

T.C.
ORDU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
MÜZİK ANASANAT DALI

ANADOLU ALEVİLİĞİNDEKİ MÜZİK PRATİKLERİNİN KİMLİK
İNŞASINDAKİ YERİ

MERVE GÜNEY

DANIŞMAN
PROF. DR. İRFAN KARADUMAN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ORDU 2021

ÖĞRENCİ BEYAN METNİ

Yüksek Lisans/Doktora/Sanatta Yeterlik tezi olarak savunduğum “Anadolu Aleviliğindeki Müzik Pratiklerinin Kimlik İnşasındaki Yeri” adlı çalışmamın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmadan yazdığımı ve yararlandığım kaynakların “Kaynakça” bölümünde gösterilenlerden farklı olmadığını, belirtilen kaynaklara atıf yapılarak yararlandığımı belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

..../..../2021

Merve GÜNEY
17530400009

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
ÖNSÖZ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
KISALTMALAR DİZİNİ	vi
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	3
1. PROBLEM DURUMU	3
1.1. Problem	3
1.2. Alt Problem	3
1.3. Araştırmanın Amacı	3
1.4. Araştırmanın Önemi	3
1.5. Varsayımlar	3
1.6. Sınırlılıklar	3
1.7. İlgili Yayın ve Araştırmalar	3
İKİNCİ BÖLÜM	8
2. KURAMSAL ÇERÇEVE	8
2.1. Kimlik Tanımı	8
2.1.1. Alevi Kimliği	10
2.1.2. Kentleşme	16
2.1.3. Modernleşme ve Kentleşmenin Alevi Kimliği ile Etkileşimi	23
2.2. Aleviliğin Tanımı	30
2.2.1. Anadolu Alevi Kültüründe Semboller	39
2.2.1.1. Hak-Muhammed-Ali Üçlemesi	39
2.2.1.2. Hz. Fâtıma (Fatma Ana)	44
2.2.1.3. Kerbelâ Hadisesi	47
2.2.1.4. Oniki Rakamı	51
2.2.1.5. Kırklar Meclisi	57
2.2.2. Anadolu Aleviliğinde Ocaklar ve Dedelik Kurumu	61
2.2.3. Anadolu Aleviliğinde Ayin-i Cem	63
2.2.4. Müzik Uyanışı	68
2.2.5. Alevi Müzik Uyanışı ve Genel Özellikleri	73
2.2.5.1. Çekirdek Uyanış Önderleri	80

2.2.5.2. Kaynak Kişiler ve Tarihi Ses Kayıtları	82
2.2.5.3. Uyanışçı İdeoloji ve Söylem	83
2.2.5.4. Uyanışçı Etkinlikler	86
2.2.5.5. Uyanışın Takipçi Grubu	88
2.2.5.6. Uyanışçı Pazarı ve Kitle Medyası	90
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	93
3. Yöntem	93
3.1. Araştırma Modeli	93
3.2. Evren Örnekleme	93
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	94
4. BULGULAR	94
4.1. Anadolu Aleviliğinde Müzik Pratikleri	94
4.2. Alevi Müziğinde Bağlamanın Önemi	96
4.3. Alevilikte Ritüel İçi Müzik Pratikleri	97
4.3.1. Cem Törenlerinde Seslendirilen Müzik Türleri	99
4.3.1.1. Deyiş (Nefes)	99
4.3.1.2. Düvaz-ı İmam	100
4.3.1.3. Miraçlama	101
4.3.1.4. Tevhid	101
4.3.1.5. Methiye (Övgü)	102
4.3.1.6. Mersiye (Ağıt)	102
4.3.1.7. Gülbank	103
4.3.1.8 Semah	104
4.4. Alevilikte Ritüel dışı Müzik Pratikleri	108
DEĞERLENDİRME VE SONUÇ	110
KAYNAKÇA	111
EKLER	115
ÖZGEÇMİŞ	132

ÖNSÖZ

Bu tez çalışmasında Anadolu Alevilerine ait müzik pratiklerinin, Alevi kimlik inşası üzerindeki etkilerinin gösterilmesi amaçlanmaktadır. Çalışma dört bölüme ayrılmıştır. İlk bölümde araştırmanın amacı, önemi, varsayımlar ve sınırlılıklar hakkında bilgi aktarılmakta, kuramsal çerçevede Alevi kimliği, modernleşme, kentleşme ve bu olguların Anadolu Alevi kimliğine yansımaları üzerinde durulmuştur. Ayrıca Anadolu Aleviliği için önem arz eden ve basit-tesadüfi yöntemle seçilen toplamda yedi sembol hakkında bilgi aktarılmış, Alevi müzik uyanışı ve genel özellikleri üzerinde durulmuştur. Araştırmanın bulgular bölümünde Alevi müzik pratikleri hakkında bilgi verilmiş ve bu pratiklerin ritüel içi ve ritüel dışı olarak ikiye ayrıldığı, üzerinde durduğumuz müzik türlerinin cem törenlerinde seslendirilen dini yani ritüel içi türlere dahil olduğu tespit edilmiştir.

Yaptığım çalışma süresince bilgisi, fikirleri ve manevi desteğini benden esirgemeyen çok kıymetli hocam ve tez danışmanım sayın Prof. Dr. İrfan Karaduman'a, eğitim hayatım boyunca desteğini esirgemeyen sevgili babam ve hayatta olmasa da varlığını daima kalbimde hissettiğim canım anneme, bu süreçte daima yanımda olan ve sabırla beni motive eden biricik eşim Hakan'a ve oğlum Ege'ye sonsuz teşekkür ederim.

Merve GÜNEY

ÖZET

Bu çalışma Anadolu Alevi kimliğinin Alevi müzik pratikleriyle olan etkileşimini ve bu pratiklerin Alevi kimliğine ne şekilde yansıdığını aktarmayı amaçlayan bir çalışmadır. Çalışmada Alevi kültürel kimliği açısından önem kazanan semboller hakkında bilgi aktarılmış ve sembollerin sözlere yansıdığı müzik türlerine örnekler verilmiştir. Çalışmada betimsel tarama modeli kullanılmıştır. Çalışmanın evrenini Anadolu Alevi kültüründeki semboller, örneklemini ise Anadolu Alevi kültürünü yansıtan semboller arasından basit tesadüfi olarak seçilen toplamda yedi sembolün kimlik tanımı üzerinden değerlendirmesi oluşturmuştur.

Merkez dışında periferide yaşam koşullarını benimseyen Aleviler için, 1950 ve 1960'lı yıllarda yaşanan göç dalgasıyla geleneksel değerlerin tahrip olacağı yeni bir süreç başlamıştır. Kentleşme ve modernleşme koşullarının Aleviliğin değişimine yönelik yarattığı etki onun kimlik merkezli yapılanmaya doğru hızla kaydığı bir süreci kapsamaktadır. Bu dönemde kentleşme etkisiyle sol örgütlü yapılar ön plana çıkmıştır. Alevilerin göç ettiği kentlerde aynı mahallelerde gettolaşması, geleneklerini koruma ihtiyacına ve asimile olma korkusuna yönelik yapılan eylemlerden biri olmuştur. Geleneksel kurumların yıkıma uğramasıyla, kentleşme koşullarına uygun olarak açılan Cem evleri , dini ibadet amacından da öte Alevileri bir araya getiren ve öteki olarak tabir edilen Sünni kesime karşı varoluşu kanıtlar nitelikte açılmış mekanlardır. 1950 yıllarından sonra yaşanan birtakım olaylar, Alevi uyanışına zemin hazırlamıştır. Bu uyanış Alevi müzik uyanışının da başlangıcı olmuştur, Alevi müziği uzun yıllar yer altında yaşama zorunluluğunu bir kenara bırakmıştır. Bu eylem Alevi kimliğinin kamuoyuna kabul ettirme hususunda yapılan çok büyük bir adım kabul edilir. Alevi müzik uyanışında gelişim gösteren eylemlerin, etno-politik bir kimlik mücadelesinin müzikal eksenini oluşturduğunu ve bu eksenin Alevi kimliğini ulusal düzeye taşıdığına da açık bir göstergesi olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Alevi kimliği, müzik pratikleri, kentleşme, müzik uyanışı, semboller.

