



İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ ALEVİLİK ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ

ALEVİLİKLE İLGİLİ YAYIMLANMIŞ İNGİLİZCE MAKALELER ÜZERİNE
BİR İNCELEME

Yüksek Lisans Tezi

Rezzan BİLGİÇ TAŞOĞLU

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Mehmet DÖNMEZ

Ağustos- 2023

Malatya

**ALEVİLİKLE İLGİLİ YAYIMLANMIŞ İNGİLİZCE MAKALELER
ÜZERİNE BİR İNCELEME**

Rezzan BİLGİÇ TAŞOĞLU

**Alevilik Araştırmaları Enstitüsü
Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Anabilim Dalı**

Yüksek Lisans Tezi

**TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Mehmet DÖNMEZ**

Ağustos-2023

Malatya

ETİK BEYANI

İnönü Üniversitesi Alevilik Araştırmaları Enstitüsü **Tez Yazım Yönergesi Kurallarına** uygun olarak hazırladığım ve desteklenen / bu tez çalışmada:

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildiririm.

Bu beyanlarımın aksinin ortaya çıkması durumunda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. 10 / 08 / 2023.

Rezzan BİLGİÇ TAŞOĞLU

NOT: Bu tezde kullanılan ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunundaki hükümlere tabidir.

ÖZET

TAŞOĞLU, Rezzan BİLĞİÇ. **Alevilikle İlgili Yayımlanmış İngilizce Makaleler Üzerine Bir İnceleme** (Yüksek Lisans Tezi), Malatya, 2023.

Bilimsel araştırmalarda literatür taraması oldukça büyük bir öneme sahiptir. Her yeni araştırma bir önceki araştırmanın üzerine inşa edilir ve bu sayede ilerleme sağlanır. Akademik araştırmalar yapılırken öncelikle literatür taraması yapılarak alandaki birikim tespit edilir. Bu tespitlerle birlikte alandaki araştırmalar bir üst seviyeye taşınabileceği gibi alandaki eksiklikler de saptanarak giderilmeye çalışılır.

Alevilik alanında 1960’larda göçlerle başlamış olan uyanışla birlikte akademik araştırmalarda Alevilik konusu üzerinde durulmaya başlanmıştır. Akademik araştırmalardaki artış 1990’larda başlamış, yalnızca ülkemizde değil aynı zamanda dünyanın birçok yerinde de olmuştur.

Bu çalışmada, Alevilik araştırmalarındaki literatürü yabancı kaynaklardan elde edilen İngilizce makalelerle genişletmek ve bu alanda çalışacak akademisyenlere literatür zenginliği sağlamak amaçlanmıştır. Bu sayede gerek yabancı kaynaklara ulaşmada karşılaşılan sıkıntılar giderilmiş gerek dil yetersizliği sebebiyle ulaşılamamış eserler alana kazandırılmış olacaktır. Çalışma akademisyenlere araştırmalarında yardımcı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, Literatür Taraması, Makaleler, İngilizce Makaleler

ABSTRACT

TAŞOĞLU, Rezzan BİLĞİÇ. **A Research on Published English Articles on Alevism** (Master's Thesis), Malatya, 2023.

Literature review is quite important in scientific research. Each new research builds on the previous research and thus progress is made. While conducting academic research, first of all, the existing knowledge in the field is determined by conducting a literature review. With these findings, research in the field can be taken to the next level, as well as the deficiencies in the field are also identified and tried to be eliminated.

With the awakening in the field of Alevism that began with migration in the 1960s, academic research began to focus on Alevism. The increase in academic research began in the 1990s, not only in Turkey but also in many other parts of the world.

In this study, it is aimed to expand the literature in Alevism studies with English articles obtained from different sources and to provide a variety of literature for academicians who will work in this field. In this way, both the difficulties encountered in accessing foreign sources will be eliminated and the works that have not been accessed due to language insufficiency will be brought to the field. The study will help academicians in their research.

Keywords: Alevism, Literature Review, Articles, English Articles

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
TABLOLAR LİSTESİ.....	ix
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	x
KISALTMALAR	xi
1. GİRİŞ.....	1
2. ALEVİLİK VE SOSYO-KÜLTÜREL KİMLİK	3
2.1. Alevilik Nedir? Modern Tartışmalara Karşı Tarihi ve SistematiK Düşünceler/ Değerlendirmeler	3
2.1.1. Kavramsal Çerçeve	3
2.1.2. Makale İçeriği	4
2.1.3. Değerlendirme	14
2.2. Cemi Şekillendiren Ayetler ve Toplumdaki Yanlış Alevilik Algısı.....	15
2.2.1. Kavramsal Çerçeve	16
2.2.2. Makale İçeriği.....	17
2.2.3. Değerlendirme	23
2.3. Ritüel, Müzik İcrası ve Kimlik: Alevi Zâkir'in Dönüşümü.....	24
2.3.1. Kavramsal Çerçeve	24
2.3.2. Makale İçeriği.....	25
2.3.3. Değerlendirme	29
2.4. Toplumsal Dönüşüm ve Süreklilik Arasında: Makedonya Cumhuriyeti'nde Bektaşî Tasavvuf Müziği Geleneği	30
2.4.1. Kavramsal Çerçeve	30
2.4.2. Makale İçeriği.....	31
2.4.3. Değerlendirme	35
2.5. Bir Ritüel Dansı Bağlamı Dışında Sahnelemek Alevi Semahını Dönüştürmede Bir Sanatçının Rolü.....	37
2.5.1. Kavramsal Çerçeve	37
2.5.2. Makale İçeriği.....	38
2.5.3. Değerlendirme	45

3. ALEVİLİK VE ETNİK KİMLİK	47
3.1. "Bir Nevi Müslüman" dan "Alevi Olmaktan Gurur Duyan"a: Birleşik Krallık'taki İkinci Nesil Aleviler Arasındaki Olumsuz Kimlikle Mücadele Eden Alevi Dini ve Kimliği Projesi	47
3.1.1. Kavramsal Çerçeve	47
3.1.2. Makale İçeriği	48
3.1.3. Değerlendirme	57
3.2. Çingeneler ve Aleviler; Abdallar Kimliğinin İmkansızlığı	59
3.2.1. Kavramsal Çerçeve	59
3.2.2. Makale İçeriği	60
3.2.3. Değerlendirme	70
3.3. Bir 'Çoğunluk' Olarak Alevilik: Dersim'deki Alevi ve Sünni Topluluklar	71
3.3.1. Kavramsal Çerçeve	72
3.3.2. Makale İçeriği	73
3.3.3. Değerlendirme	81
3.4. Alevilik ve Gizlilik: Nusayrilik'teki Amcalık Geleneği	83
3.4.1. Kavramsal Çerçeve	84
3.4.2. Makale İçeriği	85
3.4.3. Değerlendirme	92
4. ALEVİLİK VE MEKANSAL KİMLİK	95
4.1. İstanbul Kamusal Alanında Cemevlerinin Sosyo-Mekansal Anlamı	95
4.1.1. Kavramsal Çerçeve	95
4.1.2. Makale İçeriği	96
4.1.3. Değerlendirme	103
4.2. Madımak Müzeye Dönüştürülecek: Sivas Katliamını İnşa Edilmiş Ortam Üzerinden Müzakere Etmek	104
4.2.1. Kavramsal Çerçeve	105
4.2.2. Makale İçeriği	106
4.2.3. Değerlendirme	112
5. ALEVİLİK VE DİASPORA	114
5.1. Alman Diasporasında Alevi Dedeleri: Dini Bir Kurumun Dönüşümü	114
5.1.1. Kavramsal Çerçeve	114
5.1.2. Makale İçeriği	115
5.1.3. Değerlendirme	123

5.2. Almanya ve Avustralya’da Alevi Hareketi: Ulusötesi Bir Harekete Doğru	125
5.2.1. Kavramsal Çerçeve	125
5.2.2. Makale İçeriği	126
5.2.3. Değerlendirme	135
6. ALEVİLİK VE SOSYO-POLİTİK KİMLİK	137
6.1. Balkanlarda Alevi- Bektaşî İnancı: Tarihi Bir Miras	137
6.1.1. Kavramsal Çerçeve	137
6.1.2. Makale İçeriği	138
6.1.3. Değerlendirme	143
6.2. Adalet ve Kalkınma Partisinin ‘Alevi Açılımı’	144
6.2.1. Kavramsal Çerçeve	145
6.2.2. Makale İçeriği	145
6.2.3. Değerlendirme	151
SONUÇ	153
KAYNAKÇA	158
EKLER	166
Ek-1. 2000 Yılı Sonrası Alevilik Araştırmaları Alanında Yayımlanmış İngilizce Dergi Makaleleri	166
Ek-2. 2000 Yılı Sonrası Alevilik Araştırmaları Alanında Kitap Bölümü Olarak Yayımlanmış İngilizce Makaleler	169

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1. Cem Sırasında Kullanılan Kur'an Ayetlerinin Listesi (Birol, 2022: s.42).....	22
--	----



ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1. Tunceli'de Sünni toplulukların dağılımı (Gültekin, 2022: s. 103).	82
Şekil 2. İstanbul'daki cemevi kuruluş tarihleri (Kurtarır, 2022: s.258)	99
Şekil 3. İstanbul'da 2014 yılında cemevlerinin genel dağılımı (girişimler ve aktif olmayan cemevleri dahil) (Kurtarır, 2022: s. 262).....	100
Şekil 4. Ocak-Ağustos 2001 tarihleri arasında Dede Ahmet Kömürcü'nün cem yürütmek için yaptığı seyahatler. Kalın oklar aynı yere yapılan birkaç yolculuğu göstermektedir. Sadece büyük şehirlerin isimleri verilmiştir. (Sökefeld, 2002: s. 176).....	12424



KISALTMALAR

Bu çalışmada kullanılmış kısaltmalar, açıklamaları ile aşağıda sunulmuştur.

AABF	Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu
ABD	Amerika Birleşik Devletleri
AFA	Alevi Federation of Australia (Avustralya)
	Alevi Bektaşî Federasyonu
AİHM	Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi
AKM	Alevi Kültür Merkezi
AKP	Adalet ve Kalkınma Partisi
akt.	Aktaran
BÜFK	Boğaziçi Üniversitesi Folklor Kulübü
CHP	Cumhuriyet Halk Partisi
ÇASGEM	Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı
EÜ	Ege Üniversitesi
HDB	Halkçı Devrimci Birliği
HDP	Halkların Demokratik Partisi
H.z.	Hazreti
LACCC	London Alevi Cultural Centre and Cemevi (Londra Alevi Kültür Merkezi ve Cemevi)
M.S.	Milattan Sonra
OFSTED	The Office for Standards in Education (Eğitim Standartları Bürosu)
Sacre	Standing Advisory Committee for Religious Education (Din Eğitimi Daimi Danışma Komitesi)
Tdv	Türk Diyanet Vakfı
yy.	Yüzyıl

1. GİRİŞ

Akademik araştırmalarda üzerinde çalışılacak bir konu veya problem belirlenmeden önce literatür taraması yapılır. Bu süreç araştırmacıya daha önce araştırılan konuları ve elde edilen bulguları gösterir. Böylece araştırmacı çalışacağı konu üzerinde gelinecek noktayı görerek eksikleri tamamlamaya çalışacak ve alanında daha yetkin olacaktır.

Literatür taraması yapılırken yalnızca ülke sınırlarında ortaya konan kaynaklarla yetinilmemektedir. Günümüzde tüm dünyada yazılmış kaynakların büyük bir bölümü evrimii kütüphaneler aracılığıyla erişilebilir hale gelmiştir. Bu kaynaklara erişip araştırmalarda yararlanmak yapılan çalışmaları bir st seviyeye çıkaracaktır.

Literatür taraması bir araştırmanın en önemli aşamasıdır. Gerek konunun belirlenmesinde gerek araştırmacının daha önceki verilere ulaşarak konusunda uzmanlaşmasına katkı sağlamaktadır. Alevilik araştırmalarında da son yıllarda hem ülkemizde hem de ülke dışında akademik araştırmalar yapılmaktadır. Özellikle glerle birlikte çeşitli ülkelerde oluşan diasporalarda Aleviliği yaşatan göçmenler ve Alevilik hareketiyle görünürlüğü artan dernekler araştırmacıların ilgisini çekmiş ve yurt dışındaki üniversitelerde de Alevilik çalışılmaya başlanmıştır.

Türkiye'de 19. yüzyılda řarkiyatılar¹ ve misyonerler tarafından başlatılan Alevilik araştırmaları, Aleviliği kendine özgü bir inanç olarak görmemiştir. II. Meşrutiyet yıllarında İttihatçı aydınlarca Trk bir tepki haline gelmiştir ve şarkiyatılarla aynı çizgide yürümüşlerdir. Irene Melikoff, Ahmet Yaşar Ocak gibi akademisyenler Köprülü gibi Trk bir bakış açısıyla devam etmişlerdir. Aleviliğin senkretik ve heteredoks olduğunu ifade etmişlerdir. 1990'ların başlarında ise Kürt tepki² ortaya çıkmıştır. Ayfer Karakaya-Stump, Erdal Gezik gibi akademisyenler ise yapılan araştırmalara eleştirel bir bakış getirmiştir (Yılmaz, 2021: s. 246-252).

Alevilik-Bektaşilik araştırmalarının dolaylı olarak da olsa 1920'lerin başında Darülfünun Edebiyat Mecmuası'nda Franz Babinger ve M. Fuad Kprl³ tarafından yazılan 'Anadolu'da İslamiyet' adlı makalelerde başlatıldığı düşünülebilir. Doğrudan Alevilik- Bektaşilik konulu makaleler ise Türk Yurdu Dergisi'nde Hamid Sadi, Baha Said

¹1937 yılında Amerikalı şarkiyatçı John Kingsley Birge Bektaşilik hakkında geniş bir araştırma yapmıştır. Dr. Georg Jacob ise Almanya'da Bektaşilik araştırmalarına öncülük etmiştir.

²Cemřid Bender, Baki z, Cemal şener ve Rıza Zelyut bu yazarlardandır. (Yılmaz, 2021: s. 257).

³Mehmet Fuad Köprülü 1900'l yılların başında Alevilik araştırmalarında öncü bir rolü vardır (Yılmaz, 2021: s.252).

gibi araştırmacılara aittir. 1980'lere kadar yayın faaliyetleri çoğunlukla divanlar, tarihi romanlar, buyruk, vilayetname gibi eserler üzerinde durmuştur. 1990'lı yıllarda yayınlarda bir patlama yaşanmasına rağmen üniversitelerin duyarsız kaldığını dile getiren Yaman (1998), kendi yüksek lisans tezini hazırlarken yabancı akademisyenlerin ve üniversitelerin daha çok bu alana ilgi gösterdiği tespitinde bulunmaktadır.⁴ Daha sonra Almanya'da Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü ve Avrupa Alevi Akademisi; Türkiye'de ise Gazi Üniversitesine bağlı 'Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi kurulmuştur (Yaman, 1998: s.23-32).

1987 yılında kurulan Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi ilk yüksek lisans öğrencilerini 2015 yılında almaya başlamıştır. Türkiye'de Alevilik çalışmalarının yapıldığı 7 üniversite⁵ bulunmaktadır. (Yıldız İ. , 2021: s.2-30). 30.07.2023 tarihinde Ulusal Tez Merkezi'nde Alevi kelimesinin geçtiği tez sayısı 438'dir. Yıldız (2021) 'ın yüksek lisans tezinde 20.02.2021 tarihinde ulaştığı tez sayısı ise 353'tür. Aradan geçen iki yıllık süreçte yazılan tez sayısı 85'tir ve araştırmaların daha da artması alanda gelişmesine büyük katkı sağlayacaktır.

Bir alanda literatürün zenginliği her anlamda araştırmacıların yoluna ışık tutar. Türkiye'de yapılan araştırmalara ek olarak yurt dışında yayımlanan kaynakları takip etmek ve bilgileri güncel tutmak alanda çalışan akademisyenler için oldukça önemlidir. Bu nedenle Alevilik araştırmalarına katkısının olacağı düşünüldüğü için tez konusu olarak Alevilik konusunda İngilizce yayımlanmış makalelerin incelenmesi seçilmiştir.

Farklı kaynaklardan elde edilen 15 farklı makale seçilerek özetlenip değerlendirilmiş ve ülke sınırları dışında da Alevilik konusunun nasıl ele alındığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Çeşitli kaynaklardan ulaşılan bu makaleler Aleviliği farklı açılardan ele almakta ve farklı konulara değinmektedir. Alevilik alanında literatürün zenginleşmesine katkı sağlayacağı öngörülen bu makaleler farklı ülkelerde yayımlanmış dergi/kitaplarda⁶ yer almaktadır. Bu çalışma nitel bir çalışma olup veriler doküman incelemesi yoluyla toplanmıştır.

⁴“Orient Institute DMG'den Karin Vorhoff, Max Weber Enstitüsü'nden Markus Dressler, Utah Üniversitesi'nden M. Hakan Yavuz, Harvard Üniversitesi 'nden Aykan Erdemir ve Ayfer Karakaya-Stump, Teksas Üniversitesi'nden Şehriban Şahin, Deutsches Orient-Institut'tan İsmail Engin, Kent Üniversitesi'nden Ayşe Ceren De Barros gibi genç akademisyen dostlarımızın bu konulara yönelmeleri bizi oldukça sevindiriyor” (Yaman, 1998: s. 31).

⁵ Ankara Hacı Bayram Üniversitesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İnönü Üniversitesi, Toros Üniversitesi, Tunceli Munzur Üniversitesi, Dicle Üniversitesi, Hitit Üniversitesi.

⁶ Kitap bölümü olarak yayımlanmış makaleler *The Alevis in Modern Turkey and the Diaspora: Recognition, Mobilisation and Transformation* ve *Alevis and Alevism: Transformed Identities* adlı kitaplarda yayımlanan çalışmalardan seçilmiştir.

2. ALEVİLİK VE SOSYO-KÜLTÜREL KİMLİK

2.1. Alevilik Nedir? Modern Tartışmalara Karşı Tarihi ve Sistematiik Düşünceler/ Değerlendirmeler

Marcus Dressler, “What Is Alevism? Contemporary Debates vis-à-vis Historical and Systematic Considerations”, *The Alevis in Modern Turkey and the Diaspora: Recognition, Mobilisation and Transformation*, (s. 17-44), Edinburgh University Press.⁷

Makale Marcus Dressler tarafından 2022 yılında yayımlanmış ‘The Alevis in Modern Turkey and the Diaspora’ adlı kitapta yer almıştır. Makale Alevi ayrımı sorununun nasıl belirli siyasi bağlamlara göre işaretlendiğini göstermekte ve Aleviliği tanımlama sorununun tarihsel süreç içerisinde sunarak alternatif görüşleri belirtmektedir.

2.1.1. Kavramsal Çerçeve

Alevilik, son yıllarda çokça araştırma konusu yapılan ve hala çeşitli tanımlamalar ve fikirlerle ortaya konulmaya çalışılan bir kavramdır. Kimi yazar kesin ifadelerle konuşarak Aleviliği dışlama yoluna giderken kimi yazar tarihsel sürecinde incelenmeyi ve olduğu gibi kabul etmeyi tercih etmektedir.

Sözlü geleneğe dayanması sebebiyle henüz bir uzlaşıya varılamayan Alevilik konusunun tarihsel süreç içerisinde değerlendirilmesi, saha çalışmalarıyla ortak bir veri elde etme çabasına girilmesi gerekmektedir (Yıldırım, 2018: s. 33). M. Saffet Sarıkaya da Aleviliğin ne olduğuna verilen cevapların çok farklı olmasında ideolojik farklılıkların, ön yargının, bilgisizliğin etkisinin olduğunu belirtmektedir (Sarıkaya, 2016).

Yaman (1998)'a göre "Sözlük anlamına göre Alevi, Hz. Ali'ye bağlı ve ondan yana olan kimse demektir. Alevilik ise genel olarak Hz. Ali'yi sevmek ve onun soyunun yani Ehli Beyt' in yolundan gitmek olarak tanımlanabilir" (s.14). Irene Melikoff'a göre ise Alevi sözcüğü Suriye’de Nusayrilere Alaviler denmeye başladığı zaman yaygınlaşmıştır (Mélakoff, 2019: s.34). Fıglalı Alevilikte sağlam bir Allah inancının olduğunu ve bu inançta tasavvufi anlayıştan ötürü insanla Allah’ı birleştirme arayışının varlığını belirtir

⁷ Dressler, Marcus, What Is Alevism? Contemporary Debates vis-à-vis Historical and Systematic Considerations, *The Alevis in Modern Turkey and the Diaspora: Recognition, Mobilisation and Transformation*, Edinburgh University Press, 2022, ss. 17-44.

(Fırlalı, 2006: s.93). İslami inanç ve kültür olgusu olan Alevilik, temel itibarıyla tasavvufi bir nitelik taşımakta ve temelinde sevgi barındırmaktadır (Balcıoğlu, 2003: s.212). Korkmaz'ın da *Anadolu Aleviliği* kitabında belirttiği gibi bir kesim Aleviliği heterodoksi çerçevesinde görürken bir kesimin de Anadolu İslamlığı olarak görmektedir (Korkmaz, 2008: s.9). Farklı disiplinlerden ya da farklı görüşlerden bakıldığında Alevilik tanımlarının bu şekilde değiştiğini söyleyebiliriz. Aleviliği tanımlama sorunu üzerinde durulması gereken önemli bir meseledir ve 'nedir?' sorusu şüphesiz ki bir meseleyi anlamadaki ilk kapıdır.

2.1.2. Makale İçeriği

Makale altı başlıktan oluşmaktadır. Bunlar; '*Giriş: Aleviliği Tanımlamak*', '*Modern Dönüşümler*', '*Babai, Bektaşî ve Kızılbaş*', '*İnançlar ve Uygulamalar*', '*Aleviler ve İslam*' ve '*Alevilik Nedir?*' başlıklarıdır.

'*Giriş: Aleviliği Tanımlamak*' başlığında 1998'den beri Avrupa Birliği Komisyonu'nun Türkiye'ye ilişkin yıllık raporlarında Alevilik tanımı sorusunun sıklıkla tartışmalara neden olduğunu belirtmektedir. Alevilik sorununun ne kadar politize olduğunun farkına varan Avrupa Birliği Komisyonu'nun 2004 yılından itibaren raporlarında Alevilik tanımının daha az belirgin hale geldiğini ifade etmektedir. 2007'den günümüze Avrupa Birliği raporlarında Aleviliği İslam'a göre konumlandırmaktan kaçınmakta olduklarını aktarmaktadır (Dressler, 2022: s.17).

2007 raporunda Alevi sorununda gerçek bir ilerleme olmadığını ve cemevlerinin kurma konusunda Alevilerin karşılaştıkları zorluklardan bahseden yazar, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi tarafından Türkiye'de zorunlu din eğitimi konusundan bahsedildiğini belirtmektedir. Bu hukuki çatışma sürecinde Alevilikle ilgili ileri sürülen iddiaların tanım siyaseti açısından son derece aydınlatıcı olduğunu ileri süren yazar, 2004 yılında bir Alevi davacının devlet okullarındaki din eğitiminde Aleviliğe verilen önemin yetersizliği sebebiyle din özgürlüğü ilkesinin ihlal edildiğini ve kızının din derslerinden muaf olmasını istediği örneğini vermektedir. Ekim 2007'de Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin davacının lehine hüküm verdiğini ifade eden yazar, Pir Sultan Abdal Kültür Derneği Başkan Vekili Kazım Genç'in davacıya danışmanlık verdiğini ve iddiasını Aleviliği İslam'dan farklı ve ondan bağımsız olduğu görüşüne dayandığını ancak diğer Aleviler arasında şiddetli tepkilere neden olduğunu belirtmektedir.

Avrupa Birliği Komisyonu'nun aksine Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin Aleviliği tanımlamaya zorlandığını çünkü Alevi öğrencilerin inançlarıyla uyumlu dini eğitimin Türkiye tarafından verilip verilmeyeceği konusunda açıklama gerektirdiğini aktararak Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Alevilik tanımını aktarmaktadır:

“Alevilik Orta Asya'da ortaya çıkmış, ancak büyük ölçüde Türkiye'de gelişmiştir. İki önemli mutasavvıfın bu hareketin ortaya çıkmasında önemli bir etkisi olmuştur. Hoca Ahmet Yesevi (12. yüzyıl) ve Hacı Bektaş Veli (14. yüzyıl). Türk toplumunda ve tarihinde derin kökleri olan bu inanç sistemi, genellikle İslam'ın özellikle tasavvuf ve bazı İslam öncesi inançlar tarafından etkilendiği dallardan biri olarak kabul edilir. Dini uygulamaları namaz, oruç ve hac gibi bazı hususlarda Sünnî mezheplerden farklılık göstermektedir.” (Dressler, 2022: s.18).

Yazar bu tanımın Fransız din tarihçisi Irene Melikoff'un akademik çalışmalarında Türk merkezli bir anlayış, Orta Asya geçmişlerinden modern Anadolu'ya Türk kültürünü devamlı yansıtan bir çerçeve içinde ele aldığı tanımı yansıttığını dile getirmektedir.

Aleviliğin tarihi ve dini köklerini konumlandırmanın bugün sadece ilahiyatçılar ve din konusunda uzmanlaşmış tarihçilerle değil aynı zamanda lâik hukuk uzmanları ve siyasi kurumlarla alakalı olduğunu vurgulamaktadır. Alevilik üzerine çağdaş söylemlerin çeşitli olduğunu ileri sürerek çeşitli Alevilik anlayışları şöyle sıralamaktadır:

1. Hegemonik devlete bağlı veya Türkçü-İslamcı görüşün Aleviliğin İslam'ın bir Türk heterodoks biçimi olarak sunduğunu belirtmektedir.
2. İkinci görüşün Alevi köklerini Kürt-İran dini geleneklerine bağlayan Kürt milliyetçi duruşu olduğunu ifade etmektedir.
3. Aleviliğin meşru bir İslam biçimi olarak yorumlanmasını bazen İslam'ın mistik biçimi veya gerçek Şii olarak tanımlanmasının yaygın olduğunu aktarmaktadır.
4. Bir diğer yorumun Aleviliğin başı başına bir din olarak yorumlanmasının onun evrensel doğasını savunmaya eğilimli olduğunu ileri sürmektedir. Bu görüşün Aleviler arasında azınlık görüş olduğunu, Almanya ve Avrupa'da Türkiye'den daha hararetli ifade edildiğini de eklemektedir.
5. Başka bir görüşün Aleviliği bir Türk-Anadolu kültürel altyapısı ile evrensel felsefi ilkeleri birbirine bağlayan hümanist bir dünya görüşü olarak sunduğunu ifade etmektedir.
6. Devrimci siyasi görüşün Aleviliği mazlumlar adına adalet mücadelesi geleneği olarak anladığını ileri sürmektedir. (Dressler, 2022: s.19- 20).

Aleviliği milliyetçilikten ilham alan iki kavramsallaştırmasının aksine beşinci ve altıncısının evrensel özelliklerini vurguladığını öne sürmektedir. Tüm bu yorumların ortak noktasının modern dünya görüşünden derinden etkilenmelerinin olduğunun altını çizmektedir. Laik ulus-devletin kurucusu olan din, millet ve etnik yapı gibi kategorilerin bu tanımlama çabalarının çoğu için önemli olduğunu da eklemektedir (Dressler, 2022: s.20).

Yazar Türkiye’de Alevi dini mekanları ve uygulamaları için devlet tarafından ödenek sağlanmadığını belirtmektedir. İlk başta AKP Hükümeti’nin Alevilere karşı uzlaşmacı bir yaklaşım sergilediğini, onlardan önceki iktidarların onları ‘dini ayrılıkçı’ olarak değerlendirerek Alevi derneklerine zulmettiklerini ifade etmektedir. Devletle doğrudan karşı karşıya gelmemek için Alevilerin cemevlerini kültürel yerler olarak andığını da eklemektedir. 2003 yılında bu uygulamayı meşrulaştıran kanunun AKP hükümeti tarafından kaldırıldığını ancak buna rağmen devletin geleneksel çekincesinin ve Alevilere karşı siyasi birliğin bozulmadan kaldığını belirtmektedir (Soner; Toktaş, 2011; akt. Dressler, 2022). Bunun cemevlerini ibadethane olarak tanımanın reddi olarak yansıdığına değinen yazar, 2014 yılında Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’nin Türkiye Devleti’nin cemevlerine ibadethane statüsünü vermesi gerektiği kararını verdiğini ve AKP’nin geçmişte bu yolda ilerleyeceklerini ilan etmesine rağmen somut adım atmadığını da ifade etmektedir. AKP Hükümeti’nin Alevi açılımının da köklü bir değişikliğe yol açmadığını eklemektedir. Halkın devam eden Sünni bir Müslüman modeli izleyen İslamlaşmasının Alevi nüfus arasında tehdit duygusunu arttırdığını ileri sürmektedir (Dressler, 2022: s.21-22).

Yazar, Türkiye’de din hakkındaki kamusal söylemin İslami semantikle dolu olduğunu belirtmektedir. Türkiye’deki çoğu Alevi temsilcisinin toplum önünde prensipte İslam’a olumlu bir tutum sergilerken Almanya’da ise Alevilerin daha az baskıya maruz kaldıklarını ve bu nedenle de Aleviliği İslam’ın dışında konumlandırmanın daha açık bir şekilde tartışıldığını ileri sürmektedir. Alevilerin Almanya’da dini bir topluluk olarak tanındığını, 2002 yılında devlet okullarında Alevi din eğitimi teklif etmeye başladıklarını ve 2020’de Almanya’daki Alevi Toplulukları Federasyonu’nun dahi kamu kurumu kapsamında bir şirket olarak tanındığını aktarmaktadır (Dressler, 2022: s.23).

‘Modern Dönüşümler’ başlığında yazar, Türkiye’deki Alevi nüfusunun yüzdesini belirlemede zorlukların olduğunu ve bunun nedeninin Aleviliğin ulusal olarak tanınan bir kimlik kategorisinin olmaması ve bu nedenle resmi istatistiklerde kaydedilmemesi gerçeğinden kaynaklandığını öne sürmektedir.

1990'lı yıllardan itibaren giderek artan Aleviliğin dini bir çerçeve içinde konumlandırılmasının ardından 20. yüzyılda Türkiye'nin sosyoekonomik ve siyasi gelişmeleri bağlamında anlaşılması gerektiği iddia etmektedir. Yazar, Alevilik üzerinde etkisi olan üç ana dönüştürücü sürecin ayırt edilebileceğini dile getirmektedir. Bu süreçlerden ilkinin Türklük, Anadolu kültürü ve heterodoks İslam kavramlarıyla ilgili olduğu zaman olduğunu ve Alevilik kavramının Türk-ulus inşası bağlamında yeniden kavramsallaşması ile başladığını ifade etmektedir. Yazar, Alevilik soyut isminin 1898'den itibaren bildiği en eski örneğin bir Osmanlı Valisinin kaleminden çıktığını beklemektedir. 20. yüzyılın ilk yarısında Aleviliğin aşağılayıcı bir adı olan Kızılbaş'ın şemsiye terim olarak kullanmasıyla sonuçlandığını belirtmektedir. Alevi kavramının Türk halkı ve Aleviler arasında kullanılmasının 20. yüzyıl boyunca istikrarlı bir şekilde arttığını da dile getirmektedir (Dressler, 2022: s. 24).

20. yüzyılın ortalarında başlayan ikinci dönüşümün kentleşme ve laikleşme terimleriyle açıklanabileceğini belirten yazar, sosyoekonomik değişikliklerin göçe sebep olmasıyla toplumsal ve ritüel uygulamaların büyük ölçüde terk edildiğini ve Alevi kimliğinin sekülerleşmesine katkıda bulunduğunu vurgulamaktadır. Aleviliğin 1960'lar ve 70'lerde siyasal olarak yeniden anlamlandırıldığını ve birçok Alevinin sol siyasi ideolojilere yönelerek Aleviliği yeni siyasi çerçeveye göre yorumlamaya başladığını da ifade etmektedir.

Yazar, üçüncü dönüşümün 20. yüzyılın sonlarında Alevi geleneklerini yeniden canlandırma üzerine gerçekleştiğini belirtmektedir. 1980'lere kadar Alevilerin kültürel veya dini kaygılarının Türk kamusal alanında fark edilmediğini ancak 1980'lerin sonunda kamuoyunda daha görünür hale geldiğini öne sürmektedir. Ayrımcılığa karşı seslerini yükseltmeleri 1980 Askeri Darbesi'nin ardından yaşanan siyasi değişiklik bağlamı içinde konumlandırılması gerektiğini ileri sürmektedir. Yeniden canlanan bir Alevi kimliği söyleminin ortaya çıkışının 1993 yılında gerçekleşen Sivas katliamından sonra hız kazandığını belirtmektedir (Dressler, 2022: s.25).

Alevilerin daha sonra örgütlenme çabalarının arttığını ve bu nedenle siyasi ve dini söylemlerle ilgili olarak kendilerini daha iyi konumlandırmaya ihtiyaç duyduklarının altını çizmektedir. Yazar Alevi kimliğinin yeniden konumlandırılmasının 20. yüzyıldaki daha önceki gelişmelerle süreklilik içinde olduğunu ve otoritenin dini ve seküler yeterlik alanları olarak farklılaşmasının bunun bir örneği olarak gösterebileceğini ifade etmektedir. Dedelik makamının niteliksel yetki değişikliğini ve Aleviler arasında talip ve dede arasındaki

keskin hiyerarşilerin düzleştirildiğini de bu farklılaşmaya örnek göstermektedir (Dressler, 2022: s.26).

‘Babai, Bektaşî ve Kızılbaş’ başlığında, bugün Aleviler olarak adlandırılan grupların tarihsel adının Kızılbaş olduğunu belirten yazar, bu adın başlangıçta Safevi tarikatının Anadolu ve İranlı müritleri için kullanıldığını ve onların kırmızı başlıklarına işaret ettiğini ifade etmektedir. Osmanlı-Safevi çatışması sırasında ortaya çıkan bu terimin güçlü bir aşağılayıcı terim olduğunu aktarmaktadır.

Alevilikle sıklıkla ilişkilendirilen başka bir terimin Bektaşî olduğunu ve Bektaşilik sufi tarikatıyla ilgili olduğunu ifade etmektedir. Genellikle Alevi eklenerek Alevi-Bektaşî yeni teriminin yaratıldığını ve tek başlarına kullandıklarında bile karşılıklı olarak kapsayıcı anlaşıldıklarını belirten yazar, bunun tarihsel ve sosyolojik açıdan yanıltıcı olduğunu vurgulamaktadır.

Bektaşilik’in 16. yüzyılın başlarında oluşmuş bir sufi tarikatı olduğunu ve Aşıkpaşazâde’nin, Osmanlı tarihinde tarikatın hamisi Hacı Bektaş-ı Veli’nin 1240’taki Babai İsyanı’na yakın olarak takdim ettiğini aktarmaktadır. Sosyoekonomik nedenlere sahip olan bu isyanın bastırılmasından sonra Hacı Bektaş Veli’nin Orta Anadolu’da bugün onun adını taşıyan küçük bir yere yerleştiğini ifade etmektedir. Hacı Bektaş’ın hayranlarının 13. yüzyılın sonlarında ve Vefai, Kalender, Haydari ve Yesevi gibi çeşitli derviş grupları olarak Osmanlı kaynaklarında bulunabildiğini belirtmektedir (Dressler, 2022: s.26-27).

16. yüzyılın başında Seyyid Ali Sultan’ın Dimetoka’daki tekkesinin başında olan Balım Sultan’ın, Sultan II. Bayezid tarafından Hacı Bektaş Tekkesi’nin postnişini olarak atandığını belirten yazar, bu tarikatın yeniden düzenlenmesinin, örgütlenmesinin ve merkezileşmesinin Bayezid’in ilgi alanına girdiğini vurgulamaktadır. Bunun Anadolu’da Safevi Tarikatı’nın etkisi, Osmanlı egemenliği için tehdit haline gelmeleri ve Anadolu Kızılbaşlarının Şah İsmail’i pirleri olarak görmeleri gibi siyasi nedenleri olduğunun da altını çizmektedir. 16. yüzyılın ilk on yıllarında Safevi propagandasına atıfta bulunularak açıklanan çeşitli isyanlarının ‘Kızılbaş Ayaklanmaları’ olarak kaydedildiğini belirtmektedir. Osmanlı Devleti’nin Kızılbaş isyanlarını bastırsalar da asimilasyonlarını sağlayamadıkları için Kızılbaşların siyasi direnişini kırmak için onlarla sosyal çevreleri örtüşen Bektaşî tarikatıyla daha fazla nüfuz aramalarının şaşırtıcı olmadığını ileri sürmektedir.

Bugün Baba ve Çelebi Bektaşiler olarak iki ayrı hat halinde Bektaşilik ile karşılaştığımızı dile getiren yazar, Baba Bektaşilerin prensipte her Müslümanın girebileceği bir tarikat olarak örgütlendiğini ifade etmektedir. Dede/babanın en kıdemli dervişler tarafından seçildiğini ve bu tarikatın hamisi Hacı Bektaş Veli'nin çocuksuz olduğunu iddia ettiğini belirtmektedir. Çelebi Bektaşilerin ise Hacı Bektaş'ın çocukları olduğuna ve sadece doğrudan soyundan gelenlerin geleneği yönetme ve temsil etme hakkına sahip olduklarına inandıklarını aktarmaktadır (Dressler, 2022: s.28).

Hem din tarihçilerin hem de Bektaşilikle özdeşleşen Alevilerin ortak tarihi köklerinin yanı sıra çok sayıda ortak ritüel uygulama ve inanca da işaret ettiğini vurgulamaktadır. Bazılarının Alevilerin ve Bektaşilerin tek bir gelenek olarak görülmesi gerektiğini varsaydığını iddia etmektedir.

Aleviler ve Çelebi Bektaşiler için dini otoritenin biyolojik soyla olmasının zorunlu olduğunu, Baba Bektaşilikte ise soydan bağımsız kabule dayandığını ifade etmektedir. Anadolu Kızılbaşlarının Safevilerden ayrılmasıyla içsel topluluklarına dönüşümünün başladığını ve bunun nedeninin 16. yüzyılın başlarında Osmanlı'nın Kızılbaş karşıtı cezalarının olduğunu öne sürmektedir. Ancak yazar Kızılbaşların popüler geri çekilme ve tecrit anlatısının abartılı görüldüğünü de iddia etmektedir. Osmanlı Devleti'ndeki sosyal konumlarının farklılığına da değinen yazar, Çelebi Bektaşilerin Hacıbektaş'taki dergahın resmi idarecileri olduğunu; Baba Bektaşilerin ise yeniçerilerle yakın bir bağlantıda olduğunu ve iki Bektaşî şubesinin de Osmanlılarla bağlantısı olduğunu ifade etmektedir. Kızılbaşların ise marjinal kaldığını eklemektedir (Dressler, 2022: s.29).

Yazar Kızılbaş Alevilerle Bektaşiler arasındaki ilişkinin tartışılması için (1) Bektaşî tarikatı ve Çelebi-Bektaşî soyu arasında (2) Kızılbaş-Alevi ocaklarıyla Çelebiyan ve Çelebiyan'dan bağımsız olanlarla bağlantılı olan müritleri arasında ve (3) Kürtçe veya Zazaca konuşan ile Türkçe konuşan Kızılbaş Aleviler arasında ayırım yapılması gerektiğini ileri sürmektedir. İlk olarak 1920'lerin başında ortaya çıkan Alevi Bektaşî teriminin homojenleştirici milliyetçi söylemine hizmet eden bir girişim olarak görülebileceğini öne sürmektedir. Her iki geleneğin ortak unsurlarını vurgulayan bir şemsiye terim olarak da görülebileceğinin altını çizmektedir. Ancak bu terimin sosyolojik, sosyal-bölgesel, dinsel-kültürel ve son olarak homojenliğin milliyetçi retoriğinin amacı için ritüel ve dini farklılıkları gizlediğini de ifade etmektedir (Dressler, 2022: s.30).

‘İnançlar ve Uygulamalar’ başlığında, Bektaşilerin ve Alevilerin uygulama ve inançlarının büyük ölçüde örtüştüğünü ve İslam'ın hukuk odaklı normatifliğindense

tasavvufun karizmatik ve mistik geleneklerinden daha çok etkilendiklerini ifade etmektedir. Tasavvuf kavram ve uygulamalarını Şii mitolojisi ile ilişkilendirdiklerini de belirten yazar, Bektaşî geleneğinde kutsal metinlerin, sözlü geleneklere dayanan Alevilikten daha önemli olduğunun kesinlikle doğru olduğunu öne sürmektedir. Alevî geleneğinde alt düzey okuryazarlık ve rekabet halindeki ocakların çokluğunun çoğulcu din kültürüne katkı sağladığını beklemektedir. Buna karşılık Bektaşîliğin hiyerarşik olarak örgütlendiğini belirtmektedir.

19. yüzyılın sonlarından bu yana Aleviliğin tarihsel yeniden inşasında farklı tabloların çizildiğini dile getiren yazar, bazı batılı gözlemcilerin Hristiyanlıktan izler bulunduğunu; bazılarının şaman kökenli olarak yorumlanan İslam öncesi Türk inanç ve uygulamalarını vurguladığını aktarmaktadır. Melikoff'un Aleviliği 'İslamileştirilmiş Şamanizm' olarak tanımladığını; Ahmet Yaşar Ocak gibi diğerlerinin tasavvuf ve Şii eğilimlerinin İslami gelenekleri ötekileştirdiğini düşündüğünü ifade etmektedir. Yazar her iki bakış açısında Alevî Bektaşî gelenekleri için bir oluşum dönemi olarak 13. yüzyıla odaklandığının da altını çizmektedir. Hacı Bektaş'ın mensubu olduğu Babai çevresinin ve buna bağlı akımların henüz Şii olmadığını da belirten yazar, buna 13. ve 14. yüzyıl Osmanlı ahi loncaları arasında olduğu gibi Sufiler ve tasavvuftan etkilenen kırsal İslam'da rastlandığını öne sürmektedir. Hacı Bektaş Veli'nin Velayetnamesi'nde Orta Asya Türk kökenli İslamiyet öncesi birçok unsura rastlanırken yalnızca birkaç Şii izi içerdiğini de ifade etmektedir. Buyruk metinlerinde ise Şii motiflerin çokça olduğunu ve neredeyse hiç İslam öncesi Orta Asya Türk dindarlığı ile ilişkilendirilen unsur içermediğini ileri sürmektedir (Dressler, 2022: s.31-32).

Zaman içinde Bektaşîlik üzerinde artan Şii damgasının Safevî etkisiyle bağlantılı görüldüğünü ve 16. yüzyılda ortaya çıktığını belirtmektedir. Kızılbaşların ve Bektaşîlerin dini çevreler arasında bir temas noktaları varken hala o dönemde örtüşmeye ve bağlanmaya başlayan iki gelenek kolu olarak görülmesi gerektiğini ifade etmektedir. Erken Kızılbaş ve Bektaşî çevirilerine atfedilebilecek şiirler yardımıyla bu gelişmenin izinin sürülebileceğini iddia eden yazar, Tokatlı ünlü Bektaşî şairi Kul Himmet ile Sivaslı Pir Sultan Abdal'a atfedilen şiirlerin Bektaşî ve Şii sembolizmi arasındaki ortak yaşamın başlangıcını hissettirdiğini belirterek aşağıdaki gibi örneklemektedir:

Zâhirinde Hacı Bektaş Veli'sin

Bâtınında kırklar başı Ali'sin

*Dört köşede cümle ilmin varısın
Hünkâr Hacı Bektaş sen imdat eyle. (Kul Himmet)*

*Can bülbülü neden ediyor feryat
Şah-ı velâyettir cümleye irşat
Bektaş-ı Veli'den umarız imdat
Kerbelâ aşkına imdada geldik. (Pir Sultan Abdal)*

Yazar karizmatik Anadolu derviş dindarlığı ile Kızılbaş Şiiliğinin mitolojisinin ortak yaşamının hem Kızılbaş Aleviliğinin hem Bektaşiliğin karakteristik bir özelliği haline geleceğini belirtmektedir. Toplumsal örgütlenmelerin ise farklı yönlerde geliştiğini ifade eden yazar, Bektaşilerin bir Sufi tarikatına doğru Kızılbaş Alevilerin ise etnik bir dine doğru yöneldiğini aktarmaktadır (Dressler, 2022: s.33).

‘*Aleviler ve İslam*’ başlığında yazar, Aleviliği İslami olarak işaretleyen şeyin tarihsel oluşumunun İslamileştirilmiş bağlamı ve Sufi ve On İki İmamcı Şii olan terminolojisi olduğunu öne sürmektedir. Alevilerin ve Bektaşilerin ilk Şii İmam Ali’ye ve onun soyundan gelenlere hürmet ettiklerini ve kendi tarihlerinin sembolik ve duygusal dayanak noktasını Kerbela trajedisi üzerinden hatırladıklarını ifade etmektedir. Kerbela Olayı’nı hatırlamanın önemine rağmen Alevilerin On İki İmamcı Şiiliğin ana akımı ile çok az ortak noktası olduğunu da belirtmektedir. Geleneksel oryantalist bilimin inançlarının ghuluw (aşırı) görüşünün belirli unsurlarından etkilendiğini iddia ettiğini aktarmaktadır.

Ali’ye ilahi olarak hürmet edilmesinin, insan suretinde Tanrı’nın vücut bulması fikrinin (hulul) ve ruhların göçü fikrinin ghuluw olarak damgalandığına değinmektedir. Aleviler için Tanrı’nın sadece ulu değil iç dünyada da tezahür ettiğini ve bu sistemde küçük bir rol oynayan şeriatın tarikata katılanlar için mistik yolda ilk adım olarak yorumlandığını ifade etmektedir. Ana akım İslami otoritelerin bu tür yorumlara ‘hoşgörü/sapkınlık’ olarak şeriat emirlerinin ihlali sonucuna hüküm verdiklerini ancak hem Aleviler hem Bektaşiler için şeriatın farklı bir anlam taşıdığını eklemektedir. Dört kapı kırk makam tasavvuf öğretisinin tefsiri içine entegre edildiğini ve bu yolun etik ve manevi kurallardan oluştuğunu belirtmektedir. Daha pratik ve sosyal sorumluluklardan (şeriat ve tarikat) manevi ve tasavvuf mertebesine (marifet ve hakikat) yükseldiklerini ve amacın son kapıya ilerleyip insan-ı kâmil olmak olduğunu vurgulamaktadır.

Bektaşiler kadar Alevilerin de merkezi ritüelinin Ayn-i Cem olduğunu belirten yazar, kırklar ceminin önemli bir yere sahip olduğuna değinmektedir. Kırklar ceminin efsanevi

bir anlatısının olduğunu ve Ali'nin Muhammed üzerindeki manevi üstünlüğünün alegorik bir kanıtı olarak Aleviler tarafından yorumlanan Muhammed'in göğe yükselişinin gecesi gerçekleştiğini belirtmektedir. Cem ritüelinin geleneksel müzik aleti saz veya bağlamanın sesinin eşlik ettiği ağıt yakılan ilahilerle yapılandırıldığını, kadın ve erkeklerin birlikte cem tuttuğunu ve Semah ritüeline katıldığını ifade etmektedir. Ancak Alevilerin cümbüş yaptığı şeklindeki yanlış fikir sebebiyle ritüele katılımın eskiden yasaklandığını da eklemektedir (Dressler, 2022: s.33-34).

'*Alevilik Nedir?*' başlığında yazar, din tarihçilerinin genellikle Aleviliği senkretizm olarak tanımladığını ifade etmektedir. Senkretizmi ise eskiden yeni bir formda bir araya getirilen birbirinden bağımsız uygulamaların ve fikirlerin kullanıldığı süreçleri ifade ettiği şeklinde tanımlanmaktadır. Böylece kavramın, dinlerin sürekliliğine değil değişen ortamlara tepki olarak dinamik doğasına odaklandığının altını çizmektedir. Ancak karışımları ve saflık derecelerine göre farklı dinlerin örtülü hiyerarşikleştirmesi riskini taşıdığını da eklemektedir.

Alevilik etiketi altında 20. yüzyılın başlarından beri bilinen sosyo-dini geleneklerin Şii bir mitolojik yönelim ve tasavvuf ile bağlantılı olan uygulama ve inançları paylaştığını belirten yazar, 20. yüzyıl boyunca bu geleneklerin çağdaş idealler ışığında yeniden yorumlandığını açıklamaktadır. Yeniden yorumlama süreçlerinden sonra Aleviliğin geleneksel Aleviliğin tasavvurlarından farklı görülebileceğini de eklemektedir. Aleviliğin kökenleri ve sınırları olan sabit bir varlık olarak değil, sürekli kendilerini alıştıran ve yenileyen tarihsel gelenekler bütünü olarak anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir (Dressler, 2022: s.35).

Yazar pragmatik olarak Alevi geleneğinin bu geleneğin taşıyıcılarının kendilerini İslam'la ilişkilendirdiği ölçüde İslami söylemin bir parçası olarak ve Müslümanlar tarafından İslami cemaatin bir parçası olarak görülebildiğini belirtmektedir. Dinin nesneleştirme süreçlerinin Osmanlıların dini otorite olarak Sünni İslam'a dönmeye başladığında 16. yüzyıldan itibaren yoğunlaştığını ifade eden yazar, Kızılbaş ve diğer Sünni olmayan gruplara sapkınlık suçlamasının birçok örneğini Osmanlı idari ve mahkeme kayıtlarında bulunabildiğini öne sürmektedir. Bu tür suçlamaların bir Sünni-Osmanlı kimliğinin tarihi anayasasına katkıda bulunduğunu dile getirmektedir. Kürtlerin etnik tanıma taleplerine benzer olarak Alevilerin de Sünni İslam'dan farklılıklarının tanınma çağrısının milliyetçi söyleme katkılarından bazıları tarafından milleti bölmek olarak algılandığını aktarmaktadır. Türkiye'nin bu hegemonik dini söyleminin Alevilerin

konumunu güçlendirmek için dört ana alternatif ile sunulduğunu belirtmektedir (Dressler, 2022: s.36):

1. Bazılarının Aleviliğin açıkça İslami bir düşünce çerçevesinde ve mevcut durum yapılarına dahil edilmesini savunduğunu ifade eden yazar, bu Alevi İslam'dan söz edenin İzzettin Doğan olduğunu ve bunun kendisinin kurduğu Alevi Cem Vakfı'nın stratejisi olduğunu belirtmektedir.
2. Özellikle Türk Devleti'ni eleştiren Aleviler, Batı Avrupa'da yaşayan Aleviler ve Kürt Aleviler tarafından temsil edilen Aleviliğin İslam'ın dışında konumlandırılması olduğunu aktarmaktadır.
3. Muhtemelen en popüler görüşün ana akım İslami söylemin anlamı bilimi ve devlet çıkarlarından bağımsız Aleviliğin anlamını belirleme hakkını talep ettiğini öne sürmektedir. Alevi Bektaşî Federasyonu'nun bu görüşün önemli bir temsilcisi olduğunu eklemektedir.
4. Daha az popüler ancak en liberal olanın ise devlet himayesi ve sponsorlu olmadan herkes için din özgürlüğü talep ettiğini ifade etmektedir. Diyanetin kaldırılmasını talep ettiğini ancak çoğu Alevinin tehlikeli bulduğunu çünkü Sünni Müslümanlar tarafından ayrımcılık ve saldırı olması korkusu taşıdıklarını vurgulamaktadır (Dressler, 2022: s.37).

Bu dört ideal pozisyonun dışında tüm Alevilerin ortak noktasını sosyal ve yasal tanınmanın yanı sıra eşit hak talepleri olduğunun da altını çizmektedir.

Alevlerin Sünni ana akımına asimilasyonu yoluyla dini homojenlik için çabalayan bir siyasi bağlama uyum sağlarken Alevilerin bugün çoğulcu bir geleneği sürdürmek için çok büyük bir görevle karşı karşıya olduklarını belirtmektedir. Aleviler arasındaki çekincelerin Alevi çatı örgütleri tarafından çabalarla ilgili olarak var olduğunu dile getirmektedir. Temel talepler konusunda hemfikir olsalar da Alevi akımlar arasındaki siyasi, dini ve kültürel farklılıkların birleşmelerini zorlaştırdığını da ileri sürmektedir. Bugün bu bölme çizgilerin pratik hususların yanı sıra ekonomik fırsatlar, politik ve kültürel tercihlerden ziyade geleneksel bağlılıklar ve soya daha az dayandığını ifade ederek makalesini sonlandırmaktadır (Dressler, 2022: s.38).

2.1.3. Değerlendirme

Alevilik nedir? Modern Tartışmalara Karşı Tarihi ve Sistematik Düşünceler/Değerlendirmeler adlı makalede Aleviliği İslam'la ilişkisi açısından tanımlama sorunu Avrupa Birliği Komisyonu'nun 2007 raporu ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi davaları üzerinden aktararak bu sorunun ne kadar tartışmalı olduğu gösterilmeye çalışılarak başlanmıştır ve altı madde şeklinde Alevilik üzerine çağdaş söylemler sıralanmıştır. Bu çağdaş söylemler tek tek değerlendirilmiş ve altında yatan nedenler ortaya konulmuştur. Aleviliği tanımlamadaki sorunun onun siyasi bağlamlara göre konumlandırılmasından kaynaklandığı çıkarımı yapılmıştır. Daha sonra Alevilik üzerinde etkisi olan üç ana dönüştürücü süreç aktarılmıştır. Bunlar Alevilik kavramının Türk-ulus inşası bağlamında, kentleşme ve laikleşme terimleriyle ilişkili olarak ve geleneklerin yeniden canlanmasıyla dini/kültürel bir gelenek olarak tanımlama süreçleridir. Alevilikle bağdaştırılan terimlere yeni bir başlık açılmış ve bu başlık içerisinde Bektaşiliğe bir parantez açılarak Alevilik ve Bektaşilik karşılaştırmasına gidilmiştir. Makalenin bu konu örüntüsüne bakıldığında makalenin başlığıyla bir bütünlük oluşturulduğu ve her başlıkta tarihi bilgiler ve modern dönüşümler ışığında Aleviliği tanımlamayla ilgili yazarın değerlendirmeleri görülebilmektedir.

Makalenin yöntemi ve veri toplama araçlarının neler olduğu konusunda bir bilgi verilmemiş ve dolayısıyla veri toplama süreçleri konusunda da bilgiye rastlanmamıştır. Verilen bilgiler ve referanslar doküman incelemesi yapıldığını göstermektedir.

Aleviliği tanımlama ve konumlandırma sorunun üzerine giden bu makalede birçok alan için önemli ve farklı bakış açısının bir araya getirilerek sağlam bir değerlendirmenin ortaya konulduğu gözlemlenmektedir. Örneğin *İnançlar ve Uygulamalar* başlığı altında bir dini gelenek olarak Aleviliğin tarihsel yeniden inşası konusunda Mehmet Fuat Köprülü'nün yolundan giden Melikoff'un Aleviliği İslamileştirilmiş Şamanizm olarak tanımlamasının karşısında Ahmet Yaşar Ocak'ın Aleviliğin tasavvuf ve Şii eğilimlerinin İslami gelenekleri marjinalleştirdiği düşüncesi konularak farklı görüşler açıkça belirtilmektedir.

Kavramsal çerçevede incelendiğinde makalenin gerekli kavramlarının yeterli düzeyde açıklandığı görülebilmektedir. Örneğin *Babai, Bektaşî ve Kızılbaş* başlığında bu üç terim açıklanmıştır. *Aleviler ve İslam* başlığı altında guluw, hulul, tanaşuk gibi kavramlar verilmektedir. Kavramların tanımlanmasında yapılan hatalar ve kavramların

hangi amaçlarla kullanıldığı da ifade edilerek net bir tablo çizilmektedir. Örneğin Alevi-Bektaşî şemsiye teriminin ortak unsurların vurgulanması için kullanıldığını ancak bu terimin sosyolojik, sosyo-bölgesel, dilsel/kültürel gibi birçok açıdan farklılığını da gizlediği öne sürülmüştür. Sonuç bölümünde ise din tarihçileri tarafından senkretizm olarak tanımlanan Aleviliğin tarihi süreci kısaca verilerek 20. yüzyıl boyunca çağdaş değerler ışığında yeniden yorumlandığı belirtilmektedir. Yazar, şu çıkarımı yaparak Aleviliği geleneksel bir kod üzerine oturtmuştur:

“(...) Alevilik, “geleneksel Alevilik” in tasavvurlarından çok farklı görünebilir ama kesinlikle daha az gerçek ve otantik değildir. Aleviliğin çekirdek geleneğinin 'Geleneksel Alevilik' anlayışı özgünlük ve açıkça tanımlanabilir kökenler için kendisi de modern özelemlerin (arzuların) ürünüdür.” (Dressler, 2022: s.35)

Ancak bu konuda da Aleviliğin sürekli değişen ve gelişen tarihsel gelenekler bütünü olarak görülmesi gerektiğini vurgulamıştır. Baskın dini söylemler karşısında oluşturulan dört ana alternatif Alevilik konumlandırılması da verilmiştir.

Aleviliğin tanımlanması ve konumlandırılması konusunda makalenin farklı bakış açılarını sunması ve tarihsel geçmişiyle modern dönüşümlerini bir arada görmemizi sağlaması açısından alana değer katmaktadır. Sunduğu öneriler ve çıkarımlarla Alevilik tanımlamalarında yapılan hatalar ve eksiklikleri değerlendirmesi oldukça önem arz etmektedir.

2.2. Cemi Şekillendiren Ayetler ve Toplumdaki Yanlış Alevilik Algısı

Birol Topuz, “Quranic Verses Shaping Djem and False Perception of Alevism in the Society”, International Journal of Islamic Thought, Vol. 21: (June) 2022, ss. 35-45.⁸

Bu makale, Birol Topuz tarafından “International Journal of Islamic Thought” dergisinde 2022 yılında yayımlanmıştır. Makale, Alevilikte ve Cem törenlerinde yer alan ve birçok uygulamaya dayanak oluşturan Kur’an ayetlerini ve bunların bilinmemesinden kaynaklanan Alevi-Sünni ilişkilerindeki olumsuz algıların sebeplerini ele almaktadır.

⁸ Topuz, Birol, Quranic Verses Shaping Djem and False Perception of Alevism in the Society, International Journal of Islamic Thought, Vol. 21: (June) 2022, ss. 35-45.

2.2.1. Kavramsal Çerçeve

Geçmişten günümüze insanların kabul ettiği inançlar çeşitli ibadet ve ritüellere sahiptir. Aleviliğin temel ibadeti de cem törenleridir. Kökeni Arapça 'toplama, biriktirme, topluluk, kalabalık' anlamlarına bağlanan cem terimi zamanla Alevi-Bektaşî ibadetinin adı haline gelmiştir (Korkmaz, 2008: s.205).

Cem ayininin tarihsel kaynağı konusunda *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilikte Cem ve Cem Evleri* adlı yüksek lisans tezinde farklı rivayetleri sunan Rençber, cem ayininin kaynağının bulunmasının daha sistemli değerlendirmeler yapılması açısından gerekli olduğunu savunmaktadır. Bu konudaki dayanakların ise Hz. Muhammed'den İran mitolojisindeki Cemşid'e; Şamanizm'den Zerdüştlüğe kadar dokunan geniş bir yelpazesi vardır (Rençber, 2018: 23-27). Cem törenlerinin Alevilikteki konumunun ve öneminin değeri tartışılmazdır. Ancak nerede ve ne zaman ortaya çıktığının bilinmesi hem alandaki tartışmaları ortadan kaldıracak hem de soru işaretlerinin kalkmasıyla farklı açılardan incelenmesinin önünü açacaktır. Farklı inançlardan insanların cem ayinini araştırırken elde ettiği bilgilerin tutarlı ve açık olmasının Aleviliği anlamalarına ve ön yargılarından sıyrılmalarına katkısı olacaktır.

Cem çeşitleri kaynaklarda farklı sayılarda verilmektedir. Ulusoy'a göre İkrar verme, Görgü, Musahip ve Abdal Musa ayini olmak üzere dört çeşittir. Rençber'e göre ise İkrar verme, Görgü, Abdal Musa, Kerbela, Koldan Kopan, Dardan İndirme, Baş Okutma, Musahiplik, Hızır, Düşkünlük Kaldırma olmak üzere on çeşittir. Cem törenleri bulunulan bölgeye ve bağlı olunan ocağa göre temelde benzer ancak bazı detaylarda farklılıklar göstermektedir (Ulusoy, 1986: s.260-262) Cem ibadetinin Cem, Âyn-ül Cem, Cem'ül Cem, Âhadiyet'ül Cem olmak üzere dört makamı vardır. (Dönmez & Çelik, 2018: s.14). Cem törenleri on iki hizmetin⁹ yerine getirildiği törenlerdir. Köylerde hasat dönemlerinden sonra büyük evlerde gerçekleştirilen bu törenler toplumsal meselelerin çözüldüğü bir

⁹ 1. Dede (Mürşid)
2. Rehber
3. Gözcü
4. Çerağcı (Delilci)
5. Zakir (Aşık)
6. Ferras (Süpürgeci)
7. Sakka (İbriktar)
8. Kurbancı (sofracı)
9. Pervane
10. Peyk (Davetçi)
11. İznikçi (Meydancı)
12. Bekçi

mahkeme işlevi de görmektedir (Yaman, 1998: s.107-108). Cem törenlerinin tarihsel kökeninin bilinmesi gerektiği kadar içeriğinin de bilinmesi yanlış bilgilerin yayılması ve kullanılmasının önüne geçecektir. Geçmişte çeşitli sebeplerle gizli yapılmış bu ayinlerin içeriğinin ve anlamının bilinmesi bu ritüellere saygı duyulmasını da sağlayacaktır.

2.2.2. Makale İçeriği

Makale altı başlık altında incelenmiştir. Bu başlıklar; “Öz, Alevi-Sünni Arasındaki Algı Temelli İletişim, Toplumdaki Öteki Algısı, Halifelik Meselesi, Cem, Cemlerde Okunan Kur’an-ı Kerim Ayetleri” dir.

‘Öz’ bölümünde yazar, Aleviliğin tarih boyunca maruz kaldığı baskılar nedeniyle içine kapanık bir toplum olmasının Alevi-Sünni ilişkilerinde yanılgılara ve kalıp yargıların oluşmasına yol açtığını belirtmektedir. Bu içe kapanıklık sebebiyle geliştirilemeyen iletişimin de manipülasyonlara açık olduğunu ve Sünniler için Alevi ritüellerinin hep muamma olarak kaldığını da ifade etmektedir. Bu iletişim eksikliğinin de bireyleri doğru bilgiye ulaştıracak ortak iletişim ortamlarının oluşturulmasıyla giderilebileceğini vurgulamaktadır. Bu nedenle makalesinde bilinmeyen cem ritüeli ve bu ritüellerde atıfta bulunulan Kur’an ayetlerini ele aldığının altını çizmektedir.

Giriş başlığı atmamasına rağmen giriş bölümüne yeni bir paragrafla başlayan yazar, tarikat, grup, cemaat ve benzeri yapıların temel ilkelerinin sosyo-politik ortamın özelliklerine göre şekillendiğini ve bu nedenle bu grupların toplumsal ilişkilerinin kendi koşullarına göre gerçekleştiğini ifade etmektedir. Bireylerin, grupların ve toplumların tutum ve davranışlarının geçmişten gelen deneyim ve bilgilerle şekillendiğine değinen yazar, insanların genellikle algılarına inandıklarını ve dış dünyadaki mesajları algılama biçimlerine göre tutum ve davranışlar sergilediklerini de eklemektedir. Ancak insanların geçmiş deneyimlerinin de etkisiyle algılama süreçlerinin otomatikleşmesiyle özel durumlar dışında detaylı düşünme ihtiyacı duymadıklarını ve Türk toplumunda Alevi-Sünni ilişkilerinin de benzer algılar üzerine inşa edildiğini öne sürmektedir. Türkiye’deki Alevi algısı üzerinden örnek veren yazar, onların Müslümanlıktan kafirliğe çok geniş ve farklı tanımlanmalarına tanık olunabileceğini belirtmektedir (Topuz, 2022: s.35).

Saraç’ın yaptığı araştırmalara atıfta bulunan yazar, Alevi kavramının kullanımının 1826 sonrası olduğunu ve Osmanlı’da kullanılmadığını iddia etmektedir. ‘Anadolu Bektaşileri ve Kızılbaşlar’ için ortak isim haline gelen Aleviliğin Osmanlı döneminde

Kızılbaş, Rafida, Işık Taifesi, Torlak gibi sayısız adının olduğunu da eklemektedir. 16. Yüzyıldan sonra Ali'yi destekleyen Türkmenlere Osmanlı kayıtlarında 'Kızılbaş' dendiğini de ifade etmektedir. 1826 yılında 'Alevi grubu' kavramının ilk kez kullanıldığı bilgisini de vermektedir. Kızılbaş kelimesine Allah'a isyan anlamı yüklenince yerini 'Alevi' kelimesinin aldığını da ele almaktadır.

Yazar, Alevilerin Anadolu'da ve çeşitli coğrafyalarda farklı isimlerle anıldığını ifade etmektedir. Bunların Tahtacılar, Bektaşiler, Kızılbaş, Manavlar, Nusayriler, Caferiler, Yol Uşağı, Babai, Cumali, Musahipler, Gülşeriler gibi isimler olduğunu dile getirmektedir. Alevi kelimesinin bu dini ve siyasi grupların genel adı olduğunu ve Ali'ye nispet edilen tarikatlara da Alevi dendiğini eklemektedir (Topuz, 2022: s.36).

'Alevi-Sünni Arasındaki Algı Temelli İletişim' adlı başlık altında iletişimin genel tanımını yapan yazar, her iki tarafın da toplumsal yapı, toplumsal ilişkiler ve özellikle birincil grup ilişkilerinin etkisi altında iletişimi şekillendirdiğini ifade etmektedir. Dini iletişimde de sosyal yapıların etkili olacağının öngörülmesi gerektiğini ve iletişim alanında da iletişim çalışmalarının temelinde aidiyetlerin etkisinin rahatlıkla görülebileceğinin altını çizmektedir.

'Toplumdaki Öteki Algısı' adlı bölümde iletişimin şeklini belirleyen temel unsurun 'algı' olduğunu tekrarlayan yazar, kalıp yargılar ve ön yargıların dini gruplar arasındaki iletişimin önünde ciddi engel teşkil ettiğini savunmaktadır. Akash'a atıfta bulunarak teolojik farklılıkların, tarihsel faktörlerin, dinin politikacılar tarafından manipüle edilerek siyasallaştırılmasının ve dini gruplar arasında aşırı kınama ve eleştiri eğilimlerinin sağlıklı iletişim için ciddi sorunlar oluşturduğunu eklemektedir. Algıların sadece beklenti ve ihtiyaçlardan değil geçmiş deneyimler, sosyal normlardan da kaynaklandığını ifade etmektedir. Sosyal psikolojik bakımdan dini grupların üyelerine farklı bir dünya görüşü ve belirli bir dini sosyal kimlik kazandırdıklarını ve böylece dünyayı nasıl algılamaları ve değerlendirmeleri gerektiğine dair hazır algı kalıpları sunduklarını da vurgulamaktadır.

