

**ŞUHUT İLÇESİ KAYABELEN KÖYÜ ALEVİLERİNDE
GÖÇ VE SOSYO-KÜLTÜREL DEĞİŞİM**

Kazım DEMİRER

Yüksek Lisans Tezi

Danışman: Doç. Dr. Hüseyin KOÇAK

Temmuz 2018

Afyonkarahisar

T.C.
AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

ŞUHUT İLÇESİ KAYABELEN KÖYÜ ALEVİLERİNDE
GÖÇ VE SOSYO-KÜLTÜREL DEĞİŞİM

Hazırlayan
Kazım DEMİRER

Danışman
Doç. Dr. Hüseyin KOÇAK

AFYONKARAHİSAR 2018

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Şuhut İlçesi Kayabelen Köyü Alevlerinde Göç ve Sosyo-Kültürel Değişim” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gösterilen eserlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

23 /07 /2018

Kazım DEMİRER

TEZ JÜRİSİ KARARI VE ENSTİTÜ ONAYI

JÜRİ ÜYELERİ

Tez Danışmanı : Doç. Dr. Hüseyin KOÇAK
Jüri Üyeleri : Doç. Dr. Fuat GÜLLÜPİNAR
: Dr. Öğr. Üyesi İltiş YILDIRIM

İmza

Sosyoloji Anabilim Dalı Tezli Yüksek Lisans Programı öğrencisi Kazım DEMİRER'in "Şuhut İlçesi Kayabelen Köyü Alevilerinde Göç ve Sosyo-Kültürel Değişim" başlıklı tezi, 13.07.2018 günü saat 15.00' de Afyon Kocatepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Sınav Yönetmeliği'nin ilgili maddeleri uyarınca yukarıda isim ve imzaları bulunan jüri üyeleri tarafından değerlendirilerek kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Celal DEMİR
MÜDÜR

ÖZET

ŞUHUT İLÇESİ KAYABELEN KÖYÜ ALEVİLERİNDE GÖÇ VE SOSYO-KÜLTÜREL DEĞİŞİM

Kazım DEMİRER

**AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI**

Temmuz 2018

Danışman: Doç. Dr. Hüseyin KOÇAK

Türkiye’de 1950’li yıllarda başlayan köyden kente göç hareketi önemli değişimlere yol açmış, bundan Aleviler de etkilenmiştir. İnançsal ve kültürel öğelerini yüzyıllar boyunca sözlü kaynak aracılığıyla aktaran kırsal kesimdeki Alevi ocakları, göç nedeniyle bu öğeleri gelecek kuşaklara aktaramama ve yok olma tehdidiyle karşı karşıya gelmişlerdir. Afyonkarahisar’ın Şuhut İlçesi’ne bağlı önemli bir Alevi inanç merkezi olan Kayabelen Köyü de son yıllarda yaşanan köyden kente göç hareketleriyle söz konusu durumun yaşandığı yerlerden biridir.

Araştırmanın konusu Kayabelen’de yaşatılmakta olan Alevilik ve onun şekillendirdiği sosyokültürel yapıda kırdan kente göçle meydana gelen değişimlerdir. Çalışmada ilk olarak araştırma ve araştırma alanı tanıtılmış, göç, kentleşme, toplumsal değişme ve Alevilik hakkında teorik bilgiler verilmiştir. Devamında nitel araştırma tekniklerinden görüşme ve katılımcı gözlem yoluyla hem köy hem de kentsel yerleşim yerlerinde yaşamakta olan Kayabelenli Alevilerden toplanan verilere, bunun sonucunda elde edilen bulgulara ve değerlendirmelere yer verilmiştir. Elde edilen bulgular neticesinde Kayabelen Alevilerinde inançsal ve kültürel aktarımda göç kaynaklı sorunlar yaşandığı saptanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, göç, kentleşme, sosyokültürel değişme, Kayabelen

ABSTRACT

MIGRATION AND SOCIO-CULTURAL CHANGE IN THE ALEVIS OF KAYABELEN VILAGE OF ŞUHUT DISTRICT

Kazım DEMİRER

**AFYON KOCATEPE UNIVERSITY
THE INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT of SOCIOLOGY**

July 2018

Advisor: Assoc. Prof. Dr. Hüseyin KOÇAK

The migration from rural to the urban areas, which started in 1950's in Turkey resulted in some considerable changes. The Alevi community was significantly affected by this movement. The Alevi "ocaks" in rural areas, having transmitted their religious and cultural elements orally over centuries, are now faced with the threat of being not able to transfer them to future generations and getting of extinct because of migration. Kayabelen Village, located in Suhut district of Afyonkarahisar, is one of the settlement areas that experiences such a threat.

The present study focuses on Alevism practiced in Kayabelen and transformations that the sociocultural structure has undergone with the migration from rural to urban areas. The study first makes introduction to the research area and provides theoretical information about migration, urbanisation, social change and Alevism. Then, drawing on the data collected from Kayabelen Alevis living both in the village and urban areas through interview and participant observation, which are among qualitative research technics, the study presents a discussion of findings. The findings of this study suggest that that there are migration-based problems in the transmissions of religious and cultural heritage of Kayabelen Alevis.

Keywords: Alevism, migration, urbanization, sociocultural change, Kayabelen

ÖNSÖZ

Adı tez ya da makale olsun, bir akademik çalışmanın genellikle araştırmacının hayatında sınırlı bir yer ve zamanını aldığı genel bir kanıdır. Oysa sahibi için bu çalışma doğumla başlamış ve son cümlesindeki noktadan sonra da halen devam etmektedir. Bir anlamda, birazdan okuyacaklarınız, çalışma sahibinin hayatında belli bir yere ve öneme sahip olmuş ve olmaya devam edecek olan bir öykünün bilimsel yol ve yöntemle sunulmasıdır.

Yüksek lisans eğitimime başladıktan kısa bir süre sonra meslek hayatıma da başladım. Ancak bir sorun vardı; okulumla iş yeri arasındaki kilometre miktarı artmış, gözden ırak olan gönülden de ırak olmuş ve devamsızlık yapar duruma gelmiştim. Bu nedenle ilk yüksek lisans deneyimim yarıda kalmış, yeni arayışlara yönelmiştim ki o iş yerimde, yani Afyon Kocatepe Üniversitesi'nde (AKÜ) çalışmakta olduğum hocalarımdan Sosyoloji Ana Bilim Dalı'nda yüksek lisans yapma teklifi geldi. Lisans öğrenimini başka bir alanda (Uluslararası İlişkiler) görmüş olsam da Sosyoloji alanında yüksek lisans yapmak fikrine hemen ısındım, başvurdum ve ilk sırada seçildim. Bu nedenle ilk teşekkürüm bana bu yolu gösteren ve o yolda ilerlemem için kapıları açan Afyon Kocatepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Ana Bilim Dalı'nın, başta başkanı Prof. Dr. Mehmet KARAKAŞ olmak üzere tüm öğretim üyelerinedir. Tabii ki bu noktada, öğrenime devam etmeme verdikleri izinle o zamanlar görev yaptığım AKÜ Uluslararası İlişkiler Uygulama ve Araştırma Merkezi yetkililerine de her daim müteşekkir kalacağım.

Ders aşamasını başarıyla geçtikten sonra her öğrencinin yaşadığı, kiminin kısa zamanda karar verip ilerlediği noktada ben çok vakit harcadım. Birkaç tez önerisinde ilerleyemediğimi görerek en sonunda bir bayram tatili dönüşü birazdan okuyacağınız çalışmayı yapmaya karar verdim. Çünkü aslında fark etmeden büyük bir sorunla yüz yüze olduğumuzu ve bu sorunu bilimsel yolla ele alıp bir akademik ürün ortaya koymak, bu ürünle soruna dikkat çekmek için daha uygun bir zamanın olmayacağını düşünerek tez önerimi sundum. Önerimi kabul eden, kabul etmekle kalmayıp kapısını çaldığım, kolaylıkla telefonla ulaştığım her durumda desteğini gördüğüm, önerilerime olumlu ve yapıcı bir gözle yaklaşan, deyim yerindeyse “tıkandığım” anlarda moral

verip motive eden çok değerli danışman hocam Doç. Dr. Hüseyin KOÇAK’a ne kadar teşekkür etsem azdır. Bugün bu tez çalışması tamamlanabilmişse elbette ki en büyük pay sahiplerinden birisi değerli hocamdır.

Afyon Kocatepe Üniversitesi’nde memur olarak görev yaptığım sırada başladığım yüksek lisans öğrenimimi şu an Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi’nde görevli bir öğretim elemanı olarak noktalıyorum. Tez çalışmasında bulunduğum süre boyunca hem akademik hem de idari anlamda desteklerini benden esirgemeyen, izin istediğimde düşünmeden kabul eden, hatta motivasyonu kaybettiğim noktalarda beni çalışmamı tamamlamaya teşvik eden Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi’ndeki tüm hocalarıma da teşekkür ve saygılarımı sunuyorum.

Metnin en başında belirttiğim üzere hayatımda belli bir yere ve öneme sahip olmuş ve olmaya devam edecek olan, ana ocağım Kayabelen’in köylüsüyle kentlisiyle, genciyle yaşlısıyla çok değerli insanlarına sadece tez çalışmasına değil, hayatıma kattıkları için de en içten teşekkürlerle saygılarımı sunuyor, o insanların içinde çok özel bir yere sahip olan kayınpederim Kayabelen Belediyesi Eski Başkanı merhum Selahattin AYDOĞAN başta olmak üzere Hakk’a yürüyen tüm Kayabelenli canları da saygı ve rahmetle anıyorum.

Sona bıraktığım en özel teşekkürüm elbette çok değerli aileme, annem Fadime DEMİRER, babam Ali DEMİRER ve sevgili eşim Fatma DEMİRER’e olacaktır. Onları uzun süren bu çalışma boyunca epeyce yormuş olsam da her daim bana olan inançları, güvenleri ve desteklerini boşa çıkarmadıysam ne mutlu!

Kazım DEMİRER

İÇİNDEKİLER

Sayfa

YEMİN METNİ	i
TEZ JÜRİSİ KARARI VE ENSTİTÜ ONAYI.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER	vii
TABLolar LİSTESİ.....	xi
RESİMLER LİSTESİ.....	xii
KISALTMALAR DİZİNİ	xiii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ

1. ARAŞTIRMA HAKKINDA BİLGİLER.....	6
1.1. ARAŞTIRMANIN PROBLEMİ.....	6
1.2. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI	6
1.3. ARAŞTIRMANIN VARSAYIMLARI	7
1.4. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ.....	8
1.5. ARAŞTIRMANIN EVRENİ VE ÖRNEKLEMİ	8
1.6. ARAŞTIRMANIN SINIRLILIKLARI.....	9
1.7. ARAŞTIRMA YÖNTEMİ VE VERİ TOPLAMA TEKNİKLERİ.....	9
2. ARAŞTIRMA ALANI HAKKINDA BİLGİLER.....	11
2.1. ŞUHUT İLÇESİ.....	11
2.1.1. Konumu.....	11
2.1.2. Coğrafi Özellikleri.....	12
2.1.3. Tarihçesi.....	13
2.1.4. Eğitim Kurumları ve Sosyokültürel Yapısı	15
2.1.5 Ekonomik Yapısı	18
2.1.6 İdari ve Demografik Yapısı.....	19
2.2. KAYABELEN KÖYÜ	22

2.2.1. Konumu.....	22
2.2.2. Adı ve Köyün Tarihçesi	22
2.2.3. Demografik Yapısı	24
2.2.4. Ekonomik Yapısı	26

İKİNCİ BÖLÜM

GÖÇ, KENTLEŞME VE TOPLUMSAL DEĞİŞME KURAMSAL ÇERÇEVE

1. GÖÇ.....	27
1.1. GÖÇÜN TANIMI.....	27
1.2. GÖÇ TÜRLERİ	29
1.2.1. İrade esasına göre göçler	29
1.2.2. Ülke sınırları esasına göre göçler	30
1.2.3. Yerleşme süreleri esasına göre göçler	30
1.3. GÖÇ KURAMLARI.....	31
1.3.1. Ravenstein'in Göç Kanunları	31
1.3.2. Kesişen Fırsatlar Kuramı	34
1.3.3. İtme-Çekme Kuramı.....	35
1.3.4. Merkez-Çevre Kuramı.....	36
1.3.5. İlişkiler Ağı (Network) Kuramı	37
2. KENTLEŞME VE TOPLUMSAL DEĞİŞME.....	39
2.1. KIR VE KENT AYRIMI.....	39
2.2. KENT KURAMLARI.....	41
2.2.1. Klasik Kent Kuramcıları (Marx-Engels, Weber ve Simmel).....	41
2.2.2. Chicago Okulu: Ekolojik Kuram ve Sosyal Psikolojik Kuram	43
2.2.3. Çağdaş Kent Kuramcıları	45
2.3. TOPLUMSAL DEĞİŞME VE KURAMLARI	46
2.3.1. Toplumsal değişimin özellikleri ve tipleri	47
2.3.2. Toplumsal Değişmeye Yol Açan Etkenler.....	47
2.3.3. Toplumsal Değişme Kuramları.....	50
2.3.4. Sosyokültürel Değişme.....	53

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ALEVİLİK

1. KAVRAMSAL VE TARİHSEL ARKA PLAN.....	55
1.1. ALEVİLİĞİN KAVRAMSAL ARKA PLANI	55
1.1.1. Alevi sözcüğünün kökeni	55
1.1.2. Şiilik ve Caferilik.....	57
1.1.3. Bektaşilik ve Kızılbaşlık	58
1.2. ALEVİLİĞİN TARİHSEL ARKA PLANI	60
1.2.1. İslam Öncesi Temelleri	60
1.2.2. Türklerin İslamiyetle Tanışması.....	62
1.2.3. İlk Dönem Sufiler ve Babaî İsyanı.....	63
1.2.4. Hacı Bektaş-ı Veli ve Osmanlı'nın Kuruluş Dönemi	65
1.2.5. Safevîlerle Etkileşim ve Anadolu'da İsyanlar	66
1.2.6. Bektaşiliğin Yasaklanması ve Osmanlı'nın Son Zamanları.....	68
1.2.7. Kurtuluş Savaşı ve Cumhuriyet Döneminde Alevilik.....	69
2. ALEVİLİĞİN YAZILI VE SÖZLÜ KAYNAKLARI	71
2.1. YAZILI KAYNAKLAR.....	71
2.2. SÖZLÜ KAYNAKLAR	73
3. ALEVİLİKTE TEMEL İNANÇ ÖĞELERİ VE TOPLUMSAL KURUMLAR	74
3.1. TEMEL İNANÇ ÖĞELERİ	74
3.1.1. Ali, Ehl-i Beyt ve On iki İmamlar.....	74
3.1.2. Dört Kapı Kırk Makam.....	77
3.1.3. Tören Geleneği ve Kutsal Günler	79
3.2. ALEVİLİĞE ÖZGÜ TOPLUMSAL KURUMLAR	82
3.2.1. Ocak Sistemi ve Dedelik Kurumu	82
3.2.2. Musahiplik	84
3.2.3. Dâr ve Düşkünlük	85

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	
ARAŞTIRMADA ELDE EDİLEN BULGULAR VE VERİLERİN	
DEĞERLENDİRİLMESİ	
1. KAYABELEN KÖYÜ'NDE İNANÇSAL VE KÜLTÜREL YAPI.....	88
1.1. KAYABELEN KÖYÜ'NDE İNANÇ UNSURLARI	88
1.1.1. Hamza Şeyh Dede Ocağı.....	88
1.1.2. Cem Ayini	89
1.1.3 Semah Ritüeli.....	92
1.1.4. Kurban ve Adak	95
1.1.5. Cenaze Törenleri	96
1.1.6. Önemli Günler ve Törenler	97
1.2. KAYABELEN KÖYÜ'NDE KÜLTÜR UNSURLARI.....	99
1.2.1. Maddi Kültür Unsurları.....	99
1.2.2. Manevi Kültür Unsurları	105
2. TOPLANAN VERİLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ	111
2.1. GÖÇ VE DEMOGRAFİK DEĞİŞME	111
2.2. İNANÇSAL YAPIDA DEĞİŞME	113
2.3. GELENEK VE GÖRENEKLERDE DEĞİŞME.....	118
SONUÇ.....	121
KAYNAKÇA	127
EK 1: GÖRÜŞME SORULARI.....	136
EK 2: GÖRÜŞME YAPILAN KİŞİLER LİSTESİ (İKAMET YERİ, MESLEĞİ, DOĞUM YILI, EĞİTİM DURUMU)	138

TABLÖLAR LİSTESİ

	Sayfa
Tablo 1. Şuhut İlçesi’nde Yıllara Göre Nüfus Artışı (1950-2000).....	20
Tablo 2. Şuhut İlçesinde Yıllara Göre Nüfus Verileri (2007-2016).....	21
Tablo 3. Kayabelen Köyü’nün Yıllara Göre Nüfus Sayım Sonuçları.....	24

RESİMLER LİSTESİ

	Sayfa
Resim 1. Alan araştırması görüşmelerinden bir görüntü.....	11
Resim 2. Şuhut ilçe haritası.....	12
Resim 3. Kayabelen Köyü'nün konumu.....	22
Resim 4. Kayabelen Köyü'nün uydu görüntüsü.....	24
Resim 5. Kayabelen Köyü'nün genel görünümü.....	26
Resim 6. Kayabelen Hamza Şeyh Dede Kültür Merkezi'nde bulunan cemevi.....	90
Resim 7. Festivalde semah dönen Hamza Şeyh Dede Ocağı talipleri.....	93
Resim 8. Hamza Şeyh Dede Kültür Merkezi (festival alanı).....	99
Resim 9. Hamza Şeyh Dede Türbesi'nin dıştan ve içten görünümü.....	101
Resim 10. Arap Dede ve Beklece Dede Yatırları.....	103
Resim 11. Kayabelen Köyü'nde geleneksel gelin ve kadın giysileri.....	104
Resim 12. Tandır evinde katmer ve şepit yapan Kayabelenli kadınlar.....	105
Resim 13. Gelin alma töreni.....	110

KISALTMALAR DİZİNİ

ADNKS: Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi

Akt.: Aktaran

Bkz.: Bakınız

Çev.: Çeviren

Dr.: Doktor

Ed.: Editör

Hız.: Hazreti

km²: kilometrekare

M.Ö.: Milattan Önce

ÖTT: Ölçünlü Türkiye Türkçesi

ŞYA: Şuhut ve Yöresi Ağzı

TDK: Türk Dil Kurumu

TÜİK: Türkiye İstatistik Kurumu

Vb.: ve benzeri

Vd.: ve diğerleri

YL: Yüksek Lisans

GİRİŞ

Dünyada 19. Yüzyıldan itibaren başlayan hızlı sanayileşme hareketi ile birlikte yerleşim yerleri de önemli bir değişim süreci içine girmiştir. Üretim süreçlerinin hızlı değişimi, özellikle sanayi mekânlarının bulunduğu yerleşim yerlerini istihdam olanaklarıyla birer çekim merkezi haline getirmiş ve kentler özellikle üretilen malın ulaşım kolaylığı ve sermaye birikimini ihtiva eden konumlar düşünülerek biçimlendirilmiştir. Kentlerde hızlı sanayileşmenin bir sonucu olarak ortaya çıkan emek ve istihdam gereksinimleri dolayısıyla kırsal yerleşim yerlerinden özellikle sanayileşme sürecindeki kentlere göç hareketleri yeni bir boyut kazanmıştır.

Ülkemizde Cumhuriyetin ilanını takip eden dönemde on yıllar süren savaşların perçinlediği yoksulluk ve geri kalmışlığı ortadan kaldırmak amacıyla başlatılan sanayileşme ve sermaye birikimi hareketi, Erken Cumhuriyet veya Atatürk Dönemi olarak adlandırılan 1920’li ve 30’lu yıllarda küresel ekonomik krizin gölgesi altında yaşanmıştır. Bu hareketin sonucunda kişi başına düşen milli gelirde hatırı sayılır bir artış gözlemlenmektedir. Bununla birlikte önemli görülebilecek ölçüde bir kırdan kente göç hareketi yaşanmamış, kırsal yaşam baskın bir biçimde devam etmiştir. Türkiye’de kentlerin çekicilik kazanması ve kırsal kesimden kentlere yoğun göç hareketlerinin başlaması 1950’li yılların ortalarını bulmaktadır. Bundaki temel nedenlerinden birisi Türkiye’de tarımda başlayan makineleşmeyle bu alanda istihdam gereksiniminin azalması; tarımsal üretimde akaryakıt, yedek parça gibi ek maliyetler gelmesidir. Demiryolu ile birlikte karayolları yatırımları ile kırsal kesimden kentlere ve özellikle başta İstanbul olmak üzere, Ankara, İzmir, Adana gibi büyükşehirlere göç de kolay hale gelmiştir. Ne var ki başlayan göç hareketi ile birlikte büyük kentler bu göçlere deyim yerindeyse hazırlıksız yakalanmış, “çarpık kentleşme” ve “gecekondulaşma” gibi kavramlar hayatımıza girmeye başlamıştır. Göç eden kitlelerin kırsal kesimde sürdürdükleri yaşam tarzı ve alışkanlıklarını yeni yaşam alanlarında da sürdürme yolundaki davranışları kentlerde kır-kent karışımı melez yaşantıların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Kısacası göç eden kitleler, dili, yaşam tarzı, mimarisi, müziği vb. yeni bir sosyokültürel yapı meydana getirmişlerdir. Bu durum ülkemizde göç kavramının akademik çalışmalarda daha sık biçimde ve çok çeşitli boyutlarıyla konu edilmesine yol açmıştır. Göç kavramının kuramsal çerçevesi, tanımı ve göç türleriyle,

göç ile birlikte ortaya çıkan toplumsal değişme ve kentleşme gibi kavramlara çalışmanın ikinci bölümünde yer verilmiştir.

Tez çalışmasının üçüncü bölümünde ilk olarak, çalışmamızın evrenini oluşturan Kayabelen Alevileri dolayısıyla Alevilik ve ilişkin kavramlar sunulacaktır. Devamında yüzyıllar içinde bu topraklara özgü bir inanç ve yaşayış biçimi olarak kendi dinamiklerini yaratan Anadolu Aleviliğini tarihsel ve toplumsal boyutlarıyla ele almak amaçlanmaktadır. Alevilik kavramı teoloji, tarih, sosyoloji, siyaset gibi ortamlarda uzun yıllardır araştırma, inceleme ve tartışmalara konu olmaktadır. Aleviliğin İslam'dan ayrı bir inanç sistemi olup olmadığı, Sünni İslam ile benzerlik ve farklılıkları gibi konular teolojik tartışmalarda ele alınmaktadır. Aleviliğin İslam öncesi temelleri, İslam'da mezheplerin ortaya çıkışı, Türklerin İslam dinini kabulü ve sonrasında sürekli Batı'ya doğru yönelen Türk-İslam boylarında görülen dini hareketler, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde yaşanan iskân ve isyan hareketleri, Cumhuriyet dönemindeki olaylar açısından da tarih bilimi çatısı altında incelenmektedir. Alevilikte ocak sistemi, dede-talip ilişkileri, musahiplik, düşkünlük, konar-göçerlik ve yerleşik yaşam, kentleşme sürecinde yaşanan gelişmeler gibi boyutlarıyla da Alevilik, sosyolojik incelemelere konu olmaktadır. Bütün bu çalışmalar, tez evreninin de bir parçasını oluşturduğu İç Batı Anadolu'da yaşamakta olan Alevi topluluklar üzerinde ne kadar ve ne düzeyde yapılmıştır? Bu soruya son yıllara kadar hiçe yakın şeklinde bir yanıt verebilmek mümkün ise de akademik dünyanın son on-on beş yıla yakın bir süredir artan ilgisi gözlemlenmektedir. Artık hem bütünüyle Alevilik olgusu, hem de birer birer Alevi toplulukları bilimsel ve akademik çalışmalara daha çok konu olmakta, saha çalışmaları özellikle yükseköğretim kurumları çatısı altında kurulan çeşitli araştırma ve uygulama merkezlerinin çabalarıyla daha da çeşitlenmektedir. Bu tez çalışmasındaki amaçlardan biri de bu tür bilimsel ve akademik faaliyetlere bir miktar katkı sunabilmektir.

Konumu itibariyle Afyonkarahisar, tarihin her döneminde önemli göç yollarının kesiştiği bir merkez olmuş, pek çok göç hareketinin hem nesnesi hem de bir öznesi durumunda bulunmuştur. Artan kentleşme ve hatta “metropolleşme” diyebileceğimiz bir eğilim ile birlikte bir yandan Afyonkarahisar il merkezi kendi ilçe, kasaba ve köylerinden göç almaya devam ederken öte yandan yine il merkezi ve il

sınırları içindeki diğer yerleşim birimlerinden daha büyük illere göç vermeye devam etmektedir. Buna rağmen il merkezi, ilçe ve köyleriyle nüfusu 750 bine yaklaşan bir kent oluşu, 5216 Sayılı Büyükşehir Belediyesi Kanunu'nda 2012 yılında yapılan değişiklik gereği Afyonkarahisar'ın da yakın bir zamanda resmen bir "büyükşehir" durumuna geleceğine işaretler. Ancak şunu da söylemek gerekir ki Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) tarafından 2000'li yıllarda uygulamaya konulan Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi (ADNKS) verileri dolayısı ile 2014 Mahalli İdareler Seçimlerinde Afyonkarahisar'a bağlı bulunan azımsanmayacak sayıda belde köy durumuna gelmiştir. Bu yerleşim yerleri içinde yarım asırdan beri belde teşkilatı bulunan kasabaların da bulunması göçün artan etkisini gözler önüne sermektedir. Tez çalışmamıza konu edindiğimiz Kayabelen de belde teşkilatını söz konusu seçimle birlikte kaybetmiş yerleşim yerlerinden biridir.

Belde konumuna 1999 yılında ulaşan Kayabelen, halkının da desteğiyle belde olmanın getirilerini hemen görmeye başlamış, hem nüfusunu koruduğu gibi her yıl mayıs ayında köyde türbesi bulunan bir Alevi-Bektaşî ereni olan Hamza Şeyh Dede adına düzenlemiş olduğu ve çalışmanın ilerleyen kısımlarında ayrıntılı biçimde anlatılan festivalle de kendine özgü inanç ve ritüellerini ulusal ve uluslararası anlamda duyurmuştur. Hem yurt içindeki, hatta Balkanlar ve Avrupa'nın diğer bölgelerindeki Aleviler hem de Alevilik üzerine çalışan araştırmacılar için festivalin her yıl Kayabelen'e yönelik artan ilginin güçlü bir nedeni olduğu açıktır. Ne var ki verilen göçler nedeniyle yıllar boyunca süregelen bu etkinliğin sürdürülebilirliği, Alevi inanç ve pratiklerinin yeni nesillere aktarılmasının önümüzdeki süreçte mümkün olup olmayacağı ve olursa bunun ne şekilde gerçekleşeceği üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur.

Bu çalışmadaki temel varsayım, kırdan kente göçle birlikte Kayabelen Alevilerinde sosyokültürel yapılarında değişimler yaşandığıdır. Söz konusu göç hareketinin 1980'li ve 2000'li yıllarda yoğun biçimde görüldüğü, göç hareketine gençlerin katılımıyla köy nüfusunun giderek yaşlandığı, göçün etkisiyle Kayabelen'de yaşatılmaya çalışılan Alevi inanç ve uygulamaların yeni nesillere aktarımında kopmalar yaşandığı da alt varsayımlar olarak görülmektedir.

Son yıllarda kent yaşamında ortaya çıkan sorunların çeşitlilik göstererek

artması ve nostaljik öğeler barındırsa da kırsal yaşama yeniden duyulan ilgi de Kayabelen’de Alevi inanç ve kültürünün yaşatılması adına bir fırsat olarak görülebilir. Bu tez çalışmamızdaki amaçlardan ilki yukarıda belirtilen türde bir tehditle karşı karşıya olan Kayabelen’de yaşatılmaya çalışılan Alevi inanç ve pratikleri, bu inançla birlikte sürdürülen kültürel ve folklorik öğeleri akademik bir bakışla ele almak ve sözlü geleneği bir anlamda yazıya dökmektir. İkinci bir amaç ise Kayabelen de dâhil olmak üzere tüm kırsal yerleşimlerde görülen kente göçün geride bıraktıkları ve kırsal kökenli insanların köyleri, köydekilerin kentte yaşayan hemşerileri ilgili duygu ve düşüncelerini, yaşadıkları ve yaşa(ya)madıkları değişimleri Kayabelen Alevileri örneğinde aktarmaya çalışmaktır. Bu yolla bir yandan yüzyıllar boyunca gözden uzak yerleşim birimlerinde endişe ve çekingenlik içinde yaşamış Alevi topluluklardan biri örneğinde Alevilerin kırdan kente göçü ve yaşadığı sosyokültürel değişimi ele alırken diğer yandan geride kalan kırsal yaşamda inanç ve kültür öğelerini sürdürme çabalarını aktarmak planlanmaktadır.

Bu tez çalışmasının temel gerekçesi ise 1965’ten itibaren yapılan resmi nüfus sayımlarına bakıldığında Kayabelen’in en düşük nüfusuna son güncel sayımda sahip olmasıdır. Köyün en yüksek nüfus rakamlarına belde olduğu dönemde ulaşılmış (2000 yılı nüfus sayımı) ve yukarıda bahsedildiği üzere kentten köye doğru bir göç hareketi de artmaya başlamışken, nüfusun 1965 yılı verilerinin de altına düşmesi salt bir istatistiki değerlendirmeden ziyade sosyolojik olarak da incelenmesi gereken bir husustur. Bu çalışma ile göçün bir Alevi topluluğu üzerindeki etkileri incelenecek olmakla birlikte genel anlamda kırdan kente göç ile kentleşme, toplumsal değişme, sosyokültürel değişim ve geride bırakılan öğeler de örneklem üzerinden açıklanacaktır.

Yöntem olarak göç, Alevilik ve araştırma alanı üzerine hali hazırda yazılı olarak bulunan veriler toplanıp analiz edilecek; Kayabelen’den göç ederek farklı kentlere yerleşmiş olan ve köyde hali hazırda yaşamaya devam eden kişiler ile görüşmeler yapılarak göçün etkileri ve sosyokültürel değişimin boyutları ortaya konmaya çalışılacaktır.

Özetle, Şuhut İlçesi Kayabelen Köyü Alevilerinde Göç ve Sosyokültürel Değişim başlıklı bu yüksek lisans tez çalışması ile ülkemizdeki göçün inançsal ve

kültürel yaşama etkileri Alevi topluluklarda da görülen bir unsur olarak Kayabelen Alevileri rnekleme ile verilecektir. Bu baēlamda, sayısı hızla artan bu konudaki çalışmalara akademik bakışla özgün ve yeni bir çalışma daha eklenmiş olacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ

Çalışmanın ilk bölümünde ilk olarak araştırma hakkında tanımlayıcı bilgilere yer verilmiş ve devamında araştırma alanı olarak belirlenen Şuhut ilçesi ve Kayabelen köyü tarihsel, coğrafi, ekonomik, kültürel ve demografik unsurlarıyla tanıtılmıştır.

1. ARAŞTIRMA HAKKINDA BİLGİLER

Her bilimsel araştırmada olduğu gibi bu çalışmada da araştırmanın problemine, konusu ve amaçlarına, varsayımlarına, önemine, sınırlılıklarına, evreni ve örneklemiyle araştırmada kullanılan yöntem ve veri toplama tekniklerine bu bölümde yer verilmiştir.

1.1. ARAŞTIRMANIN PROBLEMİ

Alevilik, inançsal ve kültürel öğelerini gelecek kuşaklara yazılı olmaktan ziyade genel anlamda sözlü kaynaklar aracılığıyla aktaragelmıştır. Yüzyıllar boyu süren bu aktarımın kesintisiz devam etmesinde kırsal nüfusun yakın zamana dek kentsel nüfustan fazla oluşu, bir başka deyişle kırsal yaşamın daha egemen olmasının etkisi büyüktür. Türkiye’de 1950’lerde başlayan köyden kente göç sürecine Alevi kitlelerin de yoğun katılımı nedeniyle bu aktarımın git gide azaldığı görülmektedir. Bu durum karşısında yüzyıllar boyu devam eden bir süreç sonunda oluşan bir inançsal ve kültürel yapının kentsel yaşamla ya aslından başka bir forma bürünme ya da tamamıyla yok olmaya yüz tutması tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu söylemek abartı olmayacaktır. Zira Alevilikte ocak ve dedelik kurumunun çeşitliliği sonucu hem teorik hem de pratik açıdan bir zenginlik, bir başka deyişle yöreden yöreye değişen farklılıklar söz konusudur. Bir ocak merkezi olan Kayabelen Köyü’nde oluşan inançsal ve kültürel yapının kente göçün son yıllarda giderek artması nedeniyle gelecek kuşaklara aktarımında sorunlar yaşadığı görülmektedir.

1.2. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI

Kayabelen’de yaşatılmakta olan Alevilik ve onun şekillendirdiği sosyokültürel

yapıda kırdan kente göçle meydana gelen değişmeler araştırmanın konusudur. Araştırma, Aleviliğin kendine has örgütlenme biçimi olan ocak kavramından yola çıkarak;

i) Anadolu’da sayısı onlarla ifade edilen Alevi ocakları içinde kendine özgü bir yer edinen Kayabelen merkezli Hamza Şeyh Dede Ocağı ve Kayabelen Alevilerinin bu ocak etrafında şekillenen inanç ve ritüellerini ortaya koymayı,

ii) Kayabelen Alevilerinde kırdan kente göçle meydana gelen sosyokültürel değişimleri açıklamayı ve

iii) Anadolu’nun inançsal ve sosyokültürel zenginliğinin bir parçası olarak gördüğümüz bu yapıya, göçün yıkıcı ve yok edici etkisinden korumak üzere yazılı bir kaynak olmayı ve bu yapıyı korumaya yönelik önerileri ortaya koyabilmeyi amaçlamaktadır.

1.3. ARAŞTIRMANIN VARSAYIMLARI

Araştırmanın temel varsayımı, Kayabelen Alevilerinde görülen kırdan kente göçle birlikte hem köy hem de göç edenlerin sosyokültürel yapı ve davranışlarında değişimler yaşandığıdır. Bu noktadan hareketle araştırmanın diğer varsayımları şu şekilde açıklanabilir:

i) Köyden kente göç 1980 ve 2000’li yıllarda daha yoğun biçimde görülmektedir.

ii) Göçün temel nedeni, tarımsal üretimden elde edilen gelirin azalmasıyla yeni iş olanakları aramak başta olmak üzere ekonomik gerekçelerdir.

iii) Özellikle genç nüfusun göçe katılımı söz konusudur. Bu nedenle köy nüfusu giderek yaşlanmaktadır.

iv) Genç nüfusun göç hareketlerine katılımı, köyde yaşanan Aleviliğin gelecek kuşaklara aktarımında sorunlar yaşanmasına yol açmaktadır.

v) Göçün İstanbul ve İzmir gibi nüfus konusunda artık doyuma ulaşan kentlere yoğunlaşmış olması, yaşlı nüfustan genç nüfusa doğru bir tersine, yani kentten köye göç hareketini tetikleyebilir.

1.4. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ

Alevilik üzerine yapılan bilimsel araştırmaların sayısında son yıllarda bir artış görülmektedir. Bu araştırmalar, tarih, ilahiyat, sosyoloji ve antropoloji gibi sosyal bilimlerin pek çok dalında çeşitlenmeye devam etmektedir. Yapılan çalışmalarda ise bazen Aleviliğin genel konuları ele alınarak bir tündengelim söz konusu olmakta, bazen de bu araştırmada da olduğu üzere alan araştırmaları yoluyla bir örneklemeden alınan verilerin tespitiyle bir tümevarım yolu izlenmektedir. Aleviliğin kendine has kurumsallaşma yolu olan ocak sistemine dair alan araştırmalarının sayısında son yıllarda hızlı bir artış yaşanmaktadır.

Bu araştırmanın önemi ve özgün yanı, İç batı Anadolu Bölgesinde kendine has bir Alevi ocağı olan Hamza Şeyh Dede Ocağının merkezi Kayabelen Köyü'nde yaşanmakta olan Aleviliği ve bu Alevi topluluğun göçün etkisiyle yaşadığı sosyokültürel değişimi bir lisansüstü tez düzeyinde ele alan ilk çalışma olmasıdır. Zira yapılan literatür taramasında Alevilik, göç ve sosyokültürel değişim olguları ve bunlar arasındaki ilişkileri ele alan birçok bilimsel makale ve tezlere rastlanmasına karşın, Kayabelen'i ve Hamza Şeyh Dede Ocağı'nı ele alan makale, bildiri vb. çalışmalar sınırlı olmakla birlikte herhangi bir lisansüstü tez bulunmamaktadır. Yine Yükseköğretim Kurumu'nun Ulusal Tez Merkezi Veri Tabanı üzerinden bir tarama yapıldığında Şuhut ve yöresiyle ilgili sosyal bilimler alanında yapılan tezlerin azlığı, hatta Sosyoloji Ana Bilim Dalı'na ilişkin Mayıs 2018 itibarıyla hiçbir tez bulunmaması dikkat çekicidir. Dolayısıyla bu tez çalışmasının araştırma alanına ilişkin bu yönüyle de özgün bir değer taşıdığı açıktır.

1.5. ARAŞTIRMANIN EVRENİ VE ÖRNEKLEMİ

Araştırmanın evrenini, kendisi, annesi ve/veya babası Kayabelen doğumlu olup Kayabelen ya da başka bir yerleşim yerinde ikamet etmekte olan ve kendisini "Kayabelenli bir Alevi" olarak tanımlayan bireyler oluşturmaktadır. Bu tanımdan anlaşılacağı üzere doğuştan ya da soy bağlantısıyla Alevi olmak gibi bir şart aranmamış, ikrar vererek bir dedeye talip olmak, musahiplilik gibi Alevilikte bir bireyin Alevi kimliğine etki edebileceği unsurlar araştırma evrenini oluşturmada devre

dışı bırakılmıştır.

Araştırmada örneklem seçimi yapılırken gönüllü katılım esası izlenmiştir. Örneklem seçiminde ikamet edilen yer, yaş, cinsiyet, meslek grubu, eğitim ve gelir durumları gibi değişkenlerin oranının birbirine yakın olmasına özen gösterilmiştir. Bu nedenle yalnızca Kayabelen’de yaşayan bireyler değil, İstanbul, İzmir ve Eskişehir’de yaşamakta olan Kayabelenliler de örneklem grubuna dâhil edilmiştir. Örnekleme ulaşmada hem kişisel bağlantılar hem de köyde faaliyet gösteren Kayabelen Folklor Araştırma Derneği’nin iletişim kanalları kullanılmıştır. Bu şekilde oluşturulan örneklem grubu toplam 70 kişiden ibarettir. Görüşme yapılan kişilerin listesi Ek-2’de verilmiştir.

1.6. ARAŞTIRMANIN SINIRLILIKLARI

Araştırma, araştırmacının katılımcı gözlem yoluyla elde ettiği verilerle birlikte yukarıda ne şekilde oluşturulduğu belirtilen örneklem grubu ve yapıldığı zamanla sınırlıdır. Söz konusu grupta özellikle İstanbul, İzmir gibi kentlerde yaşayanların araştırma için görüşmelere çağrılmasının gönüllülük esasına ve yazılı iletilere dayanması katılımı sınırlamıştır. Yine zaman ve teknolojik imkânların kullanımı bakımından sınırlılıklar söz konusudur.

1.7. ARAŞTIRMA YÖNTEMİ VE VERİ TOPLAMA TEKNİKLERİ

Bilimsel araştırmalar, araştırmada sunulan probleme yanıt verecek nitelikte, güvenilir ve geçerli bilgiye ulaşmayı amaçlar. Bilimin çeşitli düzeylerde öngördüğü bilgilerin sağlanması ve bunların amaca uygun bilgiler olması için izlediği yola da yöntem adı verilmektedir (Güven, 1996: 6). Bilimsel bilgiler üretmenin yolu da amaca uygun yöntem ve tekniklerin kullanılmasından geçmektedir. Bir pozitif bilim olan Sosyolojide de pozitif bilimlerin ana yöntemi olan ve olguların tek tek gözlemlenmesinden başlayarak genelliklere ve yasalara ulaşmaya dayanan “tümevarım yöntemi” kullanılmaktadır (Güven, 1996: 6). Bu yöntemin tanımında da görüldüğü üzere gözlemlene, tümevarımsal araştırma yöntemlerinin temel tekniğini oluşturmaktadır. Aziz (2010: 73), dolaylı gözlem ve dolaysız gözlem yöntemi olmak

üzere iki tür araştırma yöntemi ve buna bağlı teknikleri olduğunu söylerken, belgeler üzerinde yapılan gözlem, kapsamlı gözlem ve yoğun gözlem yanı sıra basit gözlem ve sistematik gözlem gibi sınıflandırmalar da bulunmaktadır (Güven, 1996: 72-73).

Yukarıdaki her üç tip sınıflandırmada da görülen gözlem türlerinden biri, araştırmacının gözlemlediği gruba bizzat katılarak bilgi topladığı “katılımlı gözlem” türüdür. Bu türde araştırmacı, araştırdığı kümenin bir bireyi şeklinde hareket etmekte, onların sorunları ile yaşamaktadır (Aziz, 2010: 80). De Walt ve De Walt’e göre katılımlı (ya da katılımcı) gözlem toplanan verilerin niteliğini artırdığı gibi, bu verilerin daha nitelikli bir şekilde yorumlanmasını da sağladığından hem bir veri toplama aracı hem de analitik bir araç olarak kabul edilmektedir (Gönç Şavran, 2016: 90). Güven’e göre ise bir köy topluluğunu köye yerleşip uzunca bir süre orada yaşayarak ve o topluluğun bir üyesi olarak gözlemleyen bir araştırmacının yaptığı gözlem olan katılımlı gözlem türü ancak, bir grubun üyesi olarak kabul ettirecek şekilde saklayabildiği, gözlemci kimliğini gizleyebildiği zaman kullanılabilir (1996: 67).

Bu çalışmada katılımlı gözlem yönteminin kullanılmasının temel gerekçesi araştırmacının kimliğidir. Araştırmacı, anne tarafından Kayabelenli olup, Kayabelen’de ikamet etmemiş olsa bile çocukluğundan itibaren Kayabelen’le sürekli bir ilişki içerisinde olmuştur. Evliliğini de Kayabelen’den yapmış olan araştırmacı, çalışmanın yapıldığı an itibarıyla de Kayabelen Köyü’nde faaliyet gösteren Kayabelen Folklor Araştırma Derneği’nin başkanlığını yürütmekte olup, dernek faaliyetleri dolayısıyla da hem köyde hem de diğer yerleşim yerlerinde yaşayan Kayabelenlilerle sürekli bir iletişim halinde bulunmaktadır.

Geray’a göre güçlü ve zayıf yönleri bulunan katılımlı gözlemde, araştırmacının katıldığı kümeyle aşırı özdeşleşerek onlardan biri olması, yani bir nevi “yerlileşmesi” bir tehlike olarak kabul edilir (2006: 171). Böyle bir tehlikeden kaçınmanın yolu, katılımlı gözleme ek başka veri toplama tekniklerinden de faydalanılmasıdır. Bu nedenle bu çalışmada, kümenin de nicel ve nitel yapısı göz önünde bulundurularak yarı yapılandırılmış görüşme tekniğinden de faydalanılmıştır (bkz. Resim 1). Yarı yapılandırılmış soru cetveli Ek-1’de verilmiştir.

Resim 1: Alan araştırması görüşmelerinden bir görüntü



2. ARAŞTIRMA ALANI HAKKINDA BİLGİLER

Çalışmanın bu bölümünde çalışma alanına konu olan Şuhut ilçesi ve Kayabelen Köyü'ne ilişkin bilgiler verilmektedir.

2.1. ŞUHUT İLÇESİ

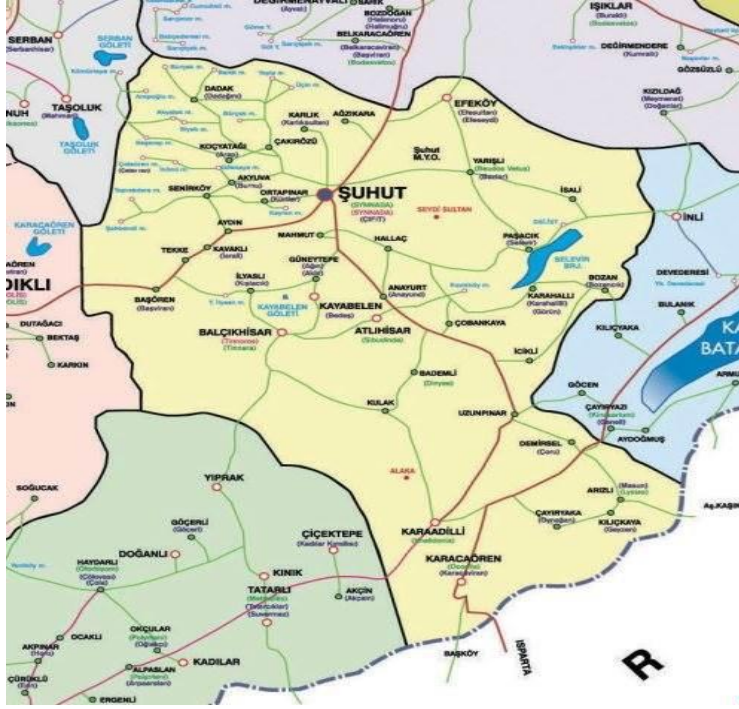
Kayabelen Köyü'nün bağlı bulunduğu Şuhut ilçesinin konumu, tarihçesi, sosyal, kültürel, ekonomik ve demografik yapısını açıklamak araştırmanın konu ve amacının anlaşılması bakımından önemlidir.

2.1.1. Konumu

Şuhut, ülkemizin Ege, Akdeniz ve İç Anadolu Bölgelerinin her üçünde de toprağı bulunan Afyonkarahisar ilinin merkez ilçe dışında kalan 17 ilçesinden biridir. Şuhut ilçe merkezi Afyonkarahisar il merkezinin güneyinde konumlanmış olup il merkezine 28 kilometre uzaklıktadır. İlçe sınırının içinde kalan tüm alan Ege Bölgesi'nin İç Batı Anadolu Bölümü'nde yer almaktadır. Şuhut'un komşuları batısında Dinar ve Sandıklı ilçeleri, kuzeybatısında Sinanpaşa ilçesi, kuzeyde Afyonkarahisar il merkezi, kuzeydoğusunda Çobanlar ilçesi, doğusunda Çay ilçesi,

güneyinde ise Isparta'nın Yalvaç ve Senirkent ilçeleridir (Bkz. Resim 2).

Resim 2. Şuhut ilçe haritası



Kaynak: www.suhut.gov.tr/ilce-haritasi (Erişim t.:05.10.2017)

2.1.2. Coğrafi Özellikleri

Batı Anadolu'yu İç Anadolu'ya bağlayan eşik üzerinde kurulan Şuhut'un yüzölçümü 1182 km² olup yaklaşık 1200 metre yükseltisiyle Afyonkarahisar şehir merkezinden daha yüksek bir alana kurulmuştur. İlçe, Şuhut Ovası ve Karaadilli Ovası adında iki ovaya ve bu ovaları sulayan başta Kali (Şuhut) Çayı olmak üzere irili ufaklı derelere sahiptir. İlçenin doğusundaki Selevir Barajı, Afyonkarahisar ilinin su hacmi en yüksek barajıdır. Bunun yanı sıra yine sulama amaçlı Ağzıkara, Ortapınar ve Kayabelen Göletleri bulunur.