ABSTRACT

This study aims to analyse the interaction between Anatolian Alevi identity and musical practices of Alevis, through describing the influence of Anatolian Alevi identity on musical practices of the Alevi community and how these practices in turn reflect on the Alevi identity. The study includes a collection of symbols that are significant within the cultural identity of Alevis, as well as examples of music genre in which these symbols are reflected in the lyrics. A descriptive scanning model was used in the study. The study population consists of the collated symbols, while the samples consist of seven of these symbols which were randomly selected. These samples were assessed with respect to the definition of identity.

For the Alevis, who had adopted living in the periphery, the wave of migration that occurred in the 1950's and the 1960's initiated a new time course in which traditional values were to be destroyed. The impact of urbanisation and modernisation on the change of Alevism, encases a process in which it rapidly moved towards an identity oriented setup. Under the influence of urbanisation, left wing organisation became prominent during this period. The ghettoization of the Alevis in the same neighbourhood in cities where they migrated was essentially a behaviour resulting from the need to protect traditions and from fear of assimilation. Following the destruction of traditional institutions, the djemevi, which were established under circumstances defined by urbanisation, became more than venues of faith and worship. They constituted places that brought the Alevi together and demonstrated Alevi existence to the Sunni, who were "the other". Political events that happened following the 1950's paved the way towards awakening of the Alevi. This enlightenment also initiated the awakening of Alevi music, so that Alevi music was no longer forced to be underground. In fact, awakening of the Alevi music has been deemed as a big step towards public acceptance of the Alevi identity. This acceptance is a clear indication that actions and developments that have been significant for Alevi music awakening have constituted the musical axis of an ethno-political identity struggle and that this axis has carried the Alevi identity to a national level.

Keywords: Alevi identity, music practices, urbanization, music revival, symbols.

KISALTMALAR DİZİNİ

a.g.e	: Adı geçen eser
akt	: Aktaran
bkz	: Bakınız
H.B.V	: Hacı Bektaş-ı Veli
Hz	: Hazreti
THM	: Türk Halk Müziği
TRT	: Türkiye Radyo Televiyonu

GİRİŞ

Anadolu Aleviliği, İslamiyet öncesi dönemde Anadolu'da varlığını sürdürmüş birçok inanç sistemi ve kültürü içinde barındıran sinkretik¹, heterodoks², gnostik³ bir inanç şeklidir.

Kimi araştırmalara göre, Anadolu Aleviliği İslamiyet'in özgün bir yorumu ve İslamiyet'in özü olarak ifade edilirken, kimi araştırmalarda Anadolu Aleviliğinin İslamiyet dışında ayrı bir din, ayrı bir mezhep, bir felsefe ve yaşam biçimi olarak ifade bulduğu ve bir tarikat özelliği gösterdiği de iddia edilmektedir. Yapılan araştırmalar bize her ne kadar Anadolu Aleviliğine ilişkin bir çerçeve oluşturmaya çalışsa da konu hakkında net bir ifade biçimi sunmak oldukça güçtür. Batını ilimler ile Vahdet-i Vücut ve Vahdet-i Mevcut felsefesinin hâkim olduğu Anadolu Alevileri, tarihsel dönemden bu yana siyasi yapılanma içerisinde yaşamış olduğu birtakım olaylar neticesinde, kimliklerini öteki olarak adlandırılan diğer kimliklere karşı savunma mekanizması geliştirmiş ve bunun sonucunda yapılan eylemler, toplumsal bir başkaldırı niteliğine dönüşmüştür. Merkezi yaşamdan uzak dağ köylerinde, içe kapalı yaşam tarzını benimseyen geleneksel Anadolu Alevileri, kültürel değerlerini korumak, aktarmak ve yaşatmak adına kendi iç düzenini oluşturmuş ve bu düzeni uzun süre devam ettirmişlerdir.

1950 yıllarından itibaren kırdan kente yoğun bir göç dalgası yaşayan Anadolu Alevileri, kentleşme koşullarında dönüşüme uğrayarak çözülürken önem kazanan nokta geleneğin aktarılması ve yaşatılmasından öte yeni bir kimlik arayışı olmuştur. Yaşanan bu değişim geleneksel Aleviliğin kurumlarını da işlevsiz hale getirmiş ve kentleşme koşulları, geleneksel Alevilik dışında modernize edilerek çözülmüş bir Alevilik anlayışını gözler önüne sermiştir.

Kentleşme etkisinde değişime uğrayarak asimile olan Anadolu Alevileri, kimlik söylemini söz ve müzikle ifade etme yolunu kullanmışlardır. Yaşanan gelişmelerin ardından 1980'li yıllarda etno-politik bir kimlik mücadelesi olarak Alevi müzik uyanışı ortaya çıkmıştır ve bu gelişme Alevi uyanışının müzikal ayağı olarak nitelendirilmektedir (Keleş, 2016: 101). Müzik uyanışı aslında var

¹ Birbirinden ayrı düşünce, inanış veya öğretileri kaynaştırmaya çalışan felsefe sistemi.

² Ana akımdan sapmış farklı öğretisi ve düşünce.

³ Antik Mısır hermetizmini, Antik Yunan ezoterizmini, İbrani geleneklerini, Zerdüşçülüğü, bazı Doğu geleneklerini ve dinlerini, Hristiyanlığı eklektik bir tutumla sentezleyen, birçok tarikâtın benimsediği mistik felsefeye verilen genel addir.

olan Anadolu Alevi kimliği ve geleneğinin sözcüsü olarak bu topluluk için çok önemli bir dönüm noktası olmuştur. Alevi müzik uyanışının etkisiyle Alevi müziği, kültürel kimliğin önemli bir temsilcisi haline gelmiştir. Müzik endüstrisi, kitle medyası ve takipçi grubun desteğiyle başarıya ulaşan müzik uyanışı, Alevi kimliğini topluma endeksleyen oldukça önemli bir müzik eylemi olarak yerini almıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. PROBLEM DURUMU

1.1. Problem

Anadolu Aleviliğindeki müzik pratiklerinin kimlik inşasındaki rolü nedir?

1.2. Alt Problem

1. Anadolu Aleviliğindeki müzik pratiklerinin modernleşme ve kentleşmeye ile ilişkisi nelerdir?
2. Anadolu Aleviliğindeki müzik pratiklerinin geleneksel kurumlar ile ilişkisi nelerdir?
3. Anadolu Aleviliğinde müzik pratiklerinin müzik uyanışı ile ilişkisi nelerdir?

1.3. Araştırmanın Amacı

Bu araştırmada Anadolu Aleviliğindeki müzik pratiklerinin, (özellikle Cumhuriyet'in ilanından sonra başlayan süreçte) kimlik inşasındaki yerinin gösterilmesi amaçlanmaktadır.

1.4. Araştırmanın Önemi

Bu araştırmanın, Anadolu Aleviliği müzik pratiklerinin Cumhuriyet'in ilanı ile başlayan süreçte kimlik olgusunun yaratılmasında etkili olduğu ve buna etki eden unsurların incelenmesinin önemli olduğu düşünülmektedir.

1.5. Varsayımlar

Araştırma için seçilen yöntemin, araştırmanın konusuna uygun olduğu varsayılmıştır.

1.6. Sınırlılıklar

Bu araştırma, sadece Anadolu Aleviliği kimliği ve müzik pratikleri ile sınırlandırılmıştır.

1.7. İlgili Yayın ve Araştırmalar

Demirci (2019), "*Bir Kimlik Göstergesi Olarak Alevi Müziği ve Popülerleşmesi*" konulu yüksek lisans tezinde, Türkiye'de uygulanan müzik

politikalarının Alevi müziklerine olan etkisini ve bu süreçte politik nedenlerin ve müzik uyanışının etkisiyle Alevi müziğini nasıl popülerleştirdiğinin gösterilmesi amaçlanmaktadır. Cem ayinleri içinde icra edilen müzik türleri ve bunların temel yapısı üzerinde durulmuş ve bu müzik türlerinin ahlâki ve inanç bağlamında ne ifade ettiği konusunda bilgi aktarılmıştır. Ayrıca cem törenlerinde yer alan zâkirlerin kolektif kimliğin bir taşıyıcısı olduğundan bahsedilmiştir. Cumhuriyet dönemindeki ulusallaşma sürecinde Alevi müziğinin neden Türk Halk Müziği çerçevesinde ele alındığı aktarılırken, müzik uyanışı dolayısıyla Alevilerin kamusal alandaki varlığının görünürlüğü tespit edilmiştir.

Erol (2007) “*Alevi Bektaşî Müziğindeki Çeşitliliği İncelemek*” adlı çalışmasında; Cem törenlerinde seslendirilen müzik türlerinden bahsederken, ritüel dışına aktarılan müzik pratiklerinde *endüstriyel boyut ve endüstriyel olmayan boyut* olarak iki kategoride sınıflandırmıştır ve bu sınıflandırmada, kentleşme ve modernleşme şartlarında değişen Alevi müziğinin cem törenlerinden ontolojik olarak nasıl ayrıldığını belirtmiştir. Göç ve kentleşme koşullarında Aleviliğin çözülmesi ve sol siyasi dalgalanmayla birlikte inanç sisteminin ve Alevi kimliğinin siyasi alana kaymasının da dikkat çekici olduğu görülmektedir. Çalışmada müzik uyanışında rol alan uyanış önderlerinin yarattığı müzik pazarında, Alevilerin kamusal alanda yer almaya başlamasıyla, Alevi müziklerinin de artan farkındalığı anlatılmıştır. Erol, çalışmasının sonucunda geleneksel otantisitenin yok olmasının ardından, uyanış önderlerince yeni bir otantisite tanımlamasıyla da yenilikçe üslupların ortaya çıkmasına vurgu yapmaktadır.

Erdoğan (2019) “*Tunceli Aleviliğinde İnanç Müzik Üzerine Bir Alan Araştırması*” adlı tezinde, Tunceli’de yaşayan Alevilerin geleneksel müzikleri, icra stilleri ve müziğin inançla olan ilişkisiyle nasıl şekillendiği ayrıca kimliğin müzik aracılığıyla aktarımı üzerine bilgi verilmiştir. Çalışma alan araştırması olarak yapılmış, gözlem ve görüşme yöntemleri kullanılmıştır. Ayrıca çalışmada Anadolu Aleviliğinin kutsal çalgısı olan bağlama üzerine sıklıkla durulmuş, bağlamanın özelliklerinden, tiplerinden ve Tunceli Alevileri adına inanç ve kültürel kimliğin göstergesi olarak ana temayı oluşturulmasından bahsedilmiştir.

Akdeniz (2013) “*Alevi Müzik Uyanışının Birlik ve Farklılık Ekseninde İzmir Yamanlar Cemevi Müzik Pratiklerine Yansıması*” adlı çalışmasında, kimlik ve kültürel kimlik tanımlaması yapılmış, ardından Alevi kültürel kimliğinin birlik

ve farklılık ekseninde değerlendirilmesinin öneminden bahsedilmiştir. Çalışma, alan çalışmasına dayalı olup, katılımcı gözlem ve görüşme yöntemleri kullanılmıştır. Ayrıca bu çalışmada, İzmir Yamanlar mahallesinde yaşayan Alevi göçmenlerin müzik pratikleri, müzik uyanışı bağlamında ele alınmış ve bu yöreye ait cem evlerinde zakirlerin seslendirdiği deyiş, düvaz, mersiye, semah gibi geleneksel müzik türlerinin yöre cemlerindeki zakirlerin seslendirdiği müzik türlerinde söz ve müzik birlikteliği açısından benzerlik gösterirken, farklılığın da göz önünde bulundurulması gerektiğine dikkat çekmiştir. Bu çalışma aslında Alevilerin dini müzik ritüellerindeki söz ve müzik öğelerinin benzerlik veya farklılık göstermesinin de ötesinde, Aleviler arasında inanç ve ritüeller arasında farklılıklar olabileceğini ve bu durumun Aleviler açısından bir zenginlik olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.

Alvanoğlu (2017) *“Türkiye’de Alevi Kimliği Tartışmaları Üzerine Bir Değerlendirme”* adlı tezinde genelden özele doğru kimlik tanımlaması yapmış ve Alevi kimliği hakkında bilgi vermiştir. Araştırmanın sonraki aşamasında, Türkiye’de Alevilik hakkında tartışmaların devam ettiği ve Aleviliğin hâlâ bir tanım birliğine varılamamış olmasına dikkat çekmiştir. Çalışmada Alevi Çalıştayları Nihai raporundan bahsedilerek, raporun başarısızlığı da belirtilmiştir. Ayrıca Türkiye’de bulunan Alevilerin sayılarına yönelik de bir başka tartışma konusu yaratılmış fakat araştırmaların sonucunda yine bir fikir birliğine varılamamıştır. Çalışma literatür taramasına dayanmaktadır ve sonuç olarak Alevi kimliğini tanımlarken belirli kalıplara sığdırılmasından ziyade, Alevilerin Türkiye’de yaşadıkları sorunlara daha çözümcü tartışmaların yaratılması ve somut adımlar atılması belirtilmektedir.

Atıcı ve Bağçeci (2020) *“Metafiziksel Bir Aktarım Kanalı Olan Alevi Deyişlerinde İnanç ve Müzik İlişkisi”* adlı bildiri çalışmasında literatürden yola çıkarak, Alevi düşüncesinde batını-tasavvufi düşüncenin yansımalarının deyişler üzerinden ortaya konması amaçlanmıştır. Çalışmada hermönitik⁴ yorumlama tekniklerin faydalanılmış, dolaylı ifade biçimleri ile felsefi içerik arasındaki ilişkiler analiz edilmiştir. Ayrıca araştırmada, Anadolu Aleviliğinde inanç ve müzik ilişkisi aktarılırken, müziğin sözlü kültüre yansımaları ifade edilmiş ve

⁴ Yorumsamacılık ya da **hermenötik**, ilkin Hristiyan teolojisi alanındaki yorum tartışmalarından ortaya çıkan bir anlam ve metodoloji bilgisi. Daha sonra terim teolojik sahanın dışına çıkmış ve daha genel anlamda yorum araştırmalarıyla ilgili felsefi bir disiplin haline gelmiştir.

geleneksel bir müzik türü olan deyişlerin ve diğler türlerin nasıl ortaya çıktığı hakkında bilgi aktarılmıştır. Yapılan bu çalışmada özellikle deyişlerin Alevi kültüründe metaforlarla, mitsel söylencelerle, Alevi düşüncenin felsefi alt yapısıyla ve sembolizmle kendini gösterdiği aktarılır. Vahdet-i mevcut, Tanrı-insan-evren ilişkisinin yoğun olarak kullanıldığı deyişlerde şifrelenen felsefi kodların nesilden nesile aktarıldığından bahsedilmiştir.

Dönmez (2003) “*Sosyal Bütünleşme Açısından Alevilik Malatya Uygulama*” adlı doktora tezinde, grup çeşitleri hakkında bilgi aktarılırken, Aleviliğin gruplara göre sınıflandırılması, grupların benzer ve farklı yönleri, siyaset, ideoloji, özgürlük, devlet, millet, vatan gibi kavramlara yaklaşımlarının araştırma teknikleriyle tespit edilmesi amaçlanmıştır. Çalışmada gözlem ve görüşme teknikleri kullanılmıştır. Çalışmada Aleviliğin gruplar tarafından farklı algılandığı, tarihi süreçte bütün gruplar tarafından kendilerince yorumlandığı görülmüştür. Sonuç olarak bu çalışmada, geleneksel Alevilerin ve ideolojik Alevilerin din, siyaset, sosyal bağlamda sınıflara ayrıldığı ve bu sınıflamanın hangi nedenlerle gerçekleştiği vurgulanmaktadır.

Levent (2019) “*Türk Siyasal Etkileri Bakımından Alevilik ve Aleviler*” adlı doktora tezinde, Aleviliğin Alevilerin Türk siyasal hayatı üzerinde ne tür bir etkisi olduğuna yanıt aranmıştır. Çalışmada Aleviliğin tarihsel gelişim süreci, Şia mezhep özellikleri ve Batını düşünce akımının tanımı, esasları, tarihteki Batını düşüncenin etkileri araştırılmıştır. Ayrıca Türk Aleviliğinin oluşumu ve buna etki eden faktörlerle, Türkiye’deki Aleviliğin Osmanlıdan günümüze kadar yaşadığı siyasi olaylar, isyanlar ve siyasi partiler döneminde yaşananların aktarılması amaçlanmıştır.

Kurtbay (2016) “*Almanya’daki Anadolu Alevilerinin Alevilik Algısı ve Problemleri*” adlı doktora tezinde, Alevilik hakkında bilgi verilirken, Aleviliğin dinsel, sosyal ve kültür yapıları hakkında da incelemeler yapılmıştır. Çalışmada ampirik araştırma ve katılımcı gözlemci araştırma tekniği kullanılmıştır. Ayrıca çalışmada kentleşme koşullarında değişim yaşayan Alevilerden bahsedilirken, Almanya’ya göç eden Aleviler ve değerlerine yönelik ortaya çıkan problemler araştırmanın merkezini oluşturmuştur. Araştırmada Almanya’da yaşayan Alevilerin göç sebepleri, kültür ve mekân problemlerinden, inanç- kimlik problemlerine kadar yaşanan sorunların aktarılması dikkat çekmektedir.

Tarhan (2013) “İnanç Özgürlüğü Merkezinde Bir Tarihsel Olgularak Alevilik” adlı seminer çalışmasında, Alevilik tanımı üzerine giriş yapılırken, Cumhuriyet öncesi dönem ve Cumhuriyet dönemindeki Alevilik hakkında bilgi aktarılmıştır. Ayrıca Hamburg Alevi Derneği Bildirgesinin ne olduğu ve hangi maddelerden oluştuğu açıklanmıştır. Çalışmada Avrupa Birliği sürecinde eskiye oranla Alevilerin yaşadığı sorunlara değinilmiş ve Türkiye’de yaşanan din ve inanç özgürlüğü üzerine yaşanan birçok problemde Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi tarafından tazminata mahkûm edildiğine dair bilgi aktarılmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

2. KURAMSAL ÇERÇEVE

2.1. Kimlik Tanımı

Kimlik, bireyin “kim?” olduğu sorusuna yanıt ararken aynı zamanda bireylerin bir topluma olan aidiyet duygusunun, o topluma ait mensup bireyler tarafından ne ifade ettiğinin bir yanıtıdır. Bireyin sosyal benlik duygusunu besleyen duyguların aidiyetini oluşturan bir algı biçimidir. Kimlik, daima “ben” ve “öteki” kavramları arasında nelerin bir ve nelerin farklı olduğuna vurgu yapar (Erol, 2009, s.216).

İlk kez 1940’lı yıllarda psikoloji ve sosyal psikoloji alanında ortaya çıkmış, 1980’li yıllarda antropoloji alanında da kavramsal varlığını göstermiştir (Akdeniz, 2011). Kimlik süreci oluşum aşamasında birçok çatışma, gerilim, kutuplaşmayı içinde barındırır. Bir toplum ya da birey kimlik edinme sürecinde iyi özellikleri kendi yapısında barındırarak, öteki birey ve toplumları her zaman bu özelliklerden mahrum bırakma çabasına girmiştir. Kimliğin varlığını ötekine göre devam ettiriyor olması, bir kimlik varlığı için ötekini hep zorunlu kılmıştır (Ceylan, 2015). Ceylan’ın, Volkan’dan aktardığı bilgiye göre; “*Öyle ki, bazı zamanlar inşa edilen ya da edilmek istenen kimlikler uğruna “ötekiler”in öldürülmesinden çekinilmemektedir*” (Volkan’ın çalışması s.3, Akt., Ceylan, 2015). Böylece kimlik söylemi “*bir kendini ifade söylemi olduğu kadar, öteki hakkında da bir söylemdir, kendi vaziyetini öteki’ye göre belirlemenin bir biçimidir*” (Massicard’ın çalışması, 2013, Akt., Ceylan, 2015). Bu noktada Ceylan, bir kimliğin oluşması için, her zaman öteki kimliklere ihtiyaç duyduğundan bahseder. Kimliğin öteki üzerinden oluşması için, diğer kimliklerin yok olmasına değil, aksine varlığına ihtiyaç vardır. Başka kimlikler olmaksızın bir kimliğin tek başına oluşması anlam ifade etmezken, ötekini hep zorunlu kılar.

Birey ve toplumlar, egemen kültüre karşı yeni kimlikler ortaya çıkararak sınır koyucu yapılar geliştirirler. Sınır koyucu yapılar birey ve toplumların ötekilerden farklı olduğunu, onlarla bir olmadığının kanıtı şeklinde yapılan eylem ve sembelleri kapsar. Dövmeler, takılar, müzik, dans, yemekler, geleneksel giysiler sınır koyucu yapı sembelleridir (Assman’ın çalışması s. 152, Akt., Akdeniz, 2011). İnsanoğlu yeryüzünde yaşamını sürdürürken aidiyet hissiyle hareket etmiş ve bu

içgüdüsel davranış onu bir gruba ve bir topluluğa dahil olmasına etki etmiştir. Zaman içerisinde aynı düşünce ve aynı bakış açısıyla şekillenen toplulukların, kendini öteki olarak adlandırılan diğer topluluklardan ayırması da, Akdeniz'in bahsettiği gibi sınır koyucu yapıların gelişmesine sebep olmuştur. Demirtaş'a göre;

İnsanların çeşitli gruplara ayrılma ve bu grupları diğer gruplardan üstün görme eğilimi vardır. İnsanın öz değerlendirme yapma eylemi, buna sebep olan nedenlerden biridir (Brehm ve Kassin,1993:102). İnsanlar bu öz değerlendirmeye, ait oldukları grubu diğerlerinden üstün görerek ve üstün gördükleri bu grupla arasında özdeşleşerek ulaşırlar. Bu noktada, "sosyal kimlik" kavramı ortaya çıkar 1970'li yılların ortalarında Henri Tajfel ve John Turner tarafından geliştirilen sosyal kimlik kuramı, grup içi ve gruplar arasındaki süreç ve ilişkiyi inceleyen bir psikoloji kuramıdır (Hogg'un çalışması s. 88, Akt., Demirtaş, 2003).

Ayrıca Demirtaş'ın Brown'dan aktardığı bilgiye göre;

W. Mc Dougall benzer koşullarda ortaya çıkan güdülerden bahsetmemiştir ve bunun yerine grup zihni kavramını ortaya çıkarmıştır (Brown,1988: 6). W. Mc Dougall, grup davranışlarının, üyelerinden davranışlarından tamamen bağımsız olduğunu ve aynı gruba üye olan bireylerin birlik ve bütünlüğü sonucunda oluşan grup zihninin bireysel davranıştan ayrılarak farklılık taşıdığını ifade eder

O'na göre toplumda zihinsel birlik kavramı vardır ve bu birliğinde toplumu oluşturan bireylerin zihinlerinin toplamı olduğunu iddia eder. Grup zihni, o gruptaki bireylerin zihninden üstün ve farklı değildir (Demirtaş, 2003).

Sosyal Kimlik Kuramı, kişisel kimlikten çok sosyal kimlik kavramı üzerinde durur. Kuramcılar, sosyal kimliğin, kişilik özelliklerinden ve bireyin diğerleriyle kurduğu özel ilişkilerden doğan kişisel kimlikten tümüyle farklı olduğunu savunurlar (Turner, 1982: 2; Tajfel, 1982: 2). Sosyal kimlik, benlik kavramının, grup üyeliğinden doğan parçasıdır. Sosyal kimlik ve benlik kavramı üzerine önemle eğilen John Turner'a göre; "bir bireyin benlik kavramı ve dolayısıyla da benlik saygısı, onun sosyal sınıf üyeliğine, yani algıladığı sosyal kimliğine demirlenmiştir". Olumlu bir benlik saygısı gereksinimi (Turner, 1982: 33), temel bir insan güdüsüdür ve bazı koşullarda, sosyal kimlik belirginleştğinde bu gereksinimi gidermek sosyal kimliğe düşer (Hogg ve Vaughan syf.8, Hogg ve Abrams'ın çalışması s. 29, Akt., Demirtaş, 2003).

Sosyal Kimlik Kuramı'nın "grup" kavramına ilişkin tanımını bu yaklaşımdan ayıran şey, grup üyeliğini benimsemeye yönelik psikolojik belirleyicilere olan vurgusudur (Turner, 1982, 1987). Kurama göre, grup üyeliği kurumsal ya da biçimsel bir kavram değildir; birlikteliği, bizliği, ait olmayı içeren psikolojik bir kavramdır (Hogg ve Abrams, 1988: 5). Grup üyeliğinin, algısal ve bilişsel temelleri vardır. Bireyler, kendilerine ve diğerlerine ilişkin algılarını, sosyal sınıfları temel alarak yapılandırır, bu sınıfları ben-kavramlarına katarlar, yani içselleştirirler. Ben-kavramında yer alan bu yapılarla ilgili bilişsel süreçler de grup davranışını doğurur (Hogg vd s. 32; Billig'in çalışması s.25; Demirtaş, 2003).

Demirtaş'a göre sosyal kimlik kuramı, birey ve toplum arasındaki dinamik ilişkinin ele alınarak, insan davranışının toplumsal boyutunu keşfetmektir. Kuramın kurucusu John Turner ve Henri Tajfel, bireyin grup içinde davranışları değişmekte ve birey kendini belirli bir sosyal sınıfa dahil olarak görmektedir.

2.1.1. Alevi Kimliği

Türkiye’de, farklı zaman dilimlerinde farklı kimlikler ortaya çıkmış ve bazı kimlikler “öteki” olma yolunda ilerlemiştir. Osmanlı dönemi etkisiyle, birçok kültürü içinde barındıran Türkiye’de, devlet tarafından bastırılmış kimliklerin önu açılmış ve baskı ortadan kalkınca kimlikler kendini açıkça ifade etme yoluna girmiştir. Ceylan’ın Massicard’dan aktardığı bilgiye göre; “*Varlığını devam ettiren kimlikler dondurulmuş ancak baskı bitince kimlikler tekrar gün yüzüne çıkmıştır.*” (Massicard’ın çalışması s. 149, Akt., Ceylan, 2015). Türkiye’de var olan üç tür kimlik patlaması ön plandadır. Bunlar; “*Kürtler, Aleviler ve İslamcılar*”dır (Çelik’in çalışması s. 325-326, Akt., Ceylan, 2015). Alevi hareketini “*Siyasal İslam Yükselişine*” bağlayan birtakım görüşler mevcuttur (Konuyla alakalı ayrıntılı bilgi için bkz. Gencer, 2009). Ancak Alevilik ve İslamcılık aynı dönemde ortaya çıkmıştır.

Alevi kimliğine ilişkin olarak Dalkıran, Zelyut’tan şu bilgileri aktarmıştır: Alevi inançlarına göre yaşayan Alevilik geleneğine, tarihi bilgilere, Alevi efsanelerine, Alevi felsefesine göre değerlendirirsek;

- 1-) *Alevilik İslamiyet içidir,*
- 2-) *Hz. Muhammed İslamiyet’in kurucusu olarak Alevilikte de temeldir,*
- 3-) *Bazılarının göstermek istediği gibi Alevilikten İslamiyet ve Hz. Muhammed dışlanmaz. Yalnız bu kavramın yorumu farklıdır.*” (Zelyut’un çalışması s. 20, Akt., Dalkıran, 2002).

Ceylan’a göre üç ayrı Alevi kimliğinden bahsedilebilir: İlki Cem dergisi tarafından aktarılır. Cem Vakfı Başkanı İzzettin Doğan’a göre; bugünkü Alevilik yaklaşık bin yıl önce Arap kavminin zulmünden kaçıp, Türkistan’a sığınan peygamber soyundan gelenlerle, Kazakistan’ın Yesi şehrinde su yüzüne çıkan Kuran’ın yorumudur. İkinci yaklaşım Aleviliği yok saymakta ya da bu yapıyı kendi görüşlerine koşut olarak değerlendiren Aleviliği, toplumsal muhalefet ve direniş odayı olarak algılamaktır. Üçüncü tasarım ise Diyanet İşleri Başkanlığı’nın ifadesini yansıtır. Bu tasarıma göre; Alevilik ile Sünniliğin dinleri ve kitapları aynıdır ve Alevilik ayrı bir mezhep değildir. (Yılmaz’ın çalışması s. 174-176, Akt., Alvanoğlu, 2017).

Anadolu’da Alevilik, kökeninde eskiden beri var olan Hristiyanlık, Manihaizm, Budizm ve Şamanizm gibi din ve inanç unsurlarının etkisiyle varlığını sürdürmüş, heterodoks, gnostik, senkretik bir inanç özelliği gösterir.

Anadolu Alevileri, kendilerini İslami çerçeve içerisinde tanımlar fakat bu inanç Sünni Müslümanlıktan tamamen farklı gelişen bir yapı gösterirken, Alevi kimliği de zamanla bu inanç özelliği doğrultusunda şekillenmiştir. Alevilik, sosyolojik özelliği “inanç” merkezli bir toplum yapısı olması yanında, aynı zamanda dini inanç öğeleri de bu topluluğun kimliğini aktarırken daha net bir ifade kazanır (Yazıcı, 2011). “Cem, dede, semah, bağlama, düşkünlük, musahiplik” gibi Alevi inancına temel oluşturan bazı kavramlar aynı zamanda inanç kimliğinin de temel yansımalarıdır. Tuğrul’a göre; Alevilikte önemli meselelerden biri de kültürün aktarım şeklidir. İslam’ı benimseyen Türk boylarından bir kısmı yerleşik hayatı benimserken, bir kısmı konar-göçer yaşam biçimini tercih etmiştir. Yerleşik hayattakiler hayat tarzının getirdiği bir avantajla okuma yazma bilen kitâbî kültürle tanışma şansını yakalamıştır. Göçebe olanlar ise sürekli yer değiştirdiği için İslam’ı temel kaynaklardan öğrenme fırsatı elde edememiş ve kitâbî kültürden uzak Türk boylarını oluşturmaktaydı. Bu durum Alevi kültürünü sözlü unsurlara dayandığının bir kanıtıdır. Alevi-Bektaşî kültüründe yazılı kaynakların sayısı oldukça sınırlıdır. Bunları Vilâyetnâmeler, Buyruklar, Nefesler, Fütüvvetnâmeler, Erkânâmeler, Tercümânlar ve Menâkıbnâmeler’den oluşup daha ziyade kendisine nispet edilen şahıslardan sonra kaleme alınmıştır (Tuğrul, 2013, s. 722-723). Bu noktada, Alevilikte yazılı kültürün gelişmemesiyle sözlü kültüre ağırlık verilmiş, sözlü kültürün aktarıcısı olan “dil” kuşaktan kuşağa aktarılarak yüzyıllardır bu inanç biçimine önderlik eden en önemli aktarıcı rol üstlenmiştir. Bunun en önemli yansıması farklı Alevi grupların farklı dilleri konuşuyor olması, hatta günlük yaşantılarında ve ibadet ederken kullandıkları dilin farklı olmasıdır. “Yetmiş iki millete bir nazarla bakmak” ifadesi Alevilerin kendisi dışındaki toplulukları dillerine ve etnik kökenlerine göre değil, inanç biçimine göre algıladıklarını ve bunun yanı sıra kendilerinin de konuştuğu dile ve soy bağına bakmaksızın inançlarının ön planda olduğuna vurgu yapmaktadır (Yazıcı, 2011). Alvanoğlu, Bruinessen’den aktardığı Alevi tanımlamasında; “*Alevi*”, gerçekte inanışları ve ritüelleri birbirlerinden hayli farklı heteredoks toplulukları tanımlamak için kullanılan bir üst kavramdır. Dilsel olarak dört ayrı grubun varlığından söz edilebilir. Bunların ilki Kars’ın doğusunda yaşayan, Azeri Türkçesi konuşan ve Alevilikleri modern İran’daki ‘*ortodoks*’ On iki İmam Şii’liğinden çok az farklı olan Alevilerdir. Türkiye’nin güneyinde (özellikle Hatay ve Adana’da) yaşayan ve Arapça konuşan Alevi topluluğu Suriye Alevilerinin

(Nusayriler) bir parçasıdır ve diğer Alevi gruplarıyla tarihsel bağları yoktur. İlk grup gibi onların da sayıları oldukça azdır ve Türkiye’deki rolleri ihmal edilebilir. Sayıca fazla olan Alevi grupları Türkçe ve Kürtçe konuşanlardır. Kürtçe konuşanlar da kendi aralarında Kürtçe ve akraba bir dil olan Zazaca konuşanlar olarak ikiye ayrılır” (Bruinessen’in çalışması s. 117-118, Akt., Alvanoğlu, 2017). Görüldüğü gibi Bruinessen Anadolu’da farklı bölgelerde, farklı Aleviliklerin olduğuna ve bu farklılıkların soy ve dile yansıdığına dikkat çekmiştir. Aynı inanç biçiminin farklı dil ve yaşantıda yer bulması birlik ve farklılık ekseninde önem arz etmektedir. Geçmişten bu yana farklı bir topluluk olduğu düşünülen, bu farklılık çerçevesinde kendilerini öteki olarak tabir eden Sünnilere karşı farklılaştıran ve merkezi otoritenin baskısı altında yaşamlarını sürdüren Anadolu Alevileri, dış tehlikelere karşı içine kapanmış, kendi içinde çözümcü, dayanışmacı ve korumacı bir yaklaşım sergileyerek, kendi iç hiyerarşik düzenini oluşturmuştur. Bu durum zaman içerisinde Alevilerin ibadetlerini gizli yapmalarına sebep olmuş böylece “*takıyye*” geleneğini devam ettirmişlerdir. Köksal, Alevilerin soyutlanmış toplum yapısıyla bir taraftan geleneklerini koruduklarına, bir taraftan değerlerinin saf kaldığına inanmaktadırlar (Köksal, 2006). Böylece geleneği, bir sonraki nesle bozulmadan aktarma düşüncesiyle hareket etmişlerdir.

Anadolu Aleviliğinin, siyasal düzen içerisinde tehdit algısı oluşturmasıyla kendine bir yer bulamamış olması, toplumdaki kendisini soyutlamasına ve daima kır yaşantısı içinde gizliliğine bağlı olarak hem varlığını hem de kimliğini koruma altına almasına vesile olmuştur. Öteki olarak tabir edilen ve Sünni kesim tarafından ötekileştirilen Anadolu Alevileri, uzun yıllar kır yaşantısında kendi iç düzenine bağlı yaşamını sürdürmüştür.

Osmanlı’nın, sınırları içinde yaşayan Alevi topluluklarla ilgili “yok etme” anlayışı, zamanla yerini büyük oranda “yok sayma” anlayışına bırakır. Bu anlayış, bir taraftan Alevi toplulukların merkezle ilişkilerinin kopmasına, ilişkisizliğe ve soyutlanmalarına; bunun sonucu olarak Sünni çoğunluğun Alevilerin inançları, ibadetleri ve yaşam biçimleriyle ilgili çeşitli söylentiler üretmelerine, diğer taraftan Alevi toplulukların; dışa kapalı, kendi kendine yeten toplumsal yapılar ve bu yapılarda ortaya çıkan sorulara cevaplar, sorunlara çözümler üreten; söylenceleri, ritüelleri, gelenekleri, değerleri inanç eksenli bir bütünlük içinde açıklayan ve kuşaktan kuşağa aktarılan özgün bir sosyal sistem geliştirmelerine neden olur (Yazıcı, 2011, s. 415).

Kimlik çatışması, Alevilerin kamuoyuna çıkmasıyla eş zamanlı bir tutum sergiler aynı zamanda tarihin rengine ve politik süreçlerine eşlik eder. Kimlik, tarihin yankısına tâbi durumdadır. Şahin’in Castells’tan aktardığı bilgi

doğrultusunda, kimliklerin inşası; coğrafya, biyoloji, tarih, üretken ve üremeye yönelik kurumlardan, kişisel fantezilerden, iktidardan, dinsel öğelerden malzemeler kullanır. Bireyler ve toplumsal gruplar bu malzemeyi, içinde buldukları toplumsal koşullara göre işlemekte ve bu malzemenin anlamı yeni bir yön kazanmaktadır (Castells'in çalışması s. 14, Akt., Şahin, 2015).

1950'li yıllarda kırdan kente başlayan göç dalgası, Aleviliğin geleneksel ritüellerinin ve sembollerinin kent ortamında işlev kaybı yaşamasına yol açmış ve geleneksel Aleviliğin dini sembolleri yavaş yavaş çözülme yolunda ilerlemiştir. Şahin, 1950'lerde yaşanan göçle ilgili şunlardan bahsetmektedir;

1950'li yılların sonunda başlayan 1960'lı yıllarda yoğun bir artış gösteren kırdan kente göç büyük çoğunluğu kırsal bölgelerde yaşayan Alevileri çok fazla etkilemiştir. Alevilerin uzamsal ve sosyal yalıtılmışlığına en açık müdahale göç ile birlikte gerçekleşmiştir. Göç bir taraftan Alevilerin toplumsal hareketlilik havuzundan daha fazla istifade etmesini sağlamıştır. Aleviler kent hayatı içerisinde serbest mesleklere de kapı açan eğitim olgusuna bir toplumsal tırmanma yolu olarak öncelik tanımış ve kendi "kanaat önderlerini" oluşturmuştur. Ancak göç diğer yandan ibadetin temelini oluşturan köy topluluklarının çözülmesi anlamına gelmektedir. Sözlü kültüre dayanan, belirli bir "kurumsallaşmanın" parçası olmayan Alevilik ile dedelerin irtibatı kente göç ile beraber dağılmıştır (Şahin, 2015, s. 540).

Aleviliğin geleneksel yapısında inanç unsuru ön plandadır. Dede ocakları, musahiplik, semah, görgü cemi gibi dini öğeler kent yaşamında bireyselleşen Aleviler için arka planda kalmıştır. Şahin'in Subaşı'ndan aktardığı bilgide, kentleşmenin geleneksel Alevilik üzerindeki etkilerinden şu şekilde bahsedilmektedir:

Dinsel otoritenin kente göç ile beraber yoksunlaşması Aleviler için çözülemeyen problemlerden bir tanesidir (Massicard, 2007:53). Kentleşme, bütün geleneksel formlar için dramatik bir kuşatma inşa etmiştir. Kente göç, Alevileri kültürel "sığınaklarından" çıkartmış, onların dinsel inançlar ile kurdukları yoğun bağı gevşetmiştir. Böylece noksan kalan dini yapının ve köksüzleşmenin nasıl doldurulacağı sorusu belirlemiştir (Subaşı'nın çalışması s. 163, Akt., Şahin, 2015,s. 540).

Ceylan, inanç esaslarına ve ibadete olan vurgudan uzaklaşıp sembollere ve mekâna özellikle Cem evine yapılan vurgunun, Aleviliğin dinsel-sosyal kurgusunu sarstığını ifade eder. Aleviliğin merkezinde bulunan dede-talip ilişkisi, kentte cem evine ya da vakıf ve derneğe üyelik şekline dönüştüğünü belirtir. Kentleşme ve modernleşmenin etkisiyle kır yaşamından uzaklaşan Alevilik için "Kimlik Merkezli Alevilik" denebilir. Aleviliğin bireyden önce topluma yer vermesi ve kentleşme koşullarının bireyselleşme etkisinden ötürü Alevilik, geleneğinden uzaklaşmıştır. 16. yüzyılda Aleviliğin tek başına varlığını devam

ettirmesi onun içe kapalı ve toplumsal yapı göstermesine bağlıdır (Ceylan, 2015). Kentleşme yaşamının ilk zamanlarında inanç özelliği devam ederken 1960'lı yıllardan sonra Alevilik inançtan yoksun, kendine siyasi mecrada yer arayan kimlik merkezli bir yapıya bürünmüştür. Sivas, Çorum, Dersim, Maraş, İstanbul (Gazi Mahallesi) gibi ortak acıları yaşatan olayların etkisi, kentleşme koşullarında farklılaşan Aleviler için siyasi ve kültürel açıdan seslerini duyurmaya olanak sağlamıştır (Ceylan'ın çalışması s. 149, Akt., Ceylan, 2015). Kentleşme koşullarında, Anadolu Aleviliğinin geleneksel yapısı etkisini artık yitirmiştir. Geleneğinden uzaklaşan ve yeni bir kimlik arayışına giren yeni nesil Alevileri gençleri 1980'li yıllarda kendilerini sol siyaset içerisinde bulmuştur. Kentleşme etkisinde kalan Anadolu Alevileri için artık öncelikli olan kimlik varlığına yapılan vurgudur. İnanç değerlerinin hiçbir önemi kalmamıştır ve yeni nesil Alevi gençler sol siyaset etkisiyle sosyalist partilere katılımı arttırmışlardır.

1950 ve 1960'lı yıllarda, kente yaşanan göç olgusu Alevi inancı ötesinde kimlik söylemli bir ifade kazanmıştır. Bu söylem; toplumsallıktan, bireyselliğe, inançtan, ideolojiye, geleneksellikten, kimlik ağırlıklı yapıya doğru hız kazanmıştır. Ceylan, kentte yaşayan Alevilerin, yaşadıkları birtakım sorunları aşmak ve çözüm bulmak adına örgütlenme yoluna gittiklerinden bahsetmiştir ve Massicard'dan aktardığı bilgiye göre, Türkiye'de Alevi örgütlenmesine sebep olan eylemler arasında toplumsal, siyasi, ekonomik nedenlerin baş gösterdiğini ifade ederek aynı zamanda, Alevilerin toplumda kendilerine yer bulamamasının, bir yandan kimliklerine dair oluşturdukları seferberlik olduğunu da aktarmıştır (Massicard'ın çalışması s. 88, Akt., Ceylan, 2015). Şahin, Alevi hareketine ilişkin Çamuroğlu'ndan şu bilgileri aktarmıştır:

Alevi hareketinin doğuşunu doğuran birtakım sebeplerden söz etmek mümkündür. Doğu Avrupa'daki sosyalist bloğun öküşü, Aleviler üzerindeki baskın Ortodoks sosyalist tesiri de sönükleştirmiştir. Aleviler geriye dönük baktıklarında sosyalizmin öne çıkartılıp Aleviliğin pasif duruma getirilmesini bir hata olarak görmeye, hatta Aleviliğin sosyalizmden bile daha adil, eşitlikçi ve özgürlükçü kökler taşıdığını savunmaya başlamıştır (Çamuroğlu'nun çalışması s. 105, Akt., Şahin, 2015).

Aynı zamanda Şahin, konuya ilişkin akır'dan şu bilgileri de aktarmıştır:

Mücadele menzili, devrim tutkusundan Aleviliğin ve Alevilerin korunmasına doğru kaymıştır. Radikal İslamcılığın yükselişine Alevi kimliğinin şekillenmesindeki bir diğer etmendir. Alevi derneklerinin kurulmasının ve hızla yayılmasının ardındaki en itici güç, ülkedeki laikliğin korunup geliştirilmesi ve bu amaçla Sünni fundamentalizme karşı mücadele etmek yer almaktadır (akır'ın çalışması s. 87, Akt., Şahin, 2015).

1960'lı yıllar sonrasında, yaşanan sol hareket, Aleviliğin geleneğinden kopmasına ve kimlik merkezli bir yapıya geçmesine neden olan diğer bir etkidir. Türkiye'yi ve dünyayı etkisi altına alan sol hareket, geleneğinden kopmuş ve kendine yeni bir yön arayan Aleviler arasında oldukça etkili olmuştur. Bu rağbet Alevilerin "sol ideoloji" ile anılmasına sebep olmuştur (Çakır, 1998, s.78; Şimşek, 2004, s.128; Aktay, 2007, s.66; Bulut, 2011, s.45; Tuğrul, 2013, s.724; Massicard, 2013, s.60; Aydın, 2013, s.392; Ceylan, 2015, s.151). Şahin, Alevilerin sol ideolojiye ağırlık verme sebeplerinin, yaşadıkları ayrımcılığın hem nedeni hem de sonucu olduğunu belirtir. Aynı zamanda Massicard'dan aktardığı bilgiye göre; Alevilerin ekonomik açıdan arka planda kalmış olması sol örgütlerin eşliğinde kendilerince "kurtarılmış bölgelere" yerleştirilmeleriyle birlikte devlet Alevilere daha da kuşkucu bir bakış açısı sergilemiştir. Bu durum, Alevi gençlerin, ayrımcılığın son bulacağını iddia eden örgütlere sempati duymalarını sağlamıştır (Massicard'ın çalışması s. 60-62, Akt., Şahin, 2015). Ceylan, Türkiye'deki Alevi örgütlenmesinin dört başlıkta incelenebileceğini ifade ederken, Bilici'den şöyle bir bilgi aktarmıştır: "Alevi örgütlenmeleri dört başlıkta incelenir. İlki "materyalist" diyebileceğimiz Aleviliktir ki inanç merkezli Alevilik dışında "Aleviliğin İslâm dışı" olduğunu savunan gruptur. Bu grup Marksist geleneği içinde barındırır ve Kürt sorununa daha çok önem verir. Başkaldırı kimliği ön planda olup Aleviliği "özgürlük teolojisi" olarak ele alır ve Pir Sultan Abdal'ı kendilerine öncü seçmişlerdir. Türkiye'de Pir Sultan Abdal Dernekleri, Pir Sultan Abdal Dergileri, Almanya'da Kürdistan Alevi Birliği ve onun yayın organı Zülfikâr dergisi tarafından temsil edilmektedir. İkinci örgütlü grup İslâm tasavvufu içinde kendini "heterodoks" olarak ifade eden gruptur. Bu grup Hacı Bektaş Veli dernekleri, Semah ve Nefes dergileri etrafında toplanan kişilerdir. Üçüncü grup, gelenek ve teoloji açısından kendini İslam'ın içinde sayan, kendini gerçek İslâm olarak ifade eden topluluktur. Bu grup Cem Vakfı ve Cem dergisi etrafında örgütlenmiştir. Bu grup devletle diyalogu reddetmemekte ve Diyanet'ten kendilerine pay talep etmektedir (Vorhoff'un çalışması s. 55, Akt. Massicard, 2013). Dördüncü grup, İran tarafından şekil verilen, Türkiye'ye gönderildiği iddia edilen, Çorum'da Ehl-i Beyt cami ve İstanbul'da Zeynebiye cami etrafında şekillenen Şii gruplardır. On dört Masum ve Aşure dergileri bu grubun yayın organlarıdır (Bilici'nin çalışması s. 61-65, Akt., Ceylan, 2015). Dini ve kültürel içeriğe önem veren örgütlenmelerde "sol" ile iyi ilişkiler kurulamamıştır. Bu

gruplar aşırı solla iyi ilişki geliştiren diğer grupların gençleri kandırdığını iddia etmektedir (Türkdoğan'ın çalışması s. 12, Akt., Ceylan, 2015).

Görüldüğü gibi Alevi örgütlenmeleri inanç ve ideoloji bakımından ayrışıp gruplara ayrılmıştır. Kimi örgütlenmelerde inanç ideolojinin dışında tutulurken, kimi örgütlenmelerde ise inanç ön plandadır. Sonuç olarak kentleşmenin etkisi, kimlik vurgusunun önde olduğu dernek ve vakıf gibi örgütlü yapıların kurulmasını sağlamıştır. Aleviler bu sayede seslerini kamuoyuna duyurmuştur. 12 Eylül 1980 askeri darbesiyle “Hacı Bektaş Veli Kültür ve Turizm Derneği” kapatılmış ve komünizmle suçlanan kadrolar yargılanmıştır. Örgütlenmelerin kopma noktasına gelmesi, Aleviliğin kentleşme koşullarında geleneksel adetlerin değişmesiyle ve kaybedilmesiyle birlikte kimi araştırmacılar tarafından Aleviliğin yok olduğu ileri sürülmüştür. Tüm dezavantajlı koşullara rağmen Alevilik, kimlik ideolojisinin savunulduğu siyasi bir simge haline gelmiştir. Devletin “Türklük” ve “Sünnilik” kavramları etrafında odaklanması, Alevilerin devlete karşı marjinalleşmesini ve örgütlenme isteğini hızlandırmıştır (Massicard'ın çalışması s. 70-73, Akt., Şahin, 2015).

2.1.2. Kentleşme

Kırsal yerleşim merkezine sahip olan Alevilik, 1950 ve 1960'lı yıllarda şehirlere doğru hızlı bir göç akımı yaşamıştır. Bu dönem, Alevilerin geleneksel değerleri ve sembollerinin aynı zamanda unutulmaya yüz tutacağı ya da yeni şehir hayatına göre yön bulacağı bir dönemi de temsil etmektedir. Atalar, 1960'lı yıllarda yaşanan göçle ilgili büyük şehirlere göç akımının başladığını fakat bu göçün sadece Türkiye'de değil, farklı ülkelere de özellikle Almanya'ya yapıldığını da belirtir (Atalar, 2011). Bu noktada geleneksel Alevilik, hem Anadolu'nun kırsalından çıkıp şehir merkezlerine hem de yurt dışında farklı ülkelere göç ederek, gelenekten farklı bir boyuta doğru uzanmıştır. Subaşı'na göre; Alevilerin kırsaldan uzaklaşarak şehirlere göç etmeleri beraberinde, kültürel değer ve inanç sisteminde farklılık yaratmış ve bu farklılık olumlu yönde gelişmemiştir. Shankland'a göre; Alevilik inanç ve ritüelleri zayıflamış, hatta Alevilik yok olma tehlikesi geçirmiştir. (Shankland'ın çalışması, 1997, Akt., Subaşı, 2003). Akdeniz, 1960-1970'li yıllarda Alevilerin çeşitli ekonomik ve politik nedenlerle şehre göç ettiğini ve göçe sebep olan diğer bir etmenin terör mücadelesi olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, Aleviler daha iyi yaşam koşulları gibi sebeplerle,

birlikte yaşam alanı oluşturdukları mahalle ortamına göç etmişlerdir. Aynı mahalle ortamı, Aleviler için kültürel kimliklerini sürdürmenin de diğer bir sebebi olmuştur (Akdeniz, 2013). Kırsal kesimde periferik yaşam koşulları, bu kez kentlerde gecekondulaşma ve aynı mahalle ortamında gettolaşmaya sebep olmuştur ve Aleviler her koşulda kendi inanç ve geleneklerini koruma altına alma ihtiyacı hissetmişlerdir.

Massicard'a göre; kentleşmenin etkisi, Aleviliğin önemli kurumlarını işlevsiz hale getirmiştir. Köylerde "halk mahkemesi" işlevi gören cemler, şehir ortamında uygulanmaz olmuştur. Musahiplik ve düşkünlük kurumları, şehir yaşantısında işlevini yitirmiştir çünkü kentlerde çağdaş yargı kurumları ve devletle ilişkiler zorunlu ve yüz yüzedir (Aktürk, 2013). Sinanoğlu, şehirleşmenin etkisiyle Aleviliğin dini kavramlarında değişimler olduğunu belirtir. Alevilerin dinsel merkezleri; tekke, dergâh, ocak olarak bilinen ibadet yerleri iken, kentleşmeyle beraber dini ibadet ve eğitim alanı olarak kullanılan yerlere "Cem evi" adı verilmiştir (Sinanoğlu'nun çalışması s. 57, Akt., Aktürk, 2013). Kırsal alanda yapılan cemlerde, dedenin yaptığı cem toplantıları için ayrı bir yer belirlenmezken, kentlerde Alevilerin ibadet edeceği, cenaze işlerinin organize edileceği yerlere ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyaç doğrultusunda, kentlerde cem evleri kurