ritüellerini gizlice yapan, ocak ailelerine mensup bireylerin çok sert cezalandırma ve baskılarla karşı karşıya kaldıkları bir dönem olmuştur. Bu dönemi yaşayan insanların en belirgin ortak noktası, bu baskı ve gizlilik döneminden nasiplerini almalarıdır. Örneğin cem ayininde görevli on iki kişiden birinin gözcü olmasının nedeninin Osmanlı döneminden başlayarak Cumhuriyetle de devam eden baskı ve korku iklimi olması dikkat çekicidir. İbadet yapılırken olabilecek baskın veya sivil saldırılara karşı geliştirilen bu yöntem bir anlamda bir güvenlik önlemidir (KK-97, KK-98, KK-99). Topluluk ibadet esnasında güvende hissedebilmek adına bu tarz bir yöntem belirlemiştir. Gözcülük adı verilen bu görevin neden var olduğuyla ilgili sorularımıza en genç kuşaktan neredeyse hiç kimse cevap veremezken orta yaşlılarda bunun nedenine dair bilgi mevcutken bir deneyim göze çarpmamıştır. Ancak, bu bölümde üzerinde durduğumuz en yaşlı kuşak bu konuda hem bilgi hem de deneyim sahibidir.

Bu yaş grubunun belleğinde tespit edilen bir diğer nokta da sosyolojik algısının farklı oluşudur. Toplumu, daha keskin çizgilerle algılayan, dinî veya sınıfsal farklılıkları tamamıyla benimseyerek pozisyon alan bir duruştan söz edilebilir. Hem Varto'daki toplam nüfusun hem de Alevî nüfusun kendi içindeki dinsel veya sosyolojik ayrım noktalarının belirgin olduğu bir dönemde yetişmenin vermiş olduğu bakış açısı bu kuşakta hala yerleşiktir. Varto'daki Alevî toplumu çeşitli aşiretlerden meydana gelmektedir ve bu kuşağın algısı bu aşiretsel ve bağlı bulunulan ocağa dayalı olarak ilişkilenmeler nitelendirilmiştir. Sohbetler ağa, bey, paşa, aşiret, gibi dönemin siyasal ve sosyolojik ana akım algısını imleyen kavramlar çerçevesinde şekillenmiştir (KK-63, KK-69, KK-76).

İnanca dair dinamik anlatılar da bu döneme ilişkindir. Uygulanan tüm pratikler büyük bir hevesle, heyecanla aktarılmış ve mütemadiyen kendilerince zaman içinde yaşanan aşınmaya vurgu yapılarak inancın eski gücünü taşımadığını belirtmişlerdir. Dede, talip, pir, ocak gibi kavramların, modernizm öncesi dönemde ifade ettikleri anlamın ağırlığı, görüşülen kişilerin onlardan bahsederken gösterdikleri özenden ve heyecandan anlaşılmaktadır (KK-89, KK-90). Bellekte yer eden pir veya dedelerin, olağanüstü özellikler taşıyan yarı-tanrı nitelikleri gösteren efsanevi özellikleri vardır. Ruhani ve manevi yönleri ağır basan, "dünya işleri"yle olabildiğince az ilgili, dervişane özelliklere sahip bu dedeler, sadece yılda bir kez gelmekle bile yoğun bir inanç atmosferi oluşturmuşlardır (KK-81, KK-85). Bunun sebebi olarak gösterdikleri bazı olağanüstü özelliklerle birlikte, ocak ve pir-talip sisteminin neredeyse kusursuz işlemesi gösterilebilir. Her sene piri tarafından ziyaret edilen talip, neredeyse bir teftiş sürecini yaşamaktadır. Aile reisinin eşine çocuklarına yaklaşımından, komşularıyla ilişkilerine, inanca dair yükümlülükleri yerine getirip getirmediğine kadar tüm hayatını ilgilendiren bu ziyaretler, kişilerin kendi kişisel kontrol mekanizmalarının yanında toplumsal, kolektif bir frenleme ya da düzenleme yapabilmesine olanak sağlar. Dolayısıyla tüm dış baskılara rağmen inanç, inananları birçok bağla kendine ve birbirine bağlamıştır. Bu sağlam bağlar, toplumsal bir örgütlenmenin yanı sıra bireysel bir iç huzuru da beraberinde getirmiştir. Bu huzur hem kişilerin ifadelerinde hem de bir araştırmacı olarak yaptığımız gözlemlerde karşılaştığımız bir gerçeklik olarak ifade edilebilir. Siyasal ve ekonomik olarak en zorlu dönemlerden birinde yaşamış olmalarına rağmen söz konusu kuşağın, görüşülen farklı yaş grupların Alevîler içinde en mutlu grup olduğu gözlemlenmiştir. Bunun sebebi ise sonraki kuşakların yaşadığı değişimin çok büyük bir hızda gerçekleşmiş olmasıdır. Kentleşme ve farklı politik koşulların etkisiyle modern hayata tutunmaya çalışırken yaşanan kafa karışıklığı ve psiko-sosyal problemler, yeni nesillerin önceki kuşaklar kadar netleşememesine sebep olmuştur. Söz konusu karmaşanın ele aldığımız kuşak için geçerli olmaması ise bu grubun daha net ve mutlu insanlar olması sonucunu doğurmuştur.

Doğayla kurulan yakın ilişkinin inançla da entegre bir formda ilerlemesi ve bu doğal ilişkilenmenin modernizm etkisinde hızlıca ortadan kalkmasıyla sonraki kuşaklar bu iletişimden ve yoğunlaşmadan mahrum kalmışlardır. Oysa söz konusu

kuşak hem inançla ilintili bir değer olarak doğayla yakın ilişkiler kurmuş hem de tarım ve hayvancılık faaliyetleri dolayısıyla bu ilişkiyi perçinlemiştir. Bir önceki paragrafta ele aldığımız mutluluk konusunun bir diğer sebebi de budur. Doğadan kopuşun yarattığı yabancılaşma, farklı bir sosyolojik ve toplumsal atmosfere girildiğinde kişinin kendi toplumsal doğasından da kopuşuyla beraber düşünüldüğünde, sonraki kuşakların çözmek zorunda kaldıkları yeni problemlerle ilgilidir.

2.11.2. Kentle Tanışan ve Politikleşen Alevîler

Üzerinde duracağımız bir diğer kuşak ise çocukluğunu ve gençliğini 1970-2000 yılları arasında yaşamış ve Alevîliğin kent ve modernizmle tanışan ilk nesli olmuştur. Türkiye genelinde yaşanan yoğun göçten payına düşeni alan Vartolu Alevî nüfusun inanç hayatı, o güne kadar geleneksel ve kırsal parametrelerle sürdürülürken, karşılaşılan yeni durum bu nesil için çözmeleri gereken yeni problemleri beraberinde getirmiştir.

Özellikle 1970'li yılların yoğun politik atmosferinde Alevîlik, tarihte yaşadığı büyük kıyımların da etkisiyle, Türkiye'deki sol-sosyalist kesimlere yakınlık göstermiştir. Tüm dünyada 68 hareketi olarak bilinen ve daha çok çevreci ve sol söylemlere sahip bu evrensel hareketlenme, Türkiye'deki farklı kesimleri etkisi altına aldığı gibi Alevîleri de büyük oranda etkilemiştir. Edinîlen sol müktesebat gereğince daha radikal ve köktenci fikirlere meyleden dönemin Alevî gençleri, Alevî inancıyla ilgili tartışmaları körüklemiştir. Özellikle mevcut yerleşik inanç düzeni bu tartışmaların odağında olmuştur. Bir yandan Alevî kimliği siyasallaşıp, kentlileşirken diğer yandan geleneksel olarak var olan Alevîlik çok sert eleştirililere maruz bırakılmıştır. Bu neslin üzerinde en fazla tartıştığı konu olarak ocak sistemi ve beraberindeki çıralık-hakullah geleneği bu süreçle birlikte büyük zarar görmüştür (KK-42, KK-43, KK-44). Alevî gençlerinin söz konusu patronaj sistemine olan itirazı, yerleşik Alevî kurumsallaşmalarını aşındırmış ve uzun yıllar sürecek sonuçların başlangıcı olmuştur. Bu kuşak Alevîler; bu tartışmaları 1970'li yıllar boyunca çok sert yaşamıştır.

Bu tür yeni tartışmalar ve fikirlere rağmen bu kuşak Alevîler, geleneksel ve folklorik mirası da büyük oranda benimsemiş ve taşımışlardır. İnanç mekanizmasına yapılan itirazlar ve sert eleştiriler her ne kadar dönemin ruhunu yansıtsa da bu kuşak bir önceki kuşaktan aldığı geleneksel bilgiyi bünyesinde taşımaktadır. Bu dönemin en karakteristik özelliği olarak, bir yanı köyde kalmış, öte yandan kentli olmaya çalışan yarı-modern bir kültürel kimlikten söz edilebilir. Bu arada kalmışlık hali kişilerin tüm hayatlarında izlenebilecek, gözlemlenebilecek belirginliktedir.

Orta yaş Alevîlerin bellekte yer eden anılarının çok büyük bir kısmı yaşanan siyasallaşma dolayısıyla politiktir. Bunun yanında o yıllarda henüz CemEvlerinin kurulmamış olması sebebiyle yaşanan imkânsızlıklar ve bununla geçen mücadele dolu yıllar önemli yer tutmaktadır. Bu kuşağın anılarında yer tutan bir diğer önemli konu ise 1980 yılında yaşanan askeri darbe ve sonrasında yaşananlardır (KK-45, KK-46). Darbe sonrasında, sol-sosyalist örgütler içerisinde yoğunlaşan Alevî kitle, yurtdışına özellikle Almanya'ya göç etmiştir. Göç sonrası Avrupa'da başlayan ve akabinde Türkiye'deki Alevî kitleyi de etkisi altına alan Alevî hareketinin başlangıcı bu yıllara denk gelmektedir. Bu kuşak bünyesinde, Alevî aktivist kuşağın ilk temsilcileri olarak, sivil toplum kuruluşları ve dinî anlamda yoğun faaliyetler göstermişlerdir (KK-36, KK-37). Kurulan dernekler, CemEvleri ve yapılmaya başlanan diplomasi,Alevî nüfusun entelektüel ve aktivist yönlerini ön plana çıkarmıştır. Oldukça dinamik işleyen bu süreç sonunda Alevîler, kentli olmanın getirdiği durumlara uyum sağlamaya başlamış ve bunu Türkiye'de yaşayan Alevîlere ihraç etmişlerdir. Bunun sonucu olarak da Türkiye'deki Alevîler, göç ettikleri metropollerde örgütlenmiş ve yepyeni bir sürece girmişlerdir.

Alevî nüfusun yoğun tartışmalarla ve arayışlarla geçirdiği bu yıllar, söz konusu kuşak için oldukça üretken bir dönemdir. Bu dönemde Alevîlik çalışmalarıyla ilgili büyük bir külliyat oluşturulmuş ve bütün bu durumlar Alevî toplumunun entelektüel kapasitesini ve evrensellik algısını beslemiştir. Uzun yıllar yeni dönemde nasıl bir organizasyon içinde olmaları gerektiğini tartışan Alevîler, bu sürecin sonunda önemli mesafeler kaydetmiştir. Bu kuşak, bir yanıyla geleneksel olarak Alevî, bir yanıyla evrensel bir kimliğe bürünmüştür (KK-60, KK-61, KK-70, KK-71).

2.11.3. Genç KuşakAlevîler ve Geleneksiz Kimlik

Yapılan alan araştırmalarında, örneklemde genç nüfusun yeterli temsili konusuna özen gösterilmiştir. Tezin ana problemi olarak dönüşüm konusu, kuşaklararası farklılıklara dayalı, karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Dolayısıyla bu çalışmada, günümüzde sık sık tartışılan bir nesil olarak z kuşağının, inancı, geleneği ve dolayısıyla kimliği anlaşılmaya çalışılmıştır. Görüşülen ailelerde eğer hayatta ise dede/nine-baba/anne-çocuklardan oluşan çekirdek bir örneklem grubunun gözlemlenmesi, mülakatlar yapılması sonucunda bütünlüklü bir açısıyla değerlendirmeler yapılmaya çalışılmıştır.

Önceki bölümde ele alınan kuşakların, sosyolojik olarak yaşadıkları dönüşümler dolayısıyla, köy-kent çatışmasıyla biçimlenmiş bir hikâyenin özneleri olduğu söylenebilir. Bunun yanında bu kuşağın göçen ilk grup olması ve dönemin siyasal koşulları dolayısıyla Alevî inancının kentte yaşadığı en zorlu yılları bilen bir kuşaktır. Gelenek ile modernlik arasında sıkışan bu kuşak, sözlü kültür ağırlıklı, anlatıya dayalı altyapısıyla şehirlerde üniversite okuyarak, devlet dairelerinde memuriyet yaparak, özetle kent hayatının formel, yazılı tüm kural ve gereklerini yaşamış ve bu anlamda büyük bir dönüşüm geçirmiştir. Bahsi geçen kuşağa mensup kişilerin kurdukları ailelerin çocukları, anne ve babaları gibi köyde doğup, köy kültürüyle yetişmemiştir. Şehirde doğmuş, kent kültürüyle yetişmiş, yazılı kültürün yanında önemli ölçüde görsel kültür, internet ve diğer yeni teknolojik araçlarla, önceki kuşakta yaşanan dönüşüm hızının kat be kat üzerinde bir hızla dönüşmeye başlamıştır. Geleneksel kültürün, bağların, davranış biçimlerinin uzağında yetişen bu neslin, bilgiye erişimi, bilgiyi kullanımı ve etkileşime girmesi büyük oranda bilişim ve teknoloji aracılığıyla olmaktadır. Dolayısıyla Alevîliğin bugüne kadar sözlü kültür araçlarıyla, geleneksel bağlarla ve metafizik anlatılarla olgunlaştırdığı ve sürdürdüğü inanç unsurlarının söz konusu nesle ulaştırılması yeni bir problem alanı olarak değerlendirilmelidir. İnanca dair eğitim süreçlerinin, birçok ocak ailesinde kesintiye uğradığı gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, yaşanan problemin söz konusu nesilde çok daha farklı boyutlarda olduğunu belirtmek gerekir. Birçok farklı çatışma noktası düşünüldüğünde, z kuşağı Alevî gençlerinin kendinden önceki kuşaklarla

iletişimi kendi içerisinde sorunlar barındırırken, bu konunun din eğitimi ayağında ise çok daha yeni denilebilecek sorunlar görülmektedir.

Bir önceki kuşağın pir-talip ilişkisini önemli oranda kaybetmesi veya bu ilişkinin zayıflaması sonucu, bu kuşağın çocuklarında bu ilişki bitme noktasına gelmiştir. Geleneksel eğitim süreçlerinin uzağında kalan gençlerin, CemEvlerinde açılan bağlama kursları, yabancı dil kursları gibi eğitim organizasyonları ile inanca yaklaşmaları hedeflenmektedir. Ancak CemEvlerinin eğitim vermek, insan yetiştirmek, dede veya pir yetiştirmek gibi bir yasal hakkı bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu gençlerin ailelerinin yönlendirmeleriyle CemEvlerine gidip gelmeleri beraberinde bir eğitim sürecini getirmemektedir.

Bazı ailelerin ise yakın dönem Türkiye tarihindeki olumsuz olaylar dolayısıyla "canlı bellekleri"(Bilgin, 2013: 15) karar verme mekanizmalarında daha etkilidir. Bazı aileler çocuklarına Alevî inancına mensup olduklarını gizlemelerini salık verirken bazıları ise oldukça pasif bir noktadan yaklaşıp çocuklarının bu anlamda aktif, etkili bir arayış içerisinde olmalarına sıcak bakmamaktadırlar (KK-47, KK-48). Kent hayatıyla birlikte daha özerk alanlar kazanan gençler ise bu tartışmaların uzağında yepyeni bir mecrada kendilerini ifade etmeye başlamışlardır. Gelenekten uzaklaşan gençler, Alevîliği siyasal bir kimlik ifadesi olarak benimsemektedirler (KK-49, KK-50). Alevîliği oluşturan, inanca dair unsurların birçoğuyla ilgili bilgisi veya birikimi olmasa da metropol hayatının getirdiği yeni politik kimliklerle kendini ifade etmekte ve Alevî olduğunu söylemekte bir beis görmemektedir (KK-82, KK-83, KK-84). Göç eden Vartolu Alevî nüfus, metropol kentlerde büyük oranda gecekondu mahalleleri ya da alt-orta sınıf vatandaşların yaşadığı ilçelere yerleşmişlerdir. İstanbul-Gazi Mahallesi, İzmir-Çiğli, gibi merkezler, Türkiye'nin her bölgesinden göç eden Alevîlerin yoğun olarak yaşadığı bölgelerdir. Bu bölgelerde hemşehri kahvehaneleri, dernekleri, cemevleri gibi ortak mekânlarda buluşan Vartolu Alevîler, geleneksel bağları bir derecede de olsa devam ettirmektedirler. Buralarda düğün, sünnet, taziye gibi geleneksel bağların büyük bir oranda korunduğu gözlemlenmiştir. Ancak, söz konusu gençlerin, CemEvlerine devam etme oranı oldukça düşüktür. Dernek, kahvehane gibi gündelik olarak toplanılan mekânlarına ise daha çok orta ve üst yaş gurubunun rağbet ettiği

söylenebilir. İzmir'de, Varto-Der binasında, ziyaret esnasında yaklaşık 10-12 kişilik bir insan topluluğunun olduğu görülmüş ve bu grubun içerisinde genç ya da kadına rastlanmamıştır. Vartolu Alevî nüfusun yoğun olarak yaşadığı kentlerden biri olan Mersin'de de CemEviDedesi Pir Hasan Kılavuzla (KK-7) yapılan görüşmede, genç kuşağın CemEvinde yapılan etkinliklere katılımının düşük olduğunu ve bunun artması için çeşitli kurslar, etkinlikler ve onların ilgilerini çekebilecek faaliyetler yapmaya çalıştıklarını ifade etmiştir.

Genel olarak bu kuşağı iki temel eğilime göre sınıflandırabilmek mümkündür. Birinci grupta olanlar, inanç konusuna dair ilgileri en düşük seviyede olan ve gündelik hayatta Alevîliğe dair bir deneyime sahip olmayanlardır. İnançla kurabilecekleri tek bağ aile içinde yaşanan dinî hayat olan bu yaş grubundaki gençler, ailelerinin bu konuya uzak olması, ilgisiz olması ya da tarihsel-politik sebeplerle çocuklarını inanç-etnisite konularından uzak tutmaya çalışan ebeveynler dolayısıyla oldukça belli belirsiz bir kimlik algısına ve geleneksel bilgiye sahiptir. Tamamen kentli, eğitimli bu topluluğun hayata bakışı çok daha rasyonalist ve manevi atmosferden uzaktır. Zamanının büyük bir bölümünü sosyal medya platformlarında geçirmektedirler. Çok hızlı bir bilgi akışının içerisinde, yeni bir iletişim biçimi ve kültürel algılayış oluşturmuşlardır. Artık sadece yazılı kültür unsurlarıyla değil ağırlıklı olarak dijital materyallerle donanmışlardır. Söz konusu kuşak, resmi bir inanç eğitiminden mahrum bırakıldığı gibi, online platformlarda da kendilerine hitap edebilecek inanç eğitimi ile ilgili yeterli sayıda materyale ulaşamamaktadırlar. Bu kuşağı inanca dair atmosferde tutabilmenin günümüzde mümkün görünen yollarından biri de internet araçları yoluyla söz konusukuşağa ulaşabilmektir. Alevî sivil toplum kuruluşlarının dijital materyallerle hazırlanmış eğitim programları z kuşağı gençlere ulaşmak için bir yol açabilir. Burada ihtiyaç duyulan şey ise standartlaştırılmış bir eğitim müfredatının ortaya konmasıdır. Gelenekten uzaklaşan Alevî toplumunun geleneksel metotlarla bir eğitim süreci yürütmesi mümkün görünmemektedir. Bilgi ve iletişim çağının kendine özgü kanalları aracılığıyla dünyayla bağlantı kurabilen, farklı kültürlere ve etkilere açık olan bu kuşak Alevîlere ulaşmak için çağdaş yol ve yöntemler geliştirilmesi Alevî inancının devamlılığı açısından elzemdir.

Z kuşağının kendinden önceki kuşakların yaşadıkları dezavantajlı durumlar karşısında tutunabildikleri, bir dayanak olarak gördükleri geleneksel sözlü anlatı birikiminden mahrum olması dikkate değerdir. Ancak bu kimlik beyanının çeşitli eğitim süreçleri ile desteklenmemesi, geleneksel ve tarihsel birikimin aktarımının çok az yapılabilmesi nedeniyle bir sonraki kuşak için bu eğilimin bile gerçekleşme olasılığı tartışmalı olacaktır. Siyasal kimlik oluşumları yine siyasal sebeplerle konjonktürel olabilirken, geleneksel bilgi ve birikimin modern eğitim süreçleriyle birlikte olgunlaştırdığı yaklaşımlar çok daha kalıcı olabilecektir.

2.12. KENTLİLEŞEN ALEVİLİK VE DÖNÜŞEN İNANÇ

Alan araştırmaları kapsamında yapılan görüşmelerde, özellikle 60 yaş üzeri kişilerin belleklerinde yer eden bir motif olarak ateş motifi modern döneme yaklaşıldıkça anlatılardaki etkisini yitirmeye başlamıştır. Alevîlik doğa motivasyonu yüksek bir inançtır. İnancın geleneksel şekillenmesi, doğa ile bütünleşik bir görünüm arz eder. Dağ kültü, ağaç kültü, ateş kültü gibi doğaya dair tapınma ve ritüellerle biçimlenen bir yarı-pagan niteliği bulunur. Gücün, şifanın, yoğunlaşmanın doğrudan muhatabı olan doğa, inançta bir motiftin ötesinde inancın belirleyicilerinden biridir. İslam öncesi Zerdüştlük hinterlandında yer alan bölgede şekillenen Alevîlik, başta ateş olmak üzere birçok inanç ve motifi günümüzde de muhafaza eder. Zerdüştlükten de önce, yakın bölgelerde bulunan Şemsî tapınakları ateş ve güneş kültlerinin tarihsel olarak bölgedeki etkisini gösterir. İslam öncesi Ön Asya ve Orta Asya dinlerinin tamamında görülen ateş kültü, İslam sonrası da Alevîlik, Yezidilik ve özellikle Türkmen Alevîliği gibi inançlarda etkisini sürdürmeye devam etmiştir.

Varto'da ateşe dair anlatıların 30-40 yıl öncesinde bıçak gibi kesilmesinin sebebi hiç kuşkusuz benzer tarihlerde başlayan göç olgusudur. 1960'lı yılların başından itibaren başlayan Almanya işçi göçlerinin ardından 1966 Varto depremiyle birlikte bu göç Türkiye metropollerine doğru yoğunlaşmış ve o dönemde başlayan süreç günümüzde de devam etmiştir. Varto'ya bağlı Alevî köylerinin çok büyük kısmı günümüzde kışın neredeyse bomboş ya da oldukça tenha, yazları ise kalabalıktır. Köyde on iki ay boyunca yaşayan, gündelik hayatını buna göre şekillendiren, üretim ilişkilerini bir köylü olarak organize eden nüfus oldukça azdır. Yaşanan göç sosyo-ekonomik ya da siyasal birçok sebeple gerçekleşmiş olsa da

sonuçları itibariyle inanca dair dönüşümleri tetiklemiştir. Varto Alevîlerinin anlatılarındaki olağanüstü motiflerin izleri sürüldüğünde ateş kültü gibi örneklerin belirli bir tarihte kesilmesi, şehirleşme ile paralel ilerlemiştir. Doğadan uzaklaşan insan, ateşten de uzaklaşmıştır. Son on, on beş yıldır artık gelmeyen pirlerin, sözü geçen tarihlerden itibaren yaptıkları ziyaretlerde de ateşe dair olağanüstü bir anlatıma rastlanmamıştır. Gündelik hayatı modernleşen, zihni dönüşen, demografik olarak hızla kentlileşen Alevîler olağanüstü motiflerle süslü anlatılarını geride bırakarak yepyeni bir serüvene başlamışlardır. Doğadan uzaklaşma inancın niteliğini en temelden dönüştürmeye başlamıştır. Ateşin gücüyle bir arada olabilen insanlar bugün bu tarz doğal etkilerden uzak, inançlarını daha çok bir kimlik ifadesi olarak görmektedirler. Alevîler kentte toplumsal var oluş mücadelesi içinde inançlarındaki folklorik, geleneksel motifler yerine daha politik ve sosyolojik bir ifade ediş biçimine ve kurumsallaşmaya doğru evirilmişlerdir. Doğadan uzaklaşan insan, inancını da beraberinde götürmek zorunda kalmış ve yeni uyum stratejileriyle hayatta kalabilmiştir. Bugün herhangi bir CemEvinde bir pirin ya da dedenin, ateş üzerinde yürüyerek ya da kaynayan suya elini sokarak insanları motive etme ya da etkileme durumundan söz edilemez. Köylerindeki doğal motivasyon imkânları yerine cemevinin gündelik ihtiyaçları, giderleri, açılan kurslarda yapılması gerekenleri tartışmak ve uygulamak durumunda kalmışlardır. Deprem enkazından sağ çıkabilmiş ve birçok şeyini kaybetmiş insanları inançla ayakta tutabilmek, inanca yaslanarak bir arada olma duygusunu verebilmek artık geçerli değildir. Bugün çok daha politik, kurumsal ve kimliksel sorunlarla baş etmeye çalışan Alevî toplumu yaşadığı bu dönüşümü anlamlandırma sürecindedir. Bir kuşağın olağanüstü yaşanmışlıklarının karşısında genç kuşakların bilişim ve teknoloji çağında bambaşka bir sürece girmesiyle, iki uçta büyük farklılıklarıyla adeta yeni bir yol aramaktadır. Ateş motifinin büyük hızla yerini kentsel olgulara bırakması elbette topluluk içerisinde kuşaklararası iletişime olumsuz etki yapmıştır. Bir Alevî genci yaşlı dedesinden ya da ninesinden ateşe dair motifler içeren bir hikâye dinlediğinde, bu onun için izlediği fantastik filmlerin yaşattığı deneyimden farklı değildir. Bunu, inanca dair motivasyona dönüştürmek mümkün değildir. Dedesi gibi sabah uyanır uyanmaz hayvanlarla, ağaçlarla, derelerle, dağlarla, ziyaretlerle, ateşle karşılaşmayan kentli bir alevî gencinin ateş anlatılarından inanca dair yönelimle etkilenmesi oldukça zordur.

Bu sebeplerle Varto Alevîlerinde ateş kültü nadiren de olsa yaşayanların tanıklıklarında ya da genel olarak anlatılarda kalan bir motif olarak değerlendirilebilir. İnanç artık bu motifler üzerinden etkileşime girememektedir. Tarihsel, sosyolojik, sınıfsal ve politik kimlik arayışları ve mücadele deneyimleri şehirli Alevîlerin bir arada olma duygusunu oluşturmaktadır. Almanya, İstanbul ve İzmir gibi yerlere yaşanan göçün üzerinden 40-50 yıl gibi bir süre geçmesi, yeni bir anlatı ve bellek birikimi oluşturmuştur. Kentli Alevî belleği oluşurken geleneksel unsurlardan uzaklaşmaya başlayan Alevîler yaşadıkları bölgelerde yepyeni politik ve dinî zorluklarla karşı karşıya kalmışlardır. Yakın Türkiye tarihinde yaşanan Maraş, Çorum, Sivas ve Gazi olayları gibi çeşitli toplumsal olaylar, Alevîlerde geleneksel inanç temelli motivasyon yerine çok daha şehirli, politik bir motivasyonla kimlik oluşturma sürecini meydana getirmiştir. Bir anlamda halk dinînden daha kurumsal bir din olma sürecindeki Alevîler, doğaya dair inançlarını geride bırakmak durumunda kalmışlardır. Ateş gibi doğal motifler, gittikçe zayıflayan anlatılarda aktarılmaya devam ederken, Alevî toplumu şehirli kaygılar ve arayışlarla yepyeni, inanç-kimlik eksenli bir sürece girmişlerdir.

Geleneksel, folklorik unsurların, motiflerin, gündelik hayata etkisinin, görünürlüğünün azalması ateş kültü örneğinde olduğu gibi inanca etki eden temel bir etkenden ziyade, anlatısal bir motif olmaktan bile uzaktır. Alevîliğin kentlileşmesi sonucu yaşanan bu dönüşüm zihinlerde kökleri eskiye dayanan anlatılarıyla bir inanışın varlığını referans almakla birlikte, pratikte kentli kaygılara ve ihtiyaçlara cevap vermesi düşünülen bir kurumsal kentli dine dönüşmeye başlamıştır. Ateş, yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere işlevsel bir rol oynamaktan oldukça uzaktır. İnancın motivasyon kaynağının değiştiğini gösteren en belirgin örneklerden biri ateş kültü algısında yaşanan işlevsel dönüşümde görülebilecektir. Günümüzde Alevîleri bir arada tutan, motive eden, ibadetlerinde üst düzey bir yoğunlaşma yaşatan etmenler, olağanüstü motiflerle bezeli yaşanmışlıklar ya da şok edici olağanüstülükler, yerini sosyo-politik değişimlere bağlı yeni odaklanmalara bırakmıştır. Alevî kimliğinin politik ve dinî temsili, kurumsallaşma ve standartlaşma problemleri, kente uyum stratejileri gibi konular Alevî toplumunun yeni tartışma alanları olmuştur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

VARTO ALEVÎLERİNDE DOĞA, İNANIŞ VE ANLATI

3.1. İNSAN VE DOĞA

Doğa temelli bir anlayışla oluşan inançlar, döngüsel ve yaşamsal formlara dayanan evrensel bir kozmogonik anlayışa sahiptir. Semavi dinlerin antroposantrik[9]yaklaşımının tersine, doğaya ve yaratılışa antropoformik[10] yaklaşır ve bunu insanın kendisini doğayla bütünleşik görerek, varoluşuna dair açıklamaları bu çerçevede yapar (Emiroğlu, Aydın, 2003: 53). Semavi dinlerin insan merkezli anlayışı, insanı doğanın bir parçası olarak görmek yerine doğanın sahibi olarak görür ve insanı dünyanın en değerli varlığı olarak tanımlar. Doğa temelli inanışlar ise bu anlayışın tersine insanı, doğanın bir parçası olarak değerlendirir ve doğayı oluşturan tüm elementler gibi insanı da bu parça-bütün ilişkisi içerisinde konumlandırır. Bu farklılık, inançtan ritüele, toplumsal örgütlenmeden simgelere kadar birçok noktada semavi dinlerle farklılaşmayı beraberinde getirir.

Söz konusu anlayış, doğanın tüm parçalarında insandan bir iz, insanda da doğaya dair izleri ön plana çıkarır. Bir ağaç, bir kaya, ya da güneş veya ay, inancın bir parçası haline gelir. İnsan ve doğaya dair tüm unsurlar bir ön kabul olarak aynı bütünün birer parçası olarak tanımlandığı için, bu kutsal yaratım süreci, insanın içerisinde faal bir biçimde yer almasıyla oluşur.

---

[9]İnsanmerkezcilik. Semavi dinlerin insan anlayışının esasını oluşturan antroposantrizme göre insan bütün canlıların en değerlisidir ve doğadaki bütün zenginlikler, bu değerli varlığın hizmetine verilmiştir. Tanrı, insanı kendisinin dünyadaki yansıması olarak yaratmış, hatta kendi meleklerini insana secde etmeye çağırmıştır.

[10] İnsani, doğal ve doğaüstü alanlar arasında birlik varsayan birçok kozmoloji sisteminde tanrılar, hayvanlar ve doğal olgulara insani nitelikler yükleme. Mitolojiden başlayarak destanlar, masallar ve genel olarak folklor dışında, sanatta da kendisini gösteren antropomorfizm, bir yanıyla bireyin cemaat içinde ifadesini bulduğu fakat doğaüstü inancın insani niteliklerle algılandığı evreden, doğaüstü inancın toplum ve bireyden yalıtıldığı fakat inançların bireysel vicdanları esir aldığı birey ve doğaüstü soyutlamasına varır.

Semavi dinlerde ise bu durumdan farklı olarak insan, bu süreçlerin içinde ya da beraberinde değildir. Dışarıdan bir özne olarak insan, doğayı nesneleştirir. Örneğin bir insanın bir insanı öldürmesini cinayet olarak kabul ederken, insanın bir hayvanı öldürmesini bir spor olarak değerlendirebilir (Emiroğlu, Aydın, 2003: 59). Bu durum, karşılaştırmalı olarak ele alındığında, söz konusu iki yaklaşım arasındaki temel farkları göstermesi açısından önemlidir.

Doğa temelli inanışlarda, insan doğal sürecin bir parçası olarak görülür. Dağlar, taşlar, ateş veya ağaçlar birer canlı olarak tasvir edilir. İnsan, bu tür doğal unsurlarla ilişki kurabilir, bunlara inanabilir veya inancının önemli bir parçası haline dönüştürebilir. Kendi varoluşunu veya kozmogonik inanışlarını doğal unsurlarla birlikte değerlendirerek, ortak bir kader anlayışı geliştirir. Bunun sonucu olarak da kutsal yaratım mekanizması işlemeye başlar. Dağların, taşların veya ağaçların kutsallık dairesine çekilmesiyle birlikte bu inanışlara dair ritüeller ortaya çıkar. Konu, eko-eleştirel bir perspektiften ele alındığında insan-edebiyat-doğa ilişkisi olarak formüle edilebilecek bir yapı ortaya çıkar. Sezer ve Yiğitoğlu, bu ontolojik arayışı insan ve insan olmayan varlıkların 'ahengi' olarak değerlendirir ve bu birlikteliğin meydana getirdiği uyuma dikkat çeker (2019: 569).

Lévi Strauss, doğa ve insan arasındaki ilişkiyi yazısız halkları merkeze alarak değerlendirir. Yazar, yazısız halkların yaşadıkları çevreye ve kaynaklarına dair aşırı derecede kesin bilgilere sahip olduğunu ifade eder. Söz konusu bilginin günümüzde birçok farklı alanda kullanıldığını ancak yazısız halkların bu bilgileri ihtiyaç duymadıkları için kullanmadıklarının altını çizer (2013: 52-53).

Lévy-Bruhl, eserinin, Maoriler örnekleminde ele aldığı doğa-insan ilişkisi ile ilgili bölümünde, kaya ve taşlar gibi bitkilerin de kutsal sayılabileceğini ve insanların bitki ve ağaçlarla akrabalık bağları olabileceğine inanacak kadar yakın bir ilişki olduğunu belirtir. Bu yüzden ağaç kesmenin çok büyük bir suç olarak kabul edildiğini vurgular. Ağaç kesilmesi durumunda da tören, dua, yakarış ve sundukları armağanlarla birlikte bu işlemin gerçekleştirilebileceğinin altını çizer. Ele aldığımız Varto Alevîlerinde de ağaç kesmek, doğaya zarar vermek önemli bir suçtur. Alevîlerde bu tür inanışlar evrensel bir nitelik gösterir (2006: 34-35).

Lévy Bruhl, (2016: 124), bir başka eserinde ise, doğa ve doğaüstü kavramlarının modern insan için farklılık arz ettiğini ve ilkel[11] insan için böyle bir ayrımın söz konusu olmadığını belirtmiştir. İlkel insan için doğanın, bir özne olarak kendisinden bağımsız bir nesne değil, kendisinin de içerisinde bulunduğu gündelik hayatın bir parçası olarak algılandığını vurgulamıştır.

Eliade, hiyerofani olarak kavramsallaştırdığı kutsal yaratım sürecinin, tüm kültür ve inançlarda görüldüğünü ve her topluluğun kendi özgün simgeleriyle bu sürece dâhil olduğunu ifade eder. Örnek olarak Hintlilerin *asvattha*ağacını kutsallaştırmasını ve Samilerin toprağa atfettikleri kutsallığı gösterir (2015: 28-29). Yazarın sorunu ele alış biçiminden yola çıkarak konunun bir yandan evrensel bir yönünün olduğu diğer yandan ise her toplumsal grubun özgün bir biçimde kendi kutsallarını yarattığı sonucuna varmak mümkündür.

Eliade, *Kutsal ve Kutsal Dışı* adlı eserinde kendi kavramsallaştırması olan *homo religious*kavramını kullanır ve insanın dinsel hayat içerisinde tarihsel bağlam ne olursa olsun kendi kutsalını yarattığını belirtir (2019: 179). Yazarın üzerinde durduğu dinsel hayat eksenli değerlendirmeden yola çıkarak söz konusu kutsal yaratım sürecinin doğa ve doğaya dair unsurlara uyarlanması mümkündür. İnsan yaşadığı her alanda bu kutsal yaratım mekanizmasını yaratır. Yazısız halkların büyük oranda kırsal-doğal bölgelerde meskûn olduğu düşünüldüğünde, doğaya dair elementlerin kutsanması kaçınılmaz olarak karşımıza çıkabilmektedir.

Eliade, kutsal yaratımını ve kutsalın tezahürünü hiyerofani kavramı çerçevesinde ele alırken, en basitinden başlayarak, örneğin bir ağaç ve taş, Tanrı'nın İsa'da cisimleşmesine kadar bir kopukluk ya da kesinti olmaksızın açığa vurduğunu belirtir. Batılı veya modern insanın bir dağda ya da bir taş parçasında kutsalın yaratılması sürecini kabul etmesinin zor olduğunu iddia eder. Ancak bu yaratım sürecinin modern insanın düşündüğü gibi dağa ya da taşa tapmak olmadığını, sadece kutsalın tezahürü olduğu ve tamamen öteki olan bir şeyi gösterdiği için onlara tapıldığını ifade eder (2017: 139).

[11]İlkel tanımlaması Antropolojide yoğun tartışmaların odağında yer almaktadır. Tezimizin bütününde ilkel kavramı yazısız halkları tanımlamak için kullanılmıştır. Tartışmalar için bkz. Emiroğlu, K. Aydın, S., Antrpoloji Sözlüğü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Geertz, (2010: 155), insan bedeniyle bitki sapının, ay ile kalkanın, tipi ile kamp düzeninin ortak yuvarlaklığının insanlara müphem düzeyde düşünülmüş ancak yoğun biçimde hissedilen bir anlam sağladığını ifade eder. Bu anlamlı ortak unsurun bir kez soyutlaştırıldığında artık ritüel amaçlar için kullanıldığını belirtir. Yazarın vurguladığı ortak unsur insan ve doğa arasında da sağlanır ve bu aşamadan sonra insan ve doğa bütünleşerek tapınmaya dair ritüeller meydana getirir.

3.2. DOĞA TEMELLİ İNANIŞLAR

3.2.1. Dinsel Büyüsel İnanışlar ve Keramet

Keramet, sıra dışı bir yetenek gerektiren, rasyonel olarak anlamlandırılamayacak, akıl sınırlarının dışında bir anlam ifade eden, genellikle ermiş kişilerde görüldüğüne inanılan olağanüstü durumlara veya olayları imleyen bir kavramdır. Tamamen manevi bir motivasyonla ortaya çıkan bu tür anlatılar, inancın çok daha yoğun bir halini gösterir.

Birçok din ve inançta görülebilen bu tür olağanüstü unsurlar, inancı paylaşan topluluk üyeleri arasındaki bağların güçlenmesinin yanında kişileri inanca ve inanca dair unsurlara daha sıkı bağlarla bağlanmasını sağlar. Ortak bir mit oluşturulduğu için, bu anlatının yaygınlaştığı her yerde ortak bir duygulanım atmosferi ve kimliksel vurgu ön plana çıkar. İnsanların bir bütünün parçası olması fikrini güçlendiren söz konusu anlatılar, yarattıkları etkiyle nesiller boyunca devam edecek olan bir yolu, izi belirtir.

Kerametler, belirli koşullar altında ortaya çıkar ve sözlü kültür aktarım araçlarıyla yaygınlaşırlar. Belirli koşullardan kasıt, doğayla daha bütünleşik yaşam formlarının bir arada olduğu, yazının ve yazıya dair kültürün zayıf olduğu kırsal-geleneksel coğrafyalarda ortaya çıkıyor oluşudur. İnanca dair dikkati, motivasyonu olumsuz etkileyebilecek unsurların azlığı da bu durumda etkilidir.

Ortaya çıkış sebeplerinin yanı sıra, bu tür anlatılar, sözlü kültür ve geleneğin aktarım motivasyonuyla da ilgilidir. Anlatı, zaman içerisinde kaybettiği ilgiyi, daha dikkat çekici unsurlarla destekleyerek kazanmaya çalışır. Sözlü kültür metinlerinin dinamik bir şekilde değişip dönüşerek aktarılmaya devam etmesi için, dikkat

uyandırıcı unsurlarla beslenmesi gerekir. Bu da anlatıcının yetenekleri ve dilin imkânlarıyla mümkün olur. Keramet anlatılarının, günümüzde hala varlığını devam ettirmesi, anlatıcı rolündeki kişilerin yaratıcılık konusundaki maharetleriyle de ilgilidir.

Söz konusu keramet anlatılarının bir diğer yönü ise, mitik bir dayanak ve buluşma noktası olmasıdır. Yaratılan mit, ortak duyguları ve kimliği paylaşan topluluk üyeleri arasındaki bağı ve iletişimi güçlendirir. Kimliğin özgünlüğünün vurgulanmasına imkân verir. Topluluğu, çevresindeki toplumsal gruplardan ayırır. Özgün ve mitik bir anlatıya dönüşen kerametler, inanca dair duyguları güçlendirerek bir arada olma duygusunu hissettirir.

Kottak, din ve büyü arasındaki ilişkiyi açıklarken, olgunun psikolojik kökenlerine işaret eder. İnsanların bu tür inanma edimleriyle birlikte kaygılarından arınma amacında olduğunu vurgular. Açıklama eyleminin insanları düşünsel yönden ikna etmesinin yanında, bu durumun duygusal sonuçları olduğunun üzerinde durur (2008: 468).

Malinowski, dinsel-büyüsel olguların temelinde yatan reflekslere dair yorumunda, inanç ve maddi dünya arasındaki bağların zayıfladığı anlarda, insanların ortaya çıkan boşlukları doldurabilecek bir inanca ihtiyaç duyduklarını belirtir (2000: 81).

Eliade, olağanüstü olgu ve olaylara yönelik dinî eğilimi, insan ve din arasındaki köklü ilişkiyle açıklar. İnsanın kutsal yaratma konusundaki deneyimlerinin onu olağanüstü olay ve olgulara dönük ilgisini şekillendirdiğini ifade eder. Olağanüstü bir varlık olarak Tanrı yaratım süreçlerinin, beraberinde ondan izler taşıyan, yarı-tanrı biçiminde kişiliklere yönelik inancı pekiştirdiğini belirtir (2019: 179). Tanrı gibi neredeyse tüm güçleri elinde bulunduran bir varlığın, kültürel olarak dinî inanca etki ettiğini ve insanın çevresinde bulunan olağanüstü olay ve olgulara da bakışını biçimlendirdiğini ifade eder. Yazar bir başka eserinde ise olağanüstü motiflerin yaratma sürecini hiyerofanik bir süreç olarak tanımlar ve insanın kendisiyle ilgili olmayan bir gerçekliğin gizemli eylemiyle dünyanın bir parçası haline dönüştürdüğünü iddia eder (2017: 139).

Örnek, büyüyü tanrısal özelliklerin ve doğa yasalarının zorlanması olarak tanımlar. Büyüsel pratiklerin, dinîn belirlenmiş sınırlarının dışına çıkarak tanrısal olanın kapsamı dışına çıkması olarak ifade eder. Tanrı fikriyle, büyü fikrinin yakın kavramlar olarak görülmesine rağmen, temelde birbirine zıt olgular olarak algılar. Büyü ya da olağanüstü durumların hem din hem de bilimin sınırlarının dışında geliştiğini belirtir (2014: 129).

Bates, genelde din özelde ise büyü veya olağanüstü inanışların temelinde insanın kaygıyla baş etme çabası olduğunu ifade eder. Doğa, vahşi yaşam, savaşlar, hastalıklar, göçler gibi insan yaşamını zorlayan unsurların, insanlarda bir savunma mekanizması oluşturduğunu ve olağanüstü inanışların tüm bunlarla baş etmek için birer araç olduğunu vurgular (2009: 460).

3.2.1.1. Keramet Anlatıları ve İşlevleri

Alevîliğin en karakteristik özelliklerinden biri olan yerel figürler aracılığıyla kutsal yaratma olgusu, söz konusu inancın birçok farklı bölgede olağanüstü motiflerle bezenmiş kahramanlar yaratmıştır. Buna bağlı olarak her bölgenin, her şehrin, her ilçenin hatta her köyün kendi kutsalı olan kutsal kişiliklerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu kutsal kişilerin ortak özellikleri ise, çeşitli büyüsel uygulamalar ve kerametlerle yüklü hikâyelerinin olması ve bulunduğu yörenin belleğinde ortak bir yere oturmasıdır. Alevîlik, tek merkezli bir görünüm arz etmez. Birçok farklı coğrafi ve sosyal alanda, aynı anda, birden fazla kutsal figüre rastlanmasının en önemli sebebi budur. Olağanüstü anlatılar, kerametler, Varto Alevîlerinin kendi içerisinden çıkmış karakterler üzerinden şekillenir. Bu durum Varto Alevîlerini diğer Alevî gruplardan ayıran en önemli özelliktir. Bu ayrışma örneği, diğer il, ilçe ve köyler için de benzer bir şekilde geçerlidir. Bu durum, her bölgenin farklı bir bellek üzerine inşa ettiği, yerel kahramanlarla desteklenen olağanüstü, keramet olarak adlandırılan anlatıların ortaya çıkmasına sebep olur. Bundan dolayı, Tunceli'de, Kahramanmaraş'ta ve diğer Alevî bölgelerinde, büyük oranda sadece kendilerinin tanıdığı, inandığı yerel karakterleri yaratır. Kutsal yaratım süreçleri açısından benzer bir yolla ortaya çıkmış söz konusu karakterler, bulunduğu yöreye dair bir ortak nokta olma özelliği gösterir. Varto Alevîlerinin kendi kutsal yaratım mekanizmalarından doğmuş bu tür anlatılar ortak bir duygulanımla

anlamlanır. Bunun sonucu olarak da Vartolu bir Alevî olmak bir olguya dönüşerek farklı bir kimliksel ifadeye dönüşür. Alevî olmak ve Vartolu Alevî olmak birbirinden ayrı tutulan kavramlar olmamakla birlikte, yerel unsurların etkisiyle bir bölgenin Alevîlerinin diğerAlevîlerinden farklılaşması özgün bir kültürel değer yaratmaktadır.

Alan araştırmaları kapsamında derlenen keramet anlatılarının birçoğunda benzer bir eğilim söz konusudur. Bu eğilim, keramet sahibi kişilerin toplumla kurduğu ilişkinin niteliği ile ilgilidir. Keramet gösteren kişilerin bu yönlerini ortaya çıkarmaları ve toplumla bunu paylaşmaları benzer kaygılarla olmaktadır. Bu kaygı genellikle muhataplarında gördükleri inanç eksikliği, isyan hali, inançtan dönmeleri gibi durumlarda meydana gelir. Bu bir ikna-iman süreci olarak işler. İşlevsel olarak inanca mensup kişilerin bir arada olması, aynı duyguyu veya korkuyu yaşamaları gibi ortak duygulanım halleri, kişileri daha motive ederek inançla daha yoğun bir buluşma yaşamalarını sağlar.

Dinler tarihinde sıklıkla karşılaşılan, mucizeler yoluyla toplumu ikna etme durumunun, yaptığımız alan çalışmalarında da temel eğilimlerden biri olduğunu söylemek mümkündür. İnancı pekiştirmek, şüpheleri dağıtmak amacıyla gösterilen mucizeler ya da kerametler, olağanüstü yönleriyle, büyük bir ikna gücüne sahiptir. Buna bir örnek olarak Koçyatağı köyünde ocak ailesine mensup KK-18,dedesine dair keramet anlatısını şu şekilde aktarmıştır:

> Biz, Klawsij aşiretindeniz. Çoğumuz Alevîyiz. Ama bizim aşiretten olan sonradan Sünnileşen köyler de vardır. Bunlardan bir tanesi Şahverdi köyüdür. Dedem onların dinîni değiştirmesinden çok rahatsızmış. Bunu dert yapmış kendine. Ölmeden önce demiş ki, öldüğümde beni bir kızağa koyun Şahverdi köyüne götürün. Kızağı kimse çekmesin. Eğer kızak kendi kendine mezarlığa giderse o zaman onlar da benim kerametimi görüp pişman olacaklar. Eğer gitmezse o zaman benim bir kerametim yoktur, ne yapıyorlarsa yapsınlar. Böyle dedikten birkaç gün sonra vefat etmiş dede. Dediği gibi yapmışlar. Cenazeyi kızağa koyup Şahverdi'ye götürmüşler. Sonra kızağı bırakmışlar. Hayvanları çözmüşler. Sonra kızak kendi kendine gitmeye başlamış mezarlığa doğru. O zaman orada olanlar ağlamışlar, sızlamışlar. İnanmışlar (KK-18).

Yukarıdaki örnekte de görüldüğü gibi buradaki temel motivasyon inanca dair bir ikna mekanizması kurmaktır. Şüpheye düşenler, aklı karışanlar, inancından uzaklaşanlar için bir kanıt ya da güçlü bir sebep sunmaktadır. İnancın sağlamlaşması için, yaşandığı an itibariyle güçlü sonuçlar doğururken, öte yandan uzun yıllar sürecek bir anlatı olarak ikna-iman sürecine katkı sunmaktadır. Zaman içerisinde tüm

sözlü kültür ürünleri gibi değişime uğrayarak farklı unsurlarla zenginleşir ve anlatıldığı dönemin ruhuna uygun olarak yeniden şekillendirilir. Bu süreç, değişen metnin tekrar tekrar dönüşüme uğraması ile dinamik bir özellik kazanır. Söz konusu ikna-iman sürecine bir başka örnek ise şu şekilde aktarılmıştır:

> Arpadere köyünde akşam dedem diyor ben saat sekizde öleceğim. Öleceğini biliyor adam. Delali Halil amca büyük, köyün büyüğü. Onlar gelince itiraz etmesinler komşular beni kızağıma cenazemi kızağa koyun Şahverdi köyü var orda bıraksınlar kızağımı. Bir de Seferek'te beni bıraksınlar. Herkes bilsin benim pir olduğumu demesinler ki kerametim yoktur. Beni götürünce, oraya gömünce orda bir kütük çıkıyor yerde, o kütük eğer yeşerdiyse armut alınca beni tavaf etmeye gelin, almadıysa çıkmadıysa gömün gitsin artık ne sahip çıkın ne de başka bir şey yapın. Şimdi o armut ağacından iki teneke armut çıkıyor. Yani ben kendimde bak Allah şahidimdir ondan yani eğrilik yoktur. Ne diyorsam öyledir (KK-5).

Diğer örnekte de görüldüğü üzere bu anlatıda da temel eğilim ikna ederek imanı güçlendirmektir. Her iki anlatı içerisinde ortak motifler mevcuttur. Hem kızak hem de olayın Şahverdi köyünde geçiyor olması, anlatının zaman içerisinde iki ayrı varyanta dönüştüğünü göstermektedir. Bu da yukarıda üzerinde durulan sözlü metinlerin dinamik ve değişken olabildiği fikrini güçlendirmektedir.

Bu anlatılara bir başka örnek de keramet sahibinin olağanüstü bir şekilde yer değiştirmesidir. Bu durum, modern anlamda ışınlanmaya benzetilebilecek bir şekilde, zaman ve mekânın fizik kurallarına aykırı bir şekilde değişmesi olayıdır. Tasavvuf edebiyatında Tayy-ı mekân olarak adlandırılan olgu, birçok inanç ve tasavvufi yaklaşımda görülür (Bezgin: 2019: 125). Bu anlatı tarzı, bazı bölgelerde keramet sahibinin uçması olarak aktarılır. Anlatı şu şekilde aktarılmıştır:

> Kış zamanıdır. Şehit Goşkar Baba'nın üzerine gitmiş. Orda bit yığını vardı. Bir hafta komşu komşuya gidemiyor, tipidir. Amcam söyledi, dedi, biz gittik baktık biri otun üzerine oturmuş. Kardır, kıştır. Ben kendi kendime dedim biz bir haftadır gelmedik biri gelmiş ot çalıyor. O da bize baktı. Bir baktık ki bu Seyit Nesemi'dir. Yolda rastlamıştık. Bu nasıl gelmiş diye düşünmeye başladık. Dedik sen nerden geldin nasıl geldin. Demiş ki Goşkar Baba bizi çağırdı geldik. Seyit Nesemi keramet sahibiydi, başkasına benzemezdi. Herkes ondan korkardı (KK-11).

Seyyit Nesemi'nin olağanüstü bir şekilde yer değiştirirken, Goşkar Baba'ya gitmesi bir tesadüf değildir. Bu anlatının, şu an anlatanlar üzerinde bıraktığı temel etki, inançtır. Aktaranlar, Seyyit Nesemi'nin Goşkar Babayla olan ilişkisini büyük bir duygusal yoğunluk içerisinde anlatmaktadırlar. Bu anlatının bundaki rolü büyüktür.

Burada bahsi geçen her iki isme de vurgu vardır. Seyyid Nesemi'nin olağanüstü bir şekilde yer değişmesi ve bunu Goşkar Babaya ulaşmak için yapması, topluluğun hem Seyyid Nesemi'ye hem de Goşkar Babaya olan bağlılığı ve inancı artırmıştır.

Seyyid Nesemi'ye dair bir diğer keramet anlatısında ise, normal koşullarda Pirin bilemeyeceği bir bilginin kendisine ayan olmasıdır. Bu keramet anlatısı Varto'ya bağlı Güzelkent (Tatan) köyünden KK-20 tarafından şu şekilde derlenmiştir:

> Örneğin Seyyid Nesemi'yle ilgili yine babamdan size nakledeyim. Üç kişi gidiyor Memet Ağa'nın otunu yakıyorlar. Akrabamızdır. Memet Ağa da Seyit Nesemi'yi çok sevdiği için diyor Piro davamı sana verdim ne yaparsan yap. Bu kişiler Pire ayan oluyor pir görüyor. Görüyor adam adam. Çağırıyor üç kişiyi. Gelin diyor anlatın ne yaptınız? Diyorlar ki Piro ceddine ayandır biz masumuz yapmamışız. Başlıyorlar yalan söylemeye. Seyit Nesemi yalan söyleme demiş. Oğlum Rıza sen gittin kibriti çaktın, sen o taşın arkasında saklandın sen de şu noktadaydın. Üçünüz gittiniz Memet Ağa'nın otunu yaktınız. Şimdi defolup gidin. Üçü de belasını buldu. Rıza gidiyor askere orda ölüyor. Üçü de derbeder oluyor. Millet görüyor bunları. Pirin bedduası ile, yalan söyledikleri için pirin huzurunda. Buna benzer kerametler çok (KK-20).

Aynı köyde yaşayan KK-19'dan derlenen bir başka keramet anlatısı ise Seyyit Nesemi'nin oğlu Ali Baba'ya dairdir:

> İstanbulda okuyorum o zaman lisede, ağabeyim de kimya mühendisidir. Küçüğüm de inşaat mühendisi. Dolayısıyla geldi Ali Baba bize misafir oldu. Erzincanlı, Sivaslı Alevîler dediler ki Pir Nesemi'nin oğlu sizde dediler bir cem yapalım. Dedim yapalım. Bayan vardı orda dedi ki hangi devirde yaşıyoruz hangi pir hangi şey? Biz Allah'ı inkâr ediyoruz siz daha pir getirmişsiniz cem yapıyorsunuz. Aynen böyle dedi. Bayana dedim ki bak ben de aydın ilerici devrimci bir insanım ama benim inanç değerlerim ayrıdır. Devrimcilik ayrı bir şeydir inanç değerleri ayrı bir şeydir. İnanç ilahi bir kudrete inanmaktır. Devrimcilik mevcut ezen ezilen ilişkisine karşı çıkma olayıdır. Dolayısıyla sen yanlış konuşuyorsun. Ben Allahı'mı da tanıyorum peygamberimi de tanıyorum. Hepsine saygı duyuyorum. Sakın beni yanlış anlama benim dinsizliğim ateistliğim de yok. Ben dedim Nesemi Dede kerametli, mucizatlı bir insan hala türbesi yaz boyunca git aha böyle dopdolu insanlar Hınıs'tan geliyorlar, Çat'tan geliyorlar, Erzurum'dan geliyorlar, Sünni kesimi de geliyor. Çok büyük bir zatmış babam anlatmıştır kerametlerini, mucizatlarını. Dedim ki vallahi böyle. Ama dedim onda bir şey varsa sana bu gece beyan etsin ben göreyim eğer yoksa ben de artık onu bırakırım. Böyle içten sinirlendim asabi bir şekilde de kadına çıkıştım. Kadın bozuldu gitti. Akşam cem yaptık. Sivaslı birinin büyük bir salonu var onu tuttuk, cem yaptık. Erkekli bayanlı. Erkekler ön taraf bayanlar arkada ben yine gözcüyüm bu görevi hep yapardım. Cem devam ediyordu, Ali Baba saz çalıyor dua okuyor millet ağlıyor. İbadettir yani herkes huşuya girmiş kendine göre. Ben de ayaktayım. Ağabeyim de görevli amcam oğlu da görevli. Üçümüz kapı arkasında ayakta durmuşuz. Bir saat kadar geçti, bir tane Almanya'dan gelmiş bir de fötr koymuş kafasına uygunsuz oturmuş sandalyeyi de getirmiş. Ağabeyim biraz asabi, dedi ben bunu kolundan tutar atarım bu kadar insan yerde oturuyor ben bunu atarım buradan. Cem adabını bozdu. Dedim sakin ol geçer derken amcaoğlu Hasanla abimi

> yatıştırdık bir saate yakın zaman geçti. Pir dedi iki kişi var bu cemde kalplerini düzeltsinler. Aynen böyle dedi. O adam indi aşağıya. Dize geldi. Aradan 20 dakika kadar geçti. Tartıştığım bayan arka sıralarda erkekler önde bayanlar bu arakada üç dört sıra bayan var beş altı sıra da erkek var. Arkadaş sanki on kişi o kadını havaya attı benle İsnet ağabeyim amcam oğlu Hasan kaçtık kadını pirin önünde tuttuk havada. Vallahi bunu yaşadım. Tuttuk aldık götürdüm titriyor ağzında köpükler var. Ev sahibi bayana rica ettik o da kalktı geldi cemden onu yatağına uzattık. Hala tirim tirim titriyor. Geldik ceme, cem devam ediyor pir ibadette. Herkes konsantre olmuş. Ağlayanlar öyle ağlıyorlar ki felaket sanki bir cenaze. Onun üzerine biz görevimize geri geldik. Pircemi bitirdi. Bana dedi Memet "va sebiyo" (buna ne oldu?) "mı va piro tu himmet ke" (pirim dedim himmet et). Yarım bardak su götürdüm elini öptüm. Pirim himmet dedim. Götürdüm kadına içirdim. On dakika içinde kadın kendine geldi. Ne oldu? dedim. Hani biz tartışmışız ya onun için böyle dedim. Ne oldu hani dinsizim nerde Allah? Ben bunu yaşadım arkadaş gözlerimle. İkinci gün kadın bir koç kesti kocasıyla, geldiler bizi de çağırdılar. Piri, diğer komşuları çağırdılar. Piri getirdiler bir cem de onlara yaptık. Pirim dedim affet bu hata etmiştir. Dedi Memet kardeş önemli değil. Öyle işte. Gözlerimle gördüm bunu (KK-19).

Bu örnekte görülen durumun benzeri ya da aynı motiflerin kullanıldığı başka bir örnek tespit edilememiştir.

Görülen bir başka keramet anlatısı motifi ise gökyüzünü görmektir. Cem yapıldığı esnada yaşanan yoğunlaşmadan sonra kişilerin ifadesine göre, evin damı kalkar gökyüzündeki yıldızlar görünür. Koçyatağı köyünden 88 yaşındaki KK-21 çocukluğundan bir anıyı şu şekilde aktarmıştır:

> O zaman daha çocuktuk tabi. 12-13 yaşındaydım. 1940'lı yıllardı. O zamanlar Erzincan'dan Pirler gelirdi. Biz Kureyşanlıyız. Ordan pirler hep gelirlerdi. Gelen pirin adı Sey(yid)[12] Hüseyin'di. Yine bir kış gelmişlerdi. Bizim evde cem yapıyorduk. Ben de büyükleri izliyordum ne olacak nasıl olacak merak ediyordum. Köydekiler aldılar lokmalarını geldiler. Yedik, içtik. Sonra pir dua etmeye başladı. Sazını aldı deyiş söylemeye başladı. Hatırlamıyorum ama Kürtçe bir deyişti. Birkaç tane söyledikten sonra köylülerden birkaç tanesi kalktı semah döndü. Pir söyledikçe insanlar ağlamaya başladı. Sonra ben de ağlamaya başladım. Çok ağır bir ortam vardı. Herkes ağlıyor dualar ediyordu. Ağlarken ellerimi yüzüme götürmüştüm. O sırada nedendir bilmiyorum kafamı yukarı kaldırdım ellerimi yüzümden çekince evin damının olmadığını gördüm. Çok korktum. Yıldızları görüyordum. Ev bizim evimiz, dam bizim damımız ama yok. Birkaç dakika öyle gördüm. Çok korktum annemin elini tuttum. Hiçbir şey söyleyemedim. Sonra geçti. O pirin kerametiydi. Ona inandık, dua ettik. Ve böyle bir şey oldu. Ben yaşadım bunu (KK-21).

Eliade, bu tür esrime uygulamalarını, Şamanizm kaynaklı bilgilerle açıklar. Esrime halinin Şamanın en bilinen özelliklerinden olduğu ve bunun da bir eğitim süreciyle mümkün olabileceğini ifade eder. Esrime durumu, bir yandan inancın

[12]Sey ifadesi, Tunceli, Varto gibi Zazaca konuşulan bölgelerde Seyyid kelimesinin kısaltılmış şekli olarak kullanılır.

yürütücüsü olan Pir ile mümkün olurken diğer yandan buna uygun bir mekân ve atmosfer de gerektirir. Derlenen örnekte, Pir'in etkileyici hal ve hareketlerinin yanında içinde bulunulan atmosferin de etkili olduğu görülmektedir(2017: 146).

Tezin "Ateş Kültü" ile ilgili bölümünde birkaç örnekle değindiğimiz ateş ile ilgili inanışlarda da keramet anlatıları önemli yer tutmaktadır. KK-21'dan derlenen bir başka keramet anlatısı ise şu şekilde aktarılmıştır:

> Yine çocukken Erzincan'dan pirimiz gelmişti. Uzatmayayım. Köylüler de geldiler. Cem yapılacaktı. Cemden önce biri bir kuzu kesmişti lokma diye dağıtılsın diye. Onu büyük bir kazana koyup kaynatıyorlardı. Cem daha başlamamıştı. Bir baktım pir dedi ki içimizde şüphesi olanlar var. Bize inanmayanlar var. Herkes şaşırdı. Birbirimize baktık. Bir şey anlamadık. Sonra pir aynı şeyleri tekrar söyledi. Kimse bir şey diyemedi. Pir yerinden kalktı. Etin piştiği kazanın yanına gitti. Baktım birileri yapma etme diye yalvarıyor. Ben anlamadım ne oluyor. Annem ağlamaya başladı, yalvarıyor pirim biz ettik sen etme falan bir şeyler söylüyor. Pir bir şey demedi kolunu omzuna kadar sıyırdı sonra elini kaynayan suyun içine koydu. Herkes panikledi, korktu. Odadaki herkes ağlıyordu. Ben de ağlıyordum. Pir biraz durdu elini çıkardı. Herkes ona doğru koşmaya başladı. Eline hiçbir şey olmamıştı. Ne kızarmıştı ne de yanmıştı. Gittik ellerine ayaklarına kapandık. Yalvardık yakardık bizi affetsin diye. Hiç unutmuyorum hiç (KK-21).

Kaynak kişinin anlattığı ilk keramet anlatısında pirin direkt bir müdahalesi olmaksızın, atmosferin verdiği yoğunlaşma sonucunda yaşanan olağanüstü bir durumdan bahsedilmektedir. Diğer keramet anlatısında ise, farklı anlatılarda gördüğümüz, Pire cemde bulunan birilerinin şüphelerinin olduğu ayan olmuştur. Bu tarz anlatılardaki temel vurgu, şüphenin bir keramet aracılığıyla giderilmesidir. Bir anlamda dinler tarihinde sık sık gördüğümüz peygamber mucizelerini ve eyliya anlatılarını andırmaktadır.

3.2.2. Şifa ve Şifacılık

Birçok farklı kültürde görülen şifa ve şifacılık kavramlarına Alevîlerde de rastlamak mümkündür. Birçoğu bilimsel, tıbbi kavramlarla açıklanamayan bu uygulamaları, olağanüstü özellikler içermektedir. Modern çağda "enerji" olarak tanımlanan ve geleneksel inançlarda farklı birçok kavramla açıklanan durum, fiziksel bir müdahale olmadan ya da sadece dokunarak iyileştirme veya iyileşme sürecine denebilir. Konu üzerinde yapılan kimi bilimsel çalışmalarda ise, fiziksel kimi hastalıklar dışında kalan psikosomatik hastalıklar olarak tanımlanan ve telkin ya da görüşme yoluyla çözülebilen sorunların bazılarının şifacılar için de geçerli olduğunu belirtmişlerdir.

Burada önemli olan şifa bulacağına inanmak ve şifa niyaz ettiği kişi ya da ziyarete tam olarak iman etmektir. Bir anlamda kişiyi inanç aracılığıyla motive etmek, problemi üzerinde yoğunlaşarak çözüme kavuşturmasını sağlamaktır. Konunun alanımız itibariyle ele alınış biçimi ise daha çok 'şifa' olgusunun ortaya çıkış biçimleri, şifa uygulamaları ve inanç-şifa ilişkisi üzerinedir. Varto Alevîlerinde inanç temelli şifa uygulamaları geleneksel olarak oldukça yaygındır.

Yapılan alan araştırmalarında, kimi yerlerde tespit şifa konularındaki belli konulara yoğunlaşma durumu görülmemiştir. Örneğin; Kahramanmaraş/Pazarcık'ta bulunan şifa ocaklarının bazılarının çocuğu olmayanlar için, bazılarının akıl sağlığı için, bazılarının ise yılan motifi üzerinden şifa ürettikleri görülmektedir (KK-122). Varto'da buna benzer bir uygulama tespit edilmemiştir. Bunun yanında yakın tarihte yaşamış veya şu an hayatta olan bazı kişilerin bizzat şifa uygulamalarını gerçekleştirdikleri bilinmektedir. Ancak, Vartolu Alevîlerde bunun bir örneğine rastlanmamıştır. Varto Alevîlerinde bu tür şifa uygulamaları genellikle ziyaretler üzerinden şekillenmektedir. Herhangi bir hastalık ya da sıkıntı durumunda ziyarete gidilir ve orada lokma dağıtılır. Lokma klasik anlamıyla mayasız hamurdan yapılan bir tür çörektir. Ancak günümüzde bu birçok farklı üründen oluşabilmektedir. Bu uygulamalardaki ilk koşul inanmaktır. Hem muhatabı olunan ziyarete hem de iyileşeceğine inanmak belirleyicidir.

Şifa uygulamalarında en sık görülen problemlerin başında çocuk sahibi olamama bulunmaktadır. Çocuğu olmayan çiftler ziyaretlere giderek dua ederler, lokma dağıtırlar. Bu uygulamalar farklı hastalık ya da sıkıntıları olan insanlar gittiğinde benzer şekillerde devam eder. Alan araştırmalarında görüşülen Vartolu Alevîlerin şifa kavramı hakkındaki fikirleri büyük oranda örtüşmektedir. Bu noktada ortaklaşan şey ise saf ve samimi duygularla inanmaktır. Bunun modern anlamdaki karşılığı, hastanın hazır bulunuşluğudur. İyileşmeye zihinsel olarak ikna olmuş olmasıdır. Öncelikle hem şifa umulan ziyarete hem de iyileşmeye tam olarak inanmak gerekmektedir. Akılda kalan herhangi bir şüphe durumunda ise iyileşmenin gerçekleşmesi imkânsızdır.

Yapılan araştırmalarında Varto'nun Başkent köyünde KK-22'den derlenen şifa anlatısı şöyle aktarılmıştır:

> Ziyaretlere gelip dua ederlerdi Allahtan bir çare isterlerdi. İnsanlar güveniyorlar geliyorlar. Çocukları olmayanlar da gidiyorlar. Hınıs tarafından biri Avdileli türbesine geliyor bakıyor millet orda kurban kesiyor dua ediyor. Demiş ki siz bu taşa neden gelmişsiniz bu bildiğimiz taş. Gidiyor akşam bakıyor bir grup asker geliyor ona diyor ki sen dün ne dedin? Sen ziyarete gidip ne dedin? Diyor ki valla ben böyle böyle dedim. Diyorlar ki sabah kalk git bir kurban kes orda yoksa çok büyük zarar göreceksin. Çocukların zarar görecek. Adam sabah kalkıyor bakıyor korkudan dudakları çatlamış hemen kalkıyor bir koyun alıp gidiyor. Her sene aynı şekilde kurban kesiyor. İnsan inanmalı inanmazsan olmaz. Yeter ki inan. İnanmıyorsan kesinlikle oraya gitmemen gerekir (KK-22).

Bu örnekte temel vurgu inanma üzerinedir. Yapılan sohbetlerde de en çok üzerinde durulan nokta budur. "Eğer inanmıyorsan oraya gitmemen lazım"(KK-119). Hem inanç ve sembollerine olan saygıdan hem de şifa bulmak için yapılacak ilk iş budur.

Lévy Bruhl bu durumu ilkel insanın temel bir özelliği olarak ele alır. Modern insanın halüsinasyon veya sahte olduğunu iddia ettiği algıların ilkel insanda kişiye özgü bir ayrıcalık olarak değerlendirildiğini ifade eder. Bir kişinin yaşadığı deneyimin aynı zaman dilimi içerisinde doğrulanmaması bu kişilerde şüpheye yol açar. Bu durum mistik bir deneyim olarak görülür(2016: 35).

Söz konusu şifa uygulamalarında, bazı kişilerin sonuç alamaması ve bu deneyimi diğer insanlar gibi yaşamaması, kişinin inancındaki eksikliklerle açıklanır. Bu durum da şifa beklenen ziyaret ya da kişi için sonsuz bir kredi açar. Kutsalın var olabilmesi için öncelikle kişinin nefsini terbiye etmesi ve inancından emin olması gerekir.

Ziyaretlerde yapılan şifa uygulamalarının önemli başka ritüeli de ziyaretten bir parça taş veya benzeri bir şey almak ve onu hayat boyu muhafaza etmektir. Buradaki temel amaç ise, kişinin ziyarete ve inancına duyduğu bağlılığı sembolleştirerek hayatının parçası haline getirmesidir. Bu simge kendisinde olumlu bir ruh hali, özgüven veya benzeri hisleri güçlendirmektir. Bir avuç toprak, bir taş parçası ya da küçük bir çakıl; söz konusu ziyarete, ifade ettiği anlama ve kişinin bağlılığına dönük bir temsiliyettir.

3.2.3. Kutsal Mekânlar Ve Kültler

3.2.3.1. Ateş Kültü Ve Ateşe Dair Anlatılar

Dünya üzerinde birçok farklı kültürde ve farklı varyasyonlarla görülen ateş kültü Alevîler için de oldukça köklü ve etkili bir inanıştır. Anasır-ı Erbaa olarak adlandırılan dört temel elementin birinin ateş olması, kültürel olarak ateşin evrensel bir değer ifade etmesini sağlamıştır. Bachelard, insanın ateşe dair davranışlarını ele alırken ateşin insanı etkileyen fiziksel ve doğal yönlerine vurgu yapar. İnsanın ateşe dair öğrendiği ilk bilginin ondan kaçınılması ve korkulması gereken bir şey olduğudur. Bunun zamanla kültürel ve sosyal unsurlarla desteklenerek kültürel bir boyuta ulaştığını ifade eder (1995: 16).

Alevîlikte ise inancın temelini oluşturan, inancı yüzyıllardır aktaran ocaklar, ateş simgeselliğinin üzerine inşa edilmiştir. Ocakta yanan ateş aynı zamanda inancın devamlılığını imler. Türkiye'de ise, İslam öncesi temelleri olan ateş kültü, Şamanizm, Zerdüştlük, Yezidilik gibi pagan inanışları da içeren dinlerden neşet etmiştir. Orta Asya ve Ön Asya dinlerinde yoğun olarak görülen ateşe dair inanışlar, hem halk İslam'ı olarak adlandırılan, medrese ve yazılı kültürün dışında kalan geleneksel uygulamalarda hem de Alevî inancında önemli bir yer tutar. Ocak (2017: 166-167), ateşe hükmetme motiflerinin Şamanizm kökenli olduğunu iddia eder ve Abdal Musa, Baba İlyas gibi Anadolu Alevîliğinin kült isimleri etrafında şekillenen menkıbelerden yola çıkarak bu kadim geleneğin Alevîlik içerisindeki yansımalarını örnekler. Ateşe dair mitlerin evrenselliği, dinî ya da etnik grup fark etmeksizin tüm toplumlarda ateşe dair anlatıların olması, bu geleneksel uygulama ve inanmaların sadece Şamanizm çerçevesinde değerlendirilmesine imkân vermemektedir. Sir James Frazer "Ateşin Kökenine Dair Mitler" adlı eserinin sonuç bölümünde (2018: 256-289), ateşin kökenine dair dünyanın farklı coğrafyalarındaki inanışları anlatır ve bu inanışa dair mitik anlatıların ve ritüellerin evrenselliğine vurgu yapar. Hem fiziksel hem de anlatı ve söylence açısından ateş ve beraberinde getirdiği kültürel motifler dünyanın hemen hemen her tarafında yaygın bir biçimde görülür. Bu da ele alınan konunun evrenselliğini gösterir.

Ögel, ateşi Türk kültürünün en önemli parçalarından biri olarak değerlendirir. Hayatın hemen hemen her alanında kutsal bir algılanışla inanç dairesine katılan ateşi, tanrı ile insan arasında bir iletişim aracı olarak ele alır. Bütün Orta Asya ve Sibirya mitolojilerinin ateşin gökten geldiği konusunda birleştiklerini ifade eder (2010: 55).

Çoruhlu ise ateşin Türklerde tanrısal bir güç olarak ortaya çıktığını belirterek, gökle ilgili unsurların tanrısallaştırıldığını ifade eder:

> Bazı şamanistlerin gökteki bütün olaylan Ülgen'e bağlamalanna rağmen, birtakım şamanistler gökle ilgili kimi unsurlan da ilah olarak kabul ederler. Yıldırım tanrısı bu gruptandır. Yerdeki kötü ruhlan izleyen bu tanrı, kötü ruhların saklandığı varsayılan ağaçlara ateşini gönderir. Böylece üzerine yıldırım düşen ağaçtan bir parça alınıp saklandığı zaman o parçanın bulunduğu yere kötü ruhların ve cinlerin girmemesi sağlanmış olur(2000: 32).

Cem ayinlerinde yakılan mum (çıra) da ateş kültü örneklerinden biridir. Ocak ve ateş arasındaki ilişkinin bir benzeri ya da dönüşmüş hali olarak mum, CemEvi öncesi geleneksel meskenlerde de Cem ayini düzenlenirken kullanılırdı. Modern dönemde ise CemEvlerinde mum yakılması uygulamasına devam edilmektedir.

Evliyalar, dede ve pirlere dair keramet anlatılarında ateş kültü önemli bir yer kaplamaktadır. Yapılan alan araştırmalarında bunun örneği olabilecek hikâyeler derlenmiştir. Sağlıcak köyünde 1966 Varto depreminden sonra yaşanan ve görüşmecinin bizzat yaşadığını söylediği olayı 73 yaşındaki KK-22 şu şekilde aktarmıştır:

> Deprem olmuştu ve evlerimizin büyük bir kısmı yıkılmıştı. Yıkılmayanlar ise yıkılmak üzereydi. Ahırlarımız, kümeslerimiz neredeyse tamamen yıkılmıştı. Köylülerin tamamı bir yere toplanmış bazı eşyalarımızı kurtarmak için uğraşıyorduk. Perişandık. Hiçbir şeyimiz kalmamıştı. Gelen giden de yoktu. O sırada, Erzincan'dan gelip Hınıs'a taliplerini görmeye giden Pirimiz ertesi gün geldi. Köylülerden bazıları kızgındı, öfkeliydi, isyan halindeydiler. Pir gelince bazıları o anın öfkesiyle Pire söylenmemesi gereken sözler söylediler. Pir hiçbir şey söylemedi. Köylüler olarak bir iki hayvan kesip büyük bir kazanın içinde pişirip hep beraber yemeyi planlıyorduk. Kocaman bir ateş yakmıştık. O ateşte hem yemeğimizi pişiyorduk hem de ısınmaya çalışıyorduk. Pir sessizliğini koruyarak ateşe doğru gitti ve eğer bana inanmayanlar varsa, içinde şüphe olanlar varsa buraya baksınlar dedi. Köylüler panikledi. Ben de çocuktum birden çok korkmuştum. Oradakilerin büyük kısmı pire yalvarmaya başladılar. Yapmamasını söylediler, yalvardılar. Az önce Pire isyan edenler bile yalvarmaya başladılar, yanlış anlaşıldıklarını içlerinde hiçbir şüphe olmadığını söylediler, ağladılar. Ancak Pir üzerindeki hırkayı çıkardı, kollarını katladı ve kolunu kaynayan suyun içine koydu. Kadınlar ağlamaya başlamıştı, herkes ağlamaya başlamıştı. Ağıtlar, gözyaşları içinde Pir kolunu kaynayan sudan çıkardı. Kolunda herhangi bir yanma ya da kızarıklık yoktu. Hiçbir şey olmamıştı. Pir geri döndüğünde ona isyan eden, saygısızlık yapan kişiler

> koşarak gidip ayaklarına kapanıp af dilediler. Bu olay sonrasında moralimizin daha iyi olduğunu, daha çabuk toparlanmaya başladığımızı hatırlıyorum (KK-22).

Yukarıdaki örnek olayda da görülebileceği gibi ateş kültü geleneksel Alevî inancında belirleyici bir rol oynamaktadır. İnancın, imanın şüpheye düştüğü anlarda adeta bir sigorta işlevi gören ateş, olağanüstü anlatım ve motiflerle birlikte düşünüldüğünde, topluluğun bir arada olma ve inanca motive olma noktasında güçlü bir rol oynamıştır.

Bayrak, Alevîlerde görülen ateş ile ilgili uygulamaların birebir aynısının (ateşe girme, kaynayan suya elini sokma, ateşte yürüme vb.) Irak ve İran sınırları içerisinde yaşayan Ehl-i Hak inancına mensup kişiler arasında da oldukça yaygın olduğunu ifade eder. Ateşe dair inanış ve uygulamaların birçok farklı inanç ve kültürde benzeştiğini ancak bu iki inancın aynı kökten gelerek farklılaştığını ve bir arada değerlendirilmesi gerektiğini iddia eder (2016: 554).

Yapılan alan araştırmalarında derlenen bir kişisel tanıklıkta ise, Cem Ayini sırasında bir pirin gözyaşları içerisinde deyiş söylerken birden bire kalkıp elini közün içerisinde sokması konu edilmiştir. Varto'ya bağlı Başkent köyünde yaşayan 94 yaşındaki KK-24 çocukluğundan aklında kalan bir anısını şu şekilde paylaşmıştır:

> 9-10 yaşlarındaydım. Köydeki diğer çocuklarla birlikte top oynuyorduk. Köyümüze Erzincan'dan bir pir geldiğini duymuştuk. Bizim evde de diğer evlerde de bir telaş vardı. Çok kar yağmıştı o sene bir yandan da karları temizlemeye çalışıyorduk. Akşama doğru eve geldim annem çörek yapmıştı. Akşama komşumuzun evinde cem olacaktı oraya götürmek için pişirmişti. Annem, babam, ben ve kardeşim güneş doğmaya yakın komşuya gittik. Pir zaten orada kalıyordu. Bütün köylüler gelince pir konuşmaya başladı. Dualar etti. Köylüler getirdiklerini ikram ettiler. Çay içtik sohbet ettik. Sonra dede bağlamasını aldı ve söylemeye başladı. Kürtçe bir deyiş söylüyordu. Ben pek anlamıyordum ama birkaç kadının ağladığını hatırlıyorum. Üç dört yaşlı kalkıp semah dönmeye başladı. Zaman geçtikçe ağlayanlar, bağırıp çağıranlar artıyordu. Pir de söylerken daha coşkuluydu. Oturduğumuz büyük salonun köşesinde büyük bir soba vardı onunla ısınıyorduk. Ev sahibi aileden çocuklar durmadan odun atıyorlardı. Pir bir deyişi söylerken ağlamaya başladı. O ağlayınca herkes ağlamaya başladı. Feryat figan bir gürültü koptu. Pir yerinden kalktı sobaya doğru ilerledi. Herkes bir şeyler olacağını anlamış gibi bakıyordu. Ben ne olacağını bilmiyordum. Pir sobanın kapağını açtı ve kor haline dönüşmüş bir odunu elinde aldı ve daha şiddetli bir şekilde ağlamaya başladı. Herkes kendinden geçmiş gibiydi. Pir koru sobaya geri bıraktı ve yerine doğru yürürken ağlamaya devam etti. Elinde, kolunda herhangi bir yanık, kızarma hiçbir şey yoktu. Herkes hüngür hüngür ağlıyordu. Başta korkmuştum ama ben de zaman geçtikçe ağlamaya başladım. Duygusal bir ortam vardı. Hasan'ın, Hüseyin'in acısını hep beraber yaşıyorduk (KK-24).

Tunceli'de yaptığı alan çalışmasıyla bölgedeki ateşe dair keramet örneklerini anlatan Çem, Varto'da derlenen olaylara benzer anlatıları aktarır. Tunceli'de bunun "adir qewtenê" (ateşe girme) olarak adlandırıldığını ifade eder (2011: 34). Bu kavramsallaştırma Varto Alevîlerinde de yaygın olarak kullanılır. Varto Alevîlerinin tarihsel ve dinî bağlar açısından Tunceli/Dersim merkezli Alevî inancı kapsamında değerlendirilmesi bu ve bunun gibi sayısız ortak nokta ile ilgilidir. Pir-talip ilişkilerinin yanında söz konusu motifler de bu tezi güçlendirmektedir.

Yukarda aktarılan çocukluk anısı, bellekteki ateş motifinin doğallığı, canlılığı konusunda iyi bir örnektir. Köyde, kar altında soğuk bir kış gecesinde, ateşle, mumla aydınlanan bir salonda yakalanan uhrevi ve manevi yoğunlaşma, kentli Alevî birey için enteresan veya en iyi ihtimalle kıymetli bir anlatıdan öteye geçememektedir. İnanca dair motivasyon tamamen uygun atmosferin oluşmasıyla ilgilidir. Mekânın ve coğrafyanın inanç üzerine tipik bir etkisi olarak değerlendirilebilir. Etrafında koca koca caddelerin geçtiği, günün büyük kısmında trafik gürültüsüne maruz kalan, betonarme bir binanın içerisinde, kurumsal işleyişin sürdürüldüğü bir CemEvinde aynı motivasyonun yaşanma ihtimali artık kalmamıştır.

3.2.3.2. Dağ Kültü

Varto genel olarak dağlık bir coğrafyada yer aldığı için, kutsal kabul edilen mekânların birçoğu bu dağlık alanlarda bulunmaktadır. Ulaşımın zor olduğu, günümüzde bile herhangi bir motorlu taşıtla erişilemeyecek noktalarda bulunan söz konusu kutsal mekânlar, bu tür fiziksel zorluklara rağmen günümüzde de sık sık ziyaret edilmektedir. Ziyaretlerde genel anlamda benzer ritüeller görülmektedir. Bunlar; kurban kesilmesi ve dağıtılması, kutsal mekânın yer aldığı bölgeden bir taş parçasının alınıp saklanması ve ziyarette yer taşların öpülerek alna sürülmesi gibi uygulamalardır. Varto ilçesinin kuzeyinde yer alan Goşkar Baba, Serci Baba ve Hazır Baba ziyaretleri bunlara örnek olarak gösterilebilir. Ziyaretlere dair anlatıların birbirinden farklılık göstermesi söz konusu değildir. Yapılan alan araştırmalarında söz konusu kutsal mekânlara dair özgün bir anlatı tespit edilememiştir. Güçlü bir kutsiyet algısı ve yaşayan bir bağlılık söz konusu olmasına rağmen, söz konusu ziyaretlere dair bir menkıbe veya benzeri bir sözlü metin bulunmamaktadır. Genellikle her yılın Ağustos ve Eylül aylarında yoğunlaşan kutsal mekân ziyaretleri,

özellikle yurtiçinde farklı şehirlerde ve yurtdışında yaşayan Vartolu Alevîler tarafından bu tarihlerde yoğunlaşmaktadır. Özellikle Goşkar Baba adı Vartolu Alevîler tarafından gündelik hayatta çoğunlukla yemin edilirken sık sık zikredilir.



Fotoğraf 1: Goşkar Baba ve Serci Baba Ziyaretlerinin Bulunduğu Bölge



Fotoğraf 2: Goşkar Baba ve Serci Baba Ziyaretlerine Gidilirken Yol Bulmaya Yardımcı olması amacıyla konulan taşlar. Nîşange.



Fotoğraf 3: Hazır Baba Türbesi



Fotoğraf 4: Hazır Baba Türbesinde Bulunan ve Lokma Hazırlanması Amacıyla Yapılan Bir Ocak

3.2.3.3. Ağaç Kültü

Varto'ya bağlı Sağlıcak (Dapag) ve Diktepeler (Sêgiran) köylerinde bulunan ağaç kültü örnekleri de Vartolu Alevîler tarafından günümüzde de ziyaret edilmektedir. Ancak bir önceki örnekte gördüğümüz biçimde bir yoğunluk ya da bütün Vartolu Alevîlerce ziyaret edilmesi durumu söz konusu değildir. Özellikle bu ağaçların bulundukları köylerde ya da yakın köylerde ikamet eden kişiler tarafından ziyaret edilir. Bu ağaçlara dair ayırt edici bir ritüel tespit edilememiştir. Genel anlamıyla insanların gelip dua ettiği yerler olarak nitelendirilmesi mümkündür.



Fotoğraf 5: Komel. Dapag (Sağlıcak) Köyünde Bulunan Kutsal Bir Ağaç



Fotoğraf 6: **Kalo Spî. Sêgiran (Diktepeler) Köyünde Bulunan Kutsal Bir Ağaç**



Fotoğraf 7: **Bono Pil. Dapag Sağlıcak Köyünde Bulunan Kutsal Bir Ağaç**

3.2.3.4. Su Kültü

Su kültüne örnek olarak gösterilebilecek en çarpıcı örnek Hızır Çeşmesidir. Bingöl dağlarının doruklarında Beşikkaya (Muskan) köyü yakınlarında bulunan çeşme, Vartolu Alevîler tarafından yoğun bir şekilde ziyaret edilmektedir. Yıllar içerisinde değişime uğrayan çeşme ve yanında bulunan türbe, günümüzde lokla dağıtımı için oluşturulmuş alanlarıyla birlikte bu tür ihtiyaçlara da cevap verebilmektedir. Söz konusu kutsal mekâna dair anlatılar sınırlıdır. Hızır'ın atının ayağının değdiğine inanılan çeşme bu açıdan kutsal kabul edilmektedir. Bu çeşme Varto'nun en büyük Alevî köylerinden biri olan Çaylar köyünün kuzeyinde, Bingöl dağlarının doruklarına doğru, Beşikkaya (Muskan) köyü yakınlarında bulunur. Sarp kesimlerde yer alması nedeniyle kış aylarında ulaşım problemi yaşandığından bu aylarda ziyaretçilerin gidişi için uygun koşullar bulunmamaktadır. Rivayete göre Hızır'ın atının ayağı bu tepeye değmiştir. Ve türbe bu noktanın üzerine kuruludur. Türbenin eski halinde basit bir kulübeye benzer bir yapı ve içerisinde Hz. Ali, Hz. Hüseyin, Hz. Hasanın temsili fotoğraflarının bulunduğu sade bir görünüm arz etmektedir. Dışında ise soğuk bir çeşme ve yan tarafında kurban kesimi için oluşturulmuş küçük bir alana sahipti. Bu haliyle çok uzun yıllar Varto Alevîleri tarafından ziyaretler yapılmış, gidenler mutlaka kurban kesmişler ve dua okumuşlardır. Adanan adaklar da Hızır çeşmesinde kurban edilmiş ve birçok farklı itki ile bu ziyaretler gerçekleştirilmiştir. Son yıllarda yapılan yeni düzenlemelerle türbe kısmı yenilenmiş çevresel düzenlemeler yapılarak, ibadete, kurban kesimine, et pişirme ve dağıtma işlemlerine uygun kompleks bir yapı inşa edilmiştir. Bu süreçte kimi Alevî bireylerin bu yenilenmeyi şüpheyle karşıladığı ve türbenin manevi atmosferini yitirmeye başladığı eleştirileri olsa da, birçok farklı geleneksel mekân veya cemevlerinde gördüğümüz işlevsel yaklaşım burada da hâkim kılınmıştır. Kurban kesimi ve diğer ritüeller için ihtiyaç duyulan fiziksel yapıların yokluğu kimi zaman aksaklıklara yol açmış ve bu teknik sorunların çözümü için, gerek ziyaretler, türbeler, kutsal-doğal mekânlar gerekse de Cemevleri bu açıdan yeniden düzenlenmekte ve ihtiyaçlara uygun hale getirilmektedir. Eleştirilere sebep olan manevi atmosferin bu durumlardan olumsuz etkilendiği fikrinin bazı haklı tarafları olsa da bu tür ihtiyaçlar Alevî toplumunun güncel sorunlarını değerlendirirken zorunlu bir dönüşümün sonucu olduğunu söylemek mümkündür. İnanç, yaşam,

kültür, hayat tarzı vb. birçok durum, olgu değişip dönüşürken, kutsal mekânların bu durumdan azade olması gerçekçi bir beklenti olmayacaktır.



Fotoğraf 8: Xızır (Hızır) Çeşmesi Muskan (Beşikkkaya) Köyü



Fotoğraf 9:Xizir (Hızır) Çeşmesi Muskan (Beşikkaya) Köyü

3.2.3.5. Şehit Kültü

Varto'da bulunan kimi mezarların şehit mezarı olarak kabul edilmesi ve bu mezarların kutsal birer mekân olarak algılanması yaygın bir durumdur. Ancak söz konusu mezarlarda kimin yaşadığı, ne zaman yaşayıp öldüğü, neden şehit olarak kabul edildiği konularında herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. Diğer doğa temelli kültlerde olduğu gibi Vartolu Alevîlerin gidip kurban kestiği ya da lokma dağıttığı mekânlar arasında gösterilemeyecek bu mezarlar, gelip geçenlerin dua okuduğu kutsal mekânlardır.



Fotoğraf 10:Şehidê Meydanê (meydan şehidi), Reqesan (İçmeler) Köyü



Fotoğraf 11: Mezelê Şehîda (Şehitler Mezarı). Zaçêx (Acarkent) Köyü

3.2.3.6. Seyyid Nesemi Türbesi

Kerametleriyle, etkileyici kişiliğiyle Seyyid Nesemi, Varto Alevîlerinin hafızasında oldukça önemli bir yere sahiptir. Seyyid Nesemi türbesi Muş iline bağlı Varto ilçesinin İçmeler (Raqasan) köyünde bulunmaktadır. Köy eski ve yeni olmak üzere iki kısımdan meydana gelir. Türbenin de içerisinde bulunduğu eski kısımda daha az mesken bulunur. 1966 depremi sonrası inşa edilen yeni kısım ise daha kalabalık ve büyüktür. Seyyid Nesemi'nin ölüm ve doğum tarihleri tam olarak belli değildir. 1950 yılı civarında vefat ettiği söylenmektedir. Türbe birkaç yıl önce yenilenmiş, özenli bir şekilde yeniden inşa edilmiştir. Türbenin bahçesinde ve yanındaki eski yapılarda kurban kesimi, pişirimi ve dağıtımı için uygun alanlar bulunmaktadır. Türbe, Varto'da yer alan kutsal mekânlar içerisinde, en çok ziyaret edilenlerden bir tanesidir. Kış aylarında, mevsim koşulları ve kışın Varto ve civarında çok az insanın kalması dolayısıyla, bahar aylarında başlayan yoğunluk, sonbaharın son zamanlarına kadar devam eder. Özelikle yurtdışında ve Türkiye'nin diğer şehirlerinde yaşayan Vartolu Alevîlerden ve civar şehirlerden oldukça fazla ziyaretçisi bulunmaktadır.

Köyün arka kısmında yüksek bir dağa yaslı halde önündeki ovaya hâkim bir noktada bulunan türbe, özellikle gerçekleşmesi istenen dilekleri olan insanlar, çocuk sahibi olmak isteyen çiftlerle dolup taşmaktadır. Gelenler mutlaka kurban keserler. Bazı insanlar eti türbedeki imkânlarla pişirip dağıtırken bazıları ise orada parçalayıp köylülere dağıtırlar.

Seyyid Nesemi türbesi, Varto'da bulunan diğer kutsal mekânlarla, geleneksel ve işlevsel açıdan benzeşirler. Ziyaretçilerin büyük kısmı, kabul olmasını istedikleri duaları ederler veya kurban keserek ya da "lokma" olarak adlandırılan başka yiyecekler (bu yiyecek büyük oranda çörektir) dağıtırlar. Hepsinde duygusal atmosfer hissedilir derecede belirgindir. Türbe, derdine derman arayan, hastalığına şifa arayanlarla dolup taşar. İşlevsel ve dinî anlamda hemen hemen benzer özellikler gösteren kutsal mekânlar arasında bu başlık altında ele aldığımız Seyyid Nesemi türbesinin ayırt edici bir özelliği vardır. Türbe içerisine konan bir deftere ziyaretçilere duygularını yazma imkânı verilmiş ve diğer kutsal mekânlarda olmayan yeni bir durum ortaya çıkmıştır. Alan araştırmaları kapsamında incelenen kutsal

mekânlar içerisinde bu durumun özgün bir nitelik arz ettiğini söylemek mümkündür. Alevîlik gibi tüm kaide, kural ve aktarım biçimleriyle sözlü geleneğe yaslanan bir inanışta, yazıyla dua etmek, duygularını ifade etmek yeni bir durum olarak değerlendirilebilir. Tabi ki bu genellemeyi bozan kimi metinler bulunmaktadır.[13]



[13]Bunlara en güçlü örnek olarak İmam Caferü's Sadık'ın "Buyruk" eseri gösterilebilir. Massicard söz konusu eseri Şii dünyasının kanonik metinlerinden biri olarak değerlendirir ancak bunun Alevîliğin temelini oluşturacak derecede sistemli olmadığını belirterek Alevîliğin sözlü geleneğe yaslandığını ifade eder (2013:175-176).



Fotoğraf: 12-13 Seyyid Nesemi Türbesi

Türbede bulunan defterde yer alan yazıların büyük bir kısmı özel bir sebep olmaksızın, yazan kişilerin kendileri, aileleri ve insanlık için mutluluk, huzur ve sağlık temennileri içerir. Defter, herhangi bir ayırt edici özelliği olmayan, sade bir defterdir. Deftere veya yazı uğraşının kendisine atfedilen herhangi bir kutsiyet ya da gösterilen fazladan bir özen söz konusu değildir. Burada önemli olan yazılanlardır. Yazı ya da yazma uğraşı veya bir nesne olarak defter, sadece söylenecek sözler için bir araçtır. Bu da göstermektedir ki türbeye giden Alevî toplumu için kutsiyet hala sözden yanadır ve yazı henüz bir olgu olarak Alevî kültürüne girememiştir. Ancak bu durum bir geçiş sürecini imlemektedir. Alevîliğin sözlü kültürden yazılı kültüre geçişi konusunu birçok yazar farklı yönleriyle ele almıştır. Bu değinilerin büyük kısmı Alevîlik inancının ritüel veya aktarım süreçleriyle ilgili değildir. Seufert, özellikle 90'lı yıllardan sonra yapılan akademik, sanatsal ve medya çalışmaları kapsamında değerlendirilebilecek üretimleri de bu açıdan ele almıştır (2013: 227). Ancak bu çalışmada ele alacağımız konu Alevîlik üzerine yapılan çalışmalardan ziyade inancın kendi ritüel veya gelenek aktarımında yaşanan kültürel değişim olacaktır. Dua ya da dileklerin yazıyla ifadesi, günümüz için etkili veya kapsamlı bir

dönüşüm olarak nitelendirilemese de bu anlamda yeni ve geleceğe ışık tutan bir değişimin habercisi olarak ele alınmıştır.

Yazılan duaların büyük bir kısmı sözlü ifade ediliş biçimiyle kaleme alınmıştır. Seyyid Nesemi'den; çocuklarına iş, kendilerine maddi imkân, çocuklarıyla birlikle sağlıklı bir hayat niyaz eden Alevîler, bugüne kadar dua ederken yaptıkları gibi sözlü olarak ifade etmenin yanında bunu yazıyla kayda geçirme ihtiyacı hissetmişler ve zamanla bu yerleşik bir gelenek haline gelmiştir.

> Pirim içimdekileri biliyorsun, kim ne niyetle gelmişse kabul eyle, ilk başta çoluk çocuklarımıza sağlık nasip et, uzun ömür güzel yıllar ver, hepimizin duasını kabul et kötü gözlerden koru, oğlum U. kızım Z. Eşim H. Ve ben S. Allah Muhammed Ya Ali… (S.S.).

Yazılan yazı tam olarak sözlü ifade edilen duaların aynısıdır. Yazıyla ilgili yeni bir üslup ya da yaklaşım söz konusu değildir. Pir Seyyid Nesemi'yle doğrudan bir iletişim kurulmaktadır. Yazının muhatabı olan Pirden niyaz edilenler sıralanmış ve tıpkı konuşurken yapıldığı gibi Allah Muhammed Ya Ali diyerek sonlandırılmıştır. Bu örneğe benzer bir diğer yazı ise şöyledir:

> Pirim Seyyid Nesemi, Pirim aklımdan geçenleri biliyorsun. Herkese sağlık huzur ver, senin yolundan ayırma bizi. Beni, kardeşlerimi, annemi, babamı ve evlatlarıma sağlık, huzur ver. Doğru yoldan şaşırtma hep iyi insanlarla karşılaştır. Kardeşim S. ye doğru yolu göster, hepimizi kanatlarının altına al. İyiler hep iyidir. Doğru yoldan ayırma.

"İyiler iyidir"sözü başta Hacı Bektaş-i Veli olmak üzere birçok kişiye atfedilmiştir. Bunlardan biri de Seyyid Nesemi'dir. Herkes tarafından benimsenen söz, eşitlik, iyilik ve ayrım yapmaksızın herkese ulaşabilmesi açısından etkili ve işlevsel bir mesajı imler. Çevresindeki sünni topluluktan da türbeye gelip gidenlerin olduğu düşünüldüğünde, bahsi geçen cümlenin etkisi ve kapsamı daha iyi anlaşılacaktır. İyi olmanın, sadece iyi insan olmakla ilgili olduğu vurgusunun, bölgedeki farklı inanışların bir arada yaşayabilmesi için uygun bir zemin yarattığı söylenebilir. Seyyid Nesemi'nin Vartolu Sünniler arasında da saygı görmesi, tanınması bu sözün içerdiği mesajın muhataplarınca iyi anlaşıldığını gösterir. Bu sözün Seyyid Nesemi'yi takip edenler için de bir tür yaşam biçimini ifade ettiğini belirtmek gerekir.

Bir sonraki örnekte ise on altı yaşında bir çocuğun Seyyid Nesemi ile olan ilişkisini tasvir eden bir yazı bulunmaktadır:

> Ya pirim, hayallerimde hep bir meslek sahibi oluyorum. İngilizce öğretmeni olur olmaz senin türbene geleceğim söz veriyorum. İnsan hayallerinin peşinde koştukça koşmalıdır pirim. Senden sadece bir tek şey istiyorum pirim o da meslek sahibi olmak. Beni aileme bağışla yaşım daha çok küçük daha 16'yım ben. Pirim ben de herkes gibi mutlu olmayı hak etmiyor muyum? Pirim sen beni doğru yol neyse ona götür. Güzellikler beni bulsun. Ağladığım sebepler bile mutluluktan olsun. Mutlu günler hiç bitmesin. Tam tersi mutlu günler geri gelsin.

On altı yaşında ilk gençliğini yaşayan bir Alevî bireyin, hiç görmediği, tanımadığı, ailesindeki anlatılarla hemhal olduğu keramet sahibi Seyyid Nesemi'yle kurduğu ilişki dikkat çekicidir. Yaşı itibariyle, ne Seyyid Nesemi'yi görmüş, ne oğlu Ali Baba'yı tanımış bir gencin, tüm samimiyetiyle Seyyid Nesemi'yle bu şekilde sıcak ve samimi dille konuşması, inancın içselleştirilmesi açısından önemlidir. Genç kuşak Alevî gençlerinin inanç ile ilişkisi bağlamında ilginç bir örnektir. Goody bu durumu şu şekilde açıklar:

> Okur-yazar olmayan toplumların çoğunda ve bizim toplumların birçok kısmında, bellek deposundaki çeşitli birikimler, günlük faaliyetlerin bir parçasıdır. Birinin örgü örmeyi öğrenmesi, bir dizi bellek hedefli talimatı dinleyerek değil, onu seyrederek ve uygulayarak olur. Böyle bir fiil, amaç odaklı olmak açısından, bilerek yapılan bir iş olmakla birlikte, burada amaç hatırlamak değildir. Tekrarlama, kopyalama, anlatma gibi belleğe yönelik yapılan şeylerle ilgili yapılan tekrar işlemlerinde belirgin bir gelişme yoktur. Örnek olarak bir küçük çocuk, sesleri, sözcükleri ve cümle bilgisini iletişimde bulunmak için ve diğer kişilerle iletişim içindeyken öğrenir; bu seviyede tekrarlama işlevi devrededir, fakat bu doğrudan doğruya iletişim bağlamında olur (2013: 211).

Goody, yukarıda belirttiğimiz kalıp cümle ve hitap şekillerinin sosyal bir öğrenme çerçevesinde şekillendiğini belirtir. Burke ise, kültür düşüncesinin gelenek düşüncesini bir kuşaktan sonrakine aktarılan belli birtakım bilgi ve beceriler yoluyla kapsadığının altını çizer (2008: 36). Çocukların hiç görmedikleri ve tanımadıkları bir kişiyle kurdukları iletişimde bu denli sıcak ve yakın bir dil kurmaları yazarın bahsini ettiği aktarma süreçleriyle ilgilidir. Bu öğrenme süreçlerinde çocuk, anne, baba veya yakın çevresinden duyarak öğrendiği sözlü kültür kalıplarıyla seslenir ve dua ve dileklerini bu yolla muhatabına ulaştırır. Çünkü Assmann'ın da belirttiği gibi toplumsal bellek, onu taşıyanlarla birlikte vardır ve gelişi güzel devredilemez (2001: 43). Çocukların sözlü kültüre ait söz konusu kalıp yapıları ve yazdıklarında hissedilen yoğun duyguları bu bağlamda değerlendirmek konunun bir aktarım sürecinin sonucu ortaya çıktığını anlamamızda ufuk açıcı olacaktır. Connerton ise, bu durumu insanın daha önceden öğrendiklerinin belirli bir çerçeveye göre

şekillendiğini ve önceden öğrenilmiş bir eğilim sonucu ortaya çıktığı şeklinde açıklar. (1999: 15). Yazarın eğilim olarak nitelendirdiği sonuç Assmann'ın toplumsal bellek çerçevesinde vurguladığı taşınma işleminin bir sonucudur. Köse ise, bu aktarım sürecini 'ritüel bellek' olarak tanımlar ve ritüeli içerisinde geleneksel bilgiyi barındıran bir noktadan ele alır. Bu bilginin bedenle ilişkilendirilerek somutlaştığını ifade eder. Ritüel bilginin bellekle ilişkilendirebileceği gibi, iletişim aracı olarak da değerlendirilebileceğini vurgular. Kültürel, geleneksel ve inançsal bilginin ritüel bellek yoluyla uzun süreli olabildiğini belirtir (Köse, 2021: 69). Çalışmada ele alınan türbe ve türbede bulunan defter örneğinde ise, dua ritüelinin yarattığı belleğin bir yönüyle değişime uğradığını diğer bir yönüyle de devam ettiğini söylemek mümkündür. Ritüelin geleneksel ifade ediş biçiminde değişiklik olduğu bu duaların yazılı olarak ifade edilmesiyle ilgilidir. Yazı dua veya dileklerin ifade edilmelerinde geleneksel bir durum araç değildir. Dolayısıyla 'ritüel bellek' bu açıdan bir dönüşüm işareti vermektedir. Ancak yazıların sözlü zihinle oluşturulmaları dolayısıyla içerik büyük oranda ritüelin geleneksel biçimine bağlıdır. Ritüelin yarattığı belleğin ne oranda dönüşüp yeni bir forma kavuşacağı da şüphesiz zamanla daha da netleşecektir.

Bir diğer örnekte ise yine bir çocuk, anne ve babasının barışmasını istemekte ve yaşından beklenmeyecek bir olgunlukla kendi için istediği iyilikleri başkaları için de dilemektedir:

> "Allah'ım sen bize sağlık huzur mutluluk ver yarabbim âmin. Allah'ım inşallah iyi bir liseye giderim. YA RABBİM ÂMİN. İNŞALLAH annem ve babam barışır ve babam oraya buraya gitmeyi bırakır. Ya rabbim âmin. Allah kimseyi darda koymasın. Bizi dara koymasın. İYİLER İYİDİR!"

Başka örnekte de yine bir çocuğun Seyit Nesemi'den dilekleri söz konusudur ve kullandığı dildeki geleneksel kavramlar dikkat çekmektedir:

> Ya Seyyid Nesemi. Ben E. Bugün kurbanımızla sana geldik. Annem, babam, ablam, komşularımız hep birlikte niyetlendik sana geldik. Hepimizin gönlündekini ve niyetimizi ve dualarımızı kabul eyle. Darda olanın zorda olanın yar ve yardımcısı ol ey Seyyid Nesemi.

Yine başka bir çocuğun yazdıklarında ise, karşılıklı konuşmalarda görülebilecek bir yakınlık ve samimiyet hissedilmektedir:

> Sevgili Pirim ben şu an çocuk olabilirim. Ama çok büyük bir kalbim var. Ben senin mezarına gelmeyi çok istediğimden buraya seni görmeye geldim. Ve çok da mutluyum. Sen bana destek ol diye bir sürü dua ettim. Ben şu an 5. Sınıfta

> okuyorum. Ve sen benim dualarımı kabul edersin diye çok mutluyum. Senden bir şey istiyorum. Büyüyünce doktor olmak istiyorum. İnşallah duamı kabul edersin. Ve pirimin oğlu Ali Baba inşallah abim de sizin gibi biri olur. Âmin Allah'ım sen dualarımı kabul eyle. Herkese iyi yuva ve eş nasip et Allah'ım. Hepimize yardım eyle.

Bir diğer örnekte ise Seyyid Nesemi'ye tanrısal işlevler yüklenmekte ve aynı gün görülecek olan duruşması için yardım dilenmektedir:

> Esselamu aleyküm Pirim, Bugün senin dergâhına geldim. Hu erenler. Seyyid Nesemi hazretleri, oğlu ve eşi, hu. Kapınızdan destur dedim girdim içeri. Ben kendimi kaybetmişim pirim bulamıyorum. Bana doğru yolu göster. Ben her yerde huzur arıyorum ama bulamıyorum. Bana, eşime, aileme, devletime ve milletime huzur ve barış ihsan eyle yarabbim. Sen ki ulular ulususun. Beni elimden tutup pirimin dergâhına getirdin. Zalimlerin zulmünden sana sığınıyorum. Bugün saat 09.20'de davam var. Sen her şeyi bilen ve naçiz kullarını gözetensin. Benim için hayırlısını ver ya rabbim. Çocuklarımı bana bağışla. Eşim F. ye sağlık ver. Cümle âlemin yolunu açık eyle bizi de yanında eyle.

Yazıların muhatabı kimi zaman Seyyid Nesemi iken kimi zaman ise dua formuyla Allah'a doğrudan seslenilir. Seyyid Nesemi kimi zaman dileklerin ve duaların doğrudan muhatabı olarak yarı-tanrı bir konumda tasvir edilir. Şefaat ve diğer beklentiler ona atfedilir. Kimi zaman ise, Seyyid Nesemi Allah'a ulaşmak için bir aracı işlevindedir.

Bir diğer örnekte ise türbeye dair ziyaretlerde çoklukla şahit olunan çocuğu olmayan bir ailenin Seyyid Nesemi türbesine gelerek çocuk dilemeleridir:

> Pirim senin huzuruna geldim. Biz sana geldik pirim çocuğumuz olmuyor diye. Ama çok şükür pirim senin huzurunda bir evladım olursa kurban keseceğim diye bugün onu gerçekleştirdik. Ve pirim bize bir kız evlat verdinîz. Allah sizden razı olsun. Kızımın ismi A.D. Ben ve eşim Allah sizden razı olsun.

Çocuk sahibi olunamadığı için ziyaretlere ve türbelere yapılan ziyaretler oldukça yaygındır. Çiftler, türbeye giderler, kurban keserler ve dualarını ederler. Duaları gerçekleştiğinde de tekrar bir kurban alıp türbeye gider ve kurbanı orada kesip dağıtırlar. Yukarıdaki mektupta bu süreci bir örnek üzerinden görebilmekteyiz.

Buna benzer bir sebeple, hayırlı bir eş bulabilmek için de gidenler vardır:

> Bütün ulu şahların ruhuna, dileklerimi duy ve gerçekleşmesine yardım et. Mutlu huzurlu bir ömür süren huzurlu bir yuva, hayırlı evlatlar, kişiliği güzel bir eş, son nefesime kadar yanımda olacak bir eş, bul çıkar karşıma ve düzgün düzenli severek gidip geleceğim bir iş. Aileme anneme babama ablama sağlıklı bir ömür, bana kuracağım aileme ve köyümdeki herkese sağlıklı bir ömür nasip et. Dualarımı kabul edin.

Bir diğer örnekte ise ilgili bölümde ele alınan Hızır/Xizir anlatılarında rastlanan "darda kalanın imdadına yetişen Hızır/Xizir motifi ön plana çıkmaktadır.

> Pirim kurban olduğum geldik kapına, durduk divanına ettiğimiz duaları sen geri çevirme. Kimseyi darda koyma elini de üzerimizden eksik etme. Sana ikinci gelişim her geldiğimde aynı duayı ediyorum. Bana sevdiğimle mutlu bir yuva kurmayı nasip eyle, okulumu bitirip hayırlı bir meslek sahibi olmayı nasip eyle, aileme sağlık, bolluk, bereketlik nasip eyle. Kurban olduğum pirim bu can bu bedende olduğu sürece hiçbirinizi unutmayacağım, elimden geldiği kadar yolunuzu sürdüreceğim. Sen bizi darda zorda bırakma Ya Nesemi, Ya Ali Baba, Ya Fidan Ana (M.Ö.).

Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür Sözün Teknolojileşmesi* eserinin *Sözlü Kültürün Psikodinamiği* adlı bölümünde sözlü metinlerin temel özelliklerini sınıflandırır. Bu metinlerin sözlü zihnin psikolojik, kültürel ve sosyal özelliklerini barındırdığını ifade eder. Bu sınıflandırmayı temel alarak yazarın kavramsallaştırdığı temalar ile ele alınan deftere yazılan yazılar karşılaştırmalı bir biçimde ele alındığında söz konusu yazıların sözlü metin olma özelliği daha anlaşılır olacaktır. Yazarın *Çözümleme yerine Kümeleme* maddesinde belirttiği sözcükleri tek başına kullanmak yerine belirli sıfatlarla kümelendirmek ve etkisini bu şekilde artırma durumunun örneklerini ele alınan yazılarda da görülmektedir (2012: 54). Örneğin, ulu şahlar, hayırlı ömür, hayırlı evlat, hu erenler, ulular ulusu gibi ifadeleri bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Bu örneklerde, hem kümeleme hem de sözlü ifade ediş biçiminin en belirgin unsurlarından biri olarak seslenme özelliğini işaret eder. *Bol Tekrarlı ya da Bereketli*başlığını taşıyan bölümde ise sözlü kültürde tekrarların metnin yapısıyla ilgili bir yönünün olduğunun altını çizer (2012: 55). Tekrarlar akılda kalıcı ifadeler oluşturarak hem metni düzenler hem de akılda kalmasını sağlar. Tekrar özelliğini yukarıdaki yazılarda fazlaca görmek mümkündür. Örneğin bir kişinin yazdığı yazıda 'Pirim' hitabını neredeyse her cümle başında kullanmıştır. *Yazarın İnsan Yaşamına Yakın*, başlığı altında ele alınan nitelikler ise, sözlü zihnin anlatı özelliklerinin, yazılı kültürde olduğu şekliyle aracılarla değil, yaşamın direkt olarak içinden sesleniyor oluşudur (2012: 59). Yazının yanında, metaforik, alegorik bir anlatım da söz konusu değildir. Yazıların neredeyse tamamında dolaysız bir anlatım ve yaşamın içinden kesitler içeren bir muhteva bulunmaktadır.

Mesafeli olmak Yerine Duygudaş ve Katılımcı maddesinde ise sözlü kültürde öğrenmek veya bilmek, bilinenle bilen arasında yakın, duygudaş ve ortaklaşa bir özdeşleşmeye ulaşmak olduğunu belirtir (2012: 62). Ong'un ortaya koyduğu bu

durum, ele aldığımız yazıların bir kısmında bulunan ifadelerde de görülmektedir. Örneğin, "Kurban olduğum pirim bu can bu bedende olduğu sürece hiçbirinizi unutmayacağım, elimden geldiği kadar yolunuzu sürdüreceğim" ifadesi yazarın üzerinde durduğu duygudaş ve katılımcı tavrı imleyen bir cümledir. Bir diğer başlık olan *Soyut Değil, Duruma Bağlı*adlı bölümde ise yazar, sözlü kültürlerin kavramları duruma göre, işlevsel ilişki çerçevesinde kullandığı, bu çerçeve de canlı insan yaşamına yakın olduğu için kavramlarının soyutluğunun asgari olduğunu ifade eder (2012: 66). Yukarıdaki yazılarda gördüğümüz; iş bulma, iyi bir okulda okuma, sevdiğine kavuşma gibi temalar, yazılardaki somut ifadelerin birer örnekleridir. Bu yazılarda soyutlama veya sanatsal veya şiirsel ifadelere rastlanmaz.

Bir sözlü kültür ve gelenek olarak ele aldığımız Alevî İnancında dualar, doğal olarak sözlü ifade edilmektedir. Söylenen kalıp cümleler, belirli bir tarz ve içerik benzerliği gösterir. Genel ifadelerle yapılan duaların ardından eğer varsa özel durum belirtilir. Hak, Muhammed, Ali, Hasan, Hüseyin, 12 imam gibi, tüm Alevîlerce değer atfedilen kutsal ifadelerin yanında çalışmada ele aldığımız Seyyid Nesemi gibi yerel isimler de söz konusu dualarda geçer. Türbede bulunan ve defterde yer alan yazılar ele alındığında, sözlü metin özelliklerinin aynı şekilde devam ettiği görülmektedir. Sözlü kültür ve onun yarattığı sözlü zihin ve üslup özelliklerinin değişim ve dönüşüm konusunda oldukça yavaş bir hızda ilerlediği sonucuna varılabilir. Her ne kadar sözlü kültürden yazılı kültüre doğru bir toplumsal ve kültürel yönelim olsa da, Vartolu Alevîler için bu durum inanç alanı için daha düşük bir hızda olmaktadır. Bu kalıplaşmış metinler, sözlü metinlerin sistematik formülasyonuna uygun şekilde biçimlenir. Yer yer yapılan tekrarlar, kalıplaşmış ifade ve cümleler, tamamen sözlü ifade ortamında oluşmuş ve yazılı metin özelliği göstermeyen üslup özellikleri ile karakteristik olarak sözlü metin formundadır. Ancak bu özelliklerine rağmen söz konusu defter, Alevî kültüründe önemli bir yer tutan ziyaret kültü ile ilgili ritüeller açısından yeni bir durumdur. Alevîler, toplumsal olarak yazılı, görsel ve dijital kültüre her toplumsal grup gibi adapte olma sürecindedirler. Söz konusu dönüşümleri dinî alana transfer etme konusu, yeni kuşakların kendilerini ifade ediş biçimlerinin geleneksel yapıyı ne kadar dönüştüreceğiyle doğrudan ilişkilidir. Defterde yer alan yazıların önemli bir kısmının çocuk ve genç yaştaki Alevîler olduğu

düşünüldüğünde, bu durumu sözlü kültürden yazılı kültüre doğru yeni bir arayış olarak değerlendirmek mümkündür.

Türbede deftere yazı yazma eylemi, Alevî toplumu için tartışılması ve üzerine düşünülmesi gereken yeni bir durumdur. Herhangi bir ibadet veya ritüelde yazı eyleminin olmayışı dolayısıyla Alevî inancına mensup bireylerin yazıya eğilimleri yeni bir dönemin habercisi olarak değerlendirilebilir. Dua veya dilekler, Alevî kültüründe belirli bir biçim çerçevesinde kalıplaşmış ifadeler barındırır. Sözel vurgu ve ses tonu belirleyicidir. Bir tür yalvarma, yakarma tonunda iletişim kurulur. Tüm duygu ve olguların yazılı bir biçimde ifade ediliyor olması gelecekte yazıyla ve görsellikle çok daha fazla etkileşim içerisinde olacak nesiller için yeni bir tarzı da beraberinde getirecektir. Olgunun yeni oluşu dolayısıyla sözel ifadelerin ve vurguların aynı şekliyle yazıyı aktarıldığı görülmektedir. Henüz bir yazılı metin olmaktan uzaktır. Ancak bu durumun gelenekselleşmesi halinde yeni bir üslup ve tarza kavuşacağını tahmin etmek zor değildir. Gelecek kuşakların yazıyla çok daha fazla haşir neşir olacağı gerçeğinden hareketle bu tarz uygulamaların çeşitlenerek yaygınlaşacağını öngörmek mümkündür.

3.3. GÖKSEL UNSURLARA DÖNÜK İNANIŞLAR

Varto Alevîleri, güneş, ay ve rüzgâra büyük bir önem atfetmektedirler. Yapılan alan araştırmalarında özellikle 60 yaş üzeri bireylerde güneşe dair inanışlar ile ilgili bulgular tespit edilmiştir.

3.3.1.Güneş

Varto'ya bağlı Zerdo mezrasından olan ve İzmir'de görüşülen KK-15, Güneşe dair anlatılar ve buna bağlı dualardan söz etmiştir. Kendi kuşağı ve kendisinden sonraki kuşaklar için güneşin önceki kuşaklara nazaran önemini yitirdiğini ifade eden KK-15, annesinin düzenli olarak her sabah yüzünü güneşe dönerek dua ettiğini ve buna ölene kadar devam ettiğini belirtmiştir. Özellikle güneş

doğarken "Ya Rojhilat"[14] diyerek seslendiğini ve duasını bu nidadan sonra gerçekleştirdiğini ifade etmiştir.

Güneş'e dair tespit edilen inanış ve ritüellerin Yezidikle büyük benzerlikler gösterdiğini belirtmek gerekir.[15]

Yapılan duaların belirli bir kalıbı ya da formu bulunmamaktadır. Genellikle çocukları için iyi bir gelecek, sağlık, huzur gibi genel ifadelerin yoğunlukta olduğu görülmektedir. Alan araştırmalarında tüm doğa temelli inanç uygulamalarının büyük oranda kadınlar tarafından gerçekleştiği görülmüştür. Bunun sebebi ise, kadınların erkeklere göre doğayla daha iç içe bir hayat sürmesiyle ilgilidir. Sosyal ve ekonomik koşullar gereği erkeklerin daha dış dünyaya yönelik bir hayat yaşamaları gerektiğinden, hem geleneksel hem de inançsal bilgi açısından kadınların daha fazla bu unsurlarla hemhal olmalarını sağlamıştır. Başka köylerde veya göç etmiş Vartolu Alevîlerde Güneş'e dair inanışlar tespit edilmişse de yukarıdaki örnekten farklı bir form ya da sözlü materyal elde edilememiştir. Bundan dolayı diğer örneklerin bu bölümde değerlendirilmesine gerek görülmemiştir.

Güneş'e dair tespit edilen bir başka uygulama ise kurbanın güneşe dönük bir şekilde kesilmesidir. Bu uygulama da yine 60-70 yaş üstü kaynak kişilerden tespit edilebilmiştir. Günümüzde bu şekilde bir uygulamanın varlığından söz etmek mümkün değildir.

Tunceli/Dersim Alevîliğinin bir uzantısı olarak değerlendirdiğimiz Varto Alevîleri açısından söz konusu bölgede yapılan çalışmalarda elde edilen bulgular dikkate değerdir. Çem, Tunceli/Dersim Alevîliğinde Güneş'in en kutsal varlık olduğunu belirtmiştir. Varto'da tespit ettiğimiz kurban ritüelinin güneşe dönük uygulanması durumu bu bölgede de geçerlidir. Çem, Güneş'e dönük yapılan duaların belirli bir formu olmadığını ve tıpkı Varto'da olduğu gibi bu bölgede de sabah güneş doğarken dua edilmiştir (2011: 101).

[14] Kürtçe'de rojhilat kelimesi Doğu anlamında kullanılır. Etimolojik olarak ise Güneş'in doğması manasını verir.

[15] Sabah güneş doğarken dua etmek ya da namaz kılarken kıbleyi güneş olarak belirlemek Yezidilikte görülen uygulamalardır (Işık, 2008: 25-34).

Gezik, (2000: 22), Tunceli/Dersim Alevîliğinde Güneş'e dair ritüelleri ele aldığı çalışmasında, bölgede var olagelen doğa temelli inanışların-özellikle Güneş-İslam öncesi temelleri olduğunu vurgular. Yöre insanının eski inanışlarından hiçbir zaman vazgeçmediğini belirten Gezik, Alevîleşme süreciyle birlikte bu tür simgelerin dönüşerek İslami motiflerle bütünleştiğini ifade eder. Buna örnek olarak ise Güneş'e dönük dualaların yerini Hz. Ali'ye bırakmasını ve bu motifin dönüşerek yeni bir forma girmesini gösterir.

3.3.2. Ay

Güneş'in yanında Ay da yine kutsal yaratımının merkezinde yer alan unsurlardan bir tanesidir. KK-16, annesinin özellikle Ay'ın hilal pozisyonundayken Ay'a dönüp dua ettiğini ifade etmiştir. Aklında kalan bir kalıp kullanım olarak "Ya aşma zerdê, domananê ma verdê" (Ey sarı ay, çocuklarımızı bize bağışla) cümlesinin dualarının girişinde tekrarlandığını dile getirmiştir. Bu tür dualar için de belirli bir kalıp olmadığını tıpkı güneşe yapılan dualar gibi genel ifadelerin kullanıldığını belirtmiştir.

3.3.3. Rüzgâr

Alanda tespit edilen doğaya dair inanışların bir tanesi de rüzgâra dair anlatılardır. KK-17, annesinin rüzgâra dair "Rüzgar Allah'ın ömrüdür, bitmez, tükenmez" dediğini ve özellikle rüzgarın şiddetli estiği anlarda daha fazla dua ettiğini ifade etmiştir.

Muxundî, (2004: 50-62), Tunceli/Dersim bölgesi örneklemi üzerinden ele aldığı rüzgâr ve buna dayalı inanış ve ritüellerin çok uzun zaman önce önemini yitirdiğini ifade etmiştir. Yazar, rüzgâra dair inanışların Mezopotamya kökenli inanışlarda yoğunlukla görüldüğünü belirtmiş ve bu konudaki literatürü incelemiştir.

Güneş, Ay ve rüzgâra dair anlatılar, alan araştırması sırasında görüşülen her kaynak kişiye çeşitli sorular şeklinde sorulmuş ancak tespit edilebilen materyaller açısından istenilen düzeyde sonuç alınamamıştır. Bunun sebebi olarak, bu tür doğa temelli inanışların günümüzde sözlü kültürde yer almayışıdır. 60-70 yaş üzeri kaynak kişilerin ya anneleri ya da ninelerinden aktardıkları anlatılar çok eski bir zamanı

imlemektedir. Tezin bütününde ele alınan modernizm ve kentleşme sonrası dönüşümler, Varto Alevîliğinin kurumsal yapısını, aktarım süreçlerini ve sözlü kültürünü büyük oranda değişime uğratmıştır. Ancak bu dönüşümler doğa temelli inanışların yaşadığı dönüşümler göz önünde bulundurulduğunda çok daha yeni ve sınırlıdır. Günümüzde, ziyaret, türbe ve bunlara dayalı ritüellerin etkisini koruduğu gözlemlenmiştir. Ancak bu durumun Güneş, Ay ve rüzgâra dair inanış ve ritüeller için oldukça farklı olduğunu belirtmek gerekir.

3.4. VARTO ALEVİLERİNDE GELENEKSEL İNANÇ TAKVİMİ ORUÇ VE TÜRLERİ

Bedeni terbiye etme, sağlıklı yaşama, açlık ve susuzluğu deneyimleyerek duygudaşlık kurabilme gibi sebeplerle, dünya üzerinde birçok din ve inanışta oruç, önemli bir ibadet ya da yaşam biçimidir. Alevîlerde de çeşitli sebeplerle ortaya çıkmış oruç tutma ritüelleri vardır. Bu oruç türlerinden biri olan, muharrem ayındaki on iki imam orucu, tarihi Kerbela olayına atfen tutulur ve buradaki temel duygu, Ehl-i beytin yaşadığı açlığı, susuzluğu, zorlukları, tekrar yaşamak ve bu acıyı taze tutmaktır. Oruç süresince tüketilen ürünlerden, kişinin uyuyacağı yere, kişisel bakımdan eğlence etkinliklerine kadar geniş bir çerçevede kısıtlamalar, yasaklar söz konusudur.

Bu kısımda Hızır (Xizir) orucu, on iki imam orucu, hewtemal (sultan-i newroz) olarak üç oruç türü ve bu oruçlar kapsamında farklı isimlerle anılan bazı alt başlıklar halinde oruç konusu incelenecektir. Bunların yanında yeni yıl kutlaması olarak bilinen "Gağan" geleneğinde ise, alan araştırmalarında Varto'da örneğin Sağlıcak (Dapag) köyündekutlama olarak sürdürüldüğü tespit edilirken Yarlısu (Goşkar) köyünde ise oruç tutulduğu bilinmektedir. Gağan ile başlayan ve sabit bir şekilde ilerleyen yoğun bir ibadet döneminden söz etmek mümkündür. Gağandan sonra "cemcemaat" ayı olarak bilinen Hızır (Xizir) ayından sonra baharın gelişiyle birlikte kutlanan Hewtemal ya da Heutemal ya da Sultan-i Newroz olarak bilinen gelenekte ise iki tür Hewtemal mevcuttur. Bunlardan ilki küçük Hewtemal (Hewtemalo Qıj) 7 Mart'ta, ikincisi olan Büyük Hewtemal (Hewtemalo Pil) ise 17 Mart'ta kutlanır (KK-14). Bu günlerde birer gün oruç tutulur. Ancak görüşme yapılan kaynak kişilerden bazıları bu günde oruç tutulmadığını ifade etmişlerdir(KK-

120, KK-121). Gağan, Hızır ve Hewtemal sabit bir takvimsel süreci ifade eder. Geleneksel olarak kırsal bölgelerde yaşayan Varto Alevîlerinde yaz ayları, tarım ve hayvancılık ağırlıklı iş ve uğraşlarla geçerken, kış aylarının başlangıcından itibaren ibadetler yoğunlaşır ve Hewtemal yani Newroz'da ise baharın gelişi kutlanarak döngü tamamlanır. Başlıklar bu döngüye göre sıralanmıştır.

3.4.1. Gağan (Gaxan)

Yukarıda bahsi edilen döngünün ilk ayağını oluşturur. Yeni yılın gelişinin kutlandığı bu gün, Varto Alevîleri için bir kutlama günüdür. Konuyla ilgili bilgisine başvurulan KK-27, Gağan'ı bir bayram olarak tanımlamış ve belleğinde çocukluğundan kalan en eğlenceli zamanların gağanda geçtiğini ifade etmiştir. Bu günde köydeki gençler bir araya gelirler ve içlerinden bir tanesi kadın kılığına girerek diğerinin koluna girer ve köydeki tüm evler tek tek dolaşılırdı. Evlerden imkânları ölçüsünde, yağ, şeker, un, kuru üzüm gibi gıda maddelerinin yanında eğer varsa para da toplanırdı. Toplanan para yetiyorsa davulcu ve zurnacı çağrılır ücretleri bu paradan ödenirdi. Eğer yetmezse davulcu ve zurnacıya toplanan gıda maddelerinden verilir ya da bunlar satılarak elde edilen gelirle bu kişilerin parası ödenirdi (KK-38, KK-54). Köylüler, köyde toplanma açısından en uygun yerde toplanır, ev ev dolaşılarak toplanan yiyecekler paylaşılır, bunların yanında köylüler çeşitli yiyecekler getirir ve beraber yenilip içilirdi. Davul zurna çalınır geç saatlere kadar halay çekilirdi. KK-25'in aktardığına göre eskiden aralık ayında oruç tutulur ve kutlama bu orucun sonunda yapılırdı. KK-26 Aralık ayının Gağan ayı olarak bilindiğini ve tüm boyunca çeşitli ibadetler yapıldığını ifade etmiştir. Ancak yapılan alan araştırmalarında günümüzde böyle bir uygulamanın varlığı tespit edilememiştir.

3.4.2. Hızır (Xizir) Orucu ve Hızır Anlatıları

Varto'nun farklı bölgelerinde farklı yorumlarıyla karşımıza çıkan Hızır orucu, genel hatlarıyla benzer özellikler göstermekle birlikte örneğin kaç gün tutulacağı hakkındaki bilgiler ve fikirler farklılıklar gösterebilmektedir. Genel kanı Hızır orucunun üç gün olduğu yönündedir. Genel uygulama da bu şekildedir. Ancak bu orucun bir, beş, yedi gün olduğu şeklinde bilgiler de mevcuttur. İlk olarak Varto'ya bağlı Yarlısu (Goşkar) köyünde yaşayan KK-3 ve KK-4, karı-koca olmalarına

rağmen aralarında bir fikir birliği oluşmamıştır. Çiftlerden erkek olan kişi Hızır'ın bir gün olduğunu söylemiş ve eşi bu orucun üç gün tutulması gerektiğini belirtmiştir.

> Bir gündür millet üç yapmış beş tutan da tutar yani Hızır aslında bir gündür (KK-3). (Eşi) üç gündür üç. Hızır ocak sonu şubat başıdır. Ocağın bittiği gündür. Eski hesaba göre. Şimdi çocuklar okuldan gelip gittikleri için çocuklar için ileri ya da geri yapılıyor. Çile bitince oluyor. Bu akşam bitiyor yarın şubattır. Bir ayağı çilede bir ayağı şubattadır derler. Önceki üç gündür. Akşam Hızır kurbanı kesilir. Dağıtılır. Ev sahibi kendine de biraz alır. Tabi almaması daha doğrudur. Ama nüfus çok olunca insanlar kendilerine de alıyorlar biraz mecburen (KK-4)

Bir diğer örnek ise Koçyatağı (Goma Zilê) köyündendir. Kaynak kişi Hızır orucunu şu şekilde açıklamıştır:

> Üç gün tutuyoruz. Çift sayı olmayacak. Üç, beş yedi tutan var. Ama üç gündür. Xizirê Xormeka. İki cuma var birini onlar tutar birini biz. İlk cuma Xizirê Mutika. İki Hızır var. İki cuma tutuluyor. İlk cuma Mutika'dan musahip gelir. Diğer cuma da cem yapılır. Üç gün Hızır orucu üçüncü gece Hızır/Xizir gecesidir. Beş güne tamamlayabilirsin. Üç hafta boyunca istediğin zaman tutarsın. Ocağın sonu ile şubatın başıdır. Eski hesaba göre yapılır. Hızır/Xizir yerinde durur dolanmaz. İki Hızır var. İlk hafta musahiplerindir. Diğeri normal Hızır'dır. Cem yapılır. Üç tane perşembe Hızır günüdür. Hızırbitince Şubatın 1'idir. Bir Hızır'da üç günü tutarsın bitiririsin diğer cuma gelir üç de orda tutarsın. Üç tane perşembe günü üç gün tutarsın. İsteyen komple tutan da var. Ama genelde üç gündür. Perşembe günü ziyarete gidiyoruz lokma dağıtıyoruz. Musahip geliyor onunla beraber kurban kesiyoruz. İlk perşembe oruç tutuyoruz. İkinci hafta Mutikan haftası diyoruz musahipler geliyor. Diğer haftaya da kalabilir. Üç dört gün kalabilir. En son perşembe bizim Hızır'dır. Kurbanı genelde son gün keseriz ama isteyen musahip geldiğinde de kesebilir (KK-5).

Yukarıdaki örnekte Hızır orucunun göründüğünden çok daha karmaşık bir yapıya sahip olduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda musahip kavramının bu oruç sürecinde oldukça etkili olduğunu da görebilmekteyiz.

Toplamda üç günlük bir süreci kapsayan Hızır, bu üç hafta içerisinde üç Perşembe günü oruç tutulmasıyla gerçekleştirilir (KK-75, KK-95). Hızır gecesi olarak bilinen gece ise bu üç perşembenin sonuncusudur. On iki imam orucu gibi ay takvimine göre belirlenen hareketli bir zamanı yoktur. Bölgede "Çile" olarak bilinen zemheri ayının sonuna denk gelir (KK-75, KK-95). Yukarıdaki tespitlerde görüleceği üzere Hızır orucu, 1 Şubattan önce biter. Ancak bir önceki anlatımda görüşmecinin belirttiği gibi bu durum güncel gelişmelere göre değişkenlik göstermiştir. Çocukların

da bu günleri idrak etmeleri, Hızır lokmasından[16] yemeleri için okulların yarıyıl tatiline denk getirilebilmektedir. İlk perşembeden sonraki cuma günü musahipler gelirler ve isteyen kurbanını o zaman da kesebilir. Geleneksel olarak musahiplerin, Hızır orucunda görüşmeleri geleneksel bir gerekliliktir. Ancak ilgili bölümde de anlatmaya çalıştığımız gibi, musahiplik geleneği, son yıllarda oldukça zayıflamıştır. Dolayısıyla Hızır orucu içerisindeki bu gelenek de eskiye oranla uygulanabilirliğini yitirmeye başlamıştır.

Yukarıdaki aktarımda dikkati çeken bir diğer nokta ise Hızır orucunun ilk haftasında Xormek aşiretine mensup Alevîlerin ikinci haftasında da kaynak mensubu olduğu Klapsıj aşireti mensuplarının oruç tutmasıdır. Varto'daki Alevî aşiretleri, Hormek (Xormek), Lolan, Klapsıj (Klawsıj), Şadi(Şadiyan), Kimsori, Evdelan olarak sıralanabilir. Bu aşiretler içerisindeki en büyük ikisi Hormek (Xormek-Alhas-Alxas) diğeri ise Lolan aşiretidir. Tezin ilgili bölümünde söz konusu aşiretler, yerleşim bölgeleri ve özgün özellikleriyle ele alınmaya çalışılmıştır. Hızır orucunun Varto'da bulunan Alevî aşiretleri tarafından sırayla tutulması örneği Tunceli(Dersim) Alevîlerinde de mevcuttur. Varto ya da Dersim'de yaşayan aşiretler geleneksel olarak belirli bir sıralama oluşturmuş ve Hızır orucunu bu döngü çerçevesinde tutmuşladır (Çakmak, 2005: 10-12).

Hızır orucu da on iki imam orucunda olduğu gibi sınırlılıkları ve kısıtları yoğun bir oruç türüdür. Her ikisinde de günde bir sefer yemek yenir. Bu yemek esnasında içilen sudan başka su içilmez sıvı tüketilmez. Saç-sakal tıraşı olunmaz. Cinsel ilişki kesinlikle yasaktır. Et yenmez. Rahat yerde uyunmaz. Bu yasakların tamamı Kerbela'ya atfen ortaya çıkmıştır. Orada yaşanan açlığı, susuzluğu, perişanlığı yaşayıp, bu acıyı hissederek inancı, iradeyi pekiştirmektir (KK-9, KK-13, KK-16, KK-21). Ancak modern koşullarla birlikte, kişisel bakım, saç-sakal tıraşı gibi uygulamalar yaygınlığını yitirmiştir. Görüşülen pirler ve dedeler de bu konuda esnek olunması gerektiğini ve modern dünya şartlarının bazı değişiklikleri mecbur kıldığını ifade etmişlerdir. Bu durumun bir uyum sağlama stratejisi olduğunu söylemek mümkündür. Alevî nüfusun son elli yılda çok büyük oranda kentlileşmeye başladığı düşünüldüğünde bu dönüşümün zaruri olduğu görülecektir.

[16]Hızır orucunda kesilen kurbana verilen ad.

Hızır/Xızır ayında görülen geleneklerden biri de genç kızların tuzlu bir çörek yiyerek uyuması ve rüyasında göreceği erkekle evleneceğine dair beklentidir. Bu yiyeceğe Tunceli/Dersim bölgesinde *Qawut/Kavut* adı verilir (Dersimi, 1992: 31). Varto'da yapılan alan araştırmalarında bu sözcüğün kullanımına dair herhangi bir emare görülmemiştir. Ancak rüyaya dair uygulamanın birebir aynı olduğunu söylemek mümkündür.

Hızır, neredeyse tüm Ortadoğu coğrafyasında benzer ve farklı yönleriyle birlikte yaygınlaşan mitolojik bir karakterdir. İslami toplumlarda ve Türk-İslam kültüründe de farklı anlatılara konu olmuş, Hızır ismiyle sayısız türbe tespit edilmiştir. Ortadoğudan başlayıp Balkan coğrafyasına uzanan geniş bir coğrafyada, birçok halkın sözlü geleneğinde yer eden Hızır anlatıları, Alevî inancında da oldukça önemli bir tutmaktadır. Farklı olmasına karşın Dersim merkezli Kürt Alevîlerinin bir uzantısı olarak değerlendirilebilecek Varto Alevîlerinde de anlatılardan, günlük hayata kadar hemen hemen her alanda Hızır figürüne rastlanmak mümkündür.

Hızır ya da Xızır inancının Varto Alevîlerindeki yansımalarına geçmeden önce konunun Tunceli/Dersim Alevîliğindeki yerine değinmek gerekecektir. Tezin farklı birçok bölümünde belirtildiği üzere Varto Alevîleri, Tunceli/Dersim Alevîlik inancının etki alanında değerlendirilmelidir. Bu açıdan söz konusu bölgedeki Hızır/Xızır söylencelerinin ve buna dair ritüellerinin öncelikli olarak ele alınması gerekmektedir.

Aksoy, Tunceli'deki Hızır inancının Alevîlikte merkezi bir konumda olduğunu vurgular:

> Hızır'ın Dersim Alevî halk inançlarında vazgeçilmez bir yeri olduğu bilinir. Bu dağlık bölgede bir nevi pasif ve soyut olan uzaklaşmış tanrı *Heq/Haq*'ın (deus otiosus) günlük hayatta işlevsel olarak yerini almış ve Ali de dâhil bütün dinsel karakterleri bir bakıma gölgede bırakacak kadar merkezi bir pozisyona sahip olagelmiştir. Bu nedenle onun yörenin kültür tarihinin de ötesinde, teoloji ve din sosyolojisi bakımından hatırı sayılır bir önemi vardır (2016: 519).

Yazarın üzerinde durduğu tanrısallık ya da tanrıya vekâlet etme durumuna Varto Alevîlerinde de rastlanır. Gündelik dilde Tanrı (Heq) sözcüğüne yaygın bir şekilde rastlanılmazken, Hızır birçok farklı niteliğiyle her alanda karşımıza çıkmaktadır.

Aksoy başka bir eserinde, Hızır inancının kökenlerine inerek farklı iddialarda bulunur. Tunceli yöresinin kadim geçmişinde önemli bir yer tutan Ermeni kültüründe bulunan "Sarkis" adlı karakterle karşılaştırma yapan yazar, bu iki inanç figürünün benzer noktalarını ele almıştır. Hızır'ın da Sarkis'in de boz atının olması, her ikisinin de kışın en soğuk günlerinde idrak ediliyor olması, her ikisinin de murat veriyor olması gibi benzerliklerin yanında Sarkis'in savaşçı bir karakter olması ve Hızır'ın bu tür bir özelliğinin olmaması gibi farklı yönlerini de vurgulamıştır (2016: 70-75).

Aksoy, Hızır'ın Zerdüştlükteki Sıruş/Sroş/Suruş karakterinden de izler taşıdığını vurgular. O da Hızır gibi yolda olanın, darda kalanın imdadına yetişir ve o da yine Hızır gibi gezgin bir görünüm arz eder. Suruş da Hızır gibi tanrı değildir ancak insanların dualarını, dileklerini, niyazlarını tanrıya ulaştıran karakterdir. Yazarın iddiasına göre Suruş karakteri bölgenin İslamlaşması süreciyle birlikte özelliklerini Hızır'a devretmiştir (2016: 520-527).

Muxundî'nin Tunceli/Dersim bölgesinden derlediği Hızır/Xızır duaları incelendiğinde Hızır'ın, yolda olanın, darda olanın imdadına yetişmesi gibi bilinen özelliklerinin yanında, duaları kabul eden, murad[17] beklenen, evlerin bereketini artıran ve bu gibi tanrısal özellikleri olan bir kavramı işaret ettiğini ifade eder (2012: 31-32).

Deniz ise, Hızır'ın Tunceli/Dersim Alevîliğinde Tanrı olan Xwedê'nin bir kademe altında olduğunu ve Duzgı ve Muzır'in ise bir kademe üstünde olduğunu ifade eder (2012: 130). Söz konusu hiyerarşinin bir benzeri olarak Varto Alevîlerinde bu silsile, Heq (Tanrı), Hızır (Xızır); ve yörenin yerel kutsal karakterleri olarak, Goşkar Baba, Hazır Baba, Çadır Baba gibi figürler bulunur. Söz konusu karakterler, Düzgün (Duzgı) ve Munzur (Mızur) gibi ayrıntılı menkıbelere sahip değildir. Şehit olarak tanımlanan bu figürler, Varto Alevîleri için üçüncü derecede kutsiyete sahiptir.

Albayrak'ın hazırladığı *Halk Edebiyatı Sözlüğündeki* Hızır ve Hıdırellez maddelerinde Hızır'ın tanımlanması noktasında, İslami literatürde görülen ve Hz.

[17]Murat kelimesinin farklı söylenişi. Ayrıca Varto ve Tunceli Alevîlerinde bu sözcük Mırad, Mıraz gibi farklı şekillerde de söylenmektedir.

Musa ile karşılaşan genç adam olduğu vurgusu vardır. Hıdırellez ise baharın gelişinin kutlanması olarak nitelendirilir (2010: 267-273). Hızır/Xızır'ın Tunceli merkezli Alevîlik inancında bu nitelemelerden belirli bir oranda ayrıştığını söylemek mümkündür. Varto'da yapılan alan araştırmalarında Hızır/Xızır; yaşlı, bilge, ak saçlı bir biçimde tasvir edilir. Taşıdığı tanrısal özellikler de göz önünde bulundurulduğunda Varto ve Tunceli Alevîlerinde Hızır'ın klasik İslami literatürde yer alan Hızır karakterinden daha karmaşık bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Bunun yanında, Varto ve Tunceli Alevîlerinin baharın gelişini kutladıkları gün de hıdırellez değil Hewtemal'dır. Bu da İrani kavimlerdeki Newroz/Nevruz bayramının karşılığıdır. Bu veriler ışığında, özelde Varto Alevîleri genelde ise Kürt Alevîlerinde Hızır'ın çok fonksiyonlu, aşkın bir karakter olduğunu söylemek mümkündür.

Hızır figürü tüm coğrafyalarda benzer bir temel vurguyla sözlü gelenekte var olmuştur. Darda kalanın imdadına yetişen, farklı donlarla, insanların karşısında çıkan, boz atıyla mesafe tanımaksızın yer değiştirebilen mitolojik özellikleri ağır basan geniş ölçekte değerlendirilmesi gereken bir karakterdir. Yapılan alan araştırmalarında Vartolu Alevîlerin, Hızır ya da bölgede Kürtçeleştirilerek kullanılan Xizir'ı salt bir sözcük olarak bile gündelik dile yerleştirdiği gözlemlenmiştir. Bu durumun en elverişli şekilde görülebileceği durumlar Varto Alevîlerinin yemin ederken kullandıkları sözcüklerle anlaşılabilir. Gündelik konuşmalarda, hem şehirde hem köyde yemin edilirken Xizir en fazla duyulabilecek sözcüktür. Bu yaygın durumdan hareketle Varto Alevîlerinin Xizir fenomenine bakış açılarını ve hangi durumlarda nasıl bir inanma eylemi gerçekleştirdiklerini ele almaya çalışacağız.

"Darda kalanın imdadına yetişen Hızır" olmak, söz konusu kutsal karakterin en bilinen ve en yaygın özelliğidir. Bununla birlikte alanda tespit ettiğimiz farklı anlatılardan yola çıkarak Varto Alevîlerinde inanç dünyasında yer alan özgün işlevler ve anlatılara da yer verilecektir. Varto Alevîlerinde Hızır kutsal bir varlık, mitolojik bir kahraman olmanın yanı sıra "Hızır Çeşmesi" dolayısıyla bir kutsal mekân kimliği de kazanmıştır. Bu mekânda bahar aylarından başlayarak, sonbaharın sonuna kadar, iklim koşulları elverdikçe yoğun bir ziyaretçi hareketliliği gözlemlenebilir. Hızır'ın en bilinen işlevi olarak görülebilecek "darda kalanın imdadına yetişen Hızır" Varto

Alevîlerinde de yoğun olarak görülmektedir. Buna dair alanda KK-29'dan tespit ettiğimiz hikâyelerden bir tanesi şu şekildedir:

> Hızır'ın meselesi şudur. Dara düşersen yardıma gelir. Babam anlatırdı. Adamın biri varmış fakirmiş, hırsızmış. Eskiden yapıncı varmış kolları olmayan bir palto gibi. Gezmiş demiş ya Hızır ben ne yapayım çok fakirim çaresizim. Bir adam gelmiş yanına sormuş niye ağlıyorsun ey fukara. Demiş ben fakirim çaresizim. Demiş ki hırsızlık yapma ve nereye gidersen doğruyu söyle. Demiş ki ben Hızır'ım. Bunu iyi bil. Bir bakmış ki adam yok, ortadan kaybolmuş. Fakir gitmiş bakmış ki yolda kervanlar var. Hırsızlar da az ötede durmuşlar kervanın gelmesini bekliyorlarmış ki soysunlar. Demiş ki kimse yok ki gitsin bize haber getirsin. Demiş ki git bize haber getir ona göre biz de bekleyelim. Gitmiş kahvede lokantada sormuş demiş kervanın sahibi kimdir. Demiş sen ne zaman gideceksin demiş 2-3 gün sonra gideceğim. Demiş ki ben doğru konuşacağım seni bekliyorlar kervanını soyacaklar hırsızlar. Demiş ki ben helvaların içine zehir koyacağım çöreklerin içine birşey koymayacağım. Adam fakire yemek vermiş adam dönmüş. Kervan demiş ki 2-3 güne geleceğim. Hazır olun. 2-3 gün beklemişler bakmışlar ki kervan geliyor. Hırsızlar adamları esir almış bağlamış kervanı almışlar. Çeşme başında durmuşlar demişler ki bir şeyler yiyelim. Adam demiş ki helvayı yemeyin adam zehir koydu ona. Çörek yiyin. Bunlar bakmışlar demişler ki helva tertemiz neden atalım yiyeceğiz tabi ki bu adam yaşan söylüyor. Onlar helva yemiş adam da çörek yemiş. Kalkmışlar ki kervanı yükleyip gidecekler. Ama oracıkta ölmüşler. Adam gitmiş kervan sahiplerinin ellerini çözmüş adam kervanın yarısını ona vermiş. Demiş ki yarısı sana yarısı bana. Adamın durumu iyi olmuş. Kurbanını kesmiş Hızır için. Doğruluk iyidir (KK-29).

Varto AlevîlerindeHızır'ı, "darda kalanın imdadına yetişen Hızır" yaklaşımın ötesinde, bir yaratıcının yanında, kimi zaman onun kudretine sahip ve ona vekâlet ederken görürüz. Yapılan alan çalışmalarında KK-30'in Hızır kültüne dair ifadeleri şu şekildedir:

> Hızır çok kudretli, dar gününde zor gününde herkese yetişen bir varlık Çünkü Hızır ab-ı kevserden geçmiş bu yüzden ölümsüzdür. Sadece onu dar gününde zor gününde haklı2nın yanında zor duruma düşenin yanında dara düşenin Allah göstermesin hasta olanın sığınıp tutan. Günlük hayatta nasıl dualar olur? Örneğin yemin edilirken: Ya Hızır! Benim bir hatam yok Hızır şahittir. Bu dakikadan sonra yalan söylenemez. Birini ikna etmek için Hızır'ın adıyla yemin edilir. Kavga çıktığı zaman nenem kendi başörtüsünü atıp bu Hızır'ın leçeki olsun bu hatayı yapma bu silahı sıkma. Kesinlikle yapılamaz. Bu Hızır'ın lokmasıdır ayağına attım sen bu yanlışı yapma dersin ve kesinlikle yapılmaz. Hızır'ın adı geçtiği anda durulur (KK-30).

Aktarımlarda Hızır'ın leçeki (yazma, tülbent) olarak anılan ve geleneksel olarak Kürt kültüründe kadim bir uygulama olarak bilinen beyaz tülbendin bir kadın tarafından yere atılarak kavgayı sonlandırma girişimidir. Barışı simgeleyen ve kadınların toplumsal olarak rol aldığı bu geleneksel uygulama Alevîlerde laçikê Xizirî (Hızır'ın tülbenti) olarak adlandırılmıştır. Beyaz tülbent bir kadın tarafından yere atıldıktan sonra çatışma durur. Bu bir nevi ateşkes halidir. Bu süreçte kavgalı

tarafları ayırmak için uğraşanlara bir şans verilir ve uzlaşmanın yolları aranır. Buradaki temel vurgu tülbent yere değdiği anda bunun kesin olarak savaşı durdurmak anlamına geldiğidir. Vartolu Alevîler bu vurguyu Hızır'la güçlendirmişler ve geleneksel bir uygulamayı inanç dairesine alarak etkinliğini ve gücünü artırmışlardır.

Gündelik hayatta, olağan ilişkilerin normal seyrinde devam ettiği anlarda herhangi bir Vartolu Alevî grubun kendi aralarında yaptıkları sohbetlere kulak kesildiğinde en fazla duyduğu kelime Hızır (Xizir) olacaktır. Yapılan alan çalışmalarının büyük kısmında birkaç kişilik grupların içerisinde olmaya özellikle önem gösterilmiştir. İnancın dile yansıyan ve dile yerleşen bazı kalıplar üzerinde yaptığı kavrayabilmek için grubun kendi aralarındaki sohbetler ve söz konusu sohbetlerdeki vurgular oldukça önemlidir. İki kişinin birbirini ikna etmek için, tartışmaya kapalı bir şekilde konunun çözülebilmesi için bir tarafın Hızır'ın adını anarak yemin etmesi yeterli olacaktır. Diğer taraftan Hızır'ın tek bir işleve indirgenmesi durumu da Varto Alevîlerince aşılmış bir durumdur.

3.4.3. Hewtemal/Heutemal/Sultan-i Newroz/Newroz

Varto ve köylerinde yapılan saha araştırmalarında tespit edilen bir diğer oruç türü "Hewtemal" ya da ""sultan-i newroz" olarak adlandırılan ve baharın gelişiyle birlikte tutulan bir oruç türüdür. Rumi takvime göre dokuz martta tutulan oruç, miladi takvime göre yaklaşık olarak nevruz gününe denk gelir. Halk arasında bir diğer adı da "nehê mardê" (martın dokuzu) olan bu günün nevruz ve baharın gelişiyle ilgili olduğunu iddiasını güçlendirmektedir. Aynı zamanda bir diğer adının sultan-i newroz olması da yine bu orucun tutulmasının baharın gelişiyle ilgili olduğunu kanıtlar niteliktedir. Diğer konularda karşılaşılan bilgi çeşitliliği bu konu için de geçerlidir. Genel kanı söz konusu orucun bir gün tutulduğu yönünde olmasına rağmen bazı kaynak kişilerin bunu dokuz gün olarak ifade etmesi dikkat çekicidir. Diğer tüm konularla birlikte düşünüldüğünde bu sorunun Alevî inancının geleneksel formundan modern forma geçişte yaşadığı en büyük sıkıntı olan "standartlaşma" ile ilgili olduğunu belirlemek mümkündür. Alandan elde edilen bilgilerde ayrıca bu orucun iki tür olduğu yönünde bir eğilim vardır:

> Bir de “”hewtemal vardır. İki çeşit hewtemal var. Birisi 17 Marttadır eski hesaba göre. Diğeri de 7 sindedir. İkisi de hewtemaldir. İki kere vardır. Büyük hewtemal küçük hewtemal. Zerfet, gırık yapılırdı yemekler hazırlanırdı, yenirdi. Hewtemal qij (küçük) 7 sinde. hewtemalu pil (büyük) 17 sinde. Sultan-i newroz da denir. Peygamberler hayrınadır. Bazıları Hz. Ali doğduğu için diyor. Bazıları da baharın gelişi için olduğunu söylüyor. Babam de baharın gelişiyle alakalıdır diyordu (KK-4).

Bu görüşme Varto'ya bağlı Yarlısu (Goşkar) köyünde yapılmıştır. İki tür Hewtemal olduğu bilgisi sadece bu köyde elde edilmiş bir bilgidir. Bu şekilde ikili bir adlandırma başka bir bölgede tespit edilememiştir.

Gezik ve Çakmak Tunceli/Dersim Alevîliğine dair hazırladıkları sözlükte, Hewtemal'in üç çeşit olduklarını belirtmişlerdir. Bunlar, Hewtemalo Qıj (küçük hewtemal), Hewtemalo Werti (orta hewtemal) ve Hewtemalo Pil (büyük hewtemal) olarak sıralanmıştır(2010: 57). Varto'da büyük ve küçük olarak adlandırılan Hewtemal çeşitleri görülürken Hewtemalo Werti kavramı tespit edilememiştir. Ancak bütünsel olarak bakıldığında bunun zaman içerisinde unutularak uygulamadan kalkmasının mümkün olduğu anlaşılacaktır.

Bodrogi, Anadolu Kızılbaş ve Alevîlerinde kutsal günler üzerine olan yazısında Nevruz/Newroz'un Anadolu'nun birçok yerinde kutlandığını belirterek kimi Alevîlerce bugünün Hz. Ali'nin doğum günü olduğunu vurgulamıştır. Ancak, yazar devamla bunun geleneği İslami bir görünüme kavuşturma çabası olduğunu ve yeterince kökleşmediğini ifade etmiştir (2012: 178). Varto'da yapılan alan araştırmalarında, söz konusu günün Hz. Ali'nin doğduğu gün olduğunu söyleyen iki kaynak kişiye ulaşılmıştır (KK-3, KK-35). Ancak genel kanı bu yönde değildir. Bu günün Sultan-i Newroz olarak adlandırılması da bu savı doğrular nitelikte değildir.

Alan çalışmalarında KK-27, Hewtemal'de bugüne özgü bazı uygulamalar olduğunu belirtmiştir:

> Hewtemalde köy çeşmeleri olurdu önü taş olurdu o taşları toplar getirirdik damlara çıkardık. Taşları damın kenarlarına diziyorduk. Sebebi de ertesi gün gelip bakardık herhangi bir canlı var mı yok mu ? Canlının anlamı şu yani senin rızkın var mı yok mu ? Gelip bakıyorduk herkesin taşı belliydi. Kardeşlerinin, annenin, babanın… altında herhangi böcek bir şey varsa seviniyordum. Kısmetim çok diyordum(KK-27).

Bir başka uygulama ise KK-15 tarafından şu şekilde aktarılmıştır:

> Ekmek yapılırdı kargalara verirlerdi. Karga hangi tarafa götürürse oradan evlenirdin. 9 mart günü herkes yemek yapardı. O sabahleyin ip bağlarlar, keçi kılından veya kuşburnu dallarından uygun olanlar getirilip bağlanırdı. Bağlanırken dua edilirdi. Bu kurdun ağzını bağlar. Bu düşmanın ağzını bağlar. Hewtemalde bir de xaşil yapılırdı. Köyde ekmek yemek yapılırdı. Zerbet, babko pişirilirdi. O gün bütün kötü şeylerin ağzını bağlarlardı. Hewtemalde oruç tutulmazdı. Bizde yoktu (KK-15).

Bu örneğin aksine diğer görüşmelerde Hewtemalde oruç tutulduğu ifade edilmiştir. Baharın gelişinin altının çizilmesinin, bir kutlama ya da ayinsel bir toplantı şeklinde olmayıp oruç tutma ibadetiyle idrak ediliyor olması ilginç bir durumdur. Birçok farklı kültürde Nevruz ya da benzeri bahar kutlamaları, bayramları, mevcut olmakla birlikte bunun bir oruçla simgeselleştirilmesi ayrıcı bir nokta olarak değerlendirilebilir.

Saha araştırmalarında söz konusu orucun bilinirliğinin ve uygulanırlığının oldukça düşük bir oranda seyrettiğini tespit etmek zor olmayacaktır. Özellikle yaşlılar ve belirli bir yaşın üzerindeki kadınlar haricinde "Hewtemal" orucunun bilinmediği ve bir ibadet olarak uygulanmadığı görülmüştür. Göç eden Vartolu Alevîler içinse bu duruma benzer bir şekilde "nostaljik" bir olguya dönüşmüştür. Belleğin tozlu raflarında kalmış, bahsi geçince anlık romantik tepkilere sebep olan inanç yerine çok eskilerde kalmış bir kültürel unsur olarak değerlendirilmektedir.

3.4.4. On İki İmam Orucu/Muharrem Ayı

Alevîler tarafından tutulan bir diğer oruç da muharrem ayında tutulan on iki imamlar orucudur. Yasaklar, kısıtlama ve sınırlılıklar açısından Hızır orucuyla aynı özelliklere sahiptir. Esasında bu tür uygulamalar on iki imam orucu kaynaklı olup, ortaya konan pratiklerin tamamı Kerbela olayı referans verilerek ortaya çıkmıştır. Bu oruç 12 gün tutulur. 13. gün kadınlar Hz. Fatma için yarım gün daha tutarlar. Sabahtan öğlen vaktine kadarki zamanda Aşure pişirilir ve öğlen kadınlar iftarlarını bu aşureyle açarak bu orucun son ritüelini yerine getirmiş olurlar. Toplamda 12 yıl bu orucu tutanların bir daha oruç tutmasına gerek yoktur. 12 yıldan sonrası şart değildir, kişinin kendi tercihine bırakılmıştır:

> On iki imam orucunun ne zaman olduğunu nereden biliyorsun. Ramazan bayramına göre anlıyoruz. Kurban bayramından 20 gün sonradır. O yüzden değişiyor. Ramazan ayıyla Muharrem ayı arası 70 gündür. Erkekler 12 gün tutar kadınlar 13 gün tutar. Hz. Ana Fatıma için. Bazıları da 15 e tamamlar. İki

> tane yetimi var. Onlar için. Muharrem ayından önce masum paklar orucu tutulur. Üç gündür. Ehlibeyt soyundan kişiler çocukken şehit ediliyor. O yüzden o masumlar için 3 gün tutuluyor. Muharrem ayından önce tutulur. Rojiyê masumî pakî. Deriz biz (masum paklar orucu) muharrem ayından hemen öncedir. Önceki üç gündür. Ana Fatıma'nın iki çocuğu düşük yapmış 2 gün de onun için tutuluyor. Çocukları için. Sêwî (yetimler) için tutulur(KK-28).

Toplamda 12 gün olan oruç, kadınlar için 13. günün öğle vaktine kadar devam eder. Bu anlatımda ilginç olan ve diğer köylerde karşılaşmadığımız ya da ancak köydeki bir-iki yaşlının zorlukla hatırladığı bazı özgün oruçlardır. On iki imam orucu başlamadan önce Masum-i Pâk olarak adlandırılan ehl-i beyte mensup çocuklar için tutulan oruç, üç gündür. Alevî inanç geleneğinde yerleşik olarak var olan bu orucun yapılan alan araştırmalarında bazı kişiler tarafından bilinmediği ya da bilinmesine rağmen çok eskilerde kalan bir uygulama olarak görüldüğü gözlemlenmiştir. Aktarıımın devamında bahsi geçen sêwiler (yetim) için tutulan ve Hz. Fatıma'nın düşük yaparak kaybettiği iki çocuğu için tutulan oruçtur. Bu oruç türünün de alan araştırması yapılan diğer bölgelerde bahsi geçmemiş ve aynı şekilde çoğu kişi tarafından bilinmemekte ya da az çok bilinip uygulanmamaktadır.

On iki imam orucunun bir diğer özelliği ise on iki sene tutulduktan sonra bir zorunluluk olmaktan çıkmasıdır. On ikinci yıldan sonra kişinin kendi isteğine bırakılmıştır. Bu konudaki genel gözlem özellikle kadınlar, on iki yıldan sonra da bu orucu tutmaya devam ederken bu oranın erkeklerde daha az olduğu yönündedir.

Araştırma yapılan köylerde, kadınların erkeklerden daha fazla inanç atmosferinde olduğu ve inanca dair bilgilere daha faza hâkim oldukları gözlemlenmiştir. İnancın geleneksel biçimleri, ritüeller, ibadetler, anlatılar, menkıbeler, ziyaret kültüne dair süreklilik gibi konularda kadınların daha büyük oranda bilgi ve ilgi sahibi olduğu tespit edilmiştir. Alevîliğin dönüşümüne dair, cemevleri, sivil toplum kuruluşları, gibi konularda ise erkeklerin daha ilgili olduğu rahatlıkla anlaşılabilecektir. Bu durumun oldukça belirgin sosyolojik sebeplerle ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Alevîliğin geleneksel sözlü kültür formunun bazı sonuçları olarak okumak, Alevî toplumunun dönüşümleri konusunda da zihin açıcı olacaktır. Bu durumun birtakım sebepleri vardır. Bölgenin yoğunluklu nüfusun anadilinin Kürtçe oluşu söz konusu sonucun sebeplerinden biridir. Tezin genel anlamda odak noktası olan "dönüşüm" kavramı bağlamında ele alındığında, yaşanan

yoğun göç hareketlerinden sonra, dili konuşma, öğrenme ve aktarım süreçlerinde aksaklıklar yaşanmıştır. Tamamıyla sözlü aktarım süreçleri yoluyla sürdürülenAlevîinancına dair bilgiler, menkıbeler, keramet ve şifa anlatıları, deyişler, dualar gibi tüm araçlar çok yakın bir zamana kadar tamamen Kürtçe yapılmıştır. Yapılan alan araştırmalarında görüşülen yetmiş yaş üstü tüm kaynak kişilerin ortak beyanıyla tespit edilen bilgilere göre 1960'lı yıllara kadar Varto ve köylerinde ibadet dilinin tamamen Kürtçe olduğudur. Buradaki tek ayrım noktası, Tunceli, Erzincan veya Bingöl'den gelen dedelerin Kürtçenin hangi lehçesini konuştuğuyla ilgilidir. Eğer Zazaca bilen, konuşan bir pir ise ibadeti, deyiş ve duaları bu lehçede uygulamıştır. Bu durum Kurmancî lehçesi için de geçerlidir. Yine aynı aktarımlarda bu kuşağın her iki lehçeyi de en azından anlama düzeyinde bildiği tespit edilmiştir. Kentleşme ile birlikte şehirlerde baskın dilin Türkçe olması nedeniyle söz konusu lehçeleri konuşan bireylerin ortak dilinin Türkçe olduğu gözlemlenmiştir.

Bu durumun bir sonucu olarak genelde Kürt Alevîleri özelde ise Vartolu Alevîlerin, metropol şehirlerde diğer Alevîlerle birlikte kurdukları CemEvlerinde ibadet dilinin neredeyse tamamen Türkçeye evrildiği gözlemlenmiştir. Tüm anlatı geleneği tarihsel olarak Kürtçe dilinde oluşturulmuş olmasına rağmen bugün bunun belirgin bir oranda düştüğü yadsınamaz bir gerçeklik olarak değerlendirilebilir. Söz konusu durum Vartolu Alevîler açısından olumsuz sonuçlar doğurmaktadır. Özellikle çocuklar ve gençlerdeki anadili konuşma ve anlama oranının düşüklüğü kuşaklar arası iletişimi sekteye uğratmıştır. Anadili ile ilgili problem yaşayan toplumsal gruplarda bu durumun, deneyim aktarımı gibi konularda sorunlar yarattığı tartışılırken,Alevîlerde inancın ve kültürün aktarımını sekteye uğrattığı için daha ciddi sonuçları olabilmektedir.

3.5. LOKMA KAVRAMI VE İŞLEVLERİ

Alevî inancında lokma kavramı oldukça geniş bir kullanım alanına sahiptir. Alevîlikteki hemen hemen tüm ibadet ve ritüellerle ilgili yeme-içme eylemlerinde kullanılan, temelde dayanışma, paylaşma vurgusu taşıyan önemli bir kavramdır. Yapılan alan araştırmalarında lokma kavramının farklı kullanımları, hangi ibadet veya ritüelde nasıl organize edildiği mülakatlarda sorulmuş ve gözlemlerle desteklenerek bazı tespitlerde bulunulmuştur.

Alevî inancında dayanışma ve bir arada olma duygusunun tarihsel kökenleri olduğunu söylemek mümkündür. Gerek Osmanlı İmparatorluğu döneminde gerek Cumhuriyet döneminde farklı sebepler ve gerekçelerle de olsa Alevî toplumunun, inanç ve kimlik bağlamında ayrımcılığa maruz kaldığı neredeyse tüm kesimlerin ortak kanısıdır. Dışlanan, ötekileştirilen Alevîlerin kendi aralarında kurdukları dayanışma ve paylaşma mekanizmaları bir anlamda topluluğun ayakta durma çabası olarak düşünülebilir. Beslenme ile ilgili ritüel veya geleneklerin oldukça arkaik kökenlere sahip olduğunu belirtmek gerekir. Ancak, lokma kavramının bugün hâlâ çok yaygın, çeşitli ve zengin kullanımlarına bakıldığında, Alevîler için tarihsel kökenlerinden kaynaklı etkilerden çok, bir arada olma ve paylaşma duygusuyla açıklanması daha geçerli bir çıkarım olacaktır. Bu olgu aynı zamanda aktarım mekanizmasının da önemli bir unsurudur. "Alevî toplulukların dinî ve kültürel algıyı birleştirdikleri alanlardan biri de beslenme kültürüdür. Fakat bu toplumun çeşitli yiyecek ve içecek maddelerini dinî bazı ritüellerle kutsallaştırmaları, tarihî süreçte kültürel algının geleceğe taşınmasını sağlamıştır"(Özdemir, 2018: 50). Söz konusu kavramı, kökenlerinden ziyade işlevleri ve kültürel bağıntıları kapsamında ele almak daha zihin açıcı olacaktır.

Bir ev ziyaretinde ikram olarak sunulan bir meyveden, cemde kesilen kurbana kadar çok geniş bir anlam dünyasına sahip olan lokma kavramı, Alevî inancındaki yeme-içme kültürünün paylaşım ve dayanışma olgusuyla birlikte tek kelimeyle açıklanan bir özeti gibidir. Hak lokması, Pir lokması, Hızır lokması, Ana Fatma Lokması, Ali'nin rahmetinin lokması gibi farklı adlandırmalardan da anlaşılacağı üzere farklı durumlar için farklı kavramlar oluşturulmuştur (Gezik, Çakmak, 2010: 112).

3.5.1. Pir Lokması

Tezimizin farklı bir bölümünde değindiğimiz çıralık-hakullah uygulamasının bir diğer adı da pir lokmasıdır. Bir çeşit patronaj sistemini imleyen hakullah veya çıralık, pirlerin veya ocak ailelerinin kendilerini finanse ederek bir anlamda ekonomik bir özerklik elde etmesine verilen isimdir. Bu maddi dayanışma ya da yükümlülüğün de lokma olarak adlandırılması, neredeyse içerisinde somut olarak alınıp verilen bir nesne olan her durum için kullanılmasıyla ilgilidir. Pirlerin veya

ocak ailelerinin geçimleri için kendilerine verilen bu maddi desteğe verilen isimlerden bir tanesi de hak lokması kavramıdır. Buradaki lokma kavramının vurguladığı temel duygu ise yükümlülüktür. Burada yapılan eylem paylaşma-dayanışma temelli bir yaklaşım olsa da eylemin gerçekleşme aşamasındaki temel duygu ise yükümlülüktür. Bu bir görev olarak da değerlendirilebilir. Örneğin Koçyatağı (Goma Zilê) köyünde yaşayan KK-5, İzmir'de yaşayan pirlerinin her yıl olmasa da bazı yıllar geldiklerinde kendisine hak lokması verdiğini ifade etmiştir. Bu ifade tam olarak çıralık-hakullah kavramını ifade etmektedir.

3.5.2. Hızır Lokması

Lokma kavramının kullanıldığı bir diğer uygulama ise "Hızır Lokması"dır. Varto Alevîlerinde oruç başlığı altında Hızır orucu ve Hızır kavramları üzerinde durulmuştur. Hızır orucunun son gününde yapılıp dağıtılan çörek benzeri yiyeceğe verilen isim de lokmadır. Bu lokma, birbiri ardına devam eden üç kutsal perşembenin sonuncusunda gidilen ziyarette dağıtılır. Bu tanımlamanın içeriğinde görülen çörek Varto Alevîlerinde sıklıkla kullanıldığından lokma kavramı bu yiyecekle özdeşleşmiş gibidir. KK-34 Hızır lokmasıyla ilgili anlatımında, Hızır ceminde ibadet ettiklerini, cem kurduklarını ve akşam lokma olarak çörek hazırladıklarını ifade etmiştir. Bir tane tuzlu kete getirilip, kapının önünde bir ağaca asılır ve karga gelip onu alıp hangi evin başına konarsa o ailenin genciyle evlenme ihtimalinin olduğuna inanıldığını ifade etmiştir. Akşam duasında ise yediğinde, biraz da tuzlu olmasının etkisiyle rüya görüldüğünü ve rüyasında kimi görürse onunla evleneceğine inanıldığını belirtmiştir.

Hızır Cemi öncesinde insanların beraberinde getirdikleri tuzlu çöreğe de lokma adı verildiği görülmektedir. Aynı zamanda Hızır ayı ile ilgili günümüzde çok fazla uygulanmayan bir geleneği de işaret eden bu anlatım, Lokma kavramının kullanım zenginliğinin bir başka örneğini teşkil etmektedir.

KK-35 Hızır lokmasına dair anlatımında, babasının zamanında köylülerin toplandığını ve evlerde cem yapıldığını ifade etmiştir. Görgü (Kurçik) köyünde cem düzenlendiğini ve bu cemlerin perşembe günleri yapıldığını belirmiştir. Dede ve zâkirlerin geldiğini, bütün köyün o gün kurbanlarını kestiğini, etlerin bütün evlere

dağıtıldığını, kazanlara konarak pişirildikten sonra insanlara ikram edildiğini ve buna da "Hızır lokması" adını verdiklerini ifade etmiştir.

Kavramın kullanıldığı bir diğer gelenek ise kirvelik ile ilgilidir. Alan araştırması sırasında İçmeler (Raqasan) köyünde yaşayan Seyyid Nesemî türbesinin de bakımı ve işleriyle ilgilenen KK-9, kirvelik geleneğiyle ilgili sorumuza verdiği cevapta lokma kavramını gelenekle ilgili bir bağlamda kullanmıştır. İnsanların çocuklarını lokmasıyla beraber alıp geldiğini, kurbanını getirdiğini ve kesip dağıttığını ifade etmiştir. Kimi zaman kansız kurban olarak da ele alınan lokma kavramı burada kurban için de kullanılmıştır.

Sanal akrabalık ile ilgili konu başlığında detaylarıyla anlatmaya çalıştığımız kirvelik geleneğinde de sünnet esnasında kesilen kurbana verilen ismin de lokma olduğunu görüyoruz.

Aynı zamanda benzer bir gelenek olan musahipliğin de uygulanabilmesi için yapılan musahiplik ceminde tarafların bu gün için getirip kestikleri kurbana da lokma adı verilir. Ayrıca musahiplik kurumunun kökenleri üzerine konuştuğumuz KK-5 şu ifadeleriyle farklı bir lokma kullanımını ve lokmanın kavramını açıklarken bunu musahiplik ile ilişkili olarak ele almıştır. Lokma kavramının musahiplikten geldiğini ve Hz. Muhammed döneminde yaşanan yoğun savaş ve fakirlikten kaynaklı olarak herkesin bir musahip seçerek ekmeğini paylaşmasıyla ilgili olduğunu vurgulamıştır.

Görüşmecinin bir ocak ailesine mensup olması dolayısıyla Alevî inancına dair bilgilerinin tamamen aile içinde edindiği geleneksel bilgi olduğunu vurgulamak gerekir. Musahiplik geleneğinin kökeninin erken İslam tarihi döneminde yaşanan yoğun açlık ve fakirlik gibi sebeplerle ortaya çıktığını belirtmiştir. Burada temel vurgu yine paylaşım ve dayanışma kavramları üzerinedir. Lokma, burada bir çeşit hayat sigortası olarak görülerek, musahipliğin ortaya çıkışının sosyal temelleri açıklanmaktadır. Musahiplik ve lokma kavramlarının ortak noktası dayanışma ve birliktelik duygusudur.

3.5.3. Adak ve Kurban

KK-5'in lokma kavramını kullandığı bir diğer durum ise ziyaretlere yapılan gidişlerde kesilen kurbana ve bu kurbanın dağıtılan parçaları işaret ettiği kullanımdır. Varto'da özellikle sonbahar aylarında Alevî nüfusun yoğun olarak gittikleri belli başlı ziyaretler bulunmaktadır. Ziyaretlerle ilgili başlık altında detaylarıyla ele alınmaya çalışılan konunun lokma ile ilgili kısmını ise KK-5, ziyaretlerde dağıtılan yiyecekler için kullanmıştır. Çevrede yer alan ziyaretlere özellikle ağustos ve eylül aylarında gidenlerin kurban kestiğini ya da lokma dağıttığını ifade etmiştir. O lokmadan herkesin faydalanabileceğini ve ister yerli ister yabancı olsun herkesin bu sofrada yerinin olduğunu belirtmiştir. Kesilen kurban etinin pişirilmesiyle ilgili anlatılar kimi zaman olağanüstü motiflerle de bir arada olabilmektedir. Çalışmamızın kerametlere dair bölümünde konuya Varto ve köylerinde derlenen birçok olay tespit edilmiştir. Yurtseven de derlenilen anlatılardaki durumlarla benzer noktalara değinmiştir:

> Eski köy cemlerinde kurbanın genellikle suda haşlandığı ancak bazen de sütte haşlanarak pişirildiğini aktarılmaktadır. Hatta haşlanan hayvanı, kazanda çevirirken araç gereç kullanmayan, elleriyle çeviren insanların olduğunu aktarmaktadır. Kazanın içindeki kaynar suya ya da süte elini daldırarak kurbanı pişiren insanların marifet sahibi insanlar olduğunu belirtmektedir. Bu olaylara şahitlik ettiğini dile getiren insanlar, o kişilerin marifet ehilleri olduğunu ve onların zaten Allah aşkıyla yandıklarını ve bu sebeple hiçbir ateşin onları yakmayacağına inanılmaktadır (2019: 30).

Kaynak kişinin belirttiği ziyaretlerde genellikle kurban kesilir. Ancak dağıtılan lokma sadece kurban etinden ibaret değildir. Kişilerin maddi durumuna göre şekerleme çeşitleri, çörek, gofret vb. gıda maddeleri de lokma olarak dağıtılmaktadır. Lokma kavramının doğrudan karşıladığı bir besin olmadığı gibi burada temel konu gönüllü olarak bir yiyeceği paylaşmak ya da adamak söz konusudur.

Lokma kavramının kullanıldığı bir diğer durum ise adaktır. Anadolu'nun farklı bölgelerinde yoğun olarak uygulanan bir ritüel olarak adak adama, Alevîlik inancında da yaygındır. Gerçekleşmesi istenen dilekler eğer gerçekleşirse ya kurban kesilir ya da başka bir gıda maddesi ile ihtiyaç sahiplerine, komşulara yardımda bulunulur. Bu uygulamada kesilen kurban ve eti ya da dağıtılan diğer ürünler de Alevî inancı gereği lokma olarak kabul edilir.

3.5.4. Gündelik Hayat ve Lokma

Gündelik hayatta da lokma kavramı sık sık kullanılmaktadır. Kişisel olarak da tanıklık ettiğim bu tür durumlarda genellikle misafir olunan evde ya da herhangi mekânda ikram edilen yiyecek ve içecekler için de lokma kavramı kullanılmaktadır. Buradaki temel motivasyon da yine paylaşılan bu yiyeceğin haktan geldiği ve herkese ait olduğu vurgusudur. Paylaşım duygusunun altında yatan esas sebep, biraz da tasavvufi bir eğilimle Hakk'ın yani Tanrı'nın tüm Âlemin sahibi olması ve yediğimiz içtiğimiz her şeyin ona ait olmasıyla ilgilidir. Dolayısıyla size ikram edilen yiyecek Hakk'ın lokmasıdır ve geri çevrilmesi hoş karşılanmaz.

Yoğun bir ortaklaşma ve dayanışma vurgusunun ön planda olduğu lokma kavramı, Alevîler için bir sosyal paylaşım aracı olarak kurgulanmıştır. Yapılan her ibadet ya da ritüel mutlaka lokma kavramıyla ilişkilendirilerek yerine getirilir. Bu gibi durumların dışında özellikle gündelik hayatta da söz konusu kavramın kullanılması, neredeyse hayatın her alanında ve anında paylaşım esaslı bir bakış açısının sonucudur. Lokma, paylaşımın kavramsallaştırılması yoluyla inancın merkezine yerleştirilmiş ve bu paylaşım olmadan ibadet veya ritüelin gerçekleşmesi adeta imkânsız hale gelmiştir.

3.6. GEÇİŞ DÖNEMLERİ VE DÖNÜŞÜMLER

Literatürde inisiasyon ritleri olarak tanımlanan bir kavram olarak geçiş dönemleri, üç temel dönem üzerinde şekillenir. Bunlar; doğum, evlenme ve ölümdür. Bu üç döneme dair uygulamalar, pratikler, inanç ve ritüellerle birlikte, tüm bu törensel süreçler bu konu kapsamında değerlendirilir. Söz konusu doğal süreçlerin kültürel bir form olarak törensel bir yapıyla karşımıza çıkması, konunun folklorik/etnolojik yönünü ortaya koymaktadır. Doğal süreçlerin toplumsal/kültürel bir daire içerisinde anlamlandırılması, bir anlamda kişinin hayatının ayinsel pratiklerle planlanması sonucunu beraberinde getirmektedir. Van Gennep tarafından kavramsallaştırılan geçiş dönemleri yazar tarafından ev metaforuyla ele alınmıştır. Yazar, toplumu odalara ve koridorlara bölünmüş bir eve benzetir. İnce koridorlar insanın iç kısmını temsil ederken, daha açık salon ve odalar ise insanın dışa dönük iletişim kapılarıdır. Bu bölümlerin toplumlar tarafından izole edildiğini ve birinden

diğerine bir geçişin gerektiğini vurgular (1960: 26). Söz konusu geçişlerin, toplumsal/kültürel bir zemine oturtulması için törensel uygulamalar gerekmektedir. Bu şekilde söz konusu geçişler topluma mal edilir ve her birey toplumun bir parçası olduğunu kavramaya başlar. Birey, bu aşamadan sonra toplumsal bir kabul görmeye başlar ve bu durum bir meşruiyet alanı olarak bireyi toplumla kurduğu ilişkilerde belirgin bir statüye kavuşturur. Bu bir anlamda kişinin toplum tarafından bir birey olarak kabul edilmesini imler (Gültekin, 2015: 86). Honko, kişinin geçiş dönemleriyle birlikte "ben"i öldürdüğünü ifade eder:

> Genellikle kişinin eski statüsünden ayrıldığı, yabancılaştırıldığı ayrılma ritlerini kapsar. Önceki rolü ortadan kalkar ve eski egosu (ben'i) öldürülür. Aynı zamanda yeni bir statüye geçmeye hazırlanan geçiş ritlerini kapsar. Bunlar kişinin hayatında meydana gelen değişikliğin farkına varmasını sağlar, üstüne alması gereken yeri, görevleri ve hakları tanımlar, ve kişinin o konudaki yeterliliğini test eder (2006: 131).

Erman Artun ise, geçiş dönemlerinde kümelenen adetler, gelenekler, törenler ve törenlerin içerisinde yer alan uygulamaların, bir ülkenin ya da bir bölgenin geleneksel kültürünün ana bölümlerinden birini oluşturduğunu ifade eder (1998: 86).

Tezimizin yoğunlaştığı alan olarak Alevîlik inancı söz konusu geçiş dönemleriyle ilgili bazı durumlar için çeşitli ritüeller ve pratikler inşa etmiştir. Doğum, doğum öncesi, evlenme, (düğün, nikâh vb.) ölüm ve ölüm sonrası süreçlerinden ölüm ve ölüm sonrası ritüeller Alevîlik inancında oldukça belirgindir. Bu ritüeller bir bütün olarak inanca dair referanslarla şekillenmiştir. Geçiş dönemlerinden biri olan ölüm ve sonrasına dair uygulamaların Alevîlik öğretisi çerçevesinde şekillenmesi ve yaşanan dönüşümlere bağlı olarak yaşanan tartışmalar da büyük oranda bu süreçler etrafında ortaya çıktığı için tezimizin bu bölümünde ağırlıklı olarak ölüm ve sonrasına dair ritüeller üzerinde durulacaktır. Ancak yapılan alan araştırmalarında doğum ve evlenme ritüellerine dair elde edilen bazı bilgiler de değerlendirilecektir.

Varto Alevîlerinde de Alevîlerin genel eğilimlerinden farklı bir durum söz konusu değildir. Varto ve köylerindeki alan araştırmaları kapsamında geçiş dönemlerine dair soruların büyük kısmında inançla ilişkili bir alan olarak ölüm ve sonrasındaki uygulamalar ön plana çıkmaktadır. Özellikle doğum ile ilgili uygulamalarda inancın etkisinin az olduğu tespit edilmiştir. Tezimizin kapsamı

içerisinde ele alınan tüm unsurlar, Alevîlik inancının değişen ve dönüşen dinamizmi boyutuyla ele alındığından bu bölümde de ağırlıklı olarak inancın biçimlendirdiği, yönlendirdiği, inşa ettiği ve yeniden ürettiği ögeler üzerinde durulacaktır.

3.6.1. Doğum Öncesi ve Sonrasında İnanca Dair Ritüeller

Geçiş dönemlerinden ilki olan doğum süreci, öncesi ve sonrası olmak üzere iki ayrı kısımda ele alınacaktır. Yapılan alan araştırmalarında çocuk doğmadan önce yapılan bazı uygulamalar tespit edilmiştir. Bunlar genel olarak erkek çocuk olması için çiftlerin kutsal mekânlara, ziyaretlere gidip dua etmesi şeklinde ortaya çıkmaktadır. Varto'nun Taşçı (Taçî) köyünde görüşülen KK-104 ve KK-105 doğum öncesi ve sonrasında yapılan uygulamaları şu şekilde özetlemişlerdir:

> Bazı aileler çocukları olmadığı için bazıları ise erkek çocukları olmadığı için ziyaretlere giderler ve dua ederler. Özellikle kız çocuk için bunun yapıldığını hiç görmedim. Herkes kendi köyündeki ya da yakınındaki ziyaretlere gider. Bazen uzaklardan da gelenler olur. Özellikle Goşkar Baba, Hazır Baba ve Çadır Babaya gidilir. Dua edilir. Eğer kişinin duası kabul olursa ertesi sene tekrar gidilir ve kurban kesilir. Eğer dua kabul olduysa kurbanı mutlaka keserler. Çocuk doğunca köyde pir varsa onu yoksa başka bir köyden bir pir çağrılır. Çoğunlukla pirin gelebilmesi için bir at gönderilir ve pir getirtilir. Pir geldiğinde ondan çocuğa isim koyması istenir. Bu isimler genellikle Alevîler için kutsal isimler olurdu. Şimdiki gibi değildi. Ali, Hasan, Hüseyin, İlyas, Hıdır gibi isimler tercih edilirdi. Ömer, Osman, Ebubekir isimleri istenmezdi. Şimdi de o isimler çocuklara konmaz. Pir bebek için dua ederdi. Bahtı açık olsun, mutlu mesut bir hayat yaşasın diye. Sonra kurban kesilir, sofra kurulur gelen pirle beraber aile yakınları, bazı köylüler davet edilir hep beraber yemek yenirdi. Pir yemekten önce de mutlaka dua ederdi. Çocuk, ailesi ve orada bulunan herkes için pir dua ederdi. Pirin gelmesi çocuğu olan aile için çok önemliydi. Bu bir mutluluk sebebiydi. Çocuk bir yaşına gelene kadar saçları kesilmezdi. Bir yaşına geldiğinde tekrar pir çağrılırdı. Aile fertleri, yakınları gelirlerdi. Yine kurban kesilirdi. Pir dualar ederdi. Sofra kurulur hep beraber yemek yenirdi(KK-104, KK-105).

Kaynak kişilerin aktarımından anlaşıldığı üzere doğum sürecinde inancın etkisi oldukça büyüktür. Çocuğa isim konması gibi erginlenme süreçleri açısından önemli bir konunun pir tarafından gerçekleştirilmesi hem aile hem de çocuk açısından toplumsal kabul ve meşruiyet alanı olarak değerlendirilebilir. İsim koyma uygulamasının dinî bir otorite tarafından tescilinin sıradan bir Alevî için oldukça kutsal bir öneme sahiptir.

3.6.2. Evlenmeve Nikâh Akdi

Çalışmamızın bütününde Alevîlik inancı belirli bir dönüşüm ekseninde ele alındığından, evlenme ve nikâh işlemlerine dair uygulamalar da bu dönüşüm dizgesi çerçevesinde değerlendirilmiştir. Kırsal ve kentsel koşullar, farklı sonuçlar doğurarak, Alevîliğin dinamik yapısı gereği yeni uygulamaları da beraberinde getirmiştir.

Öncelikle evlenme ve nikâh işlemlerinin geleneksel halini ortaya koymak gerekecektir. Mersin cemevidedesi ve Alevî İnanç Kurulu Başkanı (KK-7), Dersim bölgesi Alevî Kürtlerinin evlenme ve nikâh uygulamalarının inanç bağlamında yaşadığı dönüşümlerin benzer özellikler gösterdiğini ifade etmiştir. Bu dönüşümlerin, yaşanan sosyolojik değişimlerle birebir ilişkili olduğunu belirten KK-7, Alevî inancının değişen koşullara göre kendisini yeniden konumlandırdığını belirtmiş ve bunun Alevî inancının dinamik yapısı gereği ortaya çıktığını vurgulamıştır. Çocukluğunda ve gençliğinde şahit olduğu, bildiği, gözlemlediği uygulamaları şu şekilde özetlemiştir:

> Köylerde yapılan nikâh akitleri, bir pir veya dede olmadan gerçekleşmezdi. Genellikle aileler kendi aralarında anlaştıktan sonra pir veya dedeye haber verilir ve nikâh yapılmasını istediklerini beyan ederlerdi. Bu üç aşamalı bir süreçti. Birincisi kız isteme, ikincisi söz kesme ve son olarak da nikâh akdi yapılırdı. İlk iki aşamada pir veya dedenin olması zorunlu değildi ancak insanlar çok büyük oranda pirlerin ve kanaat önderlerinin de bulunmasını isterlerdi. Bu kız isteyen aileye bir manevi güç kazandırırdı. Başlık parası eskiden olurdu ama Alevî toplumunda çok yaygın değildi. Daha çok anneye süt hakkı ve erkek kardeşe hediyeler istenirdi. Kız isteme genellikle kutsal kabul edilen perşembeyi cumaya bağlayan gece olurdu. İstemeye gitmeden önce eğer kızın ailesi çok yoksulsa önceden öteberi gönderilirdi ki aile gelen misafirlere mahcup olmasın. Bazı aileler kabul ederlerdi bazıları da bunu reddederlerdi. Buna Kürtçe bermal denirdi. Pir, bi emrê xwedê, qewlê pexemberê (hakkın emriyle, peygamberin kavliyle) diyerek konuşmaya başlardı. Kız istenip verildikten sonraya sofraya oturulurdu. Pir, bi hukma çar kitêban, iro em bûne mêvan (dört kitabın hükmüyle, bugün misafiriniz olduk) diyerek devam ederdi. Kızın ailesi kızı verdikten sonra pir gençler için iyi dileklerle dolu dualar ederek isteme kısmını bitirirdi. Daha sonra ise aileler kendi aralarında söz keserler ve nikâh için pire ulaşırlardı. Genellikle pir zamanın şartlarına uygun olarak bir at ve genç gönderilerek evinden alınırdı. Bu pire duyulan saygının göstergesiydi. Pirevinden alınıp nikâhın yapılacağı eve getirilirdi. Gelin ve damadın yakın ailesi ve komşuları orada bulunurdu. O zamanlar çok büyük sorunlar doğuran bir şekilde yapılıyordu bu işlem. Çünkü gelin ve damadın kendisi orada olmaz yakın aile fertlerinden birine vekâlet verirlerdi. Bu da çoğu zaman gelinin mağdur olmasına yol açıyordu. Çünkü gelin damadı istiyor mu istemiyor mu bilemiyorduk. Birçok mutsuz evlilik meydana geliyordu. Nikâhta eğer başlık isteniyorsa o kararlaştırılırdı ama dediğim gibi çok fazla değildi. Pirin ettiği duaların belirli bir kalıbı olmazdı. Pirin kendi bilgi, birikim ve

> konuşma kabiliyeti burada önemlidir. Bir de pir gördüğü hizmetin şekline göre dua eder. Orada bulunanlarla kurduğu ilişkinin sıcaklığı, samimiyeti çok önemlidir. O yüzden doğaçlama gelişir. Nikâh tamamlandıktan sonra önceden hazırlanmış, üzeri temiz bir bezle örtülmüş, bardaklara doldurulmuş şerbetler getirilip içilirdi. Şerbet içilirken de pir dualarına devam ederdi. Pire bu hizmeti karşılığında genellikle bir hediye ya da para verilirdi. Bu bazen bir gömlek, bazen bir saat veya para olabilmekteydi. Ama bu kesinlikle zorunlu değildi. İnsanların gönüllerinden ne kopuyorsa onu verirlerdi. Bu bir anlamda bir nezaket ve saygı göstergesiydi. Buna da lokma derdik (KK-7).

Pir Hasan Kılavuz, köyde yapılan nikâh akitlerinin en büyük probleminin vekâlet sistemi olduğunu vurgulamış ve bunun kadınların mağdur olmasına neden olduğunun özellikle altını çizmiştir. Günümüzde cemevlerinde bu uygulamanın tamamen kaldırıldığını ve bu konuda kesin çizgilerinin olduğunu belirtmiştir. Şehirde farklı olarak evlenecek çiftlerin önceden resmi nikâh yapmaları gerektiğini vurgulayan Kılavuz, bu konuda da net bir tutum içerisinde olduklarını belirtmiştir:

> Köyden kente göçün sonuçlarından biri de nikâh akitlerinin biçim olarak değişmesidir. Köydeyken evlerde kıyılan nikâhlar artık cemevlerinde kıyılmaktadır. Cemevinde nikâh kıymak isteyen gençlerin öncelikle resmi nikâhlarını kıymaları gerekiyor. Sonra cemevine ulaşırlar ve bunu beyan ederler. Uygun bir gün belirlenir ve evlenecek çift aileleri ve arkadaşlarıyla birlikte cemevine gelirler. Gelirken orada bulunanlara, cemevi çalışanlarına ikram edilmek üzere tatlı, lokum benzeri şeyler getirirler. Nikâh yapılacak yere bir masa konur. Beraberlerinde getirdikleri çiçekleri masanın üzerine koyarlar. Masanın üzerine bir de mutlaka mum konur. Mum konması köylerde görülmezdi. Bunun sebebi ise ocağın kendiliğinden çerağı veya ateşi temsil etmesidir. Dolayısıyla buna ihtiyaç yoktur fakat cemevlerinde nikâh akdi yapılırken muhakkak masaya mum konur. Pir gelir ve dua eder. Burada da duaların belirli bir şekli olmaz. Genellikle iyi dilekler, mutlu mesut bir hayat için dualar edilir. Duanın sonunda Xizir (Hızır) yoldaşları olsun der bitirir. Nikâh akdi yapıldıktan sonra gençlerden cemevine bağış yapmaları istenir ama bu da zorunlu değildir. Belirli bir miktarı da yoktur. Kimi 50 lira verir kimi yüz kimi de 200. Bu ailelerin tercihlerine kalmış bir şeydir. Mersin cemevinde senede 150-200 civarı nikâh kıyılmaktadır. Eskisine göre bu talepler oldukça artmıştır (KK-7).

Alevî toplumunun son kırk yılda yaşadığı büyük sosyolojik değişim, geçiş dönemlerine dair uygulamaları da etkilemiş ve kente entegre bir forma dönüştürmüştür. Özellikle kadın hakları konusunda gelişen siyasal ve kültürel bilinç Alevî toplumunu bu konuda daha net çizgilerle tutum belirlemeye zorlamıştır. Vekâlet sisteminin kaldırılması tek başına kadınların yaşadıkları mağduriyet ve

şiddetin büyük oranda önüne geçmiştir. Alevî toplumu bu konuda komşu topluluklardan farklılaşmıştır.[18]

Modern dönemde Alevî toplumunun birçok problemini çözen cemevlerinin nikâh akdi konusunda da aynı işlevi gördüğünü söylemek mümkündür. Yaşanan dönüşümler, bir bakıma cemevi merkez alınarak değerlendirilebilir.

3.6.3. Ölüme Dair İnanışlar/Ritüeller

Genel olarak Alevîlerde ve dolayısıyla Varto Alevîlerinde ölüm kavramı ve ölüm sonrası ritüeller, inancın değişim ve dönüşümüne bağlı olarak yeni kavrayışlar ve biçimler üretmiştir. Alevîlerin günümüzde kendi aralarında da sık sık tartışmalara konu olan ölüm sonrası ritüelleri yakın zamana kadar süregelen biçimlerinden farklılaşmıştır.

Varto Alevîlerinde ölüm ve ölüme dair ritüellere geçmeden önce ölüm ve sonrası ile ilgili çok daha temel noktalara değinmek gerecektir. Ölüm kavramı ve sonrasına ilişkin görülen sosyal reflekslerle ilgili olarak ilk olarak Malinowski'nin ölüm ve ölüm karşısında ortaya çıkan duygulanım ve ilişki biçimlerine yönelik tespitlerine yer vermek gerecektir:

> Dinîn bütün köklerinde, yaşamın son temel olayı –ölüm- büyük önem taşımaktadır. Ölümün öbür dünyaya açılan bir kapı olması, sözcük anlamından daha büyük önem taşır. İlk dinlere ilişkin çoğu kurama göre, dinsel esinlerin tümü olmasa da büyük bir bölümü buna dayanmaktadır ve bunda da Ortodoks görüşler tamamen doğrudur. İnsan, yaşamını ölümün gölgesinde sürdürür, yaşamı sevip onun nimetlerine sevinen kişinin tehdit edici sondan korkması gerekir (2000: 42-43).

Yazarın sözünü ettiği korku çok boyutlu bir içerikle oluşur. Kişinin ölüm olayını hemen kişiselleştirerek kendi üzerinden bir ölüm değerlendirmesi yapması onu bu sürecin daha aktif bir parçası haline getirir. Bu durum, ölüm kaynaklı acının hissedilmesi ve paylaşılması için bir zemin oluşturur. Ölüm, tüm insanlar için ortak bir bilinmezlik duygusu yaratırken, yaşanan acı çeşitli ayinsel uygulamalarla hafifletilmeye çalışılarak ölen kişinin yakınlarının can yakıcı gündeminden

[18]Varto'da yapılan alan araştırmalarında Sünni topluluğun imam nikâhı uygulamalarında hala vekâlet sisteminin devam ettiği tespit edilmiştir (KK-54, KK-55, KK-56).

düşürülmeye çalışılır. Bu, acıyla baş edebilmenin bir yolu olarak değerlendirilebilir. Malinowski şu tespitlerde bulunur:

> Ölümsüzlüğe inanmak, gördüğümüz gibi, kendi yok oluşunu ya da yakın ve sevilen bir insanın yok oluşunu göz önüne getirmenin güçlüğüyle sıkı sıkıya bağlantılıdır, insani kişiliğin sonunda ortadan kalkacağı düşüncesidir bu. İtici, dayanılmaz ve toplumsal bakımdan yıkıcıdır. Yine de bu düşünce ve ona karşı duyulan korku bireyin yaşamında hep pusudadır, dinse insanı bundan ancak ayinlerde bu duyguyu olumsuzlayarak kurtarabilir (2000: 59).

Yazarın sözünü ettiği "ayinler" bir yandan kişinin yaşadığı yoğun acıya geliştirdiği konsantrasyonu azaltırken diğer yandan oluşturulan maddi manevi dayanışma ortamı sayesinde kişinin ölen kişinin ardından yaşayacağı yalnızlık hissinin önüne geçilir. Ölüm ve ölüme dair ritüel ve uygulamalarının tamamı bu anlamda bir işlev görürler.

Birçok inanışta olduğu gibi Alevîlikte de ölüm ritüelleri ve uygulamaları yerine getirilmeden ölümün kabullenilmesi ve bu düşünceyle birlikte hayata devam edilmesi mümkün değildir. Bu tür ölüm sonrası uygulamalarının birçoğu ölümün kabullenilmesi ve hayatın devamlılığı üzerine kuruludur. Eliade, ölüme dair ritüelleri iki taraflı bir olgu olarak ele alır ve toplumsal işlevlerinin yanı sıra ölen kişinin ölümle tam olarak bütünleşmesi üzerinde durur:

> (…) Kozmogoni, antropogoni ve ölüm arasındaki bu tür anolojiler, deyim yerindeyse, ölme ediminin 'yaratıcı' potansiyeline dikkat çekerler. Zira geleneksel toplumlarda gayet iyi bildiği gibi, cenaze ayinleri düzgün bir şekilde yapılana kadar ölüm *gerçek* kabul edilmez. Başka bir deyişle, fizyolojik ölümün başlangıcı sadece bir işarettir, ölünün yeni kimliğini yaratmak için bir dizi yeni ritüelin gerçekleşmesi gerekir. Bedene, büyü yoluyla yeniden canlandırılamayacak ve şeytanca işlere alet edilemeyecek şekilde davranılması gerekmektedir. Daha da önemlisi, yeni ikametgahına gidebilmesi için ruha kılavuzluk edilmelidir ve yapılan ayin aracılığıyla, gideceği yerde yaşayanlar topluluğuyla bütünleşmesi sağlanmalıdır (2016: 25-53).

Eliade, ölüm olgusunu iki yönlü ele alır. Ölüm ve sonrasındaki sosyal pratiklerin yanında ölen kişinin bundan sonraki hayatına ilişkin inanışlara da değinir. Alevîlerde ölüme dair pratiklerin büyük kısmı ölen kişiden ziyade ölen kişinin yakınlarına yönelik normalleşme çabaları olarak görülebilir. Ölen kişinin klasik anlamda mekân değiştirerek yeni bir forma girmesi yerine yeni bir canlı olarak yaptıklarının karşılığını alması inancı hâkimdir.

Alevîlerde ölüm, tenasüh anlayışı gereği klasik İslam inancından farklı olarak yeni bir dünyaya değil bedene kavuşmakla anlamlandırılır. İnsan öldükten sonra "don değiştirir" ve başka bir bedende yeniden dünyaya gelir. Çoğunlukla farklı bir insan olarak yeni hayatına devam eden insan, kimi zaman ise bir hayvan olarak farklı bir ömür yaşar. Bu açıdan bakıldığında Alevîlikte klasik anlamıyla bir cennet-cehennem kavramı bulunmamaktadır. Her ne kadar bazı Alevî deyişlerinde cennet, cennet bahçesi, Kevser ırmağı gibi cennete dair kavramlar kullanılsa da, inancın ölüm hakkındaki tutumu belirgindir.

Yapılan alan araştırmalarında, Seyyid Nesemi'ye dair bir anlatıda, Seyyid Nesemi'nin hatırı sayılır bir kişinin evine yaptığı ziyaret dikkat çekicidir. Varto'ya bağlı Sağlıcak köyünde ikâmet eden KK-31bu olayı şu şekilde nakletmiştir:

> Seyyid Nesemi bir gün civar köylerinden birinde yaşayan, köyün ileri gelenlerinden birinden davet alır. Fazla zaman kaybetmeden yola koyulan Seyyid Nesemi evin kapısına yaklaştığında büyük ve saldırgan bir köpeğin kendisine doğru geldiğini fark eder. Herkes panikle köpeğin Seyyid Nesemiye zarar vermesinden korkarak çığlıklar atmaya başlarken, Seyyid çok sakin bir şekilde köpeğin önünde durur ve köpek, hızla yanına yaklaşırken birden yavaşlar ve gelip Nesemi'nin ayaklarının dibine oturur. Etraftaki insanların şaşkın bakışları arasında köpeğe eğilen Seyyid Nesemi, köpekle bir şeyler konuşur ve köpek ayağa kalkıp yavaşça uzaklaşmaya başlar. Köpek iyice uzaklaşıp bir köşede oturur ve korkudan panikleyen köylüler koşarak gelirler ve az önce orada ne olduğunu sorarlar. Korkacak bir şey olmadığını söyleyen Nesemi, köpeğin önceki hayatında tanıdığı bir insan olduğunu ve yaptığı çok büyük hatalar dolayısıyla öldükten sonra köpek donunda yaşamak zorunda kaldığını ve şimdi onunla konuştuğunu ve birazdan köpeğin ölüp bu cezadan kurtulacağını ve başka bir insan olarak hayatına devam edeceğini söylemiştir. Etrafta bulunan insanların korku ve şaşkınlık içinde kaldıklarını ve köpeğin yaklaşık bir saat sonra oturduğu yerde öldüğünü aktarmışlardır (KK-31).

Anlatılan hikâye, Alevî inancında çok rastlanan keramet olgusuna güzel bir örnektir. Bu hikâyenin konumuza dair önemli tarafı ise ölümden sonra yaşama dairdir. Tenasüh, ruh göçü ya da reenkarnasyon olarak birçok farklı kültür ve dinde karşılaşılan söz konusu inanç, insan hayatının birbirinden kopmayan ama birbirinden olabildiğince bağımsız sıralı hayatlar yaşadığını ve tüm hayatlarının da bu dünyada olacağını imler. Alevî inancında tüm canlılara özellikle de hayvana karşı geliştirilen pozitif tutumun sebebini burada aramak gerekir. İnsan bir devr-i daim içerisinde dünyadaki serüvenine devam eder. Bu yüzdendir ki Alevîler ölen kişinin ardından "devr-i daim olsun" derler.

Tüm bunlara bağlı olarak Alevîlikte cennet-cehennem anlatılarına sık rastlanmaz. Kişinin cenneti de cehennemi de bu dünyadadır, ödül ve ceza da bu dünyada görülecektir. İslami kültür ve geleneğin etkisiyle kimi cennet-cehennem anlatılarının Alevî sözlü edebiyatına girmesiyle daha karmaşık bir görünüm arz eden ölüm sonrası hayat algısı gündelik hayat uygulamalarında ve halk anlatılarında tenasüh eksenli bir kavrayış olarak karşımıza çıkar. Alan araştırmalarında cennet veya cehenneme dair bir anlatı tespit edilememiştir. Dolayısıyla Alevî inancında cennet ya da cehennem tasvirlerine de rastlanmaz.

Cennet tasvirlerine en yakın kavram "rıza şehri" olarak anlatılan bir ütopik Alevî ülkesidir (KK-122). Rızalık şehri olarak da adlandırılır. Bir anlamda Alevî inancının nihai olarak hedeflediği dünyayı tarif eden bu kavram, aynı zamanda Alevîliğin, şiddet ve devlet konularındaki yaklaşımını da anlamak açısından önemlidir. Rıza şehrinde rızalık alınmadan hiçbir şey yapılamamaktadır. Hiç kimseye baskı kurularak bir şey yapmaya zorlanmamaktadır. Eşitsizlik tamamıyla giderilmiştir. Para bir nesne olarak ortadan kaldırılmış ve alışveriş tamamen ihtiyaçlar doğrultusunda, herkesin kendine yetebilecek kadar ürünü, şehrin meydanından alabilme hakkı vardır. Rıza şehri paranın, çıkarın, statülerin, şiddetin ve baskının, eşitsizliğin olmadığı bir dünya hayalinin Alevîlerce yorumlanmış şeklidir. Yapılan alan araştırmalarında Varto Alevîlerinin "rıza şehri" kavramını kendi iç aktarım süreçlerinden bağımsız olarak, çok geç tarihlerde duydukları tespit edilmiştir. Özellikle yüksek dağ köylerinde göreceli olarak izole olmuş yaşlı kadınlara bu sorulduğunda büyük çoğunluğunun söz konusu kavramı ilk defa duyduğu anlaşılmıştır. Şehirle ya da yazıyla bağ kurmuş özellikle orta yaş üstü erkek Alevî erkeklerde rıza şehrinin ne olduğuna dair bir bilgi ve fikir vardır. Okuma yazma bilmeyen ve tamamen kırsal-geleneksel bir hayat sürmüş yaşlı bir Alevî kadında, rıza şehrine dair bir anlatıya rastlanmamıştır. Bu da kavramın, Varto Alevîlerinin özgün sözlü kültüründe olmadığını, yazı veya farklı etmenlerle sonradan öğrenilen ve içselleştirilemediği için sadece ara sıra başvurulan bir anlatıdan öteye geçememiştir. Alevîliğin cennet anlayışını ütopik bir tarzda anlatıya dönüştüren rıza şehri, bu dünyada olan ve bu dünyayı güzelleştirmeyi hedefleyen bir eğilime sahiptir. Dolayısıyla Alevîlerde metafizik bir başka âlemin olduğunu söyleyebilmek mümkün değildir.

Ölüm ve ölüm sonrası ritüeller ise iki kısımda incelenmiştir. Birinci kısımda, geleneksel biçimler, ikinci kısımda ise ölüm ve sonrasındaki uygulamalar, kentlileşmiş ve dönüşmüş biçimleriyle ortaya konmaya çalışılmıştır. Varto Alevîlerinin, ölüme dair anlatılarında bazı farklılıklar tespit edilmiştir. Yapılan alan araştırmalarında, günümüzden yaklaşık olarak yirmi otuz yıl öncesine kadar ölüm durumlarında eğer köyde ocak ailesinden dede veya pir olarak adlandırılan kimse varsa onun yönetiminde bir tören yapılır. Ancak Varto'nun birçok köyünde çok uzun zamandır bu ritüelleri yerine getirebilecek ocak aileleri bulunmamaktadır. Çoğu zaman civardaki Sünni köylerinden bir imam getirtilerek İslami usullere göre defin işlemi gerçekleştirilmiştir. Bu uygulama diğer Alevî coğrafyalarından farklıdır. Tunceli gibi belli bölgelerinin tamamen Alevî nüfusundan oluşan şehirlerde böyle bir imkân olmamakla birlikte böyle bir arayış da olmamıştır. Varto'nun demografik olarak kozmopolit yapısının bunda etkisi olduğu söylenebilir. İmamın gelip defin işlemini İslami esaslara göre yapması dışında sürece farklı bir etki yapmadığı tespit edilmiştir. Cenazenin defni ve sonrasındaki taziye sürecinde geri kalan tüm uygulamalar Alevî geleneklerine göre yapılmıştır. Bu aşamada dayanışma ve yardımlaşma odaklı bir ilişki gelişir. Köydeki tüm bireyler ve aileler bu sürecin aktif olarak paydaşı konumundadır. Taziyenin idaresi, yeme-içme ile ilgili gereksinimler, köy dışından gelen konukların ağırlanması gibi tüm işlemler kolektif bir şekilde yürütülmektedir. Köylüler evlerinde yaptıkları yemekleri taziyenin kurulduğu eve getirir ya da misafirleri özellikle öğle yemeğinde evlerinde ağırlarlar. Ölen kişinin birinci dereceden yakınları ölümün ardından bir hafta geçtikten sonra "lokma"larını alıp mezarlığı ziyaret ederler ve etrafta bulunanlara bu lokmadan ikram ederler. Bu yiyecek genellikle bir tür çörektir. Ancak zamanla çeşitli ambalajlı ürünler de dağıtılmaya başlanmıştır. "Lokma" kavramı Alevî inancında çok geniş bir yelpazede anlamlandırılmıştır.

Varto Alevîlerinde görülen bir diğer kişi ise "mele" "mille" kavramlarla bilinen görevlilerdir. Sözcüklerin kelime anlamı tam olarak imamdır. Ancak Sünni İslam eksenli bir imam anlayışından farklıdır. Arapça okuma yazmayı bilen, ölülerin ardından Kur'an okuyan kişiye denir. Herhangi bir eğitim sürecinden geçmemişlerdir. Herhangi bir ölüm sonrası ritüelde herhangi bir etkisi yoktur. Alan araştırmalarında tespit edilen "mille" lerin tamamı ya aile içinde öğrendikleri

bilgilerle ya da aynı köyden bu bilgiye sahip birinin yönlendirmesi ve informal bir eğitim süreciyle Kur'an okumayı öğrenmeleriyle bu unvanla anılmaya başladıkları gözlemlenmiştir. Gezik ve Çakmak "mille" kavramıyla ilgili bir sözlük maddesini şöyle oluşturmuşladır: "Molla; eski yazı okuyan kişilere verilen ad. Mille'nin görevi ölüyü defnederken, mezar ziyaretlerine giderken ve ölülerin hayrına verirken Kuran okumaktır" (2010: 122). Mille'nin pir, rehber, mürşit ya da dede gibi toplumsal bir işlevi bulunmamaktadır. Alevî inancına dair herhangi bir noktaya teması sadece ölümden sonra Kuran okumaktır. Yapılan alan araştırmalarında tanıştığım medrese eğitim almış bir Alevî'nin hikayesi çok ilgimi çekti ve bunu ender rastlanan durumu aşağıda ele almaya çalıştım.

Özellikle Varto'ya bağlı Başkent, Sağlıcak, Yarlısu ve Seki köylerinde anlatılara konu olan ve halihazırda hayatta olmayan örneklerde söz konusu kişilerin babalarından veya amcalarından Kuran eğitimi aldıkları anlatılmıştır. Eğitim sürecinin nasıl işlediğine dair ikna edici verilere ulaşılamamıştır. Ancak herhangi bir medrese eğitimi almadıkları tespit edilmiştir. Çok büyük bir ihtimalle birkaç kuşak geriye gidildiğinde kişisel bazı çabaların ya da arayışların olduğu görülecektir. Çünkü bu yapıyı meydana getirebilecek herhangi bir kurumsallık olmadığı açıktır.

Hınıs'ta evine misafir olduğum KK-32, diğer örneklerden farklı olarak medrese eğitimi görmüş ve bu alanda kendini geliştirmeye çalışmıştır. Annesinin ısrarı üzerine yakında bulunan Sünni köyünde bulunan medresede eğitim almaya başlamıştır. Annesinin, özellikle biri öldüğünde arkasından Kuran okuyacak, cenaze işlemlerini yapabilecek birinin olmaması dolayısıyla çok üzüldüğünü ve kendisini de çocuk yaşlarda bundan dolayı medreseye yönlendirdiğini ifade etmiştir. Muş, Bitlis ve Siirt'teki çeşitli medreselerde yaklaşık altı yıl eğitim almıştır. Eğitimini neden tamamlamadığını ve yarıda bıraktığını şu şekilde ifade etmiştir:

> 13-14 yaşlarında medrese eğitimi almaya başladım. Alevî olduğumu kimseden gizlemedim zaten bir anlamı da olmazdı küçük yerde. Ufak tefek sorunlar yaşasam da genel olarak zorlanmadım. Alevî olarak inancımı hep içimde tuttum ve bu eğitimi Alevîler ölülerini rahat rahat defnetsin diye aldım. Çünkü eskiden köyde pir yoktu dede yoktu, olanlar da bu işi yapabilecek bilgi ve birikime sahip değillerdi. Sünni köylerden birileri gelip görmesin diye alelacele pek bir şey yapamadan defnederdik. Biz inancımıza dair birçok şeyi saklamaya çalıştık ve buna da alıştık ancak ölümü gizleyemezdik. O yüzden bu bizim için çok büyük bir sorundu. Uzun yıllar devam ettiğim medrese eğitimimin

> sonlarına doğru, bir akşam namazından sonra medresede okuyan bir feqî[19], seydaya[20]Alevîlerin canının malının helal olup olmadığını sordu çünkü onlar Müslüman değillerdi ve ona göre muamele edilmesi gerekiyordu. Her ne kadar Seyda kesinlikle bunun olmayacağını söyleyip bu fikri reddetmiş de olsa ben artık korkmuş ve çekinmiştim. O gece her şeyimi alıp medreseden kaçtım ve köye döndüm. Zaten Kuran okumayı ve cenaze ve taziye işlemlerini öğrenmiştim. Amacıma ulaşmıştım. Köye döndüğümde artık cenaze işlemlerini ben ve eğer varsa dedeile birlikte yürütüyordum. Defin yapılırken Kuran okuyordum. Ne gerekiyorsa yapıyordum. Tabi ki bizim inancımızla ilgili kısımları varsa dede ya da pir yapıyordu. En azından ölülerimizi gizli saklı değil de alenen gömebiliyorduk. Bu da benim en büyük mutluluğumdur (KK-32).

KK-32'in medrese okumasındaki en büyük motivasyon ölülerin defni sürecinde gizli saklı olmadan, genel toplumsal normlara uygun bir şekilde, vefat eden kişiye karşı son görevini yapma isteğidir. Bu görevin dede veya pirlerle yapılmamasının nedeni birçoğunun Kuran eğitimi almamış olmasıdır. Kendini bir azınlık olarak gören Alevî toplumu, temelde inancında yer almayan ölünün ardından Kuran okuma gibi gelenekleri, kendilerini sayıca az ve güçsüz gördüklerinden çoğunluğa adapte olmanın farklı bir yolu olarak denemişlerdir. Varto'ya bağlı Yarlısu (Goşkar) köyünde yapılan görüşmelerin birinde ise yakın bir köyde yaşayan pirin Kur'an okumayı bildiği ve onun gelip defin işlemlerini yürüttüğü söylenmiştir (KK-3, KK-4). Farklı köylerde ya da şehirlerde görüşülen ocak ailesi mensuplarının bu duruma ilişkin yorumları farklılık göstermektedir. Kimileri bu durumun inançta yer almadığını söylerken kimileri ise inancın temelinde yeri olamamasına rağmen çok uzun zamandır bu şekilde devam ettiğini ve bu şekilde devam edebileceğini ifade etmişlerdir. Alan araştırması kapsamında ziyaret ettiğim İzmir Varto-Der'de ölüm ve ölüm sonrası ritüeller ile ilgili sohbetimiz esnasında dernekte bulunan yaklaşık 11-12 kişi konuyu tartışmaya başlamıştır. Teorik olarak, yaşayan farklı uygulamaların ve konuyla ilgili çeşitli fikirler tarafımca bilinmesine rağmen söz konusu tartışmanın canlı tanığı olmak durumun daha berrak bir şekilde anlaşılmasını sağlamıştır. Yukarıda geleneksel manada anlatmaya çalıştığım ölüm ve ölüm sonrası ritüeller kentte yeni imkânlar ve yeni bir anlayışla farklı boyutlarda değerlendirilmesi gereken bir konuya dönüşmüştür. Köyden kente göçün ilk yıllarında şehirlerde cemevi olmaması dolayısıyla ölü yıkama ve defin işlemleri evlerin uygun bölümlerinde ya da bazı boş dükkânlarda yerine getirilmiştir. Vartolu Alevî nüfusun yoğun olarak

[19]Fakih, medrese öğrencisi
[20] Müderris

yaşadığı İzmir'in Çiğli ilçesinde görüşülen emekli öğretmen KK-331970'li yılların başında İzmir'e yerleştiğini ifade etmiştir. Aklında kalan bir ölüm ve sonrası yaşananları ifade ederken duygulanmış ve bugün gelinen konumdan memnuniyet duyduğunu belirtmiştir:

> İzmir'e tayin isteyip geldiğimiz ilk yıl bir hemşerimizin vefat ettiğini öğrendik. Artık Vartolular olarak epey kişi olmuştuk. Cemevimiz ya da bir derneğimiz yoktu. Ölen yakınımızı nerede yıkayıp kefenleyip defin işlemine hazır hale getireceğimizi bilmiyorduk. Kıştı ve gerçekten çok soğuktu. Ne yapalım ne edelim derken bir arkadaşımızın önerisiyle depo olarak kullanılan bir dükkânda gerekli işlemleri yaptık ve defnettik. Orada olan herkes o gün çok üşüdü ve zorlandı. Bir araya gelebileceğimiz bir yer yoktu. Evlerimiz köydeki gibi geniş evler değildi çoğumuz iki göz gecekonduda ya da en iyi ihtimalle küçük bir apartman dairesinde yaşıyorduk ve bu mekânlar bu işler için uygun değildi. Zamanla dernek kurduk, CemEvi kuruldu ve bunlar gerçekten birçok ihtiyacımızı giderdi. Artık bir yakınımız vefat ettiğinde daha geniş imkânlara sahibiz ve bunu CemEvine borçluyuz (KK-33).

1980'lerin ortalarından itibaren açılmaya başlayan cemevleri birçok işlevinin yanında cenaze ve defin işlemlerinde büyük bir ihtiyaca cevap olmuştur. Öncelikli bir sorun olarak tespit edilen cenaze hizmetleri artık toplumsal ihtiyaca cevap verir hale gelmiş ve Alevî yurttaşlar hem bu tür işler için hem de ibadetlerini yapabilecekleri, sosyalleşebilecekleri bir mekâna kavuşmuştur.

Geleneksel olarak Alevîlik bilgisi ve geleneği kırsaldan kente doğru yönelim gösteren bir akışa sahiptir. Çünkü kaynak, köyde ya da kırsal yerleşimlerdedir. Oradan yapılan bilgi transferi kentte inancın devam edebilmesi ve aktarılabilmesi açısından önemli bir işlevi yerine getirmiştir. Avrupa ve Türkiye metropollerinde kısa zaman içerisinde yüzlerce dernek ve cemevi kuran ve yöneten Alevî toplumu artık bilginin kaynağı yerine işlenmiş ve yeni bir biçime kavuşmuş kentli bir inancı adapte etmeye başlamıştır. Bunun ilk örnekleri köylerde kurulan cemevleridir. Şehirlerde kurulan ve işlevsel anlamda ihtiyaca cevap verebilen bir kurum olarak cemevi, köyler için de daha pratik bir çözüm olmuştur. Artık köylerde de cenaze ve taziye işleri için cemevleri kurulmaya başlanmıştır. Bu kurumsallaşma beraberinde bazı uygulamaların dönüşmesine neden olmuştur. Örneğin, ekonomik giderler için eskiden ayrı bir organizasyona gerek duyulmadan tüm hizmetler kendiliğinden bir dayanışma ile organize edilmeye başlanmıştır. Çoğu köyde cemevinin giderlerini karşılamak için ortak bir bütçe oluşturulmuştur.

Günümüzde çeşitli hayvancılık faaliyetleri için köylülerin yaylaya çıkması çok az görülen bir durumdur. Genellikle bunu yarı-göçebe ya da göçebe aşiretler devam ettirmektedir. Yaylaya gidilmediği için boş kalan köyün ortak alanı meralar ise bu göçebe aşiretlere kiralanmaya başlanmıştır. Buradan elde edilen gelir ise cemevinin giderleri için kullanılmaktadır. Dayanışma tutumu biçim değiştirmiş ve yeni duruma adapte olmuştur. Bu bilgi ve deneyim transferi ölüm sonrası ihtiyaçlara cevap verirken beraberinde yeni bir sorunu getirmiştir. Köylerin çok büyük kısmında cem ayini yürütebilecek bir dede ya da pir olmadığından cemevlerinde taziye işlemleri dışında bir şey yapılmazken bir anlamda bu kurumlar taziye evi işlevini görmeye başlamıştır. Büyük şehirlerde Alevî inancına mensup topluluğun insan kaynağı açısından çok daha geniş imkânlara sahip olması nedeniyle cemevlerinin çoğunluğunda her perşembe düzenli olarak cem ayini düzelnlenmektedir. Ancak köylerde azalan nüfus dolayısıyla bu derinlikte bir insan kaynağına sahip olamayan köylüler, cemevlerini neredeyse tamamen taziye evi olarak kullanmaya başlamışlardır. Ziyaret edilen köylerde açık olan, hizmet vermeye devam eden veya kısa bir süre önce cem ayini düzenlenmiş bir örneğe rastlanmamıştır. Çok büyük bir kısmı taziyeden taziyeye açılmış ya da yılda bir ya da iki sefer özellikle Almanya'da yaşayan köylülerin geldiği zamanlarda Cem ayini düzenlenmiştir. Ancak CemEvlerinin hem kentte hem de köyde büyük bir sorun olarak karşımıza çıkan ölüm ve sonrası hizmetlerin görülmesi anlamında büyük katkı sağladığı görülmüş ve geleneksel dayanışma temelli inanç örgütlenmesinin yeni bir formu olarak farklı işlevleri yerine getirdiği tespit edilmiştir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Bu çalışmada Alevîlik bir sözlü inanç ve gelenek olarak değerlendirilmiş; yapı, mekân, ritüel ve sözlü aktarım süreçleri, Varto Alevîleri bağlamında incelenmiştir. Literatür taramalarının yanında, çalışmanın en önemli amaçlarından biri olan yaşayan inancı anlayabilmek adına, yapılan alan araştırmaları, çalışmanın şekillenmesinde önemli rol oynamıştır.

Bir inanç ve kültür olarak Alevîliği ve Varto'da yaşanan biçimini oluşturan yapılar son yüzyılda büyük değişimler yaşamıştır. Geleneksel olarak kırsal bölgelerde işlev kazanan ve bu işlevi yüzyıllar boyunca, kendi iç dinamikleriyle oluşturduğu organizasyon mekanizmalarıyla ocaklar, toplumsal yapı ve kültürün değişmesiyle birlikte geleneksel yapılarını kaybetmişlerdir. Bu dönüşümün en büyük sebebi, ocak ve buna bağlı olarak geliştirilen ilişkilerin bir bütün olarak sözlü aktarımla şekillenmesidir. Geleneksel mekânlarda sözlü kültür ve iletişim biçimleriyle yürütülen ilişkilerin, şehirleşme, modernleşme ve okuma oranının artmasıyla birlikte yazılı kültürle düşünmeye başlayan Alevî toplumunda geleneksel karşılığını bulduğunu söylemek mümkün değildir. Toplumsal yapının dönüşmesiyle, aktarım mekanizmalarında aksaklıklar meydana gelmesi, ocak ailelerine mensup yeni kuşakların inanç ve kültüre dair yetersizlikleri sonucunu doğurmuştur. Bu durum da çok temel değişimlerin habercisi olmuştur.

Geleneksel Alevî örgütlenmesi kentlerde farklı formlarda karşımıza çıkmıştır. Alevî sivil toplum hareketlerinin dernekler ve vakıflar aracılığıyla başlattığı çalışmalarla, günümüzde Alevîlerin yaşadıkları hemen hemen her il, ilçe ve köyde cemevleri kurulmuştur. 1980 sonrası başlayan bu süreç Varto Alevîlerinde de benzer bir şekilde ortaya çıkmıştır. Alevî inancının yaşatılması ve kurumsallaştırılması için önemli faaliyetler yapılarak, Alevî nüfusun kente, modern koşullara uyum sürecinin sağlıklı yürütülebilmesi sağlanmıştır. Alevîliğin kentte yeniden inşa edilmesi süreci, bu tür kurumların çalışmalarıyla sağlanmaya çalışılmıştır.

Bu tür kurumların yanında, eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşılması gereken sorunlu alanlar bulunmaktadır. Tezin genelinde üzerinde durulan aktarım süreçleri ve sözlü geleneğin yitirilmeye başlanması, Alevî nüfusun kültürel dünyasında ciddi bir boşluk yaratmıştır. Ancak bu boşluğun doldurulabilmesi için yeterli kurumsal çabanın olduğunu söylemek mümkün değildir. Söz konusu oluşumların bağlama kursu ve buna benzer sosyal içerikli eğitim faaliyetleri, Cemevlerinin gençlerle kurduğu iletişim açısından olumlu iken, bu tür çalışmalar herhangi bir dinî eğitim programına dönüşememiştir. Söz konusu kurumsal yapılar, Alevîlik eğitiminin toplumsallaşması konusunda yaşanan sorunların çözümüne katkı sunamamaktadır. Varto Alevîleri ise bu genel durumun çok uzağında değildirler. Varto ve köylerinde bulunan cemevlerinde özellikle eğitim konusunda herhangi bir çalışma tespit edilmemiştir. Ocak ailerinin göçü ve zayıflaması dolayısıyla sekteye uğrayan dinî eğitim süreçlerinin yarattığı boşluk, cemevlerinde doldurulamamıştır.

Alevîlik eğitimine dair sorunlar birkaç başlık altında sıralanabilir. Bunlardan ilki, devletin resmi olarak herhangi bir Alevîlik eğitimi mekanizması kurmamış olmasıdır. Alevîliğin resmî ya da gayrı resmî bir eğitim kurumunun olmayışı, farklı alternatifler üzerine yeniden bir değerlendirme yapmayı gerektirmektedir. Dijital mecralarda ulaşılabilecek potansiyel kitle düşünüldüğünde, Alevî kurumlarının özellikle gençlere ulaşma noktasında daha yenilikçi yöntemleri teşvik etmesi, Alevîlik eğitiminin yaygınlaşması açısından önemli bir fırsat sunacaktır. Alevîlik her ne kadar dinî ve kültürel meşruiyet alanını son kırk yılda büyük oranda genişletmişse de, devletteki temsili, devlet tarafından tanınma ve desteklenme konularında, atılan adımları saymazsak, herhangi bir gelişme sağlanamamıştır. Son kırk yıldır süregelen ve çözümsüzlüğe mahkûm edilmiş bir sorun olarak Alevîlik eğitimi, günümüzde de herhangi bir çözüme kavuşturulmamıştır. Geleneksel aktarım ve yönetim mekanizmalarının etkisi ise gün geçtikçe daha çok zayıflarken, bu sorunun çözülmemesinin sonuçları daha da etkili bir şekilde görülmeye başlanmıştır.

Alevîlerin sorunlarına dair çözüm perspektifinin söz konusu alana sıkıştırılması, Alevî toplumunun kendi potansiyeli ve araçlarıyla yapabileceği çalışmaların da geri planda kalması sonucunu doğurmuştur. Her geçen senenin, belirli bir yaş grubunun daha inançtan ve kültürden uzaklaşması anlamına geldiği,

yapılan alan çalışmaları neticesinde tespit edilmiş bir olgudur. Özellikle genç olarak nitelenebilecek yaş gruplarının, kültürel dünyalarının oldukça farklı bir noktaya evrilmesi, Alevîliğin geleceğe dair en büyük problemlerinden birisidir. Tezimizin temelini oluşturan, sözlü kültür, din ve gelenekler için, en büyük risk olan sözlü aktarım ve düşünme biçimlerinin ortadan kalkmasının yarattığı sonuçların, yeni kuşaklar açısından tekrar değerlendirilmesine ihtiyaç vardır. Bir bütün olarak ele alındığında, sözlü-yazılı-elektronik kültür süreçlerinin, birbiri içine geçerek hızlı bir şekilde zihni dönüştürmesi, konunun farklı açılardan ele alınmasını zorunlu kılmaktadır. Alevî kurum ve örgütlenmelerinin, belirli bir politik alana sıkışan hak talepleri ile ilgili mekanizmaların, bir inşa ve dönüşüm süreciyle çeşitlendirilmesi gerekmektedir. Bunu sağlamak için de yukarıda zikredilen hızlı kültürel geçişlerde, yeni bir konumlanma ve uyum sürecinin başlatılması gerekmektedir. Bu açıdan, Alevî gençlerine dönük online öğrenme ortamlarında yaygınlaştırılabilecek çeşitli eğitim çalışmalarına ihtiyaç vardır. Sözlü aktarımın gençler üzerinde oldukça zayıflayan etkisinin yeniden inşa edilebilmesi için, bu kuşağın zihinsel ve kültürel dünyasına dönük yenilikçi çalışmalar, Alevîlik inancının geleceği için büyük bir öneme sahiptir.

Aktarım süreçlerinin etkisini yitirmesindeki en büyük etkenlerden biri ise Pir-Talip ilişkilerinin geleneksel formunun zayıflamasıyla birlikte, yeni bir strateji geliştirilememesidir. Köylerde veya nispeten düşük nüfuslu bölgelerde, toplumsal ilişkilerin sıcak nitelikleri dolayısıyla sağlanabilen bu tarz ilişkilerin, kent yaşamında ve modern kültürel atmosferde sağlanabilmesi mümkün olmamıştır. Alevîlik örgütlenmesinin temelini oluşturan pir-talip ilişkilerinin geleneksel etkisinin ortadan kalkması beraberinde üzerinde tartışılması gereken problem alanları doğurmuştur. Söz konusu ilişkinin temelini oluşturan yıllık ziyaretler, talipler için bir yönüyle bir eğitim süreci iken, bir yönüyle de inanca dair bir kontrol mekanizması niteliğindedir. Her sene hesap vermek zorunda olduğu bir ilişki biçiminden, kentte daha bireysel bir yaşam biçimine geçen Alevî toplumunun geleneksel dinî ve kültürel bilgi ve düşünme biçimlerine ulaşabileceği tek mecra olarakcemevleri kalmıştır.

Cemevleri ise, pir ve dedelerin geleneksel rol ve işlevlerini yerine getirmeleri açısından yeterli verimi sağlayamamaktadır. Köylerde kimi zaman olağanüstü

özellikler, kerametler gösteren ve manevi bir güç sahibi olan pir veya dedeler bu özelliklerini çok uzun zaman önce geride bırakmışlardır. Geleneksel olarak köyde pir veya dedenin, inanç önderi olma vasfı beraberinde birçok sosyal öncülük ve yöneticilik vasıfları da getirdiğinden, pir veya dedelerin köydeki ağırlığı kenttekiyle kıyaslanmayacak kadar geniş bir ölçüdedir. Ayrıca pirlerin talipleriyle kurdukları birebir ilişki modeli, cemevlerinde ayinden törene dönüşen ritüellerde, toplu şekilde yapılan dualarda, sağlanamamaktadır. Bu etkili ilişkinin yerini alan cemevlerindeki toplu organizasyonlar, enformel eğitim sürecinin dikkat çekici bir örneği olan geleneksel pir-talip ilişkisinin gösterdiği etkiyi gösterememektedir.

Alevîliğe dair ortaya çıkan bir diğer tartışmalı alan ise farklı uygulama ve ritüellerin, kentte bir arada yaşamak zorunda kalan farklı Alevî gruplarının kendi aralarındaki ilişkiler açısından yarattığı problemlerdir. Alevî inancının standartlaşma tartışmaları ile beraber değerlendirilebilecek bu problem alanı, günümüze kadar Alevîliğin en bilinen iddialarından biri olan "yol bir, sürek bin bir" yaklaşımının, kentte bazı sorunlara çözüm geliştirilmesi açısından etkili olamadığı görülmektedir. Bu durumu bir örnekle açıklamak gerekirse; ölüm sonrası ritüellerin, Alevîlikte hakka yürüme erkânı/sırlama olarak adlandırılan sürecin farklı yorumlanışları çeşitli problemlere yol açmaktadır. Bu durumun Alevîliğe dair temel tartışmalara ilişkin kısmı ise, Alevîliğin bir inanç olarak nasıl konumlandırıldığı problemidir. Hakka yürüme erkânının, farklı Alevî kurumları tarafından farklı yorumlarla gerçekleştirilmesi, büyük kentlerde Alevî nüfusun ayrışma noktalarından biridir. Kimi Cemevinin İslami usullere göre gerçekleştirdiği törenleri, kimileri Alevî gelenekleri çerçevesinde değerlendirmekte ve bu şekilde düzenlenmektedir. Bu ve buna benzer örnekler üzerinden değerlendirildiğinde, Alevîlerin gelecek dönemde bu gibi tartışmaları yoğun bir şekilde yürüteceklerini öngörmek mümkündür.

Sözlü aktarım süreçlerinde yaşanan sorunlardan bir tanesi de dil faktörüne ilişkindir. Tezin genelinde üzerinde durulan ve sebepleriyle açıklanmaya çalışılan sözlü geleneğin yitiminin Varto Alevîleri için bir sebebi de konuşulan dilin son kırk yılda büyük oranda değişime uğramasıdır. Tamamen sözlü mekanizmalarla işlemiş bir sistem olarak Alevîlik, Varto'da geleneksel olarak bu mekanizmaları Kürtçe dilinde kurmuştur. Anlatılar, ibadetler, dualar, ritüeller gibi inancın temel unsurları,

1970'li yıllara kadar neredeyse tamamen Kürtçe gerçekleştirilmiştir. Sonrasında yaşanan göçlerle, her jenerasyonda Kürtçe bilme ve konuşma oranı düşmüştür. Günümüzde özellikle kırk yaş altı Vartolu Alevîlerde Kürtçe bilen çok az sayıda kişi bulunmaktadır. Dili bilmenin yanı sıra kullanımındaki yoğunluk çok daha düşük bir orandadır. Topluluk içerisindeki en yaşlı kuşağın anlatımlarında, geçmişte yapılan cemlerde, dualarda büyük oranda Kürtçenin kullanıldığı belirtilmiştir. Sonraki kuşaklarda bu anlatımların içerisinde Türkçenin de kullanıldığı vurgulanmıştır. Ancak günümüzde genel olarak ibadet ve iletişim dili Türkçe olmuştur. Tüm sözlü birikimin, belleğin Kürtçe inşa edilmesi ve bunun neredeyse kaybedilmesi, Vartolu Alevîlerin sözlü aktarım süreçlerinde başka bir problem alanı olarak görülebilir. Bu durum başka etmenlerle de kesintiye uğrayan kuşaklar arası iletişimi de olumsuz etkilemektedir. İnanca dair sözlü birikimin uzağında kalan gençler, sözlü aktarımın zayıflığı dolayısıyla, kültürel ve inançsal bir boşluk yaşama ihtimalini ve bunun kimlik tanımlamasında ve farklı toplumsal gruplarla iletişime geçişte sorunlar yaratacağını öngörmek zor olmayacaktır. Kültürel ve dinî kimliğini tanımlayamayan, inanca dair bilgileri sınırlı olan, herhangi bir geleneksel pir-talip ilişkisi içerisinde bulunmayan gençlerin ontolojik problemler yaşaması şaşırtıcı olmayacaktır. Bunun yanında anadilleri olan Kürtçe'yi bilmemeleri de bu birikimin uzağında kalmalarının bir sebebidir. Farklı kaynaklar üzerinden ve farklı bir dilde öğrenilmeye ve benimsenmeye çalışılan Alevîlik ise, kendi özgün anlatılarından ve mekanizmalarından uzaktır.

Varto Alevîlerinin sözlü aktarım süreçlerine dair değinilmesi gereken bir başka konu da, yazılı ve sözlü kültür arasında kalınmış olmasıdır. Bu iki kültür arasındaki geçişkenlik, sözlü ve yazılı düşünme biçimlerin iç içe geçerek kompleks bir yapıyla işler hale gelmesiyle sağlıklı sonuçlar verebilmektedir. Ancak bu konudaki en büyük problem alanı, bu iki zihinsel süreç ve düşünme biçiminin kullanılma yoğunluklarının arasındaki büyük uçurumdur. Vartolu Alevî nüfusun yoğun okullaşma oranı bölgede herkesçe bilinen bir olgudur. Bunda, 1966 yılında yaşanan Varto depreminin ardından çocukların yatılı okullarda eğitim hayatına alınması ve aynı dönemlerde başlayan göç hareketleri, görece erken tarihlerde Alevî nüfusun kültürel değişimini başlatmıştır. Yaklaşık elli yıldır yoğun bir şekilde okullaşan Alevî nüfus, hayatın her alanında yaşadığı söz konusu büyük kültürel

değişimleri, inanç dünyasında aynı oranda yaşayamamıştır. Bir yandan yazılı ve elektronik kültürle biçimlenen düşünsel yapı, diğer yandan ise her ne kadar büyük değişimler yaşasa da Alevîliğe dair sözlü aktarım biçimleri, Vartolu Alevîlerin birbirinden oldukça uzak iki farklı kültürel dünyayı aynı anda yaşamak zorunda kalmasına sebep olmuştur.

Alevîlik inanç kurumlarına dair ele alınan bir diğer konu ise mekândır. Geleneksel olarak Alevîlikteki inanç mekânlarını ikiye ayırmak mümkündür. Doğa temelli inanışlar olarak nitelendirilen yaklaşımın bir sonucu olarak doğal kutsal mekânlar Alevlikte önemli bir yer tutmaktadır. Dağ, ağaç, ateş kültleri gibi evrensel kutsal yaratım nesnelerinin yanı sıra, hayatta olmayan ve kerametler gösteren bir pir ya da kutsal kişinin mezarları da bu kutsal mekânlar arasında gösterilebilir. İkinci olarak ise, geleneksel olarak evlerde yapılan cem ayininin günümüzde Cemevlerinde yapılması dolayısıyla söz konusu mekânlar Alevîler için kutsal mekânlar olarak değerlendirilebilir.

Sözlü anlatının etkisini kaybetmeye başlamasıyla ilk grupta değerlendirilen doğa temelli inanışlar ve bunlara bağlı anlatılar da eski etkisini koruyamamıştır. Birçok yerin kutsallığına dair alanda herhangi bir anlatı, efsane, hikâye tespit edilememiştir. Kutsal mekân olarak görülen bazı mezarların kime ait olduğu bilinmemektedir. Bu sonuçlar, aktarım süreçlerinin zayıflamasıyla direkt ilgilidir.

Bir diğer kutsal mekân unsuru ise Cemevleridir. Kuruldukları tarihlerde, dönemin siyasal-toplumsal atmosferi gereği işlevsel kaygılarla inşa edilen Cemevleri, bu işlevini büyük oranda yerine getirmiştir. Alevî toplumunun özellikle hakka uğurlama erkânı (cenaze törenleri) konusunda yaşadıkları problemler büyük oranda çözülmüştür. Cemevlerine ilişkin gözlem ve görüşmelerde, bu mekânların bir standart mimari kimliğinin olmaması ve inanca dair taşıdığı manevi atmosferin, Alevî nüfusa yeteri kadar etki edememesi ön plana çıkmıştır. Söz konusu standartlaşamama probleminin Cemevlerinin mimarisinde bir çeşit izdüşümünü görmek mümkündür. Yeniden inşa sürecinde Alevî toplumu ve sivil toplum hareketinin üzerinde durması ve tartışması gereken bir nokta da budur. Bunun yanında Cemevlerinin iç mimarisine dönük bazı değerlendirmeler yapmak gerekecektir. Bir ibadethane olarak Cemevlerinin iç dizaynı, genel olarak işlevsel

kaygıların hâkim olduğu bir anlayışla gerçekleştirilmiştir. Doğa temelli inanışlarla yoğrulmuş geleneksel Alevîliğin geride bırakılmaya başlamasıyla, Alevî toplumu için anlatı ve ziyaret kültleri, kentli Alevîler için ifade ettiği anlamı yitirmeye başlamıştır. Bu durumun yarattığı boşluğun doldurulabilmesi için üretilen yeni mekânların, manevi atmosfer yaratma kaygısının söz konusu binaların inşa süreçlerinde dikkate alınmasıyla mümkün olabilecektir. Varto'da bulunan cemevlerinin büyük bir kısmı işlevsel olarak taziye evi görünümündedirler. Varto merkezde ve birkaç köyde bulunan cemevleri dışında bu mekânlarda cem töreni düzenlenmemektedir. Bu güncel durum, topluluğun inanca dair bilgiye erişim ve ritüellerin öğrenilmesi ve uygulanması konusundaki ihtiyaçlarının karşılanmadığını göstermektedir.

Çalışmada ele alınan bir diğer konu ise Alevîlik inancının sosyal ilişkiler bağlamında geliştirdiği kurumlardır. Bunlardan ilki sanal akrabalık başlığı altında ele alınan, kirvelik ve musahiplik müesseseleridir. Daha çok inanç ve toplumsal ilişkilerin kesiştiği bir noktada duran bu tür ilişkilenme biçimleri, Alevîlerin sosyal dayanışma ve yardımlaşma örgütlenmeleridir. Yaşanan köklü toplumsal değişimler, bu ilişki biçimlerinin etkisini de göreceli olarak azaltmıştır. Kirvelik kurumunun belirli dönüşümler yaşayarak yeni dönemde varlığını devam ettirdiği, alan araştırmalarında tespit edilmiştir. Ancak musahiplik için aynı tespiti yapmak mümkün değildir. Değişen sosyal yapı, kişiler arasında kurulabilen bu tarz bağlayıcı ilişkilere imkân vermemektedir. Geleneksel olarak inancın önemli bir parçası olan söz konusu kurum, bugün işlerliğini büyük oranda kaybetmiştir. Alevîlik inancına mensup topluluğun, kent koşullarında söz konusu kurumun yerine ikame edebildikleri herhangi bir mekanizma tespit edilmemiştir. Birçok alanda yeniden inşa sürecine giren Alevîler, musahiplik kurumunun işlevlerini yerine getirebilecek bir uyum stratejisi geliştirememiştir. Bunun tek istisnası bazı cemevlerinin, görece daha küçük cemevlerini musahip kabul ederek, söz konusu yerlere çeşitli yardımlarda bulunmasıdır.

Sosyal dayanışma ve ilişkiler ile ilgili ele alınan lokma kavramı, Alevî inancına mensup bireyler tarafından günümüzde de farklı anlama gelecek şekilde kullanılmaktadır. Alevî inancının yeme-içme kültürü ve paylaşım anlayışına denk

düşecek şekilde anlamlandırılan lokma kavramı, gerek cemevlerinde gerekse de sıradan insanın gündelik konuşmalarında hala önemli bir yer tutmaktadır. Değişen toplumsal koşullarda söz konusu kavram, içeriğindeki temel mesajı yitirmeden, oldukça geniş bir sahada kullanılmaya devam etmektedir. Alan araştırması dolayısıyla gittiğim her görüşmede lokma sözcüğünü sayısız kere duymuş olmam, Vartolu Alevîlerin bu kavramla kurduğu ilişki hakkında ipuçları vermekteydi. Nitekim geleneğin günümüzde de ne denli canlı olduğunu ilgili bölümde ortaya koymaya çalıştım.

Alevî inancının, Varto Alevîleri örnekleminde yaşadığı değişim ve dönüşüm sürecinin, sözlü aktarım mekanizmaları açısından ele alındığı çalışmamızda, inanca dair sözlü mekanizmaların işlevlerinin değişimleri ve uyum sağlama stratejileri alan araştırmasından elde edilen gözlem ve verilerle birlikte değerlendirilmiştir. Alevî inancının bir sözlü gelenek olarak dinamik ve değişken yapısı, geleneksel ve modern dünyadaki izdüşümleri, dönüşüm dizgeleri çerçevesinde ele alınmıştır. Vartolu Alevîlerin diğer tüm Alevîler gibi hızla değişen dünyaya uyum sağlama ve geleneği yaşatma ikileminde olduğu görülmektedir. Resmi ve kamusal bir eğitim kurumunun olmayışı, Alevî sivil toplum kuruluşlarının ve cemevlerinin çabalarının istenilen düzeyde olmaması sonucunu doğurmuştur. Alevîlik eğitimi sorununun öncelikle ocak ailelerine mensup bireylerin eğitilmesiyle başlaması gerektiği, yapılan alan araştırmalarında tespit edilen bir gerçekliktir. Alevî toplumunun sorunlarına dair tartışmalar zaman zaman popüler hale gelmektedir.Tezde ortaya koymaya çalıştığımız ve ağırlıklı olarak alandan edinîlen bilgilerle inşa edilen yaklaşımın, söz konusu tartışmalarda, sorunların çözümüne katkı sunması tezin değerini artıracaktır.

KAYNAKÇA

Abélés, M. (2012). *Devletin Antropolojisi*. N. Ökten (Çev.). Ankara: Dipnot Yayınları.

Adıgüzel, Y. (2020). *Göç Sosyolojisi*. Ankara: Nobel Yayıncılık.

Akdeniz, S. (2011). *Alevî Müzik Uyanışı Bağlamında İzmir Yamanlar Alevî Göçmenlerin Müzik Pratikleri*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. İzmir: DEÜ. Güzel Sanatlar Enstitüsü.

Akın, B. (2017). *Diyarbakır Yöresi Alevî Ocakları: Tarih, İnanç Ve Gelenek.* Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı Yayımlanmamış Doktora Tezi. İzmir.

Aksoy, G. (2009). *'Anadolu Alevîliğinden'nden Dersim'e. Alevî Tarihine Coğrafi Bir Giriş.* (1. Baskı). Ankara: Dipnot Yayınları.

Aksoy, G. (2016a). *Dersim Alevîlik, Ermenilik, Kürtlük*. (1. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Aksoy, G. (2016b). Hızır *versus* Hızır: Kültür Tarihi, Din Sosyolojisi ve Astroloji Bağlamında Dersim Alevîliğinde Xızır. *Kızılbaşlık Alevîlik Bektaşîlik Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel İçinde.*(519-542). (Der. Y. Çakmak, İ. Gürtaş). İstanbul: İletişim Yayınları.

Aktürk, H. (2013). *Toplumsal Değişme Ve AlevîDernekleri –Adıyaman Örneği-*. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler EnstitüsüFelsefe Ve Din Bilimleri Ana Bilim DalıDin Sosyolojisi Bilim Dalı Yayımlanmamış Doktora Tezi. Kayseri.

Albayrak, N. (2010). *Ansiklopedik Halk Edebiyatı Sözlüğü*. (2. Baskı). İstanbul: Kapı Yayınları.

Allison, C. (2007). *Yezidi Sözlü Kültürü*. F. Adsay (Çev.). İstanbul: Avesta Yayınları.

Althusser, L. (2002). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Aras, M. (2017). *Pazarcık Türkmen Alevîleri.* Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı Yayımlanmamış Doktora Tezi. Nevşehir.

Arı, Y. (2019). *Alevîlikte Dinî Otorite: Değişim Ve Süreklilik (Adıyaman Örneği).* Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı Yayımlanmamış Doktora Tezi. Kayseri.

Arslan, R. (2006). *Şeyh Said Ayaklanmasında Varto Aşiretleri ve Mehmet Şerif Fırat Olayı*. (1. Baskı). İstanbul: Doz Yayıncılık.

Artun, E. (1998). *Tekirdağ Halk Kültüründe Geçiş Dönemleri Doğum-Evlenme-Ölüm.*Bir, Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, 9-10, İstanbul, 1998, s. 85-l07.

Assmann, J. (2001). *Kültürel Bellek Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. A. Tekin (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Atay, T. (2011). *Din Hayattan Çıkar Antropolojik Denemeler*. (3. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Augé, M. (2012). *Çağdaş Dünyaların Antropolojisi*. H. U. Tanrıöver (Çev.). Ankara: Dipnot Yayınları.

Ayaz, B. (2013). *Balıkesir Yöresinde Kan Bağı Ve Evlilik Dışı Akrabalık İlişkileri Üzerine Bir Değerlendirme.* Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yayımlanmamış Doktora Tezi. Balıkesir.

Aydın, E. (2017). *Kimlik Mücadelesinde Alevîlik*. (3. Baskı). İstanbul: Literatür Yayınları.

Bachelard, G. (1995). *Ateşin Psikanalizi*. A. Yiğit (Çev.). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Bachofen, J. J. (1997). *Söylence, Din ve Anaerki*. N. Şarman (Çev.) İstanbul: Payel Yayınları.

Balandier, G. (2010). *Siyasal Antropoloji*. D. Çetinkasap (Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Barth, F. (2001). *Etnik Gruplar ve Sınırları Kültürel Farlılığın Toplumsal Sınırları*. İstanbul: Bağlam Yayınları.

Bates, D. G. (2009). *21. Yüzyılda Kültürel Antrolopoloji İnsanın Doğadaki Yeri*. S. Aydın ve Diğ. (Çev). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Bauman, Z. (2017). *Kimlik*. M. Hazır (Çev.). Ankara: Heretik Yayınları.

Bayrak, M. (2016). İnanç ve Kültür Kaynaklarıyla Kürt Alevîliği.Y. Çakmak, İ. Gürtaş (Ed.).*Kızılbaşlık, Alevîlik, Bektaşîlik İçinde*. (543-558). İstanbul: İletişim Yayınları.

Benedict, R. (2011). *Kültür Örüntüleri*. M. Topal (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Benjamin, W. (2012). *Son Bakışta Aşk*, N. Gürbilek (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bezgin, Y. K. (2019). *Erzincan İli ve Çevresinde Bulunan Ziyaret Yerleri Etrafında Oluşan Halk İnanmaları*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Bilgin, N. (2013). *Tarih ve Kolektif Bellek*, (1. Baskı). İstanbul: Bağlam Yayınları.

Birdoğan, N. (1995). *Anadolu Alevîliği'nde Yol Ayrımı İçerik-Köken.* (1. Baskı). İstanbul: Mozaik Yayınları.

Birge, J. K. (1991). *Bektaşîlik Tarihi*. R. Çamuroğlu (Çev.). İstanbul: Ant Yayınları.

Boas, F. (2017). *Antropoloji ve Modern Yaşam*. Çev. D. Uludağ. Ankara: Doğubatı Yayınları.

Bozkurt, F. (2018). *Buyruk İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. İstanbul: Salon Yayınları.

Bozkuş, M. (1999). *Sivas ve Çevresinde Yaşayan Alevîlerin İnançları.* Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Yayımlanmamış Doktora Tezi. Samsun.

Bruinessen, M.V. (2003). *Ağa, Şeyh, Devlet*. Çev. B. Yakut. İstanbul: İletişim Yayınları.

Burke, P. (1996). *Yeniçağ Başında Avrupa Halk Kültürü*. G. Aksan (Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.

Burke, P. (2008). *Kültür Tarihi*. M. Tunçay (Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Campbell, H. A. (2010). *When Religion Meets New Medya.* Routhledge Taylor and Francis Group Media Religion And Culture Series. London and Newyork.

Campbell, J. (1995). *İlkel Mitoloji Tanrının Maskeleri*. K. Emiroğlu (Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.

Campbell, J. (2010). *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. S. Gürses (Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Celasun, A.H. (1993). *Alevîlikte CemDedelere, Mürşitlere, Zakirlere Oniki Hizmet Görenlere ve Taliplere Kılavuz*. (1. Baskı). İstanbul: Alev Yayınları.

Ceylan, Y. (2015). *Kültürel Çeşitlilik Bağlamında Anadolu Alevîliği.* Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Sosyoloji Anabilim Dalı Yayımlanmamış Doktora Tezi. Sakarya.

Chambers, I. (2019). *Göç, Kültür, Kimlik*. Çev. İ. Türkmen, M. Beşikçi. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Clastres, P. (2006). *Devlete Karşı Toplum*. M. Sert ve Diğ. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Connerton, P. (1999). *Toplumlar Nasıl Anımsar*. A. Şenel (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Connerton, P. (2012). *Modernite Nasıl Unutturur*. K. Kelebekoğlu (Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.

Conrad, P. K. (2008). *Antropoloji İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış*. S. N. Altuntek ve Diğ. (Çev). Ankara: Ütopya Yayınları.

Coşkuner, M. (2017). *Kimliği Kutsalla Tanımlamak: 1990 Sonrası Türkiyesi'ndeOrtaya Çıkan Alevî Matbuatında Kimliği KutsallıkVasıtasıyla Tanımlayan Alevîliğin Kozmik Dili*. Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi Anabilim Dalı Yayımlanmamış Doktora Tezi. İstanbul.

Cuche, D. (2004). *Sosyal Bilimlerde Kültür Kavramı.*T. Arnas (Çev.). Ankara: Bağlam Yayınları.

Çağlar, B. (2017). *Topluluk Televizyonlarının Ana Akıma Karşı Alternatif Yayın Oluşturma Potansiyeli: Alevî Televizyonları Örneği.* Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İletişim Bilimleri Ana Bilim Dalı İletişim Bilimleri Dalı Yayımlanmamış Doktora Tezi. Kocaeli.

Çakmak, H. (2005). Raa Haq İnancında 'Ölüm' İle ilgili Gelenek ve Ritüeller. Munzur Dersim Etnografya Dergisi 27-28. Sayı. (56-71).

Çaycı, B. (2015). *Yeni Dijital Çağda Toplumsal Hareketlerde Meydana Gelen Dönüşüm.* The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication - TOJDAC January 2015 Volume 5 Issue 1 Copyright © The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication.

Çem, M. (2011). *Dêrsim Merkezli Kürt Alevîliği Etnisite, Dinî İnanç, Kültür ve Direniş.* (2. Baskı). İstanbul: Vate Yayınları.

Çoruhlu, Y. (2000). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Danık, Ertuğrul. (2006). *Öteki Tanrılar Alevî Bektaşi Mitolojisi*. (1. Baskı). Ankara: İmge Kitabevi.

Deniz, D. (2012). *Yol/Rê: Dersim İnanç Sembolizmi Antropolojik Bir Yaklaşım*. (1. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Dersimi, N. (1992). *Kürdistan Tarihinde Dersim*. (4. Baskı). Diyarbakır: Dilan Yayınları.

Doğan, İ. (2018). *Göç ve Kültür*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Dole, C. (2014). *Seküler Yaşam ve Şifacılık Modern Türkiye'de Kayıp ve Adanmışlık*. B. Cezar (Çev.). İstanbul: Metis Yayıncılık.

Dönmez, M. (2003). *Sosyal Bütünleşme Açısından Alevîlik –Malatya Uygulaması-*. İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı Yayımlanmamış Doktora Tezi. Malatya.

Dressler, M. (2016). (2016). *Türk Alevîliğinin İnşası Oryantalizm, Tarihçilik, Milliyetçilik ve Din Yazımı*. D. Orhun (Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Duben. A. (2016). *Kent, Aile, Tarih*. L. Şimşek (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Eliade, M. (2001). *Mitlerin Özellikleri*. S. Rifet (Çev.). İstanbul: Om Yayınları.

Eliade, M. (2014). *Şamanizm*. İ. Birkan (Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.

Eliade, M. (2015a). *Dinîn Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu Yaratılış Özlemi*. M. Aydın (Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Eliade, M. (2015b). *Doğuş ve Yeniden Doğuş İnsan Kültürlerinde Erginlenmenin Dinî Anlamları.*F. Aydın (Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Eliade, M. (2016). *Okültizm, Büyücülük ve Kültürel Modalar*. C. Soydemir (Çev.). Ankara: Doğubatı Yayınları.

Eliade, M. (2017). *Arayış Tarih ve Dinde Anlam*. C. Soydemir (Çev.). Ankara: Doğubatı Yayınları.

Eliade, M. (2017a). *Ebedi Dönüş Miti*. A. Meral (Çev.). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Eliade, M. (2017b). *Mitler, Gizemler ve Rüyalar*. C. Soydemir (Çev.). Ankara: Doğubatı Yayınları.

Eliade, M. (2018). *İmgeler ve Simgeler*. M.A. Kılıçbay (Çev.). Ankara: Doğubatı Yayınları.

Eliade, M. (2019). *Kutsal ve Kutsal-Dışı*. A. Berktay (Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.

Eliade, M., Couliano, I.P. (2018). *Dinler Tarihi Sözlüğü*. A. Erbaş (Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.

Emiroğlu, K., Aydın, S. (2003). *Antropoloji Sözlüğü*, (1. Baskı). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Er, P. (2014). *Yaşayan Alevîlik*. (2. Baskı). Ankara: Barış Kitap.

Erdoğan, A., Levendoğlu, N. O., Güray, Cenk. (2020). Alevîlik-Müzik İlişksine Dair Fenomeolojik Bir Yaklaşım. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*. 96. Sayı. Ankara. (81-116).

Erdoğan, G., Kara, H., Mengüş, E. (2019). Tunceli Alevîliliğinde İnanç Müzik İlişkisi Üzerine Bir Alan Araştırması. *Turkish Studies Social Sciences. Volume 14. Issue 3.* (501-525).

Eriksen, T. H. (2001). *Kültür Terörizmi Kültürel Arınma Düşüncesi Üstüne Bir Deneme.* A. Ö. Otçu (Çev.). İstanbul: Avesta Yayınları.

Eriksen, T. H. (2009). *Küçük Yerler Derin Mevzular Sosyal ve Kültürel Antropolojiye Giriş*. F. Adsay (Çev.). İstanbul: Avesta Yayınları.

Eriksen, T. H., Nielsen, F. S. (2011). *Antropoloji Tarihi*, A. Bora. İstanbul: İletişim Yayınları.

Eroğlu, K. (2017). *Kulluğa Yoktur Rızamız Alevîlik*. (1. Baskı). İstanbul: Tekin Yayınları.

Erol, A. (2010). Alevî Kimliğini Diasporada Müzakere Etmek: Toronto Alevî Göçmenlerinin İfade Kültürü Pratikleri. Türk Kültürü Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi. 56. Sayı. (39-60).

Ersal, M. (2013). *Alevî-Bektaşi İnanç Sisteminde Hiyerarşik Yapı: Çubuk Havzası Alevîliği Örneği.* Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Halk Bilimi Bilim Dalı Yayımlanmamış Doktora Tezi. İzmir.

Ersoy, İ. (2019). Müzik Türleri Sınıflandırılmasında Model Uyarlaması: Bir Müzik Türü Olarak "Semah". *Euroasian Journal Of Music And Dance*. Sayı 14. (33-62).

Ersoy, R. (2009). *Sözlü Tarih Folklor İlişkisi Baraklar Örneği Disiplinler Arası Bir Yaklaşım Denemesi*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Frazer, J. G. (2018). *Ateşin Kökenine Dair Mitler*. D. Uludağ (Çev.). Ankara: Doğubatı Yayınları.

Geertz, C. (2007). *Yerel Bilgi*. K. Emiroğlu (Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.

Geertz, C. (2010). *Kültürlerin Yorumlanması*. H. Gür (Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.

Gezik, E. (2005). Varto ve Koçgiri Aşiretten Cumhuriyet'e İki Alevî Örneği, *Kırkbudak - Journal of Anatolian Folk Beliefs*, 4. Sayı , (27-48).

Gezik, E. (2009). Çıralık (Hakullah). Hak, Pir ve Talip Adına Bir Katkı Sistemine Dair. *Munzur Dersim Etnografya Dergisi* 31. Sayı. Ankara. (4-34).

Gezik, E. (2013). "Rayberler, Pirler ve Murşidler (Alevî Ocak Örgütlenmesine Dair Saptamalar ve Sorular)", E. Gezik, M. Özcan (Ed.). *Alevî Ocakları ve Örgütlenmeleri İçinde*. (11-77). Ankara: Kalan Yayınları.

Gezik, E. (2016a). *Dinsel, Etnik ve Politik Sorunlar Bağlamında Alevî Kürtler*. (3. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Gezik, E. (2016b). *Geçmiş ve Tarih Arasında Alevî Hafızasını Tanımlamak*. (1. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Gezik. E, Çakmak, H. (2010). *Riya Heqî/Raa Heqî Dersim Alevîliği İnanç Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Kalan Yayınları.

Goody, J. (2011). *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi*, K. Değirmenci (Çev.). İstanbul: Pinhan Yayınları.

Goody, J. (2013). *Yazılı ve Sözel Arasındaki Etkileşim Okur-yazarlık, Aile, Kültür ve Devlet Üzerine İncelemeler*. O. Bulut (Çev.). İstanbul: Pinhan Yayınları.

Goody, J. (2017). *Mit, Ritüel ve Söz*. D. Sezgi (Çev.). İstanbul: Küre Yayınları.

Güler Sevli, S. (2016). *Etno-Dinsel Bir Kimlik Olarak Alevî KürtlüğünİnşasıI.* Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi Ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Siyaset Bilimi Bilim Dalı Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara.

Gültekin, A.K. (2010). *Tunceli'de Sünni Olmak Ulusal ve Yerel Kimlik Öğelerinin Tunceli-Pertek'te Etnolojik Tetkiki.*(1.Baskı). İstanbul: Berfin Yayınları.

Gültekin, A. K. (2020). *Kutsal Mekânın Yeniden Üretimi Kemeré Duzgı'dan Düzgün Baba'ya Dersim Alevîliliğinde Müzakereler ve Kültür Örüntüleri.* (1. Baskı). Leipzig: Bilim ve Gelecek Kitaplığı.

Güvenç, B. (2010). *İnsan ve Kültür*. (1.Baskı). İstanbul: Boyut Yayınları.

Haberli, M. (2019). *Dijital Çağda Din ve Dindarlığın Dönüşümü.* Medya ve Din Araştırmaları Dergisi | Journal of Media and Religion Studies Araştırma Makalesi | Research Artıcle Aralık 2019, 2(2), 307-315.

Habsbawm, E., Ranger, T. (2006). *Geleneğin İcadı*. İstanbul: Agora Kitaplığı.

Halbwachs, M. (2017). *Kolektif Hafıza*. B. Barış (Çev.). Ankara: Heretik Yayınları.

Honko, L. (2009). *Ritüellerin Oluşum Süreci* R. Ersoy (Çev). Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 3. Haz. M. Öcal Oğuz ve diğer. Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 203-216.

Hamzeh'ee, M. R. (2008). *Yaresan (Ehl-i Hak) Bir Kürt Cemaati Üzerine Tarihsel ve Dinî-Tarihsel Bir İnceleme*. E. Öpengin (Çev.). İstanbul: Avesta Yayınları.

Herzfeld, M. (2012). *Antropoloji Kültürde ve Toplumda Teorik Uygulama*. B. Toksöz (Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Honko, L.(2006). *Ritüellerin Oluşum Süreci*.R. Ersoy (Çev.). Milli Folklor 69, 129- 140.

Hormek, O. V. (2009). *Horasan'dan Göksun'a Hormekliler Etnik Kimlik, Hormek Kabilesi, Koçgiriler, Kara Zeynel, Ali Tallo, Mustafa İlyas, Hormeklili Yusuf ve Çapar İbrahim.* (1. Baskı). İstanbul: Can Yayınları.

Irmak, Y., Hamarat, H. (2018). Bingöl Alevîliğinde Dedelik Musahiplik Düşkünlük ve Cem, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 15. Sayı. (211-232).

Işık, Z. (2008). *Yezidilik Teolojisi*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

İllich, İ. (2013). *Okulsuz Toplum*. M. Özay (Çev.). İstanbul: Şule Yayıncılık.

İpek, Y. Atalay, E., Serdar, M., Işık, H. (2017). *Şia'dan Kızılbaşlığa Türklerde Alevîlik*. İstanbul: Ekim Yayınları.

Karakaş, R. (2014). *Siirt Menkıbeleri ve Türbe Ritüelleri*. Ankara: Maya Akademi Yayınları.

Karakaya-Stump, A. (2016). *Vefailik, Bektaşîlik, Kızlbaşlık Alevî Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek*. (2. Baskı). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Kaul, V. (2018). *From Oral Tradıtıon To Electronıc Lıterature.* Ad Litteram: An English Journal of International Literati December 2018: Volume 3. (213-214).

Kehl-Bodrogi, K. (2012). *Kızılbaşlar/Alevîler*. O. Değirmenci, B.E. Aybudak (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Kekil, K. S. (2006). Seyyidler ile Talipleri Nereden Geldiler. Munzur Dersim Etnografya Dergisi 25-26. Sayı. Ankara. (58-65).

Keleş, A. (2016). *Şahkulu Dergâhı Ve Erdal Erzincan Müzik Merkezi.* Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Müzik Bilimleri Anabilim Dalı Yayımlanmamış Doktora Tezi. İzmir.

Kıyak, A. (2017). Anadolu Alevîlerindeki "Düşkünlük" Cezasının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi*. Volume 6. Issue 4. (2847-2864).

Klein, J. (2013). *Hamidiye Alayları İmparatorluğun Sınır Boyları ve Kürt Aşiretleri*. R. Akman (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Korkmaz, E. (2008). *Anadolu Alevîliği*. (1.Baskı). İstanbul: Berfin Yayınları.

Kottak, C.P. (2008). *Antropoloji İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış*. Ankara: Ütopya Yayınları.

Köprülü, F. (1925). Bektaşiliğin Menşeleri. Türk Yurdu Dergisi. Sayı: 8. (11-40).

Köprülü, F. (1984). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvuflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Köse S. (2021). Ritüel Bellek. *Motif Akademi Halkbilim Dergisi*. Cilt: 14. Sayı: 33. (57-70).

Köse, S. (2017). Alevîlikte Kurban Ritüeline Yapısal-İşlevsel Bir Yaklaşım. *Alevîlik Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*. 15. Sayı. (149-171).

Köse, S. (2017). *Anadolu Alevî Kültüründe Kurban.* Nevşehir Hacı Bektaş-ı Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yayımlanmamış Doktora Tezi. Nevşehir.

Kreyenbroek, P.G. (2014). *Ezidilik Arka Planı, Dinî Adetleri ve Metinsel Geleneği*. A. Gökçen ve Diğ. (Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Kudat, A. (2004). *Kirvelik Sanal Akrabalığın Dünü ve Bugünü*. (1. Baskı). Ankara: Ütopya Yayınevi.

Kurtbay, İ. (2016). *Almanyadaki Anadolu Alevîlerinin Alevîlik AlgısıVe Problemleri.* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı Yayımlanmamış Doktora Tezi. İstanbul.

Lescot, R. (2009). *Yezidiler Din Tarih ve Toplumsal Hayat Cebel Sincar ve Suriye Yezidileri*. A. Meral (Çev.). İstanbul: Avesta Yayınları.

Lévi-Strauss, C. (2010). *Irk, Tarih ve Kültür*. H. Bayrı ve Diğ. (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Lévi-Strauss, C. (2012a). *Modern Dünyanın Sorunları Karşısında Antropoloji*. A. Terzi (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Lévi-Strauss, C. (2012b). *Yapısal Antropoloji*. A. Kahiloğulları (Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.

Lévi-Strauss, C. (2013). *Mit ve Anlam*. G. Y. Demir (Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.

Lévi-Strauss, C. (2016). *Yaban Düşünce*. T. Yücel (Çev.). İstanbul Yapı Kredi Yayınları.

Lévy-Bruhl, L. (2006). *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*. O. Adanır (Çev.). Ankara: Doğubatı Yayınları.

Lévy-Bruhl, L. (2016). *İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler*. O. Adanır (Çev.). Ankara: Doğubatı Yayınları.

Magnion, C. (2015). *Gelenek, İletişim ve Toplumsal Yeniden Üretim Üzerine.* E. Yıldızer, M. Bal (Çev.). Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy Sayı 25/ Bahar 2015 /ISSN: 1303-4251.

Malinowski, B. (1992). *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*. S. Özkal (Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Malinowski, B. (2000). *Büyü, Bilim ve Din*. S. Özkal (Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Malinowski, B. (2016). *Yabanıl Toplumsa Suç ve Gelenek*. Ş. Yeğin (Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.

Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü.* O. Akınbay, D. Kömürcü (Çev.). Bilim ve Sanat Yayınları. Ankara.

Massicard, E. (2013). *Türkiye'den Avrupa'ya Alevî Hareketinin Siyasallaşması*. A. Berktay (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mead, G. H. (2017). *Zihin, Benlik ve Toplum*, Y.Erdem (Çev.). Ankara: Heretik Yayınları.

Mélikoff, I. (2015). *Uyur İdik Uyardılar Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları.* (4. Baskı). İstanbul: Demos Yayınları.

Morris, B. (2004). *Din Üzerine Antropolojik Denemeler Bir Giriş Metni*. T. Atay (Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.

Muxundî, S. (2006). Dersim'de Unutulan ve Dirilen Alevîlik. *Dersim Etnografya Dergisi.* 1-2. Sayı. (42-58).

Muxundî, S. (2012). Dersim'de Kurmancça Gûlweng ve Dualar. *Munzur Dersim Etnografya Dergisi*. 37. Sayı. (28-39).

Muxundî. S. (2004). Evrenin Dört Kutsalından Biri Olan "Ba" (rüzgâr) Dersim'den Geçerken. *Munzur Dersim Etnografya Dergisi*. 19. Sayı. (50-62).

Neyzi, L. (2011). *"Ben Kimim?" Türkiye'de Sözlü Tarih, Kimlik ve Öznellik*. (4. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Ocak, A. Y. (2017). *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. (12. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Okan, M. (2004). *Türkiye'de Alevîlik Antropolojik Bir Yaklaşım*. (1. Baskı). Ankara: İmge Kitabevi.

Okan, N. (2016). *Canların Cinsiyeti Alevîlik ve Kadın*. (1. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Ong, W. J. (2012). *Sözlü ve Yazılı Kültür Sözün Teknolojileşmesi*. S. Postacıoğlu Banon (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Ögel, B. (2010). *Türk Mitolojisi: Kaynakları ve Açıklamalarıyla Destanlar*. 1. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Örnek, S. V. (2014a). *100 Soruda İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. (1. Baskı). Ankara: BilgeSu yayınları.

Örnek, S. V. (2014b). *Türk Halkbilimi*. (1. Baskı). Ankara: BilgeSu Yayınları.

Özbudun, S. (1997). *Ayinden Törene Siyasal İktidarın Kurulma ve Kurumsallaşma Sürecinde Törenin İşlevleri*. (1. Baskı). İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.

Özbudun, S. (2010). *Antropoloji Gözüyle Sınıf, Kültür, Kimlik*. (1.Baskı). Ankara: Ütopya Yayınları.

Özdemir, U.U. (2015). *İstanbul Cemevlerinde Yürütülen Zakirlik Hizmetinin, Ritüel, Müzik İcrası Ve Alevî Kimliği Bağlamında İncelenmesi.* Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tasarım Ana Sanat Dalı Sanat Tasarım Doktora Programı. Yayımlanmamış Doktora Tezi. İstanbul.

Özdemir. C. (2018). Alevî-Bektaşi Kültüründe "Lokma" Geleneği. IV. Uluslar arası Alevîlik-Bektaşîlik Sempozyumu Bildirileri Kitabı. (247-264). Ankara.

Rençber, F. (2012). *Adıyaman'da Alevîlik.* İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Ensitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Mezhepleri Tarihi Bilim DalıYayımlanmamış Doktora Tezi. İstanbul.

Roberts, S. (2010). *Hukuk Antropolojisine Giriş*. A. E. Koca (Çev.). Ankara: Birleşik Yayınları.

Salman, C. (2015). *Göç Ve Kentleşme Sürecinde Alevî Kimliğinin Kültürel-Siyasal Değişimi Ve Dönüşümü.* İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi Ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Yayımlanmamış Doktora Tezi. İstanbul.

Sanders, B. (2010). *Öküzün A'sı Elektronik Çağda Yazılı Kültürün Çöküşü ve Şiddetin Yükselişi*, Ş. Tahir (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Savuran, Ö. F. (2010). *Anadolu Alevîliğinde Düşkünlük Kurumu ve Günümüzde İşlevselliği*, İzmir: DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Schechner, R. (2015). *Ritüelin Geleceği Kültür ve Performans Üzerine Yazılar*. Z. Ertan (Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.

Schüler, H. (2002). *Türkiye'de Sosyal Demokrasi Particilik Hemşehrilik Alevîlik*. Y. Tonbul (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Seufert, G. (2013). Mezhep İle Etnisite Arasında: Küreselleşen İstanbul'da Bir Kürt-Alevî Aşiret. *Mekân, Kültür, İktidar Küreselleşen Kentlerde Yeni Kimlikler İçinde*(Der. A. Öncü. P. Weyland. (215-238).

Sezer, M.A, Yiğitoğlu, M. (2019). Âşık *Veysel'in Şiirlerine Ekoeleştiri Bağlamında Bir Yaklaşım*. Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Entsitüsü Dergisi. Sayı 14. (568-579).

Smith, A. D. (1995). *Toplumsal Değişme Anlayışı (İşlevselci Toplumsal Değişme Kuramının Bir Eleştirisi*. Ü. Oskay (Çev.). Ankara: Gündoğan Yayınları.

Soylu Bağçeci, F., Şenol Atıcı, M. (2020). Alevîlikte İnanç Temelli Müzik Düşüncesinden Kültürel Temsil Odaklı Müzik Algısına: Mersin CemEvinde Dönüşümün İzleri. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi.* Sayı 96. (365-384).

TDK Büyük Türkçe Sözlük. (1998). Ankara.

Teker, M. (2006). *Kürt Tarihinde Hormek (Alhas) Aşireti*. (1. Baskı). Ankara: Kalan Yayıncılık.

Thompson, Paul. (1999). *Geçmişin Sesi.* Ş. Layıkel (Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Tombul, I. (2011). *Alevî Topluluk Kültürünün Biçimlendirilmesinde Televizyonun Rolü.* Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Radyo Televizyon Ve Sinema Anabilim Dalı Yayımlanmamış Doktora Tezi. İzmir.

Tosh, J. (2013). *Tarihin Peşinde*. Ö. Arıkan (Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Tuğrul, S. (2016). *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban Çok Tanrılılıktan Tek Tanrılılığa Kutsal ve Kurbanlık Mekanizmaları*. (2. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Turner, V. (2018). *Ritüeller Yapı ve Anti-Yapı*. N. Küçük (Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.

Van.Gennep. A. (1960). The Rites Of Passage. Chicago: The University Of Chicgo Press .

Wolf, E. R. (2000). *Köylüler*. A. Sönmez (Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.

Xemgin, E. (2011). *Alevîliğin Kökenindeki Mazda İnancı ve Zerdüşt Öğretisi*. (3. Baskı). İstanbul: Berfin Yayınları.

Xemgin, E. (2012). *Mazda İnancı ve Alevîlik.*(1. Baskı). İstanbul: Berfin Yayınları.

Yalçın-Heckmann, L. (2012). *Kürtlerde Aşiret ve Akrabalık İlişkileri*. G. Erkaya (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Yalçınkaya, F. (2019). Varto Alevîlerindeki Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Araştırma. *Alevîlik Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*. 19. Sayı. (113-153).

Yanıkdağ, T. (2019). *Grup İçi Farklılıklar Ve Hiyerarşi Dinamikleri: Türkiye'de Ermeniler Ve Alevîler.* İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi Ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı Yayımlanmamış Doktora Tezi. İstanbul.

Yazıcı, M. (2011). *Alevîliği Anlamanın İmkânı: AlevîDeyişlerinin Ve Gülbanglarının Kavalcık Köyü Örneğinde Sosyolojik Analizi.*Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı Yayımlanmamış Doktora Tezi Elazığ.

Yeler, A. (2012). *Türkiye'de Alevîliğin Kurumsallaşma Süreci(Problemler Ve Çözüm Önerileri.*Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı Yayımlanmamış Doktora Tezi. İstanbul.

Yıldırım, H. (2016). *Tunceli'de Doğum, Sünnet, Nikâh Ve Cenaze Merasimlerinin Dinler Tarihi Açısından Tahlili.* Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalı Yayımlanmamış Doktora Tezi. Konya.

Yıldırım, R. (2018). *Geleneksel Alevîlik İnanç, İbadet, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek*. (1. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Yılmaz, H. (2008). *Sosyal Değişme Sürecinde Alevîlik (Ankara Örneği.* İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı Yayımlanmamış Doktora Tezi. Malatya.

EKLER

Kaynak Kişiler Tablosu

Kod	İsim Soyisim	Cinsyet	Yaş	Görüşülen Yer
KK-1	İnan Bingöl	Erkek	26	Taşçı/Taçî
KK-2	Mustafa Bingöl	Erkek	61	Taşçı/Taçî
KK-3	Gülizer Çiçek	Kadın	58	Goşkar/Yarlısu
KK-4	Mehmet Çiçek	Erkek	61	Goşkar/Yarlısu
KK-5	İbrahim Çelik	Erkek	61	Goma Zilê/K.Yatağı
KK-6	Güven Çelik	Erkek	27	Goma Zilê/K.Yatağı
KK-7	Hasan Kılavuz	Erkek	78	Mersin/Yenişehir
KK-8	Kadim Polat	Erkek	27	Ankara/Çankaya
KK-9	İsim Yok	Kadın	71	Reqesan/İçmeler
KK-10	İsim Yok	Kadın	39	Reqesan/İçmeler
KK-11	Hakkı Akdeniz	Erkek	90	Dapag/Sağlıcak
KK-12	Tunay Akdeniz	Erkek	61	Dapag/Sağlıcak
KK-13	Heves Aktaş	Kadın	59	Başkent
KK-14	Emine Çelik	Kadın	57	Goma Zilê/K.Yatağı
KK-15	İbrahim Gündüz	Erkek	70	Zerdo/Taşlıyayla
KK-16	Galip Taş	Erkek	77	İzmir/Çiğli
KK-17	Ali Sarı	Erkek	67	İzmir/Narlıdere
KK-18	Mehmet Çelik	Erkek	65	Goma Zilê/K.Yatağı

KK-19	**İsim verilmemiştir**	**Erkek**	**64**	**Tatan/Güzelkent**
KK-20	**Mehmet Teker**	**Erkek**	**75**	**Tatan/Güzelkent**
KK-21	**İsim verilmemiştir**	**Erkek**	**88**	**Goma Zilê/K.Yatağı**
KK-22	**İsim verilmemiştir**	**Erkek**	**73**	**Başkent**
KK-23	**Hasan Taş**	**Erkek**	**75**	**Dapag/Sağlıcak**
KK-24	**İsim verilmemiştir**	**Erkek**	**94**	**Varto/Başkent**
KK-25	**İsim verilmemiştir**	**Kadın**	**78**	**Xoşan/Sönmez Mah.**
KK-26	**İsim verilmemiştir**	**Kadın**	**74**	**Emeran/Onpınar**
KK-27	**İsim verilmemiştir**	**Kadın**	**72**	**Adana/Yüreğir**
KK-28	**İsim verilmemiştir**	**Kadın**	**58**	**Xelefan/Ağaçaltı**
KK-29	**İsim verilmemiştir**	**Kadın**	**51**	**Badan/Teknedüzü**
KK-30	**Haydar Baba**	**Erkek**	**71**	**Keçan/Seki**
KK-31	**İsim verilmemiştir**	**Kadın**	**62**	**Dapag/Sağlıcak**
KK-32	**Hasan Can**	**Erkek**	**51**	**Hınıs**
KK-33	**İsim verilmemiştir**	**Erkek**	**56**	**İzmir/Narlıdere**
KK-34	**İsim verilmemiştir**	**Kadın**	**62**	**Muskan/Beşikkaya**
KK-35	**İsim verilmemiştir**	**Kadın**	**59**	**Xirbaqub/Taşdibek**
KK-36	**Ali Yılmaz**	**Erkek**	**66**	**İzmir/Narlıdere**
KK-37	**Hüseyin Ateş**	**Erkek**	**65**	**İzmir/Narlıdere**
KK-38	**İsim Verilmemiştir**	**Erkek**	**61**	**İzmir/Narlıdere**
KK-39	**Hasan Aydın**	**Erkek**	**54**	**Varto/Merkez**
KK-40	**Zeynep Aydın**	**Kadın**	**52**	**Varto/Merkez**
KK-41	**Kadriye Aydın**	**Kadın**	**81**	**Varto/Merkez**
KK-42	**Ali Bingöl**	**Erkek**	**57**	**Ankara/Yenimahalle**
KK-43	**Emine Bingöl**	**Kadın**	**57**	**Ankara/Yenimahalle**

KK-44	**Zerde Çelik**	**Kadın**	**63**	**Adana/Sarıçam**
KK-45	**Rıza Çelik**	**Erkek**	**67**	**Adana/Sarıçam**
KK-46	**Veli Çelik**	**Erkek**	**61**	**Adana/Sarıçam**
KK-47	**Can Demir**	**Erkek**	**19**	**İstanbul/Avcılar**
KK-48	**Eren Bingöl**	**Erkek**	**21**	**İstanbul/Esenler**
KK-49	**Aslı Bingöl**	**Kadın**	**23**	**İstanbul/Esenler**
KK-50	**Nurgül Demir**	**Kadın**	**20**	**İstanbul/Avcılar**
KK-51	**Ali Rıza Güneş**	**Erkek**	**75**	**Varto/Çaylar**
KK-52	**Ali Kemal Güneş**	**Erkek**	**77**	**Varto/Çaylar**
KK-53	**Nurcan Güneş**	**Kadın**	**74**	**Varto/Çaylar**
KK-54	**Asım Taş**	**Erkek**	**50**	**Varto/Ölçekli**
KK-55	**Faysal Taş**	**Erkek**	**62**	**Varto/Ölçekli**
KK-56	**İsim Verilmemiştir**	**Erkek**	**75**	**Varto/Kaynarca**
KK-57	**İsim Verilmemiştir**	**Erkek**	**65**	**Varto/Çayçatı**
KK-58	**İsim Verilmemiştir**	**Erkek**	**58**	**Varto/Kolan**
KK-59	**Mehmet Dağ**	**Erkek**	**59**	**Varto/Sönmez Mah.**
KK-60	**Hasan Akgün**	**Erkek**	**60**	**Varto/ Merkez**
KK-61	**Ahmet Taş**	**Erkek**	**67**	**Varto/Yılanlı**
KK-62	**İsim Verilmemiştir**	**Kadın**	**63**	**Varto/Taşçı**
KK-63	**İsim Verilmemiştir**	**Kadın**	**73**	**Varto/Taşçı**
KK-64	**İsim Verilmemiştir**	**Kadın**	**54**	**Varto/Taşçı**
KK-65	**İsim Verilmemiştir**	**Erkek**	**57**	**Varto/Taşçı**
KK-66	**İsim Verilmemiştir**	**Erkek**	**58**	**Varto/Taşçı**
KK-67	**İsim Verilmemiştir**	**Kadın**	**55**	**Varto/Taşçı**
KK-68	**İsim Verilmemiştir**	**Kadın**	**47**	**Varto/Taşçı**

KK-69	**Hakkı Baba**	**Erkek**	**71**	**Mersin/Yenişehir**
KK-70	**İsim Verilmemiştir**	**Erkek**	**48**	**Mersin/Yenişehir**
KK-71	**İsim Verilmemiştir**	**Erkek**	**58**	**Mersin/Yenişehir**
KK-72	**Hüsniye Ok**	**Kadın**	**55**	**Varto/Merkez**
KK-73	**Sabahattin Ok**	**Erkek**	**59**	**Varto/Merkez**
KK-74	**Engin Ok**	**Erkek**	**33**	**Varto/Merkez**
KK-75	**İsim Verilmemiştir**	**Erkek**	**81**	**Varto/Merkez**
KK-76	**İsim Verilmemiştir**	**Erkek**	**84**	**Varto/Merkez**
KK-77	**İsim Verilmemiştir**	**Erkek**	**87**	**Varto/Merkez**
KK-78	**İsim Verilmemiştir**	**Erkek**	**80**	**Varto/Diktepeler**
KK-79	**İsim Verilmemiştir**	**Kadın**	**79**	**Varto/Diktepeler**
KK-80	**Hasan Dede**	**Erkek**	**77**	**Ankara/Yenimahalle**
KK-81	**Fatma Dede**	**Kadın**	**75**	**İstanbul/Esenyurt**
KK-82	**Çağdaş Baba**	**Erkek**	**24**	**Ankara/Çankaya**
KK-83	**Alican Turan**	**Erkek**	**25**	**Muş/Merkez**
KK-84	**Fırat Tunç**	**Erkek**	**27**	**Muş/Merkez**
KK-85	**İsim Verilmemiştir**	**Erkek**	**74**	**Mersin/Mezitli**
KK-86	**İsim Verilmemiştir**	**Kadın**	**70**	**Mersin/Mezitli**
KK-87	**İsim Verilmemiştir**	**Kadın**	**56**	**Adana/Seyhan**
KK-88	**İsim Verilmemiştir**	**Erkek**	**59**	**Adana/Seyhan**
KK-89	**İsim Verilmemiştir**	**Erkek**	**71**	**Varto/Seki**
KK-90	**İsim Verilmemiştir**	**Erkek**	**72**	**Varto/Seki**
KK-91	**Mehmet Koç**	**Erkek**	**53**	**Varto/Oğlakçı**
KK-92	**Ayhan Top**	**Erkek**	**44**	**İstanbul/Gazi**
KK-93	**Sedat Top**	**Erkek**	**47**	**İstanbul/Gazi**

KK-94	**İsim Verilmemiştir**	**Kadın**	**60**	**Varto/Merkez**
KK-95	**İsim Verilmemiştir**	**Kadın**	**70**	**Varto/Merkez**
KK-96	**İsim Verilmemiştir**	**Kadın**	**68**	**Varto/Merkez**
KK-97	**Mahmut Sönmez**	**Erkek**	**85**	**Varto/Ağaçkorur**
KK-98	**Mehmet Ali Sönmez**	**Erkek**	**88**	**Varto/Ağaçkorur**
KK-99	**Naciye Sönmez**	**Kadın**	**86**	**Varto/Ağaçkorur**
KK-100	**İsim Verilmemiştir**	**Erkek**	**63**	**Varto/Merkez**
KK-101	**İsim Verilmemiştir**	**Erkek**	**58**	**Varto/Merkez**
KK-102	**Ali Rıza Türk**	**Erkek**	**61**	**Varto/Merkez**
KK-103	**Fatma Türk**	**Kadın**	**60**	**Varto/Merkez**
KK-104	**Nurcan Mercan**	**Kadın**	**55**	**Taşçı/Taçî**
KK-105	**Güleser Mercan**	**Kadın**	**46**	**Taşçı/Taçî**
KK-106	**İsim verilmemiştir**	**Erkek**	**51**	**Taşçı/Taçî**
KK-107	**İsim verilmemiştir**	**Erkek**	**63**	**Taşçı/Taçî**
KK-108	**Ali Demiroğlu**	**Erkek**	**59**	**İçmeler/Reqesan**
KK-109	**Hüseyin Demiroğlu**	**Erkek**	**66**	**İçmeler/Reqesan**
KK-110	**İsim verilmemiştir**	**Erkek**	**39**	**Varto/Merkez**
KK-111	**İsim verilmemiştir**	**Erkek**	**41**	**Varto/Merkez**
KK-112	**İsim verilmemiştir**	**Erkek**	**69**	**Armutkaşı/Danzik**
KK-113	**İsim verilmemiştir**	**Erkek**	**72**	**Armutkaşı/Danzik**
KK-114	**İsim verilmemiştir**	**Erkek**	**70**	**Armutkaşı/Danzik**
KK-115	**Ali Aktaş**	**Erkek**	**25**	**Varto/Başkent**
KK-116	**Hakan Aktaş**	**Erkek**	**30**	**Varto/Başkent**
KK-117	**İsim verilmemiştir.**	**Erkek**	**67**	**İstanbul/Kartal**
KK-118	**İsim verilmemiştir**	**Erkek**	**57**	**İstanbul/Kartal**

KK-119	**İsim verilmemiştir**	**Kadın**	**53**	**Varto/Başkent**
KK-120	**Aygül Bingöl**	**Kadın**	**56**	**Varto/Çaylar**
KK-121	**Canan Bingöl**	**Kadın**	**61**	**Varto/Çaylar**
KK-122	**İbrahim Çarman**	**Erkek**	**69**	**Kahramanmaraş/Narlı**