Şuhut'un iklimi bir geçiş iklimi olup genel olarak İç Anadolu'nun karasal iklimi ile Ege'nin yumuşatıcı iklimi etkisi altındadır. Genelde yazları sıcak ve kurak, kışları da soğuk ve genelde kar olacak şekilde yağışlıdır. Yağışlar Ege Bölgesi'ne nazaran az olup yağışlı gün sayısı 110 dolaylarındadır. Diğer yandan yıllık sıcaklık ortalaması 11,3 °C'dir.

Şuhut, bitki örtüsü yönünden otsu bitkilerin hâkim olduğu bir coğrafyaya sahiptir. Dağlık alanlarda kekik, keven, devediken, üzerlik gibi otsu bilgiler

görülmekte olup ağaçlı bölgeler kuytu yerlerde ve dere boylarında genellikle söğüt ve kavak ağaçları yer yer de yabancı ahlut, meşe, çam ve kızılçam olacak şekilde görünür.

2.1.3. Tarihçesi

Şuhut'un tarihi bazı kaynaklarda M.Ö. 2000'lere kadar (Akkoyun, 1999: 79), bazı kaynaklarda ise yerleşik hayata geçişi M.Ö. 3500'lere (Seyirci ve Başyılmaz, 1982: 32) uzanmaktadır. Bilinen ilk ismine Hititlerde "Kuvalya" olarak rastlanılan Şuhut'un adı M.Ö. 1180'lerde Truva Savaşlarını takip eden dönemde Akamas tarafından yeniden inşa edilmesiyle birlikte "Sinaiya" veya "Sinada (Synnada)" olmuştur (Akkoyun, 1999:79). Roma döneminde Synnada adıyla en parlak dönemini yaşayan kentin, daha sonra hâkimiyet altına girdiği Bizans İmparatorluğu'nda ve Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk dönemlerinde, insana sıfat olarak söylenen ve fitne, fesat anlamına gelen "Çıfud" adıyla anıldığı bilinmektedir (Akkoyun, 1999: 79-80; Seyirci ve Başyılmaz, 1982: 32-33).

Şuhut'un Müslüman bir toplulukla ilk tanışması Emevi Arapların 8. yüzyılda Anadolu'da Bizans'a karşı yaptığı akınlar nedeniyle olmuştur. Malik bin Şebib komutasındaki ordunun Bizans kuvvetleriyle Şuhut (o zamanki Synnada) yakınlarında karşı karşıya geldiği, Arap ordusunun geri çekilmek zorunda kaldığı, Şuhut içinse Hısn-ül Sinnade (Sinada Kalesi) veya Hısn-ül Yehud (Yahudi Kalesi) ifadelerini kullandıkları rivayet edilmektedir. Malazgirt Savaşı sonrası Anadolu'ya yönelen akınlar sonucunda Şuhut yöresinde Türkmen boylarının yerleşmeye başladığı görülür. Yukarıda sözü edilen Bizans-Arap çarpışmasıyla yıkılan kentin üzerine yeni Şuhut'u kuran Türkmenler olup, Gönçer'e göre Şuhut yöresine yerleşen Türkmenler Orta Asya'dan gelen ve kutsal hayvanları at olan Akhanlardır (Seyirci ve Başyılmaz, 1982: 59-60). Şuhut adının ne zaman kullanılmaya başlandığı kesin bilinmemekle birlikte, Şuhutlu bilgin Ali Agâh Hoca'nın ifadesiyle "Bizanslılar tarafından adı Cıfud kasabası iken, I. Aaladdin Bin Keykubat-Kebir zamanında 1219 yılında fethedilmiş, askerlerin arasında Şeyh Şuhudî Ömer Efendi'nin de hazır bulunmasından ötürü, Çıfud'un adı Şuhud kasabasına dönüşmüştür" (Seyirci ve Başyılmaz, 1982: 33).

Beylikler döneminde Sahipataoğulları, Germiyoğulları, kısa bir süre Hamitoğulları ve tekrar Germiyoğulları idaresinde kalan Şuhut, 1392 yılında Osmanlı Devleti'ne katılmış, 1402 Ankara Savaşı sonrası tekrar Hamitoğulları

idaresine girse de idareyi ele alan Çelebi Mehmet zamanında tekrar Osmanlı topraklarına dâhil edilmiştir. II. Bayezid döneminde tutulmuş olan bir Mufassal Tahrir defterindeki bilgilere göre Şuhut Kazası Karahisar-ı Sahib Sancağı içinde mevcut kazaların en büyüğüdür. Ünlü gezgin Evliya Çelebi de Şuhut’u ziyaret etmiş olup, bu ziyaretinde Şuhut için şu sözleri söylemiştir:

“150 akçe kazadır. Bazen Karahisar Kadısına ilave olur. 40 köyü vardır. Karahisar Paşasının hassıdır. Yüksekçe bir yerde havası güzel bir yerdir. Sulu üzüüm Karahisar’a buradan gider. Halk dilinde Cifud derler ama doğrusu Şuhud’dur. Çünkü dört tarafında binlerce şehid gömülüdür. 9 mahalle, 9 mihrabdır. Çarşı içinde Germiyan Camii toprak örtülüdür. Mescidi, hanı, hamamı, mektebi, 1200 evi vardır. Buradan batıya bir sahrada gittik” (Özköse, 2014: 9).

Karahisar Sancağı’na bağlı kaza niteliğini 19. yüzyıl sonlarına kadar sürdüren Şuhut, 1862 yılında meydana gelen bir depremle de büyük hasar görmüş, anıt niteliğindeki birçok tarihi yapı yıkılmıştır (Seyirci ve Başyılmaz, 1982: 64). Tanzimat sonrası yayınlanan Salnamelerde (yıllık) Şuhut, 1870-1884 yılları arası Bolvadin Kazası’na, bu tarihten sonra merkez livaya (il merkezine) bağlı bir nahiye, 1896 yılında köy ve 1912 yılında tekrar nahiye olmuştur (Özköse, 2014: 10; Seyirci ve Başyılmaz, 1982: 64).

Kurtuluş Savaşı sırasında 1921 yılının yaz aylarında Afyonkarahisar ve çevresini işgale başlayan Yunanlıların “Şuhut Ovası’nın adeta bir kapanı andıran coğrafi yapısının Türklere verdiği avantajla” burayı işgale cesaret edemedikleri görülmektedir. Sandıklı ve Çay gibi Şuhut’a komşu yerlerin zaman zaman işgale uğramasıyla da Şuhut, işgal bölgesinden kaçanların bir yığılma yeri haline gelmiştir (Akkoyun, 1999: 86-90). Şuhut tarihinin en önemli günlerinden biri 24 Ağustos 1922 günüdür; çünkü Büyük Taarruz’un gerçekleştirilmesi için hazırlıklarını tamamlayan Başkomutan Mustafa Kemal Paşa o gün Şuhut’a gelmiş, Batı Cephesi Karargâhı da bir gün sonra Şuhut’a taşınmıştır.

Büyük Taarruz öncesi son karargâh olması açıdan Milli Mücadele’deki yeri ve önemi büyük olan Şuhut, 1946 yılında ilçe olmuştur.

2.1.4. Eğitim Kurumları ve Sosyokültürel Yapısı

Şuhut ilçe merkezi ve köylerinde ilk ve orta öğretim düzeyinde Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı 58 adet okul bulunmaktadır. Yükseköğretim düzeyinde ise Afyon Kocatepe Üniversitesi'ne bağlı olarak hizmet veren Şuhut Meslek Yüksekokulu'nun 2017-2018 Öğretim Yılı itibarıyla 4 önlisans programı mevcuttur. İlçede ayrıca bir Halk Kütüphanesi ve 2013 yılında yenilenen binasıyla bir de Halk Eğitim Merkezi bulunmaktadır.

Kültürün, yeme, içme, giyim-kuşam, eğlence, iletişim biçimi, sevgi, saygı, inanç gibi hayatın her safhasında insanı kuşatan duygu ve düşüncenin yaşama yansıyan hâli (Göçer, 2012: 50) olarak düşündüğümüzde Şuhut'un sosyokültürel yapısını açıklamak için dil başta olmak üzere bu duygu ve düşüncelerin Şuhut'taki yansımalarını açıklamak gerekir.

Erdoğan (2007), genellikle “İstanbul Türkçesi” olarak adlandırdığımız Ölçünlü Türkiye Türkçesi (bundan sonra ÖTT) temel alındığında Şuhut ve Yöresi Ağzının (bundan sonra ŞYA) karakteristik özelliklerini şu şekilde özetlemiştir:

- a. *Damak uyumu ÖTT'den ileri durumdadır: acamı-acemi, habar-haber, lire-lira gibi (ilk verilenler ŞYA'dan örneklerdir)...*
- b. *-iken zarf-fiil eki çoğu zaman damak uyumuna bağlıdır: arakan-ararken, yatakan-yatarken, araşdırıkan-araştıırken gibi...*
- c. *ÖTT'de “b, m, p, v” ünsüzlerinin yuvarlaklaştırıcı etkileriyle bazen kelimelerdeki yuvarlaklık korunur ya da düz ünlüler yuvarlaklaşır. ŞYA'da bu kelimeler dudak uyumuna uyumludur: davıl-davul, çamır-çamur,*
- d. *ŞYA'da k#<g# ötümlüleşmeleri oldukça ileri durumdadır: gış-kış, gar-kar, guzu-kuzu gibi...*
- e. *ŞYA'da son seste yarı ötümlüleşme karakteristik ses değişmelerindendir: hiÇ, hoşaF, yüzüK gibi...*
- f. *#l ünsüzünün eklenme sırasında n# + ≠n- <n# + ≠l olması ŞYA'da sıkça görülür: bunnar-bunlar, şunna-şunlar, gadınna-kadınlar gibi...*
- g. *ŞYA'da ek filin Görülen Geçmiş Zamanı ile Geniş Zamanın Hikayesinin 3. TK ekinde dI⁴n şeklinde sıkça rastlanır: gapalıydın,*

fincanının gibi... ” (2007: 414)

Yine Erdoğan’ın çalışmasında ŞYA’nın alt ağız grupları “yakın zamanda bölgeye yerleşen köyler” (I. Grup) ve “yerleşimi iki yüz yıldan daha fazla olan yerleşim birimleri” (II. Grup) şeklinde bir sınıflandırma görülmekte olup iki bölgenin ayrı karakteristik özelliği şu şekilde açıklanmıştır:

“a. I. bölgenin tamamında ‘şu’ kelimesine bağlı olarak #h<#ş değişimi görülür: hôle-şöyle, hinci-şimdi gibi...

b. II. bölgede h<ğ değişimine rastlanır: garışih-karışık, olarah-olarak, zorluh-zorluk gibi...” (Erdoğan, 2007: 414-415).

Dil yapısı yukarıdaki şekliyle ifade edilen Şuhut’un halkbilimi incelendiğinde, sünnet düğünleri, ölü gömme törenleri Afyonkarahisar’da yapılan törenlerden farklı olmayıp yöresel anlatılara, halk öykülerine ve efsanelere de rastlanılmamıştır. Bununla birlikte Şuhut’taki düğün törenleri geleneksel olarak sırasıyla kız beğenme, kız isteme, ağız tadı (kız evinde şerbet içme), gelin hamamı, ağırlık-başlık şerbet, oturma, kurbanlık, kız görme, giydirme, baş bozma, eksik görme, sini, okuyucu gitme-saç kesme, kına gecesi, gelin alma ve güveyi koyma aşamalarına sahiptir. Öte yandan, kız beğenme ve düğün törenleri ülkenin her yerinde, hatta her köyünde değişiklik göstermekte ancak sanayileşen yaşam, Batı kültürüyle ilişkiler, ekonomik olaylar ve çağımız insanının zamana önem vermesi nedeniyle gelenek-görenek ve töreler gün geçtikçe önemini yitirmekte ve unutulmaktadır (Seyirci ve Başyılmaz, 1982: 15-20).

Şuhut kültürü ve halkbilimi konusunda bu zamana kadarki en temel çalışmayı gerçekleştirmiş olan Seyirci ve Başyılmaz, söz konusu çalışmalarında Şuhut bölgesine özgü ilençler (beddualar), deyimler ve atasözleriyle türkülerde de yer vermiştir. Buna göre Şuhut bölgesindeki bazı ilenç, deyim ve atasözlerinden bazıları şunlardır: “Elde gezen eşeğin beli kırık olur, Kedinin yiğitliği samanlığa kadardır, Güvenme emmine dayına ekmeğini al yanına, Can evinden yanasıca, Beyliğe çıkasica, Hınzır köpeğin çocuğu, Ne gelini ver ne dünürü küstür...” (1982: 21).

Afyonlu şair Osman Attila’nın “Afyonkarahisar Türküleri” adlı eserinde Şuhut yöresine ait türkülerin çokluğu dikkat çekicidir. Şuhut yöresi türkülerinin genellikle kaynak kişisinin, olaylara dayanarak türkülerini yakan, asıl adı Dudu olup 120 yılı aşkın

süre yaşadığı söylenen İbiş Nine lakaplı bir kadın olduğu yöre halkınca ifade edilmiştir. Şuhut'un türküleri içinde en meşhur olanları Molla Ahmet, Rasime, Evlerinin Önü Bulgur Dibeği ve Hisardan İndim gibi türkülerdir (Seyirci ve Başyılmaz, 1982: 22-25). Özellikle Molla Ahmet türküsünün TRT dahil olmak üzere bazı ulusal ve bölgesel kanallarda belgesellere konu olup filmlere kaynaklık ettiği görülmektedir. Şuhut yöresi halk oyunları da Afyonkarahisar merkeze benzer özellikler göstermekte olup, erkekler kaşıkla kırık hava, kadınlar da def eşliğinde özellikle 9/8 ritimli yöresel türkülerden oyunlar sergiler.

Şuhut'ta yaşayanların giyim kuşam özelliklerine bakıldığında, genellikle nüfusun yaşlı kesiminde geleneksel özellikte kıyafet tipinin halen kullanılmakta olduğu görülür. Yaşlı kadınların baş bezi adı verilen örtüyü örtmeden dışarı çıkmadıkları, yaşlı erkeklerin de kasket kullandıkları görülmektedir. Nüfus gençleştikçe bu tür alışkanlıkların da azaldığı gözlemlenmektedir.

Şuhut'ta yemek kültürü denince akla ilk keşkek yemeği gelir. Günümüzde Şuhut Belediyesi'nin de ambleminde yer alan iki kulplu çömlek figürü de keşkek yemeğinin Şuhut için öneminin bir göstergesidir. Zira keşkek yemeği kemikli kırmızı et, göce (soyulmuş buğday) ve nohut gibi malzemelerin bu iki kulplu ve ağzı kapatılmış çömleklere konulup mahalle fırınlarında bir gece bekletilerek pişirilmesi ve pişmiş halde kepçe yardımıyla ezilerek sakız kıvamına getirilmesiyle hazırlanan bir yiyecektir. Bu şekilde hazırlanmış keşkeğin üzerine eldeki malzemeye göre tereyağı veya haşhaş yağında kavrulmuş biber veya domates salçası dökülerek, keşkek servisi yapılır. Keşkeğin bu ününden dolayı Afyon yöresinde Şuhutlu bir kimse için "keşkekçi" denildiği de görülmektedir. (Seyirci ve Başyılmaz, 1982: 28). Keşkeğin yanı sıra bamya çorbası, mahalle fırınlarında patatesle yapılan köy ekmeği, sucuk ve yine eldeki malzemeye göre yapılan mercimekli, patatesli, pırasalı vs. hamur işleri de Şuhut'un yöresel yemekleri arasında önemli bir yer tutar.

Şuhut ilçe merkezi ve köylerinde yılın belli gün ve haftalarında düzenlenen kültürel ve sanatsal etkinlikler bulunmaktadır. Atatürk'ün Büyük Taarruz öncesi Şuhut'a gelişi ve Büyük Taarruz'un başlaması münasebetiyle her yıl 25 Ağustos'u 26 Ağustos'a bağlayan gece Kocatepe Zafer Yürüyüşü etkinliği düzenlenmektedir. Afyon Kocatepe Üniversitesi tarafından 2005 yılında ilk planda üniversite gençliğinin

katıldığı bir yürüyüş olarak başlayan etkinlik yıllar içerisinde Şuhut Belediye Başkanlığı tarafından Şuhut halkının katılımıyla düzenlenir hale gelmiştir. Etkinlik, Atatürk'ün Şuhut'ta bulunan karargâh binasını ziyaret ve buradaki törenlerle başlamakta olup, ilçe merkezindeki konser ve benzeri sanatsal etkinlikler sonrası Çakırözü Köyü'nden başlayıp Kocatepe'deki Atatürk Anıtı önünde son bulan yaklaşık 14 kilometrelik gece yürüyüşü ve Kocatepe'deki törenlerle sona ermektedir. Bu etkinlik dışında Kayabelen Köyü'nde her yıl mayıs ayında düzenlenen Hamza Şeyh Dede'yi Anma ve Hıdırellez Kültür Bahar Bayramı ile Karaadilli Kasabası'nda yine mayıs ayında düzenlenen geleneksel yağlı güreş etkinlikleri Şuhut ve yöresinin kültürel yapısını ortaya koyan belli başlı kültürel ve sanatsal faaliyetlerdir.

2.1.5 Ekonomik Yapısı

Şuhut'un ekonomisi ağırlıklı olarak tarım ve hayvancılığa dayanır. İlçenin ovalık bir arazide yer alması tarım, bunun yanı sıra yükseltisi 2 bin metreyi aşan dağlık arazilerin varlığı da büyükbaş ve küçükbaş hayvancılık faaliyetlerinin yapılmasında önemli bir rol oynamaktadır. İlçede kurulan küçük ve orta ölçekli sanayi tesisleri de ağırlıklı olarak tarım ve hayvancılıktan elde edilen ürünlere yönelik yağ, un, yem vb. ürünlerin elde edilmesine yönelik şahıs işletmeleridir. Bir küçük sanayi sitesinin de yer aldığı ilçede Afyonkarahisar kara yolu üzerinde bulunan Şuhut Organize Sanayi Bölgesi'ni geliştirme çalışmaları devam etmektedir.

Şuhut'ta temel tarımsal faaliyetler buğday, arpa gibi tahıl ürünleriyle patates, pancar, haşhaş, fasulye, mısır, ayçiçeği gibi ürünlerin yetiştirilmesi üzerine kuruludur. Özellikle patates, iç pazarda “Şuhut Patatesi” olarak tanınmış ve Şuhut'un önemli bir marka değeri haline gelmiştir. Son yıllarda meyve ve sebze yetiştiriciliğinin gelişme gösterdiği görülmekle birlikte bu tür yetiştiriciliğin ticari amaçtan çok aile ve ilçe ihtiyacını karşılamaya yönelik olduğu söylenebilir. Bu tür tarımsal faaliyetler daha çok vişne, kavun, karpuz, domates, salatalık gibi ürünler üzerinde yoğunlaşmaktadır. İlçede modern tarım usullerinin kullanılmakta olduğu, tarımı geliştirmek ve üretimi artırmak üzere kooperatiflerin kurulduğu görülmektedir (Dalkılıç, 2005: 6).

İlçedeki hayvancılık faaliyetleri daha çok dana besiciliği üzerine kuruludur. Merkez ilçede çok sayıda et kombinaları, yine merkez ve köylerde besihaneler bulunmaktadır. Kombinalardan hazırlanan etlerin soğutma özellikli araçlarla başta

İstanbul olmak üzere Ankara, İzmir ve Antalya gibi büyük şehirlere taşındığı ve buralarda alıcı bulduğu görülmektedir. Büyükbaş hayvan üretiminin ardından son yıllarda yumurta tavukçuluğu da gelişme göstermiş, yumurta üretimi de ilçe ekonomisine önemli katkı sağlar hale gelmiştir. İlçede tavukçuluğun gelişmesinde Türkiye yumurta borsasının Afyonkarahisar'ın Başmakçı ilçesinde bulunmasının da etkili olduğu düşünülmektedir (Dalkılıç, 2005: 7). Büyükbaş hayvan yetiştiriciliği ve tavukçuluk yanı sıra özellikle dağlık köylerde koyun ve keçi gibi küçükbaş hayvan yetiştiriciliği ilçede görülen bir diğer hayvancılık faaliyetidir.

İlçede bulunan 5 adet kamu ve özel banka şubesi, 7 eczane, meslek odaları, çok sayıda market, bakkal, kasap, manav ve lokantalarla giyim, çiçek, fotoğraf ve yapı malzemeleri satan dükkânlar ve kahvehaneler ilçenin ekonomisine yön veren diğer unsurlardır.

2.1.6 İdari ve Demografik Yapısı

Şuhut ilçesi Afyonkarahisar ilinin merkez ilçe dışında yer alan 17 ilçesinden biridir. Osmanlı ve Cumhuriyet tarihinin çeşitli dönemlerinde farklılıklar gösteren Şuhut'un idari statüsü son olarak 1946 yılında değişmiş ve Bolvadin'e bağlı bir nahiyeiken bu tarihte ilçe statüsüne kavuşmuştur (Dalkılıç, 2005: 7).

Şuhut ilçe merkezi 13 mahalleden oluşmaktadır. Şuhut'ta belediye teşkilatının geçmişi, Şuhut'un 1884 yılında nahiye olmasına kadar gider. Bugün Şuhut Belediyesi'nin ambleminde 1912 yılı yer almakta, bu da bizi Şuhut'ta belediye teşkilatının başlangıcı olarak 1896 yılında başlayan köy statüsünden tekrar nahiye statüsü kazandığı tarihin temel alındığı bilgisine ulaştırmaktadır (Özköse, 2014: 10). Merkez ilçe dışında Karaadilli Kasabası'nda belediye teşkilatı bulunmaktadır.

Şuhut ilçesi bugün itibariyle merkez ilçe yerleşimi dışında 1 kasaba ve 36 köyden meydana gelmektedir. Bunlar Karaadilli Kasabası ile Ağzıkara, Akyuva, Anayurt, Arızlı, Atlıhisar, Aydın, Bademli, Balçıkhisar, Başören, Bozan, Çakıröz, Çobankaya, Dadak, Demirbel, Efe, Güneytepe, Hallaç, İcikli, İlyaslı, İsalı, Karacaören, Karahallı, Karlık, Kavaklı, Kayabelen, Kılınçkaya, Koçyatağı, Kulak, Mahmutköy, Ortapınar, Oynağan, Paşacık, Senir, Tekke, Uzunpınar ve Yarışlı köyleridir. Bunlar arasında yer alan Atlıhisar, Balçıkhisar, Efe, Karacaören ve

Kayabelen köylerinde 2014 yılındaki yerel seçimler öncesi belediye teşkilatı bulunmaktayken 2012 tarihli “On Üç İlde Büyükşehir Belediyesi ve Yirmi Altı İlçe Kurulması ile Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun” hükümleri gereği belediye teşkilatları kapatılarak bu yerleşim yerleri köye dönüşmüştür.

Evliya Çelebi’nin 17 yüzyılda nüfusunu “*Bu kasaba dokuz mahalle ve dokuz mihrabdan oluşmuştur... Toplam 1200 hanedir.*” (Seyirci ve Başyılmaz, 1982: 7) diyerek tarif ettiği Şuhut’un ilçe olduğu 1946 yılından sonra 1950-2000 arası elli yıllık dönemde toplam nüfusun 27670’ten 63137’ye çıkarak %128’lik bir artış gösterdiği görülmektedir. Bu elli yıllık süre zarfında en belirgin artış ilçe merkezinde %55’le 1980-1990 arası dönemde, kırsal yerleşimlerde ise %40’la 1990-2000 arası dönemde gerçekleşmiştir (Dalkılıç, 2005: 7-8). Bu döneme ilişkin ilçe merkezi ve kırsal yerleşim nüfus verileri Tablo 1’de verilmiştir.

Tablo 1: Şuhut İlçesi’nde Yıllara Göre Nüfus Artışı (1950-2000)

Sayım Yılı	İlçe Merkezi	Kırsal Yerleşimler	TOPLAM
1950	5179	22491	27670
1960	5927	25526	31453
1970	6039	28052	34091
1980	8285	31892	40177
1990	12842	35329	48171
2000	13682	49275	63137

Kaynak: Dalkılıç, 2005: 8

Türkiye’de 2007 yılından itibaren uygulanmaya başlayan Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi’yle (ADNKS) daha önce genelde her 5 yılda bir yapılan nüfus sayım sistemi ortadan kaldırılmış ve nüfus verileri ADNKS ile 2007’den itibaren yıl bazında Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) tarafından açıklanmaya başlanmıştır. Şuhut ilçe merkezi ve kırsal yerleşiminin ADNKS verileri temel alınarak hazırlanan yıllık

nüfusları Tablo 2’de verilmiştir.

Tablo 2: Şuhut İlçesi’nde Yıllara Göre Nüfus Verileri (2007-2016)

ADNKS Yılı	İlçe Merkezi	Kırsal Yerleşimler	TOPLAM
2007	12038	28762	40800
2008	12236	27836	40072
2009	12479	27494	39973
2010	12625	26796	39421
2011	12646	26214	38860
2012	12547	26850	39397
2013	12841	25220	38061
2014	13174	24203	37377
2015	13445	23627	37072
2016	13848	23152	37000

Kaynak: Türkiye İstatistik Kurumu, <https://biruni.tuik.gov.tr/medas/> (Erişim t.: 02.01.2018)

Tablo 2’deki veriler değerlendirildiğinde en temel değişimin kırsal yerleşimlerdeki nüfus azalması olduğu görülmektedir. Türkiye genelinde 2000-2007 arası dönemde toplam nüfusta artış olmakla birlikte belde ve köyler olan toplam kırsal kesim nüfusunda azalma yaşandığı düşünüldüğünde bu durumun ülke geneliyle koşut bir durum sergilediği söylenebilir. Ne var ki yine aynı dönemde Türkiye’de il ve ilçe merkezleri nüfusunda artış yaşanırken, Şuhut ilçe merkezinde yaşanan düşüş, ülke geneliyle zıt bir görünüm sergilemiştir. Bu düşüşün 2007’den itibaren hızı az da olsa 2012 yılı hariç yükselişe dönüştüğü ancak ilçe merkezindeki artışın yine de toplam nüfusun azalmasının önüne geçemediği görülmektedir. Özetle Tablo 2’deki verilere göre Şuhut ilçe merkezinin nüfusu son 10 yıllık süre zarfında 1810 kişi artmış, ancak kırsal kesimde nüfus 5610 kişi azalmıştır. Bu durum, Şuhut’un kırsal yerleşiminin bir

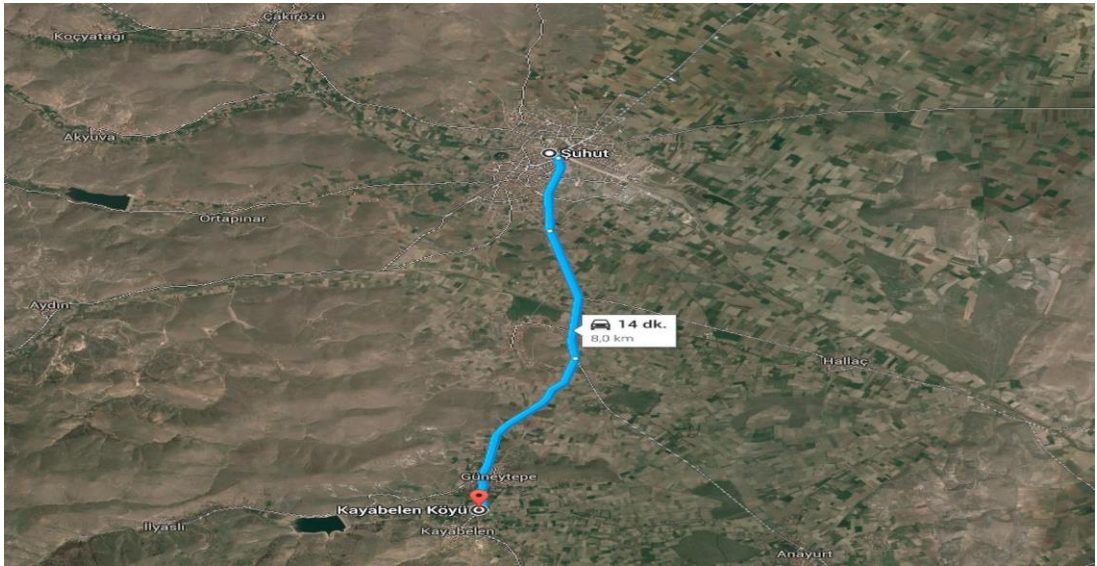
kısımının Şuhut ilçe merkezine, fakat daha fazlasının Şuhut dışındaki yerleşim birimlerine göç ettiğini ifade etmektedir.

2.2. KAYABELEN KÖYÜ

2.2.1. Konumu

Kayabelen Köyü, Afyonkarahisar'ın Şuhut İlçesine bağlı, ilçe merkezinin güney kesiminde yer alan bir köydür. Köy, Şuhut ilçe merkezine 8, Afyonkarahisar il merkezine ise 35 kilometre uzaklıkta olup, köye komşu olarak Güneytepe, İlyaslı ve Balçıkhisar köyleri bulunur. Köye ulaşım, Şuhut - Isparta kara yolunun 4. kilometresinden ayrılan kara yolundan sağlanmaktadır.

Resim 3: Kayabelen Köyü'nün konumu



Kaynak: <http://kayabelen.com/page/show/64-tarihce-ve-konum.html> (Erişim t.07.10.2017)

2.2.2. Adı ve Köyün Tarihçesi

Kayabelen Köyü'nün eski adı Bedeş'tir (İçişleri Bakanlığı, 1968: 336). Bedeş'in kelime anlamı konusunda kesin bir bilgiye ulaşılammış olup bir rivayete göre "pınar" anlamına gelmektedir. Kayabelen adı ise dağ üzerindeki yüksek geçit, dik dağ yolu anlamındaki belen ile çevredeki kayalık araziden dolayı verilmiştir (Koca ve Yazıcı, 2011: 6).

Köyün Horasan'dan Anadolu'ya göçen Yörük-Türkmen grupları tarafından 13. yüzyıl başlarında kurulduğu köy halkı tarafından rivayet edilmektedir. Köyün adına, 16. yüzyıldaki resmi defterlerde rastlamak mümkündür. Örneğin m. 1572 tarihli ve 154 sayılı Temettuat Defteri'nde köyün, Karye-i Bediş (Bediş Karyesi -köyü-) adıyla Kumalar Dağı'nın doğu eteğinde yer alan ve bugün de aynı adla bilinen İlyas Deresi boyunca sıralanan dört köyden biri olduğu belirtilmektedir (Bulduk, 2013: 88). Yine 1519'da köyün, Karahisar piyadeleri beğliğine getirilen yaya sancak beği Kürd Aydın Beğ oğlu İbrahim Beğ'e bağlandığı (Bulduk, 2013: 51), köyün vergi neferi sayısının 1500'de 28, 1528'de 43 ve 1572'de 67 olduğu dönemin defter kayıtlarından anlaşılmaktadır (Bulduk, 2013: 124). On dokuzuncu yüzyılda Temettuat Defterlerinde de adına Bedeş olarak rastlanan köyün, 1845 tarihli ve 9374 sayılı defterde 39 haneden oluştuğu belirtilmektedir (Özköse, 2014: 26).

Günümüzde yaşamakta olan köy halkından derlenen bilgilere göre köyün bilinen en eski ailesi Boyvatlar ya da Börekçigil adıyla bilinen ailedir. Yine köylülerin ifadelerine göre Kütahya'nın Allıören ve Eskişehir'in Üçsaray köyleri de 19 yüzyıl sonlarında Bedeş'ten göç eden aileler tarafından kurulmuştur. Bu bilginin Allıören ve Üçsaray'da yaşamaya devam eden kişilerce de doğrulandığı görülmektedir.

İçişleri Bakanlığı tarafından, 1959 yılında çıkarılan 7267 Sayılı Kanun gereğince kurulan Yabancı Adları Değiştirme Komisyonu'nun çalışmaları sonucunda Türkiye'de adı değiştirilen yaklaşık 12 bin köyden biri de Bedeş Köyü olmuş, köyün adı Kayabelen olarak değiştirilmiştir (İçişleri Bakanlığı, 1968: 3).

Kayabelen Köyü 1999 yılında belde olmuş, ancak 2014 yılındaki yerel seçimle birlikte belediye teşkilatı kapanarak tekrar köy haline gelmiştir.

Resim 4: Kayabelen Köyü'nün uydu görüntüsü



Kaynak: <http://kayabelen.com/page/show/64-tarihce-ve-konum.html> (Erişim t.: 07.10.2017)

2.2.3. Demografik Yapısı

Kayabelen, Şuhut ilçesine bağlı 36 köyden biri olup 1990'lı yıllarda yaşanan nüfus artışıyla birlikte nüfusun 2 binin üzerine çıkmasıyla 1999 yılında kasaba olmuş ancak 2000'lerin ortalarında nüfusta yaşanan azalmayla birlikte 2014 yerel seçimlerinden sonra tekrar köy haline gelmiştir. TÜİK verilerine göre köyün, yıldan yıla nüfusu ve nüfus değişimini içerir bilgiler Tablo-3'te verilmiştir.

Tablo 3: Kayabelen Köyü'nün Yıllara Göre Nüfus Sayımı Sonuçları

Sayım Yılı	Kadın	Erkek	TOPLAM	Değişim
1965	483	458	941	-
1970	518	487	1005	+64
1975	535	479	1014	+9
1980	644	567	1211	+197
1985	579	509	1088	-123
1990	578	519	1097	+9

2000	1472	1677	3149	+2052
2007	465	453	918	-2231
2008	431	405	836	-82
2009	426	441	867	+31
2010	409	381	790	-77
2011	395	359	754	-36
2012	374	332	706	-48
2013	345	316	661	-45
2014	327	292	619	-42
2015	311	290	601	-18
2016	295	275	570	-31
2017	280	259	539	-31

Kaynak: TÜİK, <http://www.tuik.gov.tr> (Erişim t.: 05.01.2018)

Tablo 3'te yer alan veriler incelendiğinde Kayabelen Köyü'nün 2017 yılı itibariyle 1965 yılının bile çok gerisinde kaldığı görülmektedir. Yine bir başka çarpıcı rakam ise 1990'lı yıllar boyunca köyün nüfusunun yaklaşık üç kat artmış olması, ancak devamındaki yedi yıl içerisinde de bu kez üç kattan fazla azalmış olmasıdır. Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi'ne geçişten bu yana, 2007'den itibaren her yıl açıklanan nüfus rakamlarında da bu düşüşün 2009 yılı hariç devam ettiği görülmektedir. Söz konusu yılda görülen yükselişin de, farklı yerleşim birimlerinde yaşayan ancak o yıl yerel seçimler yapılması dolayısıyla oyunu köyde kullanmak isteyen bireylerin kaydını köyde göstermesi dolayısıyla yaşandığı tahmin edilmektedir. Demografik yapıyla ilgili Tablo 3'te göze çarpan bir diğer nokta da kadın nüfusunun 2000 ve 2009 rakamları hariç daima erkek nüfusundan fazla olmasıdır.

Resim 5: Kayabelen Köyü'nün genel görünümü



Kaynak: Kazım Demirer kişisel arşiv

2.2.4. Ekonomik Yapısı

Kayabelen Köyü'nün gelir kaynakları tarım ve hayvancılıktır. Köy, batısında yer alan Kumalar Dağı eteklerinde kurulmuş olup, köyün kuzeydoğu, doğu ve güneydoğu yönünde uzanan ve Hallaç-Anayurt köyleri hattında yer alan ovalık alan, köylünün tarım faaliyetlerini sürdürdüğü tarım alanıdır. Bu alanlarda yapılan patates, buğday, arpa, pancar ve haşhaş gibi ürünlerin üretimi Kayabelen'in başlıca geçim kaynağıdır. Köyün tarımsal alanlarının su ihtiyacını karşılamak üzere köyün kuzeyinden geçen İlyas (Ellez) Deresi ve bu dere üzerinde kurulan Kayabelen Göleti kullanılmaktadır. Köyde sulama sisteminin düzgün işleyişinin sağlanması amacıyla 2002 yılında Erenler Sulama Birliği kurulmuş ve 2012 yılında Devlet Su İşleri tarafından başlatılan çalışmalarla kapalı şebeke sulama sistemine geçilmiştir.

Köydeki bazı ailelerin tarımın yanı sıra köyde veya Kumalar Dağı'ndaki yüksek düzlüklerde büyük ve küçükbaş hayvan yetiştirerek geçimini sağladıkları görülmektedir. Bu tür köylülerin hayvanlarını civardaki hayvan pazarlarında, özellikle cumartesi günleri Şuhut ilçe merkezinde gıda pazarından önce kurulan pazarda alıp sattıkları gözlemlenmiştir. Pancar ve haşhaş gibi tarım ürünleri Şuhut ilçe merkezinde bulunan tarım kooperatiflerine teslim edilmekte, tahıl ürünleri Şuhut ve civardaki un, yem vb. fabrikalarda işletilmekte, patates ise hem yerel pazarlarda hem de İstanbul, Ankara, İzmir ve Eskişehir gibi büyükşehirlerle iletilerek toptan veya perakende şekilde pazarlanmaktadır. Tavukçuluk ise aile ihtiyacını karşılamak üzere yapılan bir uğraştır. Bunun dışında köyde tarım ve hayvancılık dışında faaliyet gösteren 3 kahvehane ve 3 bakkal dükkânı bulunmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

GÖÇ, KENTLEŞME VE TOPLUMSAL DEĞİŞME

KURAMSAL ÇERÇEVE

İkinci bölümde çalışmanın anahtar kavramlarından göç, kent, kentleşme ve toplumsal değişmeye ilişkin, tanım tür ve kuram gibi çerçeve bilgilere yer verilmiştir.

1. GÖÇ

Göç kavramının sadece bir “yer değiştirme” olarak tanımlanamayacağı aşîkârdır. Kavramı tıpkı bir dilbilgisi dersinde cümleyi öğelerine ayırır gibi özenli ve tam bir biçimde tanımlamak gerekir.

1.1. GÖÇÜN TANIMI

Bir kavramı tanımlamak için bakılması gereken en kısa yollardan biri genel veya tematik sözlüklerdir. Göç kavramını da tanımlarken bu yolla başlamak doğru olacaktır. Türk Dil Kurumu (TDK) resmi internet adresindeki çevrimiçi Genel Türkçe Sözlük’te göç kavramı “1. Ekonomik, toplumsal, siyasi sebeplerle bireylerin veya toplulukların bir ülkeden başka bir ülkeye, bir yerleşim yerinden başka bir yerleşim yerine gitme işi, taşınma, hicret, muhaceret. 2. Evden eve taşınma, nakil. 3. Taşınma sırasında götürülen ev eşyaları. 4. Kuşların, geyiklerin, yarasaların, bazı balık ve böceklerin mevsim, iklim, besin miktarı vb.ne göre çevre değiştirmeleri” olarak dört farklı şekilde tanımlanmaktadır (TDK, b.t.).

Araştırmacıların son yıllarda sıkça başvurduğu açık kodlu bir çevrimiçi kaynak olan Vikipedi’de ise göç, ilk cümlesi Akkayan’dan (1979) alıntı gösterilerek “dini, iktisadi, siyasi, sosyal ve diğer sebeplerden dolayı insan topluluklarının hayatlarının tamamını veya bir bölümünü geçirmek üzere bir iskân ünitesinden, bir başkasına yerleşmek suretiyle yaptıkları coğrafi yer değiştirme hareketi” olarak tanımlanmaktadır. Kişisel nedenlerle yer değiştirmeye ve bu esnada nakledilen eşyaların hepsine de göç denmektedir. Ayrıca kuşların, balıkların ve bazı hayvan türlerinin, belli mevsimlerde dünyanın çeşitli yerlerine gitmeleri de göç adıyla anılır.” biçiminde verilmiştir (Vikipedi, 27.11.2014). Bu iki tanımda da görüleceği üzere göç yalnızca insana has bir kavram olmayıp tüm canlı türlerinin isteğe bağlı veya zorunlu

olarak yaptıkları bir eylemdir.

Karpat'a göre göç, asıl yerinden ulaşılacak istenen yere harekettir. Ozankaya da göçü, bireylerin ya da toplumsal kümelerin bir yerden başka bir yere gitmeleri şeklinde ele almıştır. Bu tanım, göçün bireyler dışında ayrıca toplumsal gruplarca da yapıldığını belirtmesi nedeniyle diğer tanımdan ayrılmaktadır. Eisenstadt ve Jackson göçün sosyal boyutunu dikkate almış ve coğrafik olarak yer değiştirmeden öte, göçün bir toplumdan başka bir topluma yapıldığına işaret ederken Gönüllü de bu tanımla ortak bir bakış açısıyla, göçün her şeyden önce fiziksel bir hareketlilikten çok toplumsal yanına dikkat çekmektedir (Yalçın, 2004: 11-12).

Tekeli, göçü temelde bir modernite kavramı olarak görmektedir. Göçü nüfusun yer değiştirmesi kavramından ayırıcı özelliğin, bu yer değiştirmenin bireyin kendi iradesi ile yapılması olduğunu belirtirken, bu iradenin toprağa bağımlı olunan tarım toplumlarında oluşmadığını, dolayısıyla bu tür toplumlarda nüfusun yer değiştirmesinin bireyin kendi iradesi ile olmayacağını savunmaktadır. Yine Tekeli'ye göre eğer göç bireylerin kendi istekleriyle yer değiştirmesi ise, bu kategorinin ortaya çıkabilmesi için modern toplumun, ulus devletin ve özgür bireyin oluşması gerekmektedir (2008: 42-43). Benzer şekilde Balcıoğlu, göçü ekonomik, sosyal ve siyasal sebepler sonucu fertlerin yer değiştirmesi olarak tanımlamakta ve göçün biraz da isteğe bağlı bir durumu içerdiğini iddia etmektedir (2007: 15). Özer ise “coğrafi mekân değiştirme sürecinin sosyal ekonomik, kültürel ve siyasal boyutlarıyla toplum yapısını değiştiren nüfus hareketleri” şeklindeki tanımında göçün nedeninden çok sonuçlarına vurgu yapmaktadır (2004: 11).

Göçle ilgili tanımlar incelendiğinde bazı farklılıklara rağmen ortak unsurun “yer değiştirme” olduğunu söyleyen Yalçın, kapsayıcı bir göç tanımının şöyle olabileceğini savunmaktadır: “Göç, ekonomik, siyasal, ekolojik veya bireysel nedenlerle, bir yerden başka bir yere yapılan ve kısa, orta veya uzun vadeli geriye dönüş veya sürekli yerleşim hedefi güden coğrafik, toplumsal ve kültürel bir yer değiştirme hareketidir.” (2004: 13).

Yukarıda çeşitli kaynaklardan farklı boyutlarıyla tanımları verilen göç olgusunu daha iyi anlamak için göç türlerini de incelemek gerekmektedir.

1.2. GÖÇ TÜRLERİ

Toplumsal ve ekonomik değişim süreçlerinin hem bir sonucu hem de bir nedeni olarak da değerlendirebileceğimiz göç her şeyden önce kendi özgüllüğü olan bir süreçtir. Bu sürecin en önemli unsurları, göçün kaynaklandığı yerleşim, göç eden kişiler, göçün ulaştığı yerleşim ve bütün bu unsurları içine alan göç olgusudur. Göç araştırmalarında göç sürecinin bu çeşitli unsurları arasındaki bağı kurmak, ilişkilendirmeyi sağlamak çok önemlidir (Özer, 2004: 14-15).

Yalçın'a göre göçler belli bir gruplama yapılarak açıklanmak istenirse, birçok faktörün devreye girmesi gerekir (2004: 17). Bazı ölçütlere göre göç türleri şu şekilde incelenebilir:

1.2.1. İrade esasına göre göçler

Göçlerin genelde iki tipte gerçekleştiğini söyleyen Fichter (1990: 142-143), bunları (i) gönüllü ve (ii) zorunlu göçler olarak ifade etmekte, gönüllü göçlerde geleneksel olarak ekonomik faktörün temel etkileyici olduğunu dile getirmektedir. Akkayan (1979) gönüllü göçlerin, bireylerin daha iyi hayat şartları, iş imkânları, mali olanaklar, emniyet, istikrar ve çeşitli sosyal imkânlar elde edebilmek arzusu ile serbestçe yer değiştirebilmesi demek olduğunu vurgulamaktadır. Benzer şekilde Petersen de gönüllü (serbest) göçlerde söz konusu olanın daha çok bireysel arayışlar olduğunu, eş deyişle serbest göçte belirleyici faktörün, bireylerin kendi içyapılarından ortaya çıkmakta ve göç kararı vermeleri ile sonuçlanmakta olduğunu ifade etmektedir (Yalçın 2004: 15).

Zorunlu göçler ise, kendi içinde kontrollü (güdümlü) ve kontrolsüz zorunlu göçler olarak iki grupta incelenmektedir. Kontrollü göçler, resmi otoritenin almış olduğu çeşitli sosyal, ekonomik, güvenlik vb. içerikli kararların uygulanması sonucunda (Akkayan, 1979: 23) insan topluluklarının bu resmi otorite kontrolünde (güdümünde) yer değiştirmesidir. İkinci grup zorunlu göçler ise insanların baskı, şiddet ve tehditten kurtulmak amacıyla yer değiştirmeleridir. Başka bir yere kaçıp iz kaybettirme ya da başka bir ülkeye kaçıp iltica etme sık görülen örnekler arasındadır. Zorunlu göçlerin daha çok bir ülkenin içinde bulunduğu siyasi kararsızlık, savaş ve yoğun terör olaylarından kaynaklandığı bilinen bir gerçektir (Yalçın, 2004: 17-18).

1.2.2. Ülke sınırları esasına göre göçler

Yalçın'ın (2004) ifade ettiği bu esasa göre göçler (i) iç göçler ve dış göçler olmak üzere iki sınıfta toplanmaktadır (Akkayan, 1979: 23 ve Yalçın, 2003: 19). İç göç, bir ülkenin milli sınırları içinde (Akkayan, 1979) bölge, kent, kasaba ve köy gibi bir yerden diğerine yerleşmek amacıyla yapılan nüfus hareketleri olarak tanımlanmaktadır (Üner, 1972: 77). İç göç de göçün yönüne göre kendi içinde kırdan kente, kentten kente, kentten kıra ve kırdan kıra şeklinde dörtlü bir sınıflandırmaya tabi tutulmaktadır. İç göçler üzerinde yapılan çalışmalarda ilgilenilen bir husus da göçün kademesiz veya kademeli oluşudur. Kademesiz göç iki iskân ünitesi arasında olup son bulmakta iken kademeli göçte ise ikiden fazla iskân ünitesi arasında yer değiştirmek söz konusudur (Akkayan, 1979: 25).

Dış göç veya uluslararası göç olarak adlandırılan göç tipinde ise ülke sınırlarını aşan bir durum söz konusudur. Üner dış göçü uzun bir süre kalmak ve çalışmak, ya da yerleşmek amacıyla bir ülke sınırlarını her iki yönde aşarak yapılan nüfus hareketleri olarak tanımlarken (1972: 77) Yasa, dış göçü az gelişmişliğin bireysel boyutta kırabilmenin bir yolu olarak görmektedir (1979: 1). Yalçın'a göre bu tanım, göçün önemli nedenlerinden biri olan insanların ekonomik olarak kendilerine yetmezliği gibi bir ölçüte gönderme yapmakla hem dış göç tanımlarından hem de göçle ilgili yapılan tanımlardan ayrılmaktadır (Yalçın, 2004: 19).

1.2.3. Yerleşme süreleri esasına göre göçler

Göçler yerleşme sürelerine göre sınıflandırıldığında *sürekli* ve *geçici* göçler olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Geçici göçler ilk bakışta mevsimlik göçleri çağırırsa da, daha geniş kapsamlıdır (Yalçın, 2004: 20). Mevsimlik göçte, göç edilen yörenin (kaynak noktanın) ekonomik faaliyetinin yoğun olduğu süre dışındaki zamanlarda kişilerin yerlerini gelecek döneme kadar terk edip, diğer bölgelerde çalışmaya gittikleri bilinmektedir (Akkayan, 1979: 24). Geçici göçler içinde görülmesi gereken bir başka göç hareketi ise, öğrencilerin başka kentlere öğrenim için göç etmeleridir. Sayıları fazla olmamakla birlikte, bazı ailelerin de çocukları okullarını bitirinceye kadar onunla birlikte göç ettikleri görülmektedir. Bunlara ek olarak, askerlik hizmeti için yer değiştirmeleri de geçici göçler içinde görmek gerekmektedir. Geçici göçlerde dikkat çeken ortak yön, gidilmesi düşünülen yerde ne kadar

kalınacağıının az çok önceden biliniyor olmasıdır (Yalçın, 2004: 20). Buna karşılık, sürekli yerleşme amaçlı göçlerde geri dönüş fikri en azından göçün başlangıç aşamasında yoktur. Bunun sebepleri ekonomik ya da tamamen bireyseldir. Yurtdışına göçenlerde başlangıçta belli bir ekonomik güce ulaşıldığında (belli bir miktar para, hedeflenen arsanın ya da tarlanın alımı, işyerini kurmaya yeterli paranın kazanılması vb.) geriye dönüş fikri egemenken, gidilen yerde çocukların büyümesi, okullara gitmesi ve o toplum içinde kalmak istemeleri gibi nedenlerle dönüş fikirleri ertelenmektedir. Başlangıçta geçici olacağı planlanan bu yer değiştirme hareketleri, yurtdışına gidenlerin uzun vadede kendi ülkelerine birer yabancı durumuna gelmeleriyle sonuçlanabilmektedir (Yalçın, 2004: 21).

1.3. GÖÇ KURAMLARI

Göç olgusuna ilişkin kuramsal yaklaşımın temelleri 19. yüzyıl ortalarına dayanmaktadır. Göç ile yaşanan değişimlerin kendini iyiden iyiye hissettirdiği 20. Yüzyılın ilk yarısından itibaren ise konuya yaklaşımlar çeşitlenmiş ve göç kuramlarının sayısı giderek artmıştır. Günümüze kadar gelen süreçte Ravenstein'in Göç Kanunları, Kesişen Fırsatlar Kuramı, İtme-Çekme Kuramı, Merkez-Çevre Kuramı ve İlişkiler Ağı Kuramı, göç çalışmalarının ilham aldığı belli başlı göç kuramlarıdır.

1.3.1. Ravenstein'in Göç Kanunları

Göç kuramları arasında en bilinen kuramların başında E.G. Ravenstein'in 1885 yılında yayınlamış olduğu "Göç Kanunları (The Laws of Migration)" adlı makalesinde yedi madde ile ortaya koyduğu kanunlar gelmektedir. Ravenstein bu çalışmasında Dr. William Farr'ın "göçün hiçbir kesin kanuna bağlı olmadığı" şeklindeki görüşünün yanlış olduğunu ispatlamak amacını gütmüştür (Çağlayan, 2006: 68; Yalçın, 2004: 22). Bunu gerçekleştirmek için, 1871 ve 1881 yılındaki İngiliz nüfus sayımları istatistik verileri üzerine kurulan Göç Kanunları, daha sonra yazılacak olan göç kuramları ve modellerine öncülük etmiştir (Çağlayan, 2006: 68).

Ravenstein'in ilk kanunu *göç ve mesafe* üzerinedir. Buna göre göçmenlerin büyük çoğunluğu sadece kısa mesafeli bir yere göç etmektedir. Bu durum ise gidilen

yerde göç dalgaları yaratan bir nüfus yer değişimi ile sonuçlanmaktadır. Bu dalgaların yönü, göçmenleri içine alacak büyük endüstri ve ticaret merkezlerine doğrudur. Büyük merkezlere doğru yönelen göçün boyutlarını belirleyen de, bu gelişen sanayi kentlerindeki yerli nüfusun yoğunluğudur. Bir diğer ifadeyle, Ravenstein göç edilen merkezlerdeki iş imkânları çokluğunun o kentte yaşayan nüfusa oranının, göçün boyutunu belirlediğini ifade etmektedir (Çağlayan, 2006: 69; Yalçın, 2004: 23).

İkinci göç kanunu ile Ravenstein, birincide ortaya koyduğu göç dalgaları konusunu açıklığa kavuşturmaktadır (Yalçın, 2004: 23). Sanayileşme ve ticarette gelişme gösteren bir kent, kendisini çevreleyen yakın yerlerden hızla göç kabul etmektedir. Böylelikle bu yakın çevrede meydana gelen nüfus azalması ile oluşan seyreklik ise daha uzak bölgelerden gelen göçmenler tarafından giderilmektedir. Uzak bölgelerden gelenlerin geride bıraktıkları seyreli alanlar da o bölgelere yakın yerlerden göç edenlerle doldurulmaktadır. Bu durum hızla gelişen kentin kendisini tüm ülkeye hissettirmesine kadar *basamaklı* bir biçimde devam etmektedir. Her bir basamak kente yaklaştıkça ve kentin avantajları diğer göçmenler tarafından algılandıkça göç tüm ülkeye yayılacak ve ülkenin her yerinde hissedilecektir (Çağlayan, 2006: 69; Yalçın, 2004: 23).

Üçüncü kanunda Ravenstein, ikincide belirtilen *yayılma (dispersion)* sürecinin, kendisini yutan bir *emme (absorption)* süreci ile benzerlikler gösterdiğini savunmaktadır. Bu süreçleri benzer kılan nokta ulaşmak istenen amaçtır. Göçmenler için amaç salt yer değiştirmek değil, kentte gelişen ekonomi ve ticaretten faydalanmaktır. Yeni ve hızlı bir şekilde gelişmekte olan sanayinin ihtiyaç duyduğu işgücü göçle sağlanmakta böylece gelen göç, kentsel sanayi merkezlerince emilmektedir (Çağlayan, 2006: 70).

Göç zincirleri (Çağlayan, 2006) veya *karşı dalga* (Yalçın, 2004) olarak adlandırılabilir olan dördüncü kanunda Ravenstein, göçün zincirleme olarak geliştiğini ve göç alan yerlerin aynı zamanda göç de verdiğini iddia etmektedir. Böylece her göç dalgası, bir diğer göç dalgası üzerinde tetikleyici bir etki göstermektedir (Çağlayan, 2006: 70).

Göçün yönü üzerine bir kez daha değinen beşinci kanunda, uzun mesafeye göç edenlerin daha ziyade büyük ticaret ve sanayi merkezlerini tercih ettiği ve bunu

basamaksız bir biçimde doğrudan gerçekleştirdiği vurgulanmaktadır (Çağlayan, 2006: 70; Yalçın, 2004: 24).

Ravenstein'in altıncı göç kanunu, kent yerlilerinin kırsal kesim yerlilerine göre daha az göç etme eğiliminde olduğunu iddia etmektedir. Yalçın'a (2004: 25) göre göç alan bir kentte kendilerini kentin sahibi olarak gören insanların, kentin daha fazla insan gücüne ihtiyacı olduğu bir süreçte, kentten göçme eğilimine girmesi hiçbir zaman beklenemez.

Yedinci ve son kanunda Ravenstein, göç etme eğiliminde cinsiyet farklılığı üzerine bir iddiada bulunmaktadır. Buna göre kadınların erkeklere göre daha fazla göç etme eğilimi taşıdığını söyleyen Ravenstein, bu durumun ilginç olduğunu kabul etmekle birlikte, nüfus sayımı verilerinin kadınların yerinin kendi evleri olduğu yönündeki geleneksel anlayışı bu bağlamda desteklemediğini ileri sürmektedir (Yalçın, 2004: 25).

Ravenstein bu çalışmayı, 1889 yılında aynı adla tekrar yayınlamış ancak ikincisinde ilkinden farklı olarak yine ekonomik belirlenim temelli bir yaklaşımla uluslararası göçü kentsel ve endüstriyel gelişimle bağlantılı olarak irdelemiştir (Çağlayan, 2006: 71). Ayrıca göç dalgalarının kötü veya baskıcı kanunlar, ağır vergiler, kötü iklim koşulları vb. gibi durumlarda da ortaya çıkabileceği ancak göç edenlerin temel arzusunun ekonomik olarak daha iyi duruma gelmek olduğundan bunlarla karşılaştırılmaması gerektiği ikinci makalede yer alan bir başka farklı tespittir. Ravenstein'in bir diğer tespiti ise üretim yeri ve ticaret merkezlerinin sürekli artışı nedeniyle göçün sürekli artarak devam ettiği yönündedir (Yalçın, 2004: 26).

Kendisinden sonra gelen teorilere zemin oluşturan Ravenstein'in Göç Kanunları, Castles ve Miller tarafından tarihsel olmamakla ve bireysel tercihlere dayanmakla eleştirilmiştir. Çünkü onlara göre Ravenstein'in teorisinin temeli, göçmenlerin gidecekleri yer konusunda rasyonel olarak yaptıkları bir maliyet-kazanç hesabına dayanmasıdır. Bireysel maliyet-kazanç hesabı noktasında Ravenstein'in teorisi, neo-klasik ekonomik temelli göç çalışmalarına zemin hazırlamıştır. Ayrıca Castles ve Miller, düşük gelirli bölgelerden yüksek gelirli bölgelere yönelen göç hareketlerinin, ekonomik temelli olmasından dolayı bunun klasik itme çekme teorisi olarak da adlandırılabileceğini söylemektedirler. Çünkü göçe sebep olan düşük gelir,

düşük hayat standardı, ekonomik fırsatların yokluğu, politik baskılar gibi etmenler itme faktörleridir. Yüksek kazanç, iş gücü talebi, ekonomik fırsatlar ve politik özgürlük ise çekme faktörleridir (Castles ve Miller, 2008: 31).

1.3.2. Kesişen Fırsatlar Kuramı

Ravenstein'in ortaya koyduğu Göç Kanunları'nın ardından geliştirilen bir diğer kuram da öncülüğünü Samuel A. Stouffer'in yaptığı Kesişen Fırsatlar (Interveining Opportunities) Kuramı'dır. Stouffer'in 1940 yılında American Sociological Review adlı dergide yayımlanan makalesinde belirttiği bu kurama göre belli bir uzaklığa göç eden insanların sayısı, gidilen yerdeki fırsatların sayısı ile orantılıdır. Yani, gidilecek yerde iş bulma fırsatı fazla ise oraya göçecek insan sayısı da fazla olacaktır (Yalçın, 2004: 28). Ayrıca göç edilecek hedef yerle yerleşik bulunulan yer arasındaki mesafenin kısa olması da, göçe yönelecek olan kişiyi göç için cesaretlendirmekte ve göçü olumlu anlamda etkilemektedir. Yani göç edilecek yerdeki iş imkânlarının çokluğu ve göç mesafesinin kısalığı, o çekim merkezine göç eden kişilerin sayısını artıran faktörlerdir (Çağlayan, 2006: 77).

Yalçın, kentlerdeki fırsatlar kavramının ilk bakışta işçi bekleyen işleri çağrışırsa da farklı anlamlara gelebileceğini, örneğin bir hırsız için kentlerde kıra oranla daha fırsat olduğunu ve dilenciler için de büyük bir kentte olmanın doğrudan gelir artırıcı bir fırsatın kendisi olduğunu savunmaktadır (2004: 28). Stouffer'in kuramı çok geniş kapsamlı ve yaygın kullanılan bir kuram olmamakla birlikte, bu kuramın özellikle ekonomik temelli göçlerde ve işçi göçü çalışmalarında daha sıklıkla kullanılabileceği görülmektedir (Çağlayan, 2006: 78).

Çağlayan'a göre küreselleşme olgusuyla birlikte, günümüzde daha da yoğunlaşan ucuz iş gücü talebi ve bu süreci destekleyen yasa dışı göçleri bu kurama göre değerlendirebilmek, ölçmek ve anlamak gerçekten mümkün görünmemektedir. Artık dünya coğrafyasının pek çok bölgesinde yaşanan bu durum, herhangi bir fırsatın değil daha çok çaresizliğin göstergesidir. Yaşanan çaresizliğin bir diğer görüntüsü de, kişilerin herhangi bir fırsatın varlığından ve bu fırsatın niteliğinden haberdar olmadan göçe yönelmeleridir. Ülkemizde de daha iyi bir yaşam için İstanbul'a ya da bir yolunu bulup Almanya'ya göç etmek, var olan fırsatlardan ve bu fırsatların niteliğinden kaynaklanan bir durum olmaktan çok; alışkanlık, zorunluluk ve öğrenilmiş çaresizliğin

tanıdık bir sonucu gibi görünmektedir (Çağlayan, 2006: 78). Teoriye yöneltilebilecek bir diğer eleştiri, Marx'ın yedek işçi ordusu düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Kapitalist sistemin, çalıştıracağı işçiler kadar onlarla emek pazarında rekabet edebilecek işsizlere de ihtiyaç duyması, kesişen fırsatlar teorisinin öngöremediği bir durumdur. Eğer göç bu teoriye göre şekillenseydi, kapitalist işletmecilerin işçilere ödemek zorunda kalacağı ücretler, emekçiler arasında rekabet olmadığı için maksimum düzeyde olacak ve bu ise kapitalist işletmecilerin kârlarını ve rekabet edebilme durumlarını olumsuz yönde etkileyebilecekti (Yalçın, 2004: 29-30).

1.3.3. İtme-Çekme Kuramı

Kuramın formülasyon ve içeriğini, 1966 yılında yayınlanan “Bir Göç Teorisi (A Theory of Migration)” adlı makalesinde oluşturan Everett Lee’ye göre göç olayında dört temel faktör bulunmaktadır: (i) Yaşanan yerle ilgili faktörler, (ii) gidilmesi düşünülen yer ile ilgili faktörler, (iii) işe karışan engeller ve (iv) bireysel faktörlerdir (Yalçın, 2004: 30). İtme ve çekme kuramına göre, hem yaşanan yerde hem de gidilecek yerde, itici ve çekici faktörler vardır. Hem itici hem de çekici faktörlerin birliği bir bütünlük oluşturmaktadır (Çağlayan, 2006: 73). Lee, bu itici ve çekici faktörlerin yanında göçe herhangi bir etkisi olmayan, yani nötr faktörlerin de olduğunu belirtmektedir.

Kuramın temel yapısı itibarıyla, itme ve çekme faktörleri kişisel ve görelidir. Dolayısıyla kişisel düzlemde göç için avantajları ve dezavantajları belirleyen yaş, cinsiyet, eğitim, ırk vb. gibi demografik faktörlerin değerlendirilmesi, itme çekme kuramı için çok önemlidir. Ayrıca bir diğer önemli nokta da demografik faktörler çerçevesinde göç için kişisel avantajların ve dezavantajların, hangi sosyal bağlamlar içerisinde ve süreçler çerçevesinde hesaplanıp ortaya konulacağıdır. Örneğin çocuk sahibi bir aile için göç edilecek yerdeki eğitim olanakları önemliyken, çocuksuz bir aile için göç edilecek yerdeki eğitim olanaklarının durumunun ne olduğu herhangi bir önem taşımamaktadır. Tüm bunların ışığında itme çekme faktörlerinin çok karmaşık ve çok boyutlu sosyal gerçekliklere bağlı olduğu açıktır. Lee, bu çok faktörlü, ince ve ayrıntılı içerik çerçevesinde, önemli olanın, öncelikle tüm itme ve çekme faktörlerinin farklı sınıflar için doğru tanımlanıp, bu faktörlerin içeriğinin de doğru bir şekilde oluşturulması gerekliliğini belirtmiştir (Çağlayan, 2006: 73).

Lee'ye göre göç olayı çeken faktörler toplamının iten faktörler toplamından fazla olmasıyla ortaya çıkan bir durum değildir. Her iki yerdeki çeken faktörlerin arasında da başını gidilecek yere uzaklığın çektiği engeller bulunmaktadır. Söz konusu engellerin de hukuksal ve sosyal belirsizlik, göç mesafesi, ulaşım imkanları ve ulaşım için ödenecek bedel gibi mikro engelleri yanında, katı göç kanunları, ırk ya da ulusal kimliğe gönderme yapan göç sistemleri gibi makro boyutları bulunmaktadır (Adıgüzel, 2016: 26).

Petersen, itme-çekme kuramını yeniden gözden geçirerek iten ve çeken faktörlerin beş tip göç ortaya çıkardığını iddia etmiştir. Bu beş tip göç şunlardır:

(i) İlkel Göç: Çevrenin itmesi sonucu ortaya çıkan göçlerdir.

(ii) Zorlama göçler: Yönetimi elinde tutan güç tarafından, bir birey ya da topluluğun zorla göç ettirilmesidir.

(iii) Yöneltilmiş göçler: Göç edilmesi istenen birey ya da topluluğa tercih hakkı verilen göç tipidir. Nazi Almanya'sında çıkarılan yasalarla Yahudilerin göçe teşvik edilmesi buna bir örnektir.

(iv) Serbest göçler: Kararın tamamen bireylere bırakıldığı göç tipidir.

(v) Kitlesele göçler: Ulaşım imkânlarında yaşanan gelişmeler sonucu çok sayıda insanın bir bölgeden başka bölgelere akınlar halinde göç etmesi durumudur. En çarpıcı örneklerinden birisi Amerika kıtasının keşfiyle birlikte devasa transatlantik gemilerinin inşa edilmesi ve Avrupa'dan Amerika'ya kitlesele göçlerin yaşanmasıdır (Yalçın, 2004: 33-34).

1.3.4. Merkez-Çevre Kuramı

Dünyanın merkez ve çevre olarak ikiye ayrıldığını savunan merkez-çevre kuramı, aralarında Immanuel Wallerstein, Paul Baran, André Gunder Frank, Samir Amin gibi önemli düşünörlere sahip Bağımlılık Okulu tarafından geliştirilmiştir. Bağımlılık Okulu'na göre gelişmişliği temsil eden merkez ile azgelişmişliğin temsilcisi çevre ölkeler tek bir dünya sisteminin birbirine bağımlı ve bölömsel yapılarını oluşturur. Başka bir deyişle yalnızca çevrenin merkeze duyduğu tek yönlü bir olgu olmayıp ham madde ve ucuz iş gücünü barındıran çevreye de merkezin

kaçınılmaz bir bağımlılığı söz konusudur (Yalçın, 2004: 35-36).

Çevre ülkeleri yurtdışına verecekleri iş gücüyle modernleşmelerini daha kolay gerçekleştireceklerini düşünseler de bu hiçbir zaman olası bir şey olmayacaktır. Dolayısıyla, bu kurama göre göç, sanılanın aksine gelişmemiş çevre ülkeleri modernliğe götüren bir mekanizma değil; tam tersine ülkedeki yoksulluğu ve kaynakların tüketilmesini daha da şiddetlendiren bir güç olarak görülmektedir. Rist'in bu duruma verdiği örnek Türkiye olmuş ve Türkiye'nin 1968'den sonra %7 oranında artan milli hasılasının bile dışa göç oranında bir azaltma yaratmadığına işaret etmiştir (Yalçın, 2004: 37-38).

Wallerstein ünlü "Dünya Sistemi Teorisi" ile merkez ve çevre ülkelerin yanı sıra bir de yarı-çevre ülkeler olduğunu savunarak üçlü bir sınıflama yoluna gitmiştir. Yarı-çevre ülkeler merkez ülke olma yolunda çaba harcayan ancak o düzeye ulaşamamış, bu yüzden tıpkı çevre ülkeler gibi merkez ülkelerin sömürsünden nasibini alan ülkeler konumundadır (Yalçın, 2004: 39). Abadan-Unat ise kurama göre uluslararası göçün kapitalist gelişmenin neden olduğu kopma ve yer değiştirmelerin doğal sonucu olduğunu, çevre bölgelerdeki toprak, ham madde ve emeğin dünya pazarlarının denetimi altına girdikçe dış ülkelere doğru göç akımlarının oluştuğunu işaret etmektedir (2002: 15).

Merkez ülkelerden çevre ülkelere akan bu sermaye ve bilgi birikimi temel olarak kapitalist ilişkilerin yoğunlaşıp daha da derinleşmesini sağlamaktadır. Karşılıklı olarak merkez ve çevre ülkeler arasındaki bağımlılık ilişkisini de derinleştiren bu durum, çevre ülkede de bir takım değişimlere yol açmaktadır. Bahsedilen bu kapitalist işleyiş, çevre ülke içinde de bir göçe neden olmaktadır. Geleneksel üretim tarzından kopan işçiler sanayi merkezlerine doğru göç etmekte, bu da ülke içinde bir göçe neden olmaktadır. Tekrar vurgulamak gerekirse, kapitalist ilişkiler ağı, hem çevre ülkelerden merkez ülkelere doğru göçe, hem de çevre ülkenin kendi içerisinde sürekli bir göçe neden olmaktadır (Çağlayan, 2006: 81).

1.3.5. İlişkiler Ağı (Network) Kuramı

Her bir göç olayı kendi içerisinde farklı boyutlarıyla ele alınırken, aynı zamanda da tarih içinde yaşanmış farklı olay ve olgularla ilişkilendirilerek analiz

edilmesinin gerekli olduğu da söylenebilir. Bu çerçevede ağ kuramı gerek göçe, gerekse de göçmene yaklaşımıyla diğer kuramlardan farklılık göstermektedir (Çağlayan, 2006: 85). Kuramın odaklandığı temel nokta, herhangi bir yere olan göç akımının devam etmesinde göç gruplarının gittikleri yerde oluşturdukları ağların etkisidir. Abadan-Unat (2002: 18) bu ağları “geldikleri ülke ile yeni yerleştikleri ülkelerde eski göçmenler, yeni göçmenler ve göçmen olmayan kişiler arasında ortak köken, soydaşlık ve dostluk bağlarından oluşan kişiler arası bağlantılar” şeklinde tanımlamaktadır. Gurak ve Cases, bir göçmen ağının öyle çok üst düzeyde örgütlenmesi gerekmediğini, ağların kendiliğinden ortaya çıktığı için herhangi bir forma dayanmayabileceğini, uluslararası göçler de dâhil olmak üzere daha başlangıçta göçmenlerin kendi benzerlerine yakın yerleri tercih etmelerinin bilinen bir durum olduğunu belirtmektedir. Yalçın bu durumu, Türkiye’nin önemli göç alan kentlerindeki kendi benzerlerinin bir sonucu olarak Karşı, Sivaslı, Erzurumlu vb. yoğun mahalleler örneği ile açıklamaktadır. Benzer şekilde İngiltere’deki Türklerin çoğunluğunun Londra’da, hatta üç mahallede yoğun olarak yaşadığına, daha da ilginç bu mahalleler incelendiğinde Erzurumluların mahallenin bir bölümünde, Sivaslıların başka bir bölümünde yaşadığına dikkat çekmektedir (Yalçın, 2004: 49-50).

Gurak ve Cases göçmen ağlarının altı önemli işlevini şu şekilde ortaya koymaktadır: (i) Göçmenleri, göçün verdiği rahatsızlık ve harcamalardan önemli ölçüde rahatlatmaktadır. (ii) Göçmenleri, içine girdikleri toplumdan yalıtmakta ve onların kendi yurtlarıyla ilişkilerinin devamını sağlamaktadır. (iii) Göçün başlangıcını ve hedef yerini etkileyerek kimin göçeceğini önemli ölçüde belirlemektedir. (iv) Göçmenlerin gittikleri yerlere uyumları için kolaylık sağlamaktadır. (v) Kendi ana yurtlarındaki potansiyel göçmenler ve ağa yeni katılanlar için yabancı toplumdaki fırsatlar ve resmi yapılanmalar hakkında haber kanalları gibi hizmet vermektedir. Son olarak, (vi) göçün hızını ve büyüklüğünü önemli oranda belirlemektedir (Yalçın, 2004: 51-52). Bu altı maddeden de anlaşılacağı üzere bu kuramı diğer kuram ve modellerden ayıran en belirgin özelliği, diğer kuram ve modellerde göç içerisinde kaybolan ve pek üzerinde durulmayan göçmeni yani bireyi ön plana çıkarmasıdır. Bu yaklaşım, yapılacak olan analizde sadece yapısal etkenleri göç nedeni olarak değerlendirmekle kalmamayı, bireysel etkenleri de göç nedeni olarak analize katmayı mümkün

kılmaktadır. Çünkü bu kuram, bir yandan geniş bir bakış açısı geliştirmeye imkân verirken bir yandan da çok faktörlü ve işler bir analize yönelmeye de imkân tanımaktadır. Bu bağlamda kuram göçü, göç alan ve göç veren ülkeler özelinde anlamaya ve anlamlandırmaya olanak sağlamaktadır. Tüm bu öncüller, çağımızda yaşanan göçleri ve göç olgusunu anlamada ağ kuramının hayli açıcı ve bireysel analize en fazla olanak tanıyan kuram olduğunu göstermektedir (Çağlayan, 2006: 88).

Tanım, tür ve kuramları yukarıda ayrıntılı bir biçimde ele alınan göç olgusunun devamında, ortaya çıkmasında göçün önemli bir etkisi olan kentleşme ve kentlileşme kavramlarını ele almak gerekmektedir.

2. KENTLEŞME VE TOPLUMSAL DEĞİŞME

2.1. KIR VE KENT AYRIMI

Kır (köy) ve kent, genellikle birinin diğeri karşısındaki sosyal, ekonomik, demografik vb. durumuna göre tanımlanmaktadır. Tekeli, ilk gelişen kent sosyolojisi kuramlarının temel olarak kır ve kent ayrılığını belirleme sorunlarına eğildiğini belirtirken Bal ise genellikle kent denilen sosyal grubu köy topluluğunun karşıtı olarak görüp kenti bu anlamda tanımladıklarını ifade etmektedir. Burada görüleceği üzere kenti veya köyü tanımlamada, kentte veya köydeki insanlar arasındaki ilişki önem kazanmaktadır. Nitekim Ferdinand Tönnies'in “cemaat (gemeinschaft)” ve “cemiyet (gesellschaft)” olarak ikiye ayırdığı yapıda homojen, şahsi ve samimi bağlantılara sahip cemaat köye, tersi bir heterojen yapıya sahip cemiyet ise kente denk düşmektedir. Aynı şekilde Durkheim'de “mekanik dayanışma” temelli “basit cemiyetler” köyü, “organik dayanışma” temelli “karmaşık cemiyetler” ise kenti karşılamaktadır (Topal, 2004: 278).

Batı dillerinde “uygarlık” anlamına gelen “civilization”, Latince “kent” anlamına gelen “civitas” sözcüğünden türemiştir. Benzer şekilde kavramların Arap dilindeki karşılıkları uygarlık için “medeniyet”, kent içinse “medine”dir (Topal, 2004: 277). Bu da kentin gelişiminin bir nevi uygarlıkla koşut görüldüğünü anlatmaktadır. Ortaçağ ve öncesi dönemlerde kentler, çevresindeki surlar nedeniyle sınırları belli bir mekân olarak karşımıza çıkarken, Sanayi Devrimi ile hız kazanan göç hareketlerinin

de etkisiyle daha karmaşık bir yapıya bürünen kentin tanımları da çeşitlilik kazanmıştır.

Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), verileri analiz ederken “Türkiye sınırları dâhilinde yer alan tüm yerleşim yerlerinden nüfusu 20.001 ve daha fazla olanların ‘Kent’, 20.000 ve daha az nüfusa sahip olanların ise ‘Kır’ yerleşim yerleri” olarak tanımlandığını ifade etmektedir (TÜİK, 2012). Görüldüğü üzere TÜİK, bu tanımlamasında salt demografik ölçütü göz önünde bulundurmıştır. Keleş (2016: 110) kır-kent ayrımında salt nüfus ölçütünü belirlemenin kentsel özyapı kazanmış olan ancak ölçütü oluşturan nüfus düzeyinin altında kalan yerleşmeleri kent saymamak sonucu doğurabileceğini ifade etmektedir. Bu nedenle tam anlamıyla kır-köy ve kent tanımlaması birden çok ölçüt göz önünde tutularak ortaya konabilir.

Yörükân kenti köyden ayıran iki temel fark ve bu iki temel farkın ortaya çıkardığı birtakım farklar olduğunu söylemektedir. Buna göre kenti köyden ayıran temel farklardan ilki köyün “homojen” yapısına karşılık kentin “heterojen” bir toplumsal grup olmasıdır. Köy çoğu zaman, aynı ırk, etnik köken, dil, din, ahlâk, sanat ve düşünce sistemleri olan ve genellikle aynı ekonomik faaliyette bulunan bireylerden oluşmakta ve etnik bakımdan olduğu kadar yapı, işlev, inanç sistemleri ve kültür bakımından da farklılaşmamış ve bölünmemiş bir toplumsal grup halinde karşımıza çıkmaktadır. Köydeki farklılaşmanın esas olarak yalnızca yaş ve cinsiyete göre olduğu, diğer konularda bireyler arasında kuvvetli bir benzerlik görüldüğü gözlemlenmektedir. Kent ise her biri ayrı bir kültür ve inanç sistemine sahip olan, ırk, etnik köken, sosyal yapı ve işlev bakımından birbirinden açıkça ayrılan birey ve topluluklardan oluşmuştur.

Yörükân’a göre böyle bir cemiyet içerisinde, fertler artık yalnızca yaş ve cinsiyet özelliklerine göre değil etnik gruplarına, sosyal sınıflarına, mesleklerine, eğitim derecelerine vs. göre de farklılaşmışlar ve birbirinden oldukça farklı davranış özellikleri geliştirmişlerdir. İkinci temel fark ise kentin nüfus yoğunluğu fazlalığı bakımından, yani kentte daha sınırlı bir mekân parçası üzerinde daha çok sayıda toplumsal grubun kümelenmiş bulunması ile açıklanabilir (Yörükân, 2005: 49). Yörükân’ın bu iki temel farktan ortaya çıktığını söylediği bir diğer farklar ise şudur: Köyde samimi, sürekli ve bireysel bir ilişki türünün olması dolayısıyla kader ve

sevinçte ortaklık duygusu daha belirgin olmakla birlikte bu ilişki kişisel özgürlüğün gelişimini kısıtlayıcı şekildedir. Şehirde ise soğuk, kısa süreli ve bireysel olmayan, dolayısıyla kişisel özgürlüğün gelişimine imkân veren bir ilişki türünden bahsedilebilir; ancak bu ilişki türü de yalnızlığı ve güvensizliği artıracak niteliktedir (2005: 50-51).

2.2. KENT KURAMLARI

Sistematik anlamda kent sosyolojisinin temellerinin atıldığı 19. yüzyılda kuramcılar kentleşmeyi kendi toplumsal kuram anlayışlarının içinde ve daha geniş toplumsal faktörlerle birlikte değerlendirdikleri görülmektedir (Güllüpnar, 2014: 52). Kentin tek başına ele alınması ve Kent Sosyolojisinin bir disiplin olarak ortaya çıkışı ise 1920’lerde Chicago Okulu’nun çalışmaları ile gerçekleştirilmiştir. 1970’lere gelindiğinde ise Çağdaş Kent Kuramları olarak adlandırılan kuramların geliştirilmeye başlandığı görülmektedir.

2.2.1. Klasik Kent Kuramcıları (Marx-Engels, Weber ve Simmel)

Klasik kuramcılar olarak adlandırılan Karl Marx ve Frederich Engels yapıtlarında kenti ekonomi-politik gelişmeler ışığında ele alıp değerlendirirken, Max Weber ekonomik ve politik tanımlamalarla bir ideal kent tipine ulaşmakta, Georg Simmel ise kentsel büyümenin yol açtığı anonimleşme ve yabancılaşmaya dikkat çekerek kentleşme ile ortaya çıkan toplumsal sorunlara yönelmektedir.

Marx ve Engels, kenti üretim araçlarının, anamalin, gereksinimlerin toplanmış olduğu ve yüksek zevklerin temsil edildiği yerler olarak tanımlarken kırsal alanları yalnızlık ve dağınıklığın simgesi sayarak kurtuluşu köylülükten kurtulmaya dayandırmaktadır (Keleş, 2016: 133). Marx ve Engels’in çalışmalarında, kenti ayrı bir çalışma nesnesi olarak ele alan ve/veya kenti sistematik olarak açıklayan kuramsal bir yaklaşım bulmak zordur (Güllüpnar, 2014: 53). Ancak Marx ve Engels’in “Ekonomi politik yaklaşım” olarak adlandırılan görüşlerinde kente ve kentleşmeye ilişkin hem olumlu hem de eleştirel değerlendirmeler bulunmaktadır. Marx Orta Çağ’a kadar insan toplumlarının tarihi olarak taşranın (kırın) tarihini görürken, modern tarihin taşranın kentleşmesi olduğunu savunmuştur. Marx’a göre taşranın kentleşmesi sanayileşmenin

açık bir sonucudur. Kapitalist üretim ilişkilerinin taşrada yol açtığı dönüşümler, kırdan çok sayıda kişinin işsiz kalarak kente göç etmesi ile sonuçlanmıştır. Ne var ki kırdan göç edenlerin kentte de kıra göre daha iyi şartlarda çalıştığını söylemek güçtür. Aç kalmakla karın tokluğuna ve uzun süreli ölesiye çalışmak arasındaki fark, kente yeni gelmiş işçi ve ailesi için yaşam ve ölüm arasındaki ince çizgidir (Güllüpınar, 2014: 54). Engels ise Salford ve Manchester kentlerindeki durumu gözlemlediği *İngiltere’de Emekçi Sınıfların Durumu ve Konut Sorunu* başlıklı çalışmasında işçi sınıfının yaşam koşullarını analiz ederek sınıfsal oluşum ve kentsel mekân arasında ilişki kurmuştur. Engels’e göre “kapitalizmin yarattığı sömürü ve sefalet kendisini sadece üretim alanında göstermez. Yeniden üretim alanı da kapitalizmin yarattığı sömürü ve sefaletin izlerini taşır.” Bu nedenle Engels’in çalışmasının özgün yanı yaşam mekânını ve yeniden üretim süreçlerini sınıf çelişkisi ve sınıf oluşum süreçleri açısından ele almasıdır (Şengül, akt. Güllüpınar 2014: 54). Kentteki toplumsal kesimler arasındaki mekânsal ayrımların sınıfsal bir nitelik taşıdığını, işçi sınıfı ile burjuvazinin hemen hemen hiç ilişkide olmadan yaşadığını gözlemleyen Engels, diğer yandan insanların büyük kentlerde insana özgü değerlerin farkında olmaksızın kitlelerin bireyciliğe geçtiklerini düşünmektedir.

Klasik sosyolojinin önemli isimlerinden olan Max Weber, Batı’da kentin gelişimi ile ilgilenirken onun feodal düzene bir alternatif ve modern kapitalizmin daha genel olarak rasyonelliğin gelişebilmesinin temeli olan bir ortam sağladığını savunmuştur. Weber, kenti görece kapalı bir sistem, görece büyük, pazara sahip ve kısmi siyasal özerkliği olan bir yapı olarak tanımlamıştır (Ritzer ve Stepnisky; 2014: 145). Bu tanım göz önünde bulundurulduğunda Weber’in kenti siyasi ve ekonomik boyutları bir araya gelmiş bir “ideal tip”tir. Weber’e göre kent, politik açıdan kent yasalarını uygulayan mahkeme ve kentlilerin seçtiği yöneticilerle görece bir özerkliğe sahip, ekonomik açıdan içinde yaşayanların tarımdan ziyade ticaretle meşgul olduğu mekânlardır. Bir ideal tip olarak kentler, Weber’e göre ussallığın (rasyonalitenin) vatandaşlık haklarının ve kapitalist girişimciliğin geliştiği mekânlar olarak feodalizmin mekânlarından farklılık gösterir ancak tıpkı Marx gibi kent, başlı başına bir analiz nesnesi değil, feodalizmden kapitalizme geçişi analiz etmek adına oynadığı roller açısından değerlendirilen bir olgudur (Güllüpınar, 2014: 56).

Georg Simmel ise Kıta Avrupası'nda kentleşmenin beraberinde getirdiği toplumsal sorunları gündeme getiren ilk araştırmacı olmuştur (Güllüpnar, 2014: 57). Simmel'e göre başlıca sorun "para ekonomisinin" egemen olduğu kent yaşamı ve kişiler dakiklik, hesaplanabilirlik ve kesinlik olarak her şeyi sayıya indirgeyecek biçimde rasyonelleşmiştir. *Metropol ve Zihinsel Yaşam* adlı çalışmasında Simmel modern metropolde sahici insan ilişkilerinin azaldığını ve toplumsal ilişkilerin bıkın ve mesafeli bir tutumun egemenliğine girme eğiliminde olduğunu vurgulamaktadır (Ritzer ve Stepnisky; 2014: 173). Kentli insan, davranışlarını kendisi olarak gerçekleştiremediği ve bölünmüş bir kişiliğe sahip olduğu için, bir "yabancı"dır (Güllüpnar, 2014: 59). Kent, içindeki neredeyse herkesi düzleştirdiği ve büyüyen nesnel kültür karşısında bireyselliği sürdürmek neredeyse imkânsız hale geldiği gibi bu modern gelişme, kırsal yaşamda edinilemeyecek bir özgürlüğe sahip olmasına da yol açmaktadır. Simmel'e göre, kent sosyolojisinin öncelikli konusu tam olarak kentlilerin zihinsel yapısıdır; bu nedenle de onun kent teorisi "sosyal psikolojik kent teorisi" olarak değerlendirilmiştir (Güllüpnar: 2014: 59).

2.2.2. Chicago Okulu: Ekolojik Kuram ve Sosyal Psikolojik Kuram

Amerikalı sosyologların kent sorunları ile sistemli bir şekilde ilgilenmeleri 1900'lü yılların ilk yarısının ortalarında Chicago Üniversitesi'nde yapılan çalışmalarla gerçekleşmiştir. Söz konusu üniversitede "Ekolojik Kuram" olarak adlandırılan kuramın öncüleri Robert Ezra Park, Roderick McKenzie ve Ernest Burgess ile birlikte Sosyal Psikolojik Kuram'ın savunucusu Louis Wirth'in çalışmaları, Chicago Okulu'nun kent sosyolojisi üzerine başlıca eserleri olmuştur.

Ekolojik Kuram ya da Ekolojik Yaklaşım olarak adlandırılan görüş Darwin'in Evrim Kuramından etkilenmiştir (Güllüpnar, 2014: 61; Yörükân, 2005: 74). Doğadaki diğer türler gibi insanlar da kentte yaşamlarını devam ettirmek adına kendilerine en uygun çevresel koşulları seçerek yaşama alanı oluşturmaktadır. Bu kurama göre kentler de tıpkı doğa gibi rekabet ve hâkimiyetin hüküm sürdüğü bir toplumsal orman gibidir. Rekabet olgusu farklı grupları kentin farklı noktalarına farklı ekonomik çıkarlar doğrultusunda yerleştirmede etkili olmaktadır. Hâkimiyet olgusunun etkisi ise kentin, merkez vb. stratejik noktalarının üst düzey gelir grubunda yer alan kişilerle ticari ve sınai kurumlarca ele geçirilmesine ortaya çıkmaktadır. Tıpkı doğal yaşamda

olduğu gibi kentte de bir süre sonra kentin yeni sakinleri ekonomik yönden zayıf durumda bulunanların yerini alarak, bir anlamda onları kent dışına doğru iterek yeni bir denge durumu oluşturmaktadır. Doğada görülen istila, rekabet, birbiri ardına gelme, yoğunlaşma, merkezileşme, ayrılma, yerine geçme vb. eylemler kentsel mekânda da insanlar tarafından yinelenmektedir. Park bu sonuçlara hem Simmel'den aldığı sosyolojik dersler hem de kendisi ve öğrencilerinin Chicago kentindeki sorunlar üzerindeki gözlem ve çalışmalar sonucunda ulaşmıştır (Ritzer ve Stepnisky, 2014: 200). Bu noktada Castells'in, Amerika'ya özgü olmak ve kentsel gelişimin doğal bir süreç olarak görülmesi nedeniyle değiştirilemezliği gibi konularda Park'ın ekolojik kuramına eleştirileri olmuştur (Güllüpnar, 2014: 63).

Park gibi Chicago kentini inceleyerek kent sosyolojisine katkı sunan bir diğer isim de Ernest Burgess olmuştur. Burgess'e göre kentler tek bir ortak merkez (concentre) etrafında dairesel şekilde büyüyüp genişleyen beş bölgeden oluşmaktadır. İş ve ticaret bölgesinin ortak merkez olarak kabul edildiği bu kurama göre en içten dışa göre diğer bölgeler “geçiş bölgesi”, “işçi yerleşim merkezi bölgesi (tenements)”, “üst-orta sınıf ve memur yerleşim bölgesi (residential zone)” ve “banliyölerden (commuters)” oluşmaktadır (Güllüpnar, 2014: 63-64).

Ekolojik kuramın bir başka önemli ismi Roderick Mckenzie ise kentsel büyüme sürecini konsantrasyon (yoğunlaşma), merkezileşme, ayrılma ve istila ve tamamlama (ardıllık) süreçleri ile açıklamaktadır. Yoğunlaşma aynı işleve sahip birimlerin aynı mekânda yoğun olarak görülmesi eğilimi iken merkezileşme ekonomik, politik ve kültürel hizmetlerin tek merkezde toplanmasını ve kitleleri bu merkeze doğru çekmesini anlatmaktadır. Ekolojik bir farklılaşma ile aynı işlevdeki birimlerin aynı mekanda toplanması sonucu birbirinden ayrılmış mekanların ortaya çıkması ayrılma, belli bir işleve sahip birim içerisine yeni bir işlevin dahil olarak eskisini kaydırması sonucu ortaya çıkan durum da ardıllık ya da istila ve tamamlama süreçleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sosyal Psikolojik Teori ya da eserinin adından hareketle *Bir Yaşam Biçimi* olarak kentliliği ele alan Louis Wirth'e göre kentleşme hayat tarzında, dünya görüşünde meydana gelen değişikliklerle ilgilidir. Wirth'e göre şehirler kalabalıklaştıkça bireyler arasındaki farklılaşma artmış ve bireyler arasındaki ilişkiler gayri şahsi,

yüzeysel, geçici, kısa süreli ve parçalı olmaya başlamıştır. Bu sürecin ikinci evresinde farklılaşma, insanları birbirinden uzaklaştıran bir iş bölümü ve ihtisaslaşmaya yol açarken bireylerde yarışma, sivrılme arzusu, karşılıklı olarak birbirini istismar etme, birbirinden uzaklaşma veya çekingenlik gibi davranış özellikleri oluşturmaktadır (Yörükân, 2005: 85-86).

2.2.3. Çağdaş Kent Kuramcıları

1960'lı yıllardan itibaren iktidar ilişkileri, maddi etmenler ve üretim tarzlarının kent ve kentleşme üzerinde biçimlendirici ve belirleyici olduğunu iddia eden Neo-Marksist teorisyenler etkili olmaya başlamıştır. Bu dönemde kentsel mekân çalışmaları ile Henri Lefebvre, Manuel Castells ve David Harvey Marksist kent kuramına ve mekân çözümlemesine katkı sunmuşlardır (Güllüpnar, 2014: 69).

Marksist yaklaşım içinde mekân kavramını kentsel mekân dışında ilk kez kullanan Lefebvre olmuştur. Lefebvre kenti mekân, günlük yaşam ve kapitalist sosyal ilişkilerin yeniden üretimi şeklinde birbiri ile ilintili üç kavram ile tanımlamaktadır (Güllüpnar, 2014: 70). Lefebvre'ye göre mekân toplumsal bir üründür ve her üretim biçimi kendi mekânını üretmektedir. Kent mekânının bu toplumsal üretimin toplumun kendini yeniden üretmesi açısından son derece önemli olduğunu ve kentlerin farklı sosyal sistemlerde farklı biçimler aldığını belirtmektedir. Lefebvre sermayenin, kent mekanını sadece üretimin yapıldığı bir mekan olarak görmediğini, aynı zamanda mekanın kendisini alınırsatılır bir rant aracına yani metaya dönüştürdüğünü iddia etmektedir. Lefebvre'ye göre kapitalizm için mekânın somut kullanım değeri değil, soyut yani değişim değeri önemlidir (Güllüpnar, 2014: 80).

Castells'e göre kent çoğunlukla yerel yönetim ve devlet eliyle sağlanan kolektif tüketim araçları olan konut, eğitim, sağlık, kültür, ticaret ulaşım ve benzeri unsurlarının sağlandığı bir ortak tüketim mekânıdır. Devletin bu ortak tüketim araçlarını sağlayarak kente müdahalesinin sermaye sınıfı ve zenginler lehine yapıldığını iddia eden Castells, bu durumun ise kentsel çatışmayı çözmekten çok daha da güçlendirdiğini belirtmektedir. Kentsel toplu tüketimin üzerinden yaşanan çelişki ve eşitsizlikler kentsel toplumsal hareketlerin doğmasına ve güçlenmesine neden olmaktadır (Güllüpnar, 2014: 80).

David Harvey kent çalışmalarında genel olarak kapitalist sistemin adaletsizliği üzerine odaklanmaktadır. Kentleşmeyi, kapitalist sermaye birikiminin hareketleri ve krizleri kapsamında ele alan Harvey'e göre kapitalistler aşırı üretim sonucunda oluşan ekonomik krizler sonucu düşen kâr oranlarını tekrar yükseltmek için yatırımlarını üretime değil kentsel rant alanlarına yöneltmektedir. Harvey'e göre kapitalist kentleşme, krizdeki sermayenin bu tür bir yöneliminin sonucudur ve modern kentlerin büyümesi kapitalistlerin kârlarını azamiye çıkarmak istemesinin tarihidir. Bu noktada kentler, kapitalist sermaye birikimini yansıtan bir aynadır (Güllüpınar, 2014: 80).

2.3. TOPLUMSAL DEĞİŞME VE KURAMLARI

Değişme kavramı hayatın var oluşundan beri süregelen, "süreklilik ile birlikte yaratılıştan bu yana yaşamın ve kültürlerin değişmeyen tek kuralı" (Güvenç, 2002: 25) olmuştur. Güvenç, değişim ve sürekliliğin karşıt kavramlar gibi görünse de aslında süreklilik adı verilen olgunun ancak değişim yolu veya süreciyle gerçekleştiğini savunmaktadır.

Toplumsal değişme denildiğinde genellikle "toplumun temel düzenindeki kaymalar" gibi yuvarlak bazı ifadeler kullanılmakla birlikte anlamlı tanımlar ortaya konulmuştur. Örneğin Berelson ve Steiner şöyle bir tanım vermektedir: Her ne kadar hayatta her şey değişmekte ise de toplumsal değişme ailenin örgütlenişindeki, hayat kazanma yollarındaki, dinsel davranışlardaki, insanlar tarafından benimsenen değerlerdeki ve kullanılan teknolojiadaki değişmeler gibi yalnızca toplumun yapısındaki temel ve geniş değişimleri belirtir. Moore da yakın bir şekilde toplumsal değişmeyi "toplumsal eylem ve etkileşim kalıpları olan, toplumsal yapının değişmesi" olarak tanımlarken Ginsberg "toplumsal yapıdaki değişme, yani toplum büyüklüğünde, parçaları arasındaki kompozisyon ya da dengede ya da örgütlenme şeklinde meydana gelen değişme" olarak tanımlar (Kongar, 2004: 55).

Hangi tanım ele alınırsa alınsın toplumsal değişmenin bir toplumsal yapıda belirli bir süreç sonunda meydana gelen farklılaşmalar olduğu açıktır. Toplumsal koşullar bu farklılaşmanın hızını, kapsamını ve planlı veya kendiliğinden olup olmadığını belirlemekte önemli bir unsurdur. Bir toplumda meydana gelen değişme

diğer toplumların da değişimine neden olabilmektedir. Bu açıdan hiçbir toplum ister ilkel, ister gelişmiş olsun durgun veya statik olarak nitelendirilemez (Metin, 2008: 8).

2.3.1. Toplumsal değişimin özellikleri ve tipleri

Macdonis, toplumsal değişimin dört ana özelliğe sahip olduğunu söyler. Buna göre;

i. Toplumsal değişim bazı toplumlarda hızlı, bazılarında yavaş olsa da sürekli dir.

ii. Toplumsal değişim bazen kasıtlı ancak çoğunlukla da plansızca gerçekleşir.

iii. Toplumsal değişim karşıtlık da içerir. Yani değişmeye karşı hem olumlu hem de olumsuz tepkiler her zaman gözlemlenebilir.

iv. Son olarak bazı değişimler diğerlerinden daha fazla önem arz eder. Bununla anlatılmak istenen “kıyafet çılgınlığı” gibi bazı değişimlerin gelip geçici bir önemi varken sanayi devrimi gibi değişimler dünyayı değiştirebilecek öneme sahiptir (Macdonis, 2015: 627).

Tezcan, toplumsal değişim tiplerini açıklarken ikili bir ayırım yapma yolunu seçmiştir. Buna göre toplumsal değişimler serbest ve zorlayıcı değişimler olmak üzere iki tiptir. Serbest değişimler, toplumdaki nüfus artışı, fikir akımları, buluşlar gibi iç etmenler veya yabancı kültürlerle temas gibi dış etmenler yoluyla gerçekleşir. Yine kitle iletişim araçları ile iç ve dış göç hareketlerinin de serbest değişimin gerçekleşmesinde büyük önemi vardır. Zorlayıcı toplumsal değişim tipi ise yeniliklerin değiştirme elemanları aracılığıyla ve değişime direnenlerin cezalandırılması yoluyla bir topluma zorla kabul ettirilmesi sürecidir. Bu tür değişimlere hükümet darbeleri, sömürgecilik ve istilalar örnek verilebilir (Tezcan, 1995: 184-185).

2.3.2. Toplumsal Değişmeye Yol Açan Etkenler

Toplumda meydana gelen değişimleri etkileyen ve kendi aralarında da ilişki içinde olan bazı etkenler bulunmaktadır. Sayısı pek çok olmakla birlikte sosyologların genel kabulüyle öne çıkan etkenler fiziksel, siyasal, ekonomik, demografik, teknolojik ve kültürel etkenler başlıkları altında toplanabilir.

Değişimi meydana getiren fiziksel etkenler, çevresel ya da coğrafi etkenler olarak da isimlendirilebilir. Bir toplumun hayatını sürdürdüğü fiziksel mekânlar, iklim ve coğrafi koşullar toplumların değişiminde önemli rol oynamaktadır. Yaşamın sürdüğü alandaki toprağın verimi, hayvancılığa uygun şartların oluşup oluşmadığı, su kaynaklarına yakınlık, deprem, sel gibi doğal afetlerin meydana gelmesi vb. gibi doğal etkenler toplumsal değişimde etkilidir. İnsanların toplumsal yapı ve davranışlarını doğaya göre şekillendirdiği, artan veya azalan doğal kaynaklar sonucu toplumsal davranışlarda değişime gittiği söylenebilir. Bununla birlikte, gelişen teknolojinin insan ve toplumların doğaya hükmetme kapasitesini artırdığı da göz önünde tutularak teknolojiye yaşanan gelişmelerin, toplumsal değişim üzerinde fiziksel etkenlerin etkisini azalttığı ve böylelikle toplumsal değişimde diğer etkenlerin etkisini artırdığı da bir gerçektir.

Toplumsal değişime yol açan bir diğer önemli etken olarak siyaset öne çıkar. Bir ülkede siyaset, yalnızca devlet kurumlarının sevk ve yönetimi şeklinde olmayıp, toplumlara da yön veren bir unsurdur. Toplumlar, siyasi ideolojilerin yönlendirmeleriyle de bir değişim içerisine girer ve kendilerini yeni bir biçimde ifade eder. Doğan, toplumsal ilişkilere bağlı olarak ideolojilerin tutucu ve gelişmeci olarak ikiye ayrıldığını belirtirken, toplumların bu iki çeşit ideolojiden birini benimsemelerinin onların değişim karşısındaki tutumlarını da belirlediğini söylemektedir (Doğan, 2010: 357).

Toplum yapılarında değişime sebep olan önemli faktörlerden biri de ekonomidir. Ekonomik faktör hemen hemen tüm toplumsal kurumları ve bu kurumlar arası ilişkileri etkilemektedir. Kültür ve teknik etmenlerle de ilişkili olarak, bir insanın gördüğü eğitimden yaşamında geçerli olan toplumsal değer ve ölçütlerin büyük ölçüde ekonomik sınırlılıkları bulunmaktadır. Doğan'ın da işaret ettiği gibi henüz televizyonun yeni girdiği bir toplumla dijital teknolojinin tüm unsurlarından yararlanan toplumlar arasındaki farkın temelinde ekonomik gelişmişlik düzeyi yatmaktadır (Doğan, 2010: 353).

Toplumsal değişimde demografik etken dendiğinde nüfusun artış ve azalışı ifade edilmektedir. Bu noktada doğum ve ölüm oranları ile birlikte verilen ve alınan göçler de nüfus yapısında ve dolayısıyla toplumsal değişimde etkili olmaktadır.

Meray’a göre nüfus yoğunluğu ve nüfusun toplanma tarzı bireyler arasında yeni toplumsal ilişki şekilleri doğurur (Meray, 1982: 41). Diğer yandan aşırı nüfus artışı ya da bir başka deyişle nüfus patlaması, o ülkede ulusal geliri azaltmakta, iç ve dış göçleri sıklaştırmaktadır (Tezcan, 1995: 179). Bu göçler sonucunda da Özkalp’in işaret ettiği gibi insanlar yeni kültürlerle karşılaşır ve ondan etkilenirler (Özkalp, 2011: 306).

Teknolojinin toplumsal değişimdeki rolü günümüzde araştırmacılar ve konunun uzmanları tarafından sıkça vurgulanan bir olgu olmuştur. Bu noktada Toynbee’nin “her teknolojik devrim, aynı zamanda bir toplumsal devrimdir.” sözü teknolojik değişimlerin toplumsal değişim üzerindeki etkisini en kısa ve net biçimde ifade etmektedir (Doğan 2010: 352). Özellikle sanayi devrimi ile birlikte toplumsal hareketlilik hız kazanmış, 19. ve 20. yüzyıllarda görülen teknolojik yenilikler toplum yapılarında, toplumsal kurumlarda ve bunlar arasındaki ilişkilerde önemli bir belirleyici ve değiştirici rol üstlenmiştir. Örneğin Tezcan’ın belirttiği gibi tarımda makineleşme tarımsal nüfusun önemli bir kısmının kente akmasını sağlamış, kentleşmeyi hızlandırmıştır. Sanayileşme sonucu aile daralmış, kadın çalışma yaşamına girmiş, gelenek görenekler değişmiş, eğitim ve siyaset kurumları hareketlilik kazanmıştır (Tezcan, 1995: 183). Keşif ve icatların artması ve yayılması da toplumlar da değişme meydana getiren, değişimin hızını belirleyen önemli unsurlardır. Nitekim Özkalp’e göre de her yenilik ve icat diğer yeniliklerin bulunmasını, ortaya çıkmasını kolaylaştırır. Bu nedenle hem yenilik yaratıcı hem de yenilikleri daha kolay benimseyen toplumlar olan endüstrileşmiş toplumlar da değişme oranı endüstrileşmemiş toplumlara göre daha yavaş ve azdır (Özkalp, 2011: 306). Günümüzde teknolojik gelişmelerin çok hızlı bir biçimde dünyanın tümüne yayıldığını, bireylerin ve toplumların bu gelişmelerle birlikte hızlı değişimler yaşadığını, bu değişimlerin kiminin geçici kiminin de kalıcı etkiler yarattığını söylemek zor olmayacaktır.

Kültürel etkenler toplumsal değişmeye yol açan etkenlerin en başında gelenlerindendir. Teknolojik faktörler bölümünde bahsedilen keşifler ve icatlar ile yayılma aynı zamanda toplumsal değişmeyi de gerçekleştiren kültürel temaslara aracılık etmektedir. Kültürel temas yoluyla farklı iki kültürün üyeleri diğerlerinden hayatta kalmanın, yaşamlarını sürdürmenin değişik yollarını öğrenirler. Böylece

öğrenilen yeni bilgi ve teknikler de değişmeyi hızlandırır (Özkalp, 2011: 303).

Weber’e göre toplumların değişmesi için değerlerin (Weber’deki anlamıyla kültürel değerlerin) değişmesi gerekmektedir (Doğan, 2010: 355). Din, bu konuda toplumsal değişmeyi etkileyen faktörlerden birisi olarak görülebilir. Weber’in “Protestan ahlakı” ve kapitalizmin ortaya çıkışı arasında kurduğu ilişki, özellikle din ve toplumsal değişme alanında yapılan çalışmalarda etkili olmuştur (Yeşildal, 2016: 56).

2.3.3. Toplumsal Değişme Kuramları

Toplumsal değişme ve dönüşümleri sosyoloji disiplini içinde farklı şekillerde ele alan yaklaşım ve kuramlara rastlamak mümkündür. Söz konusu kuramların sınıflandırılması kimi zaman “doğrusal” ve “devresel” kuramlar (Bottomore, 2000: 323; Doğan, 2010: 359) kimi zaman da Kongar’da (2004) olduğu üzere “büyük”, “orta” ve “küçük” boy kuramlar biçiminde olmaktadır. İçerik açısından birbiri ile örtüşen bu sınıflandırmalar içinde kapsamı bakımından Kongar’ın yapmış olduğu sınıflandırmayı model almak daha uygun olacaktır.

Büyük Boy Kuramlar olarak ele alınan ve bütün insanlık tarihini kapsayan bu evrensel kuramlar Organizmacı, Evrimci ve Diyalektik Modeller şeklinde üç kategoride değerlendirilmektedir.

Organizmacı yaklaşım, toplumların da canlılar gibi doğup büyüdükleri, gelişip yaşlandıkları ve hatta öldükleri görüşü üzerinde şekillenen anlayıştır (Kongar, 2004: 50). Bu modeli geliştiren çalışmalara imza atan sosyologlardan Danilevsky, Spengler, Kroeber ve Toynbee bu konuda uygarlıkların gelişimini izlerken, İbn Haldun devletleri ele alarak inceleme yapmıştır. Ancak bu modele birey ve uygarlıklar arasında doğum, büyüme ve ölüm gibi benzerlikler kurmanın sezgisel ve bilimsellikten uzak olması gibi önemli bir eleştiri de yapılmıştır (Kongar, 2004: 84).

Temsilcileri arasında M. Weber, E. Durkheim, G. Childe, H. Spencer ve A. Comte gibi önemli sosyologlar bulunan Evrimci Model ise insanlığın doğrusal bir çizgi üzerinde geliştiği ana fikri etrafında şekillenmiştir (Kongar, 2004: 88). Bu model, insanlığın ve insan toplumlarının geçirdiği ilkelik, barbarlık ve uygarlık gibi aşamaları kalıtım, ayıklanma ve türleşme kuramları gibi ölçütlerle açıklamaktadır (Doğan, 2010:

359). İnsanlık tarihinin evrim çizgisini araştırırken insan-doğa ilişkisine ışık tutan ve günümüz toplum bilimlerini büyük ölçüde etkileyen Evrimci model, bu iki açıdan da büyük öneme sahiptir (Kongar, 2004: 89). Bu modele getirilen en önemli eleştirilerin başında toplumların bir evreden diğerine geçiş konusunda yeterli ve inandırıcı kanıtlar getiremedikleri ve gerçek toplum yerine insanlık gibi soyut kavramlarla uğraşmış olmaları gelmektedir (Doğan, 2010: 359).

Evrimci modelin özel bir şekli olarak ele alınan Diyalektik modelde ise evrim sırasında oluşan her aşamanın kendisini ortadan kaldıracak ve zıddını yaratacak öğeleri de beraberinde getirdiği fikrine dayanılır (Kongar, 2004: 121). Çatışmacı model olarak da ifade edilen bu modelin en önemli düşünürü Marx'a göre toplumsal değişimin nedeni, toplumu meydana getiren sınıflar arasındaki çatışmadır. Her aşamada çatışan sınıflar değişmesi ve sonunda sınıfların ve dolayısıyla çatışmanın ortadan kalkmasıyla toplum dengeye ulaşmış olur (Özkalp, 2011: 310). Bu modelin bir diğer önemli düşünürü Sorokin'e göre ise her toplum duyumsal, düşünsel ve ülküsel olmak üzere üç belli kültür sisteminin altında belli bir yapıya sahip olur. Bu noktada Sorokin diyalektiği insanın çevreyi algılayış biçiminde ele alıp bu algılayış şeklinin bütün insanlığa yön verdiğini savunur (Kongar, 2004: 124-144). Buna karşın Diyalektik model öteki büyük boy kuramlar gibi insanoğlunun geleceği hakkında tahminlerde bulunsa da bu tahminlerinin gerçekleştiğini söylemek zordur (Kongar, 2004: 146-149).

Toplumsal değişmeyi büyük boy kuramlar çerçevesinde ele alanların değişmeyi açıklamakta başarısız olduklarına ve bugünkü bilgiyle bütün insanlığı kapsayan değişme modellerine ulaşamayacağını savunan (Kongar, 2004: 153) Orta Boy Kuramlar, Yapısal-Fonksiyonel ve Çatışmacı modeller olmak üzere iki grupta toplanır.

Erken dönem fonksiyonalist (işlevselci) toplum kuramlarının ortak özellikleri toplumu bir organizmaya benzetmekten Yapısal-Fonksiyonalistler bundan vazgeçerek insan toplumlarının bir sistem olduğu düşüncesine geçmişlerdir (Çetin, 2016: 64). Odak noktaları daha çok içinde yaşadığımız toplum birimleri ve bunların alt sistemleri olan Yapısal-fonksiyonel modelin, evrimci modeldeki pek çok kavram ve yaklaşımını daha açık ve seçik biçimde belirledikleri, bu çözümlemeler sırasında

küçük ve büyük boy kuramlarla bağlantı kurdukları ve ahenk, denge gibi kavramlarla değişmeyi uzlaştırmaya çalıştıkları söylenebilir. Talcott Parsons, William F. Ogburn, Ralph Linton, Robert K. Merton, Francesca Cancian ve Mübeccel B. Kıray bu modelin en önemli temsilcilerindendir (Kongar, 2004: 153-184).

Çatışma modellerine göre birbirleriyle çatışan birimler ve ögelerden kurulu olan toplumun değişmesi bu ögelerin itici gücü ile meydana gelir. Toplumsal bütünlük ise toplumsal ögeler ve birimler arasındaki ahenk ve çatışmanın sonucu değil toplumsal birim ve ögeler arasındaki çatışmaların ortaya koyduğu zıt kuvvetlerin dengelenmesi sonucu ortaya çıkar. Vilfredo Pareto ve Ralph Dahrendorf bu modelin en önemli temsilcileri olup daha önce açıklanan Marksist çatışma modelinden hem nitelik hem de nicelik açısından farkları vardır. Marksist modelin bütün insanlığı kapsama durumu söz konusuysen Dahrendorf modeli tek tek toplumların içinde geçerli veya geçersizdir. Ayrıca Marx çatışmanın eninde sonunda proleterya diktatörlüğüne yol açacağı, bu gelişme ve değişme engellenemeyeceğini savunurken yine Dahrendorf'a göre çatışan çıkarlar ve güçler arasında denge sağlanabilir (Kongar, 2004: 185-198).

Küçük boy kuramlar olarak adlandırılan modeller ise grupsal ve bireyci olmak üzere iki başlık altında incelenebilir. Öncüleri arasında Kurt Lewin, ve J. L. Moreno'nun bulunduğu grupsal modeller Moreno örneğinde görüldüğü üzere esas olarak toplumsal değişimin aşağı yukarı birey-grup-toplum çizgisini takip ederek meydana geldiğini savunur. Bireyci modeller ise toplumsal değişimin, bireyin temel kişilik niteliklerine bağlı olarak ortaya çıktığını iddia etmektedir. Everett E. Hagen, David McClelland, George K. Zollschan ve Richard T. LaPierre bireyci modelin öne çıkan kuramcılarıdır (Kongar, 2004: 203-224).

Kongar, bu üçlü sınıflamayı yaptıktan sonra "Modernleşme" kavramını "toplumsal değişimin özel (batılı) bir görüşe göre ele alınan özel bir durumu (az gelişmişlerin değişmesi)" (Kongar, 2004: 227) şeklinde ayrı bir başlık altında ele almıştır. Kongar'a göre modernleşme eski zamanların toplum tipinden günümüzdeki toplum tipine doğru bir değişim olup günümüz yani modern toplum tipini eskisinden ayırmadaki temel ölçüt teknoloji, teknolojinin toplumdaki belirtisi ise endüstrileşme düzeyidir. Böylelikle modernleşme, genellikle siyasal, ekonomik ve kültürel

görüntüleriyle birlikte tüm toplumsal yapının gelişen teknolojiye bağlı olarak endüstrileşmesinin etkileri olarak ortaya çıkar. Az gelişmiş ülkeler yönünden toplumsal değişme, modernleşme anlamına gelir ve bu niteliğiyle orta boy kuramların kapsamına girmektedir. Çünkü modernleşme bir anlamda insanoğlunun geri kalmış toplumlarının kendileriyle eş zamanlı olan ileri toplumlara yetişmesi anlamına gelmektedir (Kongar, 2004: 228-246).

2.3.4. Sosyokültürel Değişme

Toplumsal değişme ile ilgili ortaya konan görüşlerde kültür kavramına ve kültürel değişmeye özel bir vurgu yapılmaktadır. Sosyolojik açıdan kültür, bir toplumun üyeleri arasında paylaşılan, devredilen ve değişim süreci içinde bulunan öğrenilmiş davranış kalıpları ile bu kalıpların ürünlerinin oluşturduğu bir yaşam biçimidir (Tezcan, 1995:165). Sosyokültürel değişme ise toplumsal kurumlarda, kurumlar arası ilişkilerde ve kültürü oluşturan, maddi ve manevi kültür, ünite ve komplekslerindeki değişme olarak ifade edilebilir (Akkayan, 1979: 10).

Tezcan, “sosyokültürel değişimin neler olduğu konusuna da açıklık getirecek özellikte olan ve araştırmacıların üzerinde durdukları değişme konularını” aşağıdaki gibi sıralamıştır:

- i. Toplumsal rol ve statüdeki değişmeler
- ii. Ekonomik varlıklardaki değişmeler
- iii. Üretim ilişkilerindeki değişmeler
- iv. Üretim ilişkilerindeki değişmeler
- v. Aile ve akrabalık ilişkilerindeki değişmeler
- vi. Dinsel kurumların değişmesi
- vii. Gelenek göreneklerin değişmesi
- viii. Teknolojik değişmeler (üretimde kullanılan araç ve gereçlerin değişmesi)
- ix. Eğitim kurumundaki değişmeler
- x. Kişilik değişmeleri
- xi. Sanatta değişmeler

- xii. Çocuk yetiştirme yöntemlerinde değişmeler
- xiii. Cinsel davranış, tutum ve değerlerinde değişme
- xiv. Kitle iletişim sistemlerinin değişmesi
- xv. Dilde değişmeler (Tezcan, 1995: 171).

Kültürel değişme, toplumun dinamik yapısıyla ilgili olduğu için kaçınılmaz bir toplumsal gerçekliktir ve serbest ve zorunlu olmak üzere iki tip kültürel değişmeden bahsedilebilir. Serbest değişimde toplum, herhangi bir baskı görmeden yabancı kültür öğeleriyle ilişki kurarak bir kültür değişimi yaşar. Günümüzde teknolojik gelişmeler, bir toplumdaki kültür değişimlerinde hayli etkili olmaktadır. Zorunlu değişimler ise kişilerin ya da toplumların genel istek ve eğilimlerine karşın yürürlüğe konan reform ya da uygulamalardır. Burada etkileşimin iki boyutundaki toplumlardan birinin diğerine kendi kültür öğelerini benimsemesi konusunda bir baskı uygulaması durumu söz konusudur (Doğan, 2010: 412-413).

Sosyokültürel değişmeyi ifade ederken vurgulanan önemli bir varsayım da William F. Ogburn'un "kültürel gecikme" (Bottomore, 2000; Gökalp, 2016) veya "kültür boşluğu" (Kongar, 2004) olarak adlandırılan varsayımdır. Toplumsal değişimin kültürel evrim sonunda ortaya çıktığını savunan Ogburn'a göre kültürel evrim, "icat", "birikim", "yayılma" ve "uyum sağlama" öğeleriyle açıklanabilir. Bu öğeler arasında en son ifade edilen uyum sağlama ile anlatılmak istenen, tüm toplumsal sistemin yeni icada göre kendisini yeniden düzenlemesidir (Kongar, 2004: 169-170). Bu noktada Ogburn, bir toplumsal sistemdeki maddi ve manevi kültürün karşılıklı ilişkisinde, değişme sürecinde ortaya çıkan bir uyumsuzluk haline dikkat çekmek istemiştir (Gökalp, 2016: 112). Ogburn'a göre teknolojideki hızlı değişim ile aile, siyaset ve diğer alanlardaki kurumlar yanı sıra geleneksel inanç ve tutumlardaki (dinsel, ahlaki vb.) yavaş gerçekleşen değişim arasındaki uyumsuzluk bir "kültürel gecikme" durumu meydana getirmektedir (Bottomore, 2000: 330). Bu noktada Ogburn'un varsayımının Marx'ın altyapı-üstyapı ayrımından farkı Marx'taki ekonomik öğeler yerine teknolojik gelişmelere daha büyük ağırlık vermesidir (Kongar, 2004: 172).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ALEVİLİK

Çalışmanın üçüncü bölümünde, bir Alevi topluluğun göçle birlikte meydana gelen sosyokültürel değişmelerin ele alınması dolayısıyla Alevilik kavramının kavramsal ve tarihsel arka planı, Aleviliğin yazılı ve sözlü kaynakları ile Alevilikte temel inanç öğeleri ve toplumsal kurumlara ilişkin bilgilere yer verilmektedir.

1. KAVRAMSAL VE TARİHSEL ARKA PLAN

Alevilik, dinsel, toplumsal, kültürel ve son zamanlarda da siyasal boyutlarıyla günümüzün üzerinde en çok durulan kavramlarından birisi haline gelmiştir. Hatta ele alınan boyut farklılaştıkça bir anlam farklılaşması yaşadığı da ifade edilebilir. Aleviliğin daha doğru ifade edilebilmesi açısından kavramsal ve tarihsel arka planından bahsetmek yerinde olacaktır.

1.1. ALEVİLİĞİN KAVRAMSAL ARKA PLANI

1.1.1. Alevi sözcüğünün kökeni

Alevilik ve çoğu kez aynı anlamda kullanılan Bektaşiliğin günümüzde ne olduğu, nasıl algılanıp değerlendirilmesi gerektiği konusunda üzerinde toplumsal uzlaşa sağlanamamıştır. Dolayısıyla Alevilik ve Bektaşiliğin ne anlama geldiğinin, nasıl kavramlaştırıldığının ele alınıp değerlendirilmesi son derece önemlidir (Duman, 2011:106).

Aleviliği tanımlamak için ilk olarak “Alevi” sözcüğünün etimolojik kökenini ortaya koyarak başlamak gerekir. Alevî sözcüğü, Ali sözcüğünün aidiyet ifade eden “î” ekini almasıyla oluşmuştur. Sözcük sesli harfle bittiği için de tıpkı Musevî, İsevî, Yesevî, Dünyevî gibi örneklerde de görüleceği üzere “v” kaynaştırma harfi devreye girmiştir. Sözcüğün aslı Arapça olup Farsça ve Osmanlı Türkçesinde de aynı yazımla kullanılmıştır (Savaşçı, 2004: 19). Bu çözümleme ile Alevî kelimesinin “Ali’ye mensup” şeklinde bir anlam ifade ettiği söylenebilir. Ancak bu mensubiyet içinde iki farklı anlam barındırmaktadır. Bunlardan ilki soy bağlantısıdır ki İslam peygamberi Muhammed’in amcaoğlu ve damadı Ali bin Ebû Talib’in, dolayısıyla Muhammed’in

kızı ve Ali'nin eşi Fatıma dolayısıyla peygamberin soyundan gelmeyi ifade etmektedir. Bu noktada “şeriflik” ve “seyyidlik” kavramları devreye girer. Şerif kavramı, soyu Ali'nin büyük oğlu Hasan'ın, Seyyid ise küçük oğlu Hüseyin'in soyundan gelenler için kullanılmaktadır.

Aleviliğin günümüzde edindiği anlam ise daha çok ikincisi, yani “taraf tutma” durumudur. Bu bakımdan Alevi, “Ali'den yana, Ali'nin tarafında olan” ya da Zelyut'un ifadesiyle bu taraf tutmayı siyasi bir tavırla da ifade eden “Ali Partisi” (Bal, 1997: 29) anlamına da bürünür. Elbette ki bu boyutu daha ayrıntılı irdelemek yerinde olacaktır. Zira bugün, Alevilik gündeme geldiğinde “Ali'yi sevmekse ben de Aleviyim” şeklinde indirgemeci söylemlerin hem toplumsal, hem de siyasal zeminde sıkça dile getirildiğine rastlamak mümkündür.

Alevi sözcüğünün Ali'den kaynaklanmadığını ve farklı kelimelerden türediğini savunan görüşler de ortaya atılmıştır. Bu noktada Bulut ve Çınar tarafından ortaya konulan eserler dikkat çekicidir (bkz. Bulut, 1998 ve Çınar, 2006). Bulut, tartışmalara ismini de veren *Ali'siz Alevilik* adlı çalışmasında Zerdüşterin “ateşe tapar” anlamıyla “Alawi” olarak adlandırıldığını, yine Sümer metinlerinde ateş ruhunun “Al” veya “Alu”, benzer inançtaki Harran'da da Tanrı'nın “Alla” ve “Al” sözcükleriyle ifade edildiğini belirterek Alevi sözcüğünün kökenini bu sözcüklere dayandırmıştır. Böylelikle Aleviliğin “İslam dışı” bir kavram olduğunu kanıtlama düşünce ve çabasında olan Bulut, İslam öncesi Mezopotamya'nın “Alevi fikriyatının ilk ocağı, ilk yatağı sayıldığını” ifade etmektedir (1998: 330). Bu fikre eleştiri ise gecikmemiş, ilk tepkiler Alevi yazınında önemli yere sahip olan akademisyen ve araştırmacılarca ortak bir kitapla ortaya konmuştur (bkz. Aktaş vd., 1998).

Çınar ise Bulut'la koştur bir görüşle Aleviliğin İslam ve Ali'yle bir ilgisi olmadığını savunurken Alevi sözcüğünün “alev” kökünden türediğini savunmuştur. Çınar, sözcüğün kökenini Anadolu'da M.Ö. 2000'li yıllarda yaşayan Luvîler ve Luvîlerin çağdaşı ve komşuları Hititlere dayandırmaktadır (2006: 30-31). Çınar'a göre Luvîlere bu ismi veren de yine Hititler olup Luvîler “ışık insanları” anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Çınar, görüşlerinde alevin yansıması olarak gördüğü ışık sözcüğü ve kavramını merkeze oturtmaktadır. Çınar'a göre Aleviler de yüzyıllar boyunca geliştirdiği düşünce ve pratikleriyle tıpkı kökeni Luvîlere dayanan ışık

insanları olup, Aleviliğin İslam ve Ali'den bağımsız değerlendirilmesi gerekmektedir. Tahmin edileceği üzere bu görüşe de karşıt tepkiler gecikmemiştir. Hatta Alevilikle Ali'nin ilişkisini sorunlu bulan Aydın bile Çınar'ın Alevi kavramı ve kökenine ilişkin görüşlerini gerçeklikten kopuk olarak değerlendirmiştir (Aydın, 2013: 98-99). Bu ve benzeri tartışmaların tansiyonu günümüzde toplumsal ve siyasi gündeme göre zaman zaman yükselmekte, zaman zaman da durgun bir seyirde devam etmektedir. Her konuda olduğu gibi bu konuda da hızlıca tepki vermek yerine konunun bilimsel yöntemlerle ele alınması ve tartışılması gerektiği aşikârdır.

Son yıllarda her ne kadar farklı görüşler öne sürülse de kanımızca Aleviliği Ali'den bağımsız olarak değerlendirmek hem dinsel ve hem de tarihsel açıdan olanak dışıdır. Bu nedenle Alevilik kavramı, çalışmanın devamında heterodoks yanı da vurgulanarak İslam ve Ali çerçevesi içinde ele alınmıştır.

1.1.2. Şiilik ve Caferilik

Arapça bir sözcük olan ve Kuran'da da kendine yer bulan “Şia”, sözcük anlamı itibariyle “birisine uyan, taraftarlık eden” ve “bölük” demektir (Gölpınarlı, 1979: 21). Şiiliğin ortaya çıkışı siyasi bir gerekçe ile gerçekleşmiş, Muhammed'in ölümünden sonra Ali'nin ilk halife olmasını gerekli görenlerin bağlandığı bir siyasi akım olarak filizlenmiştir. Bu nedenle Şiilik, Ali taraftarlığı demektir (Türkdoğan, 1995: 365).

Şiilik deyiminin, on birinci imam Hasan el-Askerî'nin ölümünden önce kullanılmış olması Watt'a göre zordur. Şiiliğin ilk örneklerine Araplar arasında rastlandığı tezi yine Watt'a göre ağırlık kazanmaktadır (Türkdoğan, 1995: 366). Nitekim Goldhizer tarafından da Şiiliğin Kûfe'den bugün İran'daki Kum şehrine hicret eden Araplar tarafından getirildiği ispat edilmiştir. Şiilik, bir Arap ideolojisi şeklinde İran'a taşınmışsa da zamanla bu ülkenin inanç sistemleri ve kültür unsurlarıyla sentezlenmiştir (Türkdoğan, 1995: 369-374).

Şiilik, tek kurum olarak gelişmemiş, zaman içinde görüş ayrılıkları birçok kolun oluşmasına imkân vermiştir (Eyüboğlu, 1987: 432). Şapolyo'ya göre İran ve Arabistan'da 22 adet Şii fırkası doğmuş, bunların doğuşu da dinî olmaktan ziyade siyasi amellerden meydana gelmiştir (1964: 369). Şiiliğin günümüze kadar varlığını sürdüren kolları ise Zeydiyye, İsmailiyye ve en büyük kol olarak İran'ın resmi mezhebi

haline gelmiş bulunan İmamiyye'dir.

Tarihsel süreçte Şiilikle eş anlamlı olarak kullanılan kavramlardan biri de Caferiliktir. Bu adlandırmanın kaynağı on iki imamların altıncısı olan Cafer Sadık'tır. Şüphesiz bu adlandırma, Cafer Sadık ve yakınları tarafından yapılmamıştır ancak Şialık içindeki bölünmeler İmamiyye Şiası'nın Caferilik adını benimsemesine neden olmuştur (Özdemir, 2012: 22). Anadolu'da kendilerini Alevi, Kızılbaş ya da Bektaşî olarak adlandıran toplumların mezheplerini Caferî olarak adlandırıldıkları görülmektedir.

1.1.3. Bektaşîlik ve Kızılbaşlık

Günümüzde Alevilik kavramıyla birlikte artık eş anlamlı olarak kullanılan Bektaşîlik ve Kızılbaşlık kavramlarını da açıklamakta yarar vardır. Zira bazı kelimeler, aynı dili kullanan, aynı dine ve aynı topluma mensup bireyler tarafından farklı şekillerde kavramlaştırılabilmekte ve bir kavram kargaşası yaratabilmektedir (Duman 2011: 109). Bugün aslında aynı şeyi ifade etmek üzere bazen sadece Alevilik, Bektaşîlik, Kızılbaşlık ya da birlikte Alevi-Bektaşîlik, Kızılbaş Alevilik gibi ifadeler kullanıldığı görülmektedir.

Bektaşîlik de sözcük olarak tıpkı Alevilik gibi ek alarak oluşmuş olup “Bektaş’a mensup olan” anlamına gelmektedir. Buradaki Bektaş, 13. yüzyılda Nişabur'da doğup sonra Anadolu'ya yerleşen Hacı Bektaş-ı Velî'dir. Melikoff'a göre günümüzde Türkiye'de Bektaşîler ve Aleviler iki ayrı zümre olup inançları aynı olan bu iki zümre arasındaki temel fark sosyal niteliktedir (1993: 32). Noyan da benzer şekilde Alevilik ve Bektaşîlik arasındaki farkı “düşünüş ve inanışları bir, yöntemleri ayrı olan müşterek inançlı zümreler” olarak açıklarken, Bektaşîliği Caferî mezhebinin Babagân, Aleviliği ise Dedegân kolu olarak belirtir (Türkdoğan, 1995: 378). Her iki yazar gibi Köprülü de sosyal farka dikkat çekerek Alevileri “köy Bektaşîleri” olarak ifade etmiştir (Melikoff, 1993: 33). Konuyu özetlemek için Fırlalı'nın şu ifadelerine yer vermek faydalıdır: “Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisi (...) gibi Aleviliğin temel esaslarına bağlı oluşları yüzünden, Bektaşîliğe Alevilik denilebilir. Türkiye'de her Bektaşî Alevidir. Her Alevi Hacı Bektaş Velî'ye Horasan Ereni sayıp hürmet etmesine rağmen, Bektaşî değildir. Bu yüzden köy Bektaşîsi, şehir Bektaşîsi ayrımı yapılmaktadır. İlkinde Alevi, ikincisine Bektaşî denilmektedir.” (Bal, 1997: 29)

Alevilikle aynı anlamda kullanılan sözcüklerden biri de Kızılbaşlıktır. Kızılbaş deyiminin oluşması ile ilgili birkaç tarihsel iddia bulunmaktadır. Bunlardan ilki Peygamberin Mekkelilerle yapılan Uhud Savaşı'nda başından yaralanması üzerine Ali'nin, onun kanlı giysisini başına sarıp savaşa devam etmesi, kızıl sarığı Hayber ve Sıffin savaşlarında da başına bağladığı rivayetidir (Demir ve Şanlı, 2016: 172, Şapolyo, 1964: 254). İkincisi Aleviliği kabul eden Türklerin, İslam'dan önceki din önderleri olan Şaman ulularının başlarına kırmızı börk bağlamayı gelenek haline getirmesidir (Şimşek, 1995: 25). Daha fazla kabul gören üçüncü iddia ise Şah İsmail'in babası olan ve 1460-1488 yılları arasında devleti yöneten Şeyh Haydar'ın, yandaşlarına Tac-ı Haydari adı verilen (Melikoff, 1999a: 9) ve on iki imamı temsil etmek üzere (Üzüm, 2015: 174) on iki dilimli kızıl börk (başlık) giydirmesi nedeniyle Kızılbaş deyiminin ortaya çıktığıdır (bkz Melikoff, Üzüm, Yaman). Yandaş ve askerlerine kızıl başlık taktırma geleneği oğlu Şah İsmail tarafından da sürdürülmüş ve Osmanlı-Safevî rekabetinin başlamasıyla Kızılbaş sözcüğüne Osmanlı tarafından olumsuz bir anlam yüklenmiştir.

Osmanlı belgelerinde Kızılbaşlardan “zındık”, “rafızî”, “Şii” ve “mülhid” olarak bahsedilmektedir. (Melikoff, 1999a: 8). Yine Melikoff'a göre Kızılbaş, Alevi topluluğunun tarihsel adıdır. Osmanlı'da kullanılan aşağılayıcı anlamlar dolayısıyla Alevi adı, Kızılbaş'ın yerini almış ve Türkiye'deki heterodoks grupların adı haline gelmiştir (1999: 9). Noyan'a göre ise Kızılbaş deyiminin tarihsel bir geçerliliği yoktur ve bu deyim genel olarak Sünnilerin Alevilere verdiği bir isimdir (Yalçınkaya, 1996: 13).

Geçmişte Bektaşilik ve Kızılbaşlık gibi terimlerle anlatılmak istenen şey günümüzde en geniş ifadeyle Alevilik kavramında kendisine yer bulmaktadır. Günlük hayatta, akademik ve bilimsel çalışmalarda ve hatta siyasal söylemde pek çok olgu Alevilik kavramı üzerinden anlatılmaktadır. Bunun yanı sıra Bektaşilik ve Kızılbaşlık sözcüklerini Alevilik yerine kullanmayı yeğleyen kişi ve kurumlar da varlığını devam ettirmektedir.

1.2. ALEVİLİĞİN TARİHSEL ARKA PLANI

Bu bölümde “Anadolu Aleviliği” olarak adlandırılan ve Türkiye’nin çeşitli bölgelerinde bir önceki bölümde belirtilen adlandırmalarla yaşatılmakta olan Alevi inanç sisteminin tarihsel süreçteki değişim ve gelişimi ele alınmıştır. Yapısı itibarıyla Aleviliğin bir başlangıç tarihi olduğunu söylemek güç hatta imkânsızdır. Bu yargıya neden olan “senkretizm” ve “heterodoksi” kavramlarını öncelikle açıklamakta fayda vardır.

Senkretizm sözcüğünün kökeni Antik Yunanca’daki “synkretizein” kökünde gelmekte olup günümüzde farklı dinlerin çeşitli öğelerinin bir araya gelerek oluşturduğu dini yapıları kastetmek için kullanılmaktadır. Bugün Alevilik olarak adlandırılan toplumsal bağın, tarihsel süreç içinde birçok farklı öğeyi kaynaştırıp uzlaştıran bir karışım sergilediği ve dolayısıyla da senkretik bir yapı oluşturduğu söylenebilir (Okan, 2004: 35-36).

Kelime anlamı yine Yunanca “farklı düşünce” olan heterodoksi TDK Genel Türkçe Sözlük’te “kabul edilmiş din kurallarına aykırı” ve “aykırı düşüncelere veya ilkelere saplanmış” olma durumunu ifade ederken (TDK, b.t.) Melikoff’a göre “cemaat dışı” olma durumudur (1993: 25 ve 117). Bu noktadan hareketle kavramın “belirli bir dinin yüksek düzeyde kabul görmüş ve kurumsallaşmış ilke ve biçimlerine bağlı olmayan, muhalif akımları ifade ettiği” belirtilebilir (Ecevitoglu, 2011: 148).

Okan, ulema ve devlet tarafından desteklenen “yüksek İslam” ve kırsal kesime dayalı, mitolojik kültler ve öğelere karışmış bir “halk İslamı” şeklinde bir ayrım yapar. Sonrasında ise bu halk İslamını Sünni ve heterodoks halk İslamı olmak üzere ikiye ayırır. İşte bu noktada heterodoks halk İslamı da bugün Alevi denilen toplulukları tanımlamak için kullanılmaktadır (Okan, 2004: 37). Öktem’e göre de Anadolu Alevileri Türk boylarının Orta Asya’dan Ön Asya’ya geçerken değişik din ve mezheplerden sonra Müslümanlığa geçmiş olmaları dolayısıyla heterodoks bir yapıya sahiptir (1994: 181).

1.2.1. İslam Öncesi Temelleri

Anadolu Aleviliğinin İslam öncesi temelleri konusunda en kapsamlı ve en kabul gören çalışma Ocak tarafından yapılmıştır. Bu nedenle Ocak’ın “Alevi ve

Bektaşî inançlarının yalnızca belli bir etnik veya dini köken ve kültürün değil, Orta Asya'dan Balkanlar'a kadar uzanan geniş bir coğrafyanın ürünü olduğunu göstermek için" yazdığını (2000: 16) söylediği eserinden özet bilgiler vermek yararlı olacaktır. Ocak, bu iddiasını temellendirirken İslam öncesi inanç motiflerinin Elvan Çelebi, Hacı Bektaş-ı Velî, Kaygusuz Baba ve Veli Baba Menâkıbnameleri ve Hacım Sultan, Abdal Musa, Seyyid Ali Sultan, Sultan Şucâuddîn, Otman Baba, Koyun Baba ve Demir Baba Vilayetnameleri gibi Alevî inanç ve kültürel yapısını derinden etkileyen ve kitlelerin "gerçek olduğuna inanılarak" (2000: 28) okudukları eserlerdeki yansımalarına yer vermiştir. Ocak, çalışmasını, Eski Türk Dinleri, Şamanizm, Uzak Doğu ve İran Dinleri ve Kitab-ı Mukaddes Kaynaklı inanç motifleri başlıkları altında bölümlendirmiştir.

Eski Türk İnançlarındaki motifleri açıklamadan önce bir şey için "kült" kavramını kullanabilmek, ancak üç şarta bağlıdır. Bunlar, külte konu olabilecek bir nesne ya da kişinin varlığı, bu nesne ya da kişiden insanlara fayda veya zarar gelebileceği inancı ve bu inancın sonucu olarak faydayı edinebilme, zararı uzaklaştırabilme adına ziyaret, adak, kurban vb. uygulamaların varlığıdır. Söz konusu Menâkıbname ve Vilayetnamelerde eski Türk inançlarında bu tanıma uyan kültler, dağ ve tepe kültü, taş ve kaya kültü ile ağaç kültüdür (Ocak, 2000: 113-140).

Şamanizm eski Türklerin ilk dini değildir; hatta son yıllardaki çalışmaların sonuçları Şamanizm'in bir din olmaktan ziyade bir büyü sistemi mahiyetini göstermektedir. Anılan kaynakların kahramanlarında görülecek Şamanist izler ise sihir ve büyü yapmak, hastaları iyileştirmek, Gaipen ve gelecekte haber vermek (bunun usullerinden ilki ruhun bedeni geçici terki, ikincisi ise Tanrı'yla konuşarak öğrenmedir), Tanrı'nın insan şeklinde görünmesi (Antropofani), doğa güçlerine hâkim olmak, ateşe hükmetmek, kemiklerden diriltmek (Intermezzo), kadın-erkek müşterek ayinler (Ayin-i Cem) ve tahta kılıçla savaşmaktır (Ocak, 2000: 141-182).

Budizm, Zerdüştlük, Maniheizm, Mazdeizm ve Mazdekizm gibi Uzak Doğu ve İran dinlerinde görülen motiflerin ilginç yanı Alevilerdeki kadar canlılığını sürdürmese de Sünnî topluluklarda da az çok bulunmasıdır. Bu motifler, öldükten sonra insan ruhunun başka bir bedende hayatını sürdürmesi (tenasüh-reenkarnasyon-metampsikoz), Allah'ın insan bedenine girmesi (hulûl-enkarnasyon), geyik, güvercin gibi hayvanlar ya da cansız nesne şeklinde don değiştirme (metamorfoz), ejderha ile

mücadele, havada uçma (Levitasyon), dört unsur (ateş, su, hava ve toprak) ve ateş kültü inanç motifleridir (Ocak, 2000: 183-251).

Kitab-ı Mukaddes'te yer alan inanç motiflerine yer verirken Ocak, söz konusu motiflerin bol miktarda ve rahatça kullanılmış olmasında bazılarının Kur'an-ı Kerim ve hadislerde peygamber mucizelerinde geçmiş olmasının büyük payı olduğunu söylemektedir (2000: 253). Bunun nedeni konusunda da Türklerin bulundukları yerdeki Hristiyan ve Yahudi toplumlarıyla karşılıklı sosyal ve kültürel ilişkileri ile dinden dönerek Müslüman olmasının altını çizmektedir. Bu yolla Türk veya Türk olmayanların eski dinlerindeki Kitab-ı Mukaddes kaynaklı bir kısım inanç motiflerinin Bektaşî menâkıbnamelerine de girdiği görülmektedir. Bunlardan bazıları, ölmeden önce göğe çekilmek, suyu kana çevirmek, halka felaket musallat etmek, bereket getirmek, az yiyeceklerle çok kişiyi doyurmak, körleri gördürmek, ölü insan veya hayvanı diriltmek, nefes üfleyerek çocuk doğurtmak (nefes evladı edinmek), kuru odunu ağaç haline getirmek, yerden veya taştan su fışkırtmak, ırmağı veya denizi yarıp geçmek ve ırmağın veya denizin üstünde yürümektir (Ocak, 2000: 253-278).

Ocak, bu bölümlene sonrası yaptığı genel değerlendirmesinde "Türk heterodoksisinin unsurlarını teşkil eden İslam öncesi inançların Bektaşî menâkıbnamelerindeki ağırlık noktasının Şamanizm değil Budizm ile Maniheizm ve daha sonra öteki İran dinlerinin meydana getirdiği grup olduğunun açığa çıktığını" belirtmektedir (2000:281). Ayrıca çalışmada yer almasa da Şiiğe ait motiflerin biraz zayıf kaldığına dikkat çekerek Şii inanç motiflerinin ancak Safevî propagandasıyla tanındığı ve benimsendiği görüşünü savunmakta, Anadolu Türk heterodoksisine vücut veren ana faktörün Şiilik değil, İslam öncesi dinlerden kalan inançlar olduğunu da ifade etmektedir (Ocak, 2000: 281-282).

1.2.2. Türklerin İslamiyetle Tanışması

Okullardaki tarih kitaplarında Türklerin İslam'a geçişinin başlangıcı olarak 751 yılında Abbasilerle Çinliler arasında yapılan Talas Savaşı öğretilmektedir. Bu savaşın İslam'a geçişte Türkler arasından büyük önemi olmakla birlikte Müslüman Araplarla Türklerin ilişkisi daha önceki zamanlarda başlamış, öte yandan Türklerin Müslümanlığı kitleler halinde kabulü de 10. yüzyılı bulmuştur.

Emevilerin cihat anlayışıyla egemenlik kurma isteklerine dinsel bir örtü giydirerek Türklere yönelik saldırılara başlaması ve Türkler Müslüman olsalar bile onları küçümseyici bir anlayış içinde olmaları Türklerin tepki ve direnişine yol açmıştır. Hazar Türkleri Museviliği seçerek egemen iki dini temsil eden siyasi otoriteye bağımlılıktan kendini bir süre kurtarıırken Batı Göktürklerin bir kolu olan Türgeşler (Türgişler), çeşitli dinlere mensup yerli halkın “Arap tebaası” olmasını engellemeye çalışmışlardır (Bal, 1997: 32-34). Nitekim Köprülü de hem Batı hem de Doğu Göktürklerin istilalara karşı uzun süre direndiğini ancak yeni dinin bazen kan ve demirle bazen de barışçı yollarla ilerlediğini ileri sürmüştür (İrat, 2012: 41).

Türk-Arap ilişkilerinin yumuşamasında Merv Valisi olarak görev yapan ve Arap olmasına rağmen Horasan’da doğup büyüyen Ebu Müslim’in çabaları önemlidir. Kısa bir süre içinde muhaliflerin desteğini alarak Emevi iktidarına son verilmesi ve diğer uluslara karşı daha ılımlı politikalar izleyen Abbasilerin iktidara gelmesinde Ebu Müslim’in rolü büyüktür. Peygamber’in amcası Abbas’ın soyundan gelenlerin iktidarı ele geçirerek “Ehl-i Beyt haklarının savunuculuğu” rolünü de üstlenmesi, ayrıca Türkler ve İranlılara da hükümet ve orduda önemli görevler verilmesi bu yumuşamada etkili olmuştur (Bal, 1997: 36-37).

Türkler İslamiyet’i benimserken eski dinlerinin birçok ögesiyle İslamiyet’in sentezini yapmışlar ve özellikle göçebe ve yarı-göçebe Türk topluluklarında bugün adına Alevilik-Bektaşilik denilen inanç sistemi kurmuşlardır (Bal, 1997: 38, Üzüm: 2015: 172). Bu süreçte, günümüze kadar kullanılan Türkmen kavramının da oluştuğu görülür. Türk tarihinin en dinamik ve organize topluluklarından birinin Oğuz Türkleri olduğunu ifade eden Sümer, Oğuzların Müslüman olanlarına bölgede Türkmen ismi konduğunu ve 13. yüzyıl başlarından itibaren Türkmen’in artık her yerde Oğuz’un yerini aldığını ifade etmiştir (Kılıç vd., 2007: 13-14). Öte yandan Türkdoğan ise Cahen’le koşut bir biçimde Türkmen ifadesinin merkezi oluşturan ve Sünni kimliği temsil eden Oğuzlardan farklı olarak halk İslamının etkisi altında kalan göçebe grupları adlandırmak için kullanıldığını belirtir (1995: 374).

1.2.3. İlk Dönem Sufiler ve Babaî İsyanı

Türklerin Müslümanlaşmasında İran üzerinden gelen sufi dervişlerin genel hoşgörülerıyla yerel dinsel farklılıkları normal görerek bunları kendi içlerine katmaları

ve böylece eski gelenek ve tarzların İslami örtü altında ortaya çıkmasına zemin hazırlamaları etkili olmuştur (Okan, 2004: 55). Ocak, 10. yüzyılda Türk şeyhlerinin zümreler tarafından Bab, Baba veya Ata unvanlarıyla anılan ve tıpkı eski Şamanlar gibi manzum ilahiler okuyan veya Budist rahipler gibi menkıbeler anlatan şahsiyetler olduğunu belirtir (Okan, 2004: 55).

İlk dönemdeki tasavvufî yapıların başında Yesevîlik gelir. Ocak’a göre Hoca Ahmet Yesevî, Türk tasavvuf geleneğinin ve Türk Müslümanlığının kurucusudur (Kılıç vd., 2007: 15). 11. yüzyılın ilk, 12. yüzyılın ikinci yarıları arasında Türkistan’da yaşayan Yesevî, İslam’ı göçebe Türk boylarının anlayıp hazmedebileceği popüler ve basitleştirilmiş bir hale getirmiş, böylece geniş kitlelerin bu dine girmesine katkı yapmıştır (Üzüm, 2015: 172). Hoca Ahmet Yesevî başta Hacı Bektaş-ı Velî olmak üzere pek çok önemli şahsiyeti etkilemiş, görüşleri Orta Asya’dan Balkanlar’a uzanan geniş bir coğrafyada Sufilik hareketinin önem kazanmasında rol oynamıştır. Yesevîlik dışında, Vefaîlik, Kalenderîlik ve Haydarîlik de ilk dönemdeki kayda değer tasavvufî yapılarıdır (bkz, Üzüm, 2015: 172).

Orta Asya ve İran’da şekillenen ve özellikle göçebe ve yarı-göçebe topluluklarda görülen sufilik akımın bu dönemde hızlanan kitlesel göç hareketleri ile Anadolu’ya taşındığı görülür. Göç edenlerin arasında yukarıda sayılan tasavvufî yapılar tarafından temsil edilen heterodoks halk İslamının Anadolu’da kendisine iyi bir zemin bulmuş ve buradaki inançlarla da beslenerek zenginleşmiştir (Okan, 2004: 56). Ancak Anadolu’da artan toplumsal ve ekonomik bunalımlar yerleşik Türklerle göçebe olanlar arasında sürtüşmelere neden olmuş ve Horasanlı Baba İlyas ve Baba İshak önderliğinde 1240 yılında büyük bir ayaklanma başlamıştır. Tarihe Babaî isyanı olarak geçen ve bazı kaynaklara göre Anadolu’da yerleşik Hristiyan köylülerin bile destek verdiği bu ayaklanma başarısızlıkla sonuçlansa da Selçuklu Devleti’nin yıkılma sürecini hızlandırmış (İrat, 2012: 50), ayrıca Baba İshak ve Baba İlyas’a bağlı olup kurtulabilen dervişler inanç ve düşüncelerini Anadolu’nun dört bir yanına dağılarak yaymaya ve geniş kitlelere kabul ettirmeye devam etmişlerdir. Bunlardan en önemlisi Türk tasavvuf hayatına ve Anadolu Aleviliğine damga vuracak isim olarak “Hünkâr” sıfatıyla anılacak olan Hacı Bektaş-ı Velî’dir.

1.2.4. Hacı Bektaş-ı Velî ve Osmanlı'nın Kuruluş Dönemi

Hacı Bektaş-ı Velî'nin doğum yeri bugünkü İran'ın doğusunda yer alan Nişabur kenti olup, doğum ve ölüm tarihleri arasında farklı görüşler ortaya konmuşsa da pek çok kaynaktan doğumu miladi 1209, ölüm yılı ise 1270 olarak yer almaktadır. Yaşamı hakkındaki öykülerin bir derlemesi şeklinde değerlendirilebilecek olan Vilayetname'ye göre Hacı Bektaş'ın soyu on iki imamlardan yedincisi olan Musa el-Kazım'a, dolayısıyla da Muhammed peygambere çıkar (Birge, 1991: 38). Aşıkpaşazâde'ye göre, Hacı Bektaş kardeşi Mintaş (Menteş) ile birlikte kendisi gibi Baba İlyas'ın müritlerindendir. Mintaş, Babaî İsyanı sırasında öldürülmüş, eylem dışında kalan Bektaş ise münzevi bir hayat süreceği, bugün adı Hacıbektaş olan Sulucakarahöyük'e sığınmış ancak bir tarikat kurup mürit edinmemiştir (Melikoff, 1993: 21). Sümer ve Ocak ise Hacı Bektaş-ı Velî'nin yaşadığı dönemde bir tarikat örgütlenmesi görülmesi bile onun çağrısına uyanların bir araya gelmesiyle Bektaşî tarikatının şekillenmeye başladığını söylemektedir (İrat, 2012: 55). Hacı Bektaş-ı Velî, 1270 yılındaki vefatına kadar Sulucakarahöyük'te yaşamış ve bu yaşam süreci içinde özellikle Mevlana ve onun çevresindekilerle, ayrıca da Ahi Evran ile bazı ilişkiler kurmuştur (Say, 2007: 124).

Hacı Bektaş-ı Velî'nin Ahmet Yesevî'den etkilenmiş olup olmadığı tartışma konusudur. Eyüboğlu, bunun imkânsızlığını savunurken Şardağ ise Melamilîğin etkisinde olduğunu savunur (Temren, 1998: 65). Burada önemli olan ise Hacı Bektaş'ın Horasan'da edindiği bilgi düzeyi ile Ahmet Yesevî'nin işlediği şariat, tarikat, marifet ve hakikat olarak ifade edilen “dört kapı” öğretisini, her bir kapıya onar makam ekleyecek biçimde “dört kapı kırk makam” doktrinine ulaştırmasıdır. Bu doktrini yürütmek üzere “Bektaşî seyri sülûğü” adı verilen ve babadan oğula olmaktan ziyade ehil olanın “el alması” şeklinde bir aktarımı olan bir eğitim düzeni kurmuştur (Temren, 1998: 65-67).

Anadolu'da devlet otoritesinin Moğol istilası yanı sıra isyan ve göç hareketleri ile 13. yüzyıl başlarında zayıfladığı görülmekte olup bu dönemde bunun da etkisiyle Osmanlıların bir beylik olarak yıldızının parladığı görülmektedir. Nitekim İnalçık, 13. yüzyıl sonlarındaki “Uc” Türkmenlerinin Batı Anadolu'daki Bizans topraklarına yönelik göç hareketinin Osmanlı beyliğinin kuruluş döneminde ve Balkanlara

taşmasını açıklayan temel demografik olgu olduğunu söylemektedir (2010: 102). Devletin kuruluş sürecinde, Bektaşilik ve Vefâlik gibi tarikatların önemli rol oynadığı görülmektedir. Örneğin Babai dervişlerinin en saygın kişisi ve Vefâî tarikatının halifelerinden Şeyh Edebali tarafından, kurucu bey sayılan Osman Gazi'ye teberrükte bulunulmuş ve "Gaza" önderliği verilmiştir. Hacı Bektaş Veli'nin doktrinleri altında birleşen Bektaşilerin de Osman Gazi'den sonra bey olan Orhan Gazi'nin gazalarına katıldığı ve Yeniçeri ocağının kuruluşunda görev aldıkları bilinmektedir (İrat, 2012: 53-54). Yine bu zümre, Hristiyan Balkanların Müslümanlaştırılmasında etkili olmuş, özellikle bir alp eren olarak Sarı Saltık Balkanlarda Anadolu Aleviliğinin "gönül fethi" mantığıyla sosyal hareketler yaratıp etrafında halk kitlelerini toplamayı başarmıştır (Kılıç vd., 2007, 45).

Hacı Bektaş-ı Veli'den sonra Abdal Musa, Geyikli Baba, Otman Baba, Seyyid Ali Sultan, Karadonlu Can Baba gibi abdallar ve gazi erenlerin faaliyetleri Anadolu'da hem devlet hem de halk katında etkili olmuştur. Bu dönem boyunca Hacı Bektaş dergâhı ve Bektaşilik kurumsallaşma yolunda adımlar atmıştır. Kuşkusuz bu kurumsallaşmayı tamamlayan ise Baha Said'e göre Osmanlı sultanı II. Beyazıt'ın 1501 yılında Hacıbektaş'taki Pir Evi postnişinliğine getirdiği (Birge, 1991: 65) Balım Sultan olmuştur. Bu nedenledir ki Balım Sultan, Bektaşilerce Hacı Bektaş'tan sonra "pir-i sanî" yani "ikinci pir" olarak anılmaktadır. Balım Sultan'ın bu göreve geldiği yıl doğuda kurulan Safevî Devleti ise Anadolu Aleviliği tarihini önemli ölçüde etkileyecektir.

1.2.5. Safevîlerle Etkileşim ve Anadolu'da İsyanlar

Alevilerin, Osmanlı'yla kuruluş döneminde pek de fena olmayan ilişkileri Osmanlı'nın bir beylikten imparatorluğa dönüşme süreciyle bozulmaya başlamıştır. Bunda Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde siyasal, toplumsal ve ekonomik sorunların yaşanması yanında İmamiyye (İsna-Aşeriyye) Şiiliğini resmi olarak benimsemiş Safevîlerin de Anadolu'daki faaliyetlerinin etkisi olduğu söylenebilir.

Safevîler adını Şeyh Safiyüddin İshak-ı Erdebilî'den almaktadır. 1252'de doğan Şeyh Safiyüddin'in soyu geleneğe göre on iki imamların yedincisi Musa Kazım'a dayansa da döneminde "Şeyh-i Türk" olarak nam saldı ve Çetinkaya gibi araştırmacılar tarafından da Türkmen kökenli olduğu iddia edilmektedir (Özdemir,

2012: 141). Bazı araştırmacılar, soyunun Kürt kökenli Firuz Şah'a dayandığını (Sümer, 1992: 1), Togan ise kökeni Kürt olsa bile Firuz Şah'ın Erdebil'e gelişinden sonra Türkmenleştiğini ve Safevîlerin müritlerinin de Türkmen olduğunu savunmaktadır (Aslan, 2007: 27). Küçükdağ ve Dedeyev'e göre ise Safevî Tarikatı'nın yegâne kitabı olan Saffettü's-Sefa'ya, Safevîlerin on iki imam soyundan değil Kürt kökenli olması iddiası Osmanlı-Akkoyunlu iş birliğiyle sonradan eklenmiş, bunun sonucu olarak da Ehlibeyt sevdalısı Türkmenlerin buna karşı tavır almaları düşünülmüş ancak plan işe yaramamıştır (Küçükdağ ve Dedeyev, 2009: 422).

Şeyh Safiyüddin'den sonra Şeyh Cüneyt ve Şeyh Haydar'ın faaliyetleri, Anadolu Türkmen boyları üzerinde bir Safevî etkisi yaratmıştır. Safevîleri Devlet haline getiren ise Şeyh Haydar'ın oğlu Şah İsmail olmuştur. Birge'in Browne'dan aktardığına göre Şah İsmail'in görünüşünün güzelliği ve davranış soyluluğu 16. yüzyıl gezginleri arasında övgü konusu olmakla birlikte hemen hemen inanılmaz acımasızlığıyla da tanımlanan bir hükümdardır (Birge, 1991: 74-75). Buna rağmen Şah İsmail'i Anadolu Türkmenleri içinde bu denli etkili kılan önemli unsurların başında, saray ve ordunun resmi dili olacak denli önem verdiği Türkçeyi Hatayî (Hata'î: kusurlu, günahkâr) mahlasıyla yazdığı ve halen Alevi edebiyatında önemli bir yere sahip olan nefes ve deyişlerde ustalıkla kullanmasıdır. Bu durum göçer nitelikteki heterodoks ve din dışı gruplar ile sözlü kültüre sahip Türkmenler üzerindeki Safevî etkinliğini ciddi biçimde artırmıştır (İrat, 2012: 65). Bu etkinin ifade edilmesi ve giderek artmasında en somut örnekler, aynı yüzyılda yaşamış olan Alevi-Kızılbaş toplumunda derin izler bırakmış en güçlü isimlerden Pir Sultan Abdal'ın nefes ve deyişlerinde görülmektedir.

Safevîlerin Şah İsmail hükümdarlığında yükselişleri bir yandan sürerken diğer yandan da Osmanlı topraklarında Alevi Türkmen topluluklarının isyanları görülmeye başlamıştır. Bu isyanlardan bazılarını kronolojik olarak sıralamak gerekirse bunlar, 1510-1511 Şahkulu, 1512 Nur Ali Halife, 1517-1518 Bozoklu Celal (ki Celali İsyanlarına adını veren isyandır), 1519 Şah Veli, 1525-1527 Süklün Koca-Baba Zünnun ve 1526-1527 Kalender Çelebi İsyanlarıdır (Yalçınkaya, 1996: 146). Kolayca görülebildiği üzere sayısı bununla sınırlı kalmayan bu isyanların ardı ardına gerçekleşmiş olması, 16. yüzyıl başında hem Anadolu'daki toplumsal rahatsızlığı, hem

de Osmanlı devlet yönetimindeki aksaklıkları ortaya koyması açısından dikkat çekicidir. Öte yandan isyanların sürekliliği ve dönemsel sıklığının Osmanlı idaresinin isyancılara ve halka karşı yumuşak davrandığı şeklinde yorumlamak yanlış olacaktır. Aksine özellikle II. Beyazıt'ı 1512'de tahttan indiren oğlu I. Selim (Yavuz) dönemindeki sert uygulamalar tarihçiler tarafından halen tartışma konusudur. İki önemli Osmanlı tarihçisi Hammer ve Uzunçarşılı isyanlar üzerine Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde yaşayan 40 bin Kızılbaş Alevinin idam veya ömür boyu hapis gibi cezalara maruz bırakıldığını iddia ederken (Birge, 1991: 76 ve Yalçinkaya, 1996: 149), Sümer, dönemin arşiv vesikalarının sadece faal olanlar için bu tür cezaların verildiğini gösterdiğini, 40 bin sayısının abartı olduğunu savunmaktadır (1992: 36).

Sümer'e göre Safevî Devleti'ni kuran ve ayakta tutan unsur Anadolu'daki Şii inancına mensup Kızılbaş Türklerdir (1992: 3). Bu iddiayı güçlendiren bir veri olarak I. Selim'in ordusuyla 1514'te Çaldıran'da karşı karşıya gelen Şah İsmail'in ordusunda “çoğunluğu Ustacalu, Afşar, Varsak, Dulkadirli, Rum'lu (Anadolulu), Şam'lu, Kaçar ve Karamanlu Türkmenlerden mürekkep 80 bin kişilik bir süvari kuvveti” bulunması gösterilebilir (Yalçinkaya, 1996: 149). Bu bilgiler ışığında Safevîlerin Anadolu'daki birçok Türkmen boyu tarafından kendi öz devleti gibi görüldüğü ve Osmanlı'nın bu duruma hızla yayılan isyanların da etkisiyle çok sert tepki verdiği ifade edilebilir. Nitekim tarihsel süreçte bu toplulukları adlandırmak adına ortaya konan “Kızılbaşlık”, Osmanlılarca dinsizlik, asilik ve sapkınlık anlamlarıyla bir aşağılama biçiminde kullanılmış olup bu kullanımın izleri günümüzde dahi görülmektedir. Şah İsmail ve I. Selim'den sonra da ilişkilerin düzeldiği söylenemez; zira 16. yüzyıl boyu ve 17. yüzyıl başında Şii bir cila altında bir halk ve zanaatkâr erbabı ayaklanması (Melikoff, 1993:193-197) olan “Celalî İsyanları” bu ilişki bozukluğunun apaçık bir kanıtı niteliğindedir.

1.2.6. Bektaşiliğin Yasaklanması ve Osmanlı'nın Son Zamanları

Osmanlı Devleti'nin 17 ve 18. yüzyıllarda yapılan savaşlarda aldığı ağır mağlubiyetlerin baş sorumlusu olarak askerî düzendeki bozukluk ve Yeniçerilerin davranışları görülmüştür. Yeniçerilere “Hacı Bektaş Köçekleri” diye hitap ederek sadakat ve cesaretini dileyen III. Selim'den sonra 1808'de tahta çıkan padişah II. Mahmut, hem reform ihtiyacının, hem de Yeniçeri birliklerinin bir tehlike olduğunun

farkına varmıştır (Birge, 1991: 88). Bunun sonucunda II. Mahmut, 15 Haziran 1826 tarihli kanlı bir harekâtla Yeniçeri Ocağı'na son vermiş, yerine Asakir-i Mansure-i Muhammediye adında bir ordu kurmuştur. Tarihte “Vaka-i Hayriye” olarak anılan bu olayın Bektaşiliğe etkisi ise ortodoks ulema ve diğer tarikat önderlerinin Bektaşî tekkelerinin sapkın oldukları gerekçesiyle padişaha şikâyetleriyle olumsuz olmuş, padişah tüm ülkedeki tekkelerin araştırılması ve tarikatın ezilmesini emretmiştir (Birge, 1991: 88-89). Başta İstanbul olmak üzere ülke genelinde Bektaşî babaları Kayseri, Birgi, Tire, Hadim gibi Anadolu içlerine sürülmüş (Birge, 1991: 89), dergâhların malları yağmalanmış ve çok değerli edebi eserlere el konmuş, bir kısmı da kaybolmuştur (İrat, 2012: 72). Buna karşın II. Mahmut Hacıbektaş'taki dergâhı Nakşibendi şeyhler atamak yoluyla yerinde tutmuş, buradaki Bektaşî babalarına da yeni düzenlemelere itaat etmeleri şartıyla dergâhta kalmalarına izin verilmiştir (Soileau, 2009: 250).

Osmanlı'da 1839 Tanzimat ve 1856 Islahat Fermanlarının getirdiği etkiyle masonluk ve misyonerlik faaliyetleri Anadolu'daki Alevi köylerinde de varlığını göstermiş, propaganda çalışmaları yapılmıştır. Daha sonra II. Abdülhamit döneminde bu kez ümmete dayalı politikalar sonucunda Alevi köylerine cami yapılması gibi Sünnileştirme çabalarının da bizzat devlet tarafından yapıldığı görülecektir (İrat, 2012: 79-80). Melikoff'un “çoğu Bektaşidir” dediği (1993: 33) Jön Türkler ve Yeni Osmanlılarda ve II. Abdülhamit sonrası meşruti yönetime geri döndürerek yönetimi fiilen ele geçiren İttihat ve Terakki Cemiyeti'nde yükselen Türkçülük etkisi altında Kızılbaş Aleviler için “Gerçek Türk/Saf Türk” söylemleri duyulsa da, yaklaşım “devletin tehlike algısı” sınırlarındadır ve daha önceki yönetimlerde görülen “camii yaptırma” misyonunun izleri bu dönemde de rastlanacaktır (İrat, 2012: 81-83).

1.2.7. Kurtuluş Savaşı ve Cumhuriyet Döneminde Alevilik

Mustafa Kemal Paşa, 19 Mayıs 1919'da Samsun'a çıkışıyla başlattığı Ulusal Kurtuluş mücadelesinin başarıya ulaşması için başta din adamları olmak üzere toplumun tüm kesimlerinin desteğini almak gerektiğinin farkında olmuştur. Nitekim Erzurum ve Sivas Kongrelerine katılan temsilcilere bakıldığında din adamlarının varlığı göze çarpmaktadır. Mustafa Kemal, Kurtuluş Mücadelesinin merkezi haline gelecek olan Ankara'ya gelmeden dört gün önce, yani 23 Aralık 1919'da Hacıbektaş

Dergâhını ziyaret etmiş, burada sonradan mecliste milletvekilliği de yapacak olan postnişin Cemalettin Çelebi (Ulusoy) ile görüşerek tüm Bektaşilerin desteğini istemiş ve almıştır (Okan, 2004: 90). Bu desteğin yalnızca Hacıbektaş Dergâhı talipleriyle sınırlı kalmadığı, diğer Alevi toplumunun da meclise gönderdiği temsilciler (bkz. Yıldırım, 2007: 66) örneğinde olduğu gibi genele yayıldığı görülebilir. Bunda karşısında savaşılan düşman karakterinin niteliği yanı sıra Mustafa Kemal'in kişiliğine yönelik bir sempatinin de izleri görülebilir. Bu sempati kimi zaman bir Selanikli olması dolayısıyla kökeninin Alevi-Bektaşî olduğu, gençliğinde Bektaşîlik tarikatıyla ilgilendiği ve kimi zaman da Kurtuluş Savaşı'nı başlatmasıyla birlikte bir "mehdi" olduğu gibi iddia ve düşüncelerle ortaya çıkmaktadır (bkz. Öz, 1996 ve Şener 1991).

Alevilerin Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte kurucu yönetimle ilişkileri genelde olumlu düzeyde seyretmiştir. Hatta 1925 tarihinde tüm yurtta tekke ve zaviyelerin kapatılması dahi birçok kararın Aleviler tarafından olumlu karşılandığı görülür. Bunda, bu kararların Alevileri yeniden baskı altına alabilecek radikal bir Sünni anlayış tehlikesinin bertaraf edilmesine yardımcı olduğu şeklinde düşünülmesi etkili olmuştur. Kuşkusuz ki cumhuriyetin kurucu kadrolarının, bunu yaparken Alevileri el üstünde tutmak gibi bir anlayışları yoktur. Ne var ki Şeyh Sait İsyanı'nda Aleviler isyana destek vermediği gibi, 1930'lardaki Dersim meselesinde kitlenin Alevi olup olmamasına bakılmaksızın bir kıyıma uğradığı görülmektedir.

Türkiye'de 1950'li yıllar pek çok alanda olduğu gibi Alevi kesim için de değişim yılları anlamına gelmektedir. Kırdan kente göçün hızlı bir ivme kazandığı bu yıllarda kırsaldaki Aleviler de, daha çok ekonomik gerekçelerle bu göç hareketine katılım göstermiştir. Artık kentlerde temsil edilmeye başlanan Aleviliğin, 1960'larda anayasanın da verdiği bir özgürlükçü ortam içerisinde sivil toplum kuruluşları ve yayıncılık gibi faaliyetlerle kendilerini gösterdikleri görülmektedir. Bunun yanı sıra 1966 yılında kurulan Birlik Partisi, Ali ve 12 İmamları temsil eden aslan ve 12 yıldızlı amblemiyle sosyolojik olarak doğrudan Alevi tabana seslenen ilk siyasal parti olmuş, 1969 seçimlerinde birçok Alevi dedesi milletvekili olarak TBMM'ye girmiştir (Yıldırım, 2007: 70-71). Yine bu yıllarda grev, boykot, yürüyüş gibi toplumsal olayların etkisinde olan Aleviler için 1979 Kahramanmaraş ve 1980'de Çorum'da ardı ardına yaşanan katliamlar travmatik bir etki yaratmıştır.

Türk Silahlı Kuvvetleri'nin yönetime el koyduğu 12 Eylül 1980 askerî darbesi, pek çok kesimle birlikte Aleviler için de önemli bir dönüm noktasını teşkil etmektedir. Darbe koşullarında pek çok Alevi yazar ve sanatçının gözaltına alınıp uzun süre kaldığı, yurt dışına kaçanlar olduğu ya da yurt içinde baskılara maruz kaldığı görülmüştür. Bu dönemde hem Türkiye, hem de Avrupa'daki Aleviler arasında sivil toplum örgütlerinin faaliyetleri hız kazanmış, basında çeşitliliğin artması nedeniyle Aleviliğe yönelik ilgi bu mecrada da artmaya başlamıştır.

Sivas'ta 2 Temmuz 1993 ve İstanbul Gazi Mahallesi'nde 12 Mart 1995 tarihinde yaşanan katliamların son dönemde Aleviler üzerinde derin izler bırakan olaylar olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim Alevilerin geçmişten günümüze iktidarla olan ilişkilerinde önemli bir yer tutan laiklik hassasiyetinde Maraş, Çorum, Sivas ve Gazi olaylarının derin izlerine rastlamak mümkündür. Günümüzde artık hem kırdan hem kentte varlığını sürdüren Alevilerin, Türkiye'nin Ekim 2005'te başlayan Avrupa Birliği'ne üyelik müzakereleri sürecinde de yer bulan cem evlerinin ibadethane statüsüne alınmasıyla ilgili talepleri, günümüzde iktidarla olan ilişkilerinde bu ilişkinin geleceğini belirleyici unsuru haline gelmiştir.

2. ALEVİLİĞİN YAZILI VE SÖZLÜ KAYNAKLARI

Aleviliğin İslami bir inanç çerçevesinde değerlendirdiğimizde en temel kaynağının İslamiyet'in kutsal kitabı Kur'an olduğunu söylemekle birlikte (Özdemir, 2012: 28), İslam öncesi temellerinden de bahsettiğimiz Aleviliğin günümüze kadar varlığını sürdürmesinde yazılı ve sözlü kaynaklar olarak sınıflandırılacak kaynaklar önemli bir yer tutmaktadır.

2.1. YAZILI KAYNAKLAR

Aleviliğin, toplumsal koşulların zorunlu kılmasıyla daha çok sözlü gelenek yoluyla aktarıldığı konusunda uzmanlar hemfikir olmakla birlikte Alevilik hakkında önemli veriler sağlanabilecek birçok yazılı kaynak bulunmaktadır (Yaman, 2012). Bunlar arasında ilk akla gelenler Buyruk, Vilayetname ve Menâkıbnameler, Hüsniye, Kumru (Kenz-ül Mesaib), Faziletname ve Şerhu Hutbeti'l Beyân gibi eserlerdir (Yıldız, 2004a). Bunlar arasında Buyruk ve Vilayetname ve Menâkıbnamelerin daha

önemli bir yeri vardır.

Alevi inancının başlıca yazılı kaynağı olarak kabul edilen Buyruk'un yazıldığı tarih konusunda net bir bilgi bulunmamakla birlikte Gölpınarlı'ya göre Şah İsmail'in oğlu Şah Tahmasb zamanında yazılmış olması muhtemeldir (akt, Demir ve Şanlı, 2016: 179). Bunun yanı sıra Alevi topluluklar içinde Buyruk'un 12 İmamların altıncısı olan İmam Cafer es-Sadık tarafından yazıldığına dair bir inanç da bulunmaktadır (Yıldız, 2004a). Dedelerin eğitiminde de büyük rol oynayan Buyruk'ta Aleviliğin toplumsal kurumları yanı sıra yola, erkâna uymayanlara uygulanacak yaptırımlar da ayrıntılarıyla anlatılmaktadır (Yaman, 2012). Günümüzde farklı yazarlar tarafından değişik şekillerde birçok nüshası yayınlanan Buyruk'un içeriği ve önemi konusunda, bu yayıncılardan biri olan Aytekin'in *“adından da anlaşılacağı üzere, bir yol ve süreğin iç tüzüğü, programı, ilmi hali, daha doğrusu anayasası”* (Yaman, 2012; Yıldız, 2004a) değerlendirmesi, bu eserin Alevilikteki yerini vurgulaması açısından dikkate değerdir.

Alevilik inancının aktarımında, ulu görülen kişilerin yaşamlarından parçaların anlatıldığı vilayetname veya menâkıbname adındaki eserler de önemli bir yer tutar. Bu eserlerde ulu kişilerin yaşam öyküleri ve kerametleri yanı sıra yaşanan çağa dair sosyal ve siyasal gelişmelerle ilgili bilgiler de bu eserlerde yer almaktadır (Demir ve Şanlı, 2016: 180). Velayetnamelerin en bilineni 15. yüzyılın son çeyreği ile 16. yüzyıl başlarında yazıya geçirilmiş olan ve hatta bazen sadece “Vilayetname” olarak kastedilen Hacı Bektaş Vilayetnamesidir. Eser Hacı Bektaş-ı Velî'nin hayatı ve Bektaşilik tarihi için asli bir kaynak niteliğindedir (Ocak, 1996: 471-472). Bu eserin yanı sıra Hacim Sultan, Abdal Musa, Seyyid Ali Sultan, Sultan Şucâuddîn, Otman Baba, Koyun Baba ve Demir Baba Vilayetnameleri ile Elvan Çelebi, Kaygusuz Baba ve Veli Baba Menâkıbnameleri de Alevilikte önemli birer yazılı kaynaktır (bkz. Ocak, 2000).

Alevilikte Buyruk ve vilayetname/menâkıbnameler dışında yazılı kaynak olarak ortaya çıkan diğer eserler yöreden yöreye çeşitlilik gösterse de başlıcaları Hüsniye, Kumru, Faziletname, Hâdikatu's Suadâ, Cavidânnâme, Şerhu Hutbeti'l Beyan, Kitab-ı Cebbar Kulu ve Salname-i Sadreddin adlı eserlerdir (bkz. Yıldız, 2004a).

2.2. SÖZLÜ KAYNAKLAR

Yüzyıllar boyunca Aleviler, yarı senkretik dinsel yapılarını ancak sözlü gelenek çerçevesinde sürdürebilmişlerdir (Subaşı, 2010: 199). Olsson, Ali odaklı cemaatlerde sözlü aktarımın, kendine özgü bir toplumsal pratik türünün hayati ögesini oluşturduğunu ve derin bir sosyalleşmeyi sağladığını ileri sürmektedir (1999:260). Bu nedenle Alevi inanç öğelerinin sonraki kuşaklara aktarımında sözlü gelenek başat bir role sahiptir.

Anadolu’da Aleviliğin sözlü kaynaklarını duru bir halk Türkçesiyle anlatılan Tarihsel öykülerle deyiş, nefes, düvazdeh, mersiye ve naat gibi türlere sahip şiirsel eserler oluşturmaktadır. Bu sözlü anlatıma Türklerde Oğuzlardan başlayıp günümüze kadar süren bir şekilde müzik de eşlik ettiğinden ozanlık geleneği zengindir. Aleviliğin inançsal ritüellerini yöneten ve toplumsal rolleri de bulunan dedelerin önemli bir kısmında ozanlık özellikleri de görülmektedir.

Alevilik, bu zengin sözlü geleneğiyle tarihsel süreçte Türk Halk Kültürü ve Edebiyatı’na katkı sunan pek çok ozan yetiştirdiği gibi aralarında “Yedi Ulu Ozan” olarak anılan ozanların ayrı bir yeri vardır. Kendilerine büyük saygı gösterilerek cemlerde, muhabbetlerde deyiş ve nefesleri sıklıkla söylenen bu yedi ulu ozan ve yaşadıkları dönemler şu şekildedir (Tan, 2015: 18):

1. Seyyid Nesimi (1369-1417)
2. Şah İsmail (Hatayî) (1487-1524)
3. Fuzulî (1480?-1556)
4. Pir Sultan Abdal (16. yüzyıl)
5. Kul Himmet (16-17. yüzyıl)
6. Yeminî (15-16. yüzyıl)
7. Viranî (16-17. yüzyıl)

Alevilikte sayısı belirlenemeyecek kadar çok ozan olmakla birlikte neden yedisine “ulu ozan” dendiğinin sırrı biraz da yedi sayısında gizlidir. Bu noktada Alevilikte sayılara yüklenen sembolik anlamlandırmanın da etkili olduğu, “yaratılışı temsil eden mükemmel 7” anlamının devreye girdiği görülmektedir (Coşar, 2011: 119). En önemli özelliği sözlü bir kültürel yapı arz etmesi olan Alevilikte bu kültürün aktarılması mükemmel (eksiksiz) olmamış, her kuşakla birlikte kültürel çerçevenin

içinde değişiklikler oluşmuştur (Okan, 2004: 66).

3. ALEVİLİKTE TEMEL İNANÇ ÖĞELERİ VE TOPLUMSAL KURUMLAR

Alevilikte Ali, Ehl-i Beyt ve 12 imam, “dört kapı, kırk makam” öğretisi, tören geleneği ve kutsal günler temel inanç öğelerini; ocak sistemi, dedelik, musahiplik, dâr ve düşkünlük de Aleviliğin toplumsal kurumlarını meydana getirir.

3.1. TEMEL İNANÇ ÖĞELERİ

Aleviliğin kendine özgü heterodoks ve senkretik yapısı, inanç öğelerini ve ilkelerini sınıflandırmayı zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte Alevi inancı, Ali, Ehl-i Beyt ve On iki İmam sevgisi ile Dört Kapı, Kırk Makam öğretisi etrafında şekillenmiş ve bu inanç öğeleri etrafında kutsal kabul edilen bazı günler ve anma törenlerine sahip olmuştur.

3.1.1. Ali, Ehl-i Beyt ve On iki İmamlar

İslam tarihinde saygı gösterilen kişilerin adlarının önüne genel olarak Farsça kökenli “Hazreti (Hz.)” eki getirmek bir gelenek olsa da Arapça kaynaklarda bu ön eke rastlanılmamaktadır (İrat. 2012:231). Nitekim yukarıda Aleviliğin temel kaynağı olarak ele alabileceğimiz sözlü kültürde de bu ön ek yerine Ali veya İmam(ı) Ali gibi kullanımlara sıkça rastlanmaktadır. Bu nedenle burada da hem tarihsel hem de mitolojik bir kişilik anlatılacak ve ondan “Ali” olarak bahsedilecektir.

Ali, Alevi inancının, bu inanca adını da veren temel taşıdır. Peygamberle olan akrabalık ilişkisi yanı sıra Ali’ye ait “nesebinle değil, edebinle öğün” sözünden hareketle kişilik özellikleri ve davranışlarıyla Alevi inancında örnek bir karakterdir. Ali’nin bu özellikleri onun çeşitli sıfat ve lakaplarla anılmasına yol açmıştır. Bal bunları şu şekilde sıralamıştır: Şah-ı Velayet, Şah-ı Merdan (Erenlerin/Velilerin Şahı), Haydar (aslan, cesur), Serpinhan (Yardımcı can), Nihan (sır), Halikul Rahman (Bağışlayıcılığın Yaratıcısı), Muhammed Ali ve en sık kullanılanlardan biri olan Aliyyul Murteza (Demir ve Şanlı, 2016: 195).

Ali’nin tarihsel anlamı onun Peygamber zamanı ve sonrasındaki yaşamı, İslam tarihindeki yeri ve verdiği mücadelelerdir. Hz. Muhammed’in peygamberliğinden 10-

12 yıl önce 600 yılına doğru (Birge, 1991: 151) Kâbe'nin içinde doğduğu, küçük yaştan itibaren amcasının oğlu da olan Hz. Muhammed'in yanında yetiştiği, Hz. Muhammed'in peygamberliğine inanan ve ona hayatı boyunca İslam'ın yayılması mücadelesinde destek veren ilk Müslümanlardan olduğu, Hz. Muhammed'in kızı Fatıma ile evlenerek soyunu devam ettirdiği ve Hz. Muhammed'den sonra İslam devletini yöneten dört halifeden biri olduğu Ali'nin ortodoks Sünni İslam anlayışının da benimsediği tarihsel özellikleridir. Ancak Alevi inancında “tarihsel Ali” bunların ötesinde bir anlam ifade etmektedir. Buna göre Ali, Hz. Muhammed'e herkesten en yakın kişidir; hatta iki ayrı kişi olarak bile düşünülmez (Birge, 1991: 150). Bu nokta Aleviliğin sözlü geleneğine ait birçok deyiş ve nefeste görülmekle birlikte yedi ulu ozandan Şah İsmail Hatayî'nin şu dörtlüğü bu anlayışa vurgu yapmaktadır:

*Şah Hatayî'm eydür Muhammed Ali
Onlardan öğrendik erkânı yolu
Ali Muhammeddir, Muhammed Ali
Biz Muhammed Ali diyenlerdeniz.*

Ali ve Muhammed özdeşliğini ifade eden ve özellikle de Nesaî tarafından nakledilen pek çok hadis olmakla birlikte, Aleviler için bu özdeşliğin en temel kanıtı “Gadir-i Hum Olayı” adı verilen olaydır. Bu olayda Hz. Muhammed'in hayatının son dönemlerinde “Veda Hacı” adı verilen hac ziyaretinin ardından Mekke-Medine arasında Gadir-i Hum adı verilen yerde Müslümanlara hitaben “ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır” diyerek kendisinden sonra Ali'yi “Velî” tayin ettiği iddia edilir (Demir ve Şanlı, 2016: 199-200). Hatta Öz'e göre bu olay Allah'ın, Kuran'daki Maide Suresi'nin 67. ayetini indirerek “kendisine indirileni bildirmesini” talep etmesiyle Hz. Muhammed tarafından gerçekleştirilmiştir (Demir ve Şanlı, 2016: 200). Ehl-i Sünnet kaynakları buradaki “mevla” sözünün “dost” anlamında kullanıldığını öne sürerken Şii kaynaklar “yönetici” anlamında kullanıldığını ve Hz. Muhammed'den sonra Ali'nin halife olması gerektiğinin temel dayanağı olduğuna kanaat getirmişlerdir (Demir ve Şanlı, 2016: 199). Ne var ki Hz. Muhammed'den sonra Ebubekir, ardından Ömer ve Osman halife tayin edilmiş, Ali halifelik için bir çeyrek asır beklemek durumunda kalmıştır. Hem bu durum hem de halifeliği sırasında Muaviye'yle giriştiği mücadelenin Ali'yi örneklerine bugün dahi rastlanan bir “hak

mücadelesi” sembolü haline de getirdiği söylenebilir.

Orta Doğu kaynaklı birçok inanışta Ali imgesinin mitleştirilerek Aleviliğin olmazsa olmazı sayılan bir Ali kültünün oluştuğu, bu karizmatik ve mitsel Ali yeniden kurgulanırken onun tarihsel kişiliğinden de beslenildiği görülmektedir (İrat, 2012: 232). Doğumundan başlayarak, Hz. Muhammed’le olan ilişkisi, katıldığı savaşlardaki kahramanlıkları, katilini önceden bilmesi ve hatta kendi cenazesini kendi defnetmesi gibi birçok konuda sadece Aleviler için değil tüm halk İslamı için bir söylence kahramanıdır (Yalçınkaya, 1996: 40-45). Şeriatı, Ali’nin tarih boyunca insanların hayali numuneler, farazi tanrılar ve tanrıçalar yaratmaya yönelten ihtiyacı gerçek tarih içerisinde giderdiğini (İrat, 2012: 233) söylerken Melikoff, önce Ali’nin Kızılbaş akımda Allah’ın tecellisi olduğunu söylemekle birlikte sonrasında Allah’ın nurunun bütün âlemlerde tecelli ettiğini, Ali’nin bu tecellilerin en yükseği olarak görüldüğünü ifade etmektedir (1993: 111).

Alevi inancı açısından Ali’nin yanı sıra Ali’nin de mensup olduğu Ehl-i Beyt’in de önemi büyüktür. Peygamberin ev halkı anlamına gelen Ehl-i Beyt özellikle Şii kaynaklarda Hz. Muhammed, Ali, Ali’nin eşi ve Hz. Muhammed’in kızı Fatıma ve onların çocukları Hasan ve Hüseyin’den meydana gelmekte iken Ehl-i Sünnet kaynaklarında buna peygamber eşleri ile kendisine akrabalık bağı olan bazı diğer kişilerin de dâhil edildiği görülmektedir (bkz. Açikel, 2009). Aleviler, Şii kaynaklarda görüldüğü şekliyle Hz. Muhammed, Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin’le birlikte ve bazen Hz. Muhammed’in ilk eşi Hatice ve yakın dostu Selman-ı Farisî’yi de Ehl-i Beyt içinde görerek sevgi ve muhabbetle anmakta, yaşantı ve kişiliklerinin olgun bir insan olabilme yolunda örnek alınması gerektiğine inanmaktadır.

Aleviliğin bir başka temel inanç ögesi de on iki imamlardır. Adları Ehl-i Beyt’te zikredilen Ali, Hasan ve Hüseyin, on iki imamların ilk üçüdür. Diğer dokuz imam ise Hüseyin’in Kerbela Olayı’nda sağ kalan oğlu Zeynelabidin’den başlayarak babadan oğula bir silsileyle sıralanır. Alevilerin adlarının başına “İmam, İmam-ı” sıfatları koyarak andıkları on iki imamlar sırayla şu isimlerden oluşur:

1. İmam-ı Ali
2. İmam-ı Hasan
3. İmam-ı Hüseyin
4. İmam-ı Zeynelabidin

5. İmam-ı Muhammed Bakır
6. İmam-ı Caferi Sadık
7. İmam-ı Musa Kazım
8. İmam- Ali Rıza
9. İmam-ı Muhammed Takî
10. İmam-ı Ali el-Nakî
11. İmam-ı Hasan-ül Askerî
12. İmam-ı Muhammed “el-Mehdî

Okan, Alevilik inancına on iki imamların bir “kült” olarak girişinin Şah İsmail’le olduğunu söylerken (2004: 62), Dierl ise On iki imamların Yunus Emre şiirlerinde de geçtiğini ve ona atfedilen şiirlerin gerçekten ona ait olduğu varsayıldığında Alevilerin on iki imam inancını 13. yüzyılda benimsediklerini kabul etmek gerektiğini belirtmektedir (1991: 110). Günümüze kadar taşınan bu inançla Aleviler, cemlerinde “duvaz, duvaz-ı imam” adıyla söylenen birçok deyiş ve nefeste on iki imamların adını anmayı sürdürmektedir. Yine daha önceki bölümlerde bahsedilen heterodoks ve senkretik yapının etkilerine bir örnek olarak on ikinci ve son imam Muhammed’in göğe yükseldiği ve bir “Mehdî” yani insanlığın kurtarıcısı olarak yeryüzüne ineceği inancı yaygındır.

3.1.2. Dört Kapı Kırk Makam

Alevi inancında, yaşamdaki temel amaç düşünce ve pratikte olgun insan (insan-ı kâmil) aşamasına gelebilmektir. Bu noktada “Dört Kapı Kırk Makam” olarak adlandırılan ilkeler de olgun insan olma yolunda geçilen aşamaları ifade etmektedir (Özdemir, 2012: 250). Dört Kapı Kırk Makam, “inançtan düşünceye atlanılarak yakalanan insanın, kendisini tanık göstererek kendi metafiziğini (Tanrısını) beslemesinin, yine kendini tanık göstererek kendi aklının yolundan yürümesinin öğretisidir” (Korkmaz, 1999: 207). Alevi kimliğine sahip olmanın temel koşullarından biri Dört Kapıyı ve bunlara bağlı Kırk Makamı bilmek ve bunlara uygun pratik geliştirmektir (Yalçınkaya, 1996: 100).

Şeyh Safiyeddin Buyruğu ve birçok Alevi ozanın da şiirlerinde görülmesi yanında (Özdemir, 2012: 250) Dört Kapı Kırk Makam, Hacı Bektaş-ı Velî tarafından Ahmet Yesevî’de görülen Dört Kapı öğretisinin geliştirilerek ve her birine onar makam eklenerek şekillendirilmiştir (Temren, 1998: 69). Buna göre dört kapı, “şariat”,

“tarikat”, “marifet” ve “hakikat” kapılarıdır.

i) Şeriat kapısının makamları şunlardır: İman etmek, ilim öğrenmek, namaz ve oruç gibi biçimsel ibadetin gereklerini yerine getirmek, helal iş yapmak, evlenmek (nikâh kılmak), cinsel yaşama ilişkin yasakları bilmek, sünnete ve cemaate uymak, şefkatli olmak, temiz (arı) giyinip temiz beslenmek ve yaramaz işlerden sakınmaktır (Temren, 1998: 72-73; Yalçinkaya, 1996: 100).

ii) Tarikat kapısının makamları ise pirden el alıp tövbe kılmak, mürit olmak, saç gidermek ve libas (giysi) giydirmek, doğruluk yönünde savaşmak, hizmet etmek, korku duymak, umut etmek (ümit tutmak), hırka-zembil-makas-seccade-ibret-hidayet (Korkmaz’da ve Temren’de Batınî anlamlarına yer verilmiştir), makam-cemiyet-nasihat ve muhabbet sahibi olmak ve aşka, şevke ermek, faki(y)rliktir (Temren, 1998: 75-76; Yalçinkaya, 1996: 100-101).

iii) Marifet kapısının makamları şu şekildedir: Edep, korku, perhizkârlık, sabır ve kanaat, utanmak, cömertlik, ilim, miskinlik (eyvallah kapısının kulu olmak), marifet (bilişme, tanışma) ve kendi özün bilmektir (Temren, 1998: 79-80).

iv) Son kapı olan Hakikat kapısının makamları da toprak olmak (teslimiyete ermek), yetmiş iki milleti ayıplamamak (insanlar arasında ayırım yapmamak), elinden geleni men kılmamak (yardımı esirgememek), dünya içinde yaratılmış mecmu nesne andan emin olmak (Her bakılanda Tanrı’yı görmek), makam-ül mülk ıssına yüzün sürüp yüzü suyun bulmak (vahdet, Tanrı’yla bütünleşmek), sohbet (hakikat sırlarını söylemek), seyr (gerçeğe ulaşmak), sır, münacaat ve müşahade makamlarıdır (Temren, 1998: 81).

Görüleceği üzere Dört Kapı ve Kırk Makam anlayışı yalın (zahir) anlam dışında içsel (bâtın) ve hatta dinleyenin bilgi düzeyine göre değişen “katlı anlatım” da içermektedir (Temren, 1998: 82). Bu nedenle Dört Kapı ve Kırk Makamdan daha somut bir anlam çıkarmak adına Birge, meşhur “şeker örneği” ile şu şekilde açıklamaktadır: Kişinin “şekerin ne olduğunu ve nasıl kullanıldığına ilişkin bilgiyi arayıp bulmasını ‘şeriat’e örnek; bulduğu bilgiyi yetersiz görüp şekeri eline alıp, görüp tutarak inceleyip anlamasını ‘tarikat’e örnek; şekeri yiyerek kendi bünyesine alması ve tadını duyarak anlaması, bu tadı yaşamasını ‘marifet’e örnek ve sonunda ‘ben

şekerim' diyebilecek hale gelmesini, bu durumdaki haliyle şekeri tanımasını da 'hakikat'e örnek gösterir" (Birge, Temren, 1998: 69-70).

3.1.3. Tören Geleneği ve Kutsal Günler

Törenler, inançların yaşanmasını, kurumsallaşmasını ve yaygınlaşmasını sağlarken toplumsal dayanışmayı, bir gruba ya da topluluğa ait olma bilincini geliştirir. Törensiz bir inanç sistemi düşünülemez (Bal, 1997: 82).

Alevi-Bektaşilikte törenlerin iki kategoride incelenebileceğini belirten Bal, birincisinin sistemin özünü oluşturan, onu üreten temel tören olan Ayin-i Cem (ya da Cem töreni), ikincisinin de aşure töreni gibi dinsel içerikli ya da doğa veya yaşamla ilgili törenler olduğunu söylemektedir (1997: 82). Melikoff da cem ayinin Bektaşî ve Alevilerin başlıca töreni olduğunu vurgular (1999b: 261). Cemin Alevilerin tapınma biçimi ve bu nedenle kutsal olduğuna ilişkin yaygın kanının yanlış olduğunu savunan Yalçinkaya'ya göre ise Cem, Alevilerin en temel kurum ve törenlerinden birini ifade eder (1996: 74-75).

Cem törenin kökeni "kırklar meclisi" efsanesine dayanır. Buna göre Hz. Muhammed "Mirac" sırasında "Kırklar Bezmi" adı verilen bir toplantıya varır ve nerede olduğunu sorar. Bir ses "Biz Kırklar'ız ve kırkımız bir'iz" der ancak peygamber kanıt ister. Peygamberin o ana kadara farkına varamadığı Ali, parmağını kesince diğerlerinin parmakları da kanamaya başlar. Yine de ikna olmayan peygamber otuz dokuz kişi olduklarını söyler söylemez Selman-ı Farisi meclise girer ve toplayabildiği tek şey olan elindeki üzüm tanesini peygambere verir. Peygamber o bir üzüm tanesinden kırk kişiye de yetecek şerbet çıkarır ve bu şerbetten içip mest olanlar kalkıp dönmeye başlar. Peygamber de dönmeye başlarken düşürdüğü türbanı (sarığı) kırk parçaya bölünür. Kırklar her bir parçayı beline sarıp dönmeye devam ederler. Bugün cemlerde de semaha katılmak isteyenlerin bellerine kuşak sarması buradan gelen bir gelenektir (Melikoff, 1999b: 264). Bunun yanı sıra Okan ve Yalçinkaya cem töreninin İslam öncesi Orta Asya köklerini de olduğunu vurgulamaktadır (Okan, 2004: 70; Yalçinkaya, 1996: 76). Öte yandan Ocak'a göre törene "Ayin-i Cem" adı ve İslamî diğer öğeler Şah İsmail tarafından verilmiştir (Okan, 2004: 70).

Cem töreninin çeşitleri konusunda birkaç farklı ayırım vardır. Bal,

adlandırmalar bazı yörelerde farklı da olsa esas olarak İkrar Cemi (Erkânı), Yol Erkânı/Sorulma/Baş Okutma Erkânı ve Dârdan İndirme Erkânı olmak üzere üç tür cem olduğunu belirtmektedir (1997: 83). Fığlalı (Okan, 2004: 71), Otyam, Kaleli ve Bozkurt (Yalçinkaya, 1996: 75) gibi yazarlara göre ise Görgü Cemi, Musahiplik Cemi, Abdal Musa Cemi, Nevruz Cemi, Koldan Kopan Erkânı, Dardan İndirme Erkânı şeklinde türlere ayrılmaktadır. Aslında benzer cemlerin yöresel olarak adlandırılmasındaki farklılıktan ibaret olan (Yalçinkaya, 1996: 76) cem türlerinin içinde görgü ve musahiplik cemi en önemli ikisini ifade etmektedir (Okan, 2004: 71).

Cem töreninin içeriği temelde “on iki hizmet” adıyla ve Melikoff’a göre her biri öte dünyada yapılmış, algı evreni dışında bir göreve karşılık gelen (1999b: 262) birtakım işlemlerden oluşmaktadır. On iki hizmetin ilkini, törenin yöneticisi o ve topluluğun merkezinde oturan “Dede” yerine getirir. İkinci hizmetin sahibi “Rehber” de dededen sonra ikinci yetkili sayılır ve törene katılanlara yardımcı olur. Diğer hizmetleri görenler de cemdeki işlevlerine göre Çerağcı, Gözcü, Süpürgeci (Ferraş), Saki (Dolucu), Pervane, Sofracı, Zakir (Aşık), İbrikdar, Kapıcı ve Meydancı gibi isimlerle anılırlar (Bal, 1997: 86; Okan, 2004: 71).

Cem törenlerinin temel işlevini Okan, “dışa kapalı” bir cemaatin, iç huzurunu ve dayanışmasını törpüleyecek davranışlar ve cemaat yapısında çatlaklara yol açabilecek suçlara karşı ayrıntılandırılmış ceza geleneğiyle mahkeme, cezaevi gibi “dışarı”ya muhtaç olmadan çözebilmesi olarak açıklamaktadır (2004: 74). Bunun yanında Bal da törende sırası gelince yapılan sohbetler, yetişkinlerin anlattıkları örnek olaylar, tarihsel olayların yorumlanması, sofrası ve dem adabı, kadın-erkek birlikteliği ve hiyerarşik bir düzen içinde iş bölümüyle işlerin görülmesi gibi yaşantıların kültürlenme/egitim işlevi de görmekte olduğunu belirtmektedir. Bal, öte yandan bu yaşantıların katılanlarda büyük toplum karşısında “biz” anlayışını güçlendirirken “ötekiler” hakkındaki negatif değer yargılarını da çoğalttığının altını çizmektedir (1997: 83).

Alevilikte “büyük tören” olarak ifade edilen cem dışında belirli dönem veya günlerde oruç tutma ve kurban kesme gibi ibadetler ile Alevilikte ulu kişi olarak görülen kişiler adına anma törenleri de önemli birer unsurdur. Miladi takvimi temel olarak bir liste yapmak gerekirse bir yıl içinde Alevilerce önemli sayılan günler şu

şekildedir:

i) Hızır Orucu: Yaygın olarak şubat ayının ikinci haftasındaki salı, çarşamba ve perşembe günleri tutulur.

ii) Nevruz Bayramı: 21 Mart tarihinde baharın gelişini kutlamak amacıyla yapılır. Bugün aynı zamanda Hz. Ali'nin de doğum günü kabul edilerek kutlanır.

iii) Hıdrellez: 5-6 Mayıs tarihlerinde kutlanır.

iv) Abdal Musa Şenlikleri: Antalya'nın Elmalı ilçesi Tekke Köyü'nde bulunan Abdal Musa adına her yıl haziran ayı içinde düzenlenen etkinliktir.

v) Hz. Ali'nin şehit edilişi: Ramazan ayının 21 günüdür. Ramazan ayında oruç tutan Aleviler, oruçlarını bu gün gözeterek tutarlar.

vi) Sivas Anma Törenleri: 2 Temmuz 1993'te Sivas'ta Madımak Otel yangınında katledilenler anısına her yıl anma töreni düzenlenir.

vii) Hacı Bektaş-ı Velî Anma Törenleri: Her yıl 16-18 Ağustos tarihleri arasında düzenlenen törene Nevşehir'in Hacıbektaş ilçesi ev sahipliği yapmaktadır. Alevilerin ve devlet erkânının en geniş katılım gösterdiği etkinlik olması bakımından önemlidir.

ix) Gadir-i Hum Bayramı: Hz. Muhammed'in Ali'yi vasi tayin ettiğine inanılan hicri 18 Zilhicce günü de Alevilerce bayram olarak kutlanır.

x) Muharrem Orucu ve Aşure Günü: Alevilikteki en temel törenlerden biridir. Kimi yerlerde 10 ya da 12 gün yeme-içme yanında kesici alet kullanmama vb. kısıtlamalarla tutulur. Temel gerekçesi Hz. Muhammed'in torunu Hüseyin'le birlikte 72 kişinin Yezid ordularınca Kerbela'da katledilmeleridir. Bu nedenle Muharrem ayı Alevilerce matem (yas) ayıdır. Oruç açılınca cem töreniyle kurban kesilir ve aşure kaynatılır.

Bunların yanı sıra Ramazan ve Kurban Bayramları Alevilerce de kutlanan dini bayramlardır. Ayrıca Orta Asya'dan Balkanlar'a yayılan geniş coğrafyada makamı bulunan ocak pirleri, dedeleri ve kutsal sayılan kişiler adına yerel, ulusal veya uluslararası anlamda irili ufaklı birçok anma töreni ve etkinliğin de düzenlenmekte olduğu görülmektedir.

3.2. ALEVİLİĞE ÖZGÜ TOPLUMSAL KURUMLAR

Bir kavram olarak kurum, bir toplumun temel ihtiyaçlarını ve faaliyetlerini (inanç, üreme, yetiştirme, paylaşma, düzen ve eğlenme gibi) karşılayacak şekilde oluşturulmuş bir değerler ve normlar setidir (Fichter, 1990: 119). Toplumsal yapı içinde kurumlar, birbiriyle ilişkili birçok temel ve alt kurumdan oluşan ve bir saat gibi işleyen bir yapı veya sistem olarak görülebilir (Türkkahraman, 2009: 28).

Toplumda aile, eğitim, siyaset, din gibi birçok toplumsal kurum ve bunların alt bileşenleri bulunmaktadır. Bunların yanında Aleviliğe özgü toplumsal kurumlar ise Dedelik, Musahiplik ve Düşkünüklük kurumları olarak değerlendirilebilir.

3.2.1. Ocak Sistemi ve Dedelik Kurumu

Anlam bakımından zengin bir çeşitliliğe sahip olan ocak kavramı, Alevilerin örgütlenme biçimi olarak tanımlanabilir. Bal'a göre Alevi-Bektaşî topluluğu "büyük toplum"un baskı ve asimilasyon politikalarına karşı geliştirdiği bu örgütlenmeyle varlığını sürdürme imkânı bulmuştur (1997: 94). Ocak; dede, seyyid, pir, mürşid, rehber gibi adlarla da anılan dinsel hizmetleri gören kişilerin ailelerini, soylarını nitelemek üzere kullanılan bir kavramdır (Yaman, 2011: 48). Her dedenin bir ocağı vardır ve ocaklar da soyu itibarıyla Peygamber ve On İki İmam'a uzanmakta olduğuna inanılan ailenin dini anlamda meşruiyetini ifade etmektedir (Yıldız, 2004b: 323).

Yaptığı araştırmalar sonucu 300 farklı ocak isminin ortaya çıktığını belirten Yaman, ocakların çok farklı şekillerde sınıflandırılabileceğini, bu şekilde işlevlerine ve iş bölümlerine göre "1. Mürşit Ocakları, 2. Pir Ocakları, 3. Rehber Ocakları, 4. Düşkün Ocakları"; örgütlenme/bağlılık durumuna göre "1. Bağımsız Ocaklar, 2. Hacı Bektaş Çelebilerine Bağlı Ocaklar"; cem ibadetindeki uygulama farklılıklarına göre "1. Erkânlı Ocaklar, 2. Pençeli Ocaklar" ve ayrıca ocakların alt grup ve bölgesel isimlere göre de "Tahtacı Ocakları, Dersim Ocakları" gibi farklı şekilde anılmalarının söz konusu olduğunu ifade etmiştir (2011: 56-59). Yine de bu farklılaşmaların "yol bir süre bin bir" yaklaşımı içinde çok fazla derinleşmelere yol açmadan aşılmaya çalışıldığı görülmektedir (Subaşı, 2010: 112).

Ocakların bir başka özelliği Sarı Saltuk, Seyyid Ali Sultan, Garip Musa, Hıdır Abdal, Dede Garkın gibi çok sayıda tanınmış erenin adlarıyla anılmalarıdır. Ocaklar,

zaman içerisinde bu erenlerin soyundan gelenlerce kurumsal hale getirilirken bu soydan gelenlere “ocakzâde” denmiş, dedelik görevinin de ocakzâde dedeler tarafından yerine getirilmesi bir gelenek haline almıştır (Yaman, 2011: 55).

Kökeni konusunda araştırmacılar Orta Asya’daki kam geleneğini işaret etmekle birlikte Şah İsmail’in Aleviliği düzene koyan girişimleri sonucunda işlevsel ve merkezi bir rolle bütünleştirilmiş olan dedelik kurumu cemaat yapılanması açısından Aleviliğin temelini oluşturmaktadır. (Subaşı, 2010: 114-115). Dedelerin “evlad-ı resûl” yani peygamber soyundan olduğu Alevilerde yaygın bir inanıştır. Bu görüşün Aleviliğin esaslarının yaygın olduğu buyruk kitaplarında yaygın olduğu görülmektedir (Yaman, 1999: 414). Bu konuda Ocak da daha önce Şamanist soy süren dinsel liderliğin Şah İsmail tarafından seyyidlik kurumuyla birleştirilerek bu dinsel liderlere Ali soyundan geldiklerini belirten icazetnameler dağıtıldığını ve bugünkü dedelik kurumunun yaratıldığını vurgulamaktadır (Okan, 2004: 81-82).

Dedelerin işlevleri ve nitelikleri konusunda, buyruk kitapları, çeşitli araştırmalar ve günümüze kadar sürmüş bulunan uygulamalardan yola çıkılarak Yaman tarafından şu şekilde bir maddelendirme yapılmıştır:

Dedelerin nitelikleri:

- i) Evlad-ı Resul (Ocakzâde) olmaları
- ii) Eğitici, terbiye edici (mürebbi) olmaları
- iii) Bilgili ve örnek insani özelliklere sahip (mürşid-i kâmil) olmaları
- iv) Buyruklarda yazılı esaslara ve yerleşmiş geleneksel Alevilik esaslarına uyuyor olmaları gerekmektedir.

Dedelerin işlevleri ise:

- i) Sosyal ve dinsel bakımdan cemaate önderlik etme, cemaati irşad (aydınlatma) ve bilgilendirme,
- ii) Dinsel ayinleri yönetme
- ii) Suçluları düşkün ilan etme, dargınları barıştırma
- iv) Bayram, cenaze, sünnet, evlenme gibi törenlerdeki görevleri yerine getirme

şeklindedir (Yaman, 1999: 418).

Ne var ki dedeliğin tüm bu geleneksel işlevlerinin, toplumumuzda görülen sosyokültürel ve ekonomik değişimler yanı sıra modernleşme olgusunun etkisiyle günümüzde zayıflamış olduğunu söylemek zor olmayacaktır. Köyden kente göç olgusuyla dedelerin talipleriyle ilişkilerinin zayıfladığı, dedelerin geleneksel olarak taliplerine yönelik yerine getirdiği görevlerin Cumhuriyetin getirmiş olduğu yeni kurumlarca yapılr hale geldiği görülmektedir (Yıldız, 2004b: 332-333). Dedelik kurumuyla birlikte Aleviliğin geleneksel kurumları olarak bu süreçte zayıflayan diğer kurumlar da musahiplik ve düşkünlük kurumları olmuştur.

3.2.2. Musahiplik

Aleviliğin kendine özgü en temel kurumlarından biri de musahipliktir. Musahip, Arapça “sohbet arkadaşı” anlamına gelse de Türkçeye “ahiret, yol, nasip ve can kardeşliği”, içlerinden yaygın olarak da yol kardeşliği veya nasip kardeşliği şeklinde geçmiştir (Yalçinkaya, 1996: 67). Tahtacı Alevileri başta olmak üzere Anadolu’nun diğer Alevi topluluklarında da musahip olmaya büyük önem verilmekte olup musahiplik “yedi farz” arasında gösterilen bir yükümlülüktür (Melikoff, 1993: 92).

Musahipliğin ortaya çıkışı ile ilgili Melikoff (1993: 91) Orta Asya, İran ve devamında Anadolu’daki topluluklarda rastlanan “anda”, “biste” ve “ahilik” gelenekleri ile paralellik kurmakla birlikte Alevi geleneğinde Buyruk’un Âdem ve Cebrail temelli yaklaşımları genel kabul görmektedir. Bu anlatıya göre Cebrail, Âdem’le kurduğu kardeşliği Hz. Muhammed’le de kurmuş, kendisinden aynı bağı insanlar arasında da kurmasını istemiş ve Hz. Muhammed, Ali’yle böyle bir bağı kurmak üzere aynı gömleğe girmiş ve ashaba “tek vücut” olarak görünmüşlerdir. Bu söylence de musahipliğin gerektirdiği karşılıklı bağlılığın yüksek derecesine bir işarettir (Yalçinkaya, 1996: 69). Öte yandan Okan, Ocak’ın Buyruk hakkında Safevîlerin propaganda metinlerini içeren bir kitap olduğu iddiasına dayanarak musahiplik geleneğinin de Safevî etkisiyle “sosyal bir bağ” olarak şekillendiğini öne sürmektedir (Okan, 2004: 79).

Kişilerin aralarında musahiplik bağı kurulabilmesi için aynı dili konuşuyor

olmaları, aynı yaşlarda, aynı dinden, aynı sosyal sınıftan ve aynı köy, şehir veya semtten olmaları gerekmektedir (Melikoff, 1993: 95). Ailelerinden birbirlerinin musahibi olmak için rızalarını alan kişiler bir cem töreninde dedenin huzuruna çıkarak, okunan dualar neticesinde musahip olurlar. Musahip olan kişiler ölene dek her türlü işte birbirlerine yardım edeceklerini, koruyup kollayacaklarını bu kararlarından bir daha dönmemesine kabul etmiş olurlar. İki erkeğin genelde bekârlığında başlayan musahiplik, evlilikte eşlerin katılımıyla da devam eden, cinsellik dışında her şeyi paylaştıkları özel bir ilişki biçimidir (Okan, 2004: 76). Musahiplerden birinin ölmesiyle sağ kalanın musahibine karşı duyduğu sorumluluk, ölenin ailesine ve geride bıraktıklarına kaşı da bir sorumluluğa dönüşmektedir (Yalçınkaya, 1996: 68). Bir başka boyutta ise musahip çocukları arasında evliliğe kesinlikle izin verilmemesi de sanal bir akrabalık türü olarak musahipliğin Alevilik içinde tuttuğu yerin büyüklüğünü göstermesi açısından önemlidir (Okan, 2004: 78).

Aleviliğin diğer kurumları gibi musahipliğin de günümüzde tam anlamıyla işlevini yerine getirdiğini söylemek zordur. Bunun başlıca nedeni olarak kırdan kente göç hareketine Alevilerin de katılım göstermesiyle birey ve aile ilişkilerinin zayıflaması, hem dede hem de talip topluluklarıyla bağların gevşemesi gösterilebilir.

3.2.3. Dâr ve Düşkünlük

Ocak sistemi, dedelik kurumu ve musahiplik dışında Aleviliğin kendine özgü bir diğer toplumsal kurumu da dâr ve düşkünlük kurumudur. Kelime anlamı Arapçada “yer-yurt”, Farsçada ise “ağaç-darağacı” olan dâr, Alevi inancının hukuki, sosyal ve eğitici özellikler taşıyan önemli bir kurumu ve öğesidir. Alevi-Bektaşî toplumunun her türlü sorgulama, yargılama, düşkünlük, yola girme, musahip olma, yıllık görgü-sorgu, kurban ve adaklarını yerine getirme, hizmet görme, ceme girme ve cem yürütme, Hakk’a yürüme vb. inanca dayalı törenleri dâr kurumu içerisinde yer almaktadır (Doğanay, 2015).

Alevilikte Ortodoks inançlarda görülen “hesabın kıyamet günü görülmesi” anlayışı yerine hesabın bu dünyada, bizzat insanlar içinde ve insanlar tarafından görülmesi, kişinin “aklandığı ölçüde” toplumsal alanda kalabilmesi ya da tersine toplumsal olandan dışlanması söz konusudur. Bir başka deyişle önemli olan insanlardan bu dünyada rızalık alabilmek, “ölmeden önce ölerек” topluluk huzurunda

yeniden var olmaktır (Yalçınkaya, 1996: 85). İnsan bu yeniden varoluşu da inanç ve toplum önderi dede ve topluluğun huzurunda ya kendisi “dâra durarak” ya da dede tarafından “dara çekilerek” gerçekleştirmektedir. Ölen bir kişi için de insanlarla helalleşmeden ölmüş gibi hareket edilerek velilerden ya da varislerden biri dâra durmakta, ölen kişi namına varsa hakkı olanın gelip alması istenmekte, alacaklısı varsa borcu ödenmekte, darılmış incinmiş varsa gönlü alınmakta ve böylelikle “hak helalliği” gerçekleştirilmiş olmaktadır. Buna da “dârdan indirme” adı verilmektedir (Günşen, 2007: 333).

Düşkünlük, dâr kurumunun işletilmesi sonucu ortaya çıkmakta olup ansiklopedik olarak “yol terbiyesine aykırı davranmak” gibi bir anlamı barındırmaktadır (Yalçınkaya, 1996: 85-86). Bir başka ifadeyle düşkünlük, Alevi-Bektaşî toplulukların “büyük toplum”un sistemine alternatif olarak kurdukları bir hukuk düzenidir. Bu topluluklarda merkezî kavram olan “edep”, “eline, beline, diline sahip olma” ilkesi çerçevesinde yaşama biçimini düzenlemekte ve bu ilkeyi çiğneyenler düşkün sayılmaktadır (Bal, 1997: 97). Burada göz önünde bulundurulması gereken önemli bir ayrıntı, topluluk içinde her suçlu düşkün olmayıp, “musahiplik erkânından geçip görgü erkânında ikrar vererek yola talip olan ve sonradan suç işleyen” kişinin düşkün olarak kabul edilmesidir. Başka bir deyişle, ikrar verip yola girmemiş bir kişinin düşkünlük cezasına çarptırılması söz konusu değildir (Yıldız, 2007: 1251).

Bir kimsenin düşkünlüğü, işlediği suçun derecesine göre geçici veya sürekli bir biçimde olabilmektedir. Yıldız, düşkün ilan edilme sürecini şu şekilde açıklar: “Çoğu zaman suçlu olan kişi, rehberle bildirilir. Rehber, önce çevreye haber vermeden suç işleyen kişiyle özel görüşerek sorunu halletmeye çalışır. Rehberin uyarılarına karşı o kişi suçu işlemekten vazgeçmiyorsa bunun üzerine dedeye, mürşide gidilir. Bunların da uyarıları sonuç getirmiyorsa kişi, toplum huzurunda ve toplumun onayıyla düşkün ilan edilir.” (2007: 1251). Düşkün ilan edilen kişinin toplumdaki itibarı zedelenir, kendisiyle muhabbet edilmesi, toplum içine çıkması zorlaşır. Hatta bazı durumlarda eğer kendisine sürekli bir düşkünlük cezası verilmişse artık o yerleşim yerinde ikamet etmesi dahi imkânsız bir hale gelebilmektedir.

Düşkün ilan edilen kimse, eğer sürekli bir düşkünlük verilmemişse, verilen

ceza süresinin bitiminde ya da cezası bitmeden de pişmanlık ve iyi halini ortaya koymuşsa “düşkün kaldırma cemi” adı verilen erkânla hem mağdurun hem de tüm toplumun rızasıyla düşkünlüğü kaldırılır; kişi ancak o zaman yola ve toplum içindeki normal hayatına dönmüş olur. Ne var ki geçmişte Alevi-Bektaşî topluluklarının hukuk düzeni işlevini görmüş olan bu kurumun günümüzde de aynı işlerliğe sahip olduğunu söylemek, istisna birkaç köy dışında imkânsızdır. Bunda da en önemli etken, ülkemizdeki sosyoekonomik yapının değişmesi ve yaşanan kentleşme sürecidir (Yıldız, 2007: 1259).

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ARAŞTIRMADA ELDE EDİLEN BULGULAR VE VERİLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Çalışmanın dördüncü bölümünde araştırma sonucunda elde edilen bulgular ışığında Kayabelen Köyü'nün inançsal ve kültürel yapısına ilişkin bilgiler verilmekte ve katılımlı gözlem ve görüşme yoluyla toplanan verilere ilişkin değerlendirmeler yer almaktadır.

1. KAYABELEN KÖYÜ'NDE İNANÇSAL VE KÜLTÜREL YAPI

1.1. KAYABELEN KÖYÜ'NDE İNANÇ UNSURLARI

Kayabelen Köyü'nün nüfusunun çoğunluğu Alevi inancına sahiptir. Köyde az da olsa Sünni nüfusun da var olduğu, ancak köyde ayrı mahallede oturma gibi fiziki bir Alevi-Sünni ayrışması yaşanmadığı görülmektedir. Kayabelen'de yaşayan Aleviler, köyde türbesi bulunan Hamza Şeyh Dede Ocağı'na bağlıdır.

1.1.1. Hamza Şeyh Dede Ocağı

Çalışmanın ikinci bölümünde de değinildiği üzere ocaklar, Alevilerin örgütlenme biçimi olup dede, seyyid, pir, mürşid, rehber gibi adlarla da anılan dinsel hizmetleri gören kişilerin ailelerini, soylarını nitelemek üzere kullanılan bir kavramdır (Yaman, 2011: 48). Kayabelen'de türbesi bulunan Hamza Şeyh Dede tarafından kurulan Hamza Şeyh Dede Ocağı da bu anlamda İç Batı Anadolu ve Ege'nin bazı yerleşim yerlerinde dede ve talipleri bulunan Kayabelen merkezli bir Alevi ocağıdır.

Ocağın kurucusu Hamza Şeyh Dede'nin hayatı, doğum ve vefat tarihlerine ilişkin yazılı ve sözlü kaynaklarda kesin bir bilgi yoktur. Gömülü bulunduğu türbenin kitabesinde, yapım yılı olarak m. 1863 yılının yazılı olması, Hamza Şeyh Dede'nin en geç 19. yüzyıl ortalarına kadar yaşamış olduğunu göstermektedir. Kimi kaynaklarda da Hamza Şeyh Dede Ocaklıların 16. yüzyılda Antalya Teke yarımadasında Şah Kulu liderliğinde örgütlenen Erdebil şeyhlerine bağlı grupların ardılı olduğu, muhtemelen Erdebil-Safevî söyleminin Çaldıran Savaşı sonrasında Anadolu'da çözülmeye başlamasıyla da Afyonkarahisar bölgesine yerleştikleri ifade edilmekte (Kılıç, 2007: 4), bu durum da Hamza Şeyh Dede'nin belirtilenden daha önceki tarihlerde yaşamış

olabileceği ihtimalini akıllara getirmektedir. Türbesinde yer alan bilgilere göre Hamza Şeyh Dede'nin Şerife adında bir eşi ve 5 çocuğu olduğu ve eşi ve çocuklarının da Hamza Şeyh Dede ile aynı türbede gömülü bulunduğu anlaşılmaktadır. Yine türbedeki bir kitabede ifade edildiğine göre ocak piri olması yanında Hamza Şeyh Dede, tababetle de uğraştığı ve yaşadığı dönemdeki insanların ürolojik rahatsızlıklarına çare bulduğu ifade edilmektedir. Hatta bu yönüyle Hamza Şeyh Dede Türbesi, bugün dahi insanların bu tür rahatsızlıklara şifa aradığı bir kapı halindedir.

Hamza Şeyh Dede ocaklıları gerek kendileri gerekse çevredeki diğer topluluklarca “Erdebilli-Erdebilliler” şeklinde adlandırılmaktadır. Ocaklı dede aileleri Afyonkarahisar'ın Sandıklı İlçesi Çay Mahallesi'nde ve Kütahya'nın Dumlupınar İlçesi Allıören Köyü'nde oturmakta, talip toplulukları ise Kayabelen dışında Afyonkarahisar, Allıören, Eskişehir'in Seyitgazi İlçesi Üçsaray Köyü ve Manisa'nın Salihli İlçesi Kabazlı Köyü'nde yerleşik haldedir (Kılıç, 2007: 4). Hem Kayabelen hem de diğer yerde yerleşik bulunan Hamza Şeyh Dede ocaklıların yakın ilişki içerisinde olduğu diğer ocaklar ise Eskişehir'de bulunan Seyyid Battal Gazi ve Şücaaddin Veli Ocakları ile Isparta'nın Senirken Uluğbey Köyü merkezli Veli Baba Sultan Ocağı'dır.

1.1.2. Cem Ayini

Kayabelen'de cemlerin tümünün yakın bir zamana kadar dede veya rehberlerin, ya da konusuna göre hizmet sahiplerinin evinde yapıldığı, şimdilerde ise yapımı 2004 yılında tamamlanan Hamza Şeyh Dede Kültür Merkezi içerisindeki cemevinde ya da Hamza Şeyh Dede Türbesi ve türbenin bitişiğinde yer alan aşevinde de yapılmakta olduğu gözlemlenmiştir.

Resim 6: Kayabelen Hamza Şeyh Dede Kültür Merkezi'nde bulunan cemevi



Kaynak: Kazım Demirer kişisel arşiv

Çalışmanın ikinci bölümünde yer verilen cem türleri incelendiğinde Kayabelen'de dardan indirme, ikrar, musahiplik ve görgü cemlerinin uygulandığı görülmektedir. Değişen koşullar dolayısıyla görgü ve musahiplik cemlerinin sayısında azalma yaşandığı, daha çok dardan indirme ve ikrar cemlerinin yapıldığı belirtilmektedir. Muharrem ayının 10. günü akşamında oruç açılmakla birlikte şükür kurbanı da kesilerek cem ayini düzenlenmektedir. Yine Nevruz ve Hz. Ali'nin doğumu dolayısıyla düzenlenen cem törenleri de vardır. Cemleri yönetmek için, hizmet sahiplerinin bağlı oluşuna göre Sandıklı ya da Allıören'den dede gelmekte, köydeki rehberler ve zâkirler (âşıklar) dedeye hizmet etmektedir. Kayabelen'de uygulanan tipik bir cem ayini şu şekilde gerçekleşmektedir:

Cemi yönetecek dede, önce oturacağı posta niyaz eder ve yerine oturur. Sonra yanındaki rehberler dedeye ve posta niyaz eder ve yerlerine otururlar. Dedenin ve rehberlerinin dizlerine peşgir (havlu) serilir. Sonra talipler de cem yapılan yere gelişinde dedeye ve posta niyaz ederler. Burada niyaz, dedenin isteğine göre meydanda ya da dede ve rehberlerin önünde secdeye kapanır halde durup, posta, dedeye ve rehberlere saygısını ve bağlılığını göstermek şeklinde yapılır. Dede, cem başlamadan önce ceme katılanların birbirinden razı olup olmadıklarını sorar; aralarında kavgınlık, küskünlük gibi durumlar varsa gidermelerini, yoksa ceme katılamayacaklarını bildirir.

Böyle bir durum varsa, o kişiler dede ve taliplerin önünde sorunlarını söyleyerek çözme uğraşında olurlar. Eğer çözüm bulamayıp anlaşılmazlarsa o cemde bulunmaya devam etmezler.

Hamza Şeyh Dede ocağında musahiplik uygulaması olduğundan, yalnız musahipli olanlar ceme girebilir. Ancak yakın zamandaki cemlerde bu durumun aranmadığı gözlemlenmektedir. Cem, çerağın, yani Allah'ın nurunu simgeleyen mum ya da çıraların yakılmasıyla başlar. Bu hizmeti görene çerağcı adı verilir. Çerağcı, duayı okur ve sonra “Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali” diyerek çerağı yakar. Dede, dua okur; bu sırada talipler de başları önde ve iki elinin parmaklarını oturdukları yerin önüne dikmiş şekilde dinlerler ve duaya “Allah, Allah!” diyerek eşlik ederler. Dedenin her dua okuyuşunda talipler de aynı şekilde yaparlar. Dede duasını bitirince de cemde bulunanlar “aşk olsun şahım, keremin var olsun” der; dede de onlara “aşkınız cemal olsun” şeklinde karşılık verir. Sonra, meydancı ya da süpürgeci gelir ve duasını okuyarak meydanın temizliğini simgelemek için yine “Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali” diyerek üç kere süpürür. Yine bir duanın ardından dede, cemin toplanma amacını açıklar ve cemin konusuna göre hizmet sahiplerini dara durdurur. Hizmet sahibi kişiler veya aile niyaz verdikten sonra, dedenin önünde ayakları çıplak, sağ ayak başparmağı sol ayak başparmağının üzerinde, bir kolları birbirinin omuzundan tutmuş, diğer kolları serbestçe yana sarkmış şekilde, başları açık ve öne eğik biçimde dururlarken dede onları dualar. Sonrasında dede sohbeta devam eder ya da âşıklardan nefes ve duvaz-ı imamlar okumasını söyler. Âşıklar dededen himmet isteyerek genelde iki nefes ve içinde On iki imamların ismi geçen bir duvaz-ı imam okur. Okunan nefes ve duvaz-ı imamlar genelde Şah Hatayî ve Pir Sultan Abdal mahlasıdır. Duvaz-ı imam okunurken ya da dede bir dua okurken, cemde bulunan herkes “edep erkân” duruşuna geçer. Edep erkân, diz çökme hali ve bir anlamda saygı duruşudur. Eğer cem Muharrem ayında yapılmışsa Kerbela mersiyele de söylenir. Âşıklar iki ya da üç kişiden oluşur; birisi ya bağlama ya da keman çalıp okurken diğerleri de varsa sazı veya sesiyle eşlik eder. Âşıkların okudukları nefes ve duvaz-ı imam yazılı defterlere “cönk” adı verilir. Okumayı bitiren âşıklar dedeye niyaz verir; dede de onlara dua okur. Cem devam ederken dede Alevilik hakkında, Alevi büyüklerinin yaşantılarından örnekler de vererek talipleri bilgilendirir, sorulan soruları yanıtlar. Devamında ise

Alevilikte cem denilince akla gelen ritüellerden olan semah ritüeli başlar.

1.1.3 Semah Ritüeli

Hamza Şeyh Ocaklılarında iki temel semah uygulaması vardır. Bunlardan ilki, bir kadın ve bir erkek (1 saçlı, 1 taçlı) tarafından dönülen semahken ikincisi Eskişehir Üçsaray Köyü örneğinde olduğu gibi kadın-erkek karışık, yalnızca kadınlar veya yalnızca erkeklerin döndüğü semahlar şeklinde görülebilmektedir (Kılıç, 2007: 1). Kayabelen'deki cemlerde birinci tür, yani bir kadın ve bir erkeğin semah dönüşüne rastlanılmaktadır. Âşık, dededen himmet isteyerek öncelikle hizmet sahiplerini semaha kaldırırken “Gül ağacı, gül ağacı, açılır ucu/Hak erenler er ve bacı, g(k)alksın oynasın/döksün günahını şahım (dedem), semah eylesin” sözlerini ezgili biçimde söyler. Semaha kalkacak kadın ve erkek, varsa çoraplarını çıkararak dedenin huzurunda niyaz verir ve yüzleri birbirine bakacak şekilde diz çöküp oturur. Âşık nefese devam ederken kadın, başörtüsünü erkeğin belinde “Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali” diyerek üç defa dolandırır ve yine “Ya Allah” diyerek ilk düğümü, “Ya Muhammed” diyerek ikinci düğümü ve “Ya Ali” diyerek üçüncü düğümü atar. Bu kuşağa tığbent, bend, kemerbend ya da kemerbeste denir ki kırklar semahında Hz. Muhammed'in düşen sarığını alıp kırk parçaya ayırarak bellerine bağlayan Kırkları simgeler (Kılıç, 2007: 5). Semah dönecek kadın ve erkek birbiriyle niyazlaştıktan sonra ayağa kalkarak dedeye niyaz ederler ve âşık nefes okumaya geçince de semaha geçilir. Kayabelen Semahı'nda söylenen nefesten bir bölüm şu şekildedir:

Gül ağacı gül ağacı, açılır ucu.

Hak erenler er ve bacı, kalksın oynasın

Döksün günahını Şahım (dedem), semah eylesin.

Turnamın kanadı beyaz (2)

Geceler gündüzden ayaz

Edelim Hakk'a bir niyaz (2)

Bakın dostlar görünür mü?

Bakın dostlar sarılır mı?

Vardım üçler meydanına

Gel beri hey can dediler

*İzzet ile selam verdim
Gel, işte meydan, dediler.
Ortaya sofrı saldılar
Yiyessin, ihsan dediler.
Ali'nindir, Ali'nindir
Yol güzel şah pirimindir.*

Resim 7: Festivalde semah dönen Hamza Şeyh Dede Ocağı talipleri



Kaynak: Kazım Demirer kişisel arşiv

Semahın başında ayakta ve yüzleri birbirine dönmüş şekilde duran kadın ve erkek, avuç içlerini dışarıdan içeriye doğru yarım daire şeklinde bir süre bir şeyi önlerinde biriktirir gibi hareket ettirir. Semahın bazı bölümlerinde semah dönenler birbirine ve meydana nefesten de işaret alarak niyaz verir ve “şah” derler. Bütün semah türlerinde olduğu gibi semah dönülürken dedeye ve posta sırt dönülmez. Bazen hızlanan, bazen yavaşlayan semahın bitiminde semah dönenler dedenin huzurunda daha önce anlatıldığı biçimde dâra durur. Bu dâra literatürde Mansur Dâri denmekte

ve Mansur gibi asılı durmayı simgelemektedir (Kılıç, 2007: 8). Dârdarken dedenin okuduğu dua şu şekildedir:

“Bismişah, Allah Allah! Sır ola, nur ola, elhamdülillah, semahlar saf ola, günahlar af ola, çark-ı pervaz Hakk için ola. Semah dönenlerin dilde dileklerini, gönülde muratlarını hasıl eyleye. Sağlığın dirliğin birliğin ağız tadı vere. Semahlarından kendilerine şifa ol Haticetü'l Kübra, Fatimatü'z Zehra analarımız yardımcı ola. Bu yurttan, bu makamdan gelmiş geçmişlerin ruhlarına şadan ola. On iki imam on dört masum pak on yedi kemerbestlerin himmetleri hazır ve nazır ola. Gerçeğe hû” (Kılıç, 2007: 8).

Duanın bitiminde semah dönenler, dârdan inerek dedeye niyaz ederler, ardından dedenin okuduğu şu duayla semah ritüeli sonuçlanır:

“Bismişah, Allah Allah; sır ola, nur ola, elhamdülillah, özür niyaz teslim tecelli dikilen dizler sallanan kollar ağrılar acılar görmeye. Hünkâr Hacı Bektaş Veli efendimizin himmetleri hazır ve nazır ola, gerçeğe hû!” (Kılıç, 2007: 8-9)

Cem esnasında ve bitiminde dede ve rehberlerden müsaade alınmaksızın cem terk edilmez. Ceme katılan bir kişinin insani bir ihtiyacı görmek üzere dededen müsaade alarak ve geri dönmek üzere cem alanından ayrılmasına “seyrana çıkma” denir. Bazı durumlarda dede, kendiliğinden seyrana çıkma kararı alarak ceme ara verebilir.

Yapılan cem ayini bir dardan indirme, ikrar cemi ya da musahiplik cemi ise cemde kurban tığlanır. Tığlama, bir anlamda dedenin kurban edilecek hayvanı cem meydanında dua okuyarak kutsamasıdır. Kurbanın, cemde ikram edilmesi düşünülmüşse de kesilmeden önce yine dede huzurunda tığlanması gerekmektedir. Cemde son olarak dedenin buyruğuyla, hizmet sahiplerinin veya ceme gelen taliplerin getirdiği yiyecek ve içeceklerin ikramına geçilir. Dede, ikramlıkları dualar, sonra sofraya hazırlanır ve ikram yapılır. İkram edilen kurbandan geriye kalanlar çöpe atılmaz, toprağa gömülür. Cemde yenilen ve içilen “Hakk lokması” olarak nitelendirilir ve bir yiyecek veya içecek ikram edilirken cemde bulunanlar “aşk olsun yiyen-içen canlara” derler. Genelde akşam saatlerinde başlayıp, sabahın ilk saatlerine kadar süren cemler meydancının tıpkı ilkinde olduğu şekliyle meydanı süpürmesi ve çerağın da aynı

şekilde söndürülmesiyle sona erer. Dede ve ceme katılanlar, cem için uzak bir yerden gelmişse rehberler ya da hizmet sahiplerince misafir edilir.

1.1.4. Kurban ve Adak

Kayabelen Alevilerinde Kurban Bayramlarında kurban kesme inancı vardır. Hamza Şeyh Dede Ocaklılarında bunun dışında görülen başlıca kurban çeşitleri şükür kurbanı, dar kurbanı ve ikrar kurbanıdır.

Şükür kurbanı, Muharrem ayının 10. günü bitiminde, 10 veya 12 gün süren orucun ardından kesilen kurbandır. Bu kurbana şükür kurbanı denmesindeki neden, Kerbela’da İmam Hüseyin’in oğlu İmam Zeynelabidin’in hayatta kalmayı başarması ve bu sebeple Hz. Muhammed’in soyunun devamlılığının sağlanmış olmasıdır. Şükür kurbanı için kurbanlık hayvan hazırlanır, dedenin duasıyla tığlanır ve aşure (aş) pişirilince yanında veya ayrı olarak cemde ikram edilir. Bunun dışında herhangi bir sıkıntısından kurtulduğunda kurban kesmeye niyet etmişse, kestiği kurban da şükür kurbanı olarak nitelendirilir.

Dar kurbanı ise Hakk’a yürüyen bir kişinin (Alevilerde bir kişinin ölümünün ardından vefat etti yerine Hakk’a yürüdü tabiri kullanılır.) darda durduğuna, kurbanı kesilip de dardan indirme cemi yapılmadan öbür dünyada o şekilde kalacağına olan inanç nedeniyle kişinin ailesi tarafından kesilen kurbandır. Genelde Hakk’a yürüyüşünün kırkıncı günü veya yılinda, ya da bu iki tarih arasında bir tarihte yapılır.

Alevilikte eğer bir kişi Alevilik yoluna girmek istemişse, yolun kurallarını kabul ettiğini “ikrar vererek” gösterir. Hamza Şeyh Ocaklılarda da ikrar verme, genelde bir kişinin evliliğiyle birlikte görülür. Evliliğe niyet etmiş bir erkek, dede veya rehberle giderek müsaade alır, yolun kurallarını kabul ettiğini ve ikrarından dönmeyeceğini söyler. Dede veya rehber, erkeğe yolun kurallarını anlatır ve niyetinde ısrarcı olup olmadığını sorar. Niyetin ciddi olduğu ve yola bağlılığı kişinin ikrar kurbanı kesmesi ve cem tertip etmesiyle anlaşılır. Bunların yapılmış olması demek, artık o kişinin yola girdiği ve yolundan dönerse düşkünlük cezasına uğrayabileceği anlamına gelmektedir.

Kayabelen Alevilerinde bu kurbanlar dışında kişinin niyetine göre kesilen adaklar da bulunmaktadır. Adaklık hayvan genelde Hamza Şeyh Dede türbesine

getirilir, orada kesilerek hazırlanır ve yine türbede ya da türbenin bitişiğinde yer alan aşevinde adaklık bulgur pilavıyla ikram edilir. Bu hizmetlerin görülebilmesi için yakın zaman önce türbenin yanına aşevi, mutfak ve kurban kesim yeri yapılmıştır. Türbe dışında, köyün sırtını yasladığı yamaç üzerinde yer alan Arap Dede ve yine Balçıkhisar Köyü yolu üzerindeki yamaçta yer alan Beklece Dede yatırları da köylünün adaklarını kesip ikram ettiğı yerlerdir.

1.1.5. Cenaze Törenleri

Daha önce de belirtildiğı üzere Alevilikte bir kişinin ölümünün ardından vefat etti yerine “Hakk’a yürüdü” tabiri kullanılır. Bu tabir, Hamza Şeyh Ocaklılar tarafından da yaygın kullanılan bir tabirdir. Hakk’a yürüyenin ardından da ruhun ölmezliğine olan inanca vurgu yapmak anlamında “devri daim olsun” tabiri sıkça kullanılır.

Hakk’a yürüyen bir kişinin evine taziye gelenler, ev sahiplerine “Hüküm Allah’ındır!” diyerek baş sağlığı dileğinde bulunurlar. Cenaze sahibi kadınlar, başlarına siyah ya da koyu renk yazmalar bağlayarak ağıt yakarlar. Cenaze, eğer uzak yerlerde yaşayan akrabalar varsa onların da gelmesi ve törene yetişmesi için genelde bir gece evinde bekletilir. Bu esnada cenaze sahipleri, cenazeyi “döşek suyu” adı verilen bir yıkama ve son kez bir abdest aldırma işlemine tabi tutarlar. Ardından âşık gelir, cenaze başında nefesler ve duvaz-ı imamlar okur. Sabah olunca cenaze dede ya da köy imamı tarafından kadınsa kadınlar, erkekse erkekler yardımıyla tekrar yıkanır. Bu yıkama işlemine cenaze yakınları ve köylüler de katılır. Kefenlenip bir kilime sarılarak tabuta yerleştirilir ve evinden dualarla uğurlanır. Hamza Şeyh Dede Türbesi önünde cenaze namazı kılınır ve türbenin bitişiğinde cenaze defnedilir. Defin törenine yalnızca erkeklerin katıldığı görülmektedir. Cenaze defnedildikten sonra köylüler, mezarlık çıkışında cenaze yakınlarına başsağlığı dileyerek ayrılır. Törenin ardından cenaze evinde olanlara yemek verilir.

Cenaze törenini takip eden ilk perşembe gecesı ve kırkınıcı günü tören yapılır. İlk yıl dönümünde de yıl yemeğı verilir. Yılına kadar dardan indirme ayını yapılmamışsa yılında yapılmasına, bu mümkün değılse fazla vakit geçirilmemesine özen gösterilir.

1.1.6. Önemli Günler ve Törenler

Çalışmanın ikinci bölümünde de bahsedildiği üzere Alevilikte “büyük tören” olarak ifade edilen cem dışında belirli dönem veya günlerde yapılan ibadetler ile Alevilikte ulu kişi olarak görülen kişiler adına anma törenleri de önemli birer unsurdur. Kayabelen Alevilerinde de Muharrem ayı, Hıdırellez ve Nevruz gibi zamanlarda ibadet edildiği, cem törenleriyle anma ve kutlamalar yapıldığı görülmektedir. Bunun dışında bahar aylarının gelişiyle birlikte bolluk ve bereketin olması, toprağın susuz kalmaması için köylülerin yağmur duasına çıktığına tanık olunmaktadır. Yağmur duası töreni Arap Dede olarak bilinen, köyün Kumalar Dağı eteğindeki yamacında yer alan yatırın olduğu düzlükte yapılmaktadır. Törene kadınlı erkekli katılan köylüler, adak kesip pilav pişirmekte, sofralara kurulup hazırlanan yiyecekler ikram edilerek dualarla tören sona ermektedir.

i) Hamza Şeyh Dede’yi Anma ve Hıdırellez Kültür Bahar Bayramı: Alevilik inancının ve bu inanç çerçevesinde şekillenen kültür unsurlarının tanıtılması ve gelecek kuşaklara aktarılmasında yerel, ulusal veya uluslararası çapta düzenlenen anma veya kutlama törenleri büyük rol oynamaktadır. Bu anlamda Kayabelen merkezli Hamza Şeyh Dede Ocağı etrafında şekillenen inançsal ve kültürel yapının tanıtılması ve devamlılığının sağlanması için her yıl mayıs ayı içerisinde Hamza Şeyh Dede’yi Anma ve Hıdırellez Kültür Bahar Bayramı etkinliği yapılmaktadır.

Hacı Bektaş-ı Velî, Abdal Musa, Veli Baba gibi Alevi-Bektaşî inancının önde gelen şahsiyetleri adına daha önceki yıllarda düzenlenmeye başlayan törenler, bu törenlere katılan Kayabelen’deki Hamza Şeyh Dede Ocaklıların da kendi törenlerini düzenlemeleri için bir örnek teşkil etmiş ve 1980’li yılların sonunda Hamza Şeyh Dede’yi anmak için de törenlerin düzenlenmesi çalışmaları başlatılmıştır. Bu kapsamda 1992 yılında 7 kurucu üyeyle Kayabelen Folklor Araştırma Derneği kurulmuştur. Derneğin kuruluşuyla birlikte Afyonkarahisar İl Kültür Müdürlüğü, Şuhut İlçe Kaymakamlığı ve Kayabelen Köyü Muhtarlığının da destekleriyle 10 Mayıs 1993 günü “1. Hamza Şeyh Dede’yi Anma ve Hıdırellez Dostluk Bahar Şenliği” adıyla ilk etkinlik düzenlenmiştir. Köyde 1999 yılında belediye teşkilatının kurulmasıyla birlikte etkinlik alanının iyileştirilmesi çalışmalarına hız verilmiş, Afyonkarahisar Valiliği ve kasaba halkının da destekleriyle yapımı tamamlanan Hamza Şeyh Dede

Kültür Merkezi Şubat 2004'te hizmet vermeye başlamıştır (bkz. Resim 8). Etkinliklerin yaklaşık 5 bin kişi tarafından izlenmesini sağlayabilecek büyüklükte bir amfityatro şeklinde düzenlenmiş dış mekânın bulunduğu merkezde, aşevi ve düğün salonu olarak da kullanılan çok amaçlı salon ve cemevi de yer almaktadır. 2005 yılında Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi'nce Kayabelen'de başlatılan alan araştırmaları sırasında, önceleri yerel ve ulusal katılımı ile gerçekleşen etkinliğin uluslararası çapta düzenlenmesi gündeme gelmiş ve etkinlik Uluslararası Hamza Şeyh Dede'yi Anma ve Hıdırellez Kültür Bahar Bayramı adıyla 2006 yılında ilk kez uluslararası katılımı ile düzenlenmiştir. Amerika Birleşik Devletleri, Hollanda, Almanya, Arnavutluk, Makedonya ve Bulgaristan gibi ülkelerde bulunan Alevi-Bektaşî topluluklarının inanç önderleri ve temsilcileri 2006-2011 yılları arasında düzenlenen etkinliklerde yer almışlar, hem kendi inanç öğelerini tanıtmak hem de Kayabelen ve çevresinde yaşatılmakta olan inançsal ve kültürel öğeleri tanıma fırsatı bulmuştur. Ne var ki 2011 yılından sonra yaşanan birtakım idari ve ekonomik sıkıntılar, 2012 yılında belediye teşkilatının kapanmasının kesinleşmesi, köyden kente göç gibi nedenlerle 2012, 2013 ve 2014 yıllarında etkinlik düzenlenememiştir. 2015 yılı başlarında Kayabelen Folklor Araştırma Derneği yönetiminin yeniden yapılanmasıyla etkinliğin tekrar düzenlenmesi çalışmaları başlatılmış ve bu tarihten günümüze değin her yıl Mayıs ayı içerisinde etkinlik tekrar düzenlenir hale gelmiştir.

Hamza Şeyh Dede'yi Anma ve Hıdırellez Kültür Bahar Bayramı etkinliği, adından da anlaşılacağı üzere Hamza Şeyh Dede'yi anmak, onun yaşantısından feyz almak ve Kayabelen ve çevresinde şekillenip yaşatılan inanç ve kültür öğelerinin tanıtılması ve yaşatılması amaçlarının yanı sıra Hıdırellez dolayısıyla baharın gelişini ve doğanın yeniden canlanışını da kutlamak gibi amaçlar taşımaktadır. Kayabelenlilerin festival olarak adlandırdığı etkinlik Mayıs ayı içerisinde bir cumartesi ya da pazar günü düzenlenmekte, gün boyu süren etkinlikte Alevilik, Hamza Şeyh Dede Ocağı ve Kayabelen hakkında bilgiler verilmekte, adak pilavı ikram edilmekte, semah ve halk oyunları ekipleriyle yerel, ulusal veya uluslararası çapta tanınmış halk müziği sanatçıları sahne almaktadır. İl ve ilçe protokolünün de katılımıyla gerçekleştiği gözlemlenen etkinliğe halkın yanı sıra Kültür ve Turizm Bakanlığı da maddi destek sağlamaktadır.

Resim 8: Hamza Şeyh Dede Kültür Merkezi (festival alanı)



Kaynak: Kazım Demirer kişisel arşiv

1.2. KAYABELEN KÖYÜ'NDE KÜLTÜR UNSURLARI

İnsanın yaptığı ve yarattığı şeyler olarak tanımlanan kültür, maddi kültür ve manevi kültür olarak ikiye ayrılabilir. Ziya Gökalp'in "medeniyet" dediği şey olan maddi kültür, bir toplumun kullandığı kap-kacak, giyim eşyaları, her türlü teknik alet, makina ve fabrikalarken, yine Gökalp'in "hars" olarak tanımladığı manevi kültür ise bir toplumun dil ve edebiyatı, sanatı, bilimi, felsefesi, halk inançları ve halk kültürü, örf ve adetleri, ahlak kuralları, normları, düğün şekilleri ve yemek yeme şekilleri gibi unsurlardır (Arslanoğlu, 2000)

Kayabelen Köyü'nün kültür unsurları da incelenirken maddi ve manevi kültür unsurları olarak ikiye ayrılabilir.

1.2.1. Maddi Kültür Unsurları

Kayabelen Köyü'nde görülen maddi kültür unsurları geleneksel köy evleri,

türbe, kültür merkezi, çeşmeler, köy camii, okul ve köy odaları şeklinde karşımıza çıkan mimari yapılar ve mekânlarla, köylünün geleneksel giysiler ve kullanılan aletlerdir.

i) Mimari Yapılar ve Mekânlar: Kayabelen Köyü'ndeki geleneksel ev tipi kerpiç yapılardır. Köyün sıvalık ve çoraklık denilen bölgelerinden kazılan toprakla yapılan bu evler, oturtma ve kiler amaçlı kullanılan birkaç odadan oluşur. Bazı evlerde hayvan barınağı olarak kullanılan ve bu odaların altında veya bitişiğinde ya da ayrı bir bölüm vardır. Köylüler bu alana “dam”, üst çatı bölümündeki düzlüğe de “dam başı” adını verir. Yine köylülerce evin balkonuna “salon”, avlu bölümüneyse “hayat” adı verilmektedir. Evin avlusunda “tandır evi” denilen ve köylülerin ekmek ve yufka pişirdiği tek göz oda da Kayabelen'de görülen geleneksel ev tipinin bir diğer özelliğidir.

Kayabelen Köyü'nde bulunan Hamza Şeyh Dede Türbesi de bir diğer önemli maddi kültür ve inanç unsuru yapısıdır (bkz. Resim 9). Kayabelen'de kendi inanç ocağını kurmuş olan Hamza Şeyh Dede, eşi Şerife Ana ve beş çocuklarının mezarının Balçıkhisar Köyü yolu kenarında bulunan bu türbede olduğuna inanılır. Tek bir odadan oluşan ve çevrili bir avlusu olmayan bu tek katlı türbede son olarak 1999 yılında bir tadilat yapılmış ve bugünkü halini almıştır. Türbe içinde bahsedilen mezarlar yanı sıra bir yeşil sancakla şifalı olduğuna ve uğur getirdiğine inanılan türbe toprağının alındığı bölme de dikkat çekicidir. Genelde adaklarını türbe yanında kesen ve türbede ikram eden köylülerin bu hizmetlerini kolay görmeleri açısından son yıllarda türbe bitişiğine kesim alanı, aş evi ve ikram odası şeklinde bölümler de eklenmiştir. Köyün halen kullanılmakta olan mezarlığı da türbeye bitişiktir.

Resim 9: Hamza Şeyh Dede Türbesi'nin dıştan ve içten görünümü



Kaynak: (http://www.kafader.org/?page_id=233, erişim t. 11.05.2018)

Kayabelen Köyü'ndeki ilginç bir mimari yapı da her yıl düzenlenen Hamza Şeyh Dede'yi Anma ve Hıdırellez Kültür Bahar Bayramı etkinliği yanı sıra köylülerin düğün ve cem gibi törenlerini de yaptığı Hamza Şeyh Dede Kültür Merkezi'dir. Türbenin karşı yamacında bulunan merkezin yapımına Kayabelen Belediyesi ve Kayabelen halkı yanı sıra Afyonkarahisar Valiliği'nin de destekleriyle 2003 yılında başlanmış ve merkez 2004 yılının Şubat ayında hizmete açılmıştır. Köylülerin kısaca "festival yeri" olarak adlandırdığı merkezin dış bölümünde, festival etkinliğinin gerçekleştirdiği bir sahne ve amfi-tiyatro şeklindeki bölüm yer alır. Etkinliğin yapıldığı günlerde amfi-tiyatronun üstünün çadırlarla örtülerek gölgelendirildiği görülür. Yine dış kesimin bir bölümünde ağaçlandırma bulunur. Bina içindeyse köylülerin düğün, davet vb. etkinliklerini düzenlediği bir salon, bu salonun üstündeysse cem evi ve cem evine ekli kütüphane bölümleri bulunur.

Kayabelen Köyü'nde maddi kültür ögesi olarak görülen bir diğer mimari yapılar ise çeşmelerdir. Hemen her evde artık su tesisatının kullanmaya başlanmasıyla birlikte her ne kadar işlevlerini büyük ölçüde yitirseler de köy çeşmeleri köyler için zamanın bir tanığı gibi halen ayakta durmaktadır. Kayabelen Köyü'nde halkın "bunar-pınar" adını verdiği ve halen suyu akmakta olan çeşmeler, deli bunar, cam (cami) bunarı, kuyluk bunarı, aşit bunarı, öküz yatağı bunarı, dedecik bunarı ve türbe bunarlarıdır. Bunların içinde cam bunarı (kaynaklarda Bedeş Köy Çeşmesi olarak da geçer) kitabesinde çeşmenin Şuhutlu Tülü-zâde Hüseyin Avni tarafından 1332 (miladi 1913) yılında yaptırıldığı yazmakta olup, kitabenin Mevlevi dervişlerinden hattat Kazancı Mehmet Dede Efendi tarafından yazıldığı bilinmektedir (Üyümez ve Kaya, 2001: 389).

Kayabelen Köyü'nde yer alan köy odaları da bugün eski günlerinden uzak olsalar da ayakta durmaya devam etmektedir. Köylülerin özellikle gençlerin bir araya gelip sohbet ederek vakti geçirdiği odalar, düğün zamanlarında çalgıcılar veya uzaktan gelen misafirleri ağırlamak için kullanılmakla birlikte oda sahibi ailelerin bayramlarda arife günü akşamı köylülere ve misafirlere yemek ikram etmek için de kullanılmaktaydı. Bugün çok az da olsa işlev görseler de Kayabelen'de İmirzeoğlu Odası, Kel Veli Odası, Muradevi Odası, Paşagilin Oda, Kınıoğlu Odası, İmamların

Oda ve Gılloların Odası varlığını korumakta olan köy odalarıdır.

Kayabelen Köyü'nde yer alan Arap Dede ve Beklece Dede yatırıları da köylüler için önemli birer inançsal ve kültürel varlık niteliğindedir (bkz. Resim 10). Köyün Balçıkhisar yolu üzerindeki sağ yamacında yer alan Beklece Dede yatırında köylüler adak kesip pilav pişirirler. Köyün güneybatı yönünde, yaslandığı dağın üzerinde bir düzlükte yer alan Arap Dede yatırı ise hem köylülerin adak kestiği hem de bahar aylarında yağmur duasına çıktıkları bir makam niteliğindedir. Arap Dede yatırı, köylülerin maddi manevi destekleriyle 2015'te inşa edilen kapalı bir yapıya kavuşmuştur.

Resim 10: Arap Dede ve Beklece Dede Yatırıları



Kaynak: http://www.kafader.org/?page_id=233, erişim t.: 11.05.2018)

Kayabelen Köyü'nde bu yapılar dışında, 1952 yılında yaptırılan köy camii ve 1963 yılında ilkokul olarak açılıp 1979'da ortaokul bölümü de eklenen ancak son yıllarda verilen göç nedeniyle sadece 1 sınıf olarak hizmet verebilen bir okul binası bulunmaktadır.

ii) Giyim-kuşam: Bir topluluğun giyim tarzı ve kullandığı aletler de o topluluğun önemli bir maddi kültür ögesidir. Bu bağlamda Kayabelen Köyü'nde kültürel bir unsur olarak giyim tarzı incelendiğinde özellikle kadın giyiminin bazı özgünlükler taşıdığı görülmektedir. Hemen hemen tüm kadınlar başörtüsü (yaşamak ve tülbent) kullanmakta, giysilerinin üstüne yelek giymekte ve özellikle yaşlı kadınlar bellerine kuşak bağlamaktadır. Başörtüsü ve kuşak kullanmak, yaş azaldıkça daha az görülür. Alta ise çeşitli kumaşlardan şalvarlar dikilir. Düğün zamanlarında düğün

sahibi köylü kadınların kutnu (köyde taskutni denmektedir) kumaşından dikilen entari giyip üzerine çeşitli renk nakışlarla bezenmiş beyaz yelek giydikleri, başlarına işlemeli boncuklu fes, bellerine ise bir çeşit nakışlı önlük olan “önecek” bağladıkları görülür. Erkek giyimi ise daha sade olup yaş arttıkça kasket kullanılmaya başlandığı, gömlek, pantolon, üstüne yelek ve ceket giyildiği, eskiden kullanılmakta olan örme yün kuşak ve çorapların artık kullanılmadığı görülür.

Resim 11: Kayabelen Köyü’nde geleneksel gelin ve kadın giysileri



Kaynak: Kazım Öztürk kişisel arşiv

iii) Yemek Kültürü: Pek çok yörede olduğu gibi Kayabelen Köyü’nde de yemek kültürü, yörede üretilen tarım ve hayvancılık ürünlerine dayalıdır. Bu nedenle, tahıl üretiminin çok olması nedeniyle hamur işleri Kayabelen yemek kültürünün temelini oluşturur. Köyde ekmek yapımı evlerin avlusunda bulunan tek göz oda ya da çardak şeklindeki “tandır evi” adı verilen yerlerde gerçekleştirilir (bkz. Resim 12). Evin hanımları sabahın erken saatlerinden başlayarak yufka tarzı ekmekler yapar; yufkanın sade olanına şepit, tereyağı-haşhaş ezmesi karışımı sürülerek pişirilene

katmer adı verilir. Bazı yufkaların içine yumurta, ot, ıspanak, patates vb. malzeme konularak da pişirildiği görülür. Köylü bu tür yufkalara bükme demektedir. Keşkek yapımı Şuhut merkezdeki kadar yaygın değildir. Bunun yerine düğün ya da davetlerde bamya çorbası, etli nohut, etli bulgur veya pirinç pilavı ikram edildiği görülmektedir. Yine yöreye has olarak pekmez ve haşhaş ezmesi konularak hazırlanan “haşhaş helvası”, bir tür kırık bulgurdan olan “göce” adlı tahılla hazırlanmış, bazen köfte biçiminde ve suda pişirilerek yoğurtla yenen “yoğurtlu aş” Kayabelen’de yemek kültürünün kendine has öğeleridir.

Resim 12: Tandır evinde katmer ve şepit yapan Kayabelenli kadınlar



Kaynak: Kazım Demirer kişisel arşiv

1.2.2. Manevi Kültür Unsurları

Kayabelen Köyü’nün manevi kültür unsurları dendiğinde köyde kullanılan dil, edebiyat, halk inançları ve düğün geleneği anlaşılmaktadır.

i) Dil ve Edebiyat: Kayabelen Köyü’nde kullanılan dil, çalışmanın önceki bölümlerinde anlatılan şekliyle Şuhut ve yöresi ağızları içinde ikinci alt ağız grubunda yer alır (Erdoğan, 2007: 415). Köylünün kullandığı dile yönelik bir örnek çözümleme, yine Erdoğan’da şu şekilde kendini gösterir:

“...bizim köyde doKuma filen yoKdur da. şôle cemberine, şeyine. çorabına, çarına, onnarı edelē. bizim Uişimiz çoK yavrúm. bizim patemiz, mancarımız, bu

işlerimiz çoK.hanı ôyle şêrli gibi oturup da o işleri edemezlêr. acıK yeni yetişen geşlê şöyle...”

“hamûr Uişleri biz çoK çoğuna şepiT ğatmer yaparız. yuKa, yuKa, onu yaparız. böreK yaparız. canıñ ne istedi, onu yapā onnarı biliriz. hêr çeşidi vā. hêr şeyi vā. onnarın hepsini yaparız. oña göre āletimiz vā. eysirān, eysirsān. hı. eysirān, ona da oKlavıñ vā, bişirgeciñ vā, senidiñ vā, tekneñ vā, hı. tekneñ seniT, bişirgeç, oKlavı. senêTTe yazıyoñ şôle. yuKa. tekne de yörüyoñ hamırı.” (2007: 363).

Kayabelen Köyü’nde edebiyat denince akla ilk olarak cemlerde hizmet gören zâkirlerin “cönk” dedikleri nefes, deyiş ve duvaz-ı imamlardan oluşan el yazısı defterler gelir. Yine köylüler arasından hece ölçüsünde dayalı şiir yazmakla uğraşan kişiler olup, bu kişilerin şiirleri daha ziyade köy hayatı, gurbet ve gurbette köye duyulan hasretle ilgilidir.

ii) Halk İnançları: Halk inançları adı verilen kavram tanımlanırken daha çok çıkış noktasına bakıldığı görülmektedir. Halkların yeni dinlerine eski dinlerinden de inanç ve uygulamalar taşıdığını savunan Kalafat (1999), buna rağmen Türkmenistan’da halk bilimcilerin çoğunun halk inançlarının gelenek ve göreneklerin, yararı görülen bazı uygulamaların sonucunda doğduğunu, bu tür halk bilimcilerin halk inançlarının geçmişteki dinlerin kalıntısı olduğu görüşüne karşı olduklarını belirtir. Arslan’a göre ise Türk toplumunun dini yaşantısının çok boyutlu bir nitelik arz etmekte olup bunlar arasında halk dindarlığı (ya da popüler dindarlık) geniş halk kitlelerinde varlığını halen devam ettirmektedir (2003: 24-25).

Kökeni dini veya günlük pratikler olsun olmasın Türk toplumunda kendine has bazı inançlar güçlü bir biçimde var olmaya devam etmektedir. Çalışmanın alanı olarak belirlediğimiz Kayabelen’de görülen ve halk inancı olarak nitelendirilebilecek bazı inançlar da şu şekildedir:

1. Hamza Şeyh Dede Türbesi, başta ürolojik olmak üzere çeşitli hastalıklara iyi geldiğine, türbenin toprağının şifalı olduğuna, ayrıca türbe kapısının kilit tutmadığına, türbede bulunan yeşil sancağın da savaşlar zamanında ortadan kaybolup savaş bitiminde yeniden ortaya çıktığına inanılır.

2. Köyde türbe dışında Arap Dede ve Beklece Dede yatırları vardır. Bu

yatırların da tıpkı türbe gibi dileklerin kabul olmasına aracılık ettiğine inanılır. Bu mekânlara da mum dikip dilek dilenerek adak kesilir. Yağmur duası için her yılın bahar ayında Arap Dede'nin bulunduğu tepeye çıkılır, lokmalar hazırlanılır ve ikram edilir.

3. Eğer bir evin yakınında bir baykuş öterse, baykuşun o eve uğursuzluk getireceğine inanılır.

4. Tavşan eti yemenin günah olduğuna inanılır.

5. Hıdırellez gecesi mayasız çalınan yoğurt tutarsa dileklerin kabul olacağına inanılır.

6. Düğünlerde gelin, pazartesi ya da perşembe günü evinden alınır. Köyde aynı gün düğün ve cenaze varsa, cenaze defnedilmeden gelin alınmaz. Aksi duruma köylüler “kırk basması” adını verir, bunun uğursuzluk getireceğine inanılır.

7. Muharrem ayında oruç tutulan günlerde et yenmez, delici-kesici aletler kullanılmaz. Bunun Hz. Hüseyin ve Kerbela şehitlerinin ruhunu inciteceğine inanılır.

8. Yeni doğan bebeği yıkadıktan sonra suyu pis suya karıştırılmaz, toprağa veya ağaç dibine dökülür.

iii) Düğün Geleneği: Anadolu'nun hemen her köşesinde yapılan düğünler, sadece evlilik hayatına başlayacak kişileri kutlama töreninin ötesinde birbirini uzun zamandır görememiş yakınların, arkadaşların da bir araya gelmesi için bir vesile olması gibi bir anlam içermektedir. Geçmiş zamanlarda ulaşım imkânlarının da kısıtlılığı nedeniyle seyahat daha seyrek yapılmakta, bir yerden bir yere gidildiğinde ise gidilen yerde daha uzun süre misafir olunmakta, ziyaret süreleri uzamakta, bu nedenle düğünlerin de süresi de şimdiki zamana göre daha uzun olmaktaydı. Şimdi ise özellikle kentlerde bir gün hatta birkaç saat içinde düğünler yapılmaktadır. Bu durumda düğün vesilesiyle sürdürülen bazı gelenek ve göreneklerin, seyirlik oyun ve eğlencelerin ortadan kalkmasına yol açmaktadır.

Kayabelen Köyü'nde düğünler eski geleneklere bağlı olarak devam ettirilmekte ve geleneksel bir düğün dört gün sürmektedir. Eğer gelin alma pazar günü olacaksa perşembe, perşembe gün alınacaksa da pazartesi günü başlamaktadır. Kayabelen'de düğünlerin kız isteme, çember çevirme, nişan ve düğün şeklinde dört

aşamadan oluştuğu görülmektedir.

a) Kız İsteme: Daha önceki zamanlarda görücü usulüyle kız isteme yaygınken şimdi evlenecek kişilerin görüşüp anlaştığı ve ailelerine evlilik kararını bildirdikleri usul daha yaygın görülmektedir. Erkek tarafının aile büyükleri, genelde de kadınlar, önce kız tarafının annesi ya da yakın bir kadın akrabasına niyetlerini söyler. Bu niyet olumlu karşılandıysa erkek tarafına, kız isteme için gelmeleri istenir. Erkek tarafının büyükleri, kızın ailesinden “Allah’ın emri peygamberin kavliyle” kızı ister. Kızın ailesi, kızı verdiklerini istemeye gelenlere sofraya kurarak ilan eder. Evlenecek olanlar büyüklerin ellerini öper, nişan ve düğün tarihleri kararlaştırılır. Kızın ve ailesini evliliğe razı gelerek söz kesilmesine “kız bitirme” adı verilir.

b) Çember çevirme: Çember ya da köylünün deyişiyle “cember” çevirme, Kayabelen düğünlerine has bir adettir. Kız bitirmenin ardından köydeki bir yakının düğününde gelin adayı, erkek tarafının kadınları tarafından oynamaya kaldırılır. Bu esnada erkek tarafının kadınları, gelin adayının boynuna çember, yani oyali yazmalardan dolamaya başlar. Bunun anlamı, kızın o aile tarafından istenerek söz kesildiğinin topluma ilan edilmesidir.

c) Nişan: Evlilikten önce gelin ve damat adayının yüzüklerinin takıldığı, bir anlamda evlilik yoluna girdiklerini gösterir törendir. Toplumun davet edildiği çalgılı, oyunlu şekilde olduğu gibi aile arasında sade bir şekilde nişan töreni de yapılabilir.

d) Düğün: Kayabelen’de düğün törenleri, köyden kente göç ile zayıflayan bağların canlı tutulması konusunda önemli bir araç işlevi görür. Son yıllarda köyde yapılan düğünlerin, kentte yaşayan köylülerin dini bayramlarda köye gelmeyi tercih etmesi nedeniyle bayram zamanlarında yapılmaya başlandığı, bir bayram tatilinde birkaç düğünün birden yapıldığı görülmektedir.

Daha önce de bahsedildiği üzere Kayabelen’de geleneksel bir düğün töreni dört gün sürmektedir. Gelin alma perşembe veya daha çok pazar günleri yapılır. Dolayısıyla düğünler de pazartesi ya da perşembe günü başlamaktadır.

Düğünün ilk günü, köyün dışından gelen misafirler için yemekler hazırlanır. Erkek tarafının (oğlan evi de denir) kadınları geleneksel köy kıyafetlerini giyerek köyde oturan akraba ve dostları düğüne davet eder; buna “köy okuma” denir. Hem bu

köy okuma hem de uzaktan gelen yakın akraba ve misafirler için, davetlilere aralarında kıyafetlik kumaş, gömlek, yazma vb. şeylerin olduğu hediyeler de verilir ki buna da “dürü” denilmektedir. İlk gün akşama doğru yine erkek tarafının kadınları ellerinde tepsilerle köyü bir uçtan bir uca dolaşır ve kız tarafının (kız evi de denir) evine gelir. Buna “sini dolanması” adı verilmektedir. Kız tarafının evinde gelin adayı, meydanlık bir alanda yere oturtulur ve başına yüzünü de kapatacak bir örtü örtülür. Erkek tarafından bir kadın, gelinin çeyizi için verilen hediyeleri tek tek sayar ve söylenmişse kim tarafından verildiğini de belirtir. İlk günde erkek tarafında çalgı kurulur ve düğünü kutlamaya gelen misafirler ağırlanır.

İkinci gün gündüz erkek tarafı türbede kurban keser ve bir sonraki gün verilecek davet için kurban hazırlanır. Akşamında gelin adayı ve kız tarafı, erkek tarafındaki eğlenceye davet edilir ve davul zurna eşliğinde getirilir. Burada biraz kalındıktan sonra yine davul zurna eşliğinde kız tarafı, evlerine bırakılır.

Üçüncü gün kına günüdür. Öğle vakti erkek tarafı, düğünün yapıldığı yerde ya da Hamza Şeyh Dede Kültür Merkezi’nde davetlilere yemek verir. Buna da “köylü ağırlanması” ya da “köylü daveti” adı verilir. Kına gecesinin yaklaştığı vakit, bu kez kız tarafı köyü baştanbaşa dolanır ve kına gecesinin yapılacağı yere gelir. Buna da “kına dolanması” adı verilir. Kına gecesinde geline ve damada kına yakılır ve eğlence düzenlenir. Böylelikle düğünün dördüncü ve son günü olan gelin alma gününe geçilir.

Dördüncü ve son günde gelin evinden davul zurnayla damat ve sağdıçın giyeceği kıyafetler (urbalar) birer bohça içinde getirilir. Bundan sonra en önde bu bohçaları taşıyan kişi, arkalarında damat ve sağdıç, onların arkasında da eski bir kama tutan bir arkadaşları köyü davul zurna eşliğinde dolanır. Buna da “güvey dolanması” denir ve bu esnada Hamza Şeyh Dede Türbesi de ziyaret edilerek dua edilir. Güvey dolanmasında damat ve sağdıçtan sessiz olmaları istenir; eğer ki konuşurlarsa arkalarında kama tutan kişi kamayı hafifçe konuşmaya yeltenene dokundurur. Dolanma bitince damat ve sağdıç düğün evinde bir meydanlığa dikilir. Bohçalar açılır ve dualar eşliğinde damat ve sağdıca ceket, şal kuşak ve mendilden oluşan kıyafetleri (urbaları) köyün imamı ya da dedesi tarafından giydirilir. Her bir parça giysi giydirilirken Hz. Muhammed’e salavat getirilmesi istenir. Ardından Ehl-i Beyt ve 12 İmamlar adına dualar okunur ve damat ve sağdıca takı ve para takılır. Bu esnada da

kız tarafında vedalaşma yapılır; gelin ailesi ve yakın akrabalarıyla helalleşip damat tarafının gelmesini bekler. Damat tarafının çalgı ve araç konvoyu halinde kız tarafına gelmesiyle gelin, babasının ve varsa erkek kardeşinin kolunda kapıya kadar çıkarılır; burada damada ve damadın babasına teslim edilir. Gelin arabaya binmeden önce dualar edilir ve gelin evinden uğurlanır. Araç konvoyu köyün giriş ve çıkışına kadar dolanır ve en son damadın evine gelir. Gelin ve damat araçtan inmek istemediğinde damadın annesi veya babası tarafından hediye verilerek araçtan indirilir. Araçtan inerken yine dualar edilir ve eve girmeden önce avluda biraz oynanır. Günümüzdeki düğünlerde çok görülme de gelin eve girerken su dolu güğümleri geri geri eve taşımak, koyun postuna basmak gibi çeşitli adetlerin de uygulandığı olmaktadır. Düğüne katılanlar aileyi tebrik ederek düğünden ayrılırlar.

Resim 13: Gelin alma töreni



Kaynak: Kazım Öztürk kişisel arşiv

Kayabelen Alevilerinde gelin ve özellikle damadın ikrarsız gerdeğe girmesine hoş bakılmaz. Damat, eğer henüz ikrar vermemişse bu esnada dede ya da rehberle giderek ikrar verir. Damat boynuna bir havlu (peşgir) sarılı olarak bir kişi tarafından dedenin huzuruna getirilir ve posta niyaz verir. Dede, bu yolun zor bir yol olduğunu, sonunda düşkün bile olabileceğini anlatır ve damadı öğütler. Damat kararlılığını belirttikten sonra ikrarını verir ve dedenin huzurundan niyaz vererek ayrılır. Bu günün akşamında gelinin ailesi gelini ziyarete gelir ve çeşitli hediyeler getirir. Böylelikle

düğün sona ermiş olur.

2. TOPLANAN VERİLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Çalışmanın ilk bölümünde de bahsedildiği üzere Kayabelen Alevlerinde görülen göç ve sosyokültürel değişme olgularının tespiti konusunda hem katılımcı gözlem hem de yarı yapılandırılmış görüşme sorularıyla mülakat tekniği uygulanmıştır. Mülakat tekniği Kayabelen’de yaşamakta olanlar yanında, Şuhut ilçe merkezi, Afyonkarahisar il merkezi, İstanbul, İzmir ve Eskişehir’de yaşamakta olan Kayabelenlilere gönüllülük esasına dayanılarak yapılmıştır. Görüşme yapılan kişilere ilişkin bilgiler Ek-2’de verilmiştir.

Yapılan çalışma sonucunda elde edilen veriler Göç ve Demografik Değişme, İnançsal Yapıda Değişme ve Gelenek ve Göreneklerde Değişme olmak üzere üç başlık altında incelenmiştir.

2.1. GÖÇ VE DEMOGRAFİK DEĞİŞME

Kayabelen Alevlerinde yaşanan değişimde göçün boyutlarını görmek adına, katılımcı gözlem tekniğinin yanında aşağıda yazıldığı ve yorumlandığı üzere sorular yöneltilmiştir:

İlk olarak katılımcıların yaş cinsiyet, meslek, eğitim durumu ve gelir durumlarını belirten olgusal tespit soruları sorulmuş ve tüm bu soruları yanıtlamakta, toplu görüşmeler yapıldığından dolayı da özellikle gelir durumu sorusunda zorunluluk aranmamıştır. Olgusal tespit sorularından verilen yanıtlar incelendiğinde Kayabelen’de yaşamakta olan kişilerin yaş ortalaması, diğer yerleşim yerlerinden katılanlara göre daha yüksektir. Hem gözlem hem de mülakat yönteminden çıkan bu sonuca göre göçe katılımın yaş arttıkça azaldığı sonucu çıkarılabilir. Yine göçe katılanlarda eğitim ve gelir düzeyinin, köyde kalanlara göre artış kaydettiği gözlemlenmiştir.

Olgusal tespit sorularının devamında katılımcılara neden şu an ikamet etmekte oldukları yere göç ettikleri sorulmuştur. Bu soruya verilen yanıtları iki kategoride sınıflandırmak mümkündür: İlki Kayabelen kaynaklı nedenler, ikincisi ise göç edilen

yerleşim yeri kaynaklı nedenlerdir. İlk kategoride yer alan nedenlerden ilki Kayabelen’de ailelerin büyümesiyle birlikte tarım alanlarının bölünmesi ve kişileri ve aileleri geçindirmeye yetemeyecek duruma gelmesidir. Yine buna bağlı olarak tarımsal üretimde girdi maliyetlerinin yükselmesi ve üretilen ürünün maliyetleri karşılamamasıdır. Bu durum da köylüleri tarımsal üretimden uzaklaştırmış ve başka işlerde çalışabilmek ve geçinebilmek adına göç etmelerine neden olmuştur. Yine Kayabelen kaynaklı nedenlerden biri olarak özellikle çocuklu ailelerin çocuklarına daha iyi bir eğitim imkânı ve daha yüksek yaşam kalitesi sağlayabilme adına İstanbul ve İzmir gibi illere göç ettiği görülmektedir. Özetle göç olgusunun Kayabelen kaynaklı nedenleri ekonomik ve kültürelidir. Göç edilen yerleşim yeri kaynaklı göç nedenleri ise ilk kategoriye paralel olarak daha iyi iş imkânı, yaşam kalitesinin yüksek olması, evlenerek genelde kocanın yanına gitme ve daha iyi eğitim imkânlarının sunulması olarak görülmüştür. Buna ek olarak göç edenlerin büyük çoğunluğunun daha önce köyden göç edenlerin bulunduğu yerleşim yerlerinde yaşamaya başladığı görülmektedir. Öyle ki İstanbul’da Gültepe, Çağlayan ve Sarıgazi gibi semtlerle İzmir’de de Altındağ semtinin Kayabelen’den gelen göçleri yoğun olarak kabul ettiği görülmekte, bu da çalışmanın ilk bölümünde anlatıldığı haliyle İlişkiler Ağı (Network) Kuramı’nı akla getirmektedir.

Göçün boyutlarını göstermesi adına sorulan bir başka soruda ise katılımcılara ne zaman göç ettikleri sorulmuştur. Burada alınan yanıtlara bakıldığında çalışmanın üçüncü bölümünde yer alan Tablo 3’te görülen nüfus değişimlerinin, ağırlıkla göç kaynaklı olduğu görülmektedir. Zira katılımcıların az bir bölümünün, yetmişlerin ve seksenlerin ortalarında göç ettikleri, çoğunluğun ise 2000’li yılların başından itibaren göç hareketine katıldıkları tespit edilmiştir. Göçün önemli bir nedeni olarak, 1990’lı yıllarda köydeki nüfus artışı sonucu tarım alanlarının bölünmesi, özellikle 2000’lerde yaşanan göç hareketini tetiklemiştir.

Katılımcılardan yanıtlanması istenen başka bir soru ise köydeki yaşantılarından ne gibi farklılıklar olduğu, buna ek olarak köye tekrar dönmek isteyip istemedikleri olmuştur. Bu konuda köydeki yaşamla kent yaşamı arasındaki en önemli farkın konuşma, giyim-kuşam gibi maddi unsurlarla aynı oranda kültürel çeşitlilikle yaşanan fikri değişimler olması dikkat çekicidir. Başka bir deyişle köyden kente göç

edenler farklı özelliklerdeki diğer insanlarla tanışmayı kendilerini geliştirici, hayata bakışlarında değişime yol açan bir durum olarak görmektedir. Köye geri dönüş konusunda ise yaş ilerledikçe bu yönde bir eğilim olmakla birlikte bu daha çok yazları köyde, kışları göç edilen yerleşim yerinde geçirmeye yönelik bir eğilim şeklindedir. Genç nüfusta ise köye geri dönüşün ancak köydeki şimdiki nesil ortadan kalkınca mümkün olabileceği yönünde ağırlıklı bir görüş bulunmaktadır. Köyde yaşayanlara göç etmek isteyip istemedikleri sorulduğunda yaş ilerledikçe göç eğiliminin azaldığı, ancak köydeki genç nüfusta da kentin olumsuz görülen yönleri nedeniyle çoğunluğun köyde kalmak istediği görülmektedir.

2.2. İNANÇSAL YAPIDA DEĞİŞME

Kayabelen Köyü'nde göçle yaşanan değişimin tespit edilmesi yönündeki araştırmada en çok üzerinde durulan nokta inançsal yapıdaki değişimin boyutlarının görülmesi olmuştur. Bu nedenle de katılımcılara yöneltilen soruların çoğunluğu inançsal yapıdaki değişmeyi ölçmeye yönelik olmuştur. Bu kapsamda ilk olarak katılımcılara kendilerini inanç açısından nasıl konumlandıklarını sorulmuş ve çoğunlukla da Alevi oldukları yönünde yanıtlar alınmıştır. Alevi yanıtı dışında kalanların ise Alevi-Sünni ayrımını reddeder biçimde Müslüman dedikleri görülmüştür. Katılımcılardan Alevi yanıtını verenlerin büyük çoğunluğu Aleviliği İslam'ın içinde, İslam'ın özü, en temel ve sade şekli olarak görmektedir. Bu noktada sorulan bir başka soruda Aleviliğin katılımcıya ne anlam ifade ettiği sorulmuş ve en fazla görülen yanıtın “insan sevgisi” ile “Ehl-i Beyt ve 12 İmam sevgisi” olduğu, “eline, beline, diline sahip olmanın” en temel davranış biçimi olması gerektiği şeklinde yanıtlar alınmıştır. Çok az bir katılımcıya göreyse Alevilik, İslam dışında, kökü İslam'dan önceye dayanan bir inanç sistemidir ve İslami motifler Aleviliğe sonradan eklenmiştir.

Katılımcılara dini bilgileri nereden öğrendikleri sorulduğunda öncelikle ebeveynlerden öğrenip bu bilgileri kişisel merak neticesinde yazılı kaynaklarla geliştirdikleri yanıtı, özellikle göç etmiş kitlede ağır basmaktadır. Köyde yaşamakta olanların ise genelde sözlü biçimde aktarılan bilgilerle yetindiği, çok azının ayrıca bir yazılı kaynağa başvurduğu görülmektedir. Gelişen teknolojiyle birlikte kitle iletişim

araçlarının da devreye girmesiyle dini bilgilerin de öğrenildiği kaynaklarda çeşitlenme yaşandığı katılımcılar üzerinde gözlemlenmiştir.

Katılımcılara yöneltilen “Alevilik size göre nedir?” sorusuna verilen yanıtlar, genelde çalışmanın ikinci bölümünde de verildiği üzere Hz. Ali ve 12 İmamlar ekseninde olmuştur. Buna göre Aleviliği, Hz. Ali’yi ve Ehl-i Beyt’i sevmek, Ali’nin yolundan gitmek, “eline, beline, diline” sahip olmak, insan sevgisi ve insana değer verme, İslam’ın çağdaş yorumu, gerçek İslam ya da İslam’ın özü gibi gören yanıtlar ağır basmaktadır. Bunun yanı sıra birkaç katılımcı da Aleviliğin İslam öncesi temellerinin daha ağır bastığını, İslami motiflerin Aleviliğe sonradan eklemlendiğini belirtmiştir. Çalışmada kritik görülen sorulardan birisi olarak “Aleviliğe bakış açınız köyden göç ettikten sonra değişti mi?” diye sorulduğunda, daha az evet ve çoğunlukla hayır şeklinde yanıtlar almıştır. Bunun nedenleri sorulduğunda ise evet diyenlerin bunun Aleviliğe olumsuz bir bakış açısına dönüşme şeklinde olmadığını, aslında kentte farklı Alevi kitlelerle ilişki içinde olarak Alevilik hakkında bilgi birikimlerinin zenginleştiğini ifade ettiği görülmektedir. Aleviliğe bakış açısı değişmeyenlerde ise Alevi kimliğinin kent yaşamında fazla ön planda olmaması nedeniyle herhangi bir etkileşimle değişime uğramadığı ya da kentte de köydekine benzer tutumun devam ettiği söylenmiştir.

Şehir hayatının Aleviliği yaşamada sorun teşkil edip etmediği sorusuna katılımcılar ağırlıklı olarak, bu konuda öncelikle köyde yaşarken çekincelerinin bulunduğu, ancak kente göç ettikten sonra çekincelerin gerçeğe dönüşmediği şeklinde yanıt vermişlerdir. Ne var ki daha eski tarihte göç etmiş olanlarda daha fazla sorun yaşandığı, Alevi kimliğine yönelik baskılar olduğu ancak zaman ilerledikçe, diğer kentlilerin de Alevilik konusunda bilgileri artıp ön yargıları kırıldıkça sorunların azaldığı ancak yine de kendilerine mesafeli davranıldığı gözlemlenmiştir. Bu konuda katılımcılardan kentteki Alevi toplumunda yaşanan artış ve Alevi mahallelerinin genişlemesiyle kent Alevilerinin güçlenmesi, eğitim düzeyinin yükselmesiyle her kesim içinde ön yargıların azalması ve kentsel hayatın zorunlu getirisi olarak inançsal kimliklerin daha geri planda kalması gibi faktörlerin ilişkileri daha az sorunlu hale getirdiği yönünde yanıtlar alınmıştır.

Katılımcılara yöneltilen bir başka soruda karşılıklı olarak, bir başka deyişle

köyde yaşayanlara şehirdeki, şehirde yaşayanlara da köydekilerin Aleviliğe bakış açılarının nasıl olduğu sorulduğunda köyde yaşayanların şehirlileri Alevilik inanç ve pratiklerini yaşamadığı, şehirdekilerin de köydekileri sözlü aktarımla kendisine iletilen bilgiyle yetindikleri konularında eleştirdikleri görülmektedir. Köyde yaşayanların kent koşullarını mazeret göstererek “ama ne de olsa şehirde yaşam bunu gerektirir, ona da bir şekilde ayak uydurmaları lazım” diyerek hoş gördükleri de dikkatlerden kaçmamıştır. Hem köy hem de şehirde yaşayanlardan köy de olsa kent de olsa Aleviliğin toplumsal ilişkilerdeki rolünün giderek azaldığı yanıtı da ortak bir yanıt olarak bu noktada önem arz etmektedir.

Bireylerin birbiriyle ve de toplumla olan ilişkilerinde karşısındakinin dini kimliği çoğu zaman ilişkisini etkileyen en önemli faktörlerden biri olmaktadır. Alevi toplumunda da “Alevi olmayana” bakış, ona karşı gösterilen tutum ve davranış, özellikle de evlilik gibi ilişkiler uzun yıllar boyunca mesafeli bir şekilde gerçekleşmiştir. Bunda elbette bazı Alevi ocaklarında “dışarıdan evlenme” ve de bir Aleviyle evliyse bile boşanarak bir anlamda “ıkrarından dönmenin” bir “düşkünlük” nedeni olmasının da etkisi büyüktür. Bu noktada araştırmanın katılımcılarına farklı bir mezhepten insanları nasıl karşıladıkları ve mezhep dışı evlilik konusundaki bakış açıları sorulmuştur. Bu konuda öncelikle belirtmek gerekir ki pratikte epey yol kat edildiği, ilk planda köydeki Alevi ve Sünni ailelerin birbiriyle, daha sonra da köy dışından evlilik ilişkisi içine girdikleri görülmektedir. Bu durum elbette düşüncede meydana gelen bir değişimin sonucudur. Nitekim katılımcıların büyük çoğunluğu evlenmenin kadınla erkeğin birbiriyle anlaşıp sevmelerine bağlı olduğuna, bir Alevinin farklı bir mezhepten birisiyle evlenmesinin sorun teşkil etmediğine kanaat getirmiş durumdadır. Ne var ki, “asimile olmamak”, daha iyi anlamak ve geçinmek adına Alevi bireyin bir Aleviyle evlenmesinin daha doğru olacağını düşünenler de az değildir. Bu konuda pratikte sorun yaşayan, kendileri istemese bile “karşı tarafın” olumsuz tutum ve davranışlarından dolayı evliliği biten katılımcılara da rastlanmıştır. Hem önceki alışkanlıklar hem de pratikte yaşanan bu tür olumsuzluklar Kayabelen Alevilerinin evlenme biçiminde endogamik bir görünüm ortaya çıkarmış olup günümüzde de evlenilecek bireyin bir Kayabelenli olmasına öncelik verilmektedir.

Yıllar içinde meydana gelen Alevilik anlayışındaki değişimi görmek adına

yöneltlen “sizden büyükler ya da küçüklerle Aleviliği anlamada farklılıklar görüyor musunuz?” sorusuna hem küçüklerin hem de büyüklerin genelde evet yanıtı verdiği görülmüştür. Yaşça büyüklerin verdiği yanıtlardaki temel nokta, yıllar öncesinde hem yazılı kaynak bulmanın zorluğu hem de yaşanan baskılardan dolayı sözlü aktarımın da yeterince sık olmamasına rağmen Aleviliği öğrenmedeki o zamanki ilginin daha genç nesillerde görülmediğidir. Büyükler, küçükleri Aleviliği öğrenmeye çalışmamakla ve ceme katılma, musahiplik gibi pratiklere ilgi göstermemekle eleştirmektedir. Yaşça küçüklerse daha önceki kuşaklara, Alevilikle ilgili bilgi ve uygulamaları kendilerine aktarmamak, aynı zamanda kendilerine öğretilenle yetinmek yönünde eleştiriler getirmektedir. Yapılan görüşmelerde Aleviliği aktarmada yaşanan en büyük sorunun kuşaktan kuşağa yeterli bilgi aktarımı yapabilecek bilgi ve becerideki büyük kişilerin azalması ve genç kuşaklarda da Aleviliğe yönelik ilginin giderek düşmeye başlaması olduğu şeklinde bir durum ortaya çıkmıştır.

Genç kuşakların Aleviliği en iyi nasıl ve nereden öğreneceği sorusuna verilen yanıtlara bakacak olursak öncelikle aile içi eğitimin öne çıktığı, daha sonra gelişen teknolojiyle birlikte sayısı hızla artan yazılı kaynaklara başvurmaının aileden alınan eğitimi geliştireceği görüşü katılımcılar içinde ağır basmaktadır. Buna bağlı olarak, okullarda din derslerinin zorunlu olması ve bu ders kapsamında Alevilik eğitiminin verilmesi konusunda bir soru yöneltildiğinde din derslerinin faydalı olabileceği ancak zorunlu olmaması gerektiği, faydalı olabilecekse bunun da ancak nesnel ve tüm mezhep ve inançlara eşit mesafede bir müfredatla olabileceği katılımcılar içinde ağır basan görüş olmuştur. Bunun dışında katılımcılar içinde dini bilgilerin okullarda verilmesinin hiçbir fayda ve gerekliliğinin olmadığını bildirenler de bulunmaktadır.

Çalışmada katılımcılara Aleviliğin cem, dedelik ve musahiplik gibi kurumlarına yönelik algıyı ölçmek adına da bazı sorular yöneltilmiştir. Cem kurumu konusunda katılımcılara herhangi bir ceme girip girmedikleri, girdiyse en son ne zaman ve ne tür bir ceme ya da cemlere girdikleri sorulmuştur. Bu noktada büyük çoğunlukla en az bir kez ceme katılım görülmekte olup, ceme katılım oranı yaşça büyük ve köyde ikamet edenlerde daha fazla, yaşça küçük ve şehirde ikamet edenlerde daha azdır. Şehirde ikamet edenler, ikamet ettikleri yerlerde de bir iki ceme katıldıklarını belirtmiş, bunların genelde görgü ve birlik cemi türünde cemler olduğunu

ifade etmiştir. Bunun dışında katılımcıların çoğu Hakk’a yürüyenin ardından yapılan bir tür helalleşme cemi olan dâr cemi veya çeşitli toplumsal sorunları halletmek veya talipleri yol ve erkânla ilgili bilgilendirmek adına yapılan görgü cemlerine girdiklerini belirtmişlerdir. Dâr cemi katılımcılar arasında, oranı en yüksek cemdir; zira bu cem türünün bir anlamda yukarıda bahsedildiği üzere Hakk’a yürüyen canla ve ailesiyle “helalleşmek” gibi bir işlevi de olduğundan katılım yüksek olmaktadır. Cemle bağlantılı olarak katılımcılara Kayabelen semahını dönmeyi bilip bilmedikleri sorulduğunda yaklaşık yarısının bildiğini, ancak büyük çoğunluğunun cemlerin sayısında da azalma olması nedeniyle bilenler arasından da unutanlar olduğunu söyleyenler olmuştur. Bunun yanı sıra semah dönmeyi hiç öğrenmemiş olanların oranı da özellikle genç ve şehirde yaşayan katılımcılarda daha yüksektir.

Köydeki Alevi dedelerinin ve günümüzde dedeliğin işlevi üzerine görüşleri öğrenmek adına yöneltilen soruya katılımcıların yanıtlarının şu an itibariyle hizmetleri yürüten dede, rehber gibi hizmet görenlere karşı olumlu yönde olduğunu söylemek pek olanaksızdır. Katılımcılardan özellikle yaşı 40’ın üstünde olanlar şimdi hayatta olmayan dedelerden övgüyle bahsetmekte, şimdikilerin bilgi ve toplumu kucaklama yönünden onlara göre çok geride olduklarını ifade etmektedir. Hatta bazı katılımcılar eski dedelerin eksikliğinin şu an toplumun en büyük sorunu olduğunu dile getirmekte ve bu konuda gelecek açısından da karamsar düşünmektedir. Gençlerde de büyüklerinin anlattıklarını hep duyduklarını, bu nedenle de şimdi köyde hizmet gören dedelerde anlatılan özellikleri bulamadıklarını belirtmektedir. Genel anlamda dedeliğin işlevine Alevi toplumunda, özelde de Kayabelen’de şu an çok ihtiyaç duyulduğu katılımcılar tarafından belirtilmekle birlikte, dedeler ve rehberler arasında da bir zamanlar yaşanan yerel siyasetteki çekişmeler yüzünden bir küskünlük ve bölünmüşlük olduğu söylenerek bunun topluma da yansıdığı ve göçün bile başlıca sebeplerinden olduğu ifade edilmektedir.

Musahiplik konusuna geldiğimizde ise musahipliğin toplumsal barış ve dayanışma için yararlı bir işlevi olduğuna dair katılımcılar arasında bir görüş birliği olmakla birlikte bugünün şartlarında musahipliği sürdürmenin zor, hatta imkânsız olduğu yönünde yaygın bir görüş de bulunmaktadır. Köyde “yârenlik” olarak adlandırılan musahiplikte, geçmişte dahi bazı yârenlerin birbiriyle sorun yaşadıkları,

bu ve düşkünlük, toplumdan dışlanma gibi günümüzde çok ağır sayılan musahiplik yaptırımları nedeniyle de kişilerin musahip edinmeye pek hevesli olmadıkları ifade edilmiştir. Bir musahibi olduğunu belirten katılımcılar genelde yaş ortalaması yüksek katılımcılardır; ancak onlar da musahipleri arasındaki bağların çok da sıkı olmadığını söylemektedir. Musahibi olmayanlar ise musahip edinmeye prensipte karşı çıkmasa bile böyle bir yükümlülüğün altına girmenin günümüzde kendileri için imkânsız olduğunu söylemekte, yine köyden kente göçün de bu konuda olumsuz bir etki yaptığını belirtmektedir.

2.3. GELENEK VE GÖRENEKLERDE DEĞİŞME

Kayabelen Köyü'ndeki gelenek ve göreneklerdeki değişimin ölçülmesine ilişkin yapılan katılımcı gözlem ve grup görüşmelerinde elde edilen bulgular ve bu bulgulara ilişkin değerlendirmeler bu bölümde verilmiştir.

Kayabelen Köyü'nde gelenek ve görenek denince katılımcılar tarafından en çok düğün geleneği göz önünde bulundurulmaktadır. Bir önceki bölümde nasıl gerçekleştirildiğinden bahsedilen düğün geleneğine ilişkin katılımcılar tarafından dile getirilen en önemli değişim önerisi, artık dört gün boyunca düğün yapılmasının hem düğün sahibi hem de düğüne katılan yakınlar için ağır geldiği, bunun bir ya da iki güne düşürülmesi gerektiği düşüncesidir. Bunun da gerekçesi olarak, hem düğün sahibine düğün organizasyonunun başlı başına dört günlük maliyeti, hem de kentte yaşayan Kayabelenlilerin dört gün boyunca bir düğün için köyde kalamayacağı olarak gösterilmektedir. Düğünlerde eski zamanlarda görülen baş, bayrak, seğmen düzme gibi adetlerden katılımcılar bahsetse de şimdiki düğünlerde bu şekilde adetlere rastlanılmamaktadır. Yine aynı şekilde düğüne gelen misafirlerin ağırlandığında önceki zamanlarda büyük işlev gören köy odalarının artık kullanılmamaya başlaması da bir geleneğin yok olup gitmesi bakımından olumsuz bir değişim olarak dile getirilmektedir.

Katılımcıların düğün geleneğindeki değişimle ilgili şikâyet ettikleri bir diğer nokta da köydeki düğünlerde çok fazla silah kullanılmasıdır. Geçmişte yaralanma ve ölüm gibi vakalara rağmen ibret alınmadığı, aksine şimdi neredeyse düğünde silah

atmamanın kınanıyor hale geldiği katılımcılar tarafından dile getirilmektedir. Bunun da düğünlere katılımı etkilediği, özellikle kadınlar ve çocukların düğünlerde yeterince kalamadığı belirtilmekte, çözümü için de düğün sahibi dâhil kimsenin sorumluluk almak istemediği söylenmektedir.

Kayabelen Köyü'nün maddi kültür unsurlarından olan mimaride de göçle birlikte bazı değişimler yaşandığı gözlemlenmiştir. Genellikle çorak toprakla örtülü kerpiç evlerin metruk binalar haline gelmeye başladığı, aslına uygun tadilat yerine yıkılarak yeni betonarme evler yapıldığı veya bu evlerin metruk halde bırakılarak sahiplerinin başka bir araziye yeni betonarme binalar yaptıkları görülmektedir. Bu durum, içinde kendine has bir yaşam kültürü barındıran eski yapıların terk edilmesiyle, bu yaşam kültürünün de yok olma tehlikesiyle yüz yüze gelmesi sonucunu doğurmaktadır.

Görüşmelerde son olarak Kayabelen'in geçmişten bugüne yaşadığı değişimlerin genelde olumlu mu ya da olumsuz mu olduğu katılımcılara sorulduğunda, belki de bu durumu yaşayan her yerleşim yerinde çıkabilecek bir sonuç ortaya çıkmış olup, olumsuz olduğu konusunda bir görüş birliğine varıldığı görülmüştür. Arada bazı olumlu değişimlerden de bahsedilebilir olduğu, bunların genelde kılık kıyafet, yeme-içme, yollar, ulaşım, su, kullanılan aletler gibi maddi değişimler yanı sıra okuryazar sayısındaki artış olarak söylenebileceği, ancak köyün genel gidişatının olumsuz olduğu ifade edilmektedir. Bunların başlıca nedenlerinden ilki, köyde genç nüfustan ziyade yaşlı nüfusun fazlalığı, dolayısıyla da üretime katılımın eskiye oranla düşük oluşudur. Özellikle 40 yaş üstü katılımcıların ileri sürdüğü ikinci bir nedense küçük-büyük arasındaki saygı-sevgi ilişkisinin zayıflaması ve küskünlüklerin, dargınlıkların uzun süreli etki edecek biçimde ilişkilere zarar vermesidir. Daha önceleri muhtarlık seçimleri, belediye başkanlığı seçimlerinde yaşanan kutuplaşmaların köylülerin birbiriyle olan ilişkilerini de derinden etkilediği, bu gibi sebepler yüzden çok yakın akrabaların bile dargın olduğu, böyle bir ortamda yaşamak istemeyen özellikle genç nüfusun da göçe katılım göstererek göçü hızlandırdığı birçok katılımcı tarafından ortak bir görüş olarak ifade edilmiştir.

Kayabelen Köyü'ndeki genel değişimin katılımcılar tarafından olumsuz olarak nitelendirilmesinin belli başlı bir sebebi de tarımsal üretimden beklenen gelirin artık

alınamamaya başlanmasıyla köyden kentlere göç hareketinin hızlanmasıdır. Köyde kalıp halen tarımla uğraşanların bugün mazot, gübre, ilaç fiyatları gibi girdi maliyetlerinin, üründen beklenen verimin alınamamasıyla karşılanamadığı, köylünün değişimiyle “ekilen-dikilen para etmeyince” çiftçilik dışında herhangi bir mesleki bilgi ve becerisi olmayan köylülerin kentlere göçle hem köyün hem de göçe katılanların durumunun iyiye gitmediği katılımcılar tarafından belirtilmiştir.

SONUÇ

Şuhut İlçesi Kayabelen Köyü Alevlerinde Göç ve Sosyo-Kültürel Değişim başlıklı çalışmaya konu olan Kayabelen Köyü'nde görülen göç tipi, gönüllü göçlere örnek gösterilebilir. Zira herhangi bir dönemde resmi otorite tarafından herhangi bir şekilde kontrollü veya baskı ve şiddet sebebiyle bir zorunlu göç olayı köyde görülmemiştir.

Kayabelen Köyü hem iç hem dış göçü yaşamıştır. Dış göç Almanya ve Fransa gibi ülkeler için söz konusu olmuş; göç eden köylülerin bir kısmı Almanya'da yaşamını halen sürdürmekle birlikte bir kısmı da tekrar köye dönmüştür. İç göç ise doksanlı yılların ortalarında başlayıp 2000'li yılların ortalarında artan bir ivme ile devam eden bir olgudur. Kayabelen Köylülerinin gerçekleştirdiği iç göç başta İstanbul olmak üzere İzmir, Bursa, Eskişehir gibi büyük şehirlere yönelik bir kırdan kente göç hareketi niteliğindedir.

Kayabelen Köyü'nde yaşanan göç hareketleri yerleşme süreleri esasına göre incelendiğinde hem geçici hem de sürekli göçlerin yaşandığı görülmektedir. Her yerde görüleceği üzere askerlik, eğitim vb. gibi nedenlerle geçici göçler yaşandığı gibi şimdilerde düşük yoğunlukta olsa da bir mevsimlik yayla göçünden söz edilebilir. Köyün yerleştiği Kumalar Dağı eteklerinde bulunan Sandıklı ve Şuhut ilçeleri arasındaki Kilimatan Yaylası'na yaz başlarında hayvancılıkla uğraşan aileler göç etmekte ve bir iki aylık bir hayvancılık faaliyeti sonrasında elde edilen ürünlerle birlikte eylül ayı başlarında tekrar köye dönüşmektedir. Bu gelenek, eskisi kadar çok katılımlı ve sistematik olmasa da birkaç aile tarafından halen devam ettirilmektedir. Köy, tarihinin her zaman diliminde doğal olarak geçici göçler vermektedir ancak sürekli göç hareketlerinin özellikle şu an yirmili yaşlarında olan genç kuşak tarafından gerçekleştirildiği ve bunun sonucunda köyde kalan nüfusun yaş ortalamasının giderek arttığı söylenebilir.

Çalışmamızda sunulan varsayımlarla, gözlem ve görüşme teknikleri kullanılarak elde edilen sonuçların önemli ölçüde örtüştüğü, sonuçların varsayımları karşıladığı söylenebilir. Çalışmamızda ilk varsayım, "Köyden kente göç 1980 ve 2000'li yıllarda daha yoğun biçimde görülmektedir." şeklindeydi. Yapılan gözlem ve yarı yapılandırılmış görüşmeler ile resmi kurumlardan elde edilen veriler neticesinde

bu varsayımın doğrulandığı söylenebilir. Zira TÜİK verilerinde 1990'lı yıllarda bir nüfus artışı görülmekte, bununla birlikte görüşme yapılan göç etmiş kişilerin bu göçleri genelde 1980'li ve 2000'li yıllarda yaptıkları sonucuna varılmıştır. Ancak, Kayabelen'deki göç hareketini bu veriler ışığında salt bu iki on yıl içindeymiş gibi görmek de doğru değildir; zira köyden kente göç pek çok kırsal yerleşim yerlerinde de görüldüğü üzere 1980'lerden çok önce başlamış olan ve halen de devam eden bir olgudur.

Göçün temel nedeninin, tarımsal üretimden elde edilen gelirin azalmasıyla yeni iş olanakları aramak başta olmak üzere ekonomik gerekçeler olduğunu söylediğimiz ikinci varsayım da toplanan veriler ışığında doğrulanmıştır. Bir önceki bölümde de bahsedildiği üzere ailelerin büyümesi, kendi içinde bir nüfus artışı yaşanmasıyla tarım alanları bölünerek miras bırakılır olmuştur. Geniş ailelerin bünyesinde doğan çekirdek ailelere miras yoluyla kalan bu tarım alanları, ailelerin geçinmesi için yetersiz kalmış, tarımdaki girdi maliyetinin de yükselmeye başlamasıyla aileler kentsel alanlara göçe mecbur kaldıklarını ifade etmiştir. Kente göç eden aile bireylerinin eski meslekleri çiftçilik yerine fabrikalarda ya da hizmet sektöründeki işletmelerde çalıştığını da göz önünde bulundurmak gerekir. Söz konusu ailelerin ekonomik gerekçe dışındaki göç nedenlerinden biri de çocuklarının eğitim-öğretim hayatlarıdır. Zira köydeki çocukların eğitim-öğretimde daha kısıtlı imkânlarla sahip olması, oysa kentsel yaşamda imkânların fazlalığının onların gelecekleri açısından daha olumlu sonuçlar doğuracağı da aileler tarafından göç için haklı bir gerekçe olarak görülmektedir. Bu gerekçe aynı zamanda çalışmamızda temel aldığımız üçüncü varsayım olan “genç nüfusun göçe katılımı nedeniyle köy nüfusunun giderek yaşlandığı” varsayımıyla da ilintilidir. Hem bu gerekçe hem de bahsedilen ekonomik gerekçelerle hem eğitim-öğretim hem de iş gücü çağındaki genç nüfus köy yerine artık kentlerde yaşamayı tercih etmektedir. Bunun en somut göstergesi, biraz da üzümlere bahsetmek gerekir ki, önceleri hem ilkokul hem de ortaokul kademesinde eğitim-öğretim faaliyeti bulunan, hatta kasabayken lise dahi yapılması gündeme gelen köyde an itibarıyla sadece ilköğretim düzeyinde ve bir sınıfta eğitim-öğretim faaliyetinin yürütülüyor olmasıdır.

Genç nüfusun göç hareketlerine katılımının, köyde yaşanan Aleviliğin gelecek kuşaklara aktarımında sorunlar yaşanmasına yol açtığı varsayımı, çalışmanın en kritik

varsayımlarından biri olup, buna ilişkin toplanan veriler çalışmada anlatılmak istenen soruna yanıt verecek niteliktedir. Kuşkusuz ki, bir insan topluluğunda gençlerin varlığı o topluluğun hem geleceğini şekillendirmede hem de geçmişten kalan maddi ve manevi mirasın geleceğe aktarılmasında önemlidir. Ancak bir topluluk içerisinde gençlerin ayrılması, o topluluğun genç nüfusunun giderek azalması bu şekilde bir aktarımın yaşanmamasına, o topluluğun maddi ve manevi kültür öğelerinin giderek körelmesine yol açmaktadır. İşte bu noktada, Kayabelen Köyü’nde yaşanan kırdan kente göç hareketine gençlerin katılımı Kayabelen’de yaşatılmaya çalışılan Alevi-Bektaşî inanç ve kültürünün gelecek kuşaklara aktarılmasında sorunların doğmasına neden olmaktadır. Şöyle ki, köyde kalan nüfus genellikle orta ve üzeri yaş grubundan oluşmakta olup, fiziksel ve zihinsel anlamda kendilerini “yorgun” olarak nitelemekte, buna yönelik sorularımıza “bizden geçti artık; ne yapılacaksa gençler yapacak/yapmalı; köyde kalanlardan, köyde duranlardan iş çıkmaz...” benzeri yanıtlar verilmektedir. Öte yandan köyde yaşamaya devam eden ve genç olarak nitelendirilebilecek 20’li ve 30’lu yaş grubundaki insanlar ise “biz tabii ki değerlerimize destek olmak isteriz ancak bunları bize aktaracak bilgi ve donanımdaki insanlar kalmadı” yönünde bir serzenişte bulunmaktadırlar. Bunun yanı sıra köydeki gençlerin genellikle ailelerin geçimini sağlayacak yegâne iş gücü olması gibi bir durum da göz ardı edilemeyecek bir gerçektir. Görüşmeler esnasında bu durumun sıklıkla vurgulandığı da görülmektedir. Bütün bu yanıtlar, sorunun çözümünün pek de kolay olmadığını, çözümü sadece köyde yaşayanlarda aramanın yetersiz olacağını ve hem köyde hem de kentte yaşayan Kayabelenlilerin çözüm için uğraşıda olması gerektiğini göstermektedir.

Çalışmanın beşinci ve son varsayımı olan “göçün İstanbul ve İzmir gibi nüfus konusunda artık doyuma ulaşan kentlere yoğunlaşmış olması, yaşlı nüfustan genç nüfusa doğru bir tersine, yani kentten köye göç hareketini tetikleyebilir.” varsayımına ilişkin toplanan veriler bunun mümkün olduğunu ancak şu an itibarıyla yavaş seyrettiğini, tersine göçün verilen göçü henüz karşılamayacak düzeyde olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte orta ve üzeri yaş grubunda olup kentte belli bir birikim yapmış olan ailelerin, köyde genelde ev yaptırmak için toprak satın almaya başladığı, bu arsalar üzerine yapılan yeni tip evlerin sayısının arttığı

gözlemlenmektedir. Ne var ki bu tip evler yine ailelerin, yılın yaz ayları gibi belli zamanlarını geçirdikleri evler olup, dolayısıyla tam anlamıyla bir göçten söz etmek mümkün olmamaktadır. Kentte yaşayan çalışma yaşındaki kişilere köye geri dönmek isteyip istemedikleri sorulduğunda, henüz buna hazır olmadıklarını, çocukların eğitimlerini tamamlayıp bir iş sahibi olduklarında ya da kendileri emekliliği hak ettiklerinde bunu o zamanki koşulları göz önünde bulundurarak düşüneceklerini söylemektedirler. Bu da tersine bir göç yaşansa bile bunun ancak çalışma yaşını geçmiş kişilerde görüleceği, yine bir önceki varsayımda ele alınacağı üzere genç kuşaklara aktarımda sorunların süreceği izlenimi yaratmaktadır.

Tüm bu varsayımlar ve ortaya çıkan sonuçlar üzerine çalışmanın problemi olarak ortaya koyduğumuz Kayabelen Köyü'nde oluşan inançsal ve kültürel yapının kente göçün son yıllarda giderek artması nedeniyle gelecek kuşaklara aktarımında sorunlar yaşanması ve yüzyıllar boyu devam eden bir süreç sonunda oluşan bir inançsal ve kültürel yapının kentsel yaşamla ya aslından başka bir forma bürünme ya da tamamıyla yok olmaya yüz tutma tehlikesiyle karşı karşıya olması karşısında çözüm önerilerini şu şekilde ifade etmek mümkündür:

i) Sorunun, kentteki yaşayan tüm insanlar tersine bir göçle köye gelseler bile sadece bununla çözülmeyeceği ortadadır. Çözümü hem köyde hem de kentte birtakım çabalarla bulmak gerekir.

ii) Çalışmanın birçok yerinde vurgulandığı üzere göçlerin temel nedeninin ekonomik gerekçeler olması, öncelikli olarak göç hızını düşürebilecek tedbirlerin alınmasını akıllara getirmektedir. Dolayısıyla, çalışma yaşındaki kesimin köylerde kalabilmesini sağlayacak tedbirler başta devlet tarafından yetkili mercilerce alınmalı, çiftçilikte teşvikler artırılmalı ve tarımda girdi maliyetlerinin azaltılmasına ve ürünlerin hem kalitesinin hem de çiftçiye maddi getirisinin artırılmasına ilişkin çabalar sarf edilmelidir.

iii) Köyde her yıl mayıs ayında yapılan Hamza Şeyh Dede'yi Anma ve Hıdırellez Kültür Bahar Bayramı'na özellikle kentlerdeki gençlerin katılımı hem köyde yaşayan akrabalarca hem de kentli ailelerce özendirilmelidir. Bu etkinliğe köyde ve hatta Kayabelenlilerin yoğun olarak yaşadığı kentsel bölgelerde birlik cemi, toplantı, sosyal etkinlik vb. etkinlikler de eklenmelidir. Bu konuda Kayabelen Folklor

Araştırma Derneği gibi bir sivil toplum kuruluşuna sahip olmak bir avantajdır. Söz konusu derneğin hali hazırda faaliyetleri desteklenmeli, derneğin daha fazla faaliyet yapması ve bu faaliyetlerin sürekliliğinin sağlanması yönünde sivil toplumun baskı ve kontrol mekanizması güçlendirilmelidir.

iv) Kentte yaşayan Kayabelenlilerin iş yerlerinden izin alma zorunluluğu gibi nedenlerle köyde düğünlerin genelde Ramazan ve Kurban Bayramları tatillerinde yapılmaya başlandığı görülmektedir. Bu da bu bayramların bayram gibi yaşanmasına engel olmakta, hatta aynı anda birkaç düğünün aynı anda birden yapılmasıyla aslında birlikteliği engelleyecek bir duruma yol açmaktadır. Bu noktada düğünlerin hem bayramlardan farklı tarihlerde hem de eski gelenek ve görenekleri yaşatacak içerikte yapılmasında fayda vardır.

v) Kayabelen’de “dede” niteliğinde bir inanç önderi kalmamıştır. Bir ocak merkezi olan Kayabelen’de “rehber” olarak nitelendirilebilecek kişiler yaşamakta, dede hizmeti en yakın Sandıklı’da ikamet etmekte olan Hamza Şeyh Ocağı dedeleri tarafından görülmektedir. Bu nedenle öncelikli olarak köyde yaşamakta olan, ailesi ve yaşantısıyla toplumun kabul edebileceği bir ya da birkaç genç bireyin dede olacak şekilde yetiştirilmesi ve dedelik hizmetine hazırlanması gerekmektedir. Aleviliğin temel kurumları olan cem, dedelik ve musahiplik gibi kurumların gençlere iyi anlatılması ve gençler tarafından da uygulanabilirliğinin sağlanması gerekmektedir.

vi) Köydeki inançsal yapıyı, gelenek ve görenekleri, kültürel miras niteliğindeki belge ve görselleri derleyip toparlamak adına bir sözlü tarih çalışması başlatılmalı ve elde olan veriler mutlaka yazıya aktarılmalıdır. Bu tür bir eserin basılması, çoğaltılması ve başta kentteki Kayabelenliler olmak üzere dağıtılması sağlanmalıdır.

vii) Köyde, kentte yaşayan Kayabelenlilere çekici gelecek, köye gelmelerini özendirecek kütüphane, çocuk parkı, kültür evi vb. alanlar yaratılmalı, köy odaları amacına uygun biçimde yeniden faaliyete geçirilmeli ve internet imkânları artırılmalıdır. Bu yolla hem kentte yaşayan genç kuşakların köye olan ilgisinin artması, hem de köydeki gençlerin kente göçlerinde azalma olması beklenebilir.

Yukarıda sunulan öneriler, aslında görüleceği üzere yalnızca Kayabelen Köyü

Alevilerinin yaşadığı sorunların çözümüne ilişkin olmayıp, ülkemizin benzer sorunlar yaşayan birçok yerleşim yeri için de düşünölebilir. Zira Anadolu’da yüzlerce yıllık bir birikime sahip Alevi-Bektaşî inanç ve kültürünün kendine has ritüelleriyle yaşandığı önemli bir yerleşim yeri olan Kayabelen’in sorunu, aslında ülkemizin genel bir sorunudur. Son cümlelerini okumakta olduğunuz bu çalışma bu genel soruna Kayabelen örneğıyle dikkat çekmeyi, sorunu bilimsel bir yaklaşım ve yöntemle ele almayı ve sorunun çözümüne bir katkı sunmayı hedeflemiştir. Bu yönüyle bu çalışma, akademik literatüre bir katkının ötesinde, ülkenin temel bir sorununun çözümüne bir katkı sunma niteliğinde görülürse daha güçlü bir anlam ifade etmiş olacaktır.

KAYNAKÇA

- Abadan-Unat, N. (2002). *Bitmeyen Göç: Konuk İşçilikten Ulus-Ötesi Yurttaşlığa*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Açikel, Y. (2009). *Kur'an ve Hadislerin Işığında Geçmişten Günümüze Ehl-i Beyt*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Adıgüzel, Y. (2016). *Göç Sosyolojisi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Akkayan, T. (1979). *Göç ve Değişme*. İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- Akkoyun, T. (1999). Milli Mücadelede Cephe Hududu Olarak Şuhud'daki Faaliyetler. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 14 (1). 79-100.
- Aktaş, A., Barın, N., Bal, H., Erseven, İ.C., Göksu, S., Kocadağ, B., Küçük, M., Onarlı, İ., Öz, B., Şener, C., Yaman, A. ve Zelyut, R. (1998). *Alisiz Alevilik Olur mu?* İstanbul: Ant Yayınları.
- Arslan, M. (2003). Türk Toplumunda Geleneksel Dinî Yaşam ve Halk İnançları: Taşrada Yaşayan İnsanlar Arasında Uygulamalı Bir Çalışma. *Değerler Eğitimi Dergisi*. 1 (2), 23-46.
- Arslanoğlu, İ. (2000). Kültür ve Medeniyet Kavramları. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 30, sayfa aralığı verilmemiş, 27.03.2017.
- Aslan, E. Z. (2007). Safevilerin Oğuz Türkmen Boyları Arasındaki Etkisi ve Safevi Devleti-I. *Serçeşme Dergisi*. Sayı 34. (26-28).
- Aydın, E. (2013). *Kimlik Mücadelesinde Alevilik*. İstanbul: Literatür Yayınları.
- Aziz, A. (2010). *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri ve Teknikleri*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Bal, H. (1997). *Alevi-Bektaşî Köylerinde Toplumsal Kurumlar*. İstanbul: Ant Yayınları.
- Balcıoğlu, İ. (2007). *Sosyal ve Psikolojik Açından Göç*. İstanbul: Elit Kültür Yayınları.
- Birge, J. K. (1991). *Bektaşîlik Tarihi*, (R. Çamuroğlu çev.). İstanbul: Ant Yayınları.
- Bottomore T. B. (2000). *Toplumbilim*, (Ü. Oskay çev.). İstanbul: Der Yayınları.

- Bulduk, Ü. (2013). *XVI. Asırda Karahisar-ı Sahib (Afyonkarahisar) Sancağı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Bulut, F. (1998). *Ali'siz Alevilik: İslam'da Özgürlük Arayışı-1*. İstanbul: Berfin Yayınları.
- Castles, S. ve Miller, M. J. (2008). *Göçler Çağı* (B. U. Bal ve İ. Akbulut çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Coşar, M. (2011). Alevi-Bektaşî Kültüründe Sayılara Yüklenen Terim Değeri. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Sayı 60, 112-128.
- Çağlayan, S. (2006). Göç Kuramları, Göç ve Göçmen İlişkisi. *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (İLKE)*. Sayı.17, 67-91.
- Çetin, O. B. (2016). Klasik Toplumsal Değişme Kuramları 2. H. Yeşildal (Ed.), *Toplumsal Değişme Kuramları içinde* (50-64). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Çınar, E. (2006). *Aleviliğin Gizli Tarihi: Demirin Üstünde Karınca İzi*. İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi.
- Dalkılıç, N. (2005). *Şuhut İlçesi'nde Eğitim Dağılımı*. (Yayınlanmamış YL Tezi). Afyon Kocatepe Üniversitesi, Afyonkarahisar.
- Demir A. İ. ve Şanlı, Y. (2016). Cem Dergisi'nde Sunulan Alevilik Kavram, Kaynak ve Tarihi. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 9 (2), 163-232.
- Dierl, A. J. (1991). *Anadolu Aleviliği*, (F. Yiğit çev.). İstanbul: Ant Yayınları.
- Doğan, İ. (2010). *Sosyoloji*. Ankara: Pegem Akademi.
- Doğanay, N. K. (Temmuz-Ağustos 2015). *Alevi-Bektaşilikte Dar, Çeşitleri ve Uluları*. 26 Nisan 2017.
- http://www.asikremzani.net/makale/Alevi_Bektasilikte_Dar_Cesitleri_ve_Ululari.html
- Duman, A. (2011). Kavram ve Kavramlaştırma Açısından Alevilik ve Bektaşilik. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Sayı 60, 105-112.
- Ecevitoglu, P. (2011). Aleviliği Tanımlamanın Dayanılmaz Siyasal Cazibesi. *Ankara*

Üniversitesi SBF Dergisi, 66 (3), 137-156.

Ercan F. (2008). *Kırsal Yapıda Toplumsal Değişme*. İstanbul: Sosyal Araştırmalar Vakfı Yayınları.

Erdoğan, F. (2007). *Şuhut ve Yöresi Ağzları*. (Yayınlanmamış YL Tezi). Afyon Kocatepe Üniversitesi, Afyonkarahisar.

Eyüboğlu, İ. Z. (1987). *Günün Işığında Tasavvuf, Tarikatlar, Mezhepler Tarihi*. İstanbul: Geçit Kitabevi.

Fichter, J. (1990). *Sosyoloji Nedir?* (N. Çelebi çev.). Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi.

Geray, H. (2006). *Toplumsal Araştırmalarda Nicel ve Nitel Yöntemlere Giriş*. Ankara: Siyasal Kitabevi.

Göçer, A. (2012). Dil Kültür İlişkisi ve Etkileşimi Üzerine. *Türk Dili Dergisi*, Cilt CIII, Sayı 729, 50-57.

Gökalp, E. (2016). Kültür ve Toplum. *Sosyolojiye Giriş* (7. Baskı) içinde (98-124). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

Gölpınarlı, A. (1979). *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*. İstanbul: Der Yayınevi.

Gönç Şavran, T. (2016). Nicel ve Nitel Araştırmalarda Kullanılan Araştırma Teknikleri. T. Gönç Şavran, (Ed.), *Sosyolojide Araştırma Yöntem ve Teknikleri* (5. Baskı) içinde. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

Güllüpinar, F. (2014). Kent Kuramları. F. Güneş, (Ed.), *Kent Sosyolojisi* içinde (50-80). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

Günşen, A. (2007). Gizli Dil Açısından Alevilik-Bektaşîlik Erkân ve Deyimlerine Bir Bakış. *Turkish Studies*, 2 (2), 328-350.

Güven, S. (1996). *Toplumbiliminde Araştırma Yöntemleri*. Bursa: Ezgi Kitabevi Yayınları.

Güvenç, B. (2002). *Kültürün ABC'si*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

İçişleri Bakanlığı. (1968). *Köylerimiz (1 Mart 1968'e kadar)*. Ankara: Başbakanlık

Basımevi D.S.İ.

İnalcık, H. (2010). *Osmanlılar*. İstanbul: Timaş Yayınları.

İrat, A. M. (2012). *Aleviliğin ABC'si*. İstanbul: Profil Yayıncılık.

Kalafat, Y. (1999). Türkiye’de Halk İnançları ve Alevilik. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı 9, sayfa aralığı verilmemiş, 09.02.2018.

<http://www.hbvdergisi.gazi.edu.tr/index.php/TKHBVD/article/view/249/241>

Keleş, R. (2016). *Kentleşme Politikası*. Ankara: İmge Kitabevi.

Kılıç, F. (2007). Eskişehir Üçsaray Köyü Hamza Şih (Hamza Şeyh) Ocaklılarda Semah Ritüeli. F. Kılıç ve T. Bülbül, (Ed.), 2. *Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı (1. Cilt)* içinde (1-9). Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.

Kılıç, F., Tok, T., Kökel, C. ve Bülbül, T. (2007). *Horasan’dan Anadolu’ya Alevilik-Bektaşilik ve Denizli Oğuz Yerleşimine Genel Bakış*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.

Koca, N. ve Yazıcı, H. (2011). Afyonkarahisar İlindeki İdari Yerleşmelerin Toponimik Sınıflandırılması. *Türk Coğrafya Dergisi*. 56. 1-10.

Kongar, E. (2004). *Tophumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Korkmaz, E. (1999). Hacı Bektaş Veli Öğretisi Dört Kapı Kırk Makam. A. Yalçın, A. Yücel ve G. Aytaç, (Ed.), 1. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri (22-24 Ekim 1998)* içinde (207-240). Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.

Küçükdağ, Y. ve Dedeyev, B. (2009). Safevilerin Nesebine Farklı Bir Bakış. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 2 (6). 415-424.

Macionis J. J. (2015). *Sosyoloji* (V. Akan çev. ed.). Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.

Melikoff, I. (1993). *Uyur İdik Uyardılar*. İstanbul: Cem Yayınevi.

Melikoff, I. (1999a). Bektaşilik/Kızılbaşlık: Tarihsel Bölünme ve Sonuçları. T.

- Olsson, E. Özdalga ve C. Raudvere, (Ed), *Alevi Kimliği* (B.K. Torun ve H. Torun çev.) içinde (3-11). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Melikoff, I (1999b). *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, (T. Alptekin çev.). İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- Meray, S. L. (1982). *Toplum Bilim Üzerine*. İstanbul: Hil Yayınları.
- Metin, O. (2008). *Toplumsal Değişme ve Kentlileşme: Afyonkarahisar Örneği*. (Yayınlanmamış YL Tezi). Afyon Kocatepe Üniversitesi, Afyonkarahisar.
- Ocak, A.Y. (1996). Hacı Bektaş Vilâyetnâmesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Baskı bilgisi yok) içinde (471-472). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları.
- Ocak, A.Y. (2000). *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınevi.
- Okan, M. (2004). *Türkiye’de Alevilik*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Olsson, T. (1999). Ali Odaklı Mezheplerde Yazıya Geçirme. T. Olsson, E. Özdalga ve C. Raudvere, (Ed), *Alevi Kimliği* (B.K. Torun ve H. Torun çev.) içinde (260-275). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Öktem, N. (1994). *Laiklik, Din ve Alevilik Yazıları*. İstanbul: Ant Yayınları.
- Öz, B. (1996). *Kurtuluş Savaşı’nda Alevi-Bektaşiler*. İstanbul: Can Yayınları.
- Özdemir, İ. (2012). *Aleviliğin Yazılmayan Tarihi*. Ankara: Kripto Basım Yayın.
- Özer, İ. (2004). *Kentleşme, Kentlileşme ve Kentsel Değişme*. Ankara: Ekin Kitabevi.
- Özkalp, E. (2011). *Sosyolojiye Giriş*. Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım.
- Özköse, M. (2014). *1844-1845 Tarihli Temettuat Defterlerine Göre Şuhud Kazası’nın Sosyo-Ekonomik Yapısı*. (Yayınlanmamış YL Tezi). Afyon Kocatepe Üniversitesi, Afyonkarahisar.
- Ritzer, G. ve Stepnisky, J. (2014). *Sosyoloji Kuramları* (H. Hülür çev.). Ankara: De Ki Yayınları.
- Savaşçı, Ö. (2004). Alevi Sözcüğünün Kökeni. *Alevilik* (1. Baskı) içinde (17-21).

İstanbul: Kitap Yayınevi.

Say, Y. (2007). *Alevi-Bektaşî Tarih Yazıcıları ve Anadolu Aleviliğinin Tarihi: (Alevilik-Ali-Kerbela)*. İstanbul: Su Yayınları.

Seyirci, M. ve Başyılmaz, R. (1982). *Şuhut'un Tarihi - Coğrafyası - Ekonomisi - Kültürü*. Özen Matbaası: Afyon.

Soileau, D. (2009). Hacı Bektaş-ı Veli Dergahı'nın Kapatılması ve Tarihsel Mirasın Paylaşımı: Babalar, Çelebiler ve Aleviler. P. Ecevitoglu, A. M. İrat ve A. Yalçinkaya, (Ed.), *Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri - Hacı Bektaş Veli - Güneşte Zerresinden Deryada Katresinden* içinde (248-264), Ankara: Dipnot Yayıncılık.

Subaşı, N. (2010). *Alevi Modernleşmesi: Sırrı Fâş Eylemek*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Sümer, F. (1992). *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Şapolyo, E. B. (1964). *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Türkiye Yayınevi.

Şener, C. (1991). *Atatürk ve Aleviler*. İstanbul: Ant Yayınları.

Şimşek, M. (1995). Alevilerin Tepkisi ve Kızılbaş Sözcüğünün Kaynakları. *Cem Dergisi*. 4(45). 25-26

Tan, N. (2015). Alevi ve Bektaşîlerin “Yedi Ulu Ozan”ının Yeni Nesillere Bıraktıkları Kültürel Miras. *Kültür Evreni*. Sayı 24. 18-26.

Temren, B. (1998). *Bektaşîliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutu*. Ankara: Bektaşî Kültür Derneği Yayınları.

Tezcan, M. (1995). *Sosyolojiye Giriş “Temel Kavramlar”*. Ankara: Feryal Matbaası.

Tekeli, İ. (2008). *Göç ve Ötesi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Topal, A. K. (2004). Kavramsal Olarak Kent Nedir ve Türkiye’de Kent Neresidir? *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 6 (1), 276-294.

Türk Dil Kurumu (TDK) (b.t.). *Genel Türkçe Sözlük*. 27 Kasım 2014. <http://www.tdk.gov.tr>

- Türkdoğan, O. (1995). *Alevi-Bektaşî Kimliği: Sosyo-Antropolojik Araştırma*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) (2012). *Tanım ve Kavramlar*, 19 Ocak 2015, http://www.tuik.gov.tr/MicroVeri/YMA_2012/metaveri/tanim/index.html.
- Türkkahraman, M. (2009). Teorik ve Fonksiyonel Açıdan Toplumsal Kurumlar ve Kurumlararası İlişkiler. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*. 14 (2). 25-46.
- Üner, S. (1972). *Nüfusbilim Sözlüğü*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Üyümez, M. ve Kaya, F. (2001). Afyonkarahisar'da Su Mimarisi. *Afyonkarahisar Kütüğü (1. Cilt)* içinde (385-414). Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi Yayınları.
- Üzüm, İ (2015). Alevilik ve Bektaşîlik. *İslâm Mezhepleri Tarihi* (6. Baskı) içinde (170-188).
- Yalçın, C. (2004). *Göç Sosyolojisi*, Ankara: Anı Yayıncılık.
- Yalçınkaya, A. (1996). *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*. Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları.
- Yaman, A. (1999). Geçmişten Günümüze Kızılbaş Alevî Dedeleri. A. Yalçın, A. Yücel ve G. Aytaç, (Ed.), *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri (22-24 Ekim 1998)* içinde (405-423). Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- Yaman, A. (2011). Alevilikte Ocak Kavramı: Anlam ve Tarihsel Arka Plan. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı 60, 43-64.
- Yaman, A. (7 Şubat 2012). *Aleviliğin Yazılı Kaynakları ve Alevi Buyrukları Hakkında*. 27 Mart 2017. https://www.alevibektasi.eu/index.php?option=com_content&view=article&id=754:aleviliin-yazl-kaynaklar-ve-alevi-buyruklar-hakknda&catid=38:2014-11-29-00-06-44&Itemid=54
- Yasa, İ. (1979). *Yurda Dönen İşçiler ve Toplumsal Değişme*. Ankara: TODAİE

Yayınları.

- Yeşildal, H. (2016). Toplumsal Değişme ve Küreselleşme. *Sosyolojiye Giriş* (7. Baskı) içinde (54-71). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Yıldırım, A. (2007). Alevilerin Siyasal Yönelimleri. F. Kılıç ve T. Bülbül, (Ed.), 2. *Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı* (1. Cilt) içinde (65-136). Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- Yıldız, H. (2004a). Anadolu Alevîliğinin Yazılı Kaynaklarına Bakış. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 30, sayfa aralığı verilmemiş, 27.03.2017. <http://www.hbvdergisi.gazi.edu.tr/index.php/TKHBVD/article/view/697/687>
- Yıldız, H. (2004b). Alevilerde Dedelik Kurumu. *Alevilik* (1. Baskı) içinde (321-338). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Yıldız, H. (2007). Alevi-Bektaşî Geleneğinde Düşkünlük. F. Kılıç ve T. Bülbül, (Ed.), 2. *Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı* (2. Cilt) içinde (1247-1260). Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- Yörükân, A. (2005). *Şehir Sosyolojisinin ve İnsan Ekolojisinin Teorik Temelleri*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

Web siteleri

<http://tr.wikipedia.org>

<http://www.asikremzani.net>

<http://www.alevibektasi.eu>

<http://www.hbvdergisi.gazi.edu.tr>

<http://www.kafader.org>

<http://www.kayabelen.com>

<http://www.suhut.bel.tr>

<http://www.suhut.gov.tr>

<http://www.tdk.gov.tr>

<http://www.tuik.gov.tr>

EK 1: GÖRÜŞME SORULARI

1. Olgusal tespit soruları

Yaş

Cinsiyet

Meslek

Eğitim Durumu

Gelir durumu

2. Neden bu ilde / bu mahallede oturmayı seçtiniz?
3. Ne zaman göç ettiniz? Ne zamandan beri buradasınız?
4. Sizce insanların köyden kente göç sebepleri nelerdir?
5. Köydeki yaşantınızdan ne gibi farklılıklar oldu?
6. Köyden göçmeyi/Köye tekrar dönmeyi düşünüyor musunuz?
7. Kendinizi inanç açısından nasıl tanımlarsınız?
8. Dini bilgilerinizi nasıl ve nereden öğrendiniz?
9. Alevilik size göre nedir?
10. Aleviliğe bakış açınız köyden sonra değişti mi?
11. Sizce şehir hayatı Aleviliği yaşamada engel teşkil ediyor mu?
12. Köyde/şehirden yaşayanların sizce Aleviliğe bakışı nasıldır?
13. Farklı bir mezhepten insanları nasıl karşılırsınız? Ya da mezhebiniz dışından evlenmeye nasıl bakarsınız?
14. Sizden büyükler ya da küçüklerle Aleviliği anlama ve yaşamada farklar görüyor musunuz?
15. Aleviliğin genç kuşaklara aktarılmasında sizce sorunlar var mıdır? Nelerdir?
16. Çocuklar ve gençler sizce Aleviliği en iyi nereden öğrenirler?

17. Okullarda din dersi verilmesi sizce zorunlu olmalı mı?
18. Dede sizin için ne ifade ediyor? Dedeler bilgi ve uygulama bakımından yeterli midir?
19. Ceme katılır mısınız? Katıldıysanız en son ne zaman, nerede ne tür bir ceme katıldınız?
21. Semah dönmeyi biliyor musunuz?
22. Musahibiniz var mı? Varsa yerine getirebiliyor musunuz? Musahipliğe bakış açınız nasıldır?
23. Ceme girenlerin tutum ve davranışları hakkında kanaatiniz nedir? Sizce gençler yeterince ilgi gösteriyor mu? Göstermiyorsa sizce sebebi nedir?
24. Kayabelen'in geçmişten bugüne genel anlamda değişimi sizce olumlu mu yoksa olumsuz mudur?
25. Sizce Kayabelen'deki gelenek ve görenekler eskisi gibi mi yaşatılıyor yoksa değişime uğradı mı?

**EK-2: GÖRÜŞME YAPILAN KİŞİLER LİSTESİ (İKAMET YERİ,
MESLEĞİ, DOĞUM YILI, EĞİTİM DURUMU)**

KAYABELEN

1. Görüşmeci, Çiftçi, , 1967, İlkokul
2. Görüşmeci, Çiftçi, 1965, İlkokul
3. Görüşmeci, Çiftçi, 1966, İlkokul
4. Görüşmeci, Emekli, 1950, İlkokul
5. Görüşmeci, Şoför, 1966, Ortaokul
6. Görüşmeci, Çiftçi, 1968, Ortaokul
7. Görüşmeci, Çiftçi, 1958, İlkokul
8. Görüşmeci, Emekli, 1945, İlkokul
9. Görüşmeci, Emekli, 1954, İlkokul
10. Görüşmeci, Çiftçi, 1968, İlkokul
11. Görüşmeci, Çiftçi, 1989, Lise
12. Görüşmeci, Ev Hanımı, 1952, İlkokul
13. Görüşmeci, Ev Hanımı, 1954, İlkokul
14. Görüşmeci, Ev Hanımı, 1955, İlkokul
15. Görüşmeci, Çiftçi, 1956, İlkokul
16. Görüşmeci, Emekli, 1948, İlkokul
17. Görüşmeci, İşçi, 1983, Lise

ŞUHUT

1. Görüşmeci, Esnaf, 1972, Lise
2. Görüşmeci, İşçi, 1975, Lise

AFYONKARAHİSAR MERKEZ

1. Görüşmeci, İşçi, 1991, Lise
2. Görüşmeci, Avukat, 1986, Lisans
3. Görüşmeci, İşçi, 1980, Lise
4. Görüşmeci, İşçi, 1993, Lise
5. Görüşmeci, İşçi, 1984, Lise

İZMİR

1. Görüşmeci, Güvenlik Görevlisi, 1977, Lise
2. Görüşmeci, İşçi, 1978, Lise
3. Görüşmeci, İşçi, 1971, Ortaokul
4. Görüşmeci, Serbest Meslek, 1976, Ortaokul
5. Görüşmeci, İşçi, 1984, Önlisans
6. Görüşmeci, Tekniker, 1989, Önlisans
7. Görüşmeci, İşçi, 1982, Lise

ESKİŞEHİR

1. Görüşmeci, Esnaf, 1966, Ortaokul
2. Görüşmeci, İşçi, 1989, Lise
3. Görüşmeci, İşçi, 1991, Lise
4. Görüşmeci, İşçi, 1985, Önlisans
5. Görüşmeci, İşçi, 1973, Lise

AYDIN

1. Görüşmeci, Kamu Personeli, 1986, Lise

İSTANBUL

1. Görüşmeci, Otomotiv Ustası, 1954, Ortaokul
2. Görüşmeci, Bilgisayar Programcısı, 1980, Önlisans
3. Görüşmeci, 1969, Depocu, Lise
4. Görüşmeci, İdari Amir, 1975, Lise
5. Görüşmeci, İdari Amir, 1970, Lise
5. Görüşmeci, Eğitimci, 1977, Lisans
7. Görüşmeci, Lojistik, 1977, Lise
8. Görüşmeci, İdari Amir, 1984, Önlisans
9. Görüşmeci, Şoför, 1987, Lise
10. Görüşmeci, Ortacı, 1981, İlkokul
11. Görüşmeci, Gardiyan, 1992, Lise
12. Görüşmeci, Şoför, 1969, Ortaokul
13. Görüşmeci, Emekli, 1957, İlkokul

14. Görüşmeci, İşçi, 1980, Ortaokul
15. Görüşmeci, İşçi, 1973, Ortaokul
16. Görüşmeci, İşçi, 1984, Lise
17. Görüşmeci, İşçi, 1966, İlkokul
18. Görüşmeci, İşçi, 1970, Ortaokul
19. Görüşmeci, Öğrenci, 1992, Önlisans
20. Görüşmeci, Emekli, 1971, İlkokul
21. Görüşmeci, Serbest Meslek, 1966, İlkokul
22. Görüşmeci, Tamirci, 1981, Lise
23. Görüşmeci, Serbest Meslek, 1974, Lise
24. Görüşmeci, Teknisyen, 1983, Lise
25. Görüşmeci, İdari Amir, 1971, Lise
26. Görüşmeci, Şantiye Şefi, 1986, Lisans
27. Görüşmeci, İnşaat Teknikeri, 1986, Lisans
28. Görüşmeci, Satış Elemanı, 1972, Ortaokul
29. Görüşmeci, Satış Elemanı, 1984, Ortaokul
30. Görüşmeci, İşçi, 1990, Lisans
31. Görüşmeci, Şoför, 1970, İlkokul
32. Görüşmeci, İşçi, 1974, İlkokul
33. Görüşmeci, Muhasebeci, 1993, Lisans