Bu anlamda Alevi-Sünni grupların birbirlerine takındıkları tavırla kendilerine yükledikleri anlamı birbirine karıştırmamak gerektiğine de değinen yazar, ön yargı ve kalıp yargıların sebepleri ve içeriklerinin farklı unsurlardan beslendiğini ve ana faktörün toplumsal kimlikler olduğunu öne sürmektedir. Tarihsel faktörler, gelenekler, azınlık/çoğunluk olma durumu gibi dış etkenlerin yanı sıra kaygı, güvensizlik, tutuculuk, particilik gibi içsel faktörlerin de dini gruplara karşı nasıl davranılacağını etkilediğini belirtmektedir.

Yazar yanlış edinilen bilgilerin kalıp yargıları ortaya çıkarmasının çözümünün bireyleri doğru bilgiye ulaştıracak ortak iletişim ortamlarının oluşturulmasıyla olacağını ifade etmektedir. Makalesinde bu yüzden yeterince bilinmeyen cem ritüelini ve bu törenlerde atıfta bulunulan Kur'an ayetlerini ele aldığını bir kez daha dile getirmektedir. (Topuz, 2022: s.36-37).

‘Halifelik Meselesi’ başlığı altında cem törenlerinden bahsetmeden önce yazar, Alevi-Sünni arasındaki sorunun kaynağı olarak görülen hilafet meselesine değinmek gerektiğini belirtmektedir. Hz. Muhammed’in kendisinden sonra gelecek halifeyi belirtmeden vefat etmesi üzerine başlayan bu meselenin sahabeler tarafından kendi siyasi görüşleriyle çözülmeye çalışıldıklarına değinmektedir.

Uzun araştırmalar sonucu az sayıdaki Ensar ve Muhacir’in biat etmesiyle Ebu Bekir’in halife seçildiğini belirten yazar, Hz. Ali’nin bu esnada Peygamber’in defin işlemleriyle uğraştığını, ilk etapta halifelik hakkının kendisinde olduğunu düşünerek Ebu Bekir’e biat etmediğini ancak eşi Fatıma öldükten sonra biat ettiğinin Ibn Kuteybe ve Ibn Esir tarafından belirtildiğini eklemektedir.

Yazar, Hz. Muhammed’in vefatından sonra halifelik çatışmaları sorununun çözülmediğini ve bu sırada geniş alanlara yayılan İslamiyet’in yeni yorumlarının çıkmaya başladığını ifade etmektedir.

Müslümanlar arasında fitne çıkmasın diye halife seçiminin çok hızlı yapıldığını belirten yazar, Ali ve yakınlarının bu duruma itiraz ettiğini ve hatta Emevî ve Abbasi halifeleri II. Muaviye ve Makmun ve Hanefî mezhebinin kurucusu Ebu Hanife’nin bile ilk hilafetin Halife Ali’nin hakkı olduğunu düşündüğünün altını çizmektedir. Bu çekişmenin açıkça Aleviliğin Hz. Muhammed’in ölümünden sonra ortaya çıkan hilafet ve imamet meselesinden doğduğunu da ilave etmektedir (Topuz, 2022: s.37-38).

‘Cem’ başlığına yazar genel olarak Alevi-Sünni ilişkilerindeki sorunun Alevilerin kapalı toplum özelliklerinden dolayı Sünni kesimin ön yargılarının oluşmuş olmasından kaynaklandığına değinerek başlamaktadır. Cem töreninin saz eşliğinde yapılan toplu bir dans olayı olarak görüldüğüne ve hem Sünni hem Alevilerin Cem törenleri esnasında Türkçe söylendiği için Kur'an ayetlerinin okunduğunu bilmediklerine vurgu yapmaktadır.

Cem ritüelinin kelime kökenine değinen yazar, Arapça toplanmak anlamına gelen ‘djem’ kelimesi ile Farsça ibadet şekli anlamına gelen ‘ritüel’ kelimelerinin birleşiminden oluştuğunu ve ‘kırklar meydanı’ da denilen cemevinin cemlerin icra edildiği yer olduğunu ifade etmektedir.

Cem töreninin genel bir tanımını yapmakla yetinmeyen yazar, çeşitli araştırmacıların ceme bakış açılarına da yer vermektedir. Örnekleyecek olursak, Kaya'ya göre cem törenlerinin birlik ve beraberliği simgelediğini; İlhan ve Sofuoğlu'na göre itiraf, söz vermek, kabul etmek demek olduğunu; Doğan'a göre ise toplumun birliğine önem veren, sema ve müzikle yapılan bir ritüel olduğunu dile getirdiğini belirtmektedir.

Sezgin'in cemlerin Mevlevilikte yapılan sema törenlerine benzediğini ve hatta 'Şeb-i Arus' (düğün gecesi) ile benzerlik gösterdiğini ifade ettiğini belirtmektedir. Üşümezsoy'un cem törenlerini herkesin eşit olduğu bir tören olarak tanımladığını ve Hoca Ahmet Yesevi'nin 'inziva' törenlerine benzediğini de eklemektedir.

Yazar toplanma amacına, zamanına ve yerine göre değişen çeşitli cem törenlerinden bahsetmektedirler. Cemin genel kurallarını da abdest alınmış, temiz giyinilmiş, halka şekli alınmış, kadın-erkek bir arada ama farklı gruplar halinde dizilmiş olmalı şeklinde sıralamaktadır. Giriş çıkışların sessiz ve disiplinli yapıldığını ve on iki hizmetkarın hazır bekleyip görevlerini usule uygun yapması gerektiğini de eklemektedir. Her müminin önündeki kıbleyi kible kabul ettiğini; cem ritüelinin Müzzemmil Suresi'nin 1,2,3 ve 7. ayetlerindeki gündüzün çalışmaya gecenin ibadete ayrıldığı emrine dayandığını vurgulamaktadır.

Üzüm'e atıf yapan yazar, cemin köylerde kış aylarında yapılan, küs olanların barışıp tövbe ettikleri ve müritlerin itiraflarını tazeledikleri bir ibadet şekli olduğunu ifade etmektedir. Noyan'a göre cemler uygun bir ev veya cemevi olan bir 'meydan'da yapılmaktadır. Alevilerin inançlarına göre su ile tamamen arınmanın mümkün olmadığını ve asıl arınmanın manevi arınma olduğunu eklemektedir.

Uğurlu'nun belirttiği cemlerin dedeler gözetiminde yüz yüze yerine getirilen bir ibadet olduğu konusunun Bakara Suresi 115. ayetine dayandırıldığını ifade etmektedir. Doğan'ın tespitine göre ise cem törenlerinin yapısında bir aşıklık geleneği olduğunu ve kullanılan sazın ibadete odaklanma için bir şevk aracı olduğunu da elemektedir.

Özlük'ün tespitlerine göre ise uygulamaların bir kısmının dini temellere dayandığına değinen yazar, cem mahkeme ve sürgün cezasının Davud anısına yapıldığını, ayağa kalkıp tövbe etmenin Adem'den miras kaldığını ve cemlerdeki sopa veya çelik cezasının Eyüp anısına uygulandığını da belirttiğini örneklemektedir.

Hallac-ı Mansur'un asıldığı darağacını temsilen Farsça ağaç demek olan 'dar' kelimesinin de cemlerde önemli olan 'ayakta durma' kavramının temelini oluşturduğunu ifade etmektedir.

Cem hakkında bilgisi olmayan Sünni cemaatlerin okuyup aydınlanması için bir kitap yazan Eröz'ün ise çalışmasında 'mum söndü' denilen yanlış algının aksine kadınların cem törenlerinde cemaatin gözetiminde olduğunu ve onların namusunun cemaatin namusu olduğunu ifade ettiğini vurgulamaktadır. Cemevlerinde aile kurumunun kutsallığının tartışılmaz olduğunu, 'Allah'ın meydanı' da denilen ve Hakk'ın orada doğduğuna inanılan bu ibadet meclislerinde yapılan ibadetin (niyaz etme) şeriattaki namaza eş değer olduğunun altını çizdiğini de belirtmektedir (Topuz, 2022: s.38-40).

'Cemlerde Okunan Kur'an-ı Kerim Ayetleri' başlığında cem ritüellerinin çerçevesini Kur'an-ı Kerim'in oluşturduğunu ve tören dilinin Türkçe olması sebebiyle bu bilginin pek bilinmediğini belirten yazar, bu tercihin törene katılanların okunanları anlaması için bilinçli yapıldığını ifade etmektedir. Bu uygulamanın da İsrâ Suresi'nin 44. ayetine dayandığını eklemektedir. Her canlının Allah'ı kendi dilinde andığını da vurgulamaktadır.

Özlük'ün tespitlerine değinen yazar, dedelerin ritüel boyunca ezberden okuduklarının büyük kısmının Kur'an'daki ayetlerin Türkçe meallerinden oluştuğunu ifade etmektedir. Cem töreni sırasında okunan ayetleri ise yazar şöyle sıralamaktadır: Fetih Suresi'nin 10.-18. ayetleri; Yunus Suresi'nin 26. ayeti; Bakara Suresi'nin 208. ayeti; Ali-İmran Suresi'nin 19. ayeti; Fetih Suresi'nin 23. ayeti; Ahzab Suresi 62. ayeti; İsrâ Suresi 5-77, 78-79 ve 110. ayetleri; Nahl Suresi 123. ayeti; Necm Suresi 205. ayeti; Şuara 23. ayeti; Müezzemmil Suresi 1,2,3,6 ve 7. ayetleri; Tur Suresi 9. ayeti; Sad Suresi 72. ayeti ve dahası.

Doğan'ın görüşlerine de yer veren yazar, onun cem törenlerinde kandiller yakılırken Nur Suresi 35-36. ayetlerine, musahiplik töreninde Tevbe Suresi 100. ayete, törenin akşam başlatılmasının Nebe Suresi 11. ayet, İnsan Suresi 26. ve Ali İmran Suresi 191. ayete dayandığını belirttiğini dile getirmektedir. Peygamber soyundan gelen dede tarafından cemlerin yapılmasının da Araf Suresi 181, İsrâ Suresi 71 ve Şuara Suresi 23. ayetine atıfta bulunduğunu eklemektedir. Ayrıca yazar, Doğan'ın aynı zamanda dedelerin nasihat verirken Ahzab Suresi, Kasas Suresi 77. ayet ve İsrâ Suresi 22,23,25 ve 26. ayetlere işaret ederek töreni gerçekleştirdiğini de belirttiğine değinmektedir. Verdiği bu örnekler ışığında cem törenindeki bazı uygulamaların dayandığı Kur'an ayetlerini aşağıdaki tabloda özetlemektedir. (Tablo 1)

Yazar makalesinde, Alevi-Sünni ilişkilerinin iki grubun birbirlerine karşı yanlış algılara sahip olmasından ve Alevilerin kapalı bir toplum olmasından kaynaklı olarak

olumsuz etkilendiği sonucuna vardığını belirterek yeni bir paragrafta başlamaktadır. Sonuç bölümünü temsil ettiğini düşündüğümüz bu aşamada; Aleviliğin, cemin, cemdeki yapıların, katılımcıların ve onların görevlerinin ve törende okunanların çoğunun Kur'an ve hadislerle dayandığını ancak tören dilinin Türkçe olması sebebiyle Sünnilerin ve hatta birçok Alevinin bunu bilmediğini ifade ederek devam etmektedir. Yazar, toplum tarafından bu gerçeğin bilinmesinin toplumun Aleviliğe yönelik algılarını ve hatta Alevilerin de İslam'a ve diğer gruplara bakış açılarını değiştireceğini öngörmektedir. Bu bilincin toplumdaki sosyal barış açısından öneminin tartışılmaz olduğunu ve vurgulayan yazar, cemevi yapısının yaygınlaştırılmasının, devletin cemevlerine engel olmamasının Sünni toplumun birinci elden ve doğru bilgilere ulaşmasını sağlayacağını ve Alevi-Sünni ilişkilerinin geleceğini de olumlu etkileyeceğini eklemektedir.

Olumsuz tarihsel deneyimleri nedeniyle ritüellerini gizli yapan Alevilerle ilgili 'mum söndü' olayının, cemde içki içildiği inancının, cemde Alevilerin birlikte dans ettiği düşüncesinin yanlış algılar olduğunu belirten yazar, son yıllarda cemevlerinin artmasının, Sünnilerin cem törenlerine katılmasının, medya aracılığıyla toplumun doğrudan Alevilik ve cem hakkında bilgilendirilmesinin gelecekte bu iki grubun ilişkilerini olumlu etkileyeceğine inandığını belirterek makalesini sonlandırmaktadır. (Topuz, 2022: s.41-43).

Surah	Verse	Total of Verses (52)
1	al Isra'	5-22-23-25-26-44-71-78-77-79 and 110
2	Ali-`Imran	19-104-113-114-159 and 191
3	al-Muzzammil	1-2-3-6 and 7
4	Surah al-Fajr	27, 28, 29, and 30
5	al-Baqarah	
6	al-Fath	10 and 18
7	al-Ahzab	33 and 62
8	al-Nur	35 and 36
9	al-Insan	26 and 62
10	al-Najm	62 and 205
11	al-A'raf	181 and 205
12	al-Hajj	77
13	al-Hujurat	10
14	al-Fath	23
15	al-Taubah	100
16	al-Naba'	11
17	al-Nahl	123
18	al-Qasas	77
19	al-Tur	9
20	al-Sad	72
21	al-Syu'ara'	23
22	Yunus	26

Tablo 1. Cem Sırasında Kullanılan Kur'an Ayetlerinin Listesi (Birol, 2022: s.42).

2.2.3. Değerlendirme

Cemi Şekillendiren Ayetler ve Toplumdaki Yanlış Alevilik Algısı adlı makalenin başlığı konu bütünlüğüyle uyum içerisindedir. Öyle ki konu örüntüsü kalıplaşmış yargıların ve yanlış bilginin Alevi-Sünni topluluk ilişkisi üzerindeki olumsuz etkileri üzerinden cem törenlerinin incelenerek cem törenlerinde atıfta bulunulan Kur'an ayetleri derlenerek oluşturulmuştur. Bu konu örüntüsü de başlıkla oldukça örtüşmektedir.

Makalenin amacı yazarın deyimiyle “Bilindiği üzere hedef kitle hakkında yanlış bilgi verildiğinde kalıp yargılar ortaya çıkıyorsa bunları düzeltmenin en iyi yolu bireyleri doğru bilgiye ulaştıracak ortak iletişim ortamlarının oluşturulmasıdır.” düşüncesinden yola çıkılarak oluşturulmuştur. Bu yanlış algıyı düzeltmek için de cem ritüeli ayrıntılı bir şekilde ortaya konmuştur. Alevi-Sünni Arasındaki Algı Temelli İletişim adlı başlıkta iletişim tanımından din iletişime geçiş yapılarak Toplumdaki Öteki Algısı adlı başlıktaki öteki algısına ve ön yargıların sebeplerine odaklanılmıştır. Bu iki başlık ile problemin temelleri ele alınmıştır. Genel sosyolojik değerlendirme sonrasında tarihsel süreç için bir parantez açılarak halifelik meselesine değinilmiş ve Aleviliğin doğuşuna göz atılmıştır. Hemen ardından cem ritüelinin ne olduğu, Alevilikteki önemi, işleyişi, çeşitleri, özellikleri gibi birçok yönden bilgi aktarılmıştır. Aynı zamanda cemlerde okunan Kur'an ayetleri tek tek verilmiştir. Ayetler aktarılırken farklı araştırmacıların tespitleri derlenerek çeşitli atıflarla ortaya konmuştur. Bir tablo yardımıyla tüm ayetlerin bir arada sunulduğu görsel materyale de rastlanmaktadır.

Makalede kavramsal çerçeve iyi oturtulmuştur. Alevi kelimesinin kökeni, iletişim, algı gibi kavramların tanımları ve cem başlığı altında cem ritüelinin tanımı etraflıca yapılmaktadır. Cem töreni açıklanırken aralarında benzerlikler bulunan farklı törenler de örneklenmektedir.

Kuramsal çerçevede oldukça yeterli atıflar yapılmış, önemli çalışmalar referans gösterilmiştir. Yanlış algıları kırma çabasında olan bu makalede aynı amacı taşıyan ve değerli araştırmacı Eröz'den yaptığı alıntı kalıp yargıları değiştirecek düzeydedir:

Sünnilerin “mum söndü” denilen kötü zannın aksine, kadınlar (bacılar) hayatın çeşitli evrelerinde ve iffetli ve saygılı bir şekilde gerçekleştirilen cem törenlerinde cemaatin manevî kontrolü ve himayesi altındadır. Kadınların (bacıların) namusu cemaatin namusudur. Kızılbaş-Alevi-Bektaşî cemevlerinde aile kurumunun kutsallığı ve onuru tartışılmazdır. Burada belirtmek gerekir ki, bu kapalı toplantılar, şirretlik, sefahat (ahlaksızlık, yoldan çıkma) ve ahlaksızlık meclisleri değildir. “Allah'ın Meydanı” denilen ve Allah'ın ve hakkın orada

doğduğuna inanılan ibadet meclisleridir. Bu ibadet, şeriattaki namaza eşdeğerdir. Buna niyaz etme denir. (Topuz, 2022: s.40-41).

Cemdeki çoğu uygulamanın Kur'an ve hadislere dayandığı sonucuna ulaşılan makalede bu gerçeğin kötü ve yanlış algıları değiştireceği ve sosyal barış sağlayacağı ön görülmektedir. Bu öngörünün de makalenin önemini vurguladığını söyleyebiliriz. "Toplumdaki Cemevi sayısının artması, Sünnilerin cem törenlerine katılması, Alevi medyası aracılığıyla toplumun doğrudan Alevilik ve Cem hakkında bilgilendirilmesi gelecekte bu iki grubun toplumdaki ilişkilerini olumlu yönde etkileyecektir" (Topuz, 2022: s.43) ifadesini kullanan yazar makalesiyle bu konuya katkıda bulunmuş ve bu açıdan aydınlatıcı ve değerli bir çalışma alana kazandırmıştır.

2.3. Ritüel, Müzik İcrası ve Kimlik: Alevi Zâkir'in Dönüşümü

*Ulaş Özdemir "Ritual, Musical Performance and Identity: The Transformation Of Alevi Zakir", The Alevis In Modern Turkey and The Diaspora: Recognition, Mobilisation and Transformation, Edinburgh University Press, 2022, s. 239-251.*¹⁰

Bu makale Ulaş Özdemir tarafından kaleme alınmış ve 'THE ALEVIS IN MODERN TURKEY AND THE DIASPORA' adlı kitapta yayımlanmıştır. Bu makale Alevi cem ritüelinin 12 hizmetinden biri olan zakirin; ritüel, müzik icrası ve kimlik bağlamında geçirdiği değişim ve dönüşümü incelemektedir.

2.3.1. Kavramsal Çerçeve

Aleviliğin temel inanç unsurlarından olan cem törenleri on iki hizmetin tamamlanmasıyla yerine getirilmektedir. Bu on iki hizmetten biri olan ve geleneğin sürdürülmesi, korunması ve güncellenmesinde etkili olan (Akın, 2017: s.491) zakirlik, 'sazandar', 'güvender' gibi farklı isimlerle de anılmaktadır. (Şahin, 2014:s.143). Tur'un ifadeleriyle "Saz çalar, beyit, duvazda, tevhit ve mersiye söyler. İbadetin devamında Pir'in en büyük yardımcısıdır" (Tur, 2012: s.555). Her hizmetle iletişimde olan zakirler dedelerin

¹⁰ Özdemir, Ulaş, "Ritual, Musical Performance And Identity: The Transformation Of Alevi Zakir" The Alevis In Modern Turkey And The Diaspora: Recognition, Mobilisation and Transformation ,Edinburgh University Press, 2022, (s. 239-251).

okuduğu hizmet duaları gibi hizmet hakkı denilen nefesleri icra etmektedir (Akın, 2017:s.97).

Cem ritüelleri inancın aktarıldığı yerdir ve zakirler de bu görevi bağlamasıyla üstlenen hizmetkarlardır. Alevi-Bektaşiler için bağlama 'Telli Kur'an' olarak görülür ve zakirler cemlerde bağlamayla icralarını yaptıkları için kutsal görülürler (Ersal, 2009:s.194-195). Cem ritüelleri esnasında gözlem yoluyla ve yaşayarak öğrenilen bir hizmet olan zakirlik, cem dışında çeşitli etkinliklerde yer alarak günümüzde geleneksel bağlamından sıyrılmış Aleviliği dış dünyaya tanıtmaya rolü üstlenmiştir (Akın, 2017:488-492). Zakirlik kurumu üstlenmiş olduğu bu önemli rol sebebiyle zamanla daha görünür hale gelmiştir. Alevi inancının taşıyıcısı ve aktarıcısı olmasının yanı sıra tanıtıcı işleve de sahip olması açısından korunması gereken bir değerdir. Son yıllarda araştırma konusu olarak da çalışılmaktadır ve alandaki boşluk farkedilerek tamamlama çabasına girildiği görülmektedir.

2.3.2. Makale İçeriği

Makale yedi başlık altında incelenmiştir. Bu başlıklar şunlardır: ‘*Giriş, Modern Türkiye Tarihinde Alevi Müziğine Bakış Açıları, Alevi Müziğinin İcrası, Alevi Cem Ritüellerinde Zakir Hizmeti, Ritüelin İçinde ve Dışında Zakir Kimliğinin Dönüşümü, Muhabbete Geçiş: Dertli Divanı ve Mekteb-i İrfan ve Sonuç*’.

Giriş bölümünde yazar, 1980’lerin sonlarında ortaya çıkan ‘Alevi uyanışı’ sonucunda 12 hizmetten biri olan zakirin ritüel, müzik icrası ve kimlik bağlamında geçirdiği değişim ve dönüşümü incelemektedir. Zakirlerin yalnızca ayinlerde değil ayin dışında da önemli bir yere sahip olduğunu ve Alevi kolektif kimliğinin şekillenmesinde daha görünür hale geldiğini vurgulamaktadır (Özdemir, 2022: s. 239).

‘**Modern Türkiye Tarihinde Alevi Müziğine Bakış Açıları**’ başlığında yazar, araştırmacıların neredeyse tamamının kullandığı ‘Alevi müziği’ kavramının neleri içerdiğinin çalışmanın bağlamına göre değişeceğini belirterek bu başlığa giriş yapmaktadır.

Cumhuriyet döneminden 1990’lara kadar Alevi, Bektaşi ve bazen de Kızılbaş terimiyle tanımlanan müzik tartışmalarının genellikle bu müziğin dini mi yoksa laik mi olduğu üzerine yoğunlaştığını ifade etmektedir. Vahit Lütfi Salcı’nın Alevi edebiyatı, müziği ve dansını dinsel kabul edenlerden biri olduğunu belirtmektedir. 1990’larda Alevi uyanışı olarak bilinen dönemde Alevi müziğine ilginin canlandığını ve bu dönemde

yapılan çalışmalarda Alevi müziğinin ‘halk müziği’ olarak ele alındığını öne sürmektedir. Bu çalışmalarda güftelerin konularına göre deyiş, semah, miraçlama ve mersiye gibi türlere göre sınıflandırıldığını belirtmektedir.

1990’lardan itibaren araştırmaların Alevi müziği ile Alevi kimliği arasındaki ilişkiye odaklanıldığını ifade etmektedir. Etnomüzikolog Jean During’e atıf yapan yazar, onun Alevi ritüellerinde uygulanan gizlilik kurallarının kısmen gevşetilmesinin müzikten kaynaklanabileceğini öne sürdüğünü aktarmaktadır. Irene Markoff’un ise müziğin Alevi-Bektaşî kolektif hafızasındaki rolüne odaklandığını da eklemektedir.

Etnomüzikolog Ayhan Erol’un ise tartışmanın genel olarak Alevi müziği üzerine değil daha çok Alevi müziği türleri üzerine olduğunu ve ‘ne’ olduğu değil, Alevilerin onu ‘nasıl’ Alevi müziğine dönüştürdüğü üzerine olması gerektiğini vurguladığını belirtmektedir (Özdemir, 2022: s. 240-241).

‘*Alevi Müziğinin İcrası*’ bölümünde kavramsal olarak Alevi müziğinin icrasının ‘ritüel müzik’ ve ‘ritüel olmayan müzik’ olarak iki ana alt gruba ayrılabilceğini belirtmektedir. Ritüel müziğin cem sırasında icra edildiğini ve Aleviliğin dini yönünü vurguladığını belirtmektedir. Ritüel olmayan müziğin ise ibadet dışı performansları içerdiğini ifade etmektedir. Caner Işık’ın ritüel olmayan toplantıları çoğunlukla sözlü Alevi-Bektaşî geleneğinde bilginin yaratılması ve aktarılması için bir ortam olarak nitelendirdiğini belirtmektedir. Erol’a atıfta bulunan yazar, ‘ritüel olmayan ‘performansların ticari müziği de içerdiğini eklemektedir.

Muhabbetlerin önemli işlevine de değinen yazar, cemin deyiş ve nefesin okunduğu açılış bölümü anlamına gelen muhabbet kelimesinin cem dışındaki toplanmalar için de genel bir terim olarak kullanıldığını dile getirmektedir. Bazı bölgelerde ‘Balım Sultan Muhabbeti’ adı verildiğini de eklemektedir. Bir yandan muhabbetlerin ritüel ögesini içerirken öte yandan eğitim ve bilginin ortak amacı için toplanmayı vurguladığını da ele almaktadır.

‘*Alevi Cem Ritüellerinde Zakir Hizmeti*’ başlığında yazar, öncelikle cemlerde yerine getirilen 12 hizmeti sıralamış ve onlardan biri olan zakir hizmetinin Arapça ‘hatırlamak, akılda tutmak’ anlamına gelen zikir kelimesinden türediğini belirtmektedir. Zakirin Alevi cemlerinde müzik çalan ve söyleyen kişi olduğunu ifade etmektedir. Bazılarının aynı zamanda yörelerinde yerel aşıklar olduğunu belirten yazar, zakirin cem ritüellerindeki icracıyı; aşığın ise mahlaslarıyla şiir yazan, çalan ve söyleyenleri tanımladığını eklemektedir.

Alevilerin zakir hizmetini kutsal gördüğünü ve bağlama çalan ve güfte yazan aşıkların ‘bilge adamlar’, ‘gerçek dervişler’ olarak kabul edildiğini dile getirmektedir. Erol’a atıf yapan yazar, aşıkların ve zakirlerin toplumun hatırladığı geleneksel bilgileri, özellikle de topluma aşına olan anlatım biçimlerini dile getiren kişiler olduğunu ifade etmektedir. Nejat Birdoğan’ın ise zakirleri ‘Alevi halk ozanları’ olarak tanımlandığını ve onların görevlerini cem içi ve cem dışı olarak ikiye ayırdığını eklemektedir. Birdoğan’ın, zakirlerin cemdeki ‘yol’ kurallarını anlatmak için deyiş kullandıklarını; cem dışındaki yolların tarihini ve niteliklerini yok olmaktan kurtardıklarını da belirtmektedir.

Zakirlerin görevinin farklı dönemlerde farklı kutsal figürlerle özdeşleştirildiğini dile getiren yazar, Buyruk’ta bu görevin Başmelek Cebrail’in mirası olduğunu belirtmektedir.

Allah’ın kudretini sembolize eden kutsal sözlerin taşıyıcısı ve aktarıcısı rolünü üstlenen zakirin bu rolü bağlamasıyla yaptığını ve bu yüzden bu çalgının da kutsal kabul edildiğini belirtmektedir. Zakir Gürani Doğan’ın bu görevin yanında tavırları ve tüm yaşam tarzlarının başkalarına örnek olması gerektiğinin altını çizdiğini de dile getirmektedir (Özdemir, 2022: s. 241-244).

‘Ritüelin İçinde ve Dışında Zakir Kimliğinin Dönüşümü’ başlığında Alevi uyanışının Alevi müziği uyanışını da beraberinde getirdiğini belirten yazar, bu dönem boyunca Arif Sağ, Musa Eroğlu, Sabahat Akkiraz gibi Alevi müzisyenlerin kritik bir işlev üstlendiğini ifade etmektedir.

2000’li yıllardan itibaren Alevi müziğini icra etme çabalarının arttığını ve çok sayıda albüm, konser ve diğer etkinliklerin yapıldığını dile getirmektedir. Alevi aşıkların yerini popüler Alevi müzik icracılarının aldığını da eklemektedir. Cemlerdeki dedelerin ve zakirlerin de yerini giderek profesyonel Alevi müzisyenlerin veya resmi olarak eğitim almış genç zakirlerin aldığına da değinmektedir.

Müzik alanında yaşanan canlılığın yanında artan sayıdaki cemevlerinin geleneksel hizmetlerinin yanında bağlama, semah, ve saz dersleri de vererek eğitici işlev edinmesinin müziğin daha fazla öne çıkan bir rol üstlendiğini işaret ettiğini öne sürmektedir.

Zakirin de müzikal performanslarda yeni özellikler kazandığını ve mikrofonlu sazın, nota sehпасının, takım elbiselerin kullanımının cemlerde icranın kendisinin nasıl ön plana çıktığını gösterdiğini dile getirmektedir.

Bazı dernek, vakıf ve kuruluşların zakirin değişen işlevleriyle ilgili özel projeler yürüttüğünü belirtmektedir. Afişlerinde dedelerin yanında zakirlerin adının yer alması zakirlerin daha görünür hale geldiğini gösterdiğini de eklemektedir. Zakirlerin hem ritüel

içi hem dışında daha görünür olmasının yeni bir olguyu daha ortaya çıkardığını belirterek yeni başlığa geçiş yapmaktadır: Ritüel içi ve dışındaki muhabbet kavramı (Özdemir, 2022: s. 244-46).

‘Muhabbete Geçiş: Dertli Divani ve Mekteb-i İrfan’ bölümünde yazar, 2010 yılında Kültür ve Turizm Bakanlığının ‘somut olmayan insanlık kültür mirası temsilcileri’ listesine semahı da eklediğini ve Dertli Divani’yi ise zakir alanında ‘yaşayan insan hazinesi’ olarak tanıdığını belirtmektedir. Zakirlerin resmi olarak tanınmasının Alevi müziği adına önemli bir gelişme olduğunu ifade eden yazar, Piri Er’in 2014 yılı sonunda bu listede toplam 37 zakirin olduğunu ifade ettiğinden bahsetmektedir. Bunlar arasında olan Dertli Divani’nin dedelik, aşıklık ve zakirlik yaptığını ve 1989 yılında ilk albümü Divane Gönül ile tanındığını belirtmektedir. Dertli Divani’nin ünlü eserlerinden birinin de ‘Hasbihal Korosu’ olduğunu ve bu çalışmanın cem ritüeli ile Alevi konseri arası bir yerde geçen muhabbet toplantılarının başlangıcı olduğunu ifade etmektedir. Dertli Divani’nin aynı dönemde dünya çapında konferanslar, paneller, uluslararası festivallere de katıldığını eklemektedir.

2012 yılında Ankara’da 25 gençle başlattığı ‘Genç Muhabbet Buluşmaları’ nın ‘Mekteb-i İrfan’ eğitimlerinin temelini oluşturduğunu belirtmektedir. Bu toplantılarda genç zakirlere on iki hizmetin, cem deyişinin muhtevasının ve zakirlik hizmetinin gereklerinin öğretildiğini öne sürmektedir. Dertli Divani’nin zakirlerin Alevi inancı içindeki konumunun kurumsallaşması gerektiğini vurguladığını ve verdiği konserlere, cem ve muhabbetlere gençleri dahil ederek usta-çırak ilişkisini geliştirdiğini ifade etmektedir.

Zakirlerin Dertli Divani ile eğitimlerinin yeni uygulamalar edindiğini ve belirli bir cemevindense farklı cemevlerinde hizmet vermeyi tercih ettiklerini; konserler, resitaller ve televizyon programlarına katıldıklarını da eklemektedir.

Sonuç bölümünde Alevi müzik icrasının zakirin değişen statüsüne bağlı olarak yeni bir kimlik inşası sürecine girdiği belirtilmektedir. Muhabbet meclislerinin bu dönüşümde önemli bir rol oynadığını ifade etmektedir. Zakirlerin ritüel içinde ve dışında inanç ve yaşam arasındaki bağlantıyı müzik aracılığıyla sağlamak gibi temel bir işleve sahip olduklarını belirtmektedir. Bu süreçte ‘Alevi dirilişi’ kavramının yerini ‘Alevi yaşatma stratejileri’nin aldığını ve bu stratejilerin muhabbet toplantılarını, dini kursları ve diğer kurumsallaşma çalışmalarını içerdiğini de eklemektedir. Yüzyıllar boyunca zakirlerin, dedeler ve aşıklarla birlikte ritüel içinde ve dışında Alevi kültürel belleğinin en önemli taşıyıcıları olduğunun da altını çözmektedir.

Dertli Divani'nin zakir statüsünü kurumsallaştırma çalışmalarının aynı zamanda Alevi kurumsal yapısının ve cem hizmetlerinin dönüşümünün bir parçası olduğunu da dile getirmektedir. Zakirin konumunun Kültür Bakanlığı tarafından onaylanması ve Dertli Divani'nin UNESCO tarafından tanınmasının zakire Aleviliğin dış dünyaya açılmasında hayati bir rol verdiğini de öne sürmektedir(Özdemir, 2022: s. 246-249).

2.3.3. Değerlendirme

Ritüel, Müzik İcrası ve Kimlik: Alevi Zâkir'in Dönüşümü adlı makale konu kapsamı açısından başlığıyla örtüşmektedir. Alevi zakirin dönüşümü hem ritüel içinde hem de dışında icra ettikleri müzikal performanslarıyla incelenmiştir. Alevi kolektif kimliğini taşımada ve şekillendirmede önemli olan zakirin son 20 yılda geçirdiği dönüşümü sunarken öncelikle farklı araştırmacıların tespitleri üzerinden Alevi müziğinin modern Türkiye tarihindeki tartışmaları ortaya konulmuştur. Alevi müziğinin icrası açıklandıktan sonra zakirin özellikleri ve Alevilikteki önemine değinilerek tarihsel süreci irdelenmiştir. Zakir kimliğinin geçirdiği değişime ritüel içinde ve dışında göz atılarak zakirin dedelerden daha görünür olması ile işlevinin önemini vurgulamak için Dertli Divani'nin çalışmalarına bir parantez açılmıştır. Makalenin konu örüntüsü genelden özele kurgulanmış ve bu Alevi müzik icrasından zakirin değişen konumuna ve oradan da Dertli Divani özelinde muhabbet meclislerine geçişle sağlanmıştır.

Kuramsal çerçevede önceden yapılan araştırmalar ayrıntılandırılmıştır. Örneğin Modern Türkiye Tarihinde Alevi Müziğine Bakış Açıları başlığında Jean During, Irene Markoff, Bedriye Poyraz, Ayhan Erol gibi araştırmacıların görüşleri aktarılmıştır. Irene Markoff'un Alevi müziğini kolektif hafıza üzerindeki rolüne odaklanırken Bedriye Poyraz'ın Alevi müziğini bir mücadele ve tüketim alanı olarak gördüğünü belirtmektedir. Bir etnomüzikolog olan Markoff ile medya ve iletişim uzmanı olan Poyraz'ın tespitlerinin bir araya getirilmesi yalnızca Alevi müziği üzerine farklı fikirlerin derlemesi olarak değil aynı zamanda farklı disiplinlerdeki değerlendirmelerin Alevi müziğine baktıkları farklı pencereleri de okuyucuya sunmaktadır.

Kavramsal çerçevede ise tanımlamalar oldukça geniş tutulmuştur. Modern Türkiye Tarihinde Alevi Müziğine Bakış Açıları başlığında tanımlanması gerekli olan Alevi müziği kavramı; Alevi Müziğinin İcrası başlığında ritüel müzik ve ritüel olmayan müzik, muhabbet gibi gerekli kavramlar açıklanmaktadır. Ritüelin İçinde ve Dışında Zakir

Kimliğinin Dönüşümü başlığında zakir “(...) zakir, Arapça ‘hatırlamak’, ‘akılda tutmak’ anlamına gelen zikir kelimesinden türemiştir. Alevi cemlerinde müzik çalan ve söyleyen kişidir” (Özdemir, 2022: s. 243). şeklinde kelime kökenine varıncaya kadar detaylı bir şekilde tanımlanmaktadır.

Aleviliğin 1980’lerin sonlarından itibaren yaşadığı değişimin anlaşılması için zakirlik kurumunun incelenmesinin önemli bilgiler sunması sebebiyle makale Alevilik araştırmaları için oldukça değer taşımaktadır. Zakirlik hizmeti için yaptığı bu ayrıntılı çalışması üzerine on iki hizmetin de dönüşümünün ortaya konması için daha fazla araştırma yapılması gerektiğini önermektedir. “Bu çalışmalar hem Alevi cemlerinin hem de Alevi kolektif kimliğinin değişen dinamiklerini gösterebilir” ifadesiyle de bunu desteklemektedir. Cem ritüelinin değişen dinamiklerinin anlaşılmasının modern dünyada Aleviliğin dönüşümünün anlaşılabilmesi için de önemlidir. Bu çalışma sonraki çalışmalar için yol gösterici ve zakirlik özelinde alandaki önemli bir çalışmadır.

2.4. Toplumsal Dönüşüm ve Süreklilik Arasında: Makedonya Cumhuriyeti’nde Bektaşî Tasavvuf Müziği Geleneği

*Aida Islam, Stefaniya Leshkova Zelenkovska, “Between Social Transformation and Continuity: Bektashi Sufi Music Tradition in the Republic of Macedonia”, Review of European Studies, 2014, ss.80-84.*¹¹

Aida Islam ve Stefaniya Leshkova Zelenkovska tarafından kaleme alınan makale, 2014 yılında ‘Review of European Studies’ dergisinde yayımlanmıştır. Bu makalede Bektaşî müritlerin etnik yapısındaki ve ülkelerin sosyal ve politik durumundaki değişimden kaynaklanan toplumsal dönüşümler müzikal gelenek üzerinden incelenmektedir. Makalede Kalkandelen’deki Harabati Baba Tekkesi’nde Bektaşî müzik geleneğinin ses imajının değişimine tanıklık eden ve günümüzde kullanılan işitsel ve basılı müzik materyallerinin röportajları ve analizi ile saha çalışması yapılmıştır.

2.4.1. Kavramsal Çerçeve

Müzik, cem törenlerinde zakirlerin kültürel kodları aktarırken kullandığı araçtır. Zaten geçmişle günümüz arasındaki bağı kuran, kültürel öğeleri yeni nesillere aktaran

¹¹ Islam, Aida, L. Zelenkovska, Stefaniya, Between Social Transformation and Continuity: Bektashi Sufi Music Tradition in the Republic of Macedonia, Review of European Studies, 2014, 6 (2), ss. 80-84.

unsurlardan biri de müziktir. Alevi-Bektaşî inancında dini pratiklerin yerine getirilmesinde ve her aşamasında kullanılan müzik, kültürel aktarımın daha akılda kalıcı olmasını sağlamaktadır (Arslan, 2017: s.119). Cem törenlerinde icra edilen müzik bir ibadet eylemidir ve bu nedenle onu icra eden müzisyen değil 'zikir eden, anan' anlamına gelen zakir olarak adlandırılır (Mustan Dönmez, 2010: s. 35).

Geleneksel müziğin aktarımını yapan aşıkların oluşturduğu müzik geleneği iki geleneğe dayanmaktadır. Bunlardan biri anonim halk müziği diğeri ise dini-tasavvufi tekke müziğidir (Coşkun Elçi, 2009: s.199). Tasavvuf edebiyatında bulunan ve “ilahî, nutuk, tevhid, ayin, nefes, deme, şathiye, devriye, duaz” gibi isimlerle anılan şiir türleri müzikal olarak “ilahi, türkû, deyiş ya da semah” gibi formlar içine yerleştirilmiştir (Yaltırık, 2003'ten aktaran Keskin, 2022: s.17). Tekke musikisinin bir türü olan ve dergahlarda icra edilen Bektaşî Musikisi'nin bir formu da nefeslerdir (Şen, 2018: s.213). Nefesler Bektaşî edebiyatının şiirleridir (Atalay, 1991: s.88). Yöre'ye göre " Deyişler, âşıkların yaratımı olması nedeniyle Anadolu halk müziği içerisinde değerlendirilirken nefesler ise, tekkelerde sanatlı olarak besteciler tarafından yaratıldığı için, Osmanlı sanat müziği içerisinde değerlendirilir" (Yöre, 2011: s.242).

Günümüzde cemevlerinde cem törenleri sırasında icra edilen ve ritüel dışına da taşmış olan geleneksel müzik, Balkanlar'da kültürel hafızasını canlı tutmaya çabalayan kitleler tarafından tekkelerde yapılan ritüellerde sürdürülmektedir. Aşağıda yer alan makalede hayatta kalmak için Makedonya'daki Harabati Baba Tekkesi'nde müzik geleneğinin değişimi incelenmiştir.

2.4.2. Makale İçeriği

Makale dört başlık altında incelenmiştir. Bunlar; ‘*Giriş, Bektaşî Tarikatı’nın Özellikleri, Makedonya’da Derviş Tarikatı Bektaşî ve Sonuç*’ tur. *Bektaşî Tarikatı’nın Özellikleri* başlığının ‘*Bektaşî Dini Ritüellerinin Müzikal Özellikleri*’ adlı bir alt başlığı; ‘*Makedonya’da Derviş Tarikatı Bektaşî*’ başlığının da ‘*Kalkandelen’deki Bektaşî Tekkesi*’, ‘*Müzikal Gelenek ve Ritüeller*’ ve ‘*Nefesin Müzikal Özellikleri*’ adlı üç alt başlığı bulunmaktadır.

Giriş bölümünde yazarlar, Yunus Emre’den şu dörtlük ile makalesine başlamaktadır.

“Gelin tanış olalım

İşi kolay kılalım

Sevelim sevilelim

Dünya kimseye kalmaz”

Bektaşiliğin tanımını yapan yazarlar, bir insanın ruhunu arındırarak onu nihai hedefe yani Tanrı’ya en yakın olana ulaştırmayı amaçlayan mistik bir yol olduğunu belirtmektedir. Bu tarikatın Makedonya’da tekke denilen yerlerde faaliyetlerini sürdürdüğünü ekleyen yazar, en eskisinin 1526’da kurulan Harabati Baba olduğunu ifade etmektedir. Tüm bölgedeki en önemli ve en etkili tekke olan Harabati Baba’nın II. Mahmut’un uyguladığı yasaklar ve Devletleştirme Yasası’yla el koyma gibi sebeplerle sekteye uğradığını aktarmaktadır. Bu kargaşa dönemlerinde manevi hizmetlerin evlerde veya civar şehirlerdeki tekkelerde yerine getirildiğini de ifade etmektedir.

Yazarlar Bektaşilerin törenlerinde manevi hitabın en önemli aracı olan müziğin, Harabati Baba tekkesi ve müritlerinin geçtiği toplumsal çilelere göre değişime uğradığını ifade etmektedir. Yazarlar makalenin amacının bu tekkedeki Bektaşî müzik geleneğinin günümüzdeki imajını, sürekliliğini ve toplumsal dönüşümünü ortaya koymak olduğunu belirtmektedir. Araştırmada ana bilgi kaynağı olarak da Derviş Abdulmuttalib ile doğrudan konuşmalar, serbest görüşmeler tekniğinin kullanıldığını ve tekkedeki basılı ve işitsel materyallerin analizi ile saha bulgularını desteklediklerini de eklemektedirler (Islam ve Leshkova-Zelenkovska, 2014: s.80-81).

‘Bektaşî Tarikatı’nın Özellikleri’ başlığı altında hem Osmanlı’da hem Balkanlarda Bektaşî tarikatının tarihsel yolculuğu ele alınmıştır. Yazarlar, tasavvufta manevi bir yön olan Bektaşiliğin kurucusu Hacı Bektaş Veli’nin kavramsal altyapısının Kur’an-ı Kerim’e dayandığını ancak Bektaşî ideolojisinin birçok din ve inanca ait unsurlar barındırdığını belirtmektedirler. Genellikle Bektaşilerle ilgili bulguların sözlü geleneğe dayandığını da eklemektedir.

Balkanlar’daki ilk Bektaşî etkilerinin 13.yy.’da Osmanlı’dan önce gelen dervişlerin faaliyetleri sonucunda olduğunu ve bunlardan birinin 12.000 Türkmen aileyle gelen Sarı Saltuk olduğunu ifade etmektedir.

Bu tarikatın Balkanlar’da yayılmasını sağlayan diğer bir faktörün de Yeniçeri-Bektaşî ilişkisi olduğuna değinmektedir. Sultan II. Mahmut zamanında tarikatın faaliyetleri yasaklanmış ve Nakşibendi tarikatı çatısına alındıklarını da eklemektedir. 1925’te Türkiye

Cumhuriyeti’nde tarikatların yasaklanmasıyla Bektaşî liderliğinin Ankara’ya taşındığını ve beş yıl sonra Kral Zog tarafından desteklendikleri Arnavutluk’a taşındığını dile getirmektedir. Özgür bir dini ifade olasılığı sebebiyle Enver Hoca rejimi zamanında ABD Detroit’e açıldığını da eklemektedir.

‘*Bektaşî Dini Ritüellerinin Müzikal Özellikleri*’ adlı alt başlıkta yazarlar, Bektaşî edebiyatının halk edebiyatının devamı; müziğinin de halk müziği yaratıcılığının bir parçası kabul edildiğini ve bu yüzden yerel özellikler taşıdığını belirtmektedir. Bazı metinlerin yazarlarının bu tarikata mensup seçkin şairler olduğunu ve bunlar arasında Yunus Emre, Pir Sultan Abdal, Bosnevi, Azmi gibi isimlerin sayılabileceğini belirtmektedir.

Bektaşî şiirinin icra edildiği müzik; hayat, canlılık ve huzur verdiği için ‘nefes’ olarak adlandırıldığını ve öğretiyi nesilden nesle aktardığı için önemli bir işleve sahip olduğunu ifade etmektedir. Mansur olarak yazıldıklarını ve genellikle öz Türkçe kullanıldığını da eklemektedir. Nefesteki temaların özel bir üslupla ifade edildiğini ve kelimelerin mecazi anlamda kullanıldığını belirtmektedir.

Törenler sırasında ana müzikal-şiirsel formun nefes olduğunu ve ayrıca gazel, mersiye, duvaz ve nevrüzün de icra edildiğini dile getirmektedir. Deste nefes gibi bazı nefes türlerinin iki veya üç sesle söylendiğini ve ritmik kalıp bakımından en sık kullanılan usulün 918 vuruşlu Aksak ritmi olduğunu aktarmaktadır.

Bektaşî müziğini icra edenlere *zakir* dendiğini belirten yazarlar, geçmişte müzik aletlerinin ağırlıklı olarak telliyken, günümüzde akordeon, klarnet, gitar ve keman gibi diğer çalgı türlerinin de kentsel alanlarda temsil edildiğini ele almaktadır. Sesli-enstrümantal performansların eşlik ettiği ritüel bir dans olan *semah*ın da icra edildiğini ekler.

emektedir.

‘*Makedonya’da Derviş Tarikatı Bektaşî*’ adlı başlık altında bugün Makedonya’da faaliyet gösteren tekkelerin Kalkandelen’deki Harabati Baba, Kanatlı köyündeki Dikmen Baba ve Resen’deki Hıdır Baba olduğunu belirtmektedir.

‘*Kalkandelen’deki Bektaşî Tekkesi*’ adlı alt başlıkta yazarlar, tekkenin 1526’da Sersem Ali Baba ve halefi Harabati Baba tarafından kurulduğunu ve adını da buradan aldığını ifade eden yazarlar, tekkenin 18 lider değiştirdiğini ve onların da liyakatle seçildiğini aktarmaktadır.

Kalkandelenli son yerli ihtiyar Baba Tahir Emîni’nin ölümünden sonra Tiranlı dedeliğin Baba Edmond Brahima’ya (Baba Mondî) geçtiğini dile getirmektedir.

22 Mart 1994'ün tekkenin yakın tarihindeki en önemli tarihlerden olduğunu belirten yazarlar, bu tarihte Nevruz Bayramı vesilesiyle Bektaşî dervişlerin Kalkandelen'deki Harabati Baba Tekkesi'nden memleketlerine geri dönmelerine izin verildiğini ifade etmektedir. Tekkenin Makedonya'daki İslam kültürünün en eşsiz anıtı olduğunu ekleyen yazarlar, İslam cemaatiyle mülkiyet sorunları devam eden tekkenin hala tarihi bir sembol olarak yerini koruduğuna değinmektedirler. Arnavut ve Bektaşî bayraklarının yanına bir Amerikan bayrağının konulduğunu da eklemektedir.

Bugün Harabati Baba tekkesindeki tek dervişin Abdulmuttalib Bakiri olduğunu ve Dede Baba Mondî'nin yokluğunda dini törenleri yönettiğini belirtmektedir. Yazarlar dervişle yapılan bir görüşmede Bektaşîliğe ilginin olduğunu, ideolojilerini tam anlamıyla benimseyen potansiyel üye sayısının azlığını, Müslüman nüfusun çoğunluğunun Sünnî mezhebine mensup olduğunu ve Bektaşîliğin bir tür sapkınlık kabul edildiğini öğrendiğini dile getirmektedir.

'*Müzikal Gelenek ve Ritüeller*' alt başlığında tasavvufa dayalı ideolojik temeli nedeniyle Bektaşî ayinlerinde müzik, kişiliğin terbiyesinde, kalbin arınmasında ve ruhun gıdasında en güçlü araç olarak kabul edildiğini ifade etmektedir. Harabati Baba Tekkesinde geçmişte dini ayinlerin her perşembe ve pazar akşamları düzenli yapılırken bugün belli bir zaman dilimi olmaksızın azaldığını belirtmektedir.

Muhabbet adı verilen bu ayinlerin sözlü iletişim ve müzik formlarının icrasından oluştuğunu dile getiren yazarlar, sözlü bölümde tarikatın felsefi yönlerinin yanı sıra asli meselelere dair de sohbetlerin yapıldığını ifade etmektedirler.

Harabati Baba'da ayn-ı cem ve resmî törenler olmak üzere iki tür muhabbetin uygulandığını belirten yazarlar, ayn-ı cemlerde tarikat mensuplarının güncel sorunlarının tartışıldığını ve en az üç nefesin icra edildiğini ifade etmektedir. Bu nefeslerin seçiminin müritlerin ihtiyaçlarına ve ritüelin amacına göre seçildiğini de eklemektedir. Yapılan sohbetten sonra toplantının zorunlu bir parçası olarak yemek ve demin ikram edildiğini belirtmektedir. Masanın üzerine güneşin, ışığın ve neşenin sembolü olarak bir mum konduğundan da bahsetmektedir. İkinci tür muhabbetin ise Kalkandelen'deki Bektaşîler için resmi ve bayram niteliğinde olduğunu ve Aşure, Nevruz, merhumun uğurlanması, İkrar ayini ve Arnavutluk'un ulusal bayramlarının kutlandığını dile getirmektedir.

'*Nefesin Müzikal Özellikleri*' adlı son alt başlıkta ise yazarlar, Osmanlı döneminden miras kalan nefeslere ek olarak Arnavutluk'tan gelen müelliflerin yarattıkları nefeslerin de Harabati Baba Tekkesinde icra edildiğini ifade etmektedirler. Repertuvardaki değişimlerin

ağırlıklı olarak Arnavut olan inananların etnik yapısından ve ‘çağdaş olma’ mottosundan kaynaklandığını eklemektedir. Sözlü olarak aktarılan ritüellerdeki müzik pratiğinin aktarılmasına katkıda bulunan yeni teknik araçların kullanıldığını da belirtmektedir.

Yazarlar Arnavutluk Cumhuriyeti’nde yayımlanan ses ve nota materyallerinin takibinde nefeslerin melodik ve ritmik yapısının, icra biçimlerinin ve şiirsel içeriklerinin üzerinde durduklarını vurgulamaktadır. En yaygın tonal yapıların Hicaz ve Uşak makamları olduğunu ve nefeslerin en sık görülen ritmik kalıbının Sofyan usulü olduğunu ifade etmektedir. Devr-i Turan usulünün de icra edildiğini de eklemektedir.

Nefeslerin genellikle tek sesli olduğunu ifade eden yazarlar, Arnavut müzik geleneğinin etkisiyle iki ve üç sesli nefeslerin de mevcut olduğunu öne sürmektedir. Geçen yüzyılın ortalarında Türk nüfusunun göçmesi ve bölgenin etnik yapısının değişmesiyle geleneksel Türk çalgısı saz çalma geleneğinin kaybolduğunu da ele almaktadır. Bu nedenle genellikle akordeon, klarnet ve sentezleyici gibi batı menşeli müzik enstrümanlarının kullanıldığını ifade etmektedir.

Sonuç bölümünde yazarlar, bu araştırmada Harabati Baba tekkesinde büyük çalkantılara rağmen Bektaşiliğin bu bölgedeki sosyal ve kültürel çevrenin bir parçası olmaya devam ettiğinin ortaya konduğunu belirtmektedir. Müziğin dini törenlerde hala önemli olduğunu ancak toplumsal dönüşümlerle müziğin de değiştiğini dile getirmektedir. Bu değişimin en çok dil, melodik-şiirsel içerik, müzik aletlerinin kullanımı ve genel olarak nefes icrasında olduğunu da eklemektedir. Değişimin sebebini de bir hayatta kalma stratejisi olarak yorumlamaktadır (Islam ve Leshkova-Zelenkovska, 2014: s.81-84).

2.4.3. Değerlendirme

Makalede Makedonya’da Bektaşi köklerinin izi sürülerek toplumsal dönüşümü müzikal gelenek üzerinden ele alınmaktadır. Bu araştırma için Tetovo’daki Harabati Baba Tekkesi seçilmiştir. Ancak başlık seçiminde konu kapsamının genel hatları görülse de makalenin tamamında işlenmiş olan Harabati Baba’nın bilgisi verilmemektedir. Başlık konu sınırını ayrıntılandırmamıştır. Öte yandan makalenin öz kısmında elbette gerekli tüm bilgiler görülebilmektedir.

Makalenin girişine Yunus Emre’nin bir şiiri ile başlanmıştır. Bu bölümde Bektaşilikle ilgili kısa bir bilgilenme sonrası Harabati Baba’nın tarihi, yaşadığı zorluklar, değişimler ve oradan da müzikal yönüne geçilerek genelden özele bir tablo çizilmiştir.

Amaç, bilgi kaynakları ve yöntem gibi gerekli tüm veriler aktarılmıştır. İkinci başlıkta Bektaşî tarikatının özellikleri ayrıntılandırılarak müzikal özellikleri verilmiş daha sonra Harabati Baba özelinde detaylara geçilmiştir. Müzikal gelenek üzerine verilen bilgiler oldukça açıktır. Makalenin geneline bakıldığında genelden özele doğru ilerleyen bir konu örüntüsü görülmektedir.

Üzerinde durulacak konu sınırları belirlenmiş ve tüm başlıklar da bu sınırlarda kalınmıştır. Saha araştırması yöntemi kullanılmıştır. İşitsel ve basılı müzik materyallerinin analizi yapılmış tekkenin dervişi Abdulmutalib ile direktifsiz veya serbest görüşmeler tekniğiyle veriler toplanıp derlenmiştir. Yöntem ve bilgi kaynakları çalışmada açık bir şekilde aktarılmaktadır.

Makalenin terminolojisi oldukça net ve anlaşılırdır. Örneğin Bektaşî geleneği aktarılırken Bektaşî tanımı, müzikal gelenek aktarılırken nefes, muhabbet gibi kavramlar verilmektedir. Bektaşî ritüellerinin müzikal özellikleri tüm özellikleriyle açıklanmıştır. Bu bağlamda terminoloji yeterlidir.

Araştırmanın bulgu sonuçlarını “Bu araştırma, büyük çalkantılara rağmen Harabati Baba Tekkesi’ndeki Bektaşîliğin, inançlar, duygular, semboller ve ritüeller toplamı olarak bu bölgedeki sosyal ve kültürel çevrenin bir parçası olarak hala devam ettiğini göstermiştir” (Islam ve Leshkova-Zelenkovska, 2014: s.84) şeklinde toparlayan yazar, tekkede meydana gelen değişiklikleri hayatta kalma stratejisi olarak değerlendirmektedir. Ülke sınırlarımızın dışında yer alan Bektaşî tekkesinde yapılan bu çalışma sunduğu bulgularla alana büyük bir katkı sağlamaktadır. Toplumsal dönüşümü tekkenin müzikal gelenekleri üzerinden incelemesi de farklı açılardan bu dönüşümün izinin sürülmesi için alan açmaktadır.

2.5. Bir Ritüel Dansı Bağlamı Dışında Sahnelemek Alevi Semahını Dönüştürmede Bir Sanatçının Rolü

Arzu Öztürkmen, "Staging a Ritual Dance out of its Context: The Role of an Individual Artist in Transforming the Alevi Semah", *Asian Folklore Studies* , 2005, Vol. 64, No. 2 (2005), ss. 247-260.¹²

Makale Arzu Türkmen tarafından 2005 yılında 'Asian Folklore Studies' dergisinde yayımlanmıştır. Bu makale, bir ritüel dansın bağlamı dışında sahnelenmesinin tarihsel sürecini inceleyerek, bir halk sanatçısı olan Durmuş Genç'in semahın ulusallaştırılmasında nasıl bir öneme sahip olduğunu ve onun dansta 'stil' konusu hakkındaki fikirlerine yer vermektedir.

2.5.1. Kavramsal Çerçeve

Türkiye Diyanet Vakfı'nın İslam Ansiklopedisi'nde " Bektaşîlik'te tarikat ve yol kardeşleri arasında, yola girmeyenlerin katılamayacağı cem törenlerinde yapılan tasavvufi raks" (TDV İslam Ansiklopedisi, t.y.)¹³ olarak tanımlanan semah, cem törenlerindeki on iki hizmetten biri olan pervanenin oluşturduğu, kadın-erkek ayrımı olmadan yapılan tiyatroya ilk toplu davranıştır (Korkmaz, 2008: s.221). Mustan Dönmez'in ifadesiyle "Semah, Alevi inanç ritüeli olan cem içinde yapılan ve insan yaratılışının işlendiği kırklar söylencesini betimleyen folklorik nitelikli bir dandır" (Mustan Dönmez, 2013: s.76). Tur semahı şöyle tanımlamaktadır: "Yerin, Göğün, Güneş'in ve Ay'ın döndüğü bu evrende, gerçek aşkı dönerek yakalamaya, Dünya kirlerinde arınmaya, Hakk'a yaklaşılmaya semah ibadeti denir" (Tur, 2012: s.615).

Semahların kökenine ilişkin Orta Asya inançlarına ve İslam'a bağlanan iki temel görüş bulunmaktadır (Timisi, 2007: s.91). İslam temelli görüşte, semah Hz. Muhammed'in Miraç'a çıktıktan sonra dönüşünde uğradığı Kırklar Meclisi'nde gerçekleşen Kırklar Cemi'nde dönülen semahın Kırklar Semahı (Coşkun, 2022: s.191) olduğu şeklindedir. Orta Asya inançlarına dayandırılan görüş de Şaman gelenekleriyle yakından bağlantılı olduğunu söyler (Turan, 2010: s.153-162).

¹² Öztürkmen, Arzu, Staging a Ritual Dance out of its Context: The Role of an Individual Artist in Transforming the Alevi Semah, *Asian Folklore Studies* , 2005, Vol. 64, No. 2 (2005), ss. 247-260.

¹³ Kaynak: <https://islamansiklopedisi.org.tr/> Erişim tarihi: 07.22.2023.

Semahlar yavaş başlanarak ağırlama adında ve daha sonra hızlanılarak yeldirme olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır (Mustan Dönmez, 2013: s.77). Semah dönmek için bazı koşullar vardır. Musahipli olanlar, düşkünlüğü ve engeli bulunmayanlar, ikrar alanlar semah dönebilir. Engelleri yoksa musahipli olmayıp ikrar vermiş olanlar da semah dönebilir (Timisi, 2007: s.103).

Ersoy'a göre "Semahlar ile Alevi kültürel kimliği arasında çok güçlü bir bağ ve ilişki vardır. Daha keskin bir ifade ile söyleyecek olursak; semahlar, Alevi kültürel kimliğine ait ve bu kimliği görünür kılan temel bir kültürel performanstır" (Ersoy, 2019: S.38). Bu açıdan bakıldığında semahlar Alevi kimliğini temsil eden en önemli unsurlardan biridir. İçerisindeki semboller ve mesajlarla bir dışa vurum, bir ifade biçimi olmasının yanı sıra asıl değerli yanı bir ibadet biçimi olarak yaratıcıyla iletişim yolu olarak tüm bedenle kullanılmasıdır.

2.5.2. Makale İçeriği

Makale beş başlıktan oluşmaktadır. Bunlar; '*Alevi Kültürü Neden Bastırıldı? Tarihsel Bir Araştırma, Semahın Cem ayini İçerisindeki Yeri, Durmuş Genç Vakası: Yeni Bir Geleneğin Mucidi, Farklı Nesiller, Farklı Tarzlar: Değişen Bağlamlarında Alevi Semah Performansları, Sonuç*' tur.

Yazar makaleye dans etnografisinin temel sorunu olan dansın ritüel bağlamından ayrılmasından bahsederek başlamaktadır. Dans etnograflarının dans olayını ritüel bağlamından çıkarmamayı, ritüelle ilişkisi içerisinde 'yapılandırılmış bir hareket sistemi' olarak incelemeyi tercih ettiklerini aktarmaktadır. Yazarın makalesinde Alevi bir halk sanatçısı olan Durmuş Genç'in 1960'ların sonunda Boğaziçi Üniversitesinde görev yaparken Boğaziçi Üniversitesi Folklor Kulübü (BÜFK) aracılığıyla şehir halk dansları geleneğine maruz kalması ve bu öğrencilere bildiği tek dans türünü (Alevi semahını) göstermesiyle başlayan hikayesini anlattığını ifade etmektedir. BÜFK ve Genç arasındaki bu bilgi alışverişi sonucunda 'Türk halk oyunları' repertuvarının bir parçası olarak Alevi olmayan sanatçılar tarafından ilk kez Alevi semahlarının sergilendiğinin de altını çizmektedir.

Kendi kültürünü tanıtmak isteyen Genç ile BÜFK'nin öğrencilerinin karşılıklı ilgi geliştirdiklerini belirten yazar, yetkin bir saz sanatçısı ve semah icracısı olan Durmuş Genç'in yaşadığı Hisarüstü'ndeki Alevi gençlerin aksine bu üniversite öğrencilerinin halk

danslarını ciddiye almalarını takdir ettiğini belirtmektedir. İstanbul'da doğan Alevi gençlerin köklerini yeniden canlandırmak yerine kentsel modernliği deneyimlemeye daha yatkın olduklarını da eklemektedir. Ancak bu eğilimin 1970'lerden günümüze büyük ölçüde değiştiğini ve 1990'ların başlarından itibaren Alevi örgütlerinin genç Aleviler için özel programlar geliştirdiğini ifade etmektedir. Böylece sahnelenmiş semah icra eden Alevilerde de artış olduğuna değinmektedir. Sahneleme meselesinin zaman zaman eleştirildiğine ancak farklı Alevi göçmenler için sosyalleşmeye zemin hazırladığını da öne sürmektedir. Durmuş Genç'in, kardeşi Abbas Genç ile semahların sahnelenmesine önyak olduğunu ve Karacaahmet'te bir Alevi derneği kuruluşunda yer aldıklarını ifade etmektedir.

Boğaziçi Üniversitesi Folklor Kulübü öğrencileri için Genç'in varlığının yıllarca gizlenmiş gizemli bir dans türüne açılan bir kapı olduğunu yineleyen yazar, semahın yalnızca dans yönünün dikkat çekmediğini aynı zamanda o dönemde Türkiye'nin sağ ve sol ideolojileri arasında politize olduğunu ve protestoların semahlarda dile getirilmesinin de dikkat çektiğini ifade etmektedir.

Yazar yeni başlığına geçmeden genel bir çerçeve çizmeye çalışarak makalesinde Alevi kültürünün sosyo-tarihsel gelişimi ışığında Durmuş Genç'in semahı cem ritüeli bağlamından çıkarmasındaki özel rolüne odaklanacağını öne sürmektedir. Bu vakayı incelerken iki önemli boyutu detaylandıracağını da altını çizmektedir. İlkini Alevi olmayan oyuncular için semahın sahnelenmesinde Genç'in rolü; ikincisinin ise yeni kurulan Alevi dernekleri altında aynı semah türlerinin çeşitli icraları arasında Genç'in rolü üslup algısı olacağını belirtmektedir (Öztürkmen, 2005: s.248-250).

'Alevi Kültürü Neden Bastırıldı? Tarihsel Bir Araştırma' başlığında, Aleviliğin alışılmışın dışında İslami duruşunun tarihsel sürecine değinen yazar, Anadolu topraklarında 16. yüzyıldan önce farklı inanç uygulamalarının varlığını sürdürdüğünü; 16. Yüzyılda Safevi tehdidi güçlenirken Osmanlı Devleti'nin Sünniler dışında İslam'ın diğer uygulamalarına karşı hoşgörüsüz hale geldiklerini belirtmektedir. Bu süreçte Alevi topluluklarına zulmün başladığını, Safevilerin iş birlikçileri olduklarına karar verilip Safevi askerlerinin kırmızı sarıklarına atıfta bulunarak Kızılbaş olarak adlandırıldıklarını da eklemektedir. Bu tarihsel süreç sonucunda hep 'öteki' olarak damgalandıklarını savunmaktadır.

Yazar Alevilerin kendilerini Müslüman olarak gördüğünü ve yalnızca İslam'a ilişkin uygulamaların çeşitli yönlerden Sünni Müslümanlardan farklı olduğunu ifade

etmektedir. Bu duruma örnek olarak beş vakit namaz kılmadıklarını, Ramazan ayında her zaman oruç tutmadıklarını, camiye değil kırsal ortamlarda evlerde kentsel ortamlarda cemevlerinde toplandıklarını belirtmektedir. İslami uygulamalarda da kadın erkek ayrımının olmadığını ekleyen yazar, Sünni topluluklar tarafından cem ritüellerinin küçümsendiğini ve ‘mum söndü’ gibi ifadelerde iftiraya uğradıklarını belirtmektedir.

Cumhuriyet’in kurulmasıyla Alevilerin kadınların özgürleşmesi veya laiklik gibi reformlara uyum sağladıklarını, kadını dışlamayıp dualarını Türkçe okumaları gibi sebeplerle erken Cumhuriyet rejimi için önemli bir destek grubu olduklarını da vurgulamaktadır. Ancak yeni devletin de Alevi inanç sistemini hiçe saydığını, Diyanet İşleri Başkanlığının bugün bile ibadethaneleri için kaynak ayırmayıp Alevi din liderlerine maaş ödemediğini ifade etmektedir.

1950’lerde köyden kente göçlerin başladığını ve kentli Alevi derneklerinin kurulmaya başlamasının 1960’ları bulduğunu öne sürmektedir. 1960’lardan itibaren semah icrasının kamuoyunda daha fazla tanınmaya başladığını eklemektedir.

Yazar makalesini 1969 yılında İstanbul’da kurulan ve daha önce adı geçen Karacaahmet Derneği etrafında şekillendirdiğini dile getirmektedir. Bu derneğin kendisini Bektaşî Tarikatı’nın 14. yüzyıl ruhani lideri Karacaahmet’in türbesini korumaya adanmış olduğunu ve İstanbul’a 1950’lerden itibaren Sivas, Tokat, Samsun, Malatya, Gümüşhane, Şebinkarahisar gibi bölgelerden göç eden çeşitli Alevi topluluklarına hizmet verdiğini ifade etmektedir.

‘Semahın Cem Ayini İçerisindeki Yeri’ başlığında yazar, cem töreni için kısa bir özet geçerek cemin aslında bir dede liderliğinde özel bir evde veya halka açık kapalı bir alanda kapalı bir grup halinde yapıldığını ve bu dedelerin eskiden köy köy dolaşarak her köyde cem ayini düzenlediğini belirtmektedir. Köy halkından seçilen bir dizi yardımcıyla ritüelin yönetildiğini belirten yazar, dedenin özel durumlara göre çiftleri evlendirdiğini veya çocukların erginlenme ayinlerine öncülük ettiğini de ifade etmektedir. Cemlerin aynı zamanda insanların topluluk sorunlarını dedenin huzurunda tartışmasına olanak tanıdığını da vurgulamaktadır.

Cem ritüelinin 12 hizmet adı verilen bir dizi uygulama etrafında yapılandırıldığını ve 12 yardımcı tarafından gerçekleştirildiğini belirtmektedir. Bunların dede, rehber, gözcü, çerağcı, zakir, süpürgeci, saki, sofracı, pervane, peyik, iznikçi ve bekçi olduğunu ifade etmektedir. Ritüelin dedenin duası ile başladığını, süpürgecinin ritüel yerine açtığını, yemek servisinden sonra çerağcının mumları yaktığını, zakirin miraçlama adlı şarkısının

ardından cemaatin önde gelen dört üyesinin ‘Kırklar Semahı’ olarak adlandırılan semahı oynadığını ifade etmektedir. Alevi terminolojisinde grubun dairesel biçimine ve bireylerin dönüşüne ithafen ‘semah dönmek’ olarak geçen bu hareket sisteminin ayrı bir dans olayı olmadığını savunmaktadır. Dolayısıyla semahın ritüel bağlamda cem töreni içindeki diğer ritüel hareketlerden biri olduğunu ifade etmektedir.

Hazreti Muhammed hakkındaki dini bir hikâyeye dayandırılan semahın bölgesel farklılıklara bağlı olarak çeşitli şekillerde değiştirildiğine inanıldığını öne sürmektedir (Öztürkmen, 2005: s.250-252).

‘Durmuş Genç Vakası: Yeni Bir Geleniğin Mucidi’ adlı başlığa yazar, 1960’ların başında İstanbul’a taşınan ve ağabeyinin (Abbas Genç) peşinden giden Durmuş Genç’in Boğaziçi Üniversitesinde iş bulduğunu kampüsün yanındaki Hisarüstü Mahallesi’ne yerleştiğini ve bu mahalleye göç eden birçok Alevinin burada bir hayat kurmasına katkıda bulunduğunu anlatarak başlamaktadır.

İstanbul’daki ayinlerde semah icraları için saz çalan halk sanatçısı Durmuş Genç’in kısa sürede BÜFK’de halk oyunları sergileyen öğrenciler tarafından fark edildiğini ifade etmektedir.

1970’lerin başında folklor kulübünün Genç’ten semahları öğretmesini istediğini ve Genç’in sahnelemeye karar verdiğini ifade etmektedir. Genç’in o zamanlar birleştirilmiş olan halk dansları repertuarına yeni bir kültürel biçim eklediğini ve ilk kez Şiran yöresinin semahlarının Alevi olmayan öğrencilere öğretildiğini öne sürmektedir. Semahların sadece ritüel bağlamından çıkarılmadığının aynı zamanda Türk halk dansları repertuarının yeni bir türü olarak yerini aldığının altını çizmektedir.

Genç’in daha önce Hacı Bektaş Derneği’nin düzenlediği etkinliklere katılıp semah dönen üyelerine saz çaldığını belirten yazar, bu etkinliklerin kendi kasabalarından farklı bir bağlamda yeniden bir araya gelmeyi kutlayan Aleviler tarafından icra edildiği için BÜFK’deki etkinliklerden farklı olduğunu vurgulamaktadır.

Genç’in bir keresinde 1979’daki Hacı Bektaş şenliklerine Hisarüstü Mahallesi’nden semah grubunu bir araya getirmek istediği halde gençlerin hasat zamanı memleketlerine gitmek zorunda olduğu için gelemeliklerini ifade eden yazar, Genç’in BÜFK öğrencileriyle iletişime geçerek onlarla şenliklere katıldığını belirtmektedir. Bu olayın üzerine bu genç oyuncuların provalarındaki ciddiyeti vurgulayan Genç’in profesyonel dans duygusu geliştirdiğini belirttiğini aktarmaktadır. Bu gençlerin bir semahın bölümlerinin nerede

başlayıp nerede bittiğini belirleyebilecek şekilde örgütlendiklerini de ifade ettiğini eklemektedir.

Durmuş Genç'in gençlere etkisinin semahların repertuvar düzeyinde gerçekleştiğini belirten yazar, halk dansları kulüplerinin Türkiye'nin farklı bölgelerine ait geniş bir dans türleri repertuvarına sahip olduğu için Genç'in dans çeşitliliğine maruz kalarak başka semah ezgileri ve hareketleri öğrenmeye ilgi duymaya başladığını ifade etmektedir. Genç'in bilgi kaynaklarının ise Boğaziçi Üniversitesi yurtlarında kalan Alevi öğrenciler ve Hacı Bektaş Şenlikleri'ne katılan sanatçılar olduğunu aktaran yazar, radyo yayınlarından da yeni semah ezgileri öğrenme fırsatı bulduğunu eklemektedir.

1986 yılına kadar Genç'in öğrettiği semahların BÜFK repertuvarında yer aldığını belirten yazar, görevinden emekli olduktan sonra Karacaahmet Derneği üyelerinin çocuklarına ücretsiz semah kursları açtığını ve bunun birçok genç Alevinin cem kurallarını, ritüelleri ve semah gösterilerini öğrenmesini sağladığını öne sürmektedir. Karacaahmet Derneği'nin bu konudaki öncü kuruluşlardan biri olduğunu da savunmaktadır.

Genç'in ise bu durumu derneğin Hacı Bektaş Şenlikleri için bir grup toplayamaması ve kendisinin Boğaziçi Üniversitesi Folklor Kulübü'nün özverili dansçıları özleyerek bu tür yönetsel sorunları çözmek için bu kursu açtığını belirttiğini aktarmaktadır. Kursun açılma sebebi ne olursa olsun yazar, kursun kendi geleneğini oluşturduğunu, derneğin repertuvarının adeta 'milli bir potpori' ortaya koyduğunu ve icralarıyla uluslararası festivallerde Türkiye'yi temsil ettiklerini vurgulamaktadır.

Karacaahmet Derneği'nin icralarını üç farklı seviyede işlediğini belirtmektedir. İlkini genç Aleviler tarafından Genç kardeşlerin her pazar verdiği kursu takip ederek Hacı Bektaş Şenlikleri'ne, yurtdışındaki festivallere ve davet edildikleri diğer etkinliklere hazırlık provası yapmak olduğunu ifade etmektedir. İkincisinin İstanbul'daki orta yaşlı ve yaşlı Alevinin düzenli ziyaret ederek dilek dilediği ve kurban kestiği Karacaahmet türbesinde her hafta sonu verilen ücretsiz yemek, halka açık yapılan cem ayinin olduğunu ve kendi memleketlerinin semahlarını icra edebilmeleri için bir fırsat sunduğunu belirtmektedir. Üçüncüsünün ise ritüelin bir bütün olarak sahnelendiğinde öğretici bir model izlediğine ve kendi dini, toplumsal ve ulusal boyutlarıyla yeni gelenekler icra ederek bir Alevi kimliğinin yeniden inşası olduğunu vurgulamaktadır (Öztürkmen, 2005: s.253-255).

'Farklı Nesiller, Farklı Tarzlar: Değişen Bağlamlarında Alevi Semah Performansları' başlığında Dick HEBDİGE'in stil hakkındaki görüşlerini aktaran yazar,

onun bir kentsel alt kültür etnografisinde stili bir reddetme işareti olarak gördüğünü ve onu bir anlam ve önem üretici olarak tanımladığını ifade etmektedir. Yazar, semahların bölgesel ve kentsel pratiklerin dans bağlamında üslup meselesini tartışmak için ilginç bir platform sunduğunu belirtmektedir.

Asıl sorunun stilin bir dansın içinde nasıl işlediği, yeni türler ve alt türleri yaratmak için aynılığın sınırları içinde nasıl farklılığa işaret edebildiğinin olduğunu ifade etmektedir. Bu noktayı açıklamak için yazar iki tür Alevi semahına (Mengi ve Tokat Semahı) odaklanacağını belirtmektedir. Vereceği ilk iki örneğin yerel, sonraki ikisinin ise Türkiye'nin farklı yerlerinden Alevileri bir araya getirmek için düzenlenen buluşma şenliklerinden olacağını da ifade etmektedir. Mengi ve Tokat semahının iki yerel temsilinin gerçek cem törenleri sırasında filme alınmadığını, 1980'lerin başında Ankara Üniversitesinde ünlü dans bilgini Metin And ve öğrencileri tarafından İzmir ve Tokat'a düzenlenen bir araştırma gezisinde kaydedildiğini aktarmaktadır. İkinci bağlam olan Abdal Musa Şenlikleri'nin 1995 yılında Boğaziçi Üniversitesi Folklor Kulübü tarafından filmi alındığını eklemektedir. Yazar kendi saha çalışmasının Karacaahmet Derneği'nde yapıldığını belirtmektedir. Hatta Durmuş Genç ile görsel velileri, değişen bağlamlarda semah icralarına ilişkin üslup analizini gözden geçirme fırsatı bulduğunu da eklemektedir.

Durmuş Genç'in dernekteki kendi grubu olan semah sanatçılarıyla gurur duyduğunu ve onları disiplinli olarak tanımladığını aktarmaktadır. Sahne performansında düzen ve zemin desenlerini sevdiğini. Ona göre iyi bir semah sanatçısının sadece semah yeteneğine değil aynı zamanda hızlı semah yeteneğine ve iyi bir kondisyona sahip olması gerektiğini düşündüğünü öne sürmektedir. Onun 'iyi bir dansçı' ve 'iyi bir hareket ettirici'nin ne olduğu konusunda iyi bir anlayışa sahip olduğunu da eklemektedir. Yazar Durmuş Genç'in fikirlerini de şöyle aktarmaktadır: "Tarzımız," diyor, "hızı ve [icracının] bedensel koordinasyondaki yetkinliği ile tanımlanır." (...) "Git sabaha kadar yap, yorulur musun? Hayır!" der. (...), "Bu yaşlı kadınlar, nasıl oluyor da birleşme şenliklerindeki yarışmalara katılabiliyorlar? Durmuş Genç'e göre icracıları "semah dönünce kuşlar gibi uçar!" (Öztürkmen, 2005: s.256).

Yazar, Durmuş Genç'in Antalya Hacı Bektaş Veli Kültür Tanıtma Derneği dansçılarının tarzını Karacaahmet grubuna daha yakın bulduğunu ve bunun nedeninin Hacı Bektaş icracılarının farklı motifler arasındaki geçişi iki yaşlı hanıma göre daha güçlü bir şekilde vurgulamaları olduğunu belirttiğini aktarmaktadır. Genç'e göre yine de gençliğin

her zaman iyi bir performansı garanti etmediğini, Tokat semahı icra eden genç erkekleri yeterince yavaş olmadıkları için eleştirdiğini vurgulamaktadır.

Genç'in kostümler arası tarz farklılığına işaret ettiğini de belirten yazar, bazı şehirli semah topluluklarının performansından etkilenmese de temiz ve parlak kostümlerini beğendiğini aktarmaktadır. Kostümlerin ve genel zemin deseninin düzeninin ve tasarımının dilin önemli belirleyicilerinden olduğunu ifade eden yazar, Durmuş Genç'in kendi grubunun tarzını yerel icracılardan ayırıp muadillerinden de nasıl ayırt edeceğini bildiğini de öne sürmektedir. Yeni Alevi derneklerinin henüz yerleşik bir repertuvara sahip olmadıklarını düşündüğünü belirtmektedir. Üniversite öğrencilerinin icra ettiği semahların sahne uyarlamalarından etkilendiğini de eklemektedir.

Durmuş Genç'in semahların düzenli sunumuna duyduğu tüm saygıyla 'semah' dediği semahlarla Alevi müziği eşliğinde icra edilen bir dizi semah benzeri hareket arasında bir çizgi çektiğini savunmaktadır. Dolayısıyla yeni derneklerin icralarında yapısal problemler bulunduğunu belirtmektedir. Genç'e göre bir dizi semah motifinin derlenmesinin bir semah yapısı oluşturmadığını ifade etmektedir. Durmuş Genç'in 'stili, belki de geleneksel ile modern arasında bir yerde tanımladığını ve her ikisinin de kendi sınırları olduğu' ifadesine yer vermektedir. Cem bağlamında semah icrasının yapısına ve halk sanatçısının müzikal yeterliğine bağlı olması anlamında geleneksel; hızlı icradan ve yeni hazırlanan kostümlerin parlak renkleriyle hareketlerin gelişmiş koordinasyonundan zevk alması anlamında modern bulduğunu eklemektedir. Yine de yazar, Durmuş Genç'in aşırı derecede eleştiri yapmak istemediğini, ne de olsa hepsinin Alevi kültürünü temsil etmeye hizmet ettiğini söylediğine ve tarzın kendinizi 'sizin diğerlerinizden' çok 'diğerlerinden' ayırmak için çalıştığını ifade ettiğinin altını çizmektedir.

'**Sonuç**' başlığında yazar, Alevi semahının ritüel dansının sahne performansına geçtiği tarihsel sürecinin, dansta anlam analizinde toplumsal bağlamın önemini hatırlattığını ifade etmektedir. Bir dans olayının anlamının sosyal bağlamından kaynaklandığını savunmaktadır. Tek bir sanatçının yeni bir kültürel formun gelişiminde nasıl etkili olabileceğini gösteren yazar, Durmuş Genç'in samimi bir ritüel mekândan sahne performansına geçişteki özel rolünü buna örnek göstermektedir. Semahın bir sahne dansı etkinliği olarak tasavvur edilmesindeki öncü rolünün inkâr edilemez olduğunun altını çizmektedir. Genç'in Alevi kültüründen biri olarak geçirdiği dönüşümün diğerleri ile kendi farklılıklarını gözlemlemesine sebep olduğunu belirtmektedir. Farklı Alevi semah grupları arasındaki üslup algılarının onu 'benzerliklerdeki farklılıkları' sorgulamaya yönelttiğini

ifade eden yazar, modern dans biçimlerini analiz ederken değişen ‘yerel’, ‘içeriden’ veya ‘yerli’ kavramlarıyla nasıl başa çıkılacağına dair yeni bir sorunun ortaya çıktığını belirterek makalesini sonlandırmaktadır (Öztürkmen, 2005: s.255-258).

2.5.3. Değerlendirme

‘Bir Ritüel Dansı Bağlamı Dışında Sahnelemek Alevi Semahını Dönüştürmede Bir Sanatçının Rolü’ adlı makalede başlıktan da anlaşılacağı üzere ritüel bir dansın bağlamı dışında sahnelenmesinde bir sanatçının üstlendiği rol ele alınmaktadır. Bu kapsamda yazar tarafından makalenin kapsamı net bir şekilde belirtilmiştir. Makalesinin Durmuş Genç adlı sanatçının Alevi olmayan dansçılar tarafından semahın sahnelenmesindeki özel rolünü ve Alevi dernekleri tarafından icra edilen semah türleri arasında Genç’in stil algısını inceleyeceğini vurgulamaktadır.

Sınırlarını çizdiği kapsam içerisinde yaptığı saha çalışmasının ve incelediği Alevi topluluğunun da net bir çerçevesini çizmektedir. Çalışmasında ele aldığı topluluğun Karacaahmet Derneği etrafında şekillendiğini ve saha çalışmasını da burada yaptığını ifade ederek makalesinin veri kaynağını belirtmektedir. Veri toplama sürecini detaylandırmamaktadır.

Kavramsal çerçeveyi giriş bölümünde genel bir anlatıyla vermek yerine başlıkları altında gerekli bulunduğu yerlerde konumlandırmaktadır. Örneğin ‘Semahın Cem ayini İçerisindeki Yeri’ adlı başlıkta semah ve cem ritüeli kavramlarını tanımlayıp detaylandırmaktadır. Durmuş Genç’in üslup algısına geçiş yaparken de ‘Farklı Nesiller, Farklı Tarzlar: Değişen Bağlamlarında Alevi Semah Performansları’ başlığı altında ‘stil’ kavramının betimlemesini ve çeşitli görüşleri derleyerek net bir geçiş sağlamaktadır.

Kuramsal çerçevede problemini belirlerken geçmiş araştırmalara da yer verilmektedir. Örneğin dans etnografisinin de temel bir sorunu olan dansı ritüel bağlamından ayırmayı ele alarak önceki tartışmalara kasaca değinilmekte ve kurulacak hipotezin merkezindeki Durmuş Genç vakasına genel bir tablo çizilerek kuramsal çerçeve oturtulmaktadır.

Makalede semahların sahnelenmeden önce gizli yapılmasının arkasında yatan sebeplerin anlaşılması için tarihsel süreci verilmektedir. Daha sonra semahların cem ritüellerindeki konumu yeni bir başlıkta ifade edilerek Durmuş Genç’in yaptığı yenilikçi

geleneğin anlatımına temel oluşturulmuştur. Durmuş Genç'in katkılarında sonra onun üslup algısıyla farklı semah icraları karşılaştırılmaktadır. 'Dansta anlam analizinde toplumsal bağlamın önemini' (Öztürkmen, 2005: s.258) vermeyi amaçlayan ve bunu Durmuş Genç vakasıyla oldukça güzel örnekleyen yazar kullandığı örüntü ve başlıklandırmalarla başarılı bir şekilde yapmaktadır.

Semahın kamusal alanda sahnelenmesi ve Alevi olmayan sanatçılar için ilgi çekici olmasının öncüsü olan Durmuş Genç'e ulaşarak ve bu kıymetli çalışmayı ortaya koyarak yazar, kamusal görünürlüğü artarken semahın dönüşümünü görmemizi sağlamakta ve elbette kendisinden sonra yapılacak çalışmalara temel oluşturmaktadır. Durmuş Genç'in farklı semah icralarını sorgularken bulduğu farklılıkların da yazarın deyimiyle 'modern dans biçimlerini analiz ederken değişen 'yerel', 'içeriden' veya 'yerli' kavramlarıyla nasıl başa çıkılacağına dair yeni bir sorunun ortaya çıktığını' (Öztürkmen, 2005: s.258) ifade ederek yeni bir araştırma konusu oluşturmuş ve bu konuda araştırmalara da teşvik etmiştir.

3. ALEVİLİK VE ETNİK KİMLİK

3.1. "Bir Nevi Müslüman" dan "Alevi Olmaktan Gurur Duyan"a: Birleşik Krallık'taki İkinci Nesil Aleviler Arasındaki Olumsuz Kimlikle Mücadele Eden Alevi Dini ve Kimliği Projesi

*Celia Jenkins; Umit Cetin "From a 'Sort of Muslim' to 'Proud to Be Alevi': The Alevi Religion and Identity Project Combatting the Negative Identity among Second-Generation Alevis in the UK", (s. 105–123), National Identities.*¹⁴

Bu makale Celia Jenkins ve Umit Çetin tarafından 2018 yılında 'National Identities' adlı dergide yayımlanmıştır. Makalede yazar Birleşik Krallık'taki Alevi Kürtlerin nesiller arası negatif kimliklerini nasıl aktardığını, Türkiye'deki dışlanma geçmişlerini, dünyanın ilk Alevi derslerini geliştirmek için başlatılan ortak eylem projesini ve projenin daha olumlu bir Alevi kimliğine olan katkısını değerlendirmektedir.

3.1.1. Kavramsal Çerçeve

"Eski Yunancada "halk" anlamına gelen "ethnos" sözcüğünden türetilen etnisite, atalara ait ortak mirasla karakterize edilen bir topluluktan geldiğine inanan kimseleri ifade etmektedir" (Kurubaş, 2008: s.13). Etnik kimlik ise "kişinin ait olduğu sosyal grupla paylaştığı ortak geçmiş, dil ve kültüre bağlantılı inşa ettiği öznel değerlendirmedir" (Schaafsma, 2011; Verkuyten, 2005; akt. Şeker & Sirkeci, 2014; s.71). Etnik kimlikler günümüzde ulusal sınırların ötesine geçen bir olgudur ve asimilasyona karşı tanınma mücadelesi haline gelmiştir (Anık, 2011; s.40). Çeşitli sebeplerle farklı ülkelere göçen Aleviler de bu asimilasyon süreçlerine direniyor ya da uyum sağlamayı seçiyor olabilirler. Ancak ülkemizde de göçtükleri ülkelerde de azınlık konumunda bulunmakta ve buna bağlı olarak azınlık grupların maruz kaldıkları bazı ayrımcılıklara maruz kalmaktadırlar.

Bartram *Göç Meselesinde Temel Kavramlar* adlı kitabında "Belki de göçmenlerin yeni durumlarına tek bir şekilde uyum sağlayacağını düşünmek çekici olabilir: Göçmenler ya asimile olurlar ya da etnik kimliklerini ve toplumlarını koruyan ulusötesi bağlarını korurlar." (Bartram vd, 2017: s.44) ifadesiyle göçmenlerin göç ettikten sonra karşı karşıya

¹⁴ Jenkins, Celia; Cetin, Umit, "From a 'Sort of Muslim' to 'Proud to Be Alevi': The Alevi Religion and Identity Project Combatting the Negative Identity among Second-Generation Alevis in the UK." National Identities, 2018, ss. 105–123.

kaldıkları problemlerle başa çıkarken tercih edecekleri yolların sınırlı olduğuna dikkat çekmektedir. Belli bir geçmişle ve ana vatanında yaşadığı deneyimlerle gelen yetişkin göçmenlerle, göç edilen ülkede doğan yeni neslin (ikinci nesil) (Bartram, Poros, & Monforte, 2017;s. 269) entegrasyonu farklıdır. Tüm hayatlarında azınlık olarak kalmış ve olumsuz deneyimler yaşamış ilk nesil Alevilerin negatif kimlik algıları daha yüksektir denilebilir. Bu algıyı ebeveyninden almış ve yaşadığı ülkede hala azınlık olan ikinci nesil, maruz kaldığı ön yargı ve ayrımcılık nedeniyle olumsuz duygular (öfke,üzüntü kaygı vb.) yaşamakta ve bu bilişsel performansları üzerinde de etkili olmaktadır (Korkmaz L. , 2017).

Asimilasyon süreci bazıları için toplumsal statü bakımından yararlı ve yukarı doğru bir süreçken Portes ve Zhou tarafından oluşturulan 'Parçalara Ayrılmış Asimilasyon' kavramıyla bu yararlı sonuçlar varsayımı değişmektedir. Özellikle kötü koşulların olduğu yerlere doğan ikinci nesil için aşağı doğru bir sürece dönüşmektedir (Bartram, Poros, & Monforte, 2017: s.43). Farklı grupların etkileşimleri sonucu kültür yapılarında meydana gelen değişim süreci olan kültürleşmenin de ikinci nesil için farklı olduğunu belirten Alejandro Portes, bu kavramı ebeveynleriyle ilişkileri bağlamında ele alarak 'uyuşan', 'seçici' ve 'uyumsuz' olarak ayırmaktadır (Portes vd, 2009; akt. Bartram, Poros, & Monforte, 2017: s.26).

3.1.2. Makale İçeriği

Yazar makalesine bir ön sözle başlamakta ve makaleyi yedi başlıkta ele almaktadır. Başlıklar; '*Giriş, Türkiye’de İlk Nesil, Birinci Neslin Ayrılmış Entegrasyonu, İkinci Kuşak, Anomik Hoşnutsuzluk, İntihar ve Olumsuz Kimlik, Okuldaki İkinci Neslin Görünmezliği, Alevi Dini ve Kimliği Projesi, Sonuç*' şeklindedir.

'*Giriş*' başlığında yazar, makalesinin 1980’lerin sonu 1990’ların başında aileleriyle gelen ikinci kuşakla ilişkilendirilen negatif kimliğin kökenlerini ve sonuçlarını araştırarak Londra Alevi-Kürt topluluğuna odaklandığını belirtmektedir. Ön sözde¹⁵ bahsettiği deneyimlerini vurgulayarak bu deneyimlerin nesiller boyunca aktarılan negatif kimliği anlamamıza ve ulusötesi bir çerçevede görmemize yardımcı olacağını öne sürmektedir. Türkiye’deki ilk kuşağın olumsuz kimliğinin Türkiye Devleti’nin Alevilere yönelik zulüm

¹⁵ Yazar ön sözde İç Anadolu’nun ücra bir köyünde büyüyen ve 18 yaşında Londra’ya göç eden bir Alevi Kürt olduğunu ifade etmektedir. Okulda uğradığı zorbalıklara, Alevi Kürt kimliğini saklamasının istenmesine ve asimile olma sınırına gelmesine yer vermektedir (Çetin; Jenkins, 2018: s.105).

geçmişinden ve onları asimile etme girişimlerinden kaynaklandığını savunmaktadır. Bu durumun kendilerini Alevi olarak tanımlamadaki isteksizliklerini açıkladığını belirtmektedir. Yazar makalesinde daha sonra birinci kuşağın Londra’da göç ettikleri sınırlı yerel etno-din toplulukları içindeki parçalara ayrılmış asimilasyonunu analiz edeceğini ifade etmektedir. Birleşik Krallık’ta ilk neslin burada dinlerin uygulama özgürlüklerinden kaynaklı Türkiye’den daha olumlu kimlik geliştirdiklerini ileri sürmektedir. Ancak buna rağmen hem birinci hem ikinci kuşak Alevilikle ve ana akım toplumla özdeşleşmede sorunlar yaşamaya devam ettiğini de vurgulamaktadır.

Yazar ikinci kuşağın olumsuz kimliğinin tüm uğraşlara rağmen yüksek erkek genç intihar oranları, çete üyeliği, uyuşturucu ticareti ve şiddete karışma oranlarıyla özetlendiğini ifade etmektedir. Bu nedenle makalenin birinci bölümünde Türkiye ve Londra’daki birinci ve ikinci kuşak Alevi Kürtler için ulusötesi kimliklerin anlamlarını hem etik hem de emik açıdan ele aldığını öne sürmektedir. Alevi kimliklerini tanımlarken Çetin’in etnografyasından yararlanarak ilksel, durumsal ve stratejik ifadeleriyle kesişimleri ele aldığını da eklemektedir

Makalenin ikinci bölümünde, Londra Alevi Kültür Merkezi ve Cemevi (LACCC), Enfield'deki Prince of Wales İlköğretim Okulu, Islington'daki Highbury Grove Ortaokulu ve Westminster Üniversitesinden sosyologlar arasında iş birliği gerektiren Alevi gençliğin olumsuz kimliğine çözüm bulmak için ayrımcılığa karşı eylem araştırması olarak kurulan Alevi Din ve Kimlik Projesi’ne odaklandığını ifade etmektedir. 2011’de ana aşama 1 ve 2’de Alevilik üzerine öğretim birimleri tasarlayıp uyguladıklarını; ardından 2012’de bunları ana aşama 3’de genişlettiğini belirtmektedir. Makalenin kısaca uygulama sürecini ve derslerin Alevi öğrenciler üzerinde etkisini açıkladığını aktarmaktadır.

‘*Türkiye’de İlk Nesil*’ başlığında negatif kimlik kavramının ‘zulüm görmüş dışlanma’nın uzun tarihinin bir özelliği olarak bilindiğini belirten yazar, Çetin’in araştırmasındaki birinci kuşak Alevi göçmenlerin çoğunluğunun 1980 askeri darbesi sonrası siyasi iklimde büyüdüğünü ve bu yüzden dini ritüellerini gizli yapan Alevilerin din ve kültürel uygulamalar hakkında çok az bilgisi olan ya da hiç olmayan bir nesil geride bıraktıklarını ifade etmektedir. Bu olumsuz kimlik kentlere göçen bazı Alevilerin kimliklerini gizlemelerine, farklı inanç topluluklarına katılmalarına veya dinlerini tamamen terk etmelerini sebep olduğunu öne sürmektedir. Bazı ebeveynlerin çocuklarının çıkarlarını korumak için kendilerini Sünni Müslüman olarak tanıttıklarını, çocuklarına Kürtçe konuşmayı yasakladıklarını belirtmektedir. Bu durumun Türkiye’deki asimilasyon

sürecinde bazı insanların Alevi mirasını alamadığı bilsele bile aktaramayacakları anlamına geldiğini de eklemektedir. Dini içeriğin kaybolmasına ve dinin her halükârda zulüm, asimilasyon ve göç yoluyla parçalanan toplum için hizmet ettiği düzenleyici ve bütünleştirici işlevlerin bozulmasına yol açtığını ifade etmektedir. 1980'lerin sonunda 1990'ların başında sığınmacıların İngiltere'ye göç ettiğini ve sığınma taleplerinin öncelikle dini gerekçelere ve aynı zamanda solcu ve Kürt olarak siyasi gerekçelere dayandığını da öne sürmektedir (Çetin ve Jenkins, 2018: s.106-107).

'Birinci Neslin Ayrılmış Entegrasyonu' başlığına 1980'lerin sonunda İngiltere'ye gelen Alevi Kürtlerin kimliklerinin Türkiye Devleti tarafından olumsuz karşılanırken Britanya'da mülteci statüsü kazanmalarında olumlu bir durumsal kimlik haline geldiğini ifade ederek başlamaktadır. Bazı Alevilerin Kürt kimliklerini, bazıları siyasi kimliklerini ve bazıları ise Alevi dini kimliklerini vurguladığını belirtmektedir. Aslında Londra'daki ilk kuşağın Kürt siyasetine daha fazla kapıldığını dile getirmektedir.

Portes ve Zhou'nun bölümlere ayrılmış asimilasyon teorisinin yeni göçmenlerin bir dizi bireysel düzey faktörüne ve bağlamsal faktöre bağlı olarak üç olası uyum/asimilasyon yörüngesini izlediğini varsaydığını öne sürmektedir. Bunun Londra'daki birinci nesil Alevi Kürtler için en çok uygulanan üçüncü yörünge olduğunu ve ekonomik bütünleşmenin sağlandığını ifade etmektedir. Aynı zamanda seçici kültürleşmenin meydana geldiğini belirten yazar, Çetin'e göre bu durumun geldikleri yeri yansıtan Londra'daki yerleşim modellerinden açıkça görüldüğünü ve adaptasyon yörüngelerinin kendi etnik topluluklarına asimilasyon şeklinde olduğunu aktarmaktadır. Bunun Morawska'nın kendi toplulukları içindeki etnik yola uyum olarak tanımladığı şey olduğunu da eklemektedir. Çoğunun düşük ücretli, düşük vasıflı ve emek isteyen işlerine rağmen birinci neslin bir çok yönden kendilerini başarılı gördüklerini vurgulamaktadır.

Bir dini kimliğin bir topluluğa ait olma duygusu ile ilişkilendirildiğini belirten yazar Aleviler için böyle olmadığını; onların Aleviliği kültürel bir gelenek olarak görerek, laikliği savunarak sol siyasetle uğraşmaya ve eşitlik konularını benimsemeye çok daha meyilli olduklarının altını çizmektedir. 190'larda Aleviliğin yeniden canlanmasında Alevi topluluğunun görünürlüğünü artırmak için dini kimliği bir temel olarak kullanma eğiliminde olduğunu belirtmektedir. Massicard'ın dinsel göçün ilk kuşak için ifade özgürlüğü yoluyla Alevi dini kimliğinin nasıl yeniden canlanmasına yol açtığını öne sürdüğünü aktarmaktadır. Bu yeni din siyasetinin bir inanç olarak tanınma ve okullarda din eğitimi alma haklarını savunmalarına katkı sağladığını ifade etmektedir. Kehl- Bodgori'nin

bölünmüş bir topluluk için dinin ortak bir zemin haline geldiğini ileri sürdüğünü aktarmaktadır. Göçün bu yönünün Birleşik Krallık'ta daha az belgelendiğini eklemektedir.

‘İkinci Kuşak, Anatomik Hoşnutsuzluk İntihar ve Olumsuz Kimlik’ başlığında yazar, ikinci kuşağın örgün eğitimlerinin bir kısmını veya tamamını yerleşim ülkesinde almış çocuklar olarak tanımladıklarını belirtmektedir. Nesiller arasındaki en önemli farkın nerede eğitim aldıklarının olduğunu ve bunun alıcı ülkedeki eğitimin önemini kanıtlan nitelikte olduğunu altını çizmektedir. Bu ikinci neslin Portes ve Rumbaut'un ilk asimilasyon yörüngesinde olduğu gibi ebeveynlerinin okulda başarılı olma, üniversiteye gitme ve profesyonel iş bulma isteklerinin kapları olduğunu belirtmektedir.

Çetin'in etnografik araştırmasının 18 ila 35 yaşları arasındaki ikinci nesli ve genç erkekler arasında artan intihar oranını araştırdığını ifade etmektedir. Portes ve Rumbaut'un içinde intiharın meydana geldiği gökkuşağı altı sınıfına ilişkin ikinci özümleme yörüngesine özümsemelerine katkıda bulunan deneyimlerinin bazı ortak özellikleri olduğunu savunmaktadır. Eğitimlerinde başarılı olmaları için yapılan baskının, ortaokulda başlayan uyum sorunların hoşnutsuzluklara sebep olduğunu ve okul temelli çetelere dahil olarak sert bir erkeklik aracılığıyla akademik başarıya alternatif statü kaynakları aradıklarını ileri sürmektedir. Okuldaki başarısızlıklarının onları ebeveynleriyle çatışmaya ittiğini ancak İngilizce bilmeyen ebeveynleri sayesinde resmi makamlarla ara buluculuk yapmaları, formları kendilerinin doldurması, tercümanlık yapmaları gibi sebeplerle ebeveynlerinin otoritesinin azaldığını ve ebeveynlerinin sorunların farkına varmalarının zaman aldığını ifade etmektedir. Çocuklar ebeveynlerini yanıltmaya, şantaj ve fiziksel şiddet kullanmaya başladıklarını beklemektedir.

İkinci nesil gençlerin çoğunun yüksek bir yaşamı arzuladığını ve bazılarının çeteler yoluyla daha fazla para ve statü elde edeceklerine inandıklarını belirten yazar, bunun aileleri ve toplumla çatışmalarına neden olduğunu, hayal ettikleri türden bir paranın çete içerisinde kazanmalarının çok zor olduğunu ve arkadaşlarıyla kişisel ilişkilerini sürdürmelerini zor olduğunu ve intihar duyguların tetikleyebileceğini vurgulamaktadır.

Yazar ikinci nesil gençlerin intiharlarını ve çetelere katılımını önlemek umuduyla daha pozitif bir kimlik geliştirmek için Çetin araştırması aracılığıyla Westminster Üniversitesi ile olan bağlantılar yoluyla yardımlarının istendiğini belirtmektedir (Çetin ve Jenkins, 2018: s.107-111).

‘Okuldaki İkinci Neslin Görünmezliği’ yazar 2011'de Alevi gençlik koluyla yaptıkları istişareler sonucunda sorunun kaynağının kendilerini okulda ve İngiliz

toplumunda görünmez hissetmeleri olduğunu fark edildiğini belirtmektedir. Birleşik Krallık'ta Alevileri ayrı bir din, kültür veya inanç grubu olarak görme konusundaki cehaletten dolayı görünmez olmaları ve yabancılaşmalarının arttığını ifade etmektedir. Projenin yürütüldüğü Prince of Wales İlköğretim Okulundaki müdür yardımcısının, öğretmenlerin Aleviliği hiç duymadıklarını bildirdiğini aktarmaktadır. Müdür yardımcısına ayrıca Türk erkek öğrencilerin okulda başarısız olma ve işleri aksatma olasılıklarının daha yüksek olduğunu ve ebeveynleri ile ilişki kurma konusunda sınırlı başarı elde ettiklerini bildirdiğini dile getirmektedir.

Alevi ebeveynlerin de çocukların okulda görünmez olmasına katkıda bulunduğunu belirten yazar, onların Alevi kimliklerini topluluk dışına ifşa etme konusunda tedbirli olduklarını ileri sürmektedir.

Yazar, Alevi Dini ve Kimliği Projesi'nin Alevi gençlere benlik algıları ve okulda marjinalize edilmeleri hakkında konuşulmasına yanıt olarak ortaya çıktığını belirtmektedir. Öğretmenlerin inançları üzerine sordukları sorulara 'bir nevi Müslüman' oldukları ve yalnızca aynı uygulamaları yapmadıkları şeklinde cevap verdiklerini aktarmaktadır. Bazılarını namaz kılmadığı ve oruç tutmadığı için Müslüman akranları tarafından zorbalığa uğradıklarını da eklemektedir. Kendini tanımlamakta zorlanmalarını bir Alevi gencin şu cümleleriyle örneklemektedir: *'Hani bizim evde Ali ve On iki İmam resmi vardı, onun gibi şeyler. Kürt ve Alevi olduğumuzu biliyordum ama Türk ve Müslüman olduğumuzu söylüyordum çünkü kolaydı ve insanlara bir şeyler anlatmak zorunda değildim. (Cemal)'*

Uyum sağlamak için kısa yoldan Müslüman veya bir nevi Müslüman olarak tanımlamaya başvurularının onların yabancı olma duygularını sürdürdüğünü dile getiren yazar, bunu stratejik özdeşleşme yani okul dışında Alevi kimliği ile okulda ve akranlarla Müslüman kimliği arasında geçiş olarak tanımladığını belirtmektedir (Çetin ve Jenkins, 2018: s.111-112).

'Alevi Dini ve Kimliği Projesi' başlığında projeyi tanımlamadan önce okullarda Aleviliğin öğretilmesi için ulusötesi bir bağlam sağlamanın önemli olduğunu savunan yazar, Türkiye'de 1980'lerde başlayan ve Sünni İslam'a odaklanan din derslerinde zulüm gören dışlanma tarihinin devam ettiğini öne sürmektedir. 2006'daki Alevi açılımı sırasında zorunlu din dersleri kaldırılması ve kitaplardaki Aleviliğin her türlü olumsuz temsilinin yasaklanması taleplerinin karşılanmadığını ifade etmektedir. Dünyadaki ilk Alevi derslerinin Alman Alevi Federasyonu'nun ayrı bir inanç olarak devlet tarafından tanınmasını sağlama kampanyasını sonucunda 2002 yılında Alman okullarında verilmeye

başladığını aktarmaktadır. Birleşik Krallık'ta Alevi derslerinin tanıtımının, ulusal veya federal düzeyler yerine yerel düzeyde gerçekleştirdiğini ifade etmektedir.

Yazar, ırkçılık karşıtı araştırmaların azınlık etnik öğrencilerin okula aidiyet duygularını ve okul bağlamında İngilizlik ve kimlikle nasıl ilişki kurduklarını geliştirmeleri için bir ses vermenin önemini vurguladığını belirtmektedir. Alevi gençlerle konuştuklarında okulda özellikle din kültürü dersleri dışlanmışlık duygularının gücünü keşfettiklerini ifade etmektedir. Çünkü bu derslerde dünya dinleri öğretilirken dini çeşitliliğin Aleviliği kapsamadığını, kendi dinlerini bilmezken başka dinleri öğrenmekte büyük haksızlık hissettiklerini belirtmektedir. Kendi dinlerini de öğretilmesi arzusuyla okullara Alevi derslerinin verilmesine yönelik eylem araştırması projesinin başlatıldığını belirtmektedir. Kilit ortakların LACCC, Prince of Wales İlkokulu, Enfield ve Westminster Üniversitesi olduğunu ve dersleri daha sonra anahtar aşama 3'e genişletmek için Highbury Grave Ortaokulu'nun da katıldığını aktarmaktadır.

2011'in başlarında ilkokulda Alevi velilerle LACCC'nin de katıldığı bir toplantının düzenlendiğini belirten yazar, Alevi derslerinin tanıtılması için üniversite araştırma ekibinin de dahil olduğunu ifade etmektedir. Müfredatı araştırmak ve planlamak için bir çalışma grubunun oluşturulduğunu ve yıl boyunca genişletilmiş toplantılar düzenlendiğini aktarmaktadır. Ana aşama 1 ve 2'nin Enfield din kültürü dersi müfredatının kazanım hedeflerini takip etmesinin önemli olduğunu vurgulamaktadır. Din derslerinin Birleşik Krallık'ta zorunlu bir yasal gereklilik olduğunu ancak müfredatın yerel düzeyde kararlaştırıldığını aktarmaktadır. 1996 Eğitim Yasası hükümleri uyarınca, yerel grupları temsil eden inançların öğretilmesi konusunda takdir yetkisinin yerel Din Kültürü Daimî Danışma Komitesi'ne (SACRE) ait olduğunu ve bağımsız bir din kültürü dersi danışmanı ile yaptıkları görüşmede derslerin Alevi dini ve kültürel pratiklerinin kaynaştırılabileceği sosyal ahlak ve kültürel eğitim müfredatına daha iyi yerleştirilebileceğini önerdiğini ifade etmektedir. Alevi gençliğinin olumsuz kimliğinin okulda özellikle din derslerinde görünmezlikleri etrafında şekillendiği için din derslerindeki yokluğu gidermek için çözüm aranması gerektiğini savunmaktadır. Yerel otorite düzeyinde faaliyet gösteren SACRE 'nin Aleviliğin İslam'dan farklı olduğu konusunda ikna edilmesi gerektiğini ancak ikna olduktan sonra Alevilik üzerine birimlerin getirilmesini onayladıklarını belirtmektedir. Böylece Prince of Wales İlkokulunun çekirdek din kültürü müfredatına Alevi derslerini entegre eden ilk okul olduğunu dile getirmektedir.

Kasım 2011’de okulda Alevi derslerinin tanıtıldığını, sınıflarda kaç tane Alevi öğrenci olduğunun tespit edildiğini ifade etmektedir. Anahtar aşama 1 materyallerinin bu grupların seviyelerine uygun olacak şekilde uyarlandığının altını çizen yazar, velilerin yoğun katılımıyla düzenlenen lansman toplantısına öğrencilerinin bazılarının da katıldığını ve toplantı girişinde duydukları Alevi müziğinin ev ve okul hayatlarında bir kesişim noktası olup heyecan yarattığını aktarmaktadır. Velilerin daha sonra LACCC’yi arayarak Alevilik hakkında daha fazla bilgi aldıklarını ve böylece projenin etkisinin okulun ötesinde de hissedilmeye başlandığını ileri sürmektedir.

Derslerin ana aşama 1’de ‘Bir Alevi Evinde Büyümek’ ve Aşama 2’de ‘Alevilikte Önemli Kişiler’ üzerine odaklandığını belirtmektedir. LACCC’ye hizmet eden dedelerin okula gelerek cem törenlerindeki on iki hizmeti prova ettikleri derslere katıldıklarını ve çok etnikli sınıfın geri kalanının Alevi ritüellerine katılımını görmenin son derece duygusal bir deneyime dönüştüğünü aktarmaktadır. Okul binasının dışına Alevi eserlerinin kalıcı bir teşhirinin bir dolapta sergilendiğini ve artık Alevi öğrencilerin okulda daha rahat hisseden ve istekli olan öğrenciler haline geldiklerini vurgulamaktadır. Alevi öğrencilerle personelin arasındaki ilişkilerin de çok daha iyi olduğunu eklemektedir. Okuldaki Alevi öğrencilerinin bazılarının Alevi derslerinin ilerleyişi hakkında rapor vermek için çalışma grubunun Enfield SACRE’ye yaptığı sunuma da katıldığını aktarmaktadır. Alevi derslerin öğrenci ve ebeveynlerinin hem okulla hem de daha geniş bir Alevi topluluğuyla özdeşleşmesi açısından olumlu sonuçlar verdiğine hatta öğrencilerin SAT sınavlarında tahmin edilenden daha yüksek puanlar aldıklarına değinmektedir. 27 okulun 2012’de OFSTED teftişi yaptığında, raporda;

"Okul, Türk ve Kürt kökenli, başarısız bir Alevi öğrenci grubu belirledi. Müdür yardımcılarında biri, Alevi kültürünü öğreten bir Alevi çalışma programı başlattı ve sonuç olarak, bu öğrenciler başarılarını artırmanın yanı sıra kendilerine güven ve öz saygı açısından da büyüdüler" (Çetin ve Jenkins, 2018: s.115) şeklinde Alevi Dini ve Kimliği Projesi’nin övüldüğünü aktarmaktadır.

Yazar proje sonuçlarının Alevi gençlere rapor edildiğini, ortaokullarına Alevi derslerinin verilip verilemeyeceğini sorarak onay aldıklarını ve öğrencilerin müfredatın tasarımına ve sunumuna dahil oldukları sürece ve din kültürü dersi başkanı tarafından da desteklendiklerini ifade etmektedir.

Aşama 3’ün amaçlarına ve kazanım hedeflerine uyması gereken müfredatı tasarlamak için orijinal çalışma grubu üyeleri ile birlikte çalışan yaklaşık 16 öğrenciden

oluşan bir çalışma grubunun oluşturulduğunu ve 9-12. sınıflardan 4 kızın dersler verdiğini belirtmektedir. Alevilik konusundaki bilgi eksikliğinin kutsal metin ve İngilizce kaynakların sınırlı olması sebebiyle olduğunu ve buna karşı koymak için kültür merkezinden bir üyenin her zaman hazır bulunduğunu ve diğer dinlerle karşılaştırmalara başvurdıklarını eklemektedir.

Okuldaki Alevilik derslerine yönelik olumlu bir karşılamının olduğunu dile getiren yazar, 9. sınıf öğrencilerini şaşırtan şeyin dinin yasak olması, Türkiye'deki gördükleri zulüm tarihi ve ritüellerin gizli uygulanması olduğunu ifade etmektedir. Alevi derslerinin Alevi öğrencilere, ebeveynlerine ve daha geniş bir topluluğa meşru bir ses verme konusunda tarihi bir başarıyı temsil ettiğinin altını çizmektedir. Aleviliği kapsayıcı bir eğitim çerçevesinde benimseyen ve Türkiye'deki eğitim sistemi ile belirgin bir tezat oluşturan bu katılımcı okullarda artık Alevi değerlerinin utanmadan ve sıkılmadan dile getirildiğini belirtmektedir. Bu derslerin Türkiye hükümetine de dini çeşitlilik ve hoşgörü konusunda önemli bir mesaj gönderdiğini ekleyerek başlığı sonlandırmaktadır.

‘Sonuç’ bölümünde negatif kimliğin farklı ulusötesi bağlamlarda anlaşılması gerektiğini belirten yazar, Türkiye'de Alevilere yönelik zulüm, Aleviliğin görünmezliği ve gizli doğası devam ederken birinci kuşağın ve tamamen Birleşik Krallık'ta eğitim görmüş olanların negatif kimliğinde benzerlik ve farklılıkların olduğunu belirtmektedir. Giriş bölümünde Türkiye'de Alevi Kürtlerin okulda kimliklerini gizlemelerini ve maruz kaldıkları baskıyı ele aldığını ifade etmektedir. Türkiye'deki Alevi gençlerin bu süreçlerde Alevi benliklerinden ayrıldıklarına ve yeni eğitim reformlarıyla daha da İslamlaştırıldıklarına ve rahatsızlıklarının artmasına değinmektedir. Birleşik Krallık'taki ikinci kuşağın Türkiye'de bu travmaları yaşamasalar da kendilerini İngiliz toplumunda Türk ve Müslüman olarak tanımlama eğilimlerinin onları görünmez hissettirdiğini de vurgulamaktadır. Bu varsayımın bazı dini uygulamaları takip etmedikleri konusunda yanlış anlamalara ve İngiliz toplumuna ait olmama duygusu açısından olumsuz sonuçlara yol açtığını da ifade etmektedir. Alevi gençlerin burada da zorbalığa maruz kaldıklarını eklemektedir.

Yazar eylem araştırma projesinin LACCC'nin ikinci neslin olumsuz kimlik algısının yarattığı sorunların üstesinden gelmesine yardımcı olma talebinden esinlendiğini belirtmektedir. Alevi olmanın ne demek olduğunu dahi bilmeyen ikinci kuşak için Aleviliğin inançlarının ve ritüellerinin sözlü aktarıma bağlı sınırlı içeriğinin başarısızlığa, hoşnutsuzluğa, çetelerin, uyuşturucunun hatta intiharın eşlik ettiği olumsuz kimliğe katkıda

bulunduğunun altını çizmektedir. Gençlerle ve LACCC ile yapılan görüşmelerde Alevi öğrencilerin karşı karşıya kaldıkları sorunların kimliklerini Alevi olarak tanımlamada yaşadıkları zorluklar aracılığıyla tespit edildiğini aktarmaktadır. Gençlerin olumsuz bir özdeşleşme yaşadığını belirten yazar, onların dinleri ve kültürleri hakkında yeterli bilgiye sahip olmadıklarını ve kendilerini açıklamak zorunda kalmamak için Türk ve Müslüman kimliklerinin etik tanımını kullandıklarını ifade etmektedir. Onlara okulda meşru bir varlıkları olduğunu hissetme gücü vermesi için Aleviliğin din derslerine dahil edilmesini istediklerini belirtmektedir.

Alevi Dini ve Kimliği Projesi'nin temel aşama 1,2 ve 3'te din kültürü müfredatı için Alevilik üzerine yarım üniteler tasarlama ve sunma bilgi ve becerilerini bir araya getirerek benzersiz bir uygulama topluluğu yarattığını öne sürmektedir. Amacın Birleşik Krallık'ta ilk kez bu okulların kurumsal bağlamı içinde Alevi inanç ve değerlerinin emik bir tanımını oluşturmak olduğunun altını çizmektedir. Öğrencilerin daha fazla aidiyet duygusu hissettiklerini, ikinci aşamada başarı düzeylerinin arttığını ve öğretmenleriyle daha iyi ilişkiler kurduklarını ileri sürmektedir. Prince of Wales İlkokulunda Alevi ebeveynlerin derslere çok ilgi gösterdiğini ve bazılarının daha fazla bilgi almak için Alevi merkezi ile iletişime geçtiğini eklemektedir. Yerel Daimî Danışma Komitesi'nin Alevi derslerin verilmesini desteklemesinin Prince of Wales İlkokulunun projeyi övmesinin, İngiliz Eğitim Araştırmaları Derneği ödülünü almasının, Alevilerin olumlu bir kimlik pekiştirmesi için önemli sonuçlar olduğunu vurgulamaktadır. Alevi Federasyonu'nun bir din olarak statüsünün tanınmasını sağladığını da belirtmektedir. Dini çeşitliliğin genellikle İngiliz toplumunun olumlu bir dinamiği olarak görülmesinin projenin başarısında kanıtlandığını da savunmaktadır.

Yazar bu projenin Londra'daki Alevi topluluğunu çok daha fazla görünür kılması ve Türkiye'deki sunumundan oldukça farklı bir şekilde benzersiz olduğunu ifade etmektedir. Aleviliğin din kültürü müfredatına dahil edilmesinin öğrencilerin yeniden okulları ve Alevi kimlikleriyle olumlu bağlantı kurmalarına, hoşnutsuzluklarının ortadan kalkmasına yardımcı olacağını umduklarını belirtmektedir.

2011'de proje başladığından beri Alevi gençlerin daha dirençli olduklarını ve olumsuz kimlik baskısıyla başa çıkabildiklerini dile getiren yazar, İngiliz Alevi Gençlik Federasyonu'nun giderek güçlendiğini ve aktif olarak rol aldığını ifade etmektedir. Alevilikle ilgili daha fazla bilgi edinmeleri için bir okul sonrası kulübünü kurduklarını ve yerel üniversitelerin de Alevi öğrenci toplulukları başlattıklarını beklemektedir. 2013

yılında ülke çapında Alevi federasyonlarının kurulduğunu, Doncaster ve Nottingham'da yeni Alevi merkezlerinin açıldığını ifade eden yazar, LACCC'de 'Alevi olmaktan gurur duyuyorum' yazılı posterlerin olduğunu ve bunun kimlik politikaları kampanyalarının ayrımcılığı bir farklılık kutlamasına dönüştürdüğünü belirtmektedir. Bu mikro projenin Türkiye'deki Alevi toplulukları üzerinde de önemli etkilerinin olduğunu ileri sürmektedir. Yazar Alevi derslerinin ayırt edici özelliğinin Birleşik Krallık okullarında Alevi öğrencilerin gelecek nesillere aidiyet duygusu aşlamak için Aleviliği İslam'dan farklı dini bir kimlik olarak tanıtmış olmaları olduğunu savunmaktadır. Projenin bir ayrımcılık karşıtı eylem araştırması modeli olduğunu belirten yazar, Türkiye'deki tolere edilmeyen farklılıkların aksine çeşitlilik olarak farklılık ilkesi üzerine kurulu olduğunu ileri sürmektedir. Bir din kültürü dersi danışmanının Alevi derslerini diğer okullarda da kullanılabilen müfredatını profesyonel bir öğretim paketine dönüştürmekte olduğunu ve bu din ve kimlik araştırmasının Alevi federasyonu ile iş birliklerinin bir sonraki aşamasını beslediğini ifade ederek makalesine sonlandırmaktadır (Çetin ve Jenkins, 2018: s.113-118).

3.1.3. Değerlendirme

Makale başlığı "*Bir Nevi Müslüman*" dan "*Alevi Olmaktan Gurur Duyan*"A: *Birleşik Krallık'taki İkinci Nesil Aleviler Arasındaki Olumsuz Kimlikle Mücadele Eden Alevi Dini ve Kimliği Projesi*'dir ve makalenin amacına ve temel problemine uygundur.

Giriş bölümünde yazar tarafından makalenin amacı "Bu makale, 1980'lerin sonu/1990'ların başında aileleriyle birlikte gelen ve Türkiye'de dini, etnik ve siyasi zulümden sığınma arayan ikinci kuşakla ilişkilendirilen 'negatif kimlik'in kökenlerini ve sonuçlarını araştırarak Londra Alevi-Kürt topluluğuna odaklanmaktadır." (Çetin; Jenkins, 2018: s.106) şeklinde belirtilmektedir. Ön söz bölümünde yazarın kendi olumsuz etnik kimlik deneyiminin verilmesi yazarın makale için bir veri kaynağı olmasını sağlamış ve problem belirlenirken yazarın kendi yaşadıklarından yola çıktığı izlenimi verilmiştir.

İkinci nesilde oluşan olumsuz kimliğe çözüm için yapılmış Alevi Dini ve Kimliği Projesine odaklanan bu makalede öncelikle bu olumsuz kimliğin taşıyıcıları olan Türkiye'deki ilk nesil ele alınarak başlanmıştır. Onların İngiltere'ye göçü ile devam edilerek parçalara ayrılmış asimilasyon teorisi üzerinden incelenmiştir. Olumsuz kimliğin temelleri oluşturulduktan sonra çalışma konusunun asıl aktörleri olan ikinci kuşağa geçiş yapılmıştır. Bu bölümde de bizlere Alevi Kimliği Projesi'nin yapılmasına dayanak

oluşturan sebepler sunulmuştur. Tüm altyapı oluşturularak projeye geçiş yapılmıştır. Alevilik Derslerinin Türkiye’de ve Türkiye dışına müfredata girme süreçleri verildikten sonra projenin uygulama aşamaları, derslerin içeriği, önemli sonuçları çok ayrıntılı bir şekilde ifade edilmiştir. Konu başlıkları ve başlıklar arası geçişler çok açık ve nettir. Bölümler kendi içinde tutarlıdır ve konu sınırından çıkılmamıştır.

Metodolojik çerçevede yapılan bu eylem araştırmasının (Alevi Kimliği ve Dini Projesi) süreci bir başlık altında detaylandırılmıştır. Makalenin örneklemine kaynak oluşturan Alevi Dini ve Kimliği Projesi’nin Londra Alevi Kültür Merkezi ve Cemevi (LACCC), Enfield'deki Prince of Wales İlköğretim Okulu, Islington'daki Highbury Grove Ortaokulu ve Westminster Üniversitesinden sosyologlar arasında benzersiz bir iş birliği gerektirdiği aktarılmıştır ve projenin uygulanabilirliğini görmek açısından yeterlidir. Bu uygulama grupları makalenin sınırlılıkları olarak da görülebilir ancak projenin başarısı göz önüne alındığında öncü nitelikte olmasının alana bana katkısı büyüktür. Yapılan görüşmelerden de örnekler bulabilmekteyiz. Örneğin ikinci kuşağın olumsuz kimliğini ortaya koyan Çetin’in etnografik araştırması referans alınmıştır. Birinci kuşağın, Portes ve Zhou'nun 'bölümlere ayrılmış asimilasyon' teorisi üzerinden incelerken bu teori de detaylandırmıştır. Makale bu şekilde çeşitli referanslar vererek çalışmasını desteklemektedir.

Sonuç bölümünde projenin başarısı, olumlu sonuçları ve önemi belirtilmiştir. 2012'de OFSTED raporunda Alevi Dini ve Kimliği Projesi’nin övülmesi, öğrencilerle birlikte ebeveynlerin de yoğun ilgisiyle karşılaşmış olmaları gibi birçok olumlu sonuç sıralanmaktadır. En önemli sonucunun ise yazar tarafından aktarılan;

Ayrıca, bu proje, okula dahil olma ve aidiyet duygusunu teşvik etmek için marjinalleştirilmiş topluluklarla birlikte ve onlar için çalışan ve benzer şekilde tanınmak için mücadele eden diğer etno-inanç grupları tarafından benimsenebilecek bir ayrımcılık karşıtı eylem araştırması modeli sergiliyor (Çetin ve Jenkins, 2018: s.118).

olduğu kanaatindeyim. Bu açıdan bakıldığında makale yalnızca Birleşik Krallık’ın geri kalanındaki veya diğer ülkelerdeki olumsuz kimlik algısına sahip nesiller için değil aynı zamanda benzer konudaki diğer etno-inanç grupları için de bir gelecek vadetmektedir. Yapmış olduğu bu öncülükle oldukça kıymetli bir çalışmadır.

3.2. Çingeneler ve Aleviler; Abdallar Kimliğinin İmkansızlığı

Elin Strand; Adrian Marsh “Gypsies and Alevis; The Impossibility of Abdallar Identity?”, *Alevis and Alevism: Transformed Identities*, (s. 155-174), *The Isis Press*.¹⁶

Bu makale Elin Strand ve Adrian Marsh tarafından kaleme alınmış olup 2005 yılında ‘Alevis and Alevism: Transformed Identities’ adlı kitapta yayımlanmıştır. Makale Çingeneler ile Alevilerin benzerlikler, sosyal grup ve kimlik oluşum süreçlerini, kökenlerini, bazı inanç ve uygulamalarını ve hem Alevi hem de Çingene kimliklerini, özellikle "öteki" olarak çevreleyen söylemler açısından incelemektedir.

3.2.1. Kavramsal Çerçeve

Çingeneler, "Avrupa'nın çeşitli yerlerinde, İran, Belûcistan gibi Asya memleketlerinde, Mısır, Kuzey Afrika ve Amerika'da yaşayan, fizikî görünüşleri ve mizaçları, yaşam tarzları ve dilleriyle diğer milletlerden ayrılan gezici bir topluluktur" (TDV İslam Ansiklopedisi, t.y.)¹⁷ Yıldız' a göre, Türkiye’de Çingeneler genel olarak “Çingene” olarak bilinse de farklı bölgelerde Abdal, Arabacı, Dom/Lom/Rom, Gurbet, Kıpti, Lulu, Roman, Sepetçi, Teber gibi birçok farklı adla da bilinmektedir (Yıldız, 2007: s.61). Resmi dilde ise 'Esmer Vatandaş' olarak tanımlanırlar. Rom, Roma, Roman dışındaki bu adlandırmaların tamamı olumsuz çağrışım içermektedir (Kolukırmak, 2008: s.147). Marsh'a göre ise "Avrupa Çingeneleriyle kültür, dil ve ekonomik özellikler paylaşan bir grup olan Türkiye Romanları arasında, çoğu meslekleriyle tanımlanan birçok alt grup (sepetçiler, kalaycılar, bohçacılar, hamamcılar, hamallar, arabacılar vb) mevcuttur" (Marsh, 2008: s. 22).

Çingeneler Hindistan'dan dünyaya yayılırken üç ayrı güzergah izlemişlerdir. Bunlar; Afganistan-İran-Türkiye(Anadolu)-Balkanlar, Afganistan-İran-Ermenistan-Rusya-Balkanlar ve Afganistan-İran-Suriye-Filistin-Kuzey Afrika-İspanya şeklindedir (Dingeç, 2019: s.590). " Bugün Türkiye’de, özellikle de Batı Anadolu, Marmara ve Trakya’da kullanılan “**Roman**” kavramı; Ağrı, Van ve Erzurum’da “**Lom**” veya “**Dom**” şeklinde de görülebilmektedir. Bunun izlerini şöyle de sürebiliriz: Çingeneler, Ermenice’de “**Lom**”,

¹⁶ Strand, Elin; Marsh, Adrian “Gypsies and Alevis; The Impossibility of Abdallar Identity?”, *Alevis and Alevism: Transformed Identities*, The Isis Press, 2005, ss.155-174.

¹⁷ Kaynak: <https://islamansiklopedisi.org.tr/cingeneler/> Erişim Tarihi: 23/07/2023. Kaynak kişi: İsmail Altınöz.

Suriye ve Filistin’de “**Dom**” olarak bilinirken; buralarda kendilerini “**Dum**” ve “**Rom**” olarak adlandırırılar" (Yıldız, 2007: s.72).

Türkiye coğrafyasında Çingeneler Rom, Dom ve Lom grupları şeklinde görülebilmektedir. Bunlardan Romlar, Ege, Trakya ve Karadeniz'dedirler ve yerleşiktir (Kolukırık, 2008: s. 149). Domlar, 11. yüzyılda Türkiye'nin güneydoğusuna gelmiş ve kendi dillerini (Domari) korumuşlardır. Türkiye'nin güney ve doğu bölgelerindedir. Göçebe ve yoksuldurlar. Lomlar ise kuzey doğu ve Karadeniz bölgesindedir. Yerleşiklerdir ve etnik kökenlerini gizlemektedirler (Marsh, 2008: s.22-23).

Abdal kelimesine ise Kahramanmaraş'ta rastlanmaktadır ve Doğu Anadolu'da 'elekçi' Güneydoğu Anadolu'da 'çingene' anlamlarında kullanılır (Yıldız, 2007: s.77). Kolukırık Abdalların kökenleri ve kimlikleri konusunda farklı görüşlerin olduğunu belirtmektedir. Kendi ifadeleriyle Abdallar aşağıdaki gibidir:

Abdallar, tarihsel süreç içerisinde farklı yaşam tarzlarından kaynaklanan nedenlerle değişik tanımlamalarla adlandırılmış sosyal bir gruptur. Görünüşleri ve sahip oldukları kültürel karakteristikleri nedeniyle öteki olarak konumlanmaları dışında, haklarında fazla bilgi sahibi olunmayan Abdal grupları, bugün de farklı isimlendirmelerle anılmaktadırlar. Türkiye sınırları içerisinde Ege, Marmara, İç Anadolu ve Güneydoğu Anadolu bölgeleri Abdal gruplarının yoğun olarak yaşadıkları yerlerdir ve yerleşik ya da yarı göçebe yaşam tarzlarıyla kültürel dokunun ayrılmaz bir parçasını oluşturmaktadırlar (Kolukırık & Yıldırım, 2009: s. 146).

Geçmişte divane derviş zümrelerine verilen Abdal ismini Anadolu'nun hemen hemen her yerinde taşıyan gruplar bulunmaktadır. Halk arasında göçebe çingene olarak anılsalar da kendilerini Abdal, Müslüman, Alevi-Bektaşî olarak tanımlarlar (Ayata, 2012: s.59).

3.2.2. Makale İçeriği

Makale ‘*Giriş, Kökenler, Sosyal Oluşum, Kimlik, Dindarlık, Sonuç*’ olmak üzere altı başlıktan oluşmaktadır.

‘*Giriş*’ başlığına yazarlar, dil bilimsel kod değiştirmenin etnik bir eşdeğeri içinde Alevi ve Roman kimlikleri kavramını inceleyeceğini belirterek başlamaktadır. Bunun mümkün olup olmadığı sorusunun 2003 yılında İstanbul’da düzenlenen Roman Çalışmaları Konferansı’nda dikkatlerini çektiğini ifade etmektedir. Alevlerin kapalı, hermetik ve doğum dışında kabule karşı bir grup olmaları sebebiyle bu konunun araştırmacılar arasında tartışmalı olduğunu dile getiren yazarlar, böyle düşünmeyenlerin bunu yalanladığını ve bunun Osmanlı öncesi Anadolu’dan kalma tarihsel bir durum olduğunu ve günümüzde de

Alevi ingene gruplarının varlığını iddia ettiklerini aktarmaktadır. Laz ve Kürt topluluklarından temsilcilerin de kendi gruplarında birden çok kimliğin bulunabileceğini savunduklarını  ne sürmektedir. Yazarlar İstanbul'daki tartişmalardan yola çıkarak Roman haklarının oluşunun tarihsel bağlamını anlattığını ve iki grup arasında var olan ilişkinin koşullarını sunduklarını vurgulamaktadır. Zor olanın hem Alevilik ve Alevi kimliği araştırmacılarına roman etnogenezinin anlaşılır bir analizini sunmak olduğunu hem de Türkiye'deki Roman halk gruplarının neden Alevi olduklarını iddia edebileceklerini tartişmak olduğunu savunmaktadır. Soruyu çevreleyen argümanların normatif işlevinin kimlik kavramları bağlamında inceleeğini eklemektedir.

Yazarlar, İstanbul, Gaziantep ve İzmir'de yaşayan grupları kastettiklerini ve Ana Oprisan ve Suat Kolukırık'ın Teber Abdalları  zerine olan araştırmasından ve İstanbul Abdalları arasında foto muhabiri Stefan Bladh'ın çalışmasından yararlandıklarını ifade etmektedir. Oprisan ve Kolukırık'ın ulaştıkları nihai sonucun taban tabana zıt olduğunu belirten yazarlar, bu farklılıkların doğaları gereği epistemolojik olduğunu etnografya ve sosyal antropoloji söylemine gömülü olduğunu iddia etmektedir. Bu farklılıkların çözümünün ise Roman halkının kimlik sorununun bağlamsallaştırma becerisinde yattığını; Bladh'ın net bir sonuca varamazken Oprisan'ın İzmir grupları gibi İstanbul-Gaziantep Abdal grubunun Roman olduğu sonucuna vardığını aktararak kanıtlarını sunacaklarını belirtmektedir.

Yazarlar Roman terimini ortak bir Hint etnogenezinin dilsel ve kültürel özelliklerini paylaşan dünyadaki halk gruplarını (Rom, Dom, Lom gibi) belirtmek için kullanılacağını ifade etmektedir. Türkiye bağlamında yaygın olarak kullanılan 'ingene' tercümesinin aşağılayıcı çağrışımı bulunduğu için kullanılmayacağını vurgulamaktadır. 1960'lardan itibaren Roman ve Roman olmayan aktivistler tarafından bilinçli bir şekilde sahiplenilen ingene teriminin Roman toplulukları tarafından evrensel olarak kabul edilmediğini belirtmektedir. Tarihsel olarak Romanların adlarının kaydının zayıf olduğunu ve atıfta bulunan grupların Romanca konuşup konuşmadıklarının tespitinin çok az durumda mümkün olduğunu ve bu nedenle ingene teriminin dikkatli bir şekilde kullanacaklarını belirtmektedir. Bu terminoloji sorununu terimi büyük harfle ve italik yazarak kabul edeceklerini eklemektedir.

Romani teriminin Rom'dan türetilen bir etnonimi paylaşan halkların dilini tanımlamak için ve aynı zamanda daha geniş Rom topluluğunu tanımlamak için bir terim olarak kullanılacağını ifade etmektedir. Dom'un Orta Doğu'nun ingene haklarını atıfta

bulunduğunu; Lom'un ise Ermenistan ve Orta Asya'dakilere atıfta bulunduğunu aktarmaktadır. Osmanlı döneminde farklı Türk Roman grupları tanımlayan terimlerin olduğunu ancak kısa bir tanım verdikten sonra yalnızca gerektiğinde tek tek atıfta bulunacaklarını ilave etmektedir.

İki grup ile benzerliklerin sosyal grup ve kimlik oluşum süreçleri, doğuşları ve tarihleri bazı inanç ve uygulamaları ve hem Alevi hem Çingene kimliklerini özellikle öteki olarak çevreleyen söylemleri açısından vurgulayacaklarını belirtmektedir.

Yazarlar, Roman etnogenezinin tarihsel süreçlerinin aralarında Alevi olanlarının da bulunduğu bir dizi bileşik gruptan çeşitli kimlikleri ürettiği sonucuna vardıklarını belirtmektedir. Bunun büyük ölçüde belgelenmiş ancak bazı araştırmacılar tarafından kabul edilmemiş bir kavram olduğunu aktarmaktadır. Daha bilgilendirici ve aydınlatıcı kanıtlar üretmek amacıyla hem Roman çalışmalarının hem de Alevi bilim insanları tarafından ortaklaşa daha fazla araştırmanın yapılmasının gerekliliğinin altını çizmektedir (Strand ve Marsh, 2010: s.155-157).

‘Kökenler’ başlığı altında yazarlar modern Türkiye Cumhuriyeti’nde Alevi Çingenelerin varlığının kimliğin ilkel, doğuştan ve değişmez olduğu şeklindeki pozitivist anlayışta ısrar edenler tarafından zaman zaman sorgulanan bir olgu olduğunu ifade etmektedir. Onlara göre Alevi kimliğinin Roman kimliğinden farklı olarak kan bağı dışında bir şey olamayacak bir kimlik olduğunu aktarmaktadır. Ancak bunun genel olarak Alevi bilim insanlarının görüşü olmadığını da eklemektedir. Roman milliyetçileri için Hindistan’a bağlantının çok önemli olduğunu ve geçmişle bugün arasındaki bu reddedilemez ilişkiyi göstermek için araştırmacılar tarafından Roman halkların kendi arasındaki ‘uzlaşmacı bir söylem’ olarak çok sayıda çaba ve argümanın seferber edildiğini ileri sürmektedir.

Romanlar için vaat edilmiş toprakların Romanistan olduğunu belirten yazarlar, modern tarihte hayali olarak Romanistan’ın kuzeybatı Multan, Rajasthan ve çevresindeki bölgede yer aldığını ifade etmektedir. Romanestan kavramının 1970’lerin Gandhi rejimi sırasında Hindistan hükümeti tarafından belli noktalarda seferber edildiğini ve Hindistan sömürgeleştirilmeden önce Hintli halk gruplarının Avrupa’da kurdukları bir ters sömürgeleştirme sürece olduğunun öne sürüldüğünü aktarmaktadır. O dönemde Hindistan Hükümeti’nin Roman etno-milliyetçiliği olarak nitelendirilebilecek bir hareketin büyümesine verdiği desteğin 1950’lerde Mısır’ın Makedonya ve Kosova’da Mısırlı

kimliğini iddia eden bir grubu tanımasına benzetmektedir. Her iki örneği de devlet destekli etnik milliyetçilik siyasetinin farklı yönlerini gösterdiğini savunmaktadır.

Yazarlar, primordialist yaklaşımı paylaşan bilim insanlarının alt kıtadan M.S. 500 ile 1000 yılları arasında göç ettiklerini iddia eden Çingeneler için tamamen Hintli bir etnogeneizde ısrar ettiklerini aktarmaktadır. Roman tarihçiliğindeki tek oluşum kavramlarından geç köken teorisine geçişin anlaşılması için Roman tarihinin öyküsünün veya yörüngesini yeniden yapılandırılması; tarihsel kayıtların ve dil bilimsel kanıtların çok daha yakından incelenmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Üç büyük Çingene grubunun M.S. 8. yüzyıl başlarındaki Müslüman Arap akınları ve istilalarının sonucunda Sindh'ten veya Kuzeybatı Hindistan 'dan daha önceki göçlerle farklı zamanlarda ayrıldıklarını iddia etmektedir. Modern torunlarından Orta Doğu ve güneydoğu Anadolu'da çoğunlukla Domari konuşanın bulunabileceğini ve Mısır İsrail ve Suriye'de Ghagar, Nawar, Halebi gibi çeşitli aşağılayıcı lakaplarla tanındıklarını ve kendilerine taktıkları ünvanın Dom olduğunu aktarmaktadır.

Diğer iki grubun toprakları Kuzey Orta-Hindistan 'dan Horasan'a kadar uzanan Gazneli Mahmut'un akınlarından tutsak olmalarının muhtemel olduğunu dile getiren yazarlar, birçoğu zanaatkarlar, müzisyenler, şovmenler ve yüz binlerce Hintli mahkûmun M.S. 997-1027 yıllarında başkente sürüldüklerini belirtmektedir. Baskınların amacının ganimet ve esirleri ele geçirmek ve İslam'ın din düşmanlarını azaltmak olarak iki yönünün olduğunu aktarmaktadır.¹⁸ Mahmut'un Sindhi beyliklerini başarılı bir şekilde azaltmasının birçok Shi'i ve Hindu Hintlisini İslam ordularına dahil edilmesiyle Gazneli kuvvetlerinde yer aldıklarını ifade etmektedir. Bu sürecin Berberi (Vaddahiyya), İranlı (Buhariyya) ve Sindhi Hintlilerinden (Oiqdniyya) oluşan alayların mevali birlikleri olarak ortaya çıktığı Süfyani döneminden beri yürürlükte olduğunu dile getirmektedir. Bu örgütlenme modelinin 1220-1223 yıllarında Nusayriyye'yi (Suriye Alevileri) savunan bedevi emir Hasan al- Makzun al- Sinjari'nin erken orta çağ ordularındaki modelden farklı olmadığını öne sürmektedir. Bu Nusayriyye birliklerinden bölgede Matawira, Mahaliba, Darawisa, Numaylatiyya ve Banu'Ali kabilelerinin ortaya çıktığını belirtmektedir. Nusayriler ve Aleviler arasındaki ilişkinin doğasının her ikisinin de ayrı etno-kültürel matrislerde yerli kökenler iddia ettiği bir ilişki olduğunu ve burada yazarların doğrudan bir ilişki önerme niyetlerinin olmadığını altını çizmektedir. Asıl vurgulananın İslami askeri bağlamda kabile oluşumu süreci olduğunu eklemektedir.

¹⁸ Bunların, bilgin al Biruni (940- C.1048CE) tarafından başyapıtı "Description of India"da (1030) ayrıntılı olarak açıklandığı bilgisi makalede verilmektedir.

Mevali birliklerinin ağırlıklı olarak yeni Hint-Aryan Hint dili ve Farsça biraz da Türkçe ve Arapçadan oluşan bir ortak dil yani askeri bir komuta dili konuşmayı öğrendiklerini ileri sürmektedir. Bunun mantığını da ordunun tüm bölümlerinin komutları hızlı anlaması ve yanıt vermesi olduğunu açıklamaktadır. Bu ortak dilden 13. yüzyılda Romani ve Urduca olarak kristalleşecek olan iki biçimin ortaya çıkacağını ifade etmektedir. Ayrılan yörüngenin Gazneli Mahmut'un Dandanakan'da yenilmesinin sonucu olduğunu belirtmektedir. Bu yenilgi sonucunda imparatorluğun batı kısmının sonsuza dek kaybolduğunu ifade eden yazarlar, bu tarihin Türkmen göçmenlerin ilk dalgasının Horasan ve Doğu Anadolu'yu kendilerine açık buldukları tarih olduğunu belirtmektedir. Türkmenlerin önünde Roman halklarının bazı ataları olan Hintli Gazneli mevalinin kalıntılarının da gittiği bilgisini vermektedir. Ermeni topraklarındaki ikametlerinin 1064'te Ani'de Selçuklu zaferi ve ardından Bagratid Kars Krallığı'nın Bizanslar tarafından alınmasıyla son bulduğunu ilave etmektedir. Malazgirt'teki Bizans bozgununun Proto-Roman haklarını daha batıya Küçük Asya'ya ve imparatorluk topraklarına ittiğini belirten yazarlar, bu zamana kadar Hint genetik çekirdeğinin Persler, Harezmiler, Ermeniler, Yunanlılar, Araplar ve diğerlerinin bir karışımıyla tamamlandığının varsayılabilceğini savunmaktadır. Hancock'un çağdaş Roman durumunun iki göze çarpan yönüne değindiği şu sözlerini aktarmaktadır:

Yazarlar M.S. 1040-1100 yılları arasındaki göçlerinin yolunun onları Gazne'den Dandanakan'a oradan da güney Hazar'ın geleneksel ipek yolları boyunca İsmaili topraklarından geçerek Azerbaycan ve Arminiya topraklarına götürdüğünü ifade etmektedir. Ani'nin Bagratid prensi II. Gagik ve birçok Ermeni'ye Kapadokya'da toprak vererek karşılık veren Bizanslılar tarafından zorunlu göçün bir sonucu olarak proto-Roman halklarının batıya ve güneye doğru ilerlediklerini öngörmektedir. Aiguptissa ve Atsinganoi olarak Çingenelere ilişkin en eski güvenlik referansının 11. yüzyıl sonlarında Konstantinopolis'te Bizans ruhban kaynaklarından geldiğini aktarmaktadır. Rom etnik adının Rum yani Bizanslı olma kavramından türemiş gibi görüldüğünü iddia etmektedir. 1340'larda kutsal topraklardan dönen hacılar tarafından Modon'da Romiti biçiminde kaydedildiğini ilave etmektedir.

Yazarlar herhangi bir Indie Birliği'nin Dandanakan'da ele geçirildiğine veya ordulara mevali olarak dahil edildiğine dair hiçbir göstergelerinin olmadığını aktarmaktadır. Burada önermek istediklerinin Anadolu'daki Roman nüfusun atalarının göç yolunun Kuzeybatı Hindistan'ın Şii Müslüman beyliklerinden başladığı, Türk Sufizmi ve

Aleviliğin kökenleri ile ilişkilendirilen bölgelerden ve Kürt Aleviliğinin topraklarından geçtiği ve daha sonra 1920'lerin başında Alevi Türkmen gruplarla temas kurduğunu aktarmaktadır. Heterodoks olan bu gruplar için gezgin dervişlerin hoşgörülü kapsayıcılıklarının ve sufizm mesajının cazibesinin yaşamlarına özel bir anlam katacağını tahmin etmektedir. Sufi mistisizminin Roman grupları arasındaki etkilerinin tarihçiler tarafından araştırılmak bir yana etnograflar ya da antropologlar tarafından hiçbir zaman tanımlanmadığını ileri sürmektedir. Yalnızca birkaç imanın Çingene dansının bazı yönlerinin Orta Asya Şamanizmi ile ilişkilendirildiği etnomüzikolojiden geldiğini belirtmektedir.

11. ve 12. yüzyıl Anadolu insanının zihniyetinin gündelik hayatlarındaki güvensizlikten derinden etkilenmiş olabileceği iddiasında bulunan yazarlar, bu dönemde savaş ve zulüm felaketlerinden aşırı vergilendirmenin yol açtığı yıkımdan, hastalıkların tahribatından ve haydutların ve savaş ağalarının zulmünden kaçan göçmen ve mültecilerin çok olduğunu ve çoğunun koruma, ekonomik fırsat ve arkadaşlık sunan daha güçlü gruplara katılmayı tercih etmiş olabileceklerini öne sürmektedir. Yazarların deyiimiyle “Selçukluların ve Türkmenlerin çekici ile Bizanslıların örsü arasında ‘dövülerek’, erken orta çağ Anadolu'sunun sosyal ve manevi kazanında tavllanmış ve kaynaşmışlardır. İşte Alevi Çingenelerin eninde sonunda ortaya çıkmış olması muhtemel ortam budur.” (Strand ve Marsh, 2010: s.157-162).

‘Sosyal Oluşum’ başlığında yazarlar, farklı Çingene halklarının oluşumlarının karmaşık sürecinin bu makalenin kapsamı dışında bütünlüğü içinde bir konu olduğunu ancak Çingene kimliğinin gelişiminde hem etnogenезin hem de sosyal inşanın iş başında olduğunu altını çizmektedir. Hancock’a yeniden atıf yaparak Proto-Roman halkların etnik ve kabilesel kimliklerini geç Bizans ve erken Osmanlı döneminde kazanmış topluluklar olduklarının, yazarların temel görüşleri olduğunu belirtmektedir. Asıl önemli olanın toplumsal oluşum süreci olduğunu ve sofistike devlet mekanizmalarının varlığının eski kabileler arasında bununla başa çıkabilecek yapı ve stratejilerin geliştirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu klan veya kabile grupları halinde örgütlenilmesinin de devlet tarafından yönlendirildiğini iddia etmektedir. Çeşitli kökenlerden gelen, güvenlik ihtiyacına bağlı ve belirli ekonomik uzmanlıklar geliştiren göçebe halkların gevşek örgütlenmelerinin pazardaki mevcut nişlerden yararlanmak için kabile tanımlarını ve önceden var olan Mısırlı kimliklerini kabul ettiklerini belirtmektedir.

Osmanlı mali sisteminin Türkiye Çingeneleri üzerinde derin bir etkisi olduğunu öne süren yazarlar, Sepetçi, Balamoron, Kipti, Mirti, Koçer ve Arabçı şeklindeki ayrımların vergi amaçları için genellikle meslekle bağlantılı kategorizasyonun sonucu olduğunu dile getirmektedir. Bu sınıflandırmanın 19. yüzyıl Osmanlı sayım görevlilerinin İçel sancağı için 1831 nüfus kayıtlarında Tahtacı ve Abdalların sayısını Çingene olarak kaydetmelerine sebep olduğunu belirtmektedir. 1712’de Anadolu’dan Kıbrıs’a sürülen Nusayrilerin torunlarının ve 19. yüzyılda modernleşen Osmanlı kuvvetlerine alınan Tahtacıların kendilerini Kipti olarak tanımladıklarını aktarmaktadır. Kendi araştırmalarının bunun sebebinin Sünni askerlerle hizmet etmekten kaçınmak olduğunu öne sürdüğünü ifade eden yazarlar, mevcut ilişkilerin ve sınıflandırmaların bazı temellere sahip olduğunu gösterdiğini ileri sürmektedir.

‘Kimlik’ başlığı altında Alevlerin ve Çingenelerin tarihsel deneyimlerindeki en belirgin benzerliğin ötekileştirme ve ayrımcılık olduğunu belirten yazarlar, bunun birinde uygulamaları ve büyücülükle diğerinde ise Heterodoksi ve İslam’ın ilkelerine zayıf bağlılıkla ilişkilendirildiğini dile getirmektedir. Bu etiketlere grupların kendilerinin itiraz ettiklerini ve oluşan algıların Çingene ve Çingene olmayanlar arasındaki anlaşmazlıkların kaynağı olduğunu ifade etmektedir.

Yazarlar Çingenelerin göçebe halkların torunları olduğunu ve oluşum sürecinde göçebe olmayan halklar tarafından dışlandıklarını ileri sürmektedir. Yerleşik olanların göçebe halklardan duyduğu korku ve hayranlığın, homojen grupların yabancı düşmanlığının, Sünni-Alevi karşıtlığında olduğu gibi Ortodoksların sapkınlıklardan duyduğu dehşeti iççice geçiren ikili bir karşıtlık içinde sıkışıp kaldıklarını belirtmektedir. Ticari olarak göçebe olan tüm grupların Çingene olmayanlar tarafından Çingene olarak algılabildiğini ifade eden yazarlar, Roman bilincinin inşasını bu hayali Çingene ile müzakere etmek zorunda kaldığını vurgulamaktadır. Alevilerin dışa dönük sınırları koruma arzusuna benzer şekilde Roman halklarının da genellikle Roman olmamalarını vurgulayan bir kimlik sunmaya başvurduklarını ve zulümden, ön yargıdan ve yıkımdan kaçmak için diğerleri gibi geçmeyi seçtiklerini aktarmaktadır.

Teber-Abdal grubunun yazları Türkiye’nin güneyine kış aylarında da İzmir Bornova’ya hareket eden yarı göçebe bir grup olduğu bilgisini veren yazarlar, İzmir’e ilk göçlerinin Horasan- Erzurum- Eskişehir- Alaşehir şeklinde olduğu anlatısını aktarmaktadır. 250 veya 300 kişilik bir nüfusa sahip olan topluluğun gecekondularda yaşadığını eklemektedir. İstanbul Abdallarının kendilerini Gaziantep’te doğmuş olarak tanımladığını

ve İstanbul'un varoşlarında diğer Roman topluluklara yakın otoyol üst geçidinin altında ikamet ettiklerini belirtmektedir. Teber- Abdallarının parfüm, ucuz kolonya ve çiçek satışı, inşaat işçiliği, hurda toplama gibi işler ile uğraştığını dile getirmektedir. Alevi Müslümanlar olarak Teberilerin dini yayınlar sattığını ve bunun okuryazarlık düzeylerinin yüksek olduğunu düşündüğünü belirtmektedir. Kolukırık'ın çalışmasındaki terimler tablosundan bilgilere yer veren yazarlar, yalnızca Tarlabası'ndan gelen ve kendilerini Çingene olarak kabul eden grubun tanımlanabilir Romanca kelimeler sunduklarını aktarmaktadır. İstanbul Abdallarının Çingene oldukları fikrini çürüttüklerini ancak iş amaçlı Romanca konuştuklarını söylediklerini eklemektedir.

Yazarlar her iki grup söz konusu olduğunda da sadece tek bir kritere (yani dile) dayanan bir atfın hatalı olduğunu, bu iki grubun da Alevi ve Çingene olduğunu ancak Çingene olmayanlar olarak geçmeyi seçtiklerini ve bunu yapmaya hakları olduğunu öne sürmektedir (Strand ve Marsh, 2010: s.162-166).

'Dindarlık' başlığında yazarlar Çingene tarihçileri ve Romani çalışmaları eski akademisyenleri arasında 'din Çingeneye hafifçe oturur' ifadesinin dine kayıtsızlığı ima ettiğini ve bir aksiyomatik olduğunu ifade etmektedir. Kriptodin ya da Senkretizm olgularının Osmanlı geçmişinde var olduğunu ve daha sonra Balkanlar'da Anadolu'daki ardıl devletlerde varlığını sürdürdüğü yerlerde Çingenelerin farklı bir şeyi temsil ettiğinin sıklıkla tartışıldığını öne sürmektedir. Bu kopuşun çevredeki toplulukları normatif sosyal davranışlarından ayrılma kavramlarını güçlendirmenin ve Çingene topluluklarının karşı kültürel unsurunu vurgulamanın bir yolu olduğunu belirtmektedir. Çingene dindarlığının ifadesi olarak yorumlanan temizlik tabularının örgütlü dinlere karşı olmadığını veya onların yerine geçmediğini ifade etmektedir. Helal ve haram arasındaki geleneksel İslami ayrımın Çingenelerin temiz(özel) ve kirli (kamu, marine) arasında ayrım yapmasına benzediğini eklemektedir.

Sinanmamış ancak ilginç bir hipotezin mahremiyet fikrini de içeren Türk mahremiyet ve hususiyet kavramları ile Roman denizcilik kavramları arasındaki olası bağlantı olduğunu öne sürmektedir. Çingene saflık kodlarının sadece mevcut dini uygulamalar ve ritüellerle uyumlu olmakla kalmadığını aynı zamanda onları pekiştirdiğini de vurgulamaktadır.

Yazarlar dini kimliklerinde ısrar eden ve Çingene kimliğinin herhangi bir yönünün varlığını reddeden Abdallar grupları örneğinin bu uygulamaların ifade edilmesi için başka bir olasılık olduğunu düşündüğünü öne sürmektedir. Kişinin dinini değiştirmesi, yeni

bir etnik kimliği benimsemesi veya uyum sağlaması ile eş anlamlı görülebileceğini savunmaktadır. Makro kimlik olarak adlandırılabilen bir kimlik arayışında topluluk içindeki belli ritüellerin varlığının açıklamaya ihtiyaç olduğunu belirtmektedir. Bunun temel uygulamaların sürdürülürken grup üyelerinin daha büyük bir grubun parçası olarak kabul edilmesine izin veren heterodoks bir Müslüman kimliğin geliştirilmesi yoluyla olabileceğini ifade etmektedir. Romanlardan alınan belirli pratikleri ve dilsel unsurları sürdüren ancak Çingene olduklarını reddeden bir grubun yalnızca bir Alevi kimliğinin mümkün olduğu argümanını doğruladığını ileri sürmektedir. Yazarlar, dil konusunda da Romanca kelimeleri ve Türkçe sözdizimi ve dil bilgisi içeren bir Türkçe kırma dilinin olduğu gerçeğini iddia etmektedir. Romen dilini öğretilen bir dil değil grup içinde öğrenilen ve sosyalleşme yoluyla kullanılabilen bir dil olduğunu savunmaktadır. Abdalların dini kimliklerini vurguladıkları dile getiren yazarlar, düğün ritüellerinin başka yerlerdeki Roman düğünlerine güçlü bir benzerlik gösterdiğini eklemektedir. ‘Geçme’ girişiminin nedeninin de kaçınma stratejisinin olduğunu iddia etmektedir. Aksine grupların hem Alevi hem de Roman kimliğini takip edebildiği durumlarında varlığından söz etmektedir.

Margarita Karamihova’nın Alevi-Çingene ilişkileri konusundaki araştırmasını bu duruma örnek gösteren yazarlar, araştırmanın Bulgaristan’ın Teketo köyündeki Osman Baba Türbesi’ndeki saha çalışmasına dayandığını belirtmektedir. Çalışmanın etnografik ve epistemolojik sorunları çevreleyen karmaşıklıkları saptadığını ifade etmektedir. Bu çalışmadaki Çingenelerin Plovdiv’in İzgrev semtindeki Stolipinovo Mahallesi’nden olduğunu ve bu türbeye düzenli gidenlerin bazılarının başta kendilerini etnik Türk olarak tanımlamayı tercih ettiğini ancak daha sonra Çingene olduklarını kabul ettiklerini aktarmaktadır. Stolipinovo’da diğer kişilerin kendilerini Romi olarak tanımladıkları eklemektedir. Alevi Çingenelerin her türlü gerçek dindarlıktan sıyrıldıklarını ve kutsal yerde Alevi hacılara ve ev sahiplerine demografik bir tehdit olarak tanımlandıklarını dile getirmektedir. Çingenelerin ibadet biçimlerinin kutsal mekandaki ibadet kurallarına aykırı olarak sunulduğunu ve her türlü manevi ve tarihi bilinçten yoksun bırakıldıklarını şu alıntıyla ileri sürmektedir:

Yazarlar Karamihova’nın kutsal mekânı ziyaret eden Çingene sayısının artmasının arka planını açıklarken Çingenelerin Türklerden sayıca fazla görüldüğünü ve Çingene ziyaretçilerine Avrupa’nın Çingene ordularını dışlama dilinin bilişsiz bir yansıması olarak kitlesel bir istilasını oluşturduğunu belirttiğini aktarmaktadır. Karamihova’nın ilk olarak

Çingeneleri Türklerden ayırdığını sonra da Çingene Aleviliğinin gerçek Alevi geleneğinin bir taklidi olduğu gerçeğini ortaya koyduğunu öne sürdüğünü dile getirmektedir. Önde gelen Roman çalışmaları akademisyenleri arasında yer alan Marushiakova ve Popov'un Karamihova'nın argümanlarına katılmamasının muhtemel olduğunu belirten yazarlar, Çingene dindarlığının reddedildiğini açıklayarak böyle bir algının dini senkretizmi normatif bir dini modelden bir sapma olarak gören etnosentrik bir anlayışa dayandığını iddia ettiklerinden söz etmektedir.

Antropolog David Shankland'ın görüşüne değinen yazarlar, onun Aleviliğin herhangi bir gerçek biçimini iddia etmenin verimsiz olduğunu belirttiğini dile getirmektedir. Alevilik ve Çingeneliğin ona uyum sağlama biçimlerinden kaynaklanan benzer bileşenleri paylaştığını ifade etmektedir. Bunların dindarlıklarının normatif örgütlü din tarafına sürekli sorgulanması, ortak zulüm tarihi, gruba kabulün kapsayıcı olmaktan ziyade dışlayıcı olması, belirli bir gizlilik düzeyi ve üye olmayanlara karşı şüphe ve senkretik dini pratiklerin olduğunu ileri sürmektedir.

Yazarlar, Ortodoks olmayan bir mezhebe bağlılığın, Aleviler ve Roman Pentekostal için ayırt edici bir özellik olduğundan söz etmektedir. Çingene Pentekostal hareketinin Alevi hareketiyle benzer bazı örüntüler içerdiğini belirtmektedir. Bu benzerliklerin sözlü geleneği vurgu, dogmanın üzerinde 'kalp ve ruh' ve kültürel asimilasyona karşı direniş ifadelerinin olduğunu sıralamaktadır. Baskın dinlerin temsilcilerinin çoğunlukla azınlık arasındaki teolojik mesafeyi onları birleştiren merkezi dini kişiliklere dikkat çekerek azaltmak için girişimlerde bulunduğunu ifade eden yazarlar, Hasan Mehdi Şirazi ve Giovanni Paolo II'yi bunlara örnek göstermektedir.

'*Sonuç*' bölümünde yazarlar, kimliklerin inşasının bu topluluklar üzerinde işleyen sürekli bir tarihsel sürecin parçası olarak görülmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Osmanlı'nın son dönemlerindeki mezhepsel cemaatlerden etnik ve ulusal gruplara geçişin, hem imparatorluktaki gayrimüslim nüfusun koruma hakkı talebi için gelen baskılara yanıt olarak hem de Osmanlı hükümetinin demografik uygulamaları benimsemesi ile millet sistemindeki gelişmelerin bir parçası olduğunu ifade etmektedir. Grupların sınıflandırılmasının belirsiz bir süreç olduğunu belirten yazarlar, modern etnografinin bazı gruplara uygulanan tanımlamalara itiraz edeceğini ileri sürmektedir.

Dini dışlanma ve sosyal marjinalleşmenin ticari göçebelik veya mesleki özgürlükle birleşerek Osmanlı-Türk Çingene kimliğini ürettiğini savunmaktadır. Yeni Hint- Aryan, Yunanca, Farsçadan türetilen ve Türkçe'ye dahil edilen bir creolenin mirasının da buna bir

bileşen sağladığını eklemektedir. Heterodoks Müslüman Çingenelerin Anadolu'daki tarihsel varlığının uzun bir geçmişe sahip olabileceğini iddia etmektedir.

Aleviler ve Çingeneler arasındaki ilişkinin karmaşık ve çok az belgelenmiş bir geçmişe sahip olduğunu vurgulamaktadır. Aleviliğin Çingene gruplarındaki modern varlığının Balkanlar, Türkiye ve Orta Doğu'daki Çingene grupları arasındaki karmaşık dindarlık tablosunun bir parçası olduğunu öne sürmektedir. Kimliğin bir yönüne daha fazla vurgu yapılmasının içinde bulunduğu sosyokültürel matrise bağlı olduğunu belirten yazarlar, bu hususun ileri sürülmesinin farklı bir bağlamda başka hususların varlığını ve ileri sürülmesini engellemeyeceğini öne sürerek makalesini sona erdirmektedir (Strand ve Marsh, 2010: s.166-171).

3.2.3. Değerlendirme

Makalenin kapsamı yazarın deyimi ile “Bu makalede vurgu, dil bilimsel ‘kod değiştirme’nin etnik bir eş değeri içinde, aynı ortamda eş zamanlı olarak işleyen Alevi ve Roman kimlikleri kavramının incelenmesi üzerinedir.” Bu kapsamın nasıl belirlendiği ve alandaki mevcut tartışmalar açıklanmaktadır. Roman grupları arasındaki dini ve inançlar sorununun kökenine inilerek kimlik kavramları bağlamında inceleneceği ifade edilmektedir. Konunun sınırlılıklarından ve akademi dünyasında var olan farklı tartışmalardan da bahsetmektedir. Çalışmada kullanılan kaynaklar ve incelenen grup net bir şekilde ifade edilmektedir. Oprisan ve Kolukırık’ın çalışmalarının farklı sonuçlara varmasının üzerinden bir iddiada bulunarak “(...) biz bu farklılıkların doğaları gereği epistemolojik olduğunu, etnografya ve sosyal antropoloji söylemine gömülü olduğunu iddia ediyoruz” (Strand ve Marsh, 2010: s.156) ifadelerini kullanmaktadır.

Makalenin terminolojisi net bir şekilde verilmiştir. Roman, Çingene, Romani, Rom, Dom, lom gibi ifadelerin tanımları ve çalışmada temsil ettikleri gruplar detaylandırılmıştır. Örneğin; Roman teriminin sınırlarını şu şekilde çizmektedir:

Roman ayrıca, daha geniş Rom topluluğunu tanımlamak için bir terim olarak kullanılacaktır; Dom, Orta Doğu'nun Çingene halklarına atıfta bulunur (domari konuşan diğerlerinin yanı sıra genellikle aşağılayıcı bir şekilde Ghagar, Nawar ve Halebi olarak etiketlenir) ve Lom, Ermenistan ve Orta Asya'dakilere (Lomavren konuşan diğer gruplara ek olarak Luri ve Poscha) atıfta bulunur. (Strand ve Marsh, 2010: s.156)

Kuramsal çerçeve daha Alevi-Çingene ilişkileri kapsamında yapılmış Karamihova'nın çalışmaları aktararak karşılaştırmaları yapılmıştır ve “Sonuç, yine "ya-ya

da tartışmasını" ve "doğru ya da yanlış ikilemini" destekleyecek bir sonuçtur” (Strand ve Marsh, 2010: s.168) çıkarımı yapılmıştır.

Makalede Çingenelerle Alevilerin ilişkileri incelenirken kökenlerine, sosyal inşalarına, kimliklerine, dine bakış açılarına göre başlıklandırılmıştır. Giriş bölümünde incelenen konu kapsamında terminolojisi ve metodolojisi verilmiştir. Kökenler başlığında iki grubun da farklı kaynaklarla desteklenerek tarihsel süreçlerine değinilmiş; iki grubun temaslarının nasıl olmuş olabileceği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Etnogenezin ayrıntılandırılmasının ardından sosyal oluşum süreçlerinden bahsedilerek kimlikler ve dine bakış açıları üzerinden benzerliklere odaklanılmaya çalışılmıştır.

Makalenin ortaya koymuş olduğu varsayım tartışmaya açık ve çok incelenmemiş bir alandır. Tartışmaların bitirildiğini veya tüm soruların yanıtlandığını söyleyemeyiz. Özellikle iki grubun ortaklıkları olarak iddia edilen özelliklerin azınlık grupların ortak tepkileri sonucunda oluşan özellikler olduğu kanaatindeyim. Ötekileştirme, ayrımcılık, gizlenme, göç yolları, heterodoksi gibi benzerlikler üzerine yapılan bu hipotez sağlam bir temele oturtulmamıştır.

Yazar bir sonuca varırken “Roman Çalışmaları alanında, iç içe geçmiş etnik dini kimliklerin olasılığını gösteren bir karşılaştırmalı materyal külliyatı vardır” (Strand ve Marsh, 2010: s.168) ifadesini kullanarak aslında bu verilerin birçok etkileşimde olan grubun birbirini etkilediğini ve kimliklerin saf kalamayacaklarını sunmaktadır. Daha fazla araştırma yapılarak aydınlatılması gereken bir konu olduğunu dile getirerek yeni çalışmaların yapılması gerektiğini ve bunun Roman Çalışmaları ve Alevilik alanındaki bilim insanlarının ortaklaşa yapması gerektiği önerisinde bulunmuştur.

3.3. Bir ‘Çoğunluk’ Olarak Alevilik: Dersim'deki Alevi ve Sünni Topluluklar

Ahmet Kerim Gültekin, “Alevism as a ‘Majority’: Alevi and Sunni Communities in Dersim”, *The Alevis in Modern Turkey and the Diaspora: Recognition, Mobilisation and Transformation*, (s. 101-126), Edinburgh University Press.¹⁹

Makale Ahmet Kerim Gültekin tarafından kaleme alınmış ve ‘The Alevis in Modern Turkey and the Diaspora’ adlı kitapta yayımlanmıştır. Makalede yazar Alevilerin çoğunlukta olduğu Tunceli’deki Aleviliği Kürt kimliğiyle ilişkili olarak anlamaya

¹⁹ Gültekin, Ahmet Kerim, Alevism as a ‘Majority’: Alevi and Sunni Communities in Dersim, *The Alevis in Modern Turkey and the Diaspora: Recognition, Mobilisation and Transformation*, Edinburgh University Press, 2022, ss. 101-126.

çalışmayı ve bu ildeki Alevilerin özgün karakterinden hareketle alternatif bir yorum sunmayı amaçlamaktadır. Bölgedeki Sünni ve Alevi toplulukların tarihine, birbirlerini algılayışları ve ilişkilerine, bölgedeki dağılımlarına da değinmektedir.

3.3.1. Kavramsal Çerçeve

Alevilik siyasi, itikadi ve tasavvufi açıdan birçok anlam yüklenen, tanımı ve tarihsel gelişimi üzerine farklı düşüncelere sahip olunan bir kavramdır. Alevilik kelime anlamıyla "Ali'ye mensup", "Ali'ye ait" anlamlarına gelen, Mezhepler Tarihi ve Tasavvuf edebiyatında, "Hz. Ali'yi sevmek saymak ve ona bağlı olmak" anlamındadır (Dalkıran, 2002). Aleviliğin özgün değerleri eski Türk gelenekleriyle gelip Anadolu'da var olan kültürlerle kaynaşarak yaratılmıştır. Hz.Ali, On İki İmam ve Kerbela gibi sembolik ve biçimsel öğeler; vahdet-i vücud, insan-ı kâmil gibi felsefe ve inanç biçimleri bu kültürel kaynaşma sonucu Aleviliğin öğretilerine eklenmiştir (Gölbaşı & Ahmet, 2010). Sözlü geleneğe dayanması sebebiyle hala bir uzlaşıya varılamayan Alevilik konusunda M. Saffet Sarıkaya Aleviliğin ne olduğuna verilen cevapların çok farklı olmasında ideolojik farklılıkların, ön yargının, bilgisizliğin etkisinin olduğunu belirtmektedir (Sarıkaya, 2016).

Sunnilik tanımına bakıldığında ise ortak bir tanımın verilebildiği görülmektedir. “Kur'an'a ve Hz. Muhammed'in sünnetlerine göre davranmayı en doğru ve tek yol sayan, Hanefi, Maliki, Şafii, Hanbeli mezhepleri”²⁰(Türk Dil Kurumu, t.y.), Sünnet temelinde; Tanrı'nın birliğine inanma, namaz, oruç, hac ve zekât ilkeleri üzerine kurulu ehl-i sünnet mezhebi” , “Arapça'da iyi huy, izlemek, güzel ahlak, iyi, güzel davranış vb. anlamlarına gelen Sünnet'ten türemiştir. Bir din kavramı olarak Peygamberin bütün yaptıklarını yapmak, söylediklerini yerine getirmek, davranışlarını, eylemlerini örnek almak demektir” (Doğan & Çelik, 2014: s.124).

Alevi-Sünni ilişkileri geçmişten günümüze sağlıklı bir şekilde kurulmamıştır. Bu diyalog sorunları siyasi gerilimler (Osmanlı-Safevi mücadelesi), iki grup arasındaki bilgisizlik ve ön yargılar (mum söndü), siyasi görüş ayrılıkları (sağ-sol), kültür farklılıkları gibi sebeplere dayanmaktadır. Ancak bütün bu gerilimlere rağmen iki grubun da iletişime açık ve gönüllü olduğu gözlenebilmektedir (Yağbasan & Öztürk, 2016: s.184). Türkiye'de Alevi-Sünni topluluklar birarada yaşamaktadır ve Alevi topluluklar demografik olarak azınlık konumundadır. Dersim bölgesinin merkezi olan Tunceli günümüzde Alevi-Sünni

²⁰ Kaynak: <https://sozluk.gov.tr/> Erişim Tarihi: 24/07/2023.

toplulukların yaşadığı ve üstelik nüfusu bakımından Alevi nüfusunun çoğunlukta olduğu tek ildir.

Bruinessen Dersim'i hayvancılık ve tarımla uğraşarak marjinal yaşayan çok sayıda aşiretin yaşadığı ve Türkiye'nin orta doğusunda yüksek, dar ve derin vadilerle kaplı bir bölge olarak tanımlamaktadır (Bruinessen, 1994: s. 142). "Dersim, Osmanlı Devleti'nin son döneminde, Mamûretülaziz vilayetine bağlı bir sancak idi. Güney ve batıdan Harput sancağı, kuzeyinde Erzurum vilayeti, doğudan da Erzurum ve Diyarbakir vilayetleriyle çevriliydi. Hozat, Ovacık, Çemişgezek, Çarsancak, Mazgirt, Kızılkilise ve Pah ismiyle sekiz kazaya ayrılmış ve 533 köyü bulunmaktaydı" (Altı, 2014: s. 94; akt. Zengin, 2020: s.470). Yılmazçelik, en eski yerleşim merkezlerinin Hozat, Çemişgezek, Mazgirt ve Pertek olduğunu ve tarihsel olarak bölgenin batı ve doğu olarak ayrıldığını ifade etmektedir (Yılmazçelik, 1999: s.1).

Dersim adının kökeni üzerine farklı görüşler vardır. *Desimlu Aşireti'nden Dersim Sancağı'na* adlı makalesinde Yıldırım, Dersim isminin Farsça 'Der=kapı' ve 'Sim=Gümüş' kelimelerinden oluşan bir tamlama olduğu ortak görüşünün doğru olmadığını öne sürmektedir. Ona göre adını bölgedeki Desimli aşiretinden alan 'Desim' kelimesi katiplerin hatası sebebiyle Dirsim/Dersim haline dönüşmüştür. Bu tezini sözlü anlatımlarla çalışmasında desteklemektedir (Yıldırım M. , 2012: s.23-37). Bölgede Desim adından bir dağ da bulunmaktadır (Sözen, 2017: s.20).

Aşağıda içeriği aktarılan makale Alevilerin çoğunlukta olduğu Dersim'deki Alevi-Sünni toplulukları inceleyerek alternatif bir ortam sunmaktadır.

3.3.2.Makale İçeriği

Makale altı başlıkta oluşmaktadır. Bunlar; '*Giriş: Alternatif Bir Alevilik Anlayışı, Tunceli'de Alevi ve Sünni Toplulukların Dağılımı, Dersim'deki Sünni Cemaatlerin Kısa Tarihi, Aleviler ve Sünniler Arasında Tanımlamalar ve Kendini Tanımlamalar: Barmazlı, Türk ve Kürt, Aleviler ve Sünniler Arasında Bir Arada Yaşama ve Güç İlişkileri: Kirvelik İlişkileri ve Cem Törenleri ve Sonuç*' tur.

'*Giriş: Alternatif Bir Alevilik Anlayışı*' başlığında yazar Alevilik teriminin Türkiye'nin 20. yüzyıl boyunca sürdürdüğü modernleşme süreçleri bağlamında düşünülmesi gerektiğini belirterek makalesine giriş yapmaktadır. Bugün Aleviliğin

Balkanlardan Orta Doğu'ya uzanan farklı etno-dini grupları ifade ettiğini belirten yazar, çoğunlukla literatürde Alevi kimliğinin mağdur bir azınlık olarak yansıtıldığını belirtmektedir. Bu ön yargıların Alevilerin her zaman baskı ve ayrımcılığa maruz kaldığını ancak buna rağmen inançlarını korumayı başardığı fikrini içerdiğini ve bu sebeple Alevilerin Kemalist Devrimle ittifakına yol açan baskılara karşı muhalif bir tavır sergilediklerini eklemektedir. Aleviliğin genellikle kırsal bir kültür olarak kabul edildiğini ve bunun gerçeğin belirleyici bir yönünü yansıttığını ancak Tunceli ilindeki Alevilerin özgün karakterinden hareketle alternatif bir yorum sunulabileceğini öne sürmektedir.

Türkiye'deki Alevi Kürtler üzerine son 30 yılda artan bilimsel çalışmaların varlığından bahseden yazar, Tunceli'nin kendine özgü sözlü gelenekleri, kutsal yer (jiare) uygulamaları, dini organizasyonları, ritüelleriyle yeni bir Kürt Alevi kimliği ile ön plana çıktığını vurgulamaktadır. Kürt Alevilerin kültürel miraslarının diğer Kürt topluluklarından birçok farklılık taşıdıklarını da ilave etmektedir. Makalesinde Tunceli'deki Aleviliği Kürt kimliği ile ilişkili olarak anlamayı amaçladığını ve bu yaklaşımın Alevi-Sünni topluluklar arasındaki ilişkilerin alternatif bir resmini sunacağını iddia etmektedir.

'Tunceli'de Alevi- Sünni Toplulukların Dağılımı' başlığı altında etrafı yüksek dağlarla ve baraj gölleriyle çevrili olan Tunceli'yi daha önceki çalışmalarında İç Dersim olarak adlandırdığını ifade eden yazar, bu alanın tüm Alevi Kürt aşiretlerinin coğrafi, tarihi ve dini merkezi olduğunu belirtmektedir. İç Dersim'in Kırmancki'deki adının *Jaru Diyar* (kutsal yerler yurdu) veya *Herdu Dewres* (dervişler yurdu) olduğunu belirten yazar, bu terimlerin Alevi Kürtler için hem ata bağları hem de gizli dini bilgiler yoluyla miras kalan özel bir bölgeye ait kültürel bir kimliği ifade ettiğini öne sürmektedir.

Alevi-Sünni toplulukların yerleşim biçimlerine değinen yazar, yüksek dağlık kuzeyde ve güney uçta yerel Sünni köylerinin bulunduğunu ifade etmektedir. Buradaki Sünnilerin çoğunlukla Kurmanci konuştuklarını ancak 1980 darbesi sonrası Kürt dilinin kamusal alanda görünürlüğünün azalmasıyla Türkçenin kullanılmaya başlandığını da öne sürmektedir. Kürt Alevi komşularla kutsal mekân uygulamalarını paylaşan Sünnilerin ehlibeyte hizmet eden İslam'ın Kadiri mezhepleri ile bağlantılı olduklarını belirtmektedir.

Sünni ve Alevi yerleşim birimlerinin il genelindeki dağılımıyla ilçelere dağılımının benzerliğine vurgu yapan yazar, Tunceli'nin güneybatısındaki Çemişgezek ilçesinin dörtte üçünü oluşturan Sünni nüfusu ile en büyük Sünni nüfusa sahip ilçe olduğunu aktarmaktadır. Çemişgezek'teki Alevi toplulukları arasında da farklılıkların olduğunu

belirten yazar, kuzeydoğu kesimindeki dağlık bölgelerdeki köylerin Kırmancı; güneybatı ve güneydoğu bölgelerindeki Alevilerin de Kurmancı konuştuklarını ifade etmektedir.

İkinci en büyük Sünni nüfusa sahip olan Pertek ilçesine değinen yazar, nüfusun dörtte birini oluşturan Sünni toplulukların bölgenin batı ve güney kesimlerinde bulunduğunu dile getirmektedir. Sadece Sünnilerin yaşadığı birkaç köy ve mezra bulunduğunu ancak çoğunlukla Alevilerle iç içe yaşadıklarını ifade eden yazar, Alevi ve Sünni mahallelerin genelde ayrı olduğunu ve belirli isimler aracılığıyla bu mekânsal farklılığı oluşturduklarını iddia etmektedir.

Yazar Tunceli'deki en büyük üçüncü Sünni cemaatin Mazgirt'in güneydoğusundaki Akpazar beldesinde ikamet ettiğini belirtmektedir. Saha araştırmasına göre homojen bir Sünni topluluğa sahip tek yerleşim biriminin Akpazar beldesine bağlı bir köy olduğunu aktarmaktadır. Merkezde ise Sünnilerin güney bölgelerde yoğunlaştığını eklemektedir.

Sünni nüfusa sahip son ilçenin Hozat olduğunu belirten yazar, ilçe merkezinde bazı Sünni ailelerin yaşadığını, Çağlarca beldesine bağlı İnciga (Altınçevre) köyünün de Sünni bir cemaate ev sahipliği yaptığını ve Sünni çoğunluk olduğunu ifade etmektedir (Gültekin, 2022: s.101-106).

'Dersim'deki Sünni Cemaatlerin Kısa Tarihi' başlığında bugünkü Tunceli'yi de içine alan Dersim'in 1880'de yönetsel bir il olduğunu dile getiren yazar, bundan önce bazı ilçelerin (Çemişgezek, Çarsacak, Mazgirt, Pertek gibi) diğer büyük vilayetlerin parçaları olduğunu aktarmaktadır. Bu bölgelerin idari statüsünün sürekli değiştiğini ve Tanzimat'ın ilanıyla devletin müdahale politikasını Dersim bölgesine yoğunlaştırdığını belirtmektedir. Kürt Alevi aşiretlerinin özerk yapısının askeri operasyonlarla sona erdirmeye çalışıldığını eklemektedir. Bu dönemde vilayetin güneybatı, güney ve güneydoğu bölgelerinin ekonomik merkezlerinin önem kazandığını; Çemişgezek, Pertek ve Mazgirt'in etki alanlarının Osmanlı'nın İç Dersim aşiretleri ile kurduğu ilişkiler sonucunda bir artıp bir azaldığını aktarmaktadır. Bu gergin ilişkinin 1938 yılına kadar devam ettiğini de eklemektedir.

Osmanlı arşivindeki idari raporlarda Sünnilerin yoğun yaşadığı yerlerin eyaletin ticari ve sosyal merkezleri olduğunun altını çizen yazar, iki toplum arasındaki çalışmalara rağmen ticari ilişkilerin önemini koruduğunu dile getirmektedir. Ticaretin ana motivasyonlarından biri olan madenlerin güneydeki Elâzığ, Diyarbakır gibi illerde olduğunu ve gerekli kömürün Pertek ve Mazgirt'ten geldiğini belirtmektedir. Madencilik

yapanların aşiretlerin tehdidi altında olmasından dolayı yerel vergilerden muaf tutulduklarını ilave etmektedir.

Yazar esnaf üretimi ile yöresel hayvan ve tarım ürünlerinin de ticari hayatın önemli bir parçası olduğunu ve çoğunlukla Sünnilerin yaşadığı güney ilçe merkezlerinde bu tür faaliyetlerin gerçekleştiğini öne sürmektedir. İç Dersim bölgelerindeki coğrafi koşullar sebebiyle tarımın elverişsiz hale gelmesi ve aşiret çatışmaları sebebiyle kuzeydeki Alevilerin güneyin ticari pazarlarına bağımlı hale geldiklerini savunmaktadır. Tarım arazilerinde uygulanan küçük arazi mülkiyet ve ortaklığın topraksız köylülerin sayısını artırdığına ve zamanla köyleri göçe zorladığına değinmektedir.

19. yüzyılın ikinci yarısından 1938 yılına kadar süren silahlı çatışmaların da nüfus hareketlerini belirlediğini ifade eden yazar, Birinci Dünya Savaşı'ndan önce devlet baskı kampanyalarında Alevi ve Hristiyan (Ermeni) topluluğun yerinden edildiğini; 1938'de benzer şekilde katliam sebebiyle bir çok Alevi ve bazı Sünni toplulukların göç etmek zorunda kaldığını ve son olarak 1994'te İç Dersim'deki köylerin %70'inden fazlasını zorla boşaltıldığını bu nüfus hareketleri için örnek göstermektedir.

1938 ile 1970'ler arasında Sünni nüfustaki azalmanın ekonomik nedenlerden kaynaklandığını belirten yazar, ekilebilir alanların sınırlı olması, düşük verimlilik, nüfus artışının geçim kaynakları üzerinde giderek artan baskısı ve göçün nüfus hareketlerinin temel nedenleri olarak sıralamaktadır. Sünni nüfusun son on yıllarda sürekli olarak düştüğünün altını çizmektedir.

1970'li yıllarda Sünnilerin Tunceli'den göç etmelerinin bir diğer nedeninin dini kimliğe dayalı kutuplaştırma olduğunu ileri süren yazar, özellikle Pertek'in diğer bölgelerinin derinden etkilediğini aktarmaktadır. 1970'lerde Keban Barajı'nın açılmasıyla Murat nehri kıyısındaki köylerin boşaltılmasının Sünni nüfusun azalmasındaki diğer bir neden olduğunu eklemektedir. 1970'lerdeki Alevilere yönelik silahlı saldırıların iki topluluk arasındaki çatışmaları güçlendirdiğini ve Sünnilerin göç sürecini hızlandırdığını vurgulamaktadır.

Yazar 1980'lerde Sünni göçünün ivmesini kaybettiğini ancak 1990'larda silahlı çatışmaların yeniden canlanmasıyla bir kez daha yoğunlaştığını ifade etmektedir. Bu savaş durumunun Sünni toplulukların mevcut coğrafi dağılımını şekillendirdiğini, Dersim'de hem Sünni hem Alevi kimliklerinin algılanışını etkilediğini öne sürmektedir (Gültekin, 2022: s.106-110).

‘Aleviler ve Sünniler Arasındaki Tanımlamalar ve Kendini Tanımlamalar: Barmazlı, Türk ve Kürt’ başlığında yazar, Tunceli’nin güneyindeki toplulukların birbirleri hakkında ürettikleri tanımların Aleviler ve Sünniler arasındaki toplumsal ilişkileri anlamamıza yardımcı olacağını savunmaktadır. Buna örnek olarak Pertek ilçesinin doğu kesimlerinde yaşayan Sünniler için Alevilerin kullandıkları terimleri vermektedir. Bu terimler arasında en yaygını olan Barmazlı’nın kişinin ‘Alevilerden farklı’ olduğunu ima etmek için kullanıldığını belirtmektedir. Bu terimin kökeninin her iki toplulukta farklı açıklandığını da eklemektedir.

Bölgede hakim olan Pilvenk aşiretine göre Barmazlıların zamanla Sünnileşen Alevileri anlattığını ifade etmektedir. Bu nedenle Alevilerin bölgedeki Sünnilerin belirli Alevi ritüellerine katılmalarını doğal karşıladığını ve kirvelik ilişkilerini sürdürdüklerini aktarmaktadır.

Barmazlıların Kurmanci konuştuğunu, benzer geçim kaynakları olduğunu, aynı kutsal yerlere tapıp Ali ve soyunu sevdiklerini ifade eden yazar, Aleviler için Barmazlıların dış müdahalelerle yavaş yavaş Sünnileştiğini düşündüklerini öne sürmektedir. Dersim kimliğinin hem Alevilik hem de Kürtlük temelinde kavramsallaştırılırken sadece doğumla miras alınabilen Kürt Alevi inanç sistemini ifade ettiğini irdeleyen yazar, ‘sonradan Sünnileştirme’ düşünce tarzına göre bunun ya Aleviliğin kutsal bağının (ikrar) kırılmış olabileceği ya da bunun zorla yapılmış olabileceği şeklinde olduğunu aktarmaktadır.

Yazar, Barmazlının İç Dersim’de neredeyse hiç duyulmamış olduğunu ve saha araştırmaları sırasında İç Dersim ‘de ikamet eden Alevilerin çoğunun yerel Sünnilerin varlığını duyunca şaşırdıklarını belirtmektedir. Yazar bunu Dersimli kimliğinin Alevilikle bir görülmesinden ve bununla ilişkilendirilen Kürtlük algısından kaynaklandığını savunmaktadır.

Bölgedeki Alevi ve Sünnilerin dini kimlik çizgilerinde bölünmüş olduğunu ifade eden yazar, birbirlerini Türk ve Kürt referanslarına göre tanımladıklarını ileri sürmektedir. Bu noktada Barmazlı kimliğinin ikinci bir anlam kazandığını öne sürmektedir. Sünnilere Türk denildiği zaman Barmazlının kırsal kesimde yaşayanları kast ettiğini ve Pertek veya Elazığ’a gelen Sünnileri taşradakilerden ayırmak için kullanıldığını açıklamaktadır.

Sünnilere göreyse Barmazlı kimliğinin kökeninin Elazığ ilinin Maden ilçesi yakınında bulunan ve ilk olarak yerleştikleri ovanın adı olan Barmaz ya da Behrimaz’dan geldiği bilgisini aktarmaktadır. Zamanla Sünnileşmiş Alevi oldukları fikrini kabul

etmediklerinin aksine Alevilerin yüzyıllar önce bölgeye yerleşen ve sonunda Alevileşen Türkmen kabilelerin torunları olduklarına inandıklarını belirtmektedir.

Sünnilerin Alevilerle ilgili açıklamalarının nesilden nesile değiştiğini belirten yazar, daha yaşlı Sünnilerin Alevileri ‘aşiret’ veya ‘Kürt’ terimleri ile açıklarken genç neslin ‘sol görüşlü’, ‘devlet karşıtı’ ifadelerini kullandığını iddia etmektedir.

Yazar Türklük ve Kürtlük algılarının bölge insanın kendisini siyasi kimlik kodlarıyla ilişkilendirdiğini gösterdiğini ileri sürmektedir. Bu durumun 1970’lerde Dersim’deki Alevilerin Sünnilerle bir arada yaşadığı Tunceli, Elâzığ, Sivas, Maraş ve Malatya’da daha yaygın hale geldiğini vurgulamaktadır. Bu terimlerle ilişkilendirilen anlamların belli bir çeşitlilik gösterdiğini ve iki genel eğilimin olduğunu aktarmaktadır. Birinin Türk milliyetçi söylemi diğerrinin ise Kürt milliyetçi söyleme olduğunu ifade etmektedir Türk milliyetçi söylemin Alevileri giderek Kürtleşen Türkmen toplulukları olarak ifade ettiğini ve bu söylemin Dersim Kürtlerini Alevi kimlikleri nedeniyle doğu ve güneydoğu Kürtlerinden ayırdığını anlatmaktadır. Yazar Kürtlerin çoğunlukla Sünni ne olduğunu ancak Tunceli’de bu Sünni kimliğin Türklüğü belirleyen tek faktör olduğunu dile getirmektedir. Tunceli Sünnilerinin Dersim Alevileriyle kurduğu ilişkinin ildeki Türklük algısını anlamlandırdığını ve dolayısıyla Tunceli Sünnileri için doğu ve güneydoğu Kürtlerinin ortak bir dini kimliğe sahip olmasına rağmen marjinalleştirdikleri Alevi komşularından çok daha uzak bir kimliği ifade ettiğinin altını çizmektedir.

Kürt milliyetçi söyleminin ise Dersim’in Kurmanci konuşan Sünni topluluklarının devletin Türk-İslam kültürel müdahaleleri nedeniyle Türkleştirildiğini iddia ettiğini aktarmaktadır. Konuştıkları dilin bu söylemin argüman olarak gösterildiğini ifade etmektedir. Sünnilerin Türk kimliği ile özdeşleşmesinin temel dini kimlikler olan Alevilik ve Sünnilik ayrımına dayandığını savunmaktadır. Görüşme yaptığı Sünni bir kişinin sözlerini şu şekilde aktarmaktadır:

Kurmanci konuşuyoruz. Kültürümüz kürttür. Ama buraya ilk geldiğimizden beri bize Türk deniliyor. Bize bu ismi zorladılar; bizi asla Kürt olarak kabul etmediler. Oysa bizden önceki nesil tek kelime Türkçe konuşmıyor.

Yazar İç Dersim’in Kirmancki konuşan Alevileri ile güneyde Sünnilerle yaşayan Kurmanci konuşan Aleviler arasında önemli farklılıklar olduğunu belirtmektedir. Sünniler için komşu Alevileri ayıran terimin ‘kirve’ olduğunu ve bu tanımın Sünnilerin Alevilerle sosyal ilişki düzeyini gösterdiğini eklemektedir.

Sünnilerin kendilerini tarif ederken aşiret mensubu olmadıklarını vurguladıklarını belirten yazar, kendilerini geldikleri yerlere göre tanımlamalarının onları Alevilerden ayıran bir kültürel özelliğin altını çizdiğini ifade etmektedir.

Bu tür topluluk için farklılıkların içeriden tanımlanabilen ve yalnızca topluluk içindeki sosyal ilişkilerde kendini gösteren alt kimlikler olduğunu vurgulamaktadır (Gültekin, 2022: s.110-116).

‘Aleviler ve Sünniler Arasında Bir Arada Yaşama ve Güç İlişkileri: Kirvelik İlişkileri ve Cem Törenleri’ başlığında yazar, Tunceli sınırları içinde Alevilerin nüfusun %90’ından fazlasını oluşturduğu tahmininde bulunarak bu eşit olmayan demografik dağılımını tarih boyunca biçim ve içerik bakımından farklılık gösteren güç ilişkilerine yol açtığını belirtmektedir. İki topluluğun da ekonomik, siyasi ve güvenlikle ilgili çıkarları için bazı dini kurumlardan veya yetkililerden yararlandıklarını öne sürmektedir. Alevi çoğunluk içinde yaşayan Sünnilerin güçlü himaye ilişkilerine sahip olmak için Alevi dini otoritelerin yardımını aldıklarını ifade etmektedir. Bu güç ilişkilerinin doğasına bakıldığında 1970’ler öncesi ve sonrası olarak iki farklı dönemden bahsedilebileceğinin altını çizmektedir. 1970’lerde Aleviler ve Sünnilerin siyasi olarak kutuplaşmasına kadar bazı Alevi kurumlarının çatışma çözme mekanizmaları olarak sunulduğunu aktarmaktadır.

Kirvelik kurumunun bu anlamda gözle görülür bir önem kazandığını dile getiren yazar, Sünnilerin yüksek ekonomik veya sosyal statüye sahip Alevi bir aile ile kirvelik bağları kurarak toplumda güçlü bir yer edinebildiğini örneklemektedir. Babasoylu bağlarla aşiretlere bağlı olan tüm Alevi ailelerin kirvelik veya müsaitlik bağlarıyla çok sayıda başka aile ile de ilişki içinde olduğunu ve Sünnilerin kirvelik bağlarını çoğunlukla sosyal ilişki ağlarını büyük ölçüde zenginleştirdiğini belirtmektedir.

Yazar Pertek’in köy ve mezralarında yaşayan Sünnilerin Alevi çoğunluğun sosyal ve dini yaşamına hakim olan kavramları fazlasıyla benimsediklerini ve bunun nedeninin toprakları ve tüm doğal kaynakları yüzyıllardır paylaşmış olmaları olduğunu ifade etmektedir. İki toplumu ‘köylü olmanın’ karşılıklı temelinde ortak güçlüklerin bir araya getirdiğini vurgulamaktadır. Bu sebeple Barmazlı kavramının Barmazlı olmayanlara göre Tunceli Alevileri için daha olumlu bir çağrışım taşıdığını ileri sürmektedir. Bu ilişkilerin eşsiz örneklerin ortak inanç ve ritüellerin olduğunu dile getiren yazar, Sünniler arasında bazen pir veya babaların rehberliğinde gerçekleştirilen ortak dini toplumsal faaliyetlere dair ortak anlatıların mevcut olduğunu belirtmektedir.

Sünnileri devlet kurumlarından yararlanmayı tercih etmediğini ifade eden yazar, bunun Türkiye Cumhuriyeti'ne olan güvensizliklerin bir göstergesi olarak görülebileceğini iddia etmektedir. Sünni cemaatin genel etkileşimlerinin esas olarak Alevi çoğunlukla olduğunu iddia edilebileceğini belirten yazar, Alevilerle ortak bir sosyal, ekonomik ve dini alanı paylaşmanın Sünnilerin çoğunun otoritesini ve kurumlarını kabul etmesine yol açtığının altını çizmektedir.

Yazar modernleşme ve siyasallaşmanın sosyo-dinsel ilişkiler üzerindeki yıkıcı sonuçlarına rağmen kirveliliğin önemini koruduğunu belirtmektedir. Alevi örf ve âdet hukukunun hala yerel gündelik hayatı düzenleyip sürdürmekte olduğunu ifade etmektedir.

Sünnilerin 1938 öncesi sosyo dini kurumların (cem ritüelleri) etrafında başka bir strateji geliştirdiğini belirten yazar, bu kurumlar aracılığıyla sorunlu kişi veya gruplara baskı uygulanabildiğini ve Alevi toplulukların iç sorunları devlet kurumları aracılığıyla değil bu sosyo- dini kurumlarla çözdüklerini dile getirmektedir. Yazar görüştüğü yaşlı bir Alevi'ye göre Osmanlı döneminde bir iç meselenin çözümü için şeriat mahkemesine başvurmanın cezasının düşkünlük (afroz) olduğunu söylediğini aktarmaktadır (Gültekin, 2022: s.116-120).

‘Sonuç’ bölümünde yazar 20. yüzyılın başlarına kadar bir Osmanlı Beyliği olan ve Kürt Alevi aşiretlerin egemen olduğu geniş bir alan olan Dersim'in Tunceli il merkezinde olmak üzere bugünkü doğu illerinden oluşan bir kümeyi kapsadığını belirtmektedir. Osmanlı-Safevi Savaşları'ndan sonra bölgenin sınırlarının birkaç kez yeniden çizildiğini ve 19. yüzyılda resmi bir statü kazandığını ifade etmektedir. 1937- 38 yıllarında Tunceli'deki katliamlardan sonra Kürt Alevilerin yavaş yavaş hakimiyetleri kaybettiklerine değinmektedir.

Tunceli'nin Kürt Alevi aşiretleri için tarihi ve önemli bir dini merkez olduğunu belirten yazar, buranın kutsal bir toprak olarak kabul edildiğine ve bu Kürt Alevilerimin 1938'e kadar aşiretsel sosyal örgütlenme modellerine bağlı kaldıklarını ifade etmektedir. Ocak aşiretlerle talip aşiretler arasında bir tür sosyo-dini kast sistemini sürdürüldüğünü de eklemektedir. Hala bu ocakların ana vatanı olan Tunceli'nin Kürt Alevi nüfusun çoğunlukta olduğu tek il olduğunu aktarmaktadır.

Türkiye'de son yıllarda kimlik politikalarının ve Aleviliğin siyasallaşma süreçlerinin artmasıyla Tunceli'nin tartışmalı tarihiyle ön plana çıktığını dile getiren yazar, Zırh'a atıfta bulunarak Dersim isminin yeniden tanınır hale geldiğini ve çağdaş Türk siyasetinin en tartışmalı konularından biri haline geldiğini ifade etmektedir. Türk Devleti

ile Kürt milliyetçiliği arasında süregelen siyasi ve askeri mücadelenin yanı sıra Alevi hareketlerinin resmi olarak tanınma mücadelesi düşünüldüğünde Dersim'e dair söylemlerin dikkat çekici ve tartışmalı olduğunu aktarmaktadır.

Yazar, dini kimliklerini Tunceli'de diğer tüm etnik tanımların belirleyici yönü olduğunu; Alevi ve Sünni kimliklerin her türlü etnik aidiyet için ana kimlik sınırlarını oluşturmaya devam ettiğini öne sürmektedir.

Cem kurumunun toplumsal işlevinin Sünnileri de kapsadığını hatta bazı durumlarda asimilasyon işlevi de gördüğünü belirten yazar, bazı Alevi aşiretlerin hala Sünni geçmişlerini hatırladıklarını aktarmaktadır. İki topluluğun ilişkilerinin bazı Alevi dini kurumlar açısından incelenmesi gerektiğini belirtmektedir.

Yazar kirvelik kurumunu Sünni ağırlıklı toplumsal alanlarda Alevilerin var olma stratejilerine ve patronaj ilişkilerini alternatif bir bakış açısı sunabildiğini savunmaktadır.

Tunceli'de çoğunluk olma statüleri nedeniyle Alevilerin azınlıklarla hiyerarşik ilişkiler kurduklarını dile getiren yazar, dini kurumların ve sözlü geleneklerin bu üstünlüğü desteklediğini öne sürmektedir. Dersim'in Kürt Alevilerinin devlet gibi dış bir faktör aracılığıyla yerel Sünnilerin ya yabancılar ya da Türkleştirilebilir Aleviler olarak geliştirilebileceğini düşündüklerini aktarmaktadır. Sünni azınlık için de Kadiri mezhebinin varlığının Aleviler tarafından bu konuda da kabul görmelerini açıkladığını ileri sürmektedir. Kürtlük ve Türklük gibi kimliklerin siyasallaşmasının Tunceli'de iki topluluk arasındaki ilişkileri değiştirdiğini ve Aleviliğin daha iyi anlaşılabilmesi için bu durumun incelenmesi gerektiği önerisinde bulunarak makalesine son vermektedir (Gültekin, 2022: s.120-122).

3.3.3. Değerlendirme

'Bir 'Çoğunluk' Olarak Alevilik: Dersim'deki Alevi ve Sünni Topluluklar' adlı makalede Alevilerin çoğunlukta olduğu Tunceli ilindeki Alevi-Sünni toplulukların ilişkileri incelenerek ve Kürt kimliği ile ilişkili olarak Tunceli Aleviliği anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu amaç kapsamında giriş bölümünde Aleviliğin genel görüntüsü sunulduktan sonra Tunceli'deki Alevilerin özgün özelliklerine değinilmiştir. Alevi ve Sünni topluluklarının Tunceli'deki dağılımı ve bu bölgelerdeki Sünni topluluğun özellikleri verildikten sonra Dersim'deki Sünni cemaatlerin tarihsel süreci işlenmiş; Alevi Sünni topluluklarının kendilerini ve birbirlerini tanımlama şekilleri ve güç ilişkileri irdelenmiştir. Konu örüntüsü

her başlıkta Dersim bölgesindeki Alevi ve Sünnilerin anlaşılması için farklı yönlerden sunulmuştur. Örneğin ‘Tunceli’de Alevi ve Sünni Toplulukların Dağılımı’ adlı başlıkta Dersim bölgesi sınırları ve özellikleri ayrıntılandırılarak ve Tunceli ilindeki dört ilçede Sünni toplulukların dağılımları tek tek açıklanarak net bir harita oluşturulmuştur. Bu veriler bir Tunceli haritasıyla da desteklenmiştir (Şekil 1).

‘Dersim’deki Sünni Cemaatlerin Kısa Tarihi’ adlı başlıkta ise tarihsel süreçte bu iki topluluğun birbirleriyle sosyal ve ekonomik ilişkileri ve politik gelişmeler kapsamında bu ilişkilerin nasıl değişime uğradığı verilmiştir. ‘Aleviler ve Sünniler Arasında Tanımlamalar ve Kendini Tanımlamalar: Barmazlı, Türk ve Kürt’ başlığında ise birbirleri için kullandıkları tanımlar üzerinden toplumsal ilişkilerini anlamamız sağlanmıştır. Kullanılan dil ve konu örüntüsü bu kapsamda oldukça açıklayıcı ve okuyucuya net bir çerçeve sunmaktadır.



Şekil 1. Tunceli’de Sünni toplulukların dağılımı (Gültekin, 2022: s. 103).

Makalenin kavramsal çerçevesinde ‘Aleviler ve Sünniler Arasında Tanımlamalar ve Kendini Tanımlamalar: Barmazlı, Türk ve Kürt’ başlığında iki topluluğun kendileri ve birbirlerini tanımlamak için kullandıkları *barmazlı* terimi etrafıca açıklanmış; Türk ve Kürt ifadeleri de iki grubun kullanırken ima ettikleri anlamlar çerçevesine irdelenmiştir.’ Aleviler ve Sünniler Arasında Bir Arada Yaşama ve Güç İlişkileri: Kirvelik İlişkileri ve Cem Törenleri’ başlığında kirvelik kurumunun ve cem törenlerinin azınlık olan Sünniler tarafından toplumsal ilişkilerindeki çıkarlar için kullanılması açıklanırken kirvelik kurumu ve cem törenlerinin tanımlanmadığı görülmektedir. Makalenin kitap bölümü olmasından ve

daha önceki bölümlerde açıklanmış olmasından kaynaklanmış olabilecek bu eksikliğin yine de kısa bir tanımın kullanılmasıyla asgari düzeyde giderilmesi gerektiği kanaatindeyim. Çünkü güç ilişkilerinin kurulmasında önemli olan bu iki yapının açıklanmasının konunun daha iyi anlaşılması için elzemdir.

Makalede durum çalışması yapılmıştır. Yazar makalesinde kullandığı yöntemi ve verileri toplama süreçlerini açıklamamaktadır. Ancak makalesinde ‘Tunceli’de çoğunluk olma statüleri nedeniyle Aleviler, azınlıklarla hiyerarşik ilişkiler oluşturmuşlardır.’ şeklindeki ifadesiyle Tunceli ilindeki toplumsal yapının Türkiye gerçeğine alternatif bir yapı örneği olduğu sonucuna varmaktadır. Ulusal kimliklerin siyasallaşması ile değişen Alevilerin Sünni azınlıkla ilişkilerinin incelenmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bunun Aleviliğin daha iyi anlaşılmasını sağlayacağını söyleyerek sonraki araştırmalara yol göstermektedir. Türkiye’nin Alevilerin çoğunlukta olduğu tek yer olma özelliğine sahip Tunceli ilindeki Alevilerin incelenmesinin bu bölgedeki kendine has özelliklerin anlaşılmasında ve farklı bölgelerdeki Alevi topluluklarla farklarının ve bu farklılıkların sebeplerini görmemiz açısından önem arz etmektedir. Demografik oranlarının Türkiye’nin geri kalan yerleriyle farklı olan Tunceli ilindeki Alevi ve Sünni toplulukların ilişkilerinin de diğer bölgelerle karşılaştırılması ve alternatif bir yorum sunuyor olması alan için oldukça kıymetlidir.

3.4. Alevilik ve Gizlilik: Nusayrilik’teki Amcalık Geleneği

Hüseyin Türk, “Alawism and Concealment: The Unclehood Tradition in the Nusayriye”, Alevism and Alevism: Transformed Identities, (s. 45-64), The Isis Press. ²¹

Bu makale Hüseyin Türk tarafından kaleme alınmış olup 2005 yılında ‘Alevism and Alevism: Transformed Identities’ adlı kitapta yayımlanmıştır. Makalede Nusayri geleneklerinin nesiller arasında aktarımını gizlilik prensibiyle güvence altına alan ‘Amcalık Geleneği’ incelenmektedir. Makalede aynı zamanda Alevilikteki batıni inancın rolü ve Nusayrilikteki gizliliğin önemine de değinilmektedir.

²¹ Türk, Hüseyin, *Alawism and Concealment: The Unclehood Tradition in the Nusayriye, Alevism and Alevism: Transformed Identities*, The Isis Press, 2005, ss. 45-64.

3.4.1. Kavramsal Çerçeve

Öz (2001), Nusayriliği şöyle ifade eder:

Nusayrilik, Muhammed b. Nusayr en-Nemîrî tarafından Hz. Ali'nin ilâh olduğu görüşü üzerine kurulmuş, varlığını günümüze kadar devam ettirmiş; yaşayan bir firkadır. Bu firkada takiyye²² esas olup, firkanın görüş ve düşünceleri on sekiz yaşına gelmiş erkeklerden başkasına öğretilmez. Bundan dolayı da mensupları, Müslüman olduklarını ifade etmelerine rağmen gayri müslim olarak kabul edilmişlerdir. Nusayrîler'e 1920 yılında Suriye ve Antakya'yı işgal eden Fransızlar tarafından "Alevîlik" ismi verilmiştir (s.7-8).

III. (IX) yüzyılda Muhammed b. Nusayr tarafından kurulan ve günümüze kadar varlığını sürdüren batını karakterli bir mezhep olan Nusayrilik, İbn Nusayr'ın ölümünden sonra Suriye, Lübnan gibi yerlere de yayılmıştır (Arslan H., 2016: s. 103-104). Toplam 1.3 milyon civarında olduğu tahmin edilen Nusayriler günümüzde çoğunlukla Suriye, Lübnan ve Türkiye'de (Antakya, Adana, Mersin, İskenderun, Tarsus) bulunmaktadır (Bulut: s.588).

Nusayriliğin kutsal metinlerinde gizli bilgiler sunulur ve bu bilgiler sadece tarikata kabul edilmiş okuyuculara açıktır (Olsson, 1999: s.247). Kutsal metinleri *Kitabu'l-Mecmu'* dur (Arpa & Ertaş, 2012: s.295). Nusayriler Kur'an'a saygı gösterirler ancak inanç ve ibadetleri kendi geleneklerine göre uyarlamışlardır. Batını karakteri sebebiyle inançla ilgili net bilgilere ulaşılması zor olsa da kutsal kitapları ve otantik eserlerinden Nusayriliğin peygamber, vahiy, melek, tenasüh ve ahiret inançları olduğu tespit edilebilir. İslami ibadetleri de te'vil²³ eden Nusayrilikte özel bir mekana ihtiyaç duyulmayan 'batını namaz' vardır. Hz. Peygamber'in babası Abdullah'ın sessizliğini temsil eden oruç 'sırları başkalarından gizlemek' anlamına gelmektedir. Selman-ı Farisi'yi temsil eden zekat ise 'dini öğrenip başkalarına nakletme' anlamını taşır (Üzüm, 2023).

Nusayrilikte dini inancın korunması için dine giriş törenleri vasıtasıyla Nusayrilik inancı nesilden nesile aktarılır. Bu törenler üç aşamada gerçekleşir. Kişinin Nusayri ve erkek olması gerekmektedir (Sertel, 2005; akt. Can, 2011). Geleneğin aktarılması ve inancın dışı kapalı yapısını korumasını sağlayan amcalık geleneği aşağıda incelenecek olan makalede irdelenmiştir.

²² Takiyye kavramı “sır tutma” veya “hakikati gizleme” anlamlarına gelir. Her kapalı/sır toplumunda olduğu gibi Nusayrîlerde de takiyye önemli bir yer tutar (Bulut: s.595).

²³ Te'vil, Kuran'ın ve İslami ritüellerin alegorik bir biçimde yorumlanmasıdır (Olsson, 1999: s.252).

3.4.2. Makale İçeriği

Makalenin 7 başlığı bulunmaktadır ve bunlar; *‘Giriş, Metodolojik Etkiler, Alevilikte Gizlilik ve Nedenleri, Batın Yaklaşımı ve Nusayrilik, Gizli İbadet, Toplu İbadet ve Kökeni, Amcalık Geleneğinin Uygulanması: Toplu İbadet Ritüeli, Ritüelin İlk Aşaması, Ritüelin İkinci Aşaması, Ritüelin Son Aşaması, Amcalık Geleneğindeki Değişiklikler, Sonuç’* adlı başlıklardır.

‘Giriş’ başlığına yazar, yüzyıllardır farklı kültürlerle ev sahipliği yapmış Hatay’ın hala farklı etnik köken ve dinden grubu barındırdığını ve bu gruplardan birinin de Nusayriler olduğunu belirterek başlamaktadır. Nusayrilerin yaşadığı yerlerin Türkiye’nin güney illeri olan Adana, Mersin ve özellikle Hatay; Lübnan ve Suriye olduğunu belirtmektedir. Öğretilerini ve uygulamalarını gizli tutan Nusayrilik’in en belirgin özelliklerini İmam Ali’nin tanrılaştırılması, türbe inançları, Hızır ve reenkarnasyon inancı, Hristiyanlık etkisi ve Amcalık geleneği olarak sıralamaktadır. Yazar makalesinde Amcalık Geleneğini inceleyeceğini ve Nusayrilik inancındaki gizliliğin önemi ve Alevilikte batını inançların rolünü tartışacağını belirtmektedir.

Amcalık Geleneğinin yalnızca bir kültürleşme aracı değil aynı zamanda bir ergenlik ritüeli olduğunu ifade etmektedir. Ergenlik çağındaki erkek çocukların dini ve sosyal eğitimlerini almaları için ebeveynleri tarafından belirlenen bir ‘amca’ya emanet edildiği Amcalık geleneğinin gizlilik ilkesine dayandığını vurgulamaktadır. Bu geleneğin yalnızca sosyal akrabalık biçimi değil aynı zamanda Nusayrilik’in kültürel ve dini kimliğinin kazandırıldığı bir eğitim süreci olduğunu ifade etmektedir.

Yakın zamana kadar Alevilik üzerine çok fazla araştırmanın yapılmadığını ancak 1980’li yıllardan itibaren bir patlama yaşandığını belirten yazar, Nusayriler hakkında az sayıda yayın olduğunu ve onlar hakkındaki kayıtların da lehçe ve bazı terimler içeren bir topluluk diliyle yazılmış Arapça yazılar olduğunu belirtmektedir. Bu dilin metinlerin batın özüyle alakalı olduğunu da vurgulamaktadır. Bu yazılar arasında Kâsım et-Taberânî’nin Kitâbu’l-mecmû’sunun en önemlisi olduğunu ifade etmektedir. El yazısı metinler dışında çoğunluğu Fransızca yazılmış birkaç yayımlanmış çalışmanın da olduğunu ve bunlar arasında en seçkin olanının 1990 tarihli René Dussaud’un Histoire Et Religion Des Nosairîs adlı eserinin olduğunu belirtmektedir. Fransızca dilinde yazılmış eserin fazla olmasının Suriye işgalleri sırasında Fransızların bu topluluğun dini, siyasi ve kültürel yönleri hakkında araştırma yapması olduğunu ifade etmektedir. Fransızca yayımlanan

eserler arasında Turan'ın Sorbonne Üniversitesi'nde yaptığı doktora tezinin çok önemli olduğunu da eklemektedir.

Yazar, Nusayri doğmasına rağmen Hristiyan olan Süleyman el-Âzenî'nin 1863'te Beyrut'ta yayımladığı Kitabu'l Bakura'dan Nusayrilerle ilgili bir diğer önemli kitap olarak bahsetmektedir. Nusayrilerin çok sayıda kendi yazdığı dini kitabın ve Olsson (1999), Türk (2002) ve Keser (2002) tarafından yapılan saha çalışmalarının bazı gizli uygulamaları ortaya çıkardığını öne sürmektedir.

'Metodolojik Etkiler' başlığında yazar, makalesinde 'saha çalışması tekniği'ni kullandığını; dışarıdan gelenlerin toplu ayinlere katılmasına izin verilmediği için tim bilgilerin rehberler aracılığıyla edinildiğini belirtmektedir. Daha önce bu tür ritüellere katılmış, araştırmanın amaçları anlatıldıktan ve gizlilik sözü verildikten sonra istekli olan katılımcıların da olduğunu eklemektedir. Grup liderlerinin (şeyh) bilgi vermemesi nedeniyle rehberlerden alınan bilgilerle ve Turan (%19) ve Keser'in yazılı kayıtlarından çalışmanın tamamlandığını da öne sürmektedir (Türk, 2005: s. 45-47).

'Alevilikte Gizlilik ve Nedenleri' adlı başlıkta Aleviliğin iki tür gizlilik motivasyonuna sahip olduğunu ve bunlardan ilkinin batın yaklaşımından ikincisinin ise baskı ve saldırıya karşı tedbir olarak yapıldığını belirtmektedir. Cemaat liderlerinin sosyal statülerini ve maddi çıkarlarını koruduklarının da eklenmesi gerektiğini düşünmektedir.

'Batın Yaklaşımı ve Nusayrilik' başlığında Kerbela olayından sonra Alevilerin batın yaklaşımı geliştirdiğini söyleyen yazar, 'batın'ın iç görüye yönelmekle algılanabilen manevi özü temsil ettiğini belirtmektedir. Bu yaklaşımda Kur'an ve hadislerin zahiri anlamlarına ek olarak içsel anlamlara da sahip olduğunun düşünüldüğünü ifade etmektedir. İnançlarının mahremiyeti ve müritlerinin sadakatinin, bu inancın en önemli özelliklerinden biri olduğunu savunmaktadır. Sırların açığa çıkmasının İslam'ın özüne zarar verebileceği düşünüldüğünden Alevi mistik uygulamalarının İslam'ı yaşamanın olgun bir yolu olarak görüldüğünü eklemektedir.

Amcalık geleneğinin Nusayriliğin baskılara karşı varlığını sürdürmesinde temel bir rol oynadığını ifade eden yazar, bu geleneğin örf ve inançların aktarımını sağladığını ve gizlilik esasına dayalı ve sır tutabilme yeteneği isteyen bir gelenek olduğunu belirtmektedir.

Yazar Şamanizm'in sır üzerine kurulu olması ve Ahiliğin sırlar açığa çıktığında ağır yaptırımlar içermesi örneklerini vererek Alevilikle benzerliklerini öne sürmektedir.

İmam Cafer-i Sadık Buyruğu'nda geçen dört kapı kırk makamın öğretilerinin Alevilikte müritlerin geçmesi gereken ruhsal aşamalardan oluştuğunu ifade etmektedir. Alevilikte gerçeğin Allah'ın sırrı olduğunu ve ancak Allah'a iman etmekle anlaşılacağını belirtmektedir. Ancak Nusayrilerin Anadolu Aleviliğindeki dört kapı kırk makamı takip etmediğini ve dualarını da İmam Cafer-i Sadık Buyruğu'na dayandırmadıklarını ifade etmektedir. 12. İmam'ın vefatından sonra Nusayrilerin 12 imamın her birinin imanının dayanması gereken 'Bab' denilen kendi özel kapılarına sahip olduğu bir inanç geliştirdiklerine değinmektedir.

Yüzyıllar boyunca Nusayriliğin Et-Tavil'in yedi tanesini tanıdığı birkaç kola bölündüğünü ve en önemli ayrımın Haydariler ve Kilaziler olduğunu belirtmektedir. Her ikisinin de bir başka kol olan Gaybilerin kaderci erdemlerini desteklediklerini eklemektedir.

Yazar, Nusayri inancına göre Tanrı'nın her yüzyılda farklı yüzlerle dünyaya geldiğine inanıldığını ve İmam Ali'nin bunlardan biri olduğunu ve ilahi bir varlık olarak görüldüğünü öne sürmektedir. Tanrı'nın insan olarak yedi ilahi görünümünün olduğuna inanıldığını da eklemektedir.

Hristiyanlıktaki 'Baba-Oğul-Kutsal ruh' üçlemesinin Anadolu Aleviliğinde 'Tanrı-Muhammed-Ali' ve Nusayrilikte 'Ali(Ayn)- Muhammed (Mim)- Selman-ı Farisi (Sin)' olarak görüldüğünü belirtmektedir. 'Ayn'ın manalar, 'Mim'in isim ve 'Sin' in kapı anlamına geldiğini ifade etmektedir.

Nusayri inancına göre Ali'nin Allah'ın yedi görünümünün sonuncusu olduğunu belirten yazar, ancak onun tasavvuf hiyerarşisinde en yüksek konumu elinde tuttuğunu eklemektedir. Nusayrilikte reenkarnasyon inancı olduğunu ve bunun toplumsal eşitliği sağladığına inandıklarına da değinmektedir.

Hatay'daki Nusayrilerin baskın özelliğinin tev'il ve takiye olduğunu belirten yazar, tev'ilin Kur'an'ın ve İslami uygulamaların alegorik yorumu; takiyenin ise tehditle karşı karşıya kalındığında kendini ve inançlarını gizlemek demek olduğunu dile getirmektedir. Mezhep içinde tev'il, başkalarıyla ilişkilerde takiyenin baskın olduğunun da altını çizmektedir.

Nusayrilikte ilahi şahsiyetlerin Ehl-i Beyt, On İki İmam, imam kapıları ve beş yetim olduğunu ifade eden yazar, Nusayri inancında Tevhid geleneklerinin peygamberlerinin ve bilime katkı sağlayanların da kutsal sayıldığını ifade etmektedir.

Nusayri ibadetlerinin Sünnilerin ibadetlerinden görünüş olarak değil batın anlayışıyla ayrıldığını ve İslam'ın baş şartının biraz farklı yorumlandığını öne sürmektedir. Dini bayram ve kutlamaların önemli bir yeri olduğunu vurgulayan yazar, bu günlerin evlerinde veya türbelerde kutlandığını ve özellikle Hızır türbelerinin çok sayıda olmasının Hızır inancının bir kült haline geldiğini gösterdiğini belirtmektedir. Nusayrilikte Hızır'ın İmam Ali ile eş tutulduğunu da eklemektedir. En yaygın ibadet şeklinin sadaka olduğunu, namazın ise evde gizli kılındığını ve şekli, yeri ve vaktinin önemli olmadığını ifade etmektedir. Onlara göre önemli olanın Allah'ın isimlerini zikretmek ve içten dua etmek olduğunun da altını çizmektedir (Türk, 2005: s. 48-53).

'Gizli İbadet' adlı başlığa yazar, Alevilerin batın anlayışları sebebiyle gördükleri baskı ve heterodoksi ile itham edilmeleri sonucunda marjinal niteliklere sahip bir kapalı topluluğa dönüştüklerini belirterek başlamaktadır. Sünnilerle mesafeli olan Alevilerin kendine özgü bir kimlik ve yaşam biçimi oluşturduklarını ifade etmektedir.

Tarihsel geçmişlerinde Anadolu'da radikal bir isyan geleneği oluşturan Alevilerin bu gelenekle birlikte hükümete karşı olma ve 'potansiyel suçlu' ününü kazandığını savunmaktadır. Bu imajdan dolayı Cumhuriyet döneminde de baskıların ve zulümlerin (Malatya, Sivas, Maraş vs.) devam ettiğini eklemektedir. Bütün bu olaylara önlem olarak Alevilerin ibadetlerini gizli yaptığını ve dini tercihlerini açıklamaya çekindiklerini ifade etmektedir.

Nusayriliğin tamamen dışa kapalı bir inançlar sistemine dönüştüğünü, Amcalık geleneğinin de sırdaş dayalı bir teşkilatın temeli olduğunu ve Nusayriliğin yaşatılmasında çok önemli bir rol üstlendiğini vurgulayarak başlığı sonlandırmaktadır.

'Toplu İbadet ve Kökeni' başlığında cemin Türkiye'deki tüm Alevi gruplarında ortak olan bir toplu ibadet şekli olduğunu belirten yazar, bu ritüelin dini konuların yanı sıra toplumsal bir nitelik taşıdığını ifade etmektedir. Namazın batın sıfatını oluşturduğunu ve gizlilik içinde yapıldığını da eklemektedir.

Anadolu Aleviliğinde cemin müzik, semah ve kurbanı içerdiğini ve tören olarak Türklerin Anadolu'ya göç etmeden önce yaptıkları ritüellere benzediğini ancak Nusayrilikte cem ritüelinin İslami nitelikler taşıdığını ve dans ve müzik içermediğini ifade etmektedir. Cem törenlerinin İslami kökeninin Kırklar Meclisi mitine kadar izlenebileceğini belirtmektedir.

'Amcalık Geleneğinin Uygulanması: Toplu İbadet Ritüeli' başlığında yazar, Nusayrilere mahsus olan Amcalık geleneğinin Nusayriliğe özgü sosyal davranışın ve gizli

dini bilgilerin sonraki nesillere aktarılması amacıyla yapıldığını ifade etmektedir. Bu uygulamanın 10-14 yaşındaki erkek çocuklarla sınırlı olduğunu, kadınların tamamen bu geleneğin dışında kaldığını belirtmektedir. Yalnızca ziyafet için yemek pişirdiklerini de eklemektedir.

Bu geleneğin Nusayri inancını tanıtıcı bir ritüel olduğunu, bilinçli ve planlı kültürleşmenin bir örneği olarak da değerlendirilebileceğini öne sürmektedir. Erken yaşta verilen bu öğretilerin derin ve silinmez etkilerinin olacağını öngören yazar, eğitimi alan gencin bu ritüellerden sonra toplulukta yeni bir konum elde edeceğini belirtmektedir.

Bu gelenekte hem adayın hem amcanın belirli nitelikler taşıması gerektiğini belirten yazar, adayı dürüst ve olgun, Nusayri bir aileden gelmiş, suçu olmayan ve hızlı öğrenen bir birey olması; amcanın ise toplumda sevilen, faziletli, ihlaslı, namaz kılabilen ve adayın en yakın akrabası olmayan bir birey olması gerektiğini ifade etmektedir. Nusayri dilinde ‘amessala’ olarak bilinen amcanın, en az öz baba kadar değerli olduğunun ve onun çocuklarının da öz kardeşler kadar yakın kabul edildiğinin altını çizmektedir. Bu geleneğin Anadolu Aleviliğindeki musahiplik geleneğine benzetilebileceğini savunmaktadır.

Yazar yakın zamana kadar erkek çocuğun amca evine gitmeden önce üç aşamalı bir uygulamadan geçerken günümüzde bunun eski uygulamanın yanında tek aşamalı bir ritüelin yaygın olduğunu ifade etmektedir. Kılazilerin tek evrede Haydarilerin üç evrede gerçekleştirdiklerini de eklemektedir. Ritüelin üç aşamalı yapılmasının sebebinin adayın sürekli gözlem altında tutulması ve böylece gizliliğin sağlanması olduğunu vurgulamaktadır. Yazar, son bulgulara göre bunun sebebinin çıkar temelli ilişkilere dayandığı çıkarımını yapmaktadır. Çünkü her ritüelden sonra ziyafetin tekrarlandığını ve Şeyh, yardımcılara ve amcaya sadaka verildiğini ifade etmektedir (Türk, 2005: s. 53-57).

‘Ritüelin İlk Aşaması’ başlığında, çocuğun eğitime uygun olup olmadığı kararının verildiğini belirten yazar, bu aşamada amcaya adak sunulduğunu ve megvere (istişare) yapıldığını ifade etmektedir. Çocuğun test edildiği ve ilk eğitimin verildiği aşama olduğu tespitini de yapmaktadır. Kurban töreninin ardından belirli kriterlere uygun (evli, dul, temiz, adet görmemiş, doğumunun üzerinden kırk gün geçmiş) görevli kadınlar tarafından bayram hazırlıklarının tamamlandığını eklemektedir. Kurbanlık hayvanın erkek olması gerektiğini belirten yazar, daha sonra toplu ibadet için toplanıldığına, Kitâbu’l mecmû’da bulunan on altı duanın bazılarının okunduğuna değinmektedir. Ayine katılanların şeyh, yardımcılar, çocuğun ailesi, amca, yaşlı erkekler ve diğer davetli misafirlerin olduğunu ve

bu ayine sadece Nusayrilerin girmesine izin verildiğini belirtmektedir. Şeyhin yardımcılarıyla ortada oturduğunu da eklemektedir.

Tören sırasında en çok okunan dua olan Fatiha duası ve Kitâbu'l mecmû'daki on altı duanın bir kısmının okunmasıyla törenin başladığını belirten yazar, tûtsü duası okunurken tûtsü yakıldığını ifade etmektedir. Daha sonra şeyhin bir bardak üzüm suyundan bir yudum aldıktan sonra diğer katılımcılar arasında dolaştırarak üzüm suyunun içilmesini sağladığını belirtmektedir. Kitâbu'l mecmû'dan El işara duası okunurken şeyhin elini göğsünün soluna koyarak cemaate selam verdiğini ve cemaatin de şeyhi ve birbirini selamladığını ifade etmektedir. Kitâbu'l mecmû'dan Esselem duası okunurken cemaatin başlarını iki yana çevirerek tekrar selam verdiğini eklemektedir. Ayin sonrası çocuğun odaya çağrıldığını, amcasının yanında durduğunu ve yaşlı insanların elini öptüğünü dile getiren yazar, sonra da amca ile şeyhin elini öptüklerini dile getirmektedir. Amcası ile şeyhin karşısında bağdaş kurarak oturan adayın neden geldiğinin sorulduğunu, sır saklaması için yemin ettirildiğini ve şeyhin sırları ifşa etmesi durumunda doğacak sonuçları söylediğini ifade etmektedir. Adayın yemin etmesinin ardından şeyhin ona üzüm suyundan ikram ettiğini ve bu esnada belirli bir dua okuduğunu belirtmektedir. Adayın şeyhin, amcanın ve yaşlıların elini öperek odadan çıkmasıyla ilk aşamanın tamamlandığını ifade eden yazar, tören sonrası cemaatin ayinlerin özel yemeği olan *hirisi* yediklerini ekleyerek bu başlığı sonlandırmaktadır.

‘Ritüelin İkinci Aşaması’ başlığı altında ilk ritüelden kırk gün sonra yapılan *temlik* veya *kırkın nakli* (temlikil erbigın) denilen ikinci aşamada birinci aşamadaki ritüelin tekrarlandığını belirtmektedir. Arada geçen sürede amca ve tanıkların gözetiminde adayın sadakatının sınıandığını ifade eden yazar, toplu ibadet sonrası adayın odaya çağrıldığını ve Nusayriliğin tasavvur ve kavranmasını sağlayan temel ilkeler olan Ayn, Mim ve Sin kavramlarının öğretildiğinin altını çizmektedir. Adayın namazları doğru öğreneceğine, büyüklere saygılı olacağına, zina ve hırsızlıktan kaçınacağına yemin ettiğini belirtmektedir. Sözlerinden dönmeyeceğine, sırları ifşa etmeyeceğine ve dişi hayvanın etini yemeyeceğine de yemin etmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Şeyhin adaydan bir bardak üzüm suyu içmesini istediğini, sonrasında adayın el öperek odadan çıktığını ve yemek yendiğini eklemektedir. Bu aşamaya kabul edilen adayın artık Nusayrilere katıldığının kabul edildiğini öne sürmektedir.

‘Ritüelin Son Aşaması’ başlığında, *tulug* denilen bu son aşamanın ilkinden dokuz ay sonra gerçekleştiğini belirten yazar çocuğun bu sürede gözlemlendiğinin ve sorular

sorulan bu son aşamanın geçilen bir sınav gibi olduğunun altını çizmektedir. Şeyhin artık adayı eğitimi için amcanın evine yolladığını, ‘ammeseyyid’ adlı birinci amcaya ek olarak ‘ammedehel’ yedek bir amcayı görevlendirdiğini ifade etmektedir. Amcalar ve çocuğu kendilerine tanık olmaları için on iki adam görevlendiren şeyhin önünde durduğunu belirtmektedir. Bu kişilerin çocuğun etrafını sardığını, ellerini çocuğun başının üzerinde bir Kur’an’a koyarak Kitâbu’l-mecmû’dan seçme duaları sesli okuduklarından bahsetmektedir. Bir bardak üzüm suyunun dolaştırıldığını ve daha sonra çapraz pozisyonda tuttıkları ellerini öptüklerini eklemektedir. Adayın elini Kur’an’ın üstüne koyarak kırk kez yemin ettiğini, amca ile birlikte üzüm suyundan birer yudum aldığını ve el öperek törenden ayrıldığını belirtmektedir.

Amcasının evine uğurlanan adayın eğitim boyunca ailesini görmesine izin verilmediğini ifade eden yazar, can sıkıntısı ve hasret durumlarında ailesinin gelebildiğini ve amcaya hediyeler getirmesi gerektiğini öne sürmektedir. Bu süreçte çocuğun odasında ders çalışmaya devam etmesi, namaz kılmayı ve abdest almayı öğrenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca beş yetimin kimliğinin öğretildiğinin, Kitâbu’l-mecmû’dan on altı dua ezberletildiğini ve Nusayrilikteki ahlak kuralları ve sosyal davranış konularının da öğretildiğini eklemektedir. Eğitim süresinin genelde kırk günü geçmediğini ve sürenin uzunluğunun çocuğun öğrenme kapasitesine bağlı olduğunu da vurgulamaktadır.

Eğitim sonunda çocuğun ailesinin amcaya yiyecek ve tatlı gibi hediyeler sunduğunu belirten yazar, amcanın çocuk için hayatı boyunca önemli bir figür olarak kalacağını; amcanın ise zor zamanlarda çocuğa yardımcı olması gerektiğini belirterek iki aile arasında bir yakınlık ve dayanışma olduğunu ifade etmektedir (Türk, 2005: s. 57-60).

‘*Amcalık Geleneğindeki Değişiklikler*’ başlığı altında yazar, tarih boyunca tehdit ve baskılar için önlemler almak zorunda kalan Alevilerin katı ve kapalı toplum yapısının Cumhuriyet’in kuruluşunun getirdiği baskıların hafifleyip azalması, kentleşme, ekonomik koşullar ve sosyal ilişkilerin bozulmasıyla birlikte parçalandığını savunmaktadır. Bu sebeple de Nusayrilik ve Amcalık geleneğinin bazı değişikliklere uğradığını ifade etmektedir.

Eskiden sadece cemaatte saygı duyulan şeyhler amcalık yapıyorken bugün yeterli bilgiye sahip her saygın adamın amcalık yapabildiğini ifade etmektedir. Amca tercihinin daha önce çocuğun babası tarafından yapıyorken şimdi çocuğun kendisinin seçebildiğini de eklemektedir. Son zamanlarda bazı gençlerin isteksiz olduğu hatta bazı ailelerin dahi bu geleneği gereksiz gördüklerini ifade etmektedir.

Üç aşamalı törenin yanında bugün ek olarak tek aşamalı bir ritüelin de yaygın olduğunu belirten yazar, bunda çıkara dayalı ilişkilerin büyük rolü olduğunu çünkü bir koyun kurban edilmesinin yanında şeyh ve yardımcılara para, amcaya hediyeler aldığını belirtmektedir. Hatta birkaç farklı erkek çocuğa amcalık yapanların olduğunu ve amcalığın ekonomik olarak kârlı olduğunu öne sürmektedir.

Ritüelin şekli ve içeriğinin de bazı değişikliklere uğradığını dile getiren yazar, eskiden duaların ezbere öğretilirken günümüzde yazılı olarak öğretildiğini belirtmektedir. Nesillere aktarım sırasında duaların boyut ve içeriklerinde de bazı farklılıkların meydana geldiğini eklemektedir.

Eğitim süresinin kısaltıldığını belirten yazar, eskiden amca evinde altı ay kalınırken şimdi kırk günü geçmediğini; çocuğun kapasitesine bakılarak bazı duaların basitleştirildiğini ifade etmektedir. Amcanın bir buçuk yıl boyunca çocuğun gelişimini takip etmesi ve hayatı boyunca destek olması gerekliliğinin de gevşetildiğini öne sürmektedir.

‘**Sonuç**’ başlığında yazar planlı bir kültürleşme süreci olduğu için Nusayrilığın temellerinden biri olmaya devam eden amcalık geleneğinin, kapalı cemaatin hayatta kalmasında belirleyici bir rolü olduğunu altını çizmektedir. Tarih boyunca baskılar sebebiyle gizli bir şekilde ibadetlerini ifa eden ve Kur’an’ın batını bir tefsir tarzı olduğuna inanan Nusayrilerin iki temel özelliği olduğunu belirtmektedir. Bunların gizli bilginin kendisi olan *tevil* ve bilginin gizliliği olan *takiye* olduğunu ifade etmektedir. Amcalık geleneğinin de gizli tutularak genç Nusayri kuşaklara aktarıldığı bir usul olduğunu belirtmektedir. Ancak Cumhuriyet’in kurulmasından sonra bu geleneğin bazı değişim ve dönüşümlere uğradığını ve cemaatin kapalı ve katı yapısında köklü değişiklikler olduğunu ifade ederek makalesini sonlandırmaktadır (Türk, 2005: s. 60-62).

3.4.3. Değerlendirme

‘*Alevilik ve Gizlilik: Nusayrilik’teki Amcalık Geleneği*’ adlı makalede Nusayrilikteki amcalık geleneği incelenmiş ve Nusayrilikte gizliliğin rolüne değinilmiştir. Genel bir Nusayrilik açıklamasının ardından amcalık geleneğine kısaca değinen yazar, diğer inançlara kıyasla Nusayrilikteki kaynak eksikliğini ve törenlerinin dışa kapalılığını irdelleyerek alandaki eksikliği ortaya koymaktadır. Metinlerinde kullandıkları batın özüyle bağlantılı olan topluluk dillerinin bu konudaki bilgi eksikliğine öncülük ettiğinden

bahsederek çalışmasında alan yazını için önemli olan eserlerin bibliyografyasına kısaca değinmiş ve çalışması öncesi var olan bilgi birikimini ortaya koymuştur.

Çalışmanın metodolojik içeriğinin de açıkça ortaya konduğunu söyleyebiliriz. Saha çalışması tekniğini kullandığını belirten yazar, verileri nasıl topladığını ve veri toplama sürecine karşılaştığı sınırlılıkları da açıkça belirtmektedir. Bilgi kaynaklarının toplu ayine katılan rehberlerden alınan bilgiler ve Turan ve Keser tarafından sağlananlar gibi yazılı kayıtlardan oluştuğunu dile getirmektedir. Bilgi aktarıcıları olan kişilerin gönüllü katılımcılar olduğunu vurgulamaktadır.

Nusayrilik konusundaki eksikliğin temel sebeplerinden olan gizlilik ilkesini netleştirmek için batın yaklaşımını derinlemesine inceleyen yazar, batın terimini de kavramsal çerçevede ele almaktadır. Nusayriliğin çok bilinmemesinin alan yazınında bir boşluğa sebep olduğunun farkında olan yazar, makalesinin her bölümünde Nusayrilik uygulamalarını diğer inançlarla karşılaştırma yoluna gitmektedir. Bu yöntemin Nusayriliğin kendine has özelliklerinin anlaşılır olması için önemli olduğunu düşünmekteyim. Örneğin Anadolu Aleviliğindeki Cem ritüeliyle Nusayrilikteki cem ritüelinin farklılıklarını musahiplik geleneği ile amcalık geleneğinin benzerliklerini, Sünnilerin ibadetleri ile Nusayrilerin ibadetlerinin batın anlayışı ile ayrımını örneklemektedir.

Nusayriliğin Hatay'daki iki baskın özelliği olan tevil ve takiyeyi de kavramsal çerçevede yer vererek açıklamaktadır. Örneklemek gerekirse yazar tevil ve takiyye kavramlarını şu şekilde açıklamaktadır:

‘Tev'il, Kuran'ın ve İslami uygulamaların alegorik yorumudur ve takiyye, zulüm ve/veya tehditle karşı karşıya kaldığında kendini gizleme ve inançlarını -hatta yabancıları yanlış bilgilendirme noktasına kadar- gizleme eylemidir. Mezhep içinde tev'il hakimken, takiyye yani kılık değiştirme başkalarıyla ilişkileri yönetir.’ (Türk, 2005: s. 51-52)

Konu bütünlüğü açısından yazarın izlediği yol gizliliğin ve toplu ibadetin kökenlerini sunduktan sonra amcalık geleneğine doğru özele inerek ve ritüelin tüm ayrıntılarını saha çalışmasından elde ettiği velilerle açıkladıktan sonra günümüzde geldiği noktaya varmak şeklindedir. Bu örüntüyle hem genelden özele bir geçişi hem de kronolojik bir sırayı görebilmekteyiz

Nusayriliğin benzerlik ve farklılıklarla çeşitli inançlar üzerinden net bir şekilde aktarıldığı ve alandaki bu büyük boşluğun az da olsa doldurulmaya çalışıldığı bu makalede, yalnızca amcalık geleneğinin günümüzde geçirdiği dönüşümü vermekle kalmayıp inançtaki gizlilik ilkesinin yeni nesil tarafından daha az özümseyip Nusayriliğin

daha görünür bir inanç haline gelmeye başladığının sinyallerini de vermektedir. Makale yalnızca bu açıdan bile aydınlatılması gereken yönleriyle Nusayriliği araştırma konusu olarak oldukça merak uyandırıcı hale getirmesi sebebiyle önemlidir.



4. ALEVİLİK VE MEKANSAL KİMLİK

4.1. İstanbul Kamusal Alanında Cemevlerinin Sosyo-Mekansal Anlamı

Erhan Kurtarır, "The Socio-spatial Meaning of Cemevis in Istanbul's Public Space", The Alevis in Modern Turkey and the Diaspora: Recognition, Mobilisation and Transformation, (s. 252-271), Edinburgh University Press.²⁴

Makale Erhan Kurtarır tarafından kaleme alınmış olup ve 'The Alevis in Modern Turkey and the Diaspora' adlı kitapta yayımlanmıştır. Makalede İstanbul'daki cemevlerinin tarihini, şehirdeki dağılımını, resmi olarak tanınma mücadelelerinin süreçleri verilerek sosyo-mekansal analizi yapılmaya çalışılmıştır.

4.1.1. Kavramsal Çerçeve

Dini inançlar ibadetlerini yerine getirmek için mekanlara ihtiyaç duyarlar. Alevilik inancında da tarihsel süreçte örgütlenmeler mekansal olarak dergahlar, tekkeler, dernekler ve cem evlerinde yapılmıştır. Rençber (2018), cem evinin etimolojik kökeni için "Cami ve cem evi kelimeleri ise Arapça cem kökünden türeyen ve toplayan, bir araya getiren, birleştiren, manalarına gelen kelimelerdir." (s.29) ifadesini kullanır ve "Cemevleri özellikle Perşembe'yi Cuma'ya bağlayan gece yapılan cem ayini ve diğer ayinler için Alevîlere hizmet vermektedir. Cemevlerinde toplanan Alevîler erkânlarını yapmanın yanı sıra buralarda kendi kültür ve geleneklerini yaşatmaktadırlar" (Rençber, 2018: s.118) tanımını yapmaktadır. Sezen "Cemevi kavramı XIX. yüzyıldan önce yoktur. Camiye eski âdet ve törenleri katmak zor olduğuna göre, cem âyinleri, değişmesini de kendi istikametinde yapmak üzere, kendi varlığını devam ettirmektedir." (Sezen, 2015:s. 157) ifadelerini kullanırken; Dedekargınoğlu (2011), cemevi kavramının 20. yüzyılda ortaya çıktığı söylemine, aslında bin yılı aşkındır kavramın var olduğunu ve daha önceleri korku ve baskıdan dolayı açıkça adının söylenmediğini dile getirmektedir (s.387). Son yirmi yıl hariç günümüze tek oda şeklinde ulaşan Cemevleri Anadolu Alevileri tarafından Kırklar Meydanı, Cem Meydanı, Erenler Meydanı olarak adlandırılmaktadır (Ülger, 2013: s.90).

²⁴ Kurtarır, Erhan, The Socio-spatial Meaning of Cemevis in Istanbul's Public Space, The Alevis in Modern Turkey and the Diaspora: Recognition, Mobilisation and Transformation, Edinburgh University Press, 2022, ss. 252-271.

Tekke, zaviye, dergahların bulunduğu yerler dışında cem yürütölmek istendiğinde bir dede veya talibin yeterli büyüklükte olan evi kullanılırdı (Üçer, 2018: s.71). Cemevlerinin işlevini Dedekargınoğlu (2011) şöyle ifade etmektedir:

Cemevleri, geçmişten günümüze kadar sadece ibadet amacıyla kullanılmamış ve kullanılmamaktadır. Alevi toplumunun ibadet yeri olması dışında, toplumsal ve bireysel sorunlarının çözüme kavuşturulduğu bir meclistir, bir mahkemedir. Cemevleri yerine göre; bazen sohbet ve muhabbet yeri olmuş, bazen eğitim-öğretim yuvası olmuş, bazen yoksullara aşevi olmuş, bazen dostluk, kardeşlik, birlik, dirlik evi olmuş ve olmaya da devam edecektir.(s.387)

Şehirleşme ve göçlerle birlikte ocak sistemine dayalı olarak yürütölen Alevilik inancında dede ve talipler kopmaya başlamıştır. Cemevleri ocakların yerini almış, dedeler dernek ve vakıfların düzenli maaş alan kişilerine dönüşmüştür (YAMAN, 2011: s.60). Artık cemler şehir ortamında yapılmaya, salonların şekli, araç-gereçler, kılık kıyafetler değişmeye, dedelerin önünde karma cemaatler oluşmaya başlamıştır (Üçer, 2018: s.75). Aşağıdaki makalede ibadethane olarak resmi statü elde edemeyen cemevlerinin İstanbul'daki tarihi ve dağılımı incelenmektedir.

4.1.2. Makale İçeriği

Makale, '*Giriş, Cemevlerinin Türkiye'de İbadet Yeri Olarak Tanınmaması, İstanbul'daki Cemevlerinin Tarihi, Cemevlerinin Şehirdeki Dağılımı ve Sonuç*' olmak üzere 5 başlıktan oluşmaktadır.

'*Giriş*' bölümünde yazar, İstanbul'daki cemevleri üzerine yapılan ilk kültürel coğrafya çalışmasının bulgularını sunduğunu belirtmektedir. Saha çalışmasına başladığında Diyanet İşleri Başkanlığı veya Alevi Federasyonlarından Türkiye'deki cemevlerinin tam sayısını alamadığını ve internetten araştırdığında karşısına cemevine benzeyen 82 farklı Alevi örgütünün çıktığını ifade etmektedir. Bu 82 cemevinden 73'ünün aslında cemevi veya dergah olmadığını yalnızca 60 tanesinin cem törenleri veya cenaze törenleri düzenlemede aktif olduğunu belirtmektedir. 73 cemevinin 13 tanesinin de kuruluş aşamasında olduğunu eklemektedir. 82 cemevinden kalan 9'unun kültürel dernekler olarak işlev gördüğünü ekleyen yazar, saha çalışmasında 60 fal cemevinin yetkili kişileri ile görüşmeler yaptığını ve amacının cemevinin tarihi, mevcut tesisleri ve kurumun karşılaştığı zorluklar hakkında bilgi sahibi olmak olduğunu altını çizmektedir.

‘Cemevlerinin Türkiye’de İbadet Yeri Olarak Tanınması’ başlığında Türkiye’de azınlığın yasal tanımının sadece bazı dini gruplarla sınırlı olduğunu ifade eden yazar, Lozan Antlaşması’nın ayrımcılığın önüne geçmek için Türk Hükümeti’nin korumasına emanet ettiği gayrimüslim topluluklardan Türkiye Hükümeti’nin bunu yalnızca Hristiyan ve Yahudi topluluklarla sınırlandığını belirtmektedir. Süryani Hristiyanlar, Yezidiler gibi diğer gayrimüslimlerin ve Sünni çoğunluktan farklı inanç uygulamaları olan grupların hariç tutulduğunu ilave etmektedir. Sonuç olarak Türkiye’deki imar kanununun sadece cami, kilise ve sinagogları ibadet yeri olarak kabul ettiğini ifade etmektedir. Kanunen ibadet yeri olarak kabul edilen yerlerin elektrik ve doğal gaz faturalarından muaf tutulduğunu belirtmektedir. Yazar devlet kurumlarının Türkiye’deki cemevlerinin rolü hakkında bilgi sahibi olmamasının kültürel ve dini farklılıkları görmezden gelmek olarak değerlendirmektedir.

2003 yılındaki Avrupa Birliği Uyum Süreci Paketi ile getirilen değişikliklerle İmar Kanunu’ndaki ibadethane tanımının, *camî* iken daha tarafsız ve eşitlikçi bir ifade olan *dini tesis* olarak değiştirildiğini aktarmaktadır. 14 Haziran 2014 tarihinde yürürlüğe giren Mekansal Planlar Yapım Yönetmeliği’nin dini tesisin anlamını sınırladığını ve mescit, orta ölçekli mahalle cami ve Osmanlı tarzı İslami Külliye olarak üç ibadethane ölçeğinin tanımlandığını belirtmektedir.

Yazar saha çalışması esnasında Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’nde Alevilerle ilgili iki davanın olduğunu ve iki davada da mahkemenin Türkiye’de Alevilere karşı ayrımcılığın ve hak ihlalinin olduğuna karar verildiğini aktarmaktadır. 2014 tarihli Cem Vakfı-Türkiye davasında Türk Devleti’nin 9. ve 14. maddesinin ihlal edildiğinin tespit edildiğini belirten yazar, davanın ilk olarak Ağustos 2006’da Beyoğlu Bölge Mahkemesi’ne sunulduğunu dile getirmektedir. Cem Vakfı’na bağlı Yenibosna Merkezi’nin Alevi cemaatinin ibadethanesi olduğunu ve elektrik faturası ödemekten muaf olmasının talep edildiğini ancak mahkemenin 2008 kararında Diyanet’in Aleviliğin bir din; cemevlerinin ise ibadethane olmadığı yönündeki görüşüne dayanarak vakfın iddialarını reddettiğini aktarmaktadır. Cem Vakfı’nın davayı Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’ne götürdüğünü ve mahkemenin davacının lehine karar verdiğini dile getirmektedir.

Diğer davanın kamu hizmetlerinin sunulmasının reddi ve din özgürlüğü hakkı ile ilgili İzzettin Doğan ve diğerleri-Türkiye davası olduğunu ifade eden yazar, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’nin cemevlerinin ibadet yeri olduğuna ve diğer ibadethanelere tanınan tüm hak ve imtiyazlardan yararlanmaları gerektiğine karar verildiğini belirtmektedir. Bu

hakların cemevlerinin işletme maliyetlerinin devlet kurumları tarafından karşılanması ve belediyelerin imar planlarında cemevlerine yer tahsisini içerdiğini ileri sürmektedir. Mahkemenin taraflara anlaşmaları için altı ay süre verdiğini ancak bugüne kadar herhangi bir gelişme olmadığını belirtmektedir.

Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi kararının ardından iki muhalefet partisi CHP ve HDP tarafından yönetilen belediyelerin cemevlerini ibadet yeri olarak tanıdıklarını açıkladıklarını ve Yargıtay'ın cemevlerinin diğer ibadethaneler için olduğu gibi elektrik faturalarının devlet tarafından karşılanması gerektiğine karar verdiğini vurgulamaktadır(Kurtarır, 2022: s. 252-256).

‘İstanbul’daki Cemevlerinin Tarihi’ başlığında saha çalışması sırasında yapım aşamasında olan cemevlerine de rastladığını belirten yazar, hızlı ve sürekli sosyo-mekansal verilerdeki değişikliklerin düzenli güncellemeler gerektirdiğini bu nedenle kendi çalışmasının 2014’teki duruma dayandığını özellikle vurgulamaktadır.

Cemevlerinin yasal olarak dernek veya hayır kurumu olarak kurulduğunu ifade eden yazar, tespit ettiği cemevi işlevi gören 73 kuruluşun 28’inin hayır kurumu 45’inin ise dernek olduğunu aktarmaktadır.

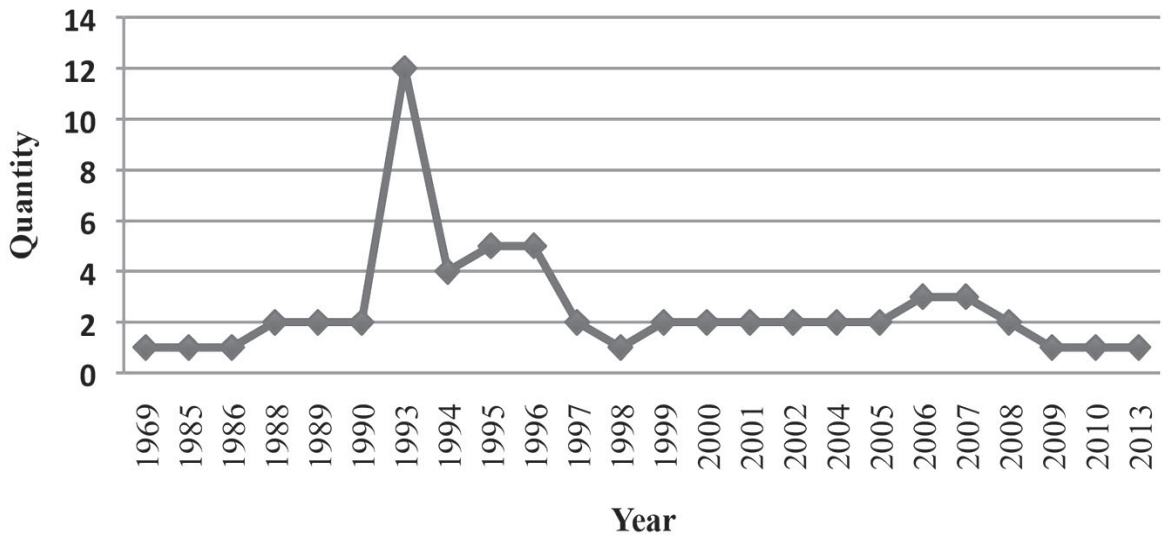
Farklı şemsiye örgütlerin parçası olan bu 60 aktif cemevi arasında 20 şubesi ile Alevi Vakıfları Federasyonu’nun İstanbul cemevinin en büyüğü olduğunu öne sürmektedir. Alevi Bektaşî Federasyonu’nun 12 şubesi, Alevi Dernekleri Federasyonu’nun 1 şubesi olduğunu ifade eden yazar, 17 bağımsız cemevinin de olduğunu eklemektedir. 2014 yılında henüz yapım aşamasında olan 2’si vakıf gerisi dernek olan 13 aktif olmayan Alevi örgütü olduğunu aktarmaktadır. 2018 yılında aktif olan 73’ten fazla cemevi olduğunu, bazı cemevlerinin bağımsız hale gelerek kurumsal ve fiziksel yapılarını değiştirdiklerini de verdiği verilere ilave etmektedir.

Yazar araştırmaya katılanlara göre cemevlerinin kuruluş hikayelerinin 1950’lerde başlayan göç dalgasının ardından Alevilerin ayinlerini evlerinde ya da diğer uygun yerlerde yaparken cenazeleri için hizmete ihtiyaçları olması ile başladığını belirtmektedir. Belediyelerin bu hizmeti vermesi gerektiğini ifade eden yazar, belediyelerin bu hizmeti Sünnî İslam geleneklerine göre sağladığını, Alevilerin camilerde kötü muameleye ya da reddedilmeye maruz kaldıklarını ve bunun cemevleri kurulmasında ana gerekçe olduğunu ileri sürmektedir.

1969’da İstanbul cemevi tesislerinin kurulduğunu, Karacaahmet Sultan Dergahı’nın Karacaahmet Türbesi etrafında yeniden inşa edildiğini ve 1969 yılında cemlerini burada

yönetmeye başlandığını belirtmektedir. Çağdaş cemevlerinin kurulmasına zemin hazırladıklarını ifade eden yazar, bu girişimin daha da eski bir habercisinin Türkiye’deki Hacı Bektaş Turizm ve Tanıtma Derneği’nin kurulması olduğunu ileri sürmektedir. 1963 yılında bu derneğin Ankara Büyük Sinema Salonu’nda cem yaparak Alevi topluluğunun halka açık ilk dini faaliyetlerinden biri olarak kabul edildiğini belirtmektedir. Şekil 2’de gösterildiği gibi cemevlerinin sayısının zirveye ulaştığını ve 1997 yılına kadar hızlı çoğaldıklarını göstermektedir (Kurtarır, 2022: s. 256-260).

Cemevlerinin kuruluş tarihine göre üç kronolojik dönemde gruplandırılabilceğini öne süren yazar, bu dönemlerin 1994 öncesi, 1994-2000 arası ve 2000 sonrası olduğunu belirtmektedir. Birinci grubun Sivas öncesinde kurulmuş ve İstanbul’ un en büyük cemevleri ve dergahlarını da barındıran 20 kuruluşu içerdiğini ifade etmektedir. Hizmet verdikleri bölgenin ve yapıların ölçeğinin sonrakilere göre çok daha büyük olduklarını da ilave etmektedir. Dergahların ardından İstanbul’daki en büyük cemevlerinin Kartal, İkitelli, Sarıgazi, Kâğıthane, Okmeydanı, Bağcılar, Gazi ve İhlamurkuyu cemevi olduğunun ve en büyük cem salonun İkitelli cemevinde bulunduğunun bilgisini vermektedir. 13 cemevinin büyüklükleri 500 ila 1200 metre² arasında değişen cam salonlarına sahip olduklarını beklemektedir.



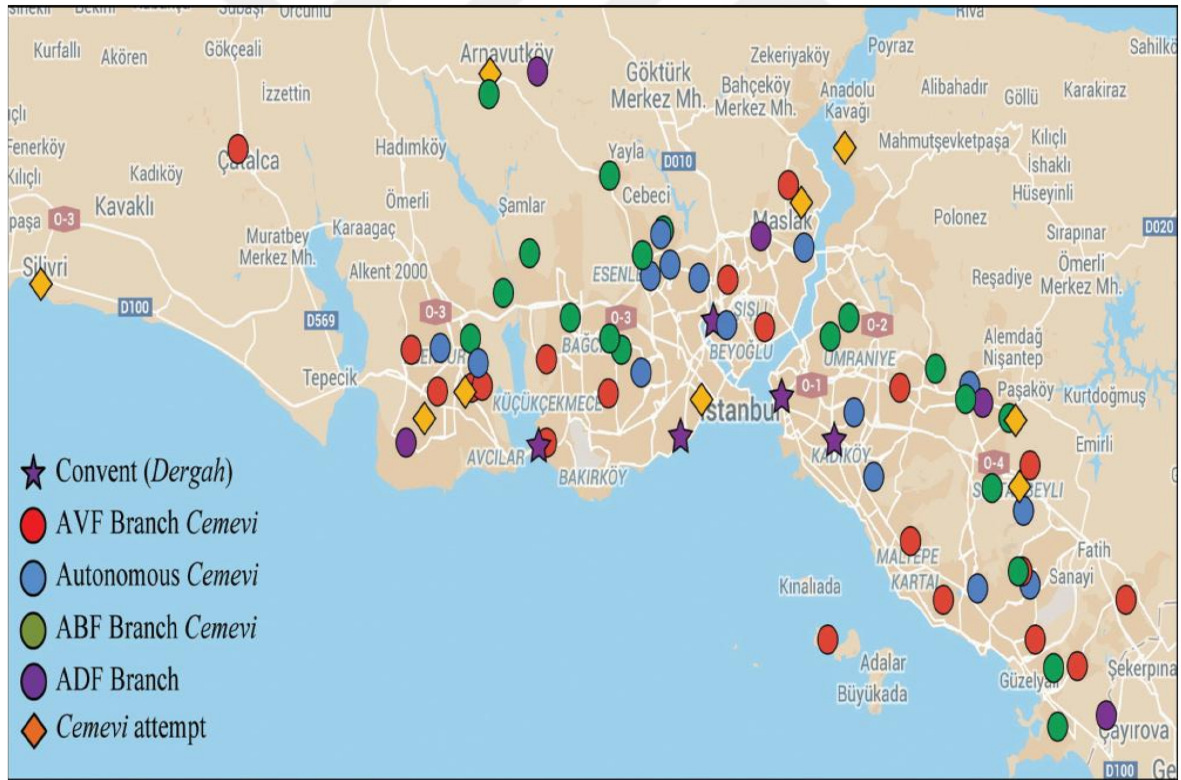
Şekil 2. İstanbul'daki cemevi kuruluş tarihleri (Kurtarır, 2022: s.258)

‘Cemevlerinin Şehirdeki Dağılımı’ yazar imar planlarında cemevlerinin çoğunun belirlenmiş sosyokültürel hizmet alanlarında yer aldığını ifade etmektedir. Saha çalışması sırasında sadece Şişli ve Esenyurt belediyelerinin belirlenen yerlere cemevlerinin yapılmasına izin verdiğini öne sürmektedir. Saha çalışmasından sonra çeşitli İstanbul

belediyelerinin cemevlerini doğrudan inşa ettiğini veya yapımını desteklediklerini ifade etmektedir. 2019 yılında İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı olan Ekrem İmamoğlu'nun kapsayıcı politikalarının da payı olduğunu dile getiren yazar, onun farklı dini grupların kendi ritüellerini gerçekleştirmesine izin vererek kamu cenaze hizmetlerini sağladığını ve farklı dini gruplardan personel istihdam ettiğini ifade etmektedir.

Yazar bu belediye izinlerinin resmi tanınma işlemleri olmadığının ve güvenli bir statü garanti etmediğinin altını çizmektedir. Bunu da cemevi kurucularının ruhsatsız yapı kullanımı nedeniyle dava edildiği Sultangazi ve Sancaktepe örneğiyle desteklemektedir.

Cemevlerinin konumu ve dağılımını bir haritayla gösteren yazar, İstanbul'un Alevi nüfusunun yüksek ve düşük mahallelerini gösterdiğini belirtmektedir. Seçmen baskısının bir sonucu olarak bazı belediyelerin cemevleri inşa etmede veya yenilemede Alevileri desteklediğini de eklemektedir. Cemevleri konusunda ayrımcılığın varlığına ilişkin Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi 2014 kararından sonra ana muhalefet partisinin resmen cemevlerini ibadet yeri olarak tanımaya başlayacaklarını ilan ettiklerini aktarmaktadır.



Şekil 3. İstanbul'da 2014 yılında cemevlerinin genel dağılımı (girişimler ve aktif olmayan cemevleri dahil) (Kurtarır, 2022: s. 262).

2015 yılında CHP'lilerin İstanbul Büyükşehir Meclisi'nde cemevlerinin ibadethane olarak tanınması önerisini AKP meclis üyelerinin reddettiğini ifade eden yazar, tüm kamu hizmet alanlarının 1/5.000 ölçekli olarak şehrin imar planlarına tahsis edildiğini ve

yetkisinin büyükşehir belediyeleri altında olduğunu vurgulamaktadır. Yazar, cemevi sözcülerinin cemevi imar parselleri için tahsis planı farkındalıklarını bir haritayla göstermektedir.

Cemevlerinin büyük çoğunluğunun İstanbul'un Avrupa yakasında 34 aktif, 9 aktif olmayan cemevi şeklinde bulunduğunu belirten yazar, Anadolu yakasında ise 25 adet aktif, 5 adet yapım aşamasında cemevi olduğunu aktarmaktadır. İlçe düzeyinde cemevlerinin dağılımını gösteren bir harita paylaşmaktadır.

Yerel düzeydeki çözümlerin cemevlerinin kurulması ve devamı için ideal koşulları garanti etmediğini yineleyen yazar, sürekli mali ve profesyonel desteğin gerektiğini ve kira, elektrik, ısınma ve su harcamalarının bu duruma en iyi örnek olduğunu ifade etmektedir. Toplam maliyetlerin genellikle yanına yaklaşamayacak derecede yüksek olduğunu ve bütün bu cemevlerinin ulusal düzeyde ayrımcılık sorunu yaşadıklarını öne sürmektedir. Büyük cemevlerinde personel maaşlarının Alevi topluluklarının bağışları ve projelerden elde edilen gelirlerle finanse edilirken; küçük, orta ölçekli cemevlerinin faaliyetlerinin yalnızca gönüller yardımıyla yürütüldüğünü ifade etmektedir.

İstanbul'daki cemevlerinin dağılımını bir haritada gösteren yazar, eski şehir merkezinin sembolik ve kültürel olarak Alevi ibadet yerlerinin hariç tutulduğuna dikkat çekmektedir. Bu şehir merkezinin sembolik atmosferinin sadece tanınmış belli başlı inanç gruplarının onaylı ve kabul edilebilir kültürel sembolleriyle dolu olduğunu, sadece Okmeydanı Cemevi'nin bu tarihi ve merkezi mekanlar içinde yer aldığını eklemektedir.

2013-14 yıllarında cemevlerinin dağılımını göstererek, cemevleri arasında 4'ünün yeni, 6'sının yenilendiğini aktarmaktadır. Sultanbeyli hariç bu ilçelerin belediyelerinin tamamının Alevi sakinleri için yeni cemevleri inşa etmeyi amaçladığını veya inşa ettiğini belirtmektedir.

Yeni cemevleri geliştirmek için de bazı girişimlerin olduğuna değinen yazar, haritada gösterilen bazı girişimlerin de kültürel miras mekanları olarak anlaşılan dergahlar olduğunu ilave etmektedir. 2004 yılında Alevi Bektaşî Eğitim ve Kültür Vakfı'nın dergah arazisinin özelleştirme ve yenileme işlemlerini durdurmak için mahkemeye gittiğini ve yargı sürecinden sonra külliye'nin bugünkü iki katlı bir bina ve derviş türbeleri içerdiğini ifade etmektedir. Vakıf temsilcilerine göre Muharrem ayı ve diğer kutsal günlerde yaklaşık 20.000'i ziyaretçinin ziyaret ettiğini aktarmaktadır (Kurtarır, 2022: s. 260-268).

'Sonuç' bölümünde, mekanlar ve onların oluşturulma hikayelerinin devlet ve inanç grupları arasındaki gerilim analiz etmek için yararlı göstergeler olduğunu ifade eden yazar,

bu mekanların inanç gruplarının kimliklerini, ritüellerini ve kültürel kodlarını kurmalarına yardımcı olduğunu vurgulamaktadır. Kùltürlerini sonraki kuşaklara aktarmalarına da yardımcı olan bu mekanların, topluluk üyelerini sosyalleştirdiğini de eklemektedir. Bu nedenle bu makalede cemevlerinin kuruluş süreçlerini ve dağılımını beraberinde getirdiği zorluklarla ele aldığını ifade etmektedir. Araştırmasında cemevi kuruluş sürecinin altı farklı aşamasını belirlediğini dile getiren yazar, bu aşamaları şu şekilde sıralamaktadır:

“Aşama 1: Hazırlık aşaması; cemevi talebi ve yer iddiası

Aşama 2: İnşaat aşaması; varlıkların mekansallaştırılması

Aşama 3: Cemevinin sosyalleştirilmesi; tanıtım, işleyiş ve rol kazanma ve toplum için anlam

Aşama 4: Daha geniş topluma açık kamusal alanda kültürel ve dini kimliğin yasallaştırılması ve ifadesi

Aşama 5: Mekanın güzelleştirilmesi, standardizasyonu, iyileştirilmesi ve rehabilitasyonu

Aşama 6: Kolektif ve sembolik değerin evrenselleştirilmesi”

Bu belirlediği aşamalara göre İstanbul’daki cemevlerinin üçüncü aşamayı tamamlamış dördüncü aşamaya doğru gidiyor gibi görüldüğünü ileri sürmektedir. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi kararlarının yardımı, bu kararların yerel mahkemelere yansması ve ana muhalefet partisinin belediyelerinin cemevlerini ibadethane olarak görmesinin bu gidişi kolaylaştırdığını belirtmektedir. Diğer iktidar partili belediyelerin de inşaaata veya cemevlerinin tadilat işlemlerine destek vermeye başladıklarını da eklemektedir.

Yazar, imar kanuna göre inşaat ve ibadethanelerin bakımının kamu hizmeti olarak tanımlandığını; kamu hizmeti alanlarının imar planlarıyla sağlandığını ve yerel yönetimlerin bu planları düzenlediklerini belirtmektedir. Ancak imar planlarının yasal çerçevesine göre sadece cami, kilise ve sinagogların Türkiye’de tanınmış ibadet yerleri olduğunu ve son yönetmelik değişikliği ile camilere ve Sünni ibadet yerlerine erişimin arttığını, diğer ibadet yerlerine erişimin ise dahil edilmediğini öne sürmektedir.

Tüm yasal ve siyasi kısıtlamalara rağmen Alevilerin devlet desteği olmadan en azından İstanbul’un bazı semtlerinde kamusal alanı ihtiyaçları olduğunda değiştirmeyi başardığının söylenebileceğini iddia etmektedir. Cemevlerinin Alevi kimliğini, inancını ve kentsel alanlarda varlığını temsil ettiğini belirtmektedir. Bazı bölgelerde Alevilerin ibadethanelerini kendi özel arazilerinde ancak çoğu durumda kamu arazilerine inşa ettiklerini aktaran yazar, bazı durumlarda kamu arazilerine izinsiz cemevi yapımından dava açıldığını ifade etmektedir.

Yazar cemevleri ve dergahların yeni kentleşmiş formlarda geleneksel ritüellerin ve kırsal işlevlerin bir devamını teşkil ettiklerini ve bu kuruluşların çok işlevli bir karakterle kimliklerini farklı yerlerde yeniden üretmelerine yardımcı olduğunun altını çizmektedir. Cemevlerinin aynı zamanda kentsel alanlarda adaletsiz ve yetersiz kamu hizmetlerinin boşluğunu doldurduğunu ve adil bir toplumda tüm bu hizmetlerin hepsinin devlet tarafından Alevilere sağlanması gerektiğini vurgulamaktadır.

Yazar cemevlerinin bu adaletsiz kentsel gelişim deneyiminin tespiti ve tanınmasının, planlama mesleğinin mevzuatında evrensel insan hakları kriterlerinin benimsenmesi gerektiğini iddia etmektedir. Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin bir rehber görevi görebileceğini ifade eden yazar, şehir planlama uygulamalarının kapsayıcı bir planlama yaklaşımı benimsemesi gerektiğinin de altını çizmektedir. Kısa vadeli çözümler yerine Türk planlama sisteminin bir adaletin ideallerini ve kapsayıcı bir sistemi yani eşitlik, çeşitlik ve demokrasi içermesi gerektiğini ifade ederek makalesini sonlandırmaktadır (Kurtarır,2022: s.268-270).

4.1.3. Değerlendirme

İstanbul Kamusal Alanında Cemevilerin Sosyo-Mekansal Anlamı adlı makalede İstanbul'daki cemevlerinin kuruluşu, dağılımı ve yaşanan sıkıntılar ele alınmıştır. Bu bağlamda sosyo-mekansal anlamı irdelenerek başlıkla bütünlük sağlanmıştır. Cemevlerinin Türkiye'de ibadet yeri olarak tanınmamasının hukuki dayanakları ve yasal çerçevesi detaylandırılmış, ardından kuruluş sürecinin aktarımı için İstanbul'daki cemevlerinin tarihine geçiş yapılmıştır. Bu bölümde cemevlerinin kurulma sebeplerine ve bazı büyük cemevleri kapasiteleri ve işlevlerine değinilmiştir. Cemevlerinin bu kuruluş hikayesinin ardından şehirdeki dağılımları, belediyelerin cemevi yapımına destekleri veya yaşanan olumsuzluklarla aktarılmıştır. Bu noktada yerel çözümlerin yeterli olmadığı ve profesyonel bir desteğin gerekliliği ortaya konularak problemin sınırları içerisinde öneri sunulmuştur. Okuyucuya problem çerçevesinde sıralanan bu konu örüntüsüyle net bir tablo çizilmektedir.

Makalede İstanbul'daki cemevleri üzerine yapılan ilk kültürel coğrafya çalışmasından elde edilen bulgular sunulmaktadır. İlk olma özelliği taşıyan bu araştırmanın değeri yadsınamaz. Makalede veriler iyi organize edilmiş ve çeşitli tablo ve haritalarla desteklenmiştir. Saha çalışması sırasında çeşitli sınırlılıklardan da bahsedilmektedir.

Örneğin yazarın tam cemevi sayısına ulaşamamış olması aktarılmıştır. Yapılan görüşmelerde kimlerle görüşüldüğü belirtilerek onları seçmedeki ana kriter ifade edilmiştir. Dolayısıyla veri toplama süreçleri ile ilgili bilgi verildiğini söyleyebiliriz.

Kavramsal çerçevede terimler açıkça tanımlanmıştır. Örneğin cemevlerine ibadethane statüsü verilmemesi sürecinin hukuki altyapısı verirken kanundaki ibadethane tanımı aktarılmaktadır.

Makalede daha önce yapılan çalışmalar detaylandırılmamıştır ancak zaten bunun sebebi de bu konuda yapılan kültürel coğrafya çalışması olmasından kaynaklanmış olabilir. Bu özelliği aynı zamanda makalenin alan yazını için önemini de göstermektedir. Cemevlerine ibadethane statüsü verilmesi gerektiği gerçeğini net bir şekilde ortaya koyduğu için mesaj niteliğindedir ve önerileri gerekli yerler tarafından dikkate alınmalıdır.

Makalenin sonuç ve öneriler bölümü güzel bağlanmıştır. Makalenin kapsamı ve amacı şu cümlelerle toparlanmıştır: “Mekân olmadan hiçbir grubun kültürel kimliği sürdürülemez. Bu nedenle, bu bölümde cemevlerinin kuruluş süreci ve dağılımı ile beraberinde getirdiği zorlukları inceledim” (Kurtarı,2022: s.268). Cemevi kuruluş süreçleri için altı aşama belirleyen ve İstanbul’dakilerin dördüncü aşamada olduğu çıkarımını yapan yazar cemevinin yasal statü kazanması gerektiğinin bir kez daha altını çizmektedir. Cemevlerinin Alevi toplumu açısından önemini vurgulayarak şehir planlama uygulamalarında kapsayıcı politikaların olması gerektiğini belirtmektedir. Güncel tutulması gereken bir araştırma alanı olduğu için sonraki çalışmalar için referans olabilecek bir çalışmadır ve yol gösterici olacaktır. Saha çalışması sırasında yapım aşamasında olan ya da sonradan açılan cemevlerinin de bilgisi verilen verilerin güncellenmesi gerektiği yazar tarafından da vurgulanmaktadır.

4.2. Madımak Müzeye Dönüştürülecek: Sivas Katliamını İnşa Edilmiş Ortam Üzerinden Müzakere Etmek

Eray Çaylı, “‘Madımak Shall Be Turned Into a Museum’: Negotiating The Sivas Massacre Through The Built Environment”, *The Alevis in Modern Turkey and the Diaspora: Recognition, Mobilisation and Transformation*, (s. 62-77), Edinburgh University Press. ²⁵

²⁵ Çaylı, Eray, *Madımak Shall Be Turned Into a Museum’: Negotiating The Sivas Massacre Through The Built Environment, The Alevis in Modern Turkey and the Diaspora: Recognition, Mobilisation and Transformation*, Edinburgh University Press, 2022, ss. 62-77.

Makale Eray aylı tarafından kaleme alınmış olup ‘The Alevis in Modern Turkey and the Diaspora’ adlı kitapta yayımlanmıştır. Makalesinde yazar, 3 Temmuz 1993 tarihinde meydana gelen Sivas Katliamı sonrası olayın gerçekleştiğı Madımak Oteli’nin müzeye dönüştürölmesi talebine karşılık binanın Bilim ve Kültür Merkezi olarak açılmasının talepleri karşılamadığını ve beraberinde getirdiğı soruları ele almaktadır.

4.2.1. Kavramsal ereve

2 Temmuz 1993 günü yaşanan Sivas Katliamı, Pir Sultan Abdal Kültür Derneğı’nin yürüttüğü 4. Pir Sultan Abdal şenlikleri için Sivas şehrine gelen yazar, sanatçı ve semah gösterisi yapacak gençlerin kaldıkları Madımak Oteli’nin kalabalık bir grup tarafından yakılması sonucu meydana gelmiştir. Şenlikler için gelmiş olan 33 kişi, 2 otel çalışanı ve saldırganlardan 2 kişi dahil 37 kişi oteldeki yangında hayatını kaybetmiş, 51 kişi ağır yaralı olarak otelden kendini kurtarabilmiştir (avdar, 2018: s.1). Tüm bu olanlar esnasında bu kuşatmanın engellenmesi için hiçbir girişimde bulunulmamış ve anbean kameralar tarafından kaydedilmiştir. (Yalçınkaya, 2011: s.337). "Sivas katliamı canlı yayında; bütün ülke ve bütün dünya insanların gözü önünde gerçekleştirilen tek katliamdır" (Poyraz, 2013: s.32).

Olayların tırmanmasında çeşitli etkenler bulunmaktadır. Etkinlik programının kesinleşmesi ve Aziz Nesin’in de davetli olduğı duyurulunca farklı zamanlarda 'Türkiyeli Müslümanlar' ve 'Müslümanlar' imzalı bildiriler gizlice dağıtılmış ve Aziz Nesin hedef gösterilmiştir. Katliamın gerçekleştiğı gün yerel basının manşetleri de oldukça kışkırtıcı ve gerginliğı yansıtır şekildeydi (Kırca, 2009: s.22-23).

Katliamın sorumluları gerekli şekilde cezalandırılmamış, katliamın gerçekleştiğı Madımak Oteli tüm tepki ve 'Madımak Utanç Müzesi Olmalı' (Yalçınkaya, 2011: s.340) taleplerine rağmen 2010 yılında kamulaştırılıp 2011 yılında Bilim Kültür Merkezi olarak açılmıştır (avdar, 2018: s.1). Anıt müzeye dönüşmemesinin yanında bu yapılan Bilim Kültür Merkezi’nin yalnızca bir anı köşesiyle katliamı hatırlatmaya çalışmasına tepkiler büyüktür. Bu anı köşesinde katliamda hayatını kaybeden insanlarınımızın içerisinde saldırganlardan olan iki kişinin ismi de yer almaktadır (avdar , 2017: s. 242). Üstelik bu isimler anı köşesinin en başına eklenmiştir (Yalçınkaya, 2011: s.341).

Sivas Katliamı’nda yaşanan olayların büyük bir trajedi ve tekrarlanmaması gereken bir olay olduğı su götürmez bir gerçektir. Anma törenleri için kurulan barikatlar, yapılan

açıklamalar ve taleplerin karşılanmaması yalnızca bu gerçeği görmezden gelmektir. Doğan ve Çelik'in bu konuda yaptığı öneri dikkate alınmalı ve önemsenmelidir:

Sivas'ta 2 Temmuz 1993'te provokasyonlar sonucu yakılan 37 vatandaşımızın anısına hürmeten Madımak Otel'i'nin anıt park, müze, kütüphane gibi Sivaslı yurttaşlarımızın da kabul edeceği yeni bir statüye kavuşturulması hem Madımak Otel'i üzerindeki spekülasyonları kaldıracak hem de özellikle Alevisi ve Sünnisi ile Sivas halkının daha da kucaklaşmasına bir vesile teşkil edecektir (Doğan & Çelik, 2014: s.132).

4.2.2. Makale İçeriği

Makale beş başlık altında incelenmektedir. Bu başlıklar; *'Giriş, Bilim ve Kültür Merkezi: Nesnellik Anlatıları ve Politik Teleoloji, Bilim ve Kültür Merkezinin Karşılaştığı Zorluklar: Halk Anma Etkinlikleri, Ziyaretçi Soruları ve Yerinde Araştırma, Solingen: Yıllarca Yapılan Karşılaştırmalarla İdealleştirilmiş Bir Referans Vakası ve Sonuç'* başlıklarıdır.

'Giriş' başlığında yazar, makalesine 2 Temmuz 1993'te Sivas'ta bir kültür festivalinde yaşananları anlatmakla başlamaktadır. Daha sonra Sivas Katliamı olarak adlandırılacak bu olayların yüzlerce isyancının bu kültür festivalini protesto etmek için sokağa dökülmesi ile başladığını aktarmaktadır. Festivalin Alevi bir dernek tarafından düzenlendiğini ve adını Pir Sultan Abdal'dan aldığını eklemektedir. İsyancıların festival misafirlerinin konakladığı Madımak Otel'i'nin önünde toplanarak binlerce seyirci, televizyon kamerası ve hareketsiz kolluk kuvvetleri önünde oteli ateşe verdiğini belirtmektedir. Bu olaylar sonucunda 33 konuğun öldüğünü belirten yazar, Madımak Otel'i'nin yenilenerek tekrar ticari amaç için kullanıldığını ancak yıllar geçtikçe anma törenlerine ev sahipliği yaptığını ifade etmektedir. Bu anma etkinliklerinin katılımcılarının, devlet yetkililerinden suçlarını kabul etmelerini ve saldırının arkasındakileri bulmalarını istediğini aktarmaktadır. Bu talebin bir de otelin kurbanları anısına müzeye dönüştürülmesi şeklinde mimari bir bileşenin de olduğunu belirtmektedir. Kademeli olarak biriken baskı sonucunda devletin 2010 yılının Aralık ayında oteli kamulaştırdığını ve bir mimari dönüşüm projesinin başlatıldığını ifade etmektedir. Halkın gelecekteki işlevi hakkında bilgisiz kaldığı gizli bir sürecin ardından binanın Mayıs 2011'de Bilim ve Kültür Merkezi olarak açıldığını belirtmektedir. Merkezin programı Sivas Katliamıyla ilgisiz olsa da binanın 1993 kundaklama saldırısına adandığını ve hafıza köşesi içerdiği için hala önemli bir anma yönü olduğunu dile getirmektedir.

Yakın zamana kadar hafızanın Türkiye üzerine yapılan akademik çalışmalarda ‘yoksunluk nesnesi’ olarak yer aldığını belirten yazar, iktidar makamlarının karıştığı şiddet olaylarını unutmanın aslında Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu unsuru olduğunu öne sürmektedir. Eski Madımak Oteli'nin dönüşümünü devletin Türkiye'nin zorlu geçmişiyle başa çıkma stratejisi olarak tanımlandığı bu unutmaya karşı hatırlama ikili çerçevesine yerleştirmenin cazip gelebileceğini ancak bundan sonra Bilim ve Kültür Merkezi'nin bir strateji değişikliğine işaret ettiğini savunmaktadır. Zor geçmişinin resmi politikalar ve tarihsel anlatılardan dışlanmak yerine bunların içine dahil edilmesi ile yönetilmesine işaret ettiğini öne sürmektedir.

Bu değişikliği kabul etmenin bir dizi sorgulamayı beraberinde getireceğini ifade eden yazar, bu soruların ilkinin devletin Madımak Oteli'ni anıt müzeye dönüştürme talebi ile ilgili olduğunu; ikincisinin ise devletin yakın zamana kadar kaçındığı zor geçmişini hatırlama alanına müdahalesinin sonuçları üzerine olacağını belirtmektedir (Çaylı, 2022: s. 62-64).

‘Bilim ve Kültür Merkezi: Nesnellik Anlatıları ve Politik Teleoloji’ başlığında yazar, giriş bölümünde bahsettiği soruların 2011-2013 yılları arasında Bilim ve Kültür Merkezi projesi üzerine yaptığı doktora çalışması için yol gösterici olduğunu belirtmektedir. Doktora çalışması için binayı defalarca ziyaret ettiğini, belediye ve devlet arşivlerinde araştırmalar yaptığını, devlet yetkilileri ve mimarlarla röportajlar yaptığını aktarmaktadır. Otelin etrafını saranlardan iki kişinin de bulunduğu 37 ismin alfabetik olarak listelendiği hafıza köşesi hakkında da konuştuğunu belirten yazar, bu köşede iki ifadenin yazılı olduğunu belirtmektedir. Birinin Mustafa Kemal Atatürk'ün "Toplumsal içindeki farklı düşünceler, farklı inanışlar ne olursa olsun, milli birlik ve beraberlik içerisinde hareket etmesini bilen bir milletin başaramayacağı iş, aşamayacağı engel yoktur" ifadesi; diğerrinin ise dönemin Devlet Bakanı Faruk Çelik'in 2010 yılında siteyi ziyaret eden ilk hükümet temsilcisi olduğu sırada yaptığı konuşmadan olan “2 Temmuz 1993 tarihinde meydana gelen elim olayda 37 insanımız hayatını kaybetmiştir. Böyle acıların bir daha yaşanmaması dileğiyle . . .” sözleri olduğunu belirtmektedir.

Yazar projeden sorumlu vali yardımcısı ve projeyi denetleyen mühendisle yaptığı görüşmelerde otelin etrafını saran kalabalıktan olan iki kişinin neden listede yer aldığını, listenin neden alfabetik olarak sıralandığını, yer alan ifadelerin neden onların söylemleri olduğunu ve neden kurumun adının tarihi olay ve kişilerden seçilmediğini sorduğunu aktarmaktadır. Bu proje ile ilgili olarak devlet yetkililerinin kamuoyuna ilan ettiği ‘olayda

ölenler arasına ayırım yapmamak' ifadesine benzer şekilde tarafsızlık söylemini dile getirdiklerini belirtmektedir. Binanın fiziki özelliklerinin de söz konusu nesnellik söylemini pekiştirmeye yönelik olarak Atatürk Köşesi tarzı devlet binalarına özgü bir iç mimariye sahip olduğunu ifade etmektedir.

Bilim ve Kültür Merkezi'nin bu fiziksel ve söylemsel yönlerinin projenin yaptığı sosyopolitik çalışmayı anlamının düşünmeyi gerektirdiğini öne sürmektedir. Yazar muhalefetin dili korunacaksa hafıza köşesinde kullanılan ifadelerin ve tasarımın kundakçılığı hatırlattığını ancak zor geçmişten kopmaya çalışan nesnelliğin bir retoriğini geliştirerek onu ulusun teleolojisine yerleştirdiğini iddia edeceğini ifade etmektedir (Çaylı, 2022: s.64-66).

'Bilim ve Kültür Merkezinin Karşılaştığı Zorluklar: Halk Anma Etkinlikleri, Ziyaretçi Soruları ve Yerinde Araştırma' başlığında Bilim Kültür Merkezi'nin nesnellik retoriği ve onun teleolojik dayanaklarının meydan okumaları da beraberinde getirdiğini ifade eden yazar, normalde yıl dönümlerinde Sivas'ın Alevi mahallesi olan Alibaba'dan eski otele uzanan 2 kilometrelik bir rota boyunca devam eden anmaların 2011 ve 2012 yıllarında devlet yetkililerince barikatlar kurularak kendi sabit ritminden çıkarıldığını belirtmektedir. Bu durumu da yetkililerin binanın bir anıt müzeden başka bir şeye dönüştürülmesini protesto eden aktivistler tarafından vandalizm riski altında olduğuna dair asılsız inançlarına bağladıklarını aktarmaktadır. Yazar, yetkililerin barikatları vandalizme karşı bir önlem olarak göstermesine rağmen aktivistlere 2 Temmuz 1993'te aynı yerde neden böyle bir korumanın olmadığını hatırlatmaya hizmet ettiğinin de altını çizmektedir. Barikatlarda yaşanan kısa bir çatışmanın ve polisin göz yaşartıcı gaz kullanmasının ardından topluluğun önde gelen isimlerinin barışçılık ve şiddet karşılıklığını vurguladığını; liderlerin ise kapanış konuşmasında kolluk kuvvetlerinin tavrını önceki katliamların ve yüzyıllardır süren hegemonik güçlerin tiranlığının devamı olarak yorumladığını aktarmaktadır.

Bu konuşmaları, Alevi bilginlerinin pasif ve şiddet içermeyen şehitlik olarak adlandırdıkları kapsayıcı temanın karakterize ettiğini vurgulamaktadır. Alevi inancının merkezinde olan zalime karşı şiddet içermeyen muhalefet eylemleri sırasında trajik ölüm olan kutsallık silsilesinin olduğunu ifade eden yazar, Alevilikte saygı duyulan en önemli şehitlerden birinin de 1993'teki festivale adını veren Pir Sultan Abdal olduğunu eklemektedir. Sivas katliamının kurbanlarının her birinin de Alevi olup olmadığına bakılmaksızın şehit olarak görüldüğünü ve bunun bir dernek tarafından finanse edilen bir

dizi anıtta yankılandığını dile getirmektedir. 1997 yılında inşa edilen ancak yıllarca ihmal edilen bu anıtın Eylül 2011'de yeniden keşfedildiğini, 'Pir Sultan Abdal ve Sivas Şehitleri Anıtı' adıyla yeniden açılarak geliştirildiğini de ifade etmektedir.

Yazar Bilim Kültür Merkezi'nin projesinin kundaklama alanı içinde de çizgisel zamansallığının baltalandığını öne sürmektedir. Buna örnek olarak kurbanların sığınak olarak kullandığı merdiveni gösteren yazar, merdiven unsuru etrafında dönen iki tiyatro oyununun (Sivas '93 ve Simurg), bir belgesel (Menekşe'den Önce) gibi çalışmalarda işlenmesine rağmen Bilim Kültür Merkezi projesinde binanın merdivenlerinin anma amaçlı yapılmadığını vurgulamaktadır. Ancak merdiven unsurunun anma önemini ziyaretçilerde güçlü bir şekilde yankılanmaya devam ettiğini belirtmektedir. Birçok ziyaretçinin orijinal merdivenleri görmeyi talep ettiğini de eklemektedir. Bu taleplerin çalışanlar arasında önemli bir hayal kırıklığı ve huzursuzluğa neden olduğunu belirten yazar, merkez müdürünün sözlerini şu şekilde aktarmaktadır: “Merdivenin nerede olduğunu, havalandırma borusu nerede olduğunu nasıl bileceğim? 1993'ten kalma bir merdiven sağlam kalabilir ve bugüne kadar ayakta kalabilir mi? Merdivenleri soran olursa hiçbir şey bilmediğimizi, burasının Bilim ve Kültür Merkezi olduğunu, burada çocukların eğitim gördüğünü söylüyoruz! Aksi takdirde, bundan çıkış yolu yoktur.”

Ziyaretçilerin bu taleplerinin ve ortaya çıkan gerginliklerin Bilim Kültür Merkezinin projesini yöneten teleoloji için önemli zorluklara neden olduğunu ifade etmektedir.

Yazar araştırmasının ilk aşamasının sonunda yöntemlerini yeniden gözden geçirmeyi öngördüğünü aktarmaktadır. Bunun sebebinin ise bu meydan okumaların yalnızca teorik bir sonuç olarak değil metodolojik angajmanlarının bir parçası olarak ortaya çıkması olduğunu ifade etmektedir. Arşiv araştırması, görsel analiz ve Bilim Kültür Merkezi dışındaki yaşamın etnografisine ek olarak içindeki yaşamın etnografisini de yapmak istediğini dile getirmektedir. Bunu da 2012 yaz sonu ve sonbahar başında yapmak istediğini ve 2012 Ağustos ayında şehre döndüğünde ilk görüştüğü kişinin vali yardımcısı olduğunu aktarmaktadır. Bilim Kültür Merkezinde daha fazla vakit geçirmek istediğini belirttiğini, yazılı izne gerek olmadığı cevabını aldığını ve talebin onaylandığını belirtmektedir. Binanın içindeki araştırmasına böylece başladığını ancak müdürün omzunun üzerinden notlarına baktıktan sonra defterini alarak kendisini sorguya çekmek için ofisine çağırdığını ifade etmektedir. Ardından polis tarafından notlarına el konulduğunu ve vali yardımcısının onu kovuşturmayla tehdit ettiğini aktarmaktadır.

Yazar bu hikâyenin saha çalışmasının sert gerçeklerine bir tür giriş olarak düşünülebileceğini ifade ederek karşı karşıya kaldığı açık tehdidin ve notlarına el konmasının siyasi teleoloji anlatılarını kargaşaya sürüklediğinin altını çizmektedir. Vali yardımcısı ve müdürün gitmesini isteme sebebi olarak sundukları argümanların nesnellik söylemi ile büyük ölçüde desteklendiğini de ifade etmektedir. Üstelik onların Bilim Kültür Merkezi'nin bir kamusal alan olduğunu ve bu tür bir araştırma yapamayacağını da belirttiklerini aktarmaktadır. Yetkililer tarafından 2011 yılında kamusal alan haline getirilen binanın önünde anma törenlerinin yapılmadığını da eklemektedir. Bu kamusal alan kavramının yetkililer tarafından özel nesnellik retoriğine yasal temel sağladığını öne sürmektedir (Çaylı, 2022: s. 66-71).

‘Solingen: Yıllarca Yapılan Karşılaştırmalarla İdealleştirilmiş Bir Referans Vakası’ başlığına yazar, bu tarafsızlık retoriğine yönelik diğer meydan okumalarının 2 Temmuz 1993'ten birkaç hafta önce 28-29 Mayıs 1993 gecesi Almanya'da Solingen kundaklama saldırısına dayandığını öne sürerek başlamaktadır. 4 Neo-Nazi gencin Türk kökenli bir ailenin evini ateşe verdiği Solingen'in Türkiye'deki Madımak Oteli çevresindeki tartışmalarda bir referans davası olarak ortaya çıktığını belirtmektedir. Madımak Oteli'nin müzeye dönüştürülmesi talebinin daha görünür kılmak için Solingen'e atıfta bulunanların Alevi inancını temsil eden sosyal örgütlerin temsilcilerinin ve Alevilerin Sesi gibi ilgili yayınların olduğunu ifade etmektedir.

Yazar Solingen davasını daha yakından incelemek için 2013 baharını Almanya'da geçirdiğini, anma toplantılarına ve etkinliklerine katıldığını ve röportajlar yaptığını aktarmaktadır. Ancak Sivas ile ilgili Almanya'ya yapılan atıfların birçoğunun olgusal ve maddi temelden yoksun olduğunu gözlemlediğini ifade etmektedir. Solingen'de bir anıt müze olduğu inancının altında yatanın, 1990'lar ve 2000'ler boyunca Türkiye devlet temsilcilerinin Solingen anma törenlerine sürekli katılmalarının ancak Sivas katliamının mirası ile ilgilenmeyi reddetmelerinin olduğunu anlatmaktadır. Bu müze fikrinin aynı aktörler tarafından sergilenen iki yaklaşımı arasındaki karşıtlığı vurgulamak için harekete geçirildiğini savunmaktadır.

Geçmişten kopuşun tepeden inme dayatması yerine nesnelliğin öznel konumlarını kamuoyuna duyurmayı ve onu görünür kılmayı amaçladığını öne sürmektedir. Alevilerin önde gelenlerinin vurguladığı gibi söz konusu olanın eski Madımak Oteli'nin müze olması değil devletin onu müzeye dönüştürmeyi istemesi olduğunun da altını çizmektedir.

Anıt müze kavramının Sivas sonrası sosyal adaletin gözetildiği ve suçluluk sorularının aydınlatılmaya çalışıldığı bir mekanizma olarak karşımıza çıktığını ifade etmektedir. Yapılan son dönüşümün sosyo-adli sorunları çözme mekanizmaları olarak devlet tarafından öngörülen önlemlere yapılan vurgunun diğer yüzünü gösterdiğini de ileri sürmektedir (Çaylı, 2022: s.71-73).

‘Sonuç’ başlığında yazar makalesinde Sivas katliamının olduğu yeri çevreleyen çekişmenin, hatırlama ve unutma arasındaki zıtlıktan çok tarihsel zamanın çelişkili deneyimleriyle ilgili olduğunu öne sürmektedir. Bilim Kültür Merkezi projesinin teleolojik bir nesnellik söylemini harekete geçirdiğini gösterdiğini ve bu retorikğin mekânsal sonucunun kundaklama alanının kamusal alan yapma fikri olduğunu ifade etmektedir. Ancak yıllık anma toplantılarının aslında tarihi anların bir araya gelmesine yol açtığını da vurgulamaktadır. Bu tür anların Temmuz 1993, Pir Sultan Abdal'ın idamı ve günümüzdeki barikatlar gibi anlar olduğunu da örneklemektedir. Bu çağrıştırmaya anlam kazandıranın sadece şehitlikle ilgili olanlar gibi topluluk içi referansların olmadığını aynı zamanda süreçleri tetikleyen yerinde araştırma gibi başka fenomenlerin de olduğunu belirtmektedir.

Yazar eğer kamusal alanın devletin öngördüğü mekan olarak karşılık gelen mekansal kavramsa bu reçetenin karşılayacağı güçlükleri açıklayan bir mekanın da olduğunu öne sürmektedir. Bunu da önde gelen bir Alevi örgütünün başkanının 2012’de Bilim Kültür Merkezi önünde dile getirdiği “Adalet Sarayları değil Sivas mahkemesinin bulunduğu bu meydandır” sözleriyle örneklemektedir Meydan kavramına yapılan bu atfın iki açıdan önemli olduğunu belirten yazar, ilkinin meydanın Alevilikte toplum içi sorunların çözüldüğü ve yanlışların cezalandırıldığı sosyo-adli ve manevi platforma verilen ad olduğunu ifade etmektedir. İkincisinin ise meydan kavramının Türkiye dahil birçok Doğa Avrupa, Batı Asya ve Kuzey Afrika ülkesinde ve dilinde ‘şehir meydanı’ anlamına geldiğini ve meydanların da çok sayıda kitlesel protesto dalgasına tanık olan bir coğrafya olduğunu belirtmektedir. Eski Madımak Otel'i'nin kundakçılık saldırısının meydana geldiği yerin meydanlığına yapılan bu tür göndermelerin muhalefetin tabandan ifadesi ve sosyo adalet arayışı için bir yer olarak geri kazanmayı amaçladığını ileri sürerek makalesini sonlandırmaktadır (Çaylı, 2022: s.73-74).

4.2.3. Değerlendirme

Makalede giriş bölümünde Sivas katliamı ve Madımak Otel'i'nin mimari dönüşüm projesinin genel çerçevesi aktararak savunulan fikirler ve bu fikirler doğrultusunda öne çıkan sorulara yer verilerek kapsamın sınırları ve problem belirlenmiştir. *Bilim ve Kültür Merkezi: Nesnellik Anlatıları ve Politik Teleoloji* başlığında doktora araştırması sırasında yazarın veri toplama süreçlerine değinilerek yöneltmiş olduğu soruların ne kadar yerinde olduğunu adeta kanıtlamaktadır. *Bilim ve Kültür Merkezinin Karşılaştığı Zorluklar: Halk Anma Etkinlikleri, Ziyaretçi Soruları ve Yerinde Araştırma* adlı başlık altında söylemler üzerinden mekansal taleplerin bakış açılarına ve nedenlerine örneklemeler yapılmaktadır. Kullandığı yöntemlere ve saha çalışması sürecinde yaşadığı zorluklara değinilmektedir. Madımak Otel'i çerçevesindeki tartışmalara referans gösterilen Solingen davası için de ayrı bir başlık atılarak Sivas Katliamı'nın müze temelli anıtlştırılmasındaki ısrarın temelleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Kavramsal çerçevesine bakıldığında makalede giriş bölümünde hafıza kavramından bahsedildiği ve farklı referanslarla unutmaya karşı hatırlama ikili çelişkisi vurgulanmaktadır. Bu kavrama değinilmesinin Madımak Otel'i'nin müzeye dönüştürülmesi talebinin anlaşılması açısından gerekli olduğunu düşünüyorum. *Bilim ve Kültür Merkezinin Karşılaştığı Zorluklar: Halk Anma Etkinlikleri, Ziyaretçi Soruları ve Yerinde Araştırma* başlığında Alevilikte şehitlik kavramına da parantez açılmıştır. Sonuç bölümünde ise meydan kavramına odaklanılmıştır. Kelime anlamı ve Alevilikteki “Alevilikte toplum içi sorunların çözüldüğü ve yanlışların cezalandırıldığı sosyo-adli ve manevi platforma verilen isimdir” (Çaylı, 2022: s.73) anlamı verilmektedir. Bir Alevi örgütü başkanının söylemi üzerinden açıklanan bu kavram sosyal adalet arayışında Madımak Otel'i'nin önemine atıf yaptığından önemli bir vurgu olmuştur. Makalede yazarın doktora çalışması esnasında bilim ve kültür merkezine ziyaretleri, arşiv araştırmaları, röportajları ifade edilmiş ve bunlar bu makaleye veri oluşturmuştur. Veri toplama süreçlerinin yaşadığı sıkıntılara da yer verilmiştir. Yazar yöntemlerini gözden geçirmek için tekrar bilim ve kültür merkezine gittiğinden de bahsetmektedir. Karşılaştığı tavır ve sıkıntıları da değinmek istediği nesnellik söylemine dayanak olarak göstererek konu bütünlüğü içerisinde entegre etmeyi başarmıştır.

Başlığında da kapsamını net bir şekilde verdiği ‘Sivas Katliamını İnşa Edilmiş Ortam Üzerinden Müzakere Etmek’ amacı çerçevesinde Bilim Kültür Merkezi'nin strateji

değişikliğine işaret ettiğini savunarak bu değişimin beraberinde getirdiği soruları şu şekilde aktarmaktadır:

O halde, Sivas kurbanlarının mirasını yaşatma mücadelesi ve bununla bağlantılı adalet arayışları nasıl ve neden yerinde bir anıt müze talebine dönüştü? İkinci olarak, devletin yakın zamana kadar uzak durduğu zor geçmişleri hatırlama alanına müdahalesinin sonuçları nelerdir? Türkiye'nin karmaşık geçmişinin mirasının yol açtığı bugünkü çekişme, hatırlama ve unutma arasındaki bir karşıtlık değilse nasıl daha iyi anlaşılabilir? (Çaylı, 2022: s.64)

Makalede bu sorulara yanıt aranmıştır ancak daha kapsamlı araştırmalar yapılması gerekmektedir. 2022 yılında yayımlanan bu makale güncel olmakla birlikte sosyomekansal çalışmalara örnek teşkil etmektedir.



5. ALEVİLİK VE DİASPORA

5.1. Alman Diasporasında Alevi Dedeleri: Dini Bir Kurumun Dönüşümü

Martin Sökefeld, “Alevi Dedes in the German Diaspora: The Transformation of a Religious Institution”, *Zeitschrift für Ethnologie*, 2002, ss. 163-186.²⁶

Bu makale, Martin Sökefeld tarafından “Zeitschrift für Ethnologie” dergisinde 2002 yılında yayımlanmıştır. Makale, Alman diasporasında Alevi dedelerin konumlarındaki değişimleri ele almaktadır.

5.1.1. Kavramsal Çerçeve

Dedelik kurumu Alevi geleneğini ayakta tutan ve geçmişten günümüze taşıyan en temel kurumlardandır. “Dede” sözcüğü edebî Türkçede baba, dede, ced, ihtiyar, amca ve dayı anlamlarında kullanılmış olan Oğuz lehçesi kökenli bir kelimedir (Tuğrul, 2019: s.454). Alevi köylerinde dini lider dedelerdir. Toplumsal düzeni sağlamada önemli bir yere sahip olan dedelik kurumu soy esasına dayanır. Aleviler dede sözcüğü yerine 'mürşid', 'pir', 'sercem' ve 'seyyid' kelimelerini de kullanmaktadır (Yaman, 2004: s.137-139). Aleviliğin taşıyıcısı, yol göstericisi ve omurgası olan dedeleri İhsan Ünlü (2013), “Dede, yeri geldiğinde müşfik bir baba, yeri geldiğinde hastalıklara ve musibetlere deva arayan bir hekim, yeri geldiğinde sosyal meselelerde ara bulucu, yeri geldiğinde de dinsel törenlerde rehber ve yol gösterici bir mürşittir.” şeklinde ifade etmektedir (s.19).

Sezen'e göre " Alevilikte soyun önemi, eski Türklerde mevcut bir anlayış ve sistemin yansımasıdır. Hakanlar soy ağacına bağlı olduğu gibi, Kam’lar da soydan gelirdi. Kam’ın soy takibi, Dedelerde devam etmiştir" (Sezen, 2015: s.155). Dedelik kurumu Mürşit-Pir-Rehber üçlü hiyerarşisine dayanır (Yaman, 2004: s.141). Bu hiyerarşi ocak sistemi içerisinde yapılanmaktadır. Alevilikte Ocak, Peygamber soyundan gelen dedelerin aileleri ve taliplerinden oluşmaktadır. Bu sistem dedelik kurumunu da içine alan bir sistemdir.

Geleneksel Alevilikte köy köy taliplerini gezen, sorunlara çözümler bulan ve oldukça önem verilen dedelik kurumu şehirleşme karşısında bir mücadele vermektedir.

²⁶ Sökefeld, Martin, Alevi Dedes in the German Diaspora: The Transformation of a Religious Institution, *Zeitschrift für Ethnologie*, 2002, 127 (2), ss. 163-186.

Köyden kente göçlerle birlikte kırılmaların meydana gelmeye başladığı, taliplerle dedelerin iletişimin koptuğu görülmektedir. Bu kopuşta yalnızca ülke içerisindeki köyden kente gerçekleşen yer değiştirmeler değil ülke dışına yapılan göçler de etkili olmuştur.

Aleviler göç ettikleri ülkelerde bir araya gelmiş ve kültürlerini yaşatmak için girişimlerde bulunmuşlardır. Oluşan diasporalarda²⁷ dedelerin taliplerine ulaşması daha da güçleşmiştir.

5.1.2. Makale İçeriği

Makale sekiz başlık altında incelenmiştir. Bu başlıklar; “*Giriş, İdeal Tip Alevi Dedeler, Dede Aleviliğinden Dernek Aleviliğine, Almanya’da Dedeler ve Örgütsel Alevilik, Yetki Çelişkileri, Biyografik Perspektifler, Diasporada Dedeler- Dini bir Kurumun Dönüşümü ve Sonuç*” tur.

‘*Giriş*’ bölümünde yazar makalesine dedeliği Aleviliğin dini uzmanları olarak tanımlamakla başlamış ve karşılaştırmalı din antropolojisine göre rahip tipi din görevlileri olarak sınıflandırılacaklarını belirtmiştir. Ancak din uzmanlarını net olarak ayırmanın zorluğunu Max Weber’in görüşleriyle destekleyerek eklemektedir.

Makalenin yalnızca din antropolojisine bir katkı değil aynı zamanda ‘çok ulusluluk, küreselleşme, diaspora’ gibi terimleri de içeren hareketli kültürü kapsadığını belirtmektedir. Makalede ele alacağı diaspora kavramının hala tartışmalı olduğunu ancak Alevilik gibi hareket halinde olan fenomenleri sınıflandırmak için yararlı olduğunu öne sürmektedir. Diaspora kavramını, asıl yerlerinden taşınan ancak geldikleri yerle ve başka yerlere taşınan grubunun diğer bölümleriyle ilişkilerini sürdüren insanlar olarak tanımlamaktadır.

Makalenin kapsamının diasporik Alevilik değil diasporik bir alana taşınmanın sonucunda dedeleri etkileyen değişimler olduğunu vurgulamaktadır. Diasporalaşmanın tek başına ele alınamayacağını ve Türkiye’deki Aleviliğin tarihine ve çağdaş uygulamalarına da bakışı gerektirdiğini savunmaktadır.

‘Dede’ kelimesinin büyükbaba anlamına geldiğini ve bu anlamın dedelerin soy temelli bir otoriteye sahip olmalarına dair bir ipucu olduğunu belirtmektedir. 1950-60

²⁷ Diaspora, " Ortak köken, kimlik veya ana vatan ile sağlam ve belirgin (talep, uygulama ve/veya sadakat bütünlüğünden oluşan) ilişkiye sahip birden fazla bölge üzerinde dağılmış nüfustur" (Bartram, Poros, & Monforte, 2017: s.111). Diaspora, başlangıçta Yahudiler için kullanılmış sonraki süreçte yurtlarında bir şekilde ayrılmış öteki ulusları kastetmek için de kullanılmaya başlanmıştır (Anık, 2011: s.45).

yılları arasında kolektif bir hafıza kaybı yaşandığını ve Aleviliğin pek çok kurum ve uygulamasının bugün sınırlı bir kapsamda bulunduğunu öne sürmektedir. Alevilerin çağdaş uygulamalar yerine geçmişte olduğu varsayılan ideal bir tür imajına ve öze atıfta bulunduklarını ekleyerek sıradaki başlığa geçiş yapmaktadır (Sökefeld, 2002: s. 163-165).

‘İdeal Tip Alevi Dedeler’ başlığı altında yazar, dedelerin özel rolünün ve karizmasının Hz. Muhammed ile varsayılan soy ilişkisine dayandığını belirtmektedir. Alevilerin dini otoritenin bu soy ağacı hesabını Şiilerle ortak tuttuğunu ancak diğer dini inanç ve uygulamalarının çoğunun farklı olduğunu açıklamaktadır. Dedelerin her zaman erkek olduğunu ve ‘ocak’ denilen baba soylu klanlar şeklinde organize olduklarını da eklemektedir. Nesiller arası devamlılığı sağlamak için, dedelik yapan kişilerin bu rolü nesildeki yakın erkek akrabaya verdiğini de ifade etmektedir.

Dini sınıftan olmayanların ve takipçilerin ‘talip’ olarak adlandırıldığını ve dedelerin talipleriyle ilişkilerinin ailelerin ilişkilerine benzediğini dile getirmektedir. Onların ilişkilerinin kalıtsal, sağlam ve değişmez olduğunu belirterek ocakzadeler ve talipler arasında evliliğin caiz olmadığını eklemektedir.

Dedeler ve taliplerin geniş bir alana yayıldığını ve dedelerin yılda en az bir kere taliplerini ziyaret etmesi gerektiğini vurgulayan yazar, bu ziyaretlerin tarımsal işlerin olmadığı kış aylarında yapıldığını belirtmektedir. Taliplerin dedelerin sağ ellerini öpüp başlarına götürmeleri, ortama dedeleri girdiğinde ayağa kalkmaları, dedenin en güzel yere oturtulması ve yemeğin en güzel yerinden ilk servis edilen ikramı alması gibi uygulamalarla mutlak saygılarını gösterdiklerini ifade etmektedir.

Yazar, dedelerin en önemli görevlerinden birinin de cemlere rehberlik etmek olduğunu ve yılda en az bir kere cem tutulması gerektiğini belirtmektedir. Cem ritüellerinin hem manevi hem sosyal yönünün olduğunu belirten yazar, talipleri bir araya getirmesi, anlaşmazlıkların cemlerde çözülmesi gibi örneklerle desteklemektedir. Dedelerin yalnızca kendi taliplerinin cemlerini yönetebildiği ancak başka talip toplulukları için cem yönetmek için dedelerinden izin alması gerektiğini ifade etmektedir. Dedeler arasında da hiyerarşik bir ilişki olduğunu ve onların da birbirlerinin piri, rehberi ya da mürşidi olduğunu belirtmektedir.

Bu makalede yazar aynı zamanda genç bir ocakzadenin dedelik yapmak için resmi bir eğitime gerek duymadığını, cem ve diğer ritüellerde bir dedeyi gözlemleyerek öğrenebileceğini ifade etmektedir. Cemlerde çalındığı için saz ya da ut çalmayı öğrenmesi gerektiğini belirten yazar, bazı dedeler atıfta bulunduğu için yazılı kaynakları (buyruk gibi)

öğrenebileceği hatta dede olmak için okuma yazma şartının olmadığını bazı dedelerin ezberlediğini eklemektedir.

İdeal tip Aleviliğin kırsal bir mesele olduğunu ve Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti erken dönemlerinde Alevilerin zulüm ve ayrımcılığa uğrayarak gizlenmek zorunda kaldıklarını belirten yazar, bu sebeple iftiralara maruz kaldıklarını ifade etmektedir (Sökefeld, 2002: s. 165-168).

‘Dede Aleviliğinden Dernek Aleviliğine’ başlığında yazar, Ali Yaman’dan alıntı yaparak Aleviliğin en önemli parçasının dedelik olduğunu vurgulamakta ve günümüzde çok az talibin dedeleri tarafından ziyaret edildiğini ve dedelerini tanımayan taliplerin olduğunu belirtmektedir.

Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşuyla homojen ulus çabalarının Alevileri ve diğer azınlıkların tanınmamasının, entegrasyon çalışmalarının, köyden kente göçün Aleviliği ve dolayısıyla dedelik kurumunu değiştirdiğini ifade eden yazar, bu durumun dedelerle taliplerin kopmasına sebep olduğunu anlatmaktadır. Yalnızca şehirlere göçle değil 1960’ların sonunda solcu fikirlerin Alevi gençlerini etkilediği ve Alevi gençlerin Aleviliği gerici bir pratik, dedeleri de sömürücüler olarak görmelerine neden olduğunu belirtmektedir.

Sökefeld, 1980’lerin sonlarında hem Türkiye Cumhuriyeti’nde hem de Alman diasporasında neredeyse aynı anda Alevi uyanışının yaşandığını belirtmektedir. Aleviliğin artık sınırlarla sınırlı olmadığını ve kamusal alana giriş yaptığını ifade eden yazar, dedelerin ve ocakzadelerin katılımıyla yeni kurumların inşa edildiğini ancak eski dede-talip ağlarından tamamen farklı olduğunu vurgulamaktadır. Derneklerin, Aleviliğin yaygın kurumları haline geldiğini de eklemektedir.

Derneklerin ocak ilkesine göre örgütlenmediğini, farklı ocaklara bağlı taliplerin ortak üyeliği paylaştığını ifade etmektedir. Dedelerin derneklerde belirleyici bir role sahip olmadığını belirten yazar, yalnızca teşkilatta değil öğretim alanında da önemlerinin azaldığını ve ocakzade olmayan yazarların eserleriyle Aleviliğin sözcüsü olmaya başladığını anlatmaktadır (Sökefeld, 2002: s. 168-170).

‘Almanya’da Dedeler ve Örgütsel Alevilik’ adlı başlığa yazar, 1961’de Almanya ve Türkiye arasında imzalanan ve işçi göçüyle sonuçlanan anlaşmayla göç edenler arasında Alevilerin de olduğunu ancak Sünni kardeşleri gibi dinlerinin icrasını kolaylaştırmak için geçici yapılar kurmadıklarını belirterek başlamıştır. Bunun sebepleri arasında da Sünnilerin Mekke’ye yön tayin ettikleri sürece her yerde kılabilecekleri namazları varken Aleviliğin

kolayca taşınamayacak belirli sosyal ağlar ve ilişkiler üzerine kurulu olduğunu ve mekânsal bir yapıdan ziyade toplumsal bir yapıda konumlandığını saymaktadır.

Almanya'ya giden işçiler arasında yerleşik dede uygulamasının olmadığını belirten yazar, ancak 1970'lerin sonlarında birkaç dedenin Almanya ve komşu ülkelerdeki talipleri ziyaret ettiği ama cem yürütülmediğini ifade etmektedir. Şinasi Koç adlı dedenin düzenli bir seyahat aktivitesi geliştirdiğini ve Hamburg'daki ilk cemi yönettiğini not düşmektedir. Bu cemin Alevilerin siyasi bir örgütü olan Yurtseverler Birliği tarafından yürütüldüğünü de ekleyen yazar, Şinasi Koç'un Köln'de yaşayan Dede Niyazi Bozdoğan ile cemler yönetmeye başladığından bahsetmektedir. 1980'lerin sonlarında Alman şehirlerinde birkaç derneğin kurulduğu ve Rüsselsheimli Derviş Tuş adlı dedenin dernekler kurmak ve aralarındaki iş birliğini başlatmak için çaba sarf ederek önemli bir rol oynadığını belirtmektedir.

Yazar Sökefeld, 1980'lerin başında Almanya'daki dernek sayılarının arttığı ve kurucuların çoğunlukla Türk sosyal demokrat veya sosyalist örgütlerin aktivistleri olduğundan derneklerin dini olmaktan çok siyasi bir geçmişe sahip olduğunu vurgulamaktadır. Örgütsel Alevilikte dedelerin sınırlı rollerini iki sebebe bağlamaktadır: İlki dede sayısının azlığı ve dedeliğe ilgi duyan ocakzadelerin de yeterli dini eğitime sahip olmaması; ikincisi ise derneklerde dedelerin gerici görülmesi ve solcuların onların aksine kendilerini ilerici olarak nitelendirmeleridir.

Hamburg'daki ilk Alevi derneğinin ocakzade olmayan 12 erkek tarafından kurulduğunu ve sonradan Alevi Kültür Merkezi olarak tescil edilen Alevi Kültür Grubu'nun kurucularının siyasi geçmişe sahip olduğunu belirten yazar, dernek kurucularının Aleviliği dini değil kültürel bir mesele olarak görürken dedelerin kendilerini siyaset dışı gördüğünü vurgulamaktadır. Ancak siyasi Alevilerin de cemi önemli bir unsur olarak gördükleri için dedelerle iş birliğine ihtiyaç duyduklarına değinmektedir. Yazar aynı zamanda dedelerle derneklerin anlaşılmadığını daha açık anlatabilmek için iki örnek üzerinde durarak ve bir sonraki başlığa geçişi hedeflemektedir. Bu örneklerden ilki Alevi Kültür Grubu'nun 1989'da ilk cemini düzenlemek için Dede Şinasi Koç'a gittiğini ve dedenin 'Türk bayrağı ve Atatürk portresi' talep etmesi üzerine talebi kabul etmeyip başka bir dede çağırmalarıdır. Bunun sebebinin ise siyaset dışı Alevilerin Türk bayrağı ve Atatürk portresini politik görmezken; dernek içindeki siyasi Alevilerin bu iki sembolü politik ve cemle alakasız görmeleri olduğunu söylemektedir. İkinci örnek ise 1990 yılında Alevi Kültür Grubu Alevi Kültür Merkezi olarak tescil edildiğinde İsmail Aslandoğan'ın

dernek yönetim kurulu üyesi olduğu ancak daha sonra bu derneği yeterince dindar fazlasıyla politik bularak dernekten ayrılıp kendi derneğini kurmasıdır (Sökefeld, 2002: s. 170-173).

‘Yetki Çelişkileri’ başlığında yazar, dedeler ile Alevi dernekler arasında otorite kaynakları üzerine çözülmesi gereken bir çelişki olduğunu ifade etmektedir. Derneklerin demokratik bir yasaya sahip olmakla övünürken dedelerinin otoritesinin demokratik bir temeli olmadığını yani seçilmediklerini belirtmektedir.

Sökefeld, Almanya’da Alevi örgütlerin ‘Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu’ çatısı altında birleştiğine ve organlarından birinin dedeler kurulu olduğuna değinmektedir. Bu kurulun amacının dedeleri federasyon çalışmalarına dahil etme girişimi olduğunu ancak yönetim kurulu tarafından dedelerin kararlarının ciddiye alınmadığını düşünerek şikayet ettiklerini de eklemektedir.

Yazar sadece dedelerle dernekler arasında değil dedelerin kendi aralarında da anlaşmazlıklarının olduğundan bahsetmektedir. Dedelerin büyük bireyciler olduğunu ve kendilerini başka bir dedenin kararına bağlamaktan hoşlanmadıklarını ifade etmektedir. Dedeler arasında iş birliği sağlamanın da güç olduğunu belirten yazar, dedelerin de durumlarını tehlikeli bulduğunu belirtmektedir. Bu durumu da yeni nesil dedelerin yok denecek kadar az olmasına bağlamaktadır. Var olanların 50 yaş üstü olduğu, kronik rahatsızlıklara sahip olduğu ve diğer göçmenler gibi sanayi işçiliği yaptıkları için hayatlarının büyük bir bölümünde cem yönetmediklerini de eklemektedir. Dolayısıyla oğullarının cemlerde yeterince gözlem yapamadığını hatta oğullarının dedeliğe ilgi duymamasından dedelerin yakındığını belirtmektedir (Sökefeld, 2002: s. 173-174).

‘Biyografik Perspektifler’ bölümünde yazar, nasıl dedeliğe başladıklarına odaklanarak Almanya’daki Alevi derneklerinde çok popüler olan Ahmet Kömürcü ve Zeynel Arslan’ın ve daha resmi bir dini eğitim almış İsmail Aslandoğan’ı tanıtmaktadır.

‘Ahmet Kömürcü’ alt başlığına yazar, Ahmet Kömürcü’nün Ankara’da doğduğunu aslen Tunceli ilinin Pülümür ilçesinden geldiklerini ve Kureşan ocağına bağlı olduklarını belirterek giriş yapmaktadır. 1962 yılının başında Almanya’ya geldiğini ve hala yaşadığı Münih’te mühendislik okuduğunu belirten yazar, Ahmet Kömürcü’nün gençliğinde Aleviliğe ilgi duyduğunu ve o zamanlar faal bir dede olan babasına cemlerde eşlik ettiğini belirtmektedir.

Makalede Ahmet Kömürcü’nün ilk cemini 40’lı yaşlarının başında gerçekleştirdiğine değinilmekte ve yazar bunu dedenin sözlerini alıntıylaarak

desteklemektedir. Bir sonraki cemine dört yıl sonra Almanya'da gerçekleştirdiğini belirtmektedir. Bu cemin Dede Şinasi Koç'un bayrak ve Atatürk portresi sergilenmediği için reddettiği Alevi Kültür Topluluğu'nun cemi olduğunu eklemektedir. Sonraki yıllarda Ahmet Kömürcü'nün çok popüler olduğunu belirten yazar, Münih'te yaşamasının Türkiye'deki taliplerini ziyaret etme fırsatından yoksun olduğunu vurgulamaktadır. Münih'teki yerel bir Alevi derneğinin üyesi olduğunu ancak resmi bir bağlılığının olmadığını da ekleyerek kendisinin de dediği gibi 'bir dede saf olmalı, oy için kampanya yapmamalıdır' ifadesiyle vurgulamaktadır.

Sökefeld, Ahmet Kömürcü'nün makalenin kaleme alındığı tarihte Münih yakınlarındaki bir kasabada sosyal hizmet görevlisi olduğunu ve her hafta sonu cem yönetmek için Alevi derneklerini gezdiğini ifade etmektedir. Yazar makalede bir harita üzerinde Ahmet Kömürcü'nün dedelik görevini ve meşguliyetlerini gözler önüne sermektedir.

'Zeynel Arslan' alt başlığında ise yazar, Zeynel Arslan'ın dede olma yolu tamamen Almanya'da geçen tek dede olduğunu belirterek, Derviş Beyaz Ocağı'na mensup olduğunu ve Tunceli'nin Mazgirt ilçesine bağlı Darikent kökenli olduğunu ifade etmektedir. 1 yaşındayken Almanya'ya geldiğini belirten yazar, Zeynel Arslan'ın Müllheim'daki Alevi derneğinin kurucuları arasında olduğuna da değinmektedir. İlk ceminde zakirlik rolü verilen Zeynel Arslan'ın 1993 yılında ilk cemini yaparken zorluklar yaşadığını çünkü göç nedeniyle üyelerinin 20-30 yıldan fazla süredir cem yapmadıklarını eklemektedir. Zeynel Arslan'ın cemlere katıldıkça hiçbir şey bilmediğini fark ederek dört yıl boyunca yoğun bir şekilde zakirlik yapıp cemleri gözlemlediğine değinmektedir.

Zeynel Arslan'ın Aleviliği tasavvufi bir öğreti olarak anladığını söyleyen yazar, onun benliği üzerinde çalışmaya, nefes tekniklerini uygulamaya ve yogaya başladığını belirtmektedir.

Sökefeld, 1997'de Zeynel Arslan'ın cem sonrası ziyaret etmek istediği bir Alevi derneğinde cemi yönetecek dedenin gelmemesi üzerine şans eseri sonraki cemini yönetmeye başladığını ifade etmektedir. Hazırlıksız olduğu için Zeynel Arslan'ın çok çekincesi olduğunu ancak insanların çok memnun kaldığını ve saf Türkçeyle konuşan bir dededen onu daha iyi anladıklarını ifade etmektedir. Yazar, bir yıl daha zakirlik yaptıktan sonra kendi cemlerini yönetme kararı aldığını da dile getirmektedir.

Yazar, Zeynel Arslan'ın çok popüler olduğunu ve bunun nedeninin hem Almanca hem Türkçe cem yönetmesi ve gençlerin onu yaşlı bir dededen daha iyi anlayacağını

derneklerde tarafından umulması olduğuna değinmektedir. Zeynel Arslan'ın yalnızca cem yönetmeyip mezhepler arası düşünlerde de ustalaştığını eklemektedir. Onun bir kilise nikahında Katolik bir papazla birlikte ayin yapan ilk dede olduğunu da belirtmektedir. Ayrıca mezhepler arası toplantılara, Almanya'da din eğitiminin geleceği konulu tartışmalara da Alevi temsilcisi olarak katıldığını dile getirmektedir. Zeynel Arslan'ın 2001'in ilk 6 ayındaki faaliyetlerini görselleştiren yazar, onun da federasyona soğuk baktığını ancak federasyonu birçok etkinliğine de katıldığını da ele almaktadır.

'İsmail Aslandoğan' adlı alt başlıkta yazar, Hıdır Abdal Ocağı'na mensup olan bu dedenin Türkiye'de resmi eğitim almasıyla diğer tanıtılan dedelerden ayrıldığını belirtmektedir. Sivas'ta doğan ancak çocukken Ankara'ya taşınan İsmail Aslandoğan'ın hem babası hem amcasının dedelik yaptığını ve amcasından her gün okuldan sonra din eğitimi aldığını ifade etmektedir. İsmail Aslandoğan'ın Arapça öğrenip Kur'an okuduğunu ve pek çok dedenin aksine kutsal kitap bilgisinin önemini vurguladığını da eklemektedir.

Yazar dini eğitiminin yanında Ankara'da teknik bir üniversitede okuyan İsmail Aslandoğan'ın ilk cemini 26 yaşında yönettiğini ve piri tarafından 3 gün sırandıktan sonra ikrar aldığını belirtmektedir. 1969 yılında yani 27 yaşındayken Hamburg'a göç ederek elektrikçi olan Aslandoğan'ın Alevilik üzerine okumayı hiç bırakmadığını ve tatillerde Türkiye'deki taliplerini düzenli ziyarette ettiğini ancak cem yürütmediğini vurgulamaktadır. Yazar, onun Aleviliğin İslam'ın bir parçası olduğuna hatta gerçek İslam olduğuna inandığını ve Aleviliği Şamanizm ya da Zerdüştlük etkilerini barındıran bir tür senkretizm olarak değerlendiren Alevi yazarlara eleştirel yaklaştığını da ifade etmektedir.

Sökefeld, 1987 yılına kadar tekrar cem yönetmeyen İsmail Aslandoğan'ın 1970'lerin sonunda 'Yurtseverler Birliği' üyesi olduğunu ve bunu 'Gençtim!' diyerek açıkladığını belirtmektedir. 2 yıl federasyonun dedeler kurulu üyeliğini yapmış olsa da siyaseti yalan söylemekle bir tuttuğunu ve federasyonun onun görüşlerini dikkate almamasıyla ayrıldığını da eklemektedir.

Yazar, Türkiye'deki Cem vakfıyla ilişkilendirilen Aslandoğan'ın, 1998'de Cem Vakfı'nın İstanbul'da düzenlediği dede kongresine katıldığını bahsetmektedir. Diğer Alevi dernekleri tarafından Cem Vakfı'nın Türk Devleti ile çok yakın ilişkisi olduğu için eleştirildiğini de eklemektedir. Artık emekli ve kalp hastası olan Aslandoğan'ın birçok cem davetini reddettiğini ifade eden yazar, yine de 2001'in ilk yedi ayında Almanya ve İsviçre'de 8 tane cemi olduğunu da haritalandırmıştır (Sökefeld, 2002: s. 174-181).

‘Diasporada Dedeler- Dini bir Kurumun Dönüşümü’ başlığında ise yazar, Alman diasporasında dede uygulamasının ideal tip dede görüntüsünden farklı olmasının yalnızca diasporik yer değiştirmeden değil aynı zamanda Türkiye’de de bu imajın örneklenmemesinden kaynaklandığını dile getirmektedir. Türkiye’deki ve Almanya’daki gönüllü kuruluşların aralarında farklılıkların olduğunu belirten yazar, Türkiye’de kuruluşların genellikle cemevleri olduğu, cemlerin düzenli yapıldığı ve dede istihdamının sağlandığı ancak Almanya’daki Alevi örgütlerinin yeterli fonu olmaması sebebiyle gezici dede modelinin orada uygulandığını ifade etmektedir.

Aleviliğin katı dogmalara dayanmadığını ve geniş bir inanç yelpazesi sergilediğini vurgulayan yazar, bu çeşitliliğin dedelere de yansıdığını ve farklı görüşte dedelerin olduğunu örneklemektedir. Bu sebeple derneklerin de kendi görüşüyle bağdaşan dedeyi seçerek davet ettiğini ifade etmektedir.

Almanya’da gezici dede örüntüsüne rastlansa da fiiline uygulandığının söylenemeyeceğini dile getiren yazar, dedelerin taliplerini değil kuruluşları ziyaret ettiğini, eskiden olduğu gibi kış aylarında değil hafta sonlarında ziyaretlerini gerçekleştirdiklerini ifade etmektedir.

Yazar tüm bu anlattıklarını ulusötesi bağlantılar sorununa bağlayarak eski yıllara göre Türkiye’den Almanya’ya göçlerin durma noktasına gelmesi, Türkiye’den dede getirtmenin dernekler için hem maddi hem bürokratik işler açısından külfetli olması sebebiyle Almanya’daki dedeleri tercih etmeleri gibi nedenlerle Almanya’da icracı dedelerin oluştuğunu belirtmektedir. Bunun da ulusötesi ritüel ilişkilerini zayıflattığını öne sürmektedir (Sökefeld, 2002: s. 181-183).

Son bölüm olan *‘sonuç’* bölümünde ise makalenin ortaya koymaya çalıştığı Aleviliğin dinsel bir meseleden kurumsal bir meseleye geçtiği ve dedelerin bu dönüşümden nasıl doğrudan etkilendiği ortaya konulmuştur. Derneklerle dedeler arasındaki meydan okumanın galibinin dedeler olamayabileceği belirtilmektedir. Almanya’da Alevi örgütlerinin Alevi bilgi ve inancının nesiller arası aktarımı için yeni bir temel oluşturmaya çalıştıklarına değinilmiştir. Ancak yeni nesle Aleviliğin aktarımı için dedelerin yeterli Almanca bilgisinden yoksun olduğu ve yaş olarak çok olgun olmalarının da dezavantaj olacağı belirtilmektedir. Somut bir adım atılmamış olsa da derneklerin dedelerinin önemi konusunda hemfikir olduğu ancak seçimlerin demokratik düzende olmasını istediği de eklenmiştir. Diasporik bir kültür çalışmasının ulusal bağlamdan kopuk analiz edilemeyeceği sonucuna varılmıştır (Sökefeld, 2002: s. 183-185).

5.1.3. Değerlendirme

‘Alman Diasporasında Alevi Dedeleri: Dini Bir Kurumun Dönüşümü’ adlı bu makalede Almanya’ya yapılan işçi göçü sonucunda oluşan Alman diasporasında Aleviliğin temel kurumu olan dedeliğin yerini gönüllü derneklere bırakması ele alınmaktadır. Bu konu kapsamında öncelikle dedelik kurumu ve diaspora kavramları üzerinde durularak kavramsal çerçeve sunulmaktadır. Dedeleri öncelikle karşılaştırmalı din antropolojisine göre rahip tipi din görevlileri olarak sınıflandırmayı öne süren yazar, din uzmanlarının sınıflandırılmasının problematik olduğunu belirterek kesin yargıdan kaçınmaktadır. Farklı kaynaklarda Alevilikle bağdaştırılan birçok inanç görülebildiği ve birçok farklı görüş olduğu için kesin sınırlar çizmekten kaçınılması yanlış olmayacaktır. Kavramı ele alırken *“Dede, kelime anlamı ile "büyükbaba" anlamına gelir ve bu anlam, dedelerin somutlaştırdığı otorite türü hakkında zaten bir ipucu verir: Akrabalık odaklı, soy temelli bir otoritedir”* (Sökefeld, 2002: s.165) şeklinde açıklayarak dedelik kurumunun özelliklerini ve önemini ortaya koymaktadır. Bir diğer önemli kavram olan diasporayı tanımlamadaki tartışmaları -Aleviliğin din uzmanları olan dedeleri sınıflandırmadaki sınırlılıkları belirttiği gibi- belirterek asgari bir tanım yapmayı tercih etmektedir: *“(…) bu metnin amacı doğrultusunda diaspora, orijinal yerinden başka bir yere taşınmış, ancak yine de kökeninin bulunduğu yerle ve bu grubun başka yerlere taşınmış diğer kesimleriyle ilişkilerini sürdürmeye devam eden bir insan grubuna atıfta bulunmaktadır”* (Sökefeld, 2002: s.164). Kavramsal çerçevede açıklanması gereken iki kavram olan ‘dedelik’ ve ‘diaspora’ kavramlarının tanımlanmalarında karşılaşılan tartışmalara da yer vererek makalenin amacı kapsamında terimlere yeterli seviyede yer vermektedir.

Makalenin konu kapsamının sınırları iyi çizilmiştir. Aleviliği din antropolojisi üzerinden ele alan yazar, makalesinin aynı zamanda içerisinde birçok fenomeni barındıran hareketli kültüre de katkı sağlayacağını dile getirmektedir. Bu çerçevede gerekli tanımlamalar sonrası birbiriyle bütünlük içerisinde olan başlıklandırmalar ve bu başlıklandırmaların sırası ile geleneksel Alevilikteki dedelik kurumunun örgütsel Aleviliğe geçişindeki tabloyu okuyucuya sunmaktadır. İdeal tip dedelik kurumunu açıkladıktan sonra yazar dernek merkezli Aleviliğe geçişi ve sonrasında Almanya’daki dedeler ve dernekler arasındaki ilişkiyi ve otorite çelişkilerini ortaya koymaktadır. Bu genelden özele geçiş okuyucuyu makalenin kapsamı olan Almanya’da meydana gelen değişime götürerek problemin merkezine odaklanmaktadır. Ancak yazar genelden özele doğrusal bir yol

Türkiye’de sekteye uğrayan dedelik kurumundaki bu değişimin ve önündeki engellerin tespit edilerek çözüm yolları aranması oldukça elzemdir. 2002 yılında yayımlanan bu makalenin döneminin mevcut durumunu ortaya koymuş olması Alevilik alanı için çok değerli olmakla birlikte yeni çalışmalarla güncellenmelidir. Kendisinden sonra yapılacak olan çalışmalara kapsamlı bir çerçeve çizen bu makalenin terminolojisi açık ve net; alana sunduğu katkı benzer konulardaki araştırmalar için yol göstericidir. Konu bütünlüğüne sahip olan makalenin kullandığı dil anlaşılır ve etkilidir.

5.2. Almanya ve Avustralya’da Alevi Hareketi: Ulusötesi Bir Harekete Doğru

Derya Özkul, “*The Alevi Movement in Germany and Australia: Towards a Transnational Movement*”, *The Alevis in Modern Turkey and the Diaspora: Recognition, Mobilisation and Transformation*, (s. 147-165), Edinburgh University Press.²⁸

Makale Derya Özkul tarafından yazılmış ve ‘The Alevis in Modern Turkey and the Diaspora’ adlı kitapta yer almıştır. Yazar makalesinde göçmenlerle ilgili farklı tarihsel geleneklere sahip iki ülke olan Almanya ve Avustralya örneklerini karşılaştırarak farklı politikalara sahip bu iki ülkeye bakarak, ulusal siyasi yapıların göçmenlerin toplumsal hareketlerini şekillendirmede önemli olabileceğini ve ulusötesi güçlerin de rol oynadığını savunmaktadır.

5.2.1. Kavramsal Çerçeve

Alevilik hareketinin oluşmasına zemin hazırlayan İşgücü Anlaşmaları Almanya ile 30 Ekim 1961 yılında (Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı (ÇASGEM, 2014: s.15) Avustralya ile ise 5 Ekim 1967 yılında (Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı (ÇASGEM, 2014: s.27) imzalanmıştır. Göç eden işçilerin ilk örgütlenmeleri sosyalleşme ve dayanışmaya dayandığı için politik, etnik ya da inanç farklılıkları içermiyordu. Almanya’da 1970’lerde Yurtseverler Birliği, Demokratik İşçi Dernekleri Federasyonları gibi yapılar altında demokratik sol çevreler örgütlenirken Aleviler de ağırlıklı olarak yer almışlardır. Alevilerin kendi örgütlerini kurmaları Türkiye’de Alevi uyanışı için eşik kabul edilen

²⁸ Özkul, Derya, *The Alevi Movement in Germany and Australia: Towards a Transnational Movement*, *The Alevis in Modern Turkey and the Diaspora: Recognition, Mobilisation and Transformation*, Edinburgh University Press, 2022, ss. 147-165.

1980'lerin ikinci yarısına denk gelmektedir. Hamburg, Berlin, Köln gibi şehirlerde toplantılar düzenlenmiş ve Hacı Bektaş-ı Veli Kültürünü Tanıtma Derneği için 1984'te ilk girişim başlatılmıştır. Hamburg'daki Alevi Kültür Grubu öncülüğünde kurulan Hamburg Alevi Kültür Merkezi 1990'da Alevi adını içeren ilk örgüt olmuştur. İlk çatı örgüt olan Almanya Alevi Cemaatleri Federasyonu daha sonra Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu (AABF) olarak isim değiştirmiştir (Salman, 2016: s.85).

Almanya'da ocakzadelerin öncülüğünde dernekleşmeye başlayan Aleviler için 1993 Sivas olayları örgütlenmeleri hızlandırmıştır. Almanya'daki derneklerin çoğunluğu Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu etrafında birleşirken merkezi Türkiye'de bulunan Cem Vakfı ve Dünya Ehl-i Beyt Vakfı da bulunmaktadır (Keleş, 2020: s.391-392).

1968 yılında Avustralya'ya göç eden Alevi-Bektaşiler yoğunluklu olarak Melbourne ve Sydney'e yerleşmişlerdir. Cenaze işlemlerinde sıkıntılar yaşamak gibi bazı sebeplerle Avustralya'daki Aleviler Melbourne'da ilk Alevi örgütlenmesine girişmiştir. İlk olarak 1991'de kurulan Avustralya Alevi Kültür Merkezi'ni (Sydney) Sunraysia Çağdaş Aleviler Kültür Merkezi (Mildura) izlemiştir. 1992 yılında Victoria Alevi Kültür Merkezi kurulmuştur.²⁹ 2 Temmuz 1993'te yaşanan Sivas ve 1995 Gazi katliamlarıyla birlikte Avustralya'daki Alevi Kültür merkezleri altıya çıkmıştır. 2005 yılında bu altı merkezin beş tanesi bir federasyon çatısı altında birleşme kararı almıştır. 2008'de resmen kurulmuş ve merkezi Melbourne'dadır. İngilizce adı 'Alevi Federation of Australia' olduğu için kısa adını AFA olarak kullanılan federasyonun Türkçe adı Avustralya Alevi Bektaşî Federasyonu'dur.³⁰

5.2.2. Makale İçeriği

Makale beş ana başlık ve üç alt başlıktan oluşmaktadır. Ana başlıklar; '*Giriş, Almanya ve Avustralya'da Yerleşim Aşaması (1960'lar – 80'ler), Bir Kimlik Hareketi Olarak Oluşum Aşaması (1980'ler – 2000'ler), Dönüşüm Aşaması: Bir Din/İnanç Temelli Hareket Olarak Alevilik (2000'ler – Günümüz) ve Sonuç*' şeklindedir. Alt başlıklar ise 'Bir Kimlik Hareketi Olarak Oluşum Aşaması (1980'ler – 2000'ler)' başlığı altında verilen '*Büyüyen Örgütsel Sorunlar*', '*Değişen Refah İhtiyaçları: Cenazeler*' ve '*Katliamların Ardından İlk Kurumsallaşma Girişimleri ve Hızlı Büyüme*' başlıklarıdır.

²⁹ Daha sonra adı "Melbourne Alevi Kültür Merkezi" olarak değişmiştir. Son olarak yönetim organları yeniden şekillenen kurumun adı Avustralya Alevi Toplum Konseyi olarak değiştirilmiştir.

³⁰ Kaynak: <https://www.alevi.org.au/kurum/afa.asp> Erişim tarihi: 27.07.2023.

‘*Giriş*’ başlığında yazar 2014 yılında dönemin Almanya Cumhurbaşkanı Joachim Gauck ile dönemin Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan arasında geçen bir diyalogla başlamaktadır: Gauck’un *‘Türkiye’deki gelişmelerin beni dehşete düşürdüğünü itiraf etmeliyim*’ sözleri üzerine Recep Tayyip Erdoğan’ın *‘Almanya’da Ali’siz Alevilik diye bir olgu var, yani ateist bir anlayış yapısı, [ateist] bir zihniyet [kendini takdim eden] Alevilik kisvesi altında; onların [Alman hükümetlerinin] desteklediği bir yapı*’ cevabını verdiğini belirten yazar, bu açıklamanın dehşet verici yanının Erdoğan’ın başbakan ve Sünni bir birey olarak Aleviliği kendi inanç ve algıları çerçevesinde Türkiye dışında tanımlamaya çalışması olduğunu ifade etmektedir.

Yazar göçün güç alan ülkeler üzerindeki etkileri üzerine araştırmalar olmasına rağmen göç süreçlerinin ve göç alan devletlerin göçmenlere yaklaşımlarının kültürel ve dini geleneklerin uygulamalarını nasıl değiştirdiğinin daha az değerlendirildiğini öne sürmektedir. İstisnalar içinde Martin Sökefeld (2003,2008) ve Robert Langer’ın değerli çalışmalarının olduğunu belirtmektedir.

Makalesinde göçmenlerle ilgili farklı tarihsel geleneklere sahip iki ülke olan Almanya ve Avustralya örneklerini karşılaştıracığını belirten yazar, Almanya’nın uzun bir süre geçici göçmenleri yerleşimci olarak kabul etmezken Avustralya’nın onları kalıcı yerleşimciler olarak karşıladığını ileri sürmektedir. Son 60 yılda değişen bu politikaların Almanya’yı göçmenler ve mültecilere daha açık hale getirdiğini; Avustralya’nın geçici göçü desteklediğini ve onlardan Avustralya değerlerine uyum sağlamalarını istediğini ifade etmektedir. Makalesindeki bulguların 2012 ve 2013 yıllarında Almanya’da (Berlin, Köln ve Bielefeld) ve Avustralya’da (Sydney ve Melbourne) yürütülen saha çalışmasına dayandığını belirtmektedir.

Yazar makalesinde yapısal koşulların nasıl değiştiğine ve üyelerin buna nasıl tepki verdiğine bağlı olarak göçmen hareketlerini değişken olarak kavramsallaştırılmaktadır. Buna göre diasporaların da diğer sosyal gruplar gibi farklı çerçeveler altında ortaya çıkabildiğini, dağılabildiğini veya faaliyetlerini sürdürebildiğini savunmaktadır. Sökefeld’in bulgularına göre Almanya’daki siyasi fırsat yapılarının Alevi kurumlarının kendilerini dini bir örgüt olarak tanımlamalarına yol açtığının ortaya çıktığını aktarmaktadır. Yalnızca yaşadıkları ülkedeki yapılar nedeniyle değil Türkiye’de başka yerlerdeki değişen koşullar sebebiyle de odaklarını değiştirmeye başladıklarını öne sürmektedir. Yazar Almanya ve Avustralya’ya bakarak ulusal siyasi yapıların göçmenlerin

toplumsal hareketlerini şekillendirmede önemli olabileceğini ve ulusötesi güçlerin de rol oynadığını savunmaktadır.

1960'lar ile 2010'ler arasındaki değişimi 'yerleşim aşaması', 'oluşum aşaması' ve 'dönüşüm aşaması' olmak üzere üç aşamada anlatacağını belirtmektedir. İlk aşamanın Alevilerin göç tarihini araştırdığını; ikinci aşamanın yeni ortaya çıkan Alevi hareketine 'kültürel kimlik hareketi' olarak diasporada ve Türkiye'de 'Alevi uyanışı' aracılığıyla araştırdığını ve son aşamada Alevi hareketinin kendine ağırlıklı olarak dini bir hareket olarak tanımlanmasını incelediğini ifade etmektedir. Analizini bireysel değil organizasyonel düzeydeki değişikliklere odaklandığını da altını çizmektedir (Özkul, 2022: s.147-149).

'Almanya ve Avustralya'da Yerleşim Aşaması (1960'lar- 80'ler)' başlığında Alevilerin Almanya ve Avustralya'ya göçünün tarihinin ağırlıklı olarak 1961 ve 1968'de başladığını belirten yazar, 1970'lerin sonu ve 1980'lerin Türkiye'de siyasi zulümden kaçanların gelişlerine tanık olduğunu ifade etmektedir. Bugün ise daha iyi bir yaşam, istihdam fırsatları veya Türkiye'de artan zulümden kaçanlar için gelenlerin göçmenleri oluşturduğunu aktarmaktadır. Son zamanlarda aile birleşimi yoluyla gelenlerin, öğrencilerin ve yüksek vasıflı işçilerin de dahil olduğunu eklemektedir.

Yazar bugün Avustralya ve Almanya'da kaç Türk/ Kürt Alevinin göç ettiğinin bilinmediğini çünkü 2000'li yıllara kadar iki ülkenin de etnik ve dini farklılıklarla ilgilenmediğini ve Türkiye'nin de Alevi ve Kürtler için resmi demografik kayıt tutmadığını ileri sürmektedir. Ancak Alevi örgütlerinin topluluk üyelerinin Almanya'da 600.000 ila 800.000 ve Avustralya'da 30.000 olduğunu tahmin ettiğini aktarmaktadır.

Türk devletinin Alevi vatandaşlara karşı ayırım yaptığını, taleplerini görmezden geldiğini veya onlara karşı ayrımcı uygulamalara sessiz kaldığını belirten yazar, her iki ülkede görüştüğü kişilerin birkaçının 1960'lar ve 1970'ler arasında ülkeyi terk etmelerine yönelik kasıtlı bir girişimin olduğuna inandıklarını öne sürmektedir. Varto Erzincan ve Ağrı'da meydana gelen depremlerden sonra Türk parlamentosunun depremzedelerin yurtdışına göç etmesine öncelik veren bir yasa çıkardığını örnek vererek açıklamaktadır. Her iki ülkede de görüşülen bu kişilerin çoğunun kendini Türk devleti tarafından dışlanmış hissettiklerini aktarmaktadır.

Yazar iki bağlama arasındaki temel farkın tarihsel olarak yerleşim ve vatandaşlık konusundaki bakış açılarındaki farklılıklar olduğunu dile getirmektedir. Almanya'da aidiyetin 'kan' (aile) bağlarına dayanırken Avustralya'da bir topluluğa ait olma fikrinin ortak topraklar etrafında şekillendiğini ifade etmektedir. Göçmenlere bağımlı olan

Avustralya’da vatandaşlık *jus soli* (toprağın hakkı) ilkesine bağlıken; Almanya’da ise sembolik kan bağları ve etnik ırksal miras aracılığıyla soya öncelik veren *jus sanguinis* (kan hakkı) ilkesine bağlı olduğunu aktarmaktadır.

Bu sebeplerle iki ülkenin de İkinci Dünya Savaşı sonrası aynı zamanlarda büyük göç programları başlatsalar da göçmenlere farklı koşullar sunduklarını ileri sürmektedir. Türkiye’den ilk göçmen akınından kısa bir süre sonra Avustralya’nın yerleşimcilerin sosyokültürel taleplerini kabul ederek 1973’te çok kültürlü bir hükümet politikası olarak yerleştirdiğini; Almanya’nın ise bu tür politikalar sağlamadığını ifade etmektedir. Almanya’da anayasada din özgürlüğü birincil bireysel ve grup haklarından sayılırken Avustralya’da ise dinin kültürün bir parçası olarak görüldüğünü ve dolayısıyla Almanya’nın dini kurumlara destek sağlarken Avustralya’nın kendi başına teşvik etmediğini eklemektedir.

Yazar bu dönemde Alevi göçmenlerin temel ihtiyaçlarının daha çok sosyal ve ekonomik haklar üzerinden olduğunu belirtmektedir. 1970’ler boyunca birçok Alevi göçmen işçinin sol örgütlere katıldığını ve bu sürecin Alevi kurumları temelden etkilediğini ifade etmektedir. Bu ilk seferberliğin Alevi inanç ve felsefesine doğrudan atıfta bulunmadan sosyal adalet odaklı, kent temelli bir hareket olarak ortaya çıktığını öne sürmektedir.

Yazar, görüşmecilerden bu örgütlere katılan birinci kuşağın neredeyse tamamının çabalarını sosyal haklara, eşitliğe, çalışanların ücret oranlarına, sağlık ve güvenlik koşullarına adadıklarını ve o yılları kapitalist sistemi ve içindeki hakları öğrendikleri bir eğitim süreci olarak gördüklerini aktarmaktadır. Önceleri her iki ülkede de Sünni göçmenlerle birlikte sınıf eşitliği ve sosyal adalet konularına odaklanan dernekler kurduklarını da eklemektedir.

1971 yılında dönemin CHP başkanı Bülent Ecevit ‘in diaspora üyelerinden mali yardım istemesi üzerine Ecevit’i destekleyip destekleme konusunda tartışmalar çıktığını belirten yazar, Ecevit’i destekleyenlerin Türkiye’li Ortanın Solu Derneği’nin kurduğunu belirtmektedir. Derneğin 1975’te adını Halkçı Devrimci Birliği olarak değiştirdiğini ve 1977’de Avrupa’nın çeşitli şehirlerindeki HDB’ler, CHP ve Almanya Sosyal Demokrat Partisi’nden temsilcilerle Sosyal Demokrat Halkçı Dernekler Federasyonu’nu kurmak için bir araya geldiklerini ifade etmektedir. Türkiye İşçi Sendikası ile HDB’lerin sosyal demokrat tarafta; Devrimci Yol’un aşırı sol kanatta faaliyet gösterdiklerini ileri sürmektedir.

1977’de bazı kuruluşların da Almanya’da yalnızca işçiler için olan İşçi Dernekleri Federasyonu’nu kurmak için bir araya geldiklerini; 1970’lerde yükselen Kürt hareketi ile Türkiye’de 1979’da da Almanya’da Kürtlerin hakları üzerine çalışan derneklerin kurulduğunu belirtmektedir. Alevilerin o zamanlar sadece bazılarının Alevi kimliğini açıkça ifade ettiğini ve bu örgütleri siyasi görüşlerine göre katıldıklarını aktarmaktadır.

Yazar Avustralya’da göçmenler tarafından kurulan büyük örgütlerin yerel aktivizme dahil olup anayurt politikaları ile ilgilenmeye devam ettiklerini aktarmaktadır. İşçi hareketinde aktif olarak yer alan sendika ve dernekleri³¹ sıralayan yazar, 1979’da beş Türk kuruluşunun bir araya gelerek Demokratik Türk Dernekleri Yeni Güney Galler Federasyonu’nu kurduğunu belirtmektedir.

Bu örgütlerin temel amacının Türkiye’den gelen göçmenler arasındaki toplumsal eşitsizlik konusunda farkındalık yaratmak ve Türkiye’deki toplumsal değişimi teşvik etmek olduğunu ifade etmektedir. Kültürel ve dini motivasyonları olmamasına rağmen üyelerinin bir kısmının Alevi olduklarını da eklemektedir. 1980’lerin sonunda Türkiye’deki gelişmelere paralel olarak hareketin bir kimlik hareketine dönüştüğünü dile getiren yazar, Berlin’de daha önce görüşülen bir kişinin açıklamasından *‘bu grupların üyelerinin çoğunun "sadece geleneksel din kavramsallaştırmasıyla ilgilenmiyorlardı ve kendilerini izleyen köylüleri "sömürdüklerini" düşündükleri dedelerin miras kalan liderliğini reddediyorlardı’* ifadesini aktarmaktadır. (Özkul, 2022: s.149-153).

‘Bir Kimlik Hareketi Olarak Oluşum Aşaması (1980’ler- 2000’ler)’ yazar bu başlığa Alevilerin işçi hakları ile ilgili kaygıların nasıl kültürel ve dini hakları ile ilgili kaygılara dönüştüğünü sorarak başlamaktadır. Birkaç faktörün önemli rol oynadığını belirten yazar, bunların büyüyen örgütsel sorunlar, değişen refah ihtiyaçları ve Türkiye’de Alevilere yönelik fiziksel saldırılar olduğunu savunmaktadır.

‘Büyüyen Örgütsel Sorunlar’ alt başlığı açarak 1980’lerde Alevilik etrafında ilk örgütlenme girişimlerinin de mevcut sol örgütlerden geldiğini ifade eden yazar, o dönemde çoğu sol örgüt içindeki en büyük sorunlardan birinin Alevilere yönelik ayrımcılığı göz ardı etmesi olduğunu öne sürmektedir. Bu duruma da 1978’de Maraş Katliamı’na tepki göstermek isteyen Halkçı Devrimci Federasyonu’nun birkaç Alevi üyesine karşılık federasyon başkanı ve liderlerin kınama notu yayınlama dışında bir şey yapmamasını örnek vermektedir.

³¹ Avustralya ve Türk İşçiler Sendikası, Victoria İşçi Derneği, Melbourne’daki Türk İşçiler Komitesi Sendikası, Sidney Türkiye’den İşçiler Sendikası (Sydney Türkiyeli İşçiler Birliği) ve Sidney ve Melbourne’daki Türk Halk Evleri (Sidney Türk Halk Evi) ve Victoria Halkevi).

Anlaşmazlığın 40 kişilik bir Alevi grubunun üyelikten istifa ederek 1979'da Türkiye İşçileri Barış Sendikası'nı kurmalarına sebep olduğunu ifade eden yazar, daha sonra örgütün adının Yurtseverler Barış Birliği olarak değiştirildiğini ve 1980'lerin başında 30 YBB'linin Yurtseverler Birliği Federasyonu çatısı altında bir araya gelme kararı aldıklarını belirtmektedir. İlk kuruluş sürecinde sadece 4000 üyesi olduğunu ancak en önemlisinin bunun Alevilerin Almanya'da ulusal düzeyde bir şemsiye örgüt kurma yönündeki ilk girişim olması olduğunu ifade etmektedir.

Yazar, Türkiye'de 1980 darbesinin sebep olduğu duygusal kaybın ve Soğuk Savaş sonrası sol siyasetin daha geniş çapta sürmesinin ikinci büyük örgütsel sorun olduğunu öne sürmektedir. 1980'lerin sonlarına doğru Almanya ve Avustralya'da sol aktivizmin yavaş yavaş gerilediğini ve Alevilerin dikkatlerini Alevi kültürü odaklı kurulan Alevi örgütlerine çevirdiklerini belirtmektedir.

'Değişen Refah İhtiyaçları: Cenazeler' alt başlığında hem Almanya hem Avustralya'da bazı imamların Alevi oldukları gerekçesiyle Alevi cenazelerini üstlenmeyi reddetmelerinin Alevi ailelerinin kendi ritüellerini sürdürmeye ihtiyaç duyduklarını düşündürdüğünü aktarmaktadır. Zırh'ın çalışmasına atıf yaparak yazar, cenazelerin Alevi uyanışının ortaya çıktığı ve geliştiği sürecin temel katalizörü olduğunu belirtmektedir.

1990 ve 1992 yılları arasında Melbourne'daki Alevi cemaatinin reddedilen üç cenaze töreni düzenlemesi ile cemaatin kendi morg hizmetleri kurmaya karar verdiğini ve organizasyonun Melbourne'da kurulmasının başlıca nedenlerinden olduğunu ifade etmektedir.

'Katliamların Ardından İlk Kurumsallaşma Girişimleri ve Hızlı Büyüme' alt başlığında Alevi adı altında Alevilerin örgüt kurmalarının 1980'lerin sonlarını bulduğunu dile getiren yazar, 2-7 Ekim 1989 tarihleri arasında Almanya'da düzenlenen Alevi Kültür Haftası sonrası bir grup Alevinin Hamburg'da Alevi Kültür Merkezi kurmaya karar verdiğini belirtmektedir. Sivas'ta ve Gazi Mahallesi'nde Alevilere yönelik şiddetli katliamların, Alevi hareketini hızlandırdığını ve örgütlerin hızla büyümesine sebep olduğunu ileri sürmektedir. Örgütlerin başına kimin geçeceği, örgütlerin Türkiye Devleti'ne nasıl yaklaşacağı gibi konularda çok sayıda çatışma çıktığını aktaran yazar, sosyalist kökenlilerin Türk devletini açıkça eleştirdiğini, diğerlerinin daha çekingen olduğunu eklemektedir.

Almanya’da siyasi solda olanların Alevi Kültür Merkezleri (AKM) etrafında diğ rleri ise nispeten daha kapalı ve görünüşte apolitik görünen Hacı Bektaş Dernekleri etrafında örgütlendiklerini belirtmektedir. Bu ilk  emsiye örgütün başkanlığına bir dede ve örgüt kurucularından olan Derviş Tur’un seçildiğini de eklemektedir. Bu iki fraksiyon arasındaki ilk bölünmenin Sivas Katliamı olduğunda sağcı olanların sessiz kalıp sol kesimin tepki göstermek istemesi ile ger ekleştini aktarmaktadır. 7 Temmuz 1993’te 60.000 kişinin katıldığı bir miting düzenlendiğini ve kısa süre sonra birçok AKM’lerinin kurulduğunu ifade eden yazar, 1998’de federasyonun adını Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu (AABF) olarak değiştirdiğini belirtmektedir.

Avustralya’da da Türk devletinin Alevilere yaklaşıma yönelik siyasi görüşlerin topluluk üyelerinin birliğini etkilediğini ileri süren yazar, en büyük çatışmanın 1995 yılında Türk Konseyi Genel Kurulu’nun  rg te 5000 Avustralya doları bağışlamayı teklif etmesi ile meydana geldiğini aktarmaktadır. Örgütün kendi mülkünü alması mevzusuna müdahil olmasının tartışmalara yol a tıldığını ve devlete yakınlık mevzusunun burada da fikir ayrılıklarına sebep olduğunu eklemektedir.

10 Mayıs 1992’de 12 Alevinin önce bir komite sonra yeni bir örgüt kurmak istemesi sonucu oluşan Victoria Alevi Kültür Merkezi’nin Sivas Katliamı sonrası  ye sayısının arttıldığını ve adının Melbourne Alevi Kültür Merkezi olarak değiştirildiğini ifade etmektedir. Daha sonra birkaç bağımsız komite kurarak kurumsallaşınca adını Avustralya Alevi Toplumu Konseyi olarak değiştirdiğini ve Avustralya’daki tüm kuruluşları aynı çatı altında toplamaya çalıştıklarını belirtmektedir. İlk kez 5 Şubat 2005’te ülkedeki altı dernek arasında çeşitli toplantıların yapıldığını ve 22 Kasım 2008’de Avustralya Alevi Federasyonu’nun çatısı altında tüm derneklerin resmen bir araya geldiğini aktarmaktadır. ( zku , 2022: s.153-157).

‘Dönüşüm Aşaması: Bir Din/İnanç Temelli Hareket Olarak Alevilik (2000’ler-Günümüz)’ başlığında yazar hem Almanya hem Avustralya’da çeşitlilik politikalarının dönüşümüne tanık olan 90’lar ve 2000’lerde Almanya’nın çok kültürlülük politikasına yöneldiğini ve 2000 tarihinde Alman Vatandaşı olmak için bir Alman ebeveyne sahip olma şartını vatandaşlık yasasından kaldırdıldığını ifade etmektedir. Şartlar (Alman olmayan ebeveynler için) en az bir ebeveynin kalıcı oturma iznine sahip olması ve en az sekiz yıldır Almanya’da ikamet etmesi durumunda doğumda Alman vatandaşı alınabilmesi şeklini aldııldığını aktarmaktadır. Avustralya’da ise başlangıçta çok kültürlülüğün vatandaşlığın bir bileşeni Howard H k metinden sonra sosyal uyum ve milliyetçiliğin bir bileşeni

haline geldiğini belirtmektedir. Ulusal kimliğin göç nedeniyle tehlikeye girmesine ilişkin benzer tartışmaların Almanya’da da yaşandığını ve 2000’ler boyunca çok kültürlü teriminin Almanya’da yerini kaybettiğini ve entegrasyon terimine geçildiğini ileri sürmektedir. Avustralya’da ise 2000’ler çok kültürlü tanımının grup haklarından ziyade bireysel sorumluluk ve sosyal uyuma odaklanan bir tanıma dönüştüğünü eklemektedir.

Her iki ülkenin de ulusötesi göçmenlerin güvenlikleştirilmesinden ve Müslüman göçmenlerin potansiyel terör saldırılarıyla özdeşleştirilmesinden etkilendiğini savunmaktadır. Çok kültürlülük politikalarının da bundan etkilendiğini belirten yazar, Tezcan’a atıf yaparak göç ve entegrasyon politikalarının dini bütünleşmeye doğru değiştiğini aktarmaktadır. Yazar 2000 li yılların bu süreçlerinin Cihan Tuğal’ın deyimiyle Türkiye’deki İslamcı siyasetin ‘pasif devrimi’ olarak adlandırdığı şeye denk geldiğini öne sürmektedir. Önemli ölçüde güç kazanan Türkiye’deki iktidar partisi AKP Hükümeti’nin başlangıçta ümit verici Alevi açılımlarının taleplerin karşılamasından çok farklılıkların vurgulamasına hizmet ettiğini ve bir süre sonra kenara bırakıldıklarını ifade etmektedir. 2018’de eski parlamenter sistemin ağırlıklı olarak başkanlık sistemine dönüştürüldüğünü ve taleplerin göz ardı edilmesinin yanında Alevilere yapılan ayrımcılıkların da cezasız bırakıldığını belirterek tüm bunların yurtdışındaki Alevleri de ilgilendirdiğini savunmaktadır.

Yazar bu ulusötesi değişimlerle derneklerin giderek kendilerini benzersiz din/inanç temelli kuruluşlar olarak tanımlamaya başladığını belirtmektedir. Alevi Kültür Merkezleri’nin isimlerinin giderek Alevi cemaatleri olarak değiştirildiğini ve dernek yerine cemevleri olarak yeniden tanımlandığını aktarmaktadır. AABF’nin Aleviliği kendine özgü bir din olarak resmen tanınma talebine başladığını da eklemektedir. Dönemin Konfederasyon Başkanı Turgut Öker’in, dönemin Başbakanı Erdoğan’ın eleştirilerine yanıt olarak; "Bir inanç kurumu olarak Alman Devleti’nden tek kuruş almıyoruz. Elde ettiğimiz haklardan bazıları Alman anayasasından kaynaklanan haklardır" sarfettiği sözleri de aktarmaktadır.

Alman anayasasının dini kuruluşların öz yönetim yoluyla kolektif din özgürlüğünü garantilediğini ifade eden yazar, Madde 137.3 ve 141. maddeleri aktararak kanıt sunmaktadır. Almanya’da dini kuruluşların tüzel kişilik veya kayıtlı gönüllü kuruluş olarak kurulabileceğini ve tüzüğün kuruluşların katkı toplamasına, devlet okullarında din eğitimi vermesine ve medya danışmanlık komitelerinde temsil edilmesine izin verdiğini eklemektedir. *Körperschaft des öffentlichen Rechts* statüsünün koşulunun süreklilik

güvencesini (üye sayısı ve faaliyet gösterdikleri yıl) verebilirse elde edilebileceğini de aktarmaktadır.

Yazar bu duruma devlet okullarında Alevilik eğitimi verilmesi için Alevi örgütlerinin çabasını örnek vererek ilk derslerin 2002'de Berlin'de, 2006'da Baden-Württemberg'de ve 2008'de Kuzey Ren-Vestfalya ve Bavyera'da başladığını belirtmektedir. Müfredatın öğretmenler, dedeler, AKM yönetim kurulu üyeleri gibi çeşitli kaynaklardan gelen önerilerle hazırlandığını, bu derslerin notlandırmaya tabi seçmeli ders olduğunu ve Almanca işlendiğini ifade etmektedir. Derslerin açılabilmesi için belli sayıda öğrenci talebinin olduğunu, öğretmen bulma sorunu yaşanması üzerine aile ve öğretmenleri eğitmeye çaba sarf edildiğini dile getirmektedir. 2014'ün sonlarında 1490 öğrencinin, dokuz eyalette 120 okulda çalışan 65 öğretmenin bu kurslarda yer aldığını ifade etmektedir. 2020 itibari ile Aleviliğin on eyalette öğretildiğini ve Hamburg'da Hak Eşitliği Anlaşması'nın imzalanmasıyla 2015 yılında Hamburg Üniversitesi Dünya Dinleri Akademisi'nde de Alevi çalışmaları kürsüsünün kurulduğunu aktarmaktadır.

Örgütlerin kurumsallaşma biçimlerinin de değiştiğini belirten yazar, farklı dedelerden oluşan inanç meclislerinin oluşturulduğunu ve bazı kuruluşlarda bir Alevi takvimi oluşturmaya başladıklarını eklemektedir. Örgütlerde Alevi dini konulu haftalık kısa kursların başlatıldığını ve büyük kuruluşların ihtiyaç sahiplerine Alevi inanç danışmanlığı hizmeti vermeye başladığını ifade etmektedir.

Yazar AABF'nin Alman Devleti tarafından eşsiz bir din olarak kabul ettirme çabalarının sonuç verdiğini ve 2012-2019 yılları arasında çeşitli hükümetlerle³² Hak Eşitliği Antlaşması³³ imzaladığını belirtmektedir. Bu antlaşmanın dini bayramları kutlama, din adamlarını eğitme, okullar açma, üniversitelerde kürsü kurma, medya istişare kurallarına katılma ve kamuoyunda tanınma hakkı verdiğini ifade etmektedir.

Avustralya'da devlete yöneltilen taleplerin farklı olduğunu aktaran yazar, sayılarının az olması ve mesafelerden dolayı devlet okullarında Alevi eğitiminin verilmesinin mümkün olmadığını ileri sürmektedir. Avustralya'da Aleviliği ayrı bir din olarak tanıtmak için kampanya yürütülse de oradaki Alevlerin devletten öyle bir talepte bulunmadıklarını belirtmektedir. Yine de hem Sidney hem Melbourne'daki kuruluşların topluluk üyelerinin inançla ilgili ihtiyaçlarını karşılamaya devam ettiklerini eklemektedir.

³² Alevi örgütleri Kasım 2012'de Hamburg hükümeti, 2013'te Aşağı Saksonya (Lower Saxony) hükümeti, 2014'te Bremen hükümeti ve 2019'da Rheinland Pfalz hükümeti ile Hak Eşitliği Anlaşması imzaladı.

Tüm sosyal gruplar gibi Alevilerin de Alevilik ve siyaset hakkında farklı görüşlere sahip olmaları sebebiyle homojen olmadıklarını savunmaktadır. Ancak her iki ülkedeki Alevi örgütlerin AKP yönetimindeki Türkiye’de Alevilere yönelik ihmallere direnme konusunda birleşmeyi başardıklarını ifade ederek başlığı sonlandırmaktadır (Özkul, 2022: s.157-162).

‘**Sonuç**’ bölümünde yazar, her iki ülkede de karma örgütlerde sınıf eşitliği gibi sorunlarla ilgilenen Alevilerin daha sonra Alevi kültürü çerçevesinde kendi örgütlerini kurduklarını ifade etmektedir. Almanya’da Aleviliğin ayrı bir din olarak tanınması çabalarının karşılık bulduğunu ve Aralık 2020’de Kuzey Ren-Vestfalya’daki Körperschaft des öffentlichen Rechts statüsünün alındığını belirtmektedir. Uzun çabaların ardından Almanya’nın en büyük eyaletinde bu kararın alınmasının önemli bir olay olduğunu ve diğer eyaletlerinde muhtemelen buna uyacağını eklemektedir. Diğer taraftan Avustralya’da bu tür resmi tanınma talebinde bulunulmadığını aktarmaktadır.

Almanya’da ayrı bir din olarak tanıma mücadelesinin siyasi fırsat yapıları çerçevesinde görülebileceğini ve bu taleplerin Türkiye’deki değişimlerin arka planında değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Almanya’daki Alevilerin batıda büyüyen İslamcı hareketlerin ve Türkiye’deki Alevi taleplerin görmezden gelinmesi ve baskıların karşısında farklılıklarını vurgulamaya çalışmalarının şaşırtıcı olmadığını öne sürmektedir. Bu nedenle Alevi hareketinin değişen dinamiklerinin tek başına değil ulusal siyasi yapılardaki değişimler, Batılı ülkelerde büyüyen radikal İslamcı hareketler ve Müslümanlara karşı ön yargılar ile Türkiye’de İslamcı siyasetin yükselişi ve Alevilere yönelik ayrımcılığa paralel olarak incelenmesi gerektiğini ileri sürerek makalesini sonlandırmaktadır (Özkul, 2022: s.162-163).

5.2.3. Değerlendirme

Makalede göçmenler bağlamında farklı tarihsel kültürlere sahip Almanya ve Avustralya’daki Alevi hareketleri incelenmiştir. Makalede alandaki eksiklik ortaya konulmuş ve göç alan ülkelerdeki göçün etkileri incelenirken bu devletlerin kültürel ve dini geleneklerinin süreci nasıl etkilediğinin çok çalışılmadığı belirtilmektedir. Makalenin alandaki bu boşluğu doldurması açısından oldukça önemlidir. Makalede dönemin Almanya Cumhurbaşkanı Joachim Gauck’un ile Başbakan Recep Tayyip Erdoğan’ın arasında geçen diyalogla başlanarak hem dikkat çekici hem de farklı bir giriş yapılmıştır. Almanya ve

Avustralya’da Alevi hareketi kronolojik olarak ve 1960-2010 yılları arasını kapsayan üç aşamada ortaya konulmuştur. İlk aşama olan yerleşim aşamasında Alevilerin göç tarihini ve iki ülkenin göç politikaları irdelenmiştir. 1980’lere kadar gelen ilk bölümden oluşum aşamasına geçiş Alevi hareketinin bir kimlik hareketine dönüşmesiyle bitirilerek bütünlük içerisinde yapılmıştır. Oluşum aşamasında sol örgütlenmelerle başlayan Alevi hareketinin sebepleri, kuruluşu ve büyümesi ele alınmaktadır. Dönüşüm aşamasına geçiş de 2000’li yıllarda batıda yükselen İslamofobi ve Türkiye’de Alevilere yönelik artan tehditler çerçevesinde öncelikli konuların değişimi belirtilerek sağlanmıştır. Son aşamada Ali hareketinin din temelli bir harekete evrilmesi incelenmektedir.

Makalede her başlık altında incelenen iki ülke detaylı bir şekilde karşılaştırılmaktadır. Göç alan ülkeler üzerine yapılan araştırmaların eksik yönü vurgulanırken kuramsal çerçeve ve kapsamın da istisna olan önemli çalışmaları verilmektedir. Makalede ele alınan konu kapsamı net bir şekilde ifade edilmiştir.

Veri toplama süreci detaylandırılmamış olsa da elde edilen bulguların 2012-2013 yıllarında Almanya (Berlin, Köln ve Bielefeld) ve Avustralya’da (Sydney ve Melbourne) yürütülen saha çalışmasına dayandırıldığı açıkça belirtilmektedir. Başlıkların altında yaptığı görüşmelerden ve birçok resmi kaynaktan yapılan atıflardan örnekler görülmektedir.

Makalede iki ülkenin vatandaşlık konusunda farklı bakış açıları sunulurken ülkelere özgü olan jus soli ve jus sanguinis kavramları yeterli düzeyde açıklanmıştır. Okuyucuya iki ülkenin göç politikalarını şekillendiren bu iki kavramın açıklanmasının makalenin bütünlüğü ve çalışmanın vermeye çalıştığı sonuç için gerekliliği tartışılmazdır.

Makalede problemin sınırları iyi çizildiği gibi varılan sonuç da net bir şekilde belirtilmektedir. Yazar “Almanya’da benzersiz bir din olarak tanınma mücadelesi, siyasi fırsat yapıları çerçevesinde görülebilir. Ancak taleplerini Türkiye’deki değişimlerin arka planında da değerlendirmek gerekiyor” (Özkul, 2022: s.162) ifadesiyle ve makalede sunduğu verilerle soruları cevaplamaktadır. Ortaya koyduğu sonuç ışığında bir çıkarımda bulunmuş ve “Alevi hareketinin değişen dinamikleri, ulusal siyasi yapılardaki değişimler, Batılı ülkelerde büyüyen radikal İslamcı hareketler ve Müslümanlara karşı ön yargılar ile Türkiye’de İslamcı siyasetin yükselişi ve Alevilere yönelik ayrımcılığa paralel olarak incelenmelidir” (Özkul, 2022: s.162-163) önerisinde bulunarak araştırmacılara bir yol haritası çizmektedir.

6. ALEVİLİK VE SOSYO-POLİTİK KİMLİK

6.1. Balkanlarda Alevi- Bektaşî İnancı: Tarihi Bir Miras

*Didem Doğanyılmaz Duman, "Alevi - Bektashi Belief in Balkans: A Historical Legacy", Balkan Social Science Review , 2016, ss. 67-87.*³⁴

Bu makale Didem Doğanyılmaz Duman tarafından kaleme alınmış ve 'Balkan Social Science Review' dergisinde 2016 yılında yayımlanmıştır.

Makalede Balkanlarda İslam inancını temsil eden Alevi-Bektaşî inancının rolü tarihsel köklere dikkat çekilerek incelenmiştir.

6.1.1. Kavramsal Çerçeve

Eröz (1990), Aleviliği "İslam tarihinde, mezhep ve tarikat edebiyatında, Arapça dil kaidesine göre, Hazreti Ali'yi sevmek ve saymak, «Aleviyet», «Alevilik» kelimeleri ile ifade edilmiştir. Hz. Ali'yi sevene «Alevi» denilmiştir." (s.33) şeklinde; Bektaşiliği de "Kelimedden açıkça anlaşılmalıdır ki, Bektaşilik, Hacı Bektaş Veli'ye bağlı olan, onun yolunda giden anlamını vermektedir" (s.52) şeklinde tanımlamaktadır. Gökbel'e göre bazen Alevilik-Bektaşilik şeklinde bazen de her iki kesimi kastederek Alevilik şeklinde kullanılsa da Alevilik ve Bektaşilik arasında bazı farklılıkların olduğunun unutulmaması gerekmektedir (Gökbel, 2019).

Kendilerini Ahmet Yesevi'nin halefleri olarak gören Horasan Erenleri tarafından Anadolu'da yerleşen Alevilik ve Bektaşilik, Anadolu'daki gelişimine paralel olarak 13. yüzyılda Balkan coğrafyasında yayılmaya başlamıştır. Dervişler sayesinde yayılan Alevi ve Bektaşî inancı Balkanlarda kökleşmiş ve burada birçok dergah kurulmuştur. Günümüzde hala Alevi topluluklar ve tekkeler varlığını sürdürmektedir (Kökel, 2007: s.117-119).

Balkanlarda İslamiyet'in yayılmasında önemli bir role sahip olan Bektaşilik, gezici dervişler, Osmanlı Devleti'nin fetih ve iskan politikaları ve Yeniçeri-Bektaşî birlikteliği sayesinde yerleşmiştir (Çibik Hatipler & Umaroğulları, 2017: s.460). Osmanlı öncesinde Balkanlarda yayılmaya başlayan Bektaşî kültürünü yayan gezici dervişlerin başında Sarı

³⁴ Didem DOĞANYILMAZ DUMAN, Alevi- Bektashi Belief in Balkans: A Historical Legacy, Balkan Social Science Review, 2016, 7, ss. 67-87.

Saltuk gelmektedir. Sarı Saltuk ile başlayan bu süreç dervişlerin kurdukları tekkeler ve insanlarla kurdukları sıcak ilişkilerle bu toprakları Osmanlı'ya hazırlamıştır. Osmanlı sonrasında Balkanlar'da İslam'a ve Türklüğe karşıtlık, sosyalist yönetimlerin baskıları Bektaşiliği olumsuz etkilemiştir (Seyman, 2006: S.145-146).

6.1.2. Makale İçeriği

Makale, '*Giriş, Aleviliğin/Bektaşiliğin Tarihsel Kökeni ve Balkanlar'a Gelişi, 20.yy'dan İtibaren Balkanlar ve Alevi-Bektaşî İnancı ve Sonuç*' olmak üzere dört başlıktan oluşmaktadır.

Giriş bölümüne dinin yalnızca bireysel değil bir bütün olarak toplum içerisinde yaşamının önemli bir bileşeni olduğunu ifade ederek başlayan yazar, Hristiyanlığın Avrupa'da hakimiyet kurmasına rağmen tek dini unsur olmadığını belirtmektedir. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avrupa'nın göçmenler için en çok tercih edilen yerlerden biri olduğunu ve ağırlıklı olarak Müslüman ülkelerden gelen göçle çeşitliliğin oluştuğunu dile getirmektedir. Ancak bu çeşitliliğin yalnızca göçle değil Güneydoğu Avrupa özellikle de Balkanlar için tarihi mirasın büyük rol oynadığını ifade etmektedir.

Hristiyanlığa ek olarak İslam'ın da Balkan Devletleri arasında önemli bir dini unsur olduğunu belirten yazar, bunun Osmanlı fethi etkisiyle meydana geldiğini ve Güneydoğu Avrupa'nın homojen yapısının heterojen bir yapıya dönüşmesine neden olduğunu ortaya koymaktadır.

Yazar bu araştırmanın amacının Balkanlar'da İslam inancını temsil eden Alevi-Bektaşî inancının rolünü tarihsel köklerine dikkat çekerek incelemek olduğunu belirtmektedir. Böylece Balkanlar'daki Alevi-Bektaşî inancının Avrupa'daki dinsel çeşitliliğe katkısının anlaşılacağını hedeflediğini vurgulamaktadır (Doğanyılmaz Duman, 2016: s.68).

'Aleviliğin/Bektaşiliğin Tarihsel Kökeni ve Balkanlar'a Gelişi' başlığı altında öncelikle Alevilik ve Bektaşilik için bir çerçeve çizilmesinin doğru olacağını düşündüğünü belirtmektedir. Bu iki inanç için farklı analizlerinin bulunabileceğini ancak Halife Ali'ye inanmaları, Hacı Bektaş Veli'nin öğretilerine saygı duymaları, kültürel, geleneksel ve dini değerleri paylaşmaları tek bir somut inanç sisteminin parçaları olarak gelişmelerine neden olduğunu ifade etmektedir. Sünni doktrininden ayrıldığını da eklemektedir.

Hem Aleviliğin hem Bektaşiliğin göçebe Türkmen aşiretleri arasında ortaya çıkan aynı gelenekten geldiklerini ancak farklı şekilde formüle edildiklerini savunmaktadır. Bu savını bilim insanlarının görüşleriyle şekillendirmektedir. Bektaşî tekkelerinin Balkanlar’da yeni fethedilen toprakları İslamlaştırmak için araç olarak kullanıldığını ve kentlere yerleştirildiğini Anadolu Alevilerinin ise kırsal alanda kaldığını öne sürmektedir (Melikoff, 2006: 101-103). Yazar çalışmasını Bektaşî tekkeleri etrafında şekillendireceği için Aleviliği bir bütün olarak ele aldığını ve Alevi-Bektaşî inancı olarak adlandırdığını ifade etmektedir.

Alevi-Bektaşî inancının birçok farklı din sisteminden etkilenen senkretik bir yapıya sahip olduğunu belirten yazar, ilk unsurların Orta Asya Türk geleneklerine ait olduğunu ve Moğol istilası sonucu Anadolu’ya göçle birlikte Anadolu’nun geleneksel ve kültürel değerlerinden etkilendiğini eklemektedir.

Yazar, Türkmen aşiretleriyle Anadolu’ya gelen Horasanlı Sufî Hacı Bektaş Veli’nin Anadolu’da Nevşehir’e yerleştiğini, Baba-i İsyânı’nın bir parçası olmadığını ve kendisinin sistematik bir doktrin oluşturmamasına rağmen ölümünden sonra bir tarıkata isim olduğunu belirtmektedir. İyi bir Müslüman olarak görülen Hacı Bektaş-ı Veli’nin ölümüyle ilgili farklı kayıtlar olsa da Osmanlı Devleti’nin kuruluşundan önce öldüğünü belirten yazar, tekkesinin başına II. Bayezid tarafından getirilen Balım Sultan’ın Hacı Bektaş Veli’nin öğretilerini tarıkata dönüştürdüğünü dile getirmektedir.

Duman, Hacı Bektaş Veli’nin Osmanlı döneminde yaşamamasına rağmen padişahlar tarafından türbesinin yaptırılıp büyütülmesi sebebiyle düşüncelerine saygı duyulduğunun çıkarılabileceğini belirtmektedir. Ancak 1517’de Ridaniye Savaşı ile halifelik alan I. Selim’in dergaha herhangi bir desteğinin kaynaklara göre net olmadığını ve sonraki padişahlarca bu desteğin tutulduğu ya da kesildiğini ifade etmektedir.

Yazar, Yeniçeri Ocağı ile Bektaşî tarikatının bağlantısıyla birlikte ‘inanç’ ın Balkanlar’a yayıldığını belirtmektedir. Dini çeşitliliğin İslam’ın gelişinden önce Ortodoks ve Katolik Hristiyanlığının varlığıyla Balkanlarda görüldüğünü belirten yazar, 14.yy’dan sonra Osmanlı fethiyle İslamiyet’in yayılmaya başladığını ancak bazı bilim insanlarına göre bu fetihlerden önce gönüllü olarak Balkanlara gelen Türkmen dervişlerle Bektaşiliğin yerleşmeye başladığını belirtmektedir.

Balkanlar’ın sosyal yapısını etkileyen en önemli dervişin Sarı Saltuk olduğuna inanıldığını ifade eden yazar, onun Hacı Bektaş ile akran olduğunu belirtmektedir. Balkanlar’a yerleşen bir diğer derviş olan Seyyid Ali Sultan’ın tekkesini 15. yy ’da

Dimetoka'da kurduğundan bahsetmektedir. Bu ve birçok dervişin etkilerinin değerli olduğunu belirten yazar, en önemli etkilerin Yeniçeri Ocağı ile yapılan iş birliği sonucu olduğunu vurgulamaktadır.

Yazar Hristiyan gençlerden devşirilen Yeniçeri Ocağı'nın askeri kabiliyetlerine ek olarak Anadolu'ya gönderilerek İslam ve Türk gelenekleri üzerine iyi bir eğitim aldıklarını dile getirmektedir. Alevi-Bektaşî inancının Yeniçeri Ocağı ile birleşmesinin tarikata güç kazandırdığını da eklemektedir. Yeniçerilerin Bektaşî tekkeleri yardımıyla imparatorluğun sömürgeci güçleri olarak işlev gördüklerini ifade etmektedir.

Yeniçerilerin toprakları genişletmedeki tekkelerin ise fethedilen yerleri İslamlaştırmadaki başarısının olumlu etkilerini vurgulayan yazar, bu tekkelerin reislerinin tüm nüfusa daha hoşgörülü davrandıklarını, Arap veya Farsî kültürel etkilerinin Balkanlar'a ulaşmadığını ve böylece Geleneksel Türk kültürünün hakimiyetinin tamamen korunabildiğini belirtmektedir.

Yazar, cem törenlerinin yargı bölümlerinin Hristiyan itirafına benzemesi, bazı katı İslami kuralların olmaması ve dervişlerin sosyal liderliği gibi İslam'ın Bektaşîlik versiyonunun uyarlanarak Balkanlar'a yayıldığını belirtmektedir. J.K. Birge'nin görüşüyle kadının toplumsal bütünlüğünün de etkili olduğunu eklemektedir.

Duman, 15. ve 16. yy'da diğer tarikatlara hakim olan Alevi-Bektaşî tarikatının Arnavutluk, Bulgaristan, Makedonya, Yunanistan, Kosova ve Bosna Hersek'e yerleştiğini ifade etmektedir. Ayrıca yazar, Balkanlar'daki Bektaşîlerin devlete daha sadık görülürken 16.yy'dan sonra Safevilerle etkileşimleri sonucu Anadolu Alevilerinin tehdit olarak görüldüğünü belirtmektedir.

16.yy'ın sonlarından sonra Yeniçeri sisteminin işlevselliğini kaybettiğini ifade eden yazar, 17. ve 18.yy'larda yeniçerilerin hanedanlığa karşı ayaklandığına, 1826 yılında II. Mahmut tarafından kapatıldığına ve tüm bunların sonucunda Bektaşî tekkelerinin resmi statüsünün değiştiğine değinmektedir.

Tekkelerin kapatılmasıyla dini hürriyetlerinin kısıtlandığını belirten yazar, Balkanlar'ın nispeten güvenli kaldığını Hasluck'tan atıf yaparak ifade etmektedir. Tarikatın bölgesel gücünü koruduğunu, müritler, dedeler, babalar yardımıyla tekkeler inşa edildiğini belirtmektedir (Doğanyılmaz Duman, 2016: s.69-74).

'20.yy'dan İtibaren Balkanlar ve Alevi-Bektaşî İnancı' başlığında yazar, gerçek işlevselliğinin ve katkısının görülmesi için Alevi-Bektaşî inancının yerel kültürel yapı içinde önemli bir nitelik kazandığı bölgelerle inceleneceğini belirtmektedir.

Alevi-Bektaşî inancının temel bulduğu Balkan ülkeleri arasında Arnavutluk'un ciddi bir öneme sahip olduğunu dile getirmektedir. 1920'lere kadar buradaki Bektaşîlerin Hacı Bektaş Veli dergahına bağlı olduğunun ancak daha sonra Arnavutluk'ta statüsünün değiştiğini de eklemektedir. İlk olarak 1920'de Bektaşîliğin 'komitet' kabul edildiğini, 1921, 1924 ve 1929'da tarikatın Türkiye'den bağımsızlığı temalı üç kongrenin yapıldığını da eklemektedir. Son kurultay yapıldığında zaten Türkiye'deki Hacı Bektaş Veli dergahının tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla diskalifiye edildiğini ve geçici olarak postnişin ünvanının Tiran kentine devredildiğini ifade etmektedir. Türkiye'deki postnişin Salih Niyazi Dedebaba'nın 1931'de Tiran'a geri döndüğünü belirtmektedir. Yazar Türkiye'dekilerin liderlik değişimini hiçbir zaman kabul etmediğini ve hala resmi statülerinin geri verilmediğini de eklemektedir.

Yazar, Arnavutluk'un komünizm etkisi ile 1967'de dini faaliyetlerinin yasaklanmasıyla dünyanın ilk ateist devleti olması sebebiyle istisnai bir statüye sahip olduğunu belirtmektedir. Dini faaliyetlerin yasaklanmasıyla 1954 yılında Detroit/Michigan'da merkez olarak kurulan yeni bir tekkenin Makedonya, Kosova ve Arnavutluk Bektaşîlerine öncülük ettiğini ifade etmektedir. Komünist rejimin yıkılmasından sonra da yeniden toplumdaki statüsünü kazandığına ve 1990'lardan sonra ibadethanelerin faaliyet göstermeye başladığına değinmektedir.

Bugün Alevi-Bektaşî inancının Arnavutluk'ta tasavvufi vasfını yitirip milli kimliğin bir parçası olan sosyal bir olguya dönüştüğünü belirtmektedir. Alevi-Bektaşî taraftarlarının sayısı tam bilinmese de yazar, Arnavutluk Uluslararası Dini Özgürlük Raporu'ndan aldığı bilgiye göre %65-70'lik orana sahip Müslümanların %25'inin Bektaşîlikle ilişkili olduğu sonucunu paylaşmaktadır.

Arnavutluk tarihi boyunca Bektaşî tekkelerinin çeşitli sebeplerle tahrip edildiğini ifade eden yazar, bu tekkelerin güneydeki şehirlerde yerleştirildiğini belirtmektedir. Kuzey Arnavutluk'ta ise iki önemli merkez olarak Tiran Dervişhanesi ve Sarı Saltık Tekkesinin üssü olan Krova'yı saymaktadır.

Osmanlı Devleti'nin tehcirleri sonrası Anadolu Alevilerinin uğrak yeri olan Bulgaristan'ın Balkanlar'daki gibi tasavvuf hakimiyeti yerine Anadolu'da Şii merkezli Oniki İmam kültüründen etkilendiğini de ifade etmektedir.

Dönmez'den yaptığı atıfla yazar, Bulgaristan Alevilerinin çoğunlukla Varna, Razgrad, Eski Cuma (Targovishte), Karnobat, Hasköy ve Silistre'de Sünni Müslüman ve Hristiyanlar ile bir arada yaşadıklarını ifade etmektedir.

Ahmet Hezarfen'den yaptığı atıfla ise yazar, 1985'te komünist rejimin asimilasyon politikasıyla etnik Türklerin etkisiz hale getirilmesinin amaçlandığını ve birçok türbenin zarar gördüğünü öne sürmektedir. Ancak komünist rejimin yıkılmasıyla yeni derneklerin kurulduğu ve etkinlikler organize edildiğini Bayram'a atıfta bulunarak ifade etmektedir. Razgrad Cem Derneği'nin bu girişimlerin somut bir sonucu olduğunu da eklemektedir. Rusçuk'ta düzenlenen Demir Baba etkinliklerinin 10 yıldan fazladır sürdüğünü de örneklerinde yer vermektedir.

Yazar Cem Derneği verilerine göre Bulgaristan'da 46 Alevi-Bektaşî tekkesinin bulunduğunu belirtmektedir. Çoğu aşırı zarar görmüş olan bu tekkelerin önemli olanlarını yazar şu şekilde sıralamaktadır: Hasköy'deki Otman Baba Tekkesi ve Rusçuk'taki Demir Baba Türbesi.

Makedon Bektaşîlerin de din hürriyetlerini korumak, tarikatın topraklarını ve tarihi ibadethanelerini geri almak için hukuki mücadele verdiğini belirten yazar, burada Alevi-Bektaşî nüfusunun Tetovo (Kalkandelen), Üsküp ve Kırçova'da yaşadığını da ifade etmektedir.

Yazar Makedonya'nın en önemli tekkesi olan Harabati Baba'nın 16. yy.'da Kalkandelen'de kurulduğunu ve 1945'e kadar faaliyet gösterdiğini belirtmektedir. Balkanlar'daki en eski tekkelerden biri olan Seyyid Ali Sultan Tekkesi'nin Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra hasar gördüğünü ve günümüze yalnızca türbenin ulaştığını ifade etmektedir. Yunanistan'da bu tekkenin yanı sıra tarihi kalıntıların da Ferecik, Girit, Yanya ve Selanik'te bulunduğunu da eklemektedir.

Yazar Bosna Hersek'te Mostar, Saraybosna, Tuzla ve Koniçe ile Kosova'daki Prizren, İpek ve Yakova Alevi-Bektaşî dervişlerinin yerleşip tekke kurdukları yerler arasında saymaktadır. Bakırcı ve Türkan'a atıf yaparak Romanya ve Macaristan'ın da sayılabileceğini belirtmektedir (Doğanyılmaz Duman, 2016: s.75-80).

Sonuç bölümünde yazar, Balkanlar'da dört asır süren Osmanlı hakimiyetinin etnik ve dini yapıları değiştirdiğini ve zamanla tamamen ortadan kalkmadığını belirtmektedir. Alevi-Bektaşî inancının senkretik yapısı sayesinde İslam'a geçişin rahat bir yolu olarak düşünülebileceğini ifade eden yazar, kültürel ve dinsel dönüşümde dervişlerin yerel halka gösterdiği hoşgöründen de birçok alimin bahsettiğini eklemektedir.

Yazar Yeniçerilerle Alevi-Bektaşî inancı arasındaki iş birliğinin getirdiği tarikatı ve temsilcilerini toplum nezdinde daha elverişli hale getirdiğini belirtmektedir. Alevi-Bektaşî inancının oluşumunun Anadolu ve Balkanlar'da eş zamanlı olduğunu belirten yazar,

bölgesel koşullar içinde bakıldığında yerelleşmesinin daha görünür olduğunu öne sürmektedir. Arnavutluk'ta ulusal harekete dahil olmalarını, Makedonya'da resmi olarak tanınmayı talep etmelerini, Bulgaristan'da dernekler etrafında seferber olmalarını örnek göstermektedir ve şu soruyu sormaktadır: 'Bu Avrupa için ne anlama geliyor?'

Avrupa'da Hristiyanlığın yanında küçük bir yüzde oluşturan Müslümanların içerisinde baskın olan Sünniliğe rağmen Alevi-Bektaşî inancının Danimarka, Avusturya gibi bazı coğrafyalarda tanınarak kendine taban bulduğunu ifade etmektedir. Güneydoğu Avrupa'da ise toplumsal yapının bir bileşeni olduğunu ve tarihsel miras sayesinde yerel bir kültür olarak varlığını sürdürdüğünü vurgulamaktadır.

Tarih boyunca Balkanlar'da Alevi-Bektaşî inancının sekteye uğradığını ancak farklı Balkan ülkelerindeki çabalar sayesinde hala varlığını sürdürmekte olduğunu belirtmektedir. Alevi-Bektaşî inancının kendine özgü kültürü ve senkretik yapısıyla Avrupa'daki İslam anlayışını zenginleştiren bir unsur olarak Balkanlar'da müritlere sahip olduğunu ifade ederek makalesini sonlandırmıştır (Doğanyılmaz Duman, 2016: s.80-81).

6.1.3. Değerlendirme

Balkanlarda Alevi- Bektaşî İnancı: Tarihi Bir Miras adlı makalede Alevi-Bektaşî inancının tarihsel bir miras olarak Avrupa'daki dini çeşitliliğe katkısı ele alınmaktadır. Bunun anlaşılması için de bu inancın tarihsel gelişimi ve İslam inancı içindeki konumu verilmiştir. Bu açıdan başlıkla konu kapsamı tutarlıdır.

Makalenin amacı Alevi-Bektaşî inancının kökenine dikkat çekilerek Avrupa'daki dini çeşitliliğe katkısının ortaya konulmasıdır. Bu çerçevede öncelikle Aleviliğin/Bektaşîliğin tarihsel kökeni incelenmiş Balkanlara gelişlerinin tarihsel dokusu verilmiştir. Bu doku içerisine Alevi-Bektaşî inancı, Hacı Bektaş Veli, Yeniçeri Ocağı için de ayrı parantezler açılmıştır. İnancın özellikleri, önemi, çeşitli sektelelere uğrayarak önemini yitirmesi gibi bilgiler kronolojik olarak açıklanmaktadır. *Aleviliğin/Bektaşîliğin Tarihsel Kökeni ve Balkanlar'a Gelişi* başlık açılarak inancın Balkanlar'daki konumu incelenerek yerel kültürel yapı içerisinde önem kazandığı bölgeler tek tek detaylandırılmıştır. Arnavutluk, Bulgaristan, Makedonya, Yunanistan gibi ülkeler içerisinde yer alan tekkeler sıralanarak yerleşilen bölgelerin yoğunluklu olarak nereler olduğunu aktarılmıştır. Tekkelerin önemleri ve özellikleri de verilerek kültürel ve tarihsel miras olarak katkıları vurgulanmıştır.

Makalede veri toplama süreçlerine ve kullanılan yöntemlere değinilmemiştir. Ancak oldukça önemli kaynaklar göze çarpmaktadır. Örneğin Bulgaristan’da Razgrad Cem Derneği başkanı Veysel Bayram’ın fikirleri aktarılmıştır. ABD Dışışleri Bakanlığı’nın Arnavutluk Uluslararası Dini Özgürlük Raporu’ndan ve Cem Derneği’nden alınan bilgilerin de aktarılmasının güvenilir ve birincil kaynaklara ulaşılmasındaki titizliği göstermektedir.

Kavramsal çerçevede Alevi-Bektaşî inancı ve Yeniçeri Ocağı açıklanmıştır. Alevilik ve Bektaşîlik benzerlik ve farklılıkları verilmiş ve farklı analizleri de aktarılmıştır. Kendi çalışmasında Alevi-Bektaşî terimini hangi sınırlar içerisinde kabul edeceğini şu ifadelerle yansıtmaktadır: “Balkanlarda Aleviliğin varlığı Bektaşî tekkeleri etrafında şekillendiği için, bu çalışma Aleviliği bir bütün olarak ele almış ve Alevi-Bektaşî inancı olarak adlandırılmıştır” (Doğanyılmaz Duman, 2016: s.69).

Alevi-Bektaşî inancının Balkanlara yayılmasının tarihsel süreci ve günümüze kadar ulaşan tarihsel ve kültürel mirası detaylı değerlendirilmiş ve bir bütünlük içerisinde sunulmuştur. Balkanlar’daki sürdürülen bu tarihi ve kültürel mirasın öneminin anlaşılması, bu mirasa sahip çıkılması ve kıymetinin bilinmesi için gereklidir. Bu sebeple yapılmış olan bu çalışmanın dikkatleri bu değerlere çekmesi ve sınırlarımız dışında yaşatılan Alevi Bektaşî inancı üzerine çalışmaları göstermesi açısından önemlidir.

6.2. Adalet ve Kalkınma Partisinin ‘Alevi Açılımı’

Murat Borovalı; Cemil Boyraz, “*The ‘Alevi Opening’ Of The Justice And Development Party*”, *The Alevis in Modern Turkey and the Diaspora: Recognition, Mobilisation and Transformation*, (s. 45-61), Edinburgh University Press. ³⁵

Bu makale Murat Borovalı ve Cemil Boyraz tarafından kaleme alınmış ve ‘The Alevis in Modern Turkey and the Diaspora’ adlı kitapta yayımlanmıştır.

Makalede Adalet ve Kalkınma Partisi’nin ‘Alevi Açılımı’ nın hangi amaçlarla başlatıldığı, süreç içerisinde hangi yollar izlendiği, oluşan gerilimin kaynakları ve somut adımların atılmaması ve nasıl bir sona doğru ilerlendiği incelenmiştir.

³⁵ Borovalı, Murat; Boyraz, Cemil, *The ‘Alevi Opening’ Of The Justice And Development Party, The Alevis in Modern Turkey and the Diaspora: Recognition, Mobilisation and Transformation*, Edinburgh University Press, 2022, ss. 45-61.

6.2.1. Kavramsal Çerçeve

'Milli Birlik ve Kardeşlik Projesi' adındaki Demokratik Açılım Süreci kapsamında yapılan Alevi Açılımı, Haziran 2009 ve Ocak 2010 tarihleri arasında yedi oturumda gerçekleşmiştir. Alevi Çalıştayları Devlet Bakanı Faruk Çelik öncülüğünde başlatılmış ve koordinatörlüğünü Necdet Subaşı üstlenmiştir. Bu çalıştaylar açılım sürecinin en somut adımlarıdır (Ertan, 2014: s.628). Köse ve Tuğsuz bu çalıştayların amacını şu şekilde ifade etmektedir: " Bu çalıştayların hedefi, Alevi toplumunun farklı kesimleri ile iletişim kurarak siyasi otorite ve toplumun diğer kesimlerinden beklentilerini kayda geçirmek ve bu beklentileri gidermeye yönelik atılabilecek somut adımların yol haritasını çıkarmaktır" (Köse & Tuğsuz, 2021: s.98).

Yedi çalıştay ve üç toplantıdan oluşan süreç sonunda 2010 yılında iki yüz on altı sayfalık bir nihai rapor hazırlanmıştır (Alvanoğlu, 2017: s.185). Nihai rapor dört bölümden oluşmaktadır. Bunlar; *Bağlam ve Konsept, Referans ve Sabitler, Kimlik Sorunları ve Değerlendirme ve Öneriler* şeklinde başlıklandırılmıştır (Subaşı, 2010).

Alevi açılımı Cumhuriyet tarihinde Alevi toplumuyla yüzleşilen ve onların sorunlarını çözmek için başlatılmış benzeri olmayan tek politik projedir (Aydın, 2018: s.107). Yaman'a göre sorunla yüzleşilmiş ancak çözüm üretilenmemiştir. Bu durumun sebebi de Sünni tabanın oylarını kaybetme kaygısı ve muhafazakar Sünni algılara sahip olan meclisteki hükümet çoğunluğunun isteksizliğidir (Yaman, 2014: s. 375). Nihai rapor ile çalıştaylarda yürütülen tartışmaların örtüşmemesi ve çalıştayların yalnızca ilk kısmında Alevi vakıf ve derneklerinin temsilcilerinin muhattap alınması da eleştiriler arasındadır (Ertan, 2014: s.629).

6.2.2. Makale İçeriği

Makale, 'Giriş, Alevi Çalıştaylarının Oluşumu ve Yapısı, Alevi Çalıştaylarında Tartışmalı Konular ve Tartışmalar, Çalıştay Sonrası Dönem: 'Alevi Kapanışı' na Doğru ve Sonuç' olmak üzere beş bölümden oluşmaktadır.

'Giriş' bölümünde yazar, Alevilerin Osmanlı Dönemi'nde maruz kaldıkları dışlanma ve dini ayrımcılıklarının 20.yy'ın Cumhuriyet Dönemi'nde de iyileşmediğini ve onları asimile etmek için devletin uyguladığı kaynaştırma politikalarının 1980'lerde hız kazandığını ifade ederek makalesine başlamaktadır. Bu noktanın tartışması için önemli

olduğunu vurgulayan yazar, Alevilerin bu süreçlere tepkilerinin giderek daha görünür olmaya başladığını da eklemektedir. Erman ve Göker'e atıf yapan yazar, 1990'lara gelindiğinde Alevi siyasi tanınma talebinin kendini gösterdiğini ve özellikle Almanya'da önemli siyasi kazanımların olduğunu ve artan Alevi örgütlerinin Türkiye'de de Alevi siyasetine katkı sağladığını vurgulamaktadır. Bu gelişmelerle birlikte 'Alevi dirilişi' denilen sürecin koşullarının gerçekleşmiş olduğunu da ifade etmektedir. Ancak bu duruşun 1990'ların zayıf hükümetlerinin sembolik jestleriyle karşılandığını da eklemektedir.

Yazar Alevilerin AKP'nin 2002'deki seçim zaferini ihtiyatla karşıladığını, demokratikleşme reformları vaadiyle yola çıkan bu partinin ilk iktidar döneminde Alevilerin endişe ve taleplerini karşılamaya çalışmadıklarını belirtmektedir.

Temmuz 2007'deki seçim zaferinin ardından AKP hükümetinin Alevi sorunlarına eğileceğini dile getirdiğini ifade eden yazar, Kasım 2007'de Diyanet İşleri Başkanı Sait Yazıcıoğlu ve AKP'nin Alevi milletvekili Reha Çamuroğlu'nun bir girişimde bulunduğunu belirtmektedir. Bu girişimin belirtilen amacının Diyanet'te temsil edilme, cemevlerine yasal statü ve zorunlu din derslerinde Alevi inancına yer verilmesi gibi taleplerle ilgilenmek olduğunu ifade etmektedir. İlk adım olarak Alevi örgütleri temsilcilerinin, başbakan, birçok bakan ve AKP'li milletvekillerinin olduğu bir akşam yemeğinin düzenlendiğini ifade ederek bu girişimin Alevi Açılımı'na zemin hazırladığını da eklemektedir.

Milli Birlik ve Kardeşlik Projesi, demokratik açılım sürecinin bir parçası olan Alevi açılımının ilginç tarafının hükümet tarafından aylık olarak gerçekleştirilen yedi çalıştay şeklinde düzenlenmesi olduğunu ifade etmektedir. Sorumlu bakan Faruk Çelik tarafından yürütülen ve moderatörlüğünü Necdet Subaşı'nın yaptığı bu çalışmaların bazı kuşkulara rağmen gayri resmi müzakere uygulamalarına son vermeyi temsil ettiği için büyük Alevi örgütlerinin süreçte yer almalarını sağladığından da bahsetmektedir.

Yazar sonraki bölümlerde bu çalışmalar sırasındaki gerilim kaynaklarına ve sorunlar için devlet yetkilerinin somut bir çözüm getirmemesine dikkat çekerek büyük katkı sağlayacağına değineceğini belirtmektedir. Ayrıca bu sorunlu ilişkinin bölünmüş toplumlarda çeşitliliğin nasıl yönetileceğine ya da yanlış yönetileceğine en ilginç örneklerden olduğunu da belirtmektedir (Borovalı ve Boyraz, 2022: s. 45-47).

'*Alevi Çalıştaylarının Oluşumu ve Yapısı*' adlı başlıkta yazar, dindar Sünni seçmen tabanını yabancılaştırma gibi siyasi bir risk taşıması ve seçim başarıları için gerekli olmamasına rağmen iktidarın Alevi açılımını başlattığını ifade etmektedir. Ancak öte

yandan demokratik itibarlarının güçlendirilmesi ve genel reform sürecinin güvenilirliği için Alevi şikayetleriyle ilgilenilmesinin de gerekliliğini de eklemektedir.

Avrupa’da Alevi diasporasının artması, Avrupa Birliği Katılım Süreci, Alevi örgütlerinin sayısının artması gibi birçok sebepten siyasi otoritenin taleplere ilgisiz kalamadığına değinen yazar, iktidar partisinin ‘maliyetsiz’ bir yöntem seçerek çalıştaylar aracılığıyla Alevilerle diyalog başlatmasının onlara itibar kazandırdığını belirtmektedir.

Yazar öncelikle Alevi açılımının doğru değerlendirilebilmesi için çalıştayların oluşumuna bakmak gerektiğinin altını çizmektedir. Katılımcı listesinin, çalıştayların sayısının ve sıklığının, her toplantının konusunun siyasi otoritenin önceliklerine göre ve tek taraflı olarak belirlendiğini vurgulayan yazar, Avrupa’daki ana temsilcisi Alevi Birlikleri Konfederasyonu’nun hiçbir çalışmaya çağrılmadığını ve Pir Sultan Abdal Kültür Vakfı’nın ise sonuncu çalışmaya davet edilmediğini belirtmektedir. Yedi çalıştaydan sadece ilkinde Alevi varlığının baskın olduğunu da ekleyen yazar, çalıştayların çoğunluğu Sünni olan geniş bir yelpazede katılımcıya sahip olduğunu ve bunun Alevi sorunlarına somut çözümler üretecek tartışmalar yürütmeyi zorlaştırdığı tespitinde bulunmuştur. Yedinci çalıştayda eşit sayıda Alevi ve Sünni katılımcının olduğunu ancak başlangıçtaki vaatlerin yerine getirilmemesinin de tüm süreci özetlediğini belirtmektedir. Yazar’ın kendi sözleriyle ifade edilecek olursa; “Çoğunlukla istişare yapılmadan hatta bazı durumlarda Alevilerin katılımı olmadan yürütülen ‘Alevi çalıştaylarıyla bir Alevi Açılımı’”(Borovalı ve Boyraz, 2022: s. 49).

Öte yandan çalıştayların Alevi meselesini açıkça topluma taşıyan şeffaf bir platform sağlamayı başardığını belirten yazar, bu çalıştayların Türkiye Cumhuriyeti’nde devlet-Alevi ilişkileri için tarihi bir adım olduğunu savunmaktadır. Birçok Alevi örgütünün de temkinli de olsa iyimserlikle katılmasının sebebinin de bu olduğunu eklemektedir (Borovalı ve Boyraz, 2022: s. 47-49).

‘Alevi Çalıştaylarında Tartışmalı Konular ve Tartışmalar’ başlığında yazar, Alevilerin çalıştayları talepleri için somut adımların atılması yolunda bir aracı olarak görürken; hükümet ve diğer birçok katılımcının ise çalıştayları Alevi sorununun öncelikle teolojik perspektiften etraflıca tartışılması için bir başlangıç olarak gördüğünü ifade etmektedir. Alevilerin meseleyi eşit vatandaşlık hakkı çerçevesinde siyasi bir sorun olarak ele alınması talebine karşı hükümet ve Sünni katılımcılar tarafından teolojik bir sorun olarak ele alınmak istendiğini savunmaktadır.

‘Alevi konumu’ ile ilgili bir başka saptamaya değinmek için bir parantez açma gerekliliği gören yazar, çalıştaylarda sık sık Alevi toplumunun temel talepleri üzerinde sağlam bir uzlaşmaya varamayacak kadar bölünmüş olduğu yorumunun dile getirildiğini ifade etmektedir. Ancak geniş bir örgütlenme yelpazesinin siyasi bir çözümü imkânsız kılmadığını ve 2000’den fazla Alevi temsilcisinin 1998 bildirisinde gösterdiği gibi pek çok fikir birliğinde bulunmakta olduğunu örneklemektedir. Zaten tüm taleplerin temelinde eşit yurttaş olarak tanınma ve ayrımcılığın son bulması arzusunun yattığını da öne sürmektedir.

Yazar, hükümetin yapacağı şeylerden birinin bu meşru isteği kabul etmek ve bu talepleri karşılayacak süreci başlatmak olduğunu dile getirmektedir. Diğer bir yolun ise her zaman tercih edildiği gibi Alevi topluluğunun çeşitliliğinin ‘bölünme’ olarak görülüp reformlar için erken olduğu kararının verilebileceğini de eklemektedir. Her hâlükârda Alevilere ortak tepkinin taleplerinin ‘üretilmiş’, sorumsuz ve bölücü, ütöpik, Sünni özgürlükler için istenmeyen imalar içeren ve çok korkulan ‘kaygan yokuş’a giden yolu açan olduğu gibi tepkilerle algılandığını belirterek bu beş suçlamayı tartışma yoluna gitmektedir.

Yazar Alevilerin cemevlerine yasal statü verilmesi taleplerinin ‘gerçekliğini’ sorgulayan itirazın, göç ve şehirleşmenin etkilerini yok saydığını savunmaktadır. Yedinci çalıştayda Ahmet Yaşar Ocak’ın cemlerin asırlardır var olan temel bir ibadet biçimi olduğunu belirtmesine rağmen bu talebin ‘üretilmiş’ doğasına yönelik şüphelerin yok edemediğini de ilave etmektedir. ‘Cemevi’ adının yeni olması, 1990’lara kadar Alevilerin çoğunluğunun demokrat ve laik yönelimli olmasının onlar hakkındaki ‘yeni keşfedilen’ dini hassasiyetleri hakkında şüpheleri desteklediğini ifade etmektedir.

İkinci bir tanıdık tepkinin ‘İslam birliği’ talebine ilişkin endişe ifadesi olduğuna değinen yazar, İslam’ın evrensel olarak tek ibadet yerinin cami olduğunu ve cemevlerinin tanınmasının dini anlaşmazlıklara neden olacağından korkulduğunu belirtmektedir. Bu sebeple Alevi temsilcilerinin bu konudaki ısrarının bölücü olarak görüldüğüne de değinmektedir. Sünni bakış açısının hakimiyetinin sorgulanmadan bu bakış açısına uyum sağlama sorumluluğunun Alevi savunuculara yüklendiğinin de altını çizmektedir.

Alevi itirazlarına verilen üçüncü tepkinin ‘ülkenin mevcut gerçeklerini’ göz ardı ettiği ve ‘ütöpik’ olduğunu ifade eden yazar, Alevilerin taleplerini ‘çıtayı çok yükseğe koyan’ bir laiklik anlayışına dayandırıldığını ve hayata geçirilmesinin mümkün olmadığının ileri sürüldüğünü belirtmektedir. Bu itirazların da Alevilerin Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kaldırılmasını veya Alevilerin ihtiyaçlarını karşılamak için dönüşmesini ve

zorunlu din derslerinin kaldırılması taleplerine yönelik olduğunu da altını çizmektedir. Yazar, AKP yönetiminde Sünni çoğunluğun dini hassasiyetine çok daha duyarlı hale gelmesinin Diyanet'te ve laik rejimde reform yapma dürtüsünü azalttığından bahsetmektedir. Dolayısıyla Alevilerin Diyanet'in hizmetlerinden yararlanmasalar dahi onu finanse etmeye devam etmek ve 'gerçekçi' olmak adına devletin taleplerini kabul etmek zorunda kaldıklarını ifade etmektedir.

Yazar dördüncü itirazın da Alevilerin taleplerinin 'Sünni kazanımlarını ve özgürlüklerini' azaltma potansiyeline sahip olması şeklinde olduğunu belirtmektedir. Ancak Diyanet'te veya zorunlu din derslerinde yapılacak bir reformun çoğunluğun meşru haklarına saygı duyularak ve Alevilere eşit vatandaş muamelesi yapılarak gerçekleştirilebileceğini öne sürmektedir. Azınlık taleplerinin de eşit muameleye dayalı olarak karşılanmasının, adalet ve demokrasinin bir gereği olduğunu da eklemektedir. Ancak hükümetin gözünde çoğunluğu bir adaletsizliği düzeltmeye ikna etmenin, o adaletsizliğe maruz kalan azınlığın görevi olarak görüldüğünün altını çizmektedir.

Yazarın makalesinde tek tek tartıştığı tepkilerden sonuncusu 'kaygan zemin mantığı' da denilen belirli bir talebin karşılandığında toplumun diğer kesimlerinden gelecek taleplerin tetikleneceği endişesini içermektedir. Alevilerin talepleri karşılanırsa diğer dini grupların da kendi talepleriyle gelebileceği kaygısının öne çıktığını belirtmektedir (Borovalı ve Boyraz, 2022: s. 49-55).

'Çalıştay Sonrası Dönem: 'Alevi Kapanışı' na Doğru' başlığı altında Aleviler için adalet arayışının bir yolunun da AİHM'ye başvurmak olduğuna değinen yazar, bu stratejinin olumlu sonuçlar vermiş gibi görüldüğünü belirtmektedir. Yazar bu davaların kısa bir tartışmasını yapmanın Alevilerin talepleri üzerindeki etkilerini değerlendirmek için gerekli olacağına işaret etmektedir.

Zorunlu din dersleriyle ilgili sürekli devam eden Alevi şikayetinin 2004 yılında AİHM önüne getirilen bir davaya (Hasan-Eylem Zengin- Türkiye) konu olduğunu ve davaya ilişkin AİHM'nin 2007 tarihli kararında Türk Devleti'nin 'dini ve felsefi inançlarına' saygı göstermediği kararına vardığını ifade etmektedir. Karar sonrası Türkiye'nin ya dersi uygun bir şekilde seçmeli yapmak ya da dersin içeriğine Alevi inancını ekleyerek değiştirmek zorunda kaldığını ancak birçok Alevi grubun müfredat değişikliğini üstünkörü ve yetersiz bulduğunu eklemektedir. Bir sonraki davada (Mansur Yalçın ve diğerleri- Türkiye) AİHM bu kez Türkiye'nin öğrencilerinin ailelerinin dini veya felsefi inançlarını açıklamalarına gerek kalmadan bu derslerden muaf tutulabilecekleri bir

sisteme geçmesi gerektiği kararına vardığını ifade etmektedir. Bu kararın Şubat 2015'te kesinleşmesine rağmen hala Türk Devleti'nin ciddi bir adım atmadığının da altını çizmektedir.

Yazar AİHM'nin geniş kapsamlı bir diğer kararının cemevlerinin yasal olarak tanınması hakkındaki Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi Vakfı- Türkiye davası olduğunu belirtmektedir. Cem Vakfı'nın da bu bağlamda devlet tarafından ayrımcılığa maruz kaldığı gerekçesiyle AİHM'ye başvurduğunu eklemektedir. Dava sonucunda elektrik giderlerinin Diyanet bütçesinden devlet tarafından karşılanarak camilerle aynı yardımı alma hakkı kazandıklarını ifade etmektedir. Sonuçta başvuran vakfın din temelinde ayrımcılığa uğradığı kararının çıktığını belirtmektedir.

Nisan 2015'te kesinleşen bu kararlar birlikte birçok belediyenin cemevlerini ibadethane olarak tanıma ve mali destek sağlama kararı ve Ankara'daki Yargıtay'ın Ağustos 2015'te Alevi derneği lehine verdiği kararı gibi sonuçlarının olduğunu öne sürmektedir. Cemevlerinin yasal olarak tanınmasının eşit vatandaşlık taleplerinde tamamen yeterli olmasa da gerekli bir adım olduğunu savunmaktadır.

Ancak yazar ülkedeki demokratikleşme süreçlerinin zayıflamaya başlamasının Alevi taleplerini olumsuz etkileyeceğini öne sürmektedir. Bu savına da 2013 Demokratikleşme Paketi ile Kürt sorununa barışçıl çözüm vadedilmesine rağmen şiddetin artmasıyla sürecin tıkandığını örnek vererek desteklemektedir. Yazar, sözde bir 'açılım' olarak başlayan sürecin, Türkiye'deki Aleviler için daha da tehlikeli hale gelen net bir 'kapanış' ile sonuçlandığını ifade etmektedir (Borovalı ve Boyraz, 2022: s. 55-58).

'Sonuç' bölümünde ülkenin yaşadığı iç sıkıntılarla birlikte Alevi meselesinin iktidar partisi için önceliğini kaybetmiş gibi görüldüğünü ifade eden yazar, Türkiye-Avrupa Birliği arasında tırmanan husumetin, AİHM kararlarına bakışlarını olumsuz etkilemesinin kaçınılmaz olduğunu belirtmektedir.

Yazar, Alevilerin maruz kaldığı adaletsizliğin giderilmesi gerektiği göz ardı edildikçe Türkiye'deki demokratikleşme sürecinin hiçbir zaman tamamlanamayacağını savunmaktadır. Türkiye- Avrupa Birliği ilişkileri rayına oturdukça Alevi meselesinin ele alınması gerekeceğini de eklemektedir.

Her ne kadar hükümetin hemen dikkatini çekmese de Alevilerin şikayetlerinin sürekli inkar edilmesinin onları devletten uzaklaştıracağını ve muhalefetin güçlü bir parçası olmaya yönelteceğini öngörmektedir. Bunun Türkiye'de güçlü bir demokrasi ve eşit

yurttaşlık isteyenler için endişe verici bir durum olduğunu da vurgulamaktadır (Borovalı ve Boyraz, 2022: s. 58-59).

6.2.3. Değerlendirme

Adalet ve Kalkınma Partisinin 'Alevi Açılımı' adlı makale, Türkiye’de Adalet ve Kalkınma Partisi hükümeti ile Aleviler arasında diyalog oluşturan Alevi Açılımı irdelemektedir. Makalenin giriş bölümünde Alevi uyanışının kısa bir altyapısı ortaya koyularak AKP Hükümeti’nin ilk yıllarında Alevi taleplerini karşılamayıp ikinci seçim zaferi sonrası Alevi açılımına zemin hazırlayışını sunmaktadır. Alevi Açılımı’nın genel çerçevesinin de aktarıldığı makalede kapsam ve amaç net bir şekilde verilmiştir. Yazarın ifadeleriyle;

Alevi sorununun yeniden canlandırılması ve Türkiye-AB ilişkilerine etkisi konusunda kapsamlı çalışmalar olsa da bu bölümün en büyük katkısı Alevi Açılımı çalıştayları sırasındaki gerilimin kaynaklarına ve ardından yargı süreçlerinin birbirini izlemesiyle sonuçlanan sorunlara somut bir çözüm getirmesi için devlet yetkililerinin eylemsizliğine dikkat çekmektir (Borovalı ve Boyraz, 2022: s. 47).

Yazar bu eylemsizliğe dikkat çekme amacıyla olduğu için çeşitli çıkarımlar ve varsayımlarla makalesini zenginleştirmektedir. Alevi sorununun çözülmesinin demokratikleşme sürecinin vazgeçilmez bir parçası olduğu fikrini belirterek Türkiye- AB üyelik ilişkilerinde Alevi meselesinin ele alınmasının kaçınılmaz olacağı varsayımını yapmaktadır. Alevilerin görmezden gelinmesinin olası sonuçlarını belirterek problemin boyutuna vurgu yapan yazar, çözümün gerekliliğini gözler önüne sermektedir. Alevilerin eşit yurttaşlık konusunda hükümetten taleplerinin karşılanmamasının, inançlarını yaşamalarının önünde ciddi bir engel teşkil ettiği düşünüldüğünde bu çalışmanın Alevilik alanındaki en önemli konulardan biri olduğunu söyleyebiliriz.

Makalede metodolojik bilgiler yazar tarafından verilmemiştir. Alevi açılım süreci ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi davalarının ayrıntılandırılmasından doküman incelemesi yönteminin kullanıldığı anlaşılmaktadır. Makalenin konu bütünlüğü sağlam bir şekilde kurulmuştur.

Makalenin kapsamı iyi çizilmiş, çalışmada konu sınırları dışına çıkılmamıştır. *Alevi Çalıştaylarının Organizasyonu ve Oluşumu/Kuruluşu* başlığında Alevi açılımının hükümet için riskleri ve bu adımın atılmasının sebepleri verilmiştir. Alevi açılımının eksileri ve artıları da verilerek nedenleri anlaşılır kılınmıştır. *Alevi Çalıştaylarında Tartışmalı Konular*

ve *Tartışmalar* başlığında çalıştaylarda hükümet ve Alevilerin tartışmalı konulara olan farklı bakış açıları verilmiştir. Bu farklı bakış açıları sonucunda uzlaşamamasındaki temel neden olan Alevi pozisyonu ile ilgili bir parantez açılarak konunun başka bir açısı yansıtılmaktadır. Alevi taleplerine yapılan beş suçlamayı detaylandıran yazar bu şekilde yeni parantezler açarak her başlıkta işlediği konuyu derinlemesine incelemektedir. Bu detaylandırma sonrası Alevi açılımının bir kapanışa sürüklenişine geçiş yapılırken temellendirilmesi ortaya konulmuştur. Bir başka parantezi de taleplerin karşılanmaması üzerine AİHM davaları için açılarak talepler üzerindeki etkisinin değerlendirilmesi için gerekli görüldüğü belirtilmektedir. Bu davaların önemli sonuçlarını ve demokratikleşmenin zayıflamasının açılım sürecine olumsuz etkilerini verecek sürecin adeta sonlanışının tablosunu çizmiştir.

Yazar açtığı parantezler ve konuyu birçok açıdan inceleyerek sunduğu makalesiyle detaylı bir çalışma ortaya koymuştur. Kendisinden sonra yapılacak çalışmalar için öneri verilmemiştir. Kavramsal çerçevede tanımlamalara rastlanmamaktadır. Öte yandan çalışmasının önemi ve amacı etrafında konuyu bütünlük içerisinde şekillendirmiştir.

SONUÇ

Alevilik araştırmalarında ülkemizde olduğu kadar diğer bazı ülkelerde de akademik kaynakların varlığını görmekteyiz. Farklı fikirleri görmek, yapılan araştırmalara katkı sağlamak ve veri çeşitliliğini artırmak için bu kaynakların da alana kazandırılması gerekmektedir.

Bu tez çalışmasında on beş farklı makale incelenerek alana kazandırılmaya çalışılmıştır. Makaleler 2000'li yıllarda kaleme alınanlardan seçilmiş olup çoğunluğu 2010 yılı sonrası yayımlanmıştır. 9 tanesi kitap makalesi, 6 tanesi dergi makalesidir. Makale konuları birbiriyle bağlantılı olan farklı konulardan seçilmiştir. Bu konu çeşitliliği bile alana kazandırılması gereken ne çok kaynağın bizleri beklediğini ve nicesinin gelecekte eklenebileceğini göstermektedir. Seçilen bu on beş makale beş başlık altında sınıflandırılmıştır. Her makale, kavramsal erevesi, içeriği ve değerlendirmesi için ayrı başlıklara ayrılmıştır.

Alevilik ve Sosyo-Kültürel Kimlik adlı ilk başlık altında 5 makale ele alınmıştır. *Alevilik Nedir? Modern Tartışmalara Karşı Tarihi ve Sistematik Düşünceler/Değerlendirmeler* adlı makale, Aleviliğin tanımlanması konusunda ortaya çıkan düşünceleri, Aleviliğin konumlandırılmasının tarihsel süreci ve geçirdiği modern dönüşümleri bir arada sunmaktadır. Hem sunduğu bu bütünsellik hem de yazarın kendi değerlendirmeleri sayesinde Alevilik tanımlamalarının eksik yönleri ortaya konmaktadır. Bu açıdan Dressler, incelemeleri ve değerlendirmeleriyle Alevilik araştırmalarına önemli bir makale kazandırmıştır.

Alevilik tanımı konusunun ardından Alevilikte yanlış algılar sebebiyle yaşanan mağduriyetlerin ve Cem törenleriyle ilgili bilinmeyenlerin ele alındığı *Cemi şekillendiren Ayetler ve Toplumdaki Yanlış Alevilik Algısı* adlı makale seçilmiştir. Alevilik alanında tanımlama sorunundan sonra en büyük sorunlardan birinin n yargıların ve doğru bilinen yanlışların olduğu herkesçe bilinmektedir. Makalenin sosyal barışı sağlama yolunda kaleme alınması ve cemlerde geçen Kur'an ayetlerinin tek tek açıklanarak bilgisi olmayanlar için bu konunun açıklığa kavuşturulmaya çalışması büyük bir amaca hizmet etmektedir. Alevilik araştırmalarının önündeki engelleri de yıkabilecek bu makale konusu toplumu tabandan bilgilendirerek Aleviliği yanlış algılardan sıyracaktır.

Cem törenlerinin içeriği üzerine kaleme alınmış makalenin ardından cem törenlerindeki On İki Hizmet'ten biri olan ve Aleviliğin aktarımında önemli rol oynayan

zakirlerin dönüşümünün incelendiği *Ritüel, Müzik İcrası ve Kimlik: Alevi Zâkir'in Dönüşümü* sunulmuştur. Zakirin modern dünyada geldiği aşamayı ayrıntılı bir çalışmayla bizlere sunan Özdemir, on iki hizmetin tamamının çalışılması için teşvik etmekte ve böylece Aleviliğin değişen dinamiklerinin anlaşılmasının sağlanacağını hatırlatmaktadır.

Zakirlerin Alevi geleneğini aktarırken kullandıkları araç olan müziğin dönüşümünün Makedonya'daki Harabati Baba Tekkesi üzerinden incelendiği *Toplumsal Dönüşüm ve Süreklilik Arasında: Makedonya Cumhuriyeti'nde Bektaşî Tasavvuf Müziği Geleneği* adlı makaleyle Bektaşî tasavvuf müziğinin makalenin kaleme alındığı tarihe kadar geçirmiş olduğu dönüşüm görülmektedir. Toplumsal dönüşümün müzikal gelenek üzerinden incelendiği bu makale, bu dönüşümün farklı açılardan da ele alınması için yeni yollara işaret etmektedir.

Cemlerde zakirlerin icra ettiği müziğe hareketlerle eşlik edilen semahları kamusal alana taşıyan öncü isimlerden Durmuş Genç'in katkıları ve üslup algısını sunan *Bir Ritüel Dansı Bağlamı Dışında Sahnelemek Alevi Semahını Dönüştürmede Bir Sanatçının Rolü* adlı makaleyle devam edildi. Alevi olmayan dansçılar tarafından semahın sahnelenmesindeki rolü irdelenen Durmuş Genç'in Aleviliğin kamusal görünürlüğünün artmasında etkisi de ortaya konmaktadır. Makalede dansta anlam analizinde toplumsal bağlamın önemi verilmeye çalışılmış ve Durmuş Genç örneğiyle başarılı bir şekilde yapılmıştır.

Yapılan sınıflandırmalardan ikincisi olan **Alevilik ve Etnik Kimlik** başlığı altında 4 makale ele alınmıştır. Makalelerden ilki "*Bir Nevi Müslüman*" dan "*Alevi Olmaktan Gurur Duyan*"a: *Birleşik Krallık'taki İkinci Nesil Aleviler Arasındaki Olumsuz Kimlikle Mücadele Eden Alevi Dini ve Kimliği Projesi* adlı makaledir. Birleşik Krallık'ta uygulanmış olan Alevi Dini ve Kimliği projesinin süreci, sonuçları ve önemi üzerine kurgulanan bu makale, olumsuz kimlik algısına sahip ikinci nesillerin ve ailelerinin karşılaştıkları zorlukları en aza indirebilecek bir çalışmayı ortaya koymaktadır. Öncü bir çalışmayı aktaran bu makale ile marjinalleştirilmiş azınlık grupların da negatif kimlik algılarını oluşturan ayrımcılık eylemlerini de azaltarak topluma aidiyet duygularını da geliştirebilecek güçte bir projeyi aktarmaktadır. Bu açıdan topluma entegre edilerek uygulanması gereken ve üzerinde daha fazla araştırma yapılarak geliştirilmesi gereken bir çalışma alanıdır. Özellikle diasporalarda zorlanan ve kaybolan Alevi nesillerin kazanılması için alanda önemsenmesi gereken bir konudur.

Çingeneler ve Alevilerin bağlantısını kurmaya çalışan *Çingeneler ve Aleviler; Abdallar Kimliğinin İmkansızlığı* adlı makale Alevi-Çingene ilişkisi köken, kimlik, sosyal inşa gibi başlıklar altında incelenmiştir. Makalede tüm soruların yanıtlanmadığı ve tartışmalara bir son verilemediği görülmektedir. İki topluluğun göç yolları, marjinalleştirilmeleri, gizlenmeleri gibi azınlıkların ortaklıkları üzerinden bulunmaya çalışılan benzerlikler pek sağlam kanıtlar gibi görünmemektedir.

Türkiye'nin geri kalanından farklı olarak Alevi nüfusun çoğunlukta olduğu il olan Tunceli'deki Alevi-Sünni toplulukların ilişkilerini ve tarihsel süreç içerisinde bu ilişkilerin nasıl oluştuğunu ortaya koyan *Bir 'Çoğunluk' Olarak Alevilik: Dersim'deki Alevi ve Sünni Topluluklar* adlı makaleyle akademi dünyasına farklı bir bakış açısı sunulmaktadır. Dersim Alevilerinin farklılıklarını ve Alevilerin çoğunluk konumunda olduğunda nasıl tepkilere yöneldiğini gösteren çalışma iki topluluk için de kaynak oluşturmaktadır.

Batın yönü sebebiyle gizliliğe önem veren Nusayriliğin amcalık geleneğini işleyen *Alevilik ve Gizlilik: Nusayrilik'teki Amcalık Geleneği* adlı makale Nusayriliğin dışa kapalı olması sebebiyle veri elde etmenin zor olduğu ve bu sebeple alanda doldurulması gereken boşlukları olan bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple bu makale alandaki kıymetli çalışmalardandır. Aleviliğin değişen dinamiklerinin izinin sürülmesinin önemi de düşünüldüğünde Nusayrilik gibi az bilinen bir inancın amcalık geleneğinin günümüzde yaşadığı dönüşümü vermesi alana bir diğer katkısı olarak görülebilir.

Üçüncü başlık **Alevilik ve Mekansal Kimlik** altında iki makale bulunmaktadır. Bunlardan ilki *İstanbul Kamusal Alanında Cemevilerin Sosyo-Mekansal Anlamı* adlı çalışmadır. Bu çalışma İstanbul cemevleri üzerine yapılan ilk kültürel coğrafya çalışmasının verilerine dayandırıldığı için oldukça değerlidir. Bir kültürün sürdürülmesinde aktaran kişiler kadar mekanların da önemi düşünüldüğünde bu makalenin Alevilerin ibadetlerini gerçekleştirdikleri yer olan cemevlerinin durumunu İstanbul örneği üzerinden aktarması yasal statü verilmemiş bu mekanlara dikkat çekmektedir.

Madımak Müzeye Dönüştürülecek: Sivas Katliamını İnşa Edilmiş Ortam Üzerinden Müzakere Etmek adlı çalışma 2 Temmuz 1993'te yaşanan ve tarihe Sivas Katliamı olarak geçen trajik olayın gerçekleştiği mekan olan Madımak Oteli için anıt müze talepleri ve geçirdiği mimari dönüşümü ortaya koymaktadır. Kültür aktarımında taşıyıcı rolü olan mekanların geleneksel unsurları yaşatma dışında hafızalarıyla ders çıkarılması gereken trajik olayları hatırlatması da değer taşımaktadır. Bu bağlamda makalede Madımak

Oteli'nin Bilim ve Kültür Merkezi'ne dönüştürülmesiyle hatırlatma işlevini ne derecede gerçekleştirebildiği bizzat yerinde incelenmiştir.

Alevilik ve Diaspora başlığında iki makale ele alınmıştır. Alman diasporasında Alevi dedelerin dönüşümünü inceleyen *Alman Diasporasında Alevi Dedeleri: Dini Bir Kurumun Dönüşümü* adlı makale 2002 yılında yayımlanmış olup kendi dönemindeki dedelik kurumunun durumunu ortaya koymaktadır. Dede Aleviliğinden dernek Aleviliğine geçişin incelendiği ve bu dönüşümün sonuçlarının ortaya konduğu bu çalışmada, Almanya'da popüler olan Ahmet Kömürcü, Zeynel Arslan ve İsmail Aslandoğan adlı üç dede tanıtılarak kapsamlı bir çalışma yapılmıştır. Diasporadaki gelişmelerin ulusötesi gelişmelerden kopuk olmadığı sonucuna ulaşılarak sonraki çalışmalar için öneri niteliğinde bir bilgi aktarılmaktadır.

Farklı tarihsel kültürlere ve göç politikalarına sahip olan Almanya ve Avustralya'da Alevi hareketini ortaya koyan *Almanya ve Avustralya'da Alevi Hareketi: Ulusötesi Bir Harekete Doğru* adlı makalede, devletlerin kültürel ve dini geleneklerinin göç süreçlerini nasıl etkilediğinin çok çalışılmadığı belirtilerek alandaki boşluk doldurmaya çalışılmıştır. Bu sebeple makale Alevilik çalışmaları için yeni bir bakış kazandırarak farklı bir yol çizmektedir. Makalede ulusal siyasi yapılardaki değişimlerin ulusötesi gelişmelerle birlikte değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmış olup bu konuda yapılacak çalışmalar için yol haritası çizilmiştir.

Son başlık olan **Alevilik ve Sosyo-Politik Kimlik** başlığında iki makale incelenmiştir. Bu başlığın ilk makalesi olan *Balkanlarda Alevi- Bektaşî İnancı: Tarihi Bir Miras* adlı makale tarihsel bir miras olarak Alevi-Bektaşî inancının Avrupa'daki dini çeşitliliğe katkısını ortaya koymaktadır. Bu tarihsel mirasın korunması oldukça önemlidir ve bu sebeple bu çalışma sınırlarımız dışında sürdürülen kültüre dikkat çekerek hayatta kalma mücadelesini aktarmaktadır. Tarih boyunca Balkanlar'da politik sebeplerle sekteye uğrayan Alevi-Bektaşî inancının Avrupa'da tarihsel miras sayesinde yerel bir kültürel unsur olarak varlığını sürdürmesini ele alan makalenin alana olan katkısı büyüktür.

Adalet ve Kalkınma Partisinin 'Alevi Açılımı' adlı son makale, Türkiye'de Adalet ve Kalkınma Partisi hükümeti ile Aleviler arasında diyalog oluşturan Alevi Açılımı irdelemektedir. Makalede Alevilerin görmezden gelinme problemine ve açılım sürecinin bu noktada çok önemli olduğuna vurgu yapılmış ancak somut adımların atılmaması ve Alevilerin sürece etkin dahil edilmemesinin açılımın eksik yanları olduğu belirtilmiştir. Alevilerin eşit yurttaşlık taleplerinin karşılanmamasının demokratikleşme süreci için bir

engel konumunda olduğu ve Alevileri devletten uzaklaştıracağı öngörölerek muhtemel sonuçlar belirtilmektedir. Bu anlamda bu konuya önem verilmesine teşvik edilmekte ve alana sunulan bu çalışmayla birlikte yeni çalışmalara el uzatılmaktadır.

Bir alan için literatür zenginliğinin öneminin anlaşılması ve bu yönde çalışmaların artırılması gerekmektedir. Artan çalışmalarla araştırmacıların alana katkıları artacak, çalıştıkları konular gelişecek ve yeni çalışmalar için yol gösterici olacaktır. Bu çalışmamızın Alevilik araştırmaları alanında literatüre katkı sağlaması ve yapılacak olan yeni araştırmalara kaynaklık edebilmesi umulmaktadır.



KAYNAKÇA

Akın, B. (2017). *Diyarbakır Yöresi Alevi Ocakları: Tarih, İnanç ve Gelenek* (Doktora Tezi). İzmir: Ege Üniversitesi.

Akın, B. (2019). Kültürel Belleğin Kutsal Taşıyıcıları: Alevi Cem Zâkirleri. *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 2(3), 93-109.

Alevi Federation of Australia. (2008). 07.27.2023 tarihinde <https://www.alevi.org.au/kurum/afa.asp> adresinden alındı.

Altınöz, İ. (tarih yok). TDV İslam Ansiklopedisi. 07.23.2023 tarihinde <https://islamansiklopedisi.org.tr/cingeneler> adresinden alındı.

Alvanoğlu, S. (2017). Türkiye’de Alevi Kimliği Tartışmaları Üzerine Bir Değerlendirme. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 173-190. DOI: <https://doi.org/10.24082/abked.2017.15.008>.

Anık, M. (2011). *Çokkültürlü Bir Toplumda Kimlik Algısı: İsveç’te Yaşayan Türk Göçmenleri Örneği* (Doktora Tezi). Sakarya: Sakarya Üniversitesi.

Arpa, A., & Ertaş, K. (2012). Batını Düşüncede Tevil ve Nusayrilik. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 19(62), 289-304.

Arslan, H. (2016). Başlangıcından Günümüze Arap Aleviliği-Nusayrilik. *Mîzânü’l-Hak İslami İlimler Dergisi*(1), 101-111.

Arslan, Ö. A. (2017). Alevi/Bektaşî Kültür Aktarımında Müziğin İşlevi: Gaziantep - Düztepe Cemevi Örnek Olayı. *EÜ Devlet Türk Musikisi Konservatuvarı Dergisi*(11), 111-123. DOI: <https://doi.org/10.31722/ejmd.548692>

Atalay, B. (1991). *Bektaşilik ve Edebiyatı*. İstanbul: Ant Yayınları.

Ayata, S. (2012). Anadolu Abdalları. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30(1), 51-62.

Aydın, N. (2018). *Cumhuriyet Dönemi Alevî Toplumunun Devlet ile İlişkileri ve Alevî Açılımı* (Yüksek Lisans Tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi.

Balcıoğlu, R. (2003). Alevilik Üzerine Bir Değerlendirme. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 9(28), s. 211-214.

Bartram, D., Poros, M., & Monforte, P. (2017). *Göç Meselesinde Temel Kavramlar*. Ankara: Hece Yayınları.

Borovalı, M., & Boyraz, C. (2022). "The ‘Alevi Opening’ of the Justice and Development Party". D. Özkul, & H. Markussen içinde, *The Alevis in Modern Turkey and the Diaspora Recognition, Mobilisation and Transformation* (s. 45-61). Edinburg:

<https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474492027.003.0003>.

Bruinessen, M. V. (1994). "Genocide in Kurdistan? The suppression of the Dersim rebellion in Turkey (1937-38) and the chemical war against the Iraqi Kurds (1988)". G. J. Andreopoulos, *Genocide: Conceptual and Historical Dimensions* (s. 141-170). University of Pennsylvania.

Bulut, H. (tarih yok). Tarih, İnanç, Kültür ve Dini Ritüelleriyle Nusayrîlik. *Ortadoğu Yıllığı*, 7, 579-614.

Can, Ş. (2011). *Nusayrîlik: Sır ve Direniş* (Yüksek Lisans). İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Coşkun Elçi, A. (2009). Yetiştirdiği Ortam ve Yetiştiren Unsurlar Işığında Müzik Yönü ile Âşık Veysel. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* (51), 189-210.

Coşkun, G. (2022). Alevilikte Cem ve Semah'ın Kaynağı Olarak Görülen Miraç Hadisesi ve Kırklar Cemi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*(103), 187-203. DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.103.009>.

Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı (ÇASGEM). (2014). ULUSLARARASI İŞGÜCÜ ANLAŞMALARI. (F. Aydın, Dü.) Ankara: Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı (ÇASGEM).

Çavdar, O. (2017). Mekan Ve Kolektif Bellek: Sivas Katliamı Ve Madımak Otel. *Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi*, 4(1), 237-257. DOI: <https://doi.org/10.17572/mj2017.1.237257>

Çavdar, O. (2018). *Yas ve Bellek: Sivas Katliamı* (Doktora Tezi). Ankara: ANKARA ÜNİVERSİTESİ.

Çaylı, E. (2022). "‘Madımak Shall Be Turned into a Museum’: Negotiating the Sivas Massacre through the Built Environment". D. Özkul, & H. Markussen, *The Alevis in Modern Turkey and the Diaspora Recognition, Mobilisation and Transformation* (s. 62-77). Edinburg: Edinburg University Press. DOI: <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474492027.003.0004>.

Çetin, Ü., & Jenkins, C. (2018). From a ‘sort of Muslim’ to ‘proud to be Alevi’: the Alevi religion and identity project combatting the negative identity among second-generation Alevis in the UK. *National Identities*, 20(1), s. 105-123. DOI: <https://doi.org/10.1080/14608944.2016.1244933>.

Çibik Hatipler, T., & Umaroğulları, F. (2017). Balkanlarda Bektaşilik ve Bektaşî Tekkeleri. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6(1), 458-481.

Dalkıran, S. (2002). Alevi Kimliği ve Anadolu Aleviliği Üzerine Bir Deneme. *Ekev Akademi Dergisi*(6), s. 95-117.

Dedekargınoğlu, H. (2011). Alevilikteki Tanım ve Terimler. *Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* , 379-394.

Dingeç, E. (2019). Osmanlı Devleti'nde Çingeneler ve Göç. 7 th International Symposium on Balkan History Studies Migrations to and from Balkans (from Ottoman Empire to Republic of Turkey (s. 589-606). Edirne: Gece Kitaplığı.

Doğan, E., & Çelik, H. (2014). Alevi-Sünni Bütünleşmesinin Önündeki Engeller: Tarihsel Yanlış Algılamalar. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 121-138. DOI: <https://doi.org/10.17218/husbed.15009>.

Doğanyılmaz Duman, D. (2016, June). Alevi - Bektashi Belief in Balkans: A Historical Legacy. *Balkan Social Science Review*, 7, 67-87.

Dönmez , M., & Çelik, H. (2018). Alevilikte Cem İbadetine Yüklenen Anlamlar ve Cem İbadetinin Manevi Makamları. *Milli Kültür Araştırmaları Dergisi*, 2(2), 1-21.

Dressler, M. (2022). "What is Alevism? Contemporary Debates vis-à-vis Historical and Systematic Considerations". D. Özkul, & H. Markussen, *The Alevis in Modern Turkey and the Diaspora Recognition, Mobilisation and Transformation* (s. 17-44). Edinburg: Edinburg University Press. DOI: <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474492027.003.0002>.

Eroz, M. (1990). *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik*. Ankara: Kültür Bakanlığı.

Ersal, M. (2009). Alevî Cem Zâkirliği: Battal Dalkılıç Örneği. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*(1), 188-207. DOI: <https://doi.org/10.24082/abked.2009.01.011>.

Ersoy, İ. (2019). Müzik Türleri Sınıflandırmasında Model Uygulaması: Bir Müzik Türü Olarak Semah. *Eurasian Journal of Music and Dance*, 3(14), 2-62. DOI: <https://doi.org/10.31722/ejmd.584359>.

Ertan, M. (2014). *Alevi Çalıştayları Üzerine Bir Değerlendirme*. Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu (s. 628-666). Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları.

Gökbel, A. (2019). *Ansiklopedik Alevi Bektaşî Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayını.

Gölbaş1, H., & Ahmet, M. (2010). Çatışma Odağında Alevi-Sünni İlişkileri ve "Öteki" Algısı. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 7(2), 320-345.

Gültekin, A. K. (2022). "Alevism as a 'Majority': Alevi and Sunni Communities in Dersim". D. Özkul, & H. Markussen, *The Alevis in Modern Turkey and the Diaspora Recognition, Mobilisation and Transformation* (s. 101-126). Edinburg: Edinburg University Press. DOI: <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474492027.003.0006>.

Islam, A., & Leshkova-Zelenkovska, S. (2014, March). Between Social Transformation and Continuity: Bektashi Sufi Music Tradition in the Republic of Macedonia. *Review of European Studies*, 6(2), 80-84. DOI: <https://doi.org/10.5539/res.v6n2p80>.

Keleş, B. (2020). Kurumsal Kimlik Kazanması Bağlamında Yurtdışı Alevi Örgütlenmesi "Almanya Örneği". *Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (s. 391-423). Türk Ocağı Yayınları.

Keskin, T. (2022). Bektâşî Âşıklarından Sıdkî'nin 'Düş Oldum' Devriyesinin Tasavvufî Yorumu ve Müzik Alanındaki İzleri. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 13-32. DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.103.001>.

Kırca, D. (2009). *Geçmişte Kalan İnsan Hakları İhlalleri ile Yüzleşmek: Onarıcı Adalet Yaklaşımı Kapsamında Sivas Katliamı* (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Kolukırık, S. (2008). Türkiye'de Rom, Dom ve Lom Gruplarının Görünümü. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları (HÜTAD)*(8), 145-154.

Kolukırık, S., & Yıldırım, A. R. (2009). Kimlik İnşasında Söylem ve Anlam İlişkisi: Kocabaş Abdalları Örneği. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 145-158.

Korkmaz, E. (2008). *Anadolu Aleviliği*. İstanbul: Berfin Yayınları.

Korkmaz, L. (2017). Mağdurun Gözünden Ayrımcılık. *PİVOLKA*, 7(24), 6-9.

Kökel, C. (2007). Sarı Saltık ve Balkanlarda Alevi, Bektaşî Kültürü. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*(43), 117-123.

Köse, T., & Tuğsuz, N. (2021). Alevi Kimlik Talepleri: Yasal ve Algısal Boyutları ile Tanınma Mücadelesi. *İnsan ve Toplum*, 11(2), 97-127. DOI: <https://doi.org/10.12658/M0622>.

Kurtarr, E. (2022). "The Socio-Spatial Meaning of Cemevis on Public Space in Istanbul". D. Özkul, & H. Markussen, *The Alevis in Modern Turkey and the Diaspora*

Recognition, Mobilisation and Transformation (s. 252-271). Edinburg: Edinburgh University Press. DOI: <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474492027.003.0013>.

Kurubaş, E. (2008). Etnik Sorunlar: Ulus-Devlet ve Etnik Gruplar Arasındaki Varoluşsal İlişki. *Doğu Batı*(44), 11-41.

Marsh, A. (2008). "Etnisite ve Kimlik: Çingenelerin Kökeni". E. Uzpeder, S. Danova-Roussinova, S. Özçelik, & S. Gökçen, *Biz Buradayız!: Türkiye'de Romanlar, Ayrımcı Uygulamalar ve Hak Mücadelesi* (s. 19-27). Edirne: Edirne Roman Derneği.

Melikoff, I. (2006). *Uyur idik Uyardılar*. İstanbul: Demos Yayınları.

Mustan Dönmez, B. (2010). Törenselleşme (Cem) ve Dünyasal Türk Halk Müziği Performansı İçinde Âşıklık Geleneğinin Konumu. *Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 34(1), 33-37.

Mustan Dönmez, B. (2013). Türk İnançsal Halk Danslarının Figürlerine Göstergebilimsel Bir Bakış: Alevi Semah Figürlerinin Anlamları. *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 4(7), 75-79.

Olsson, T. (1999). "Dağlıların Ve Şehirlilerin "İrfan"ı Suriyeli Alevilerin Ya Da Nusayrilerin Mezhebi". E. Özdalga, T. Olsson, & C. Raudvere (Dü) içinde, *Alevi Kimliği* (s. 234-258). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Öz, M. (2001). *İnanç Esasları Açısından Nusayrîlik - Alevîlik Mukayesesi*(Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi.

Özdemir, U. (2022). "Ritual, Musical Performance, and Identity: The Transformation of the Alevi Zakir". H. M. Derya Özkul, *The Alevis in Modern Turkey and the Diaspora Recognition, Mobilisation and Transformation* (s. 239-251). Edinburg: Edinburgh University Press. DOI: <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474492027.003.0012>.

Özkul, D. (2022). "The Alevi Movement in Germany and Australia: Towards a Transnational Movement". H. M. Derya Özkul, *The Alevis in Modern Turkey and the Diaspora Recognition, Mobilisation and Transformation* (s. 147-165). Edinburg: Edinburgh University Press. DOI: <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474492027.003.0008>.

Öztürkmen, A. (2005). Staging a Ritual Dance out of its Context: The Role of an Individual Artist in Transforming the Alevi Semah. *Asian Folklore Studies*, 64(2), s. 247-260.

Poyraz, B. (2013). Bellek, Hakikat, Yüzleşme ve Alevi Katliamları. *Kültür ve İletişim*, 16(1), 9-39.

- Rençber, F. (2018). *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilikte Cem ve Cem Evleri*. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları.
- Salman, C. (2016, Ocak). Alevi Diasporası'nda Üçüncü Kuşak-Kopuş mu Kenetlenme mi? *Saha*, s. 84-89.
- Sarıkaya, M. S. (2016). *Anadolu Aleviliğinin Tarihi Arka planı*. İstanbul: Post Yayın Dağıtım.
- Seyman, A. (2006). *Balkanlar'da Alevi Bektaşilik* (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Sezen, Y. (2015). *Kültür ve Din Türk-İslam Örneği*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Sökefeld, M. (2002). Alevi Dedes in the German Diaspora: The Transformation of a Religious Institution. *Zeitschrift für Ethnologie*, 127(2), s. 163-186.
- Sözen, Ü. (2017). *Dağların Kayıp Anahtarını Arayan Halk" Dersim Toplumunda Kimliksel Uyanış, Kültürel Siyasetler ve İç Gerilimler* (Doktora Tezi). Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi.
- Strand, E., & Marsh, A. (2010). "Gypsies and Alevis: The Impossibility of Abdallar Identity?" H. I. Markussen, *Alevis and Alevism: Transformed Identities* (s. 155-174). İstanbul: The Isis Press. DOI: <https://doi.org/10.31826/9781463225728-010>.
- Subaşı, N. (2010). *Alevi Çalıştayları Nihai Rapor*. Ankara.
- Şahin, H. (2014). Kazdağlarında Ayin ve Şiir: Tahtacı Türkmenlerinin Sazandarlık / Zâkirlik Geleneği Üzerine. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*(10), 141-161. DOI: <https://doi.org/10.24082/abked.2014.10.004>.
- Şeker, B. D., & Sirkeci, İ. (2014). Birleşik Krallık'daki Türkiye Kökenli Kadınlarda Yaşam Doyumu : Kimlik, Kültürleşme ve Ayrımcılık. *Türk Psikoloji Yazıları*, 17(34), 69-84.
- Şen, Y. (2018). Bektaşî Nefesleri Üzerine Makamsal Bir İnceleme. *Bilgi*(85), 209-231.
- TDV İslam Ansiklopedisi. (tarih yok). 07.22.2023 tarihinde <https://islamansiklopedisi.org.tr/semah> adresinden alındı
- Timisi, A. H. (2007). *Anadolu Kültürü* (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Haliç Üniversitesi.
- Topuz, B. (2022, June). Quranic Verses Shaping Djem and False Perception of Alevism in the Society. *International Journal of Islamic Thought*, 21, s. 35-45. DOI: <https://doi.org/10.24035/ijit.21.2022.223>.

Tuğrul, T. (2019). Alevilikte Dedelik Kurumu ve Ocak Kültü. *İslam Düşüncesi Araştırmaları*, 453-481.

Tur, S. D. (2012). *ERKANNÂME Aleviliğin İslam Yorumu ve Alevi Erkanları Alevi İnancına Vurulan Tarihi Darbeler*. İstanbul: Can Yayınları.

Turan, F. A. (2010). Şaman Ritüellerinden Alevi Semahlarına Esrarlı Yolculuk. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*(56), 153-162.

Türk Dil Kurumu. (tarih yok). 24.07.2023 tarihinde <https://sozluk.gov.tr/> adresinden alındı

Türk, H. (2010). "Alawism and Concealment: The Unclehood Tradition in the Nusayriye". H. I. Markussen, *Alevis and Alevism: Transformed Identities* (s. 45-64). İstanbul: The Isis Press. DOI: <https://doi.org/10.31826/9781463225728-005>.

Ulusoy, A. (1986). *Hünkar Hacı Bektaş Veli ve Alevi-Bektaşî Yolu*. Hacıbektaş: Akademi Matbaası.

Üçer, C. (2018). Cemevi: Âdâb ve Erkânın İcrâ Edildiği Mekân*. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*(88), 59-84. DOI: <https://doi.org/10.31624/tkhdvd.2018.22>

Ülger, G. (2013). *Tapınma Ritüeli İle İbadet Mekanı Arasındaki İlişkinin Göstergebilimsel Bağlamda Okunması: Cemevi Yapıları* (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi.

Ünlü, İ. (2013). *Alevilikte Dedelik ve Ocak Anlayışı: Tercan Örneği* (Yüksek Lisans Tezi). Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi.

Üzüm,İ.(2023.07.28). TDV İslam Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nusayrilik> adresinden alındı.

Yağbasan , M., & Öztürk, A. (2016). Kültürlerarası İletişim Bağlamında Alevi-Sünni Dikotomisi: Tunceli ve Elazığ Örneği. *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(2), 175-196. DOI: <https://doi.org/10.18506/anemon.83194>.

Yalçınkaya, A. (2011). Hafıza Savaşlarından Sahiplenilmiş Şehitliğe: Madımak Katliamı Örnek Olayı. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 66(3), 333-394. DOI: https://doi.org/10.1501/SBFder_00000002225.

Yaman, A. (1998). *Alevilik Nedir?*. Şahkulu Sultan Külliyesi Mehmet Ali Hilmi Dedebaba Araştırma-Eğitim ve Kültür Vakfı Yayınları.

Yaman, A. (1998). *Alevilik-Bektaşilik Bibliyografyası*. Mannheim: Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü.

Yaman, A. (2004). *Alevilik'te Dedelik ve Ocaklar*. İstanbul: Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları .

Yaman, A. (2011). Alevilikte Ocak Kavramı:Anlam ve Tarihsel Arka Plan. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 43-64.

Yaman, A. (2014). Zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri Komisyonu ve Kitaplarda Gerçekleştirilen Değişiklikler Ekseninde Alevi Çalıştayları'nın Sonuçlarına Dair. Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu (s. 373-388). Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları.

Yıldırım, M. (2012). Desimlu Aşireti'nden Dersim Sancağı'na. *Tunceli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(1), 23-37.

Yıldırım, R. (2018). *Geleneksel Alevilik*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Yıldız, H. (2007). Türkçede Çingeneler İçin Kullanılan Kelimeler ve Bunların Etimolojileri. *Dil Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 61-82.

Yıldız, İ. (2021). Yükseköğretimde Alevilik Programları: Türkiye, Almanya ve Avusturya Örneği(Yüksek Lisans Tezi). Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi.

Yılmaz, E. (2021). Alevi Tarihyazımı Üzerine. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* , 245-266. DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.99.010>.

Yılmazçelik, İ. (1999). *XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Dersim Sancağı*. Elazığ: Çağ Ofset Matbaacılık.

Yöre, S. (2011). Alevi Bektaşî Kültürünün Müziksel Kodları. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 219-244.

Zengin, E. (2020). Tarihsel Süreçte “Dersim Meselesi”. *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*(64), 469-483.

EKLER

Ek-1. 2000 Yılı Sonrası Alevilik Araştırmaları Alanında Yayımlanmış İngilizce Dergi Makaleleri

DERGİ MAKALELERİ					
Orijinal Adı	Türkçesi	Yazarı	Türü	Yılı	Yayınevi/Dergi
A Political History of Bektashism from Ottoman Anatolia to Contemporary Turkey	Osmanlı Anadolu'sundan Günümüz Türkiye'sine Bektaşiliğin Siyasi Tarihi	Albert DOJA	Makale	2006	Journal of Church and State
Turkish Alevi Poetry in the Twentieth Century: The Fusion of Political and Religious Identities	20. Yüzyılda Türk Alevi Şiiri: Siyasi ve Dini Kimliklerin Kaynaşması	Markus Dressler	Makale	2003	Alif-Journal of Comparative Poetics
The Aesthetics of Public Visibility: Alevi "Semah" and the Paradoxes of Pluralism in Turkey	Kamusal Görünürlük Estetiği: Türkiye'de Alevi Semah ve Çoğulculuk Paradoksları	Kabir Tambar	Makale	2010	Comparative Studies in Society and History
The Transformation of the Alevi Collective Identity	Alevi Ortak Kimliğinin Dönüşümü	Özlem GÖNER	Makale	2005	Cultural Dynamics
Alevism as Islam: Rethinking Shahab Ahmed's Conceptualization of Islam through Alevi Poetry	İslamiyette Alevilik: Alevi Şiiri aracılığıyla Shahab Ahmed'in İslam Kavramsallaştırmasını Yeniden Düşünmek	Zeynep Oktay-Uslu	Makale	2020	British Journal of Middle Eastern Studies
Inclusive Victimhood: Social Identity and the Politicization of Collective Trauma Among Turkey's Alevi in Western Europe	Kapsamlı Mağduriyet: Batı Avrupa'daki Türkiye Alevileri Arasındaki Sosyal Kimlik ve Ortak Travmanın Siyasallaşması	Ali Aslan Yıldız and Maykel Verkuyten	Makale	2011	Peace and Conflict
Universal Faith or Islamic Denomination: On the Struggle to Define Alevism	Evrensel İnanç veya İslam Mezhebi: Aleviliği Tanımlama Mücadelesi	Ioannis N. Grigoriadis, Pınar Akdeniz	Makale	2020	Journal of Church and State

Wearing Fire and Chewing Iron: Oaths of Peace and the Suspension of Monotheism in Contemporary Alevism	Ateş giymek ve Demir Çiğnemek: Çağdaş Alevilikte Barış Yeminleri ve Tektanrıcılığın Askıya Alınması	Alex Kreger	Makale	2022	Modern Asian Studies
Early and Recent Formulations of Theories for a Formative Christian Heterodox Impact on Alevism	Alevilik Üzerinde Biçimlendirici Hristiyan Heterodoks Etkisi için Oluşturulan Erken ve Yakın Zamandaki Teoriler	Yuri Stoyanov	Makale	2010	British Journal of Middle Eastern Studies
Embodied Elders: Space and Subjectivity in the Music of Metin-Kemal Kahraman*	Bedenlenmiş Büyükler: Metin-Kemal Kahraman'ın Müziğinde Mekân ve Öznellik	Leyla Neyzi	Makale	2002	Middle Eastern Studies
From 'yol' to Diasporic Alevism: Migration and Religious Change Among Alevs in Britain	Yol'dan Diasporik Aleviliğe: İngiltere'deki Aleviler Arasındaki Dini Değişim ve Göç	Hayal Hanoglu	Makale	2022	British Journal of Middle Eastern Studies
Religio-Secular Metamorphoses: The Re-Making of Turkish Alevism	Dini-Laik Metamorfozlar:Türk Aleviliğini Yeniden Oluşturma	Markus Dressler	Makale	2008	Journal of the American Academy of Religion
Between Islam and the nation; nationbuilding, the ulama and Alevi identity in Turkey	İslam ile Millet Arasında; Türkiye'de Ulus inşası, Ulema ve Alevi kimliği	Ceren LORD	Makale	2017	Nations and Nationalism
A Zazaki Alevi Treatise from Diyarbakir	Diyarbakır'dan Bir Zazaki Alevi Risalesi	Mustafa Dehqan	Makale	2010	The Royal Asiatic Society
What is Heterodox About Alevism? The Development of Anti-Alevi Discrimination and Resentment	Alevilikte Heterodoks Nedir? Alevi Karşıtı Ayrımcılığın Gelişimi ve Kızgınlık	Janina Karolewski	Makale	2008	Die Welt des Islams
Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia. The Interactions Between Alevs and Missionaries in Ottoman Anatolia	Müslüman Heterodoksi ve Protestan Ütopya. Osmanlı Anadolu'sunda Aleviler ile Misyonerler Arasındaki Etkileşimler	Hans-Lukas Kieser	Makale	2001	Die Welt des Islams

Alevism in Turkey and in Transnational Space: Negotiated Identities between Religion, Culture and Law	Türkiye’de ve Ulusötesi Mekânda Alevilik: Din, Kültür ve Hukuk Arasındaki Müzakere Edilen Kimlikler	Erdoğan Gedik, Hande Birkalan-Gedik, Adelaide Madera	Makale	2020	Stato, Chiese e pluralismo confessionale
The Turkish Alevi: In Search of an Identity	Türk Alevi: Bir Kimlik Arayışı	Maja Bjelica	Makale	2017	Poligrafi
The Emergence of Alevism as an Ethno-Religious Identity	Etno-dini kimlik olarak Aleviliğin ortaya çıkışı	Suavi Aydın	Makale	2018	National Identities
Understanding Urban Alevism through its Socio-spatial Manifestations: Cemevis in İzmir.	Kent Aleviliğini Sosyo-Mekansal Tezahürleri Üzerinden Anlamak: İzmir’deki Cemevleri	S.Şen and B.Soner	Makale	2016	Middle Eastern Studies
The Saz as a Mode of Understanding Alevism	Aleviliği Anlama Biçimi Olarak Saz	Iris Sibel Muradoglu	Makale	2017	Voices
How Angel Gabriel Became Our Brother of the Hereafter (On the Question of Ismaili Influence on Alevism)	Melek Cebrail Nasıl Ahiret Kardeşimiz Oldu (Alevilikte İsmaili Etkisi Meselesi Üzerine)	Erdal Gezik	Makale	2016	British Journal of Middle Eastern Studies
Turkish Politics Of Doxa: Otherizing the Alevis as Heterodox	Türk Doksa Siyaseti: Alevileri Heterodoks Olarak Ötekileştirmek	Markus Dressler	Makale	2015	Philosophy and Social Criticism
Alevis under Law: The Politics of Religious Freedom in Turkey	Kanun Kapsamında Aleviler: Türkiye’de Dini Özgürlük Siyaseti	Elizabeth Sharman Hurd	Makale	2014	Journal of Law and Religion
“The Light of the Alevi Fire was Lit in Germany and then Spread to Turkey”: A Transnational Debate on the Boundaries of Islam	“Alevi Ateşi Almanya’da Yakıldı ve sonra Türkiye’ye Yayıldı”: İslam’ın Sınırları Üzerine Ulusötesi bir Tartışma	Esra Özyürek	Makale	2009	Turkish studies
A two-dimensional boundary: Sunnis’ perceptions, of Alevis	İki Boyutlu Bir Sınır: Sünnilerin Alevilere İlişkin Algıları	Nigar Tuğsuz	Makale	2021	Turkish Studies

Ek-2. 2000 Yılı Sonrası Alevilik Araştırmaları Alanında Kitap Bölümü Olarak Yayımlanmış İngilizce Makaleler

KİTAP BÖLÜMÜ OLARAK YAYIMLANMIŞ MAKALELER					
Orijinal Adı	Türkçesi	Yazarı	Türü	Yılı	Yayınevi/Dergi
Alevi and Alevilik in the Work of Fuad Köprülü and His Legacy	Fuad Köprülü'nün Çalışmasında Alevi ve Alevilik ve Onun mirası	Markus Dressler	Kitap Bölümü (Writing Religion)	2013	Oxford
The Alevi Quest in Europe through the Redefinition of the Alevi Movement: Recognition and Political Participation, a Case Study of the FUAF in France	Alevi Hareketinin Yeniden Tanımlanmasıyla Avrupa'da Alevi Arayışı: Tanınma ve Siyasi Katılım, Fransa'da FUAF örneği	Deniz Koşulu	Kitap Bölümü (Muslim Political Participation in Europe) (by J.S.Nielsen)	2013	Edinburg University Press
Spiritual Surrender: From Companionship to Hierarchy in the History of Bektashism	Ruhsal Teslim: Bektaşizm Tarihinde Yoldaşıktan Hiyerarşiye	Albert DOJA	Kitap Bölümü (Numen: International Review for the History of Religions)	2006	Brill
Rethinking the Institutionalization of Alevism	Aleviliğin Kurumsallaşmasını Yeniden Düşünmek	Ulaş Özdemir	Makale (kitap-Landscapes of Music in İstanbul)	2017	Transcript Verlag
Between Dersim and Dâlahû: Reflections on Kurdish Alevism and the Ahl-i Haqq religion	Dersim ve Dalahu Arasında: Kürt Aleviliği ve Ehl-i Hakk Dini Üzerine Düşünceler	Martin van Bruinessen	Kitap Bölümü (Islamic Alternatives)	2017	Islamic Alternatives
THE ALEVIS IN MODERN TURKEY AND THE DIASPORA	Modern Türkiye'de Aleviler ve Diaspora	Derya ÖZKUL, Hege MARKUSS EN	Kitap	2022	Edinburg University Press
Alevi Agency in Changing Political Contexts	Değişen Siyasi Bağlamlarda Alevi Kuruluşu	Derya Özkul and Hege Markussen	Kitap Bölümü (The Alevis in Modern Turkey and the Diaspora)	2022	Edinburg University Press

Dersim: The Paradox of Disclosing ‘An Open Secret’	Dersim: ‘Açık Bir Sırrı’ İfşa Etmenin Paradoksu	Besim Can Zırh	Kitap Bölümü (The Alevıs in Modern Turkey and the Diaspora)	2022	Edinburg University Press
- From Culture to Religion: Reframing Alevism for - Recognition in Germany	Kültürden Dine: Almanya’da Tanınma İçin Aleviliğin Yeniden Çerçevesi	Martin Sökefeld	Kitap Bölümü (The Alevıs in Modern Turkey and the Diaspora)	2022	Edinburg University Press
- The Alevi Diaspora in France: Changing Relations with the - Home and Host States	Fransa’daki Alevi Diasporası: Ev Sahibi Ülke ile Memleket ile Değişen İlişkiler	Ayca Arkılıç	Kitap Bölümü (The Alevıs in Modern Turkey and the Diaspora)	2022	Edinburg University Press
- From Particularistic Organisation to Federation: - Mobilisation for Alevi Identity in Britain	Tikelci Örgütlenmeden Federasyona: Britanya’da Alevi Kimliği İçin Seferberlik	Ayşegül Akdemir	Kitap Bölümü (The Alevıs in Modern Turkey and the Diaspora)	2022	Edinburg University Press
- The Transformation of the Sacred Authority of the Çelebis: - The Ulusoy Family in Contemporary Turkey	Çelebilerin Kutsal Otoritesinin Dönüşümü: Çağdaş Türkiye’de Ulusoy Ailesi	Meral Salman Yıkmış	Kitap Bölümü (The Alevıs in Modern Turkey and the Diaspora)	2022	Edinburg University Press
- The Mediatized Reproduction of Alevism: Alevi Television - Networks and their Audiences	Aleviliğin Medyatik Yeniden Üretimi: Alevi Televizyonu Ağları ve İzleyicileri	Nazlı Özkan	Kitap Bölümü (The Alevıs in Modern Turkey and the Diaspora)	2022	Edinburg University Press
Back to Anatolia: Reflections on Twenty-five Years of Alevi Research	Anadolu’ya Dönüş: Yürmi Beş Yıllık Alevi Araştırmaları Üzerine Düşünceler	David Shankland	Kitap Bölümü (The Alevıs in Modern Turkey and the Diaspora)	2022	Edinburg University Press
Concluding Remarks: Alevi Agency and Visibility	Son Sözler: Alevi Kuruluşu ve Görünürlük	Hege Markussen	Kitap Bölümü (The Alevıs in Modern Turkey and the Diaspora)	2022	Edinburg University Press
ALEVIS AND ALEVISM: Transformed Identities	Aleviler ve Alevilik: Dönüştürülmüş Kimlikler	Hege Irene Markussen	Kitap	2010	The Isis Press

• "Culturalism and Social Mobility" or an Alevi Village in Germany: • Initial Considerations	Kültürçülük ve Sosyal Hareketlilik" ya da Almanya'da bir Alevi Köyü: İlk Hususlar	David Shankland and Atila Çetin	Kitap Bölümü (Alevi and Alevism: Transformed Identities)	2010	The Isis Press
• Blood, <i>Gelin</i> and Love: Changes in Patterns of Alliance in an Alevi Group	Kan, Gelin ve Aşk: Bir Alevi Grubunda İttifak Kalıplarındaki Değişiklikler	Benoit Fliche	Kitap Bölümü (Alevi and Alevism: Transformed Identities)	2010	The Isis Press
• Alevi Theology From Shamanism to Humanism	Şamanizm'den Hımanizm'e Alevi Teolojisi	Hege Irene Markussen	Kitap Bölümü (Alevi and Alevism: Transformed Identities)	2010	The Isis Press
• Festivals and the Formation of Alevi Identity	Festivaller ve Alevi Kimliğinin Oluşumu	Mark Soileau	Kitap Bölümü (Alevi and Alevism: Transformed Identities)	2010	The Isis Press
• Alevism in the 1960s: Social Change and Mobilisation	1960'larda Alevilik: Toplumsal Değişim ve Seferberlik	Elise Massicard	Kitap Bölümü (Alevi and Alevism: Transformed Identities)	2010	The Isis Press
• Alevi in Germany after the 11th of September: Caught between a Rock and a Hard Place?	11 Eylül Sonrası Almanya'da Aleviler: İki Arada Bir Derede Kalmak	Beatrice Hendrich	Kitap Bölümü (Alevi and Alevism: Transformed Identities)	2010	The Isis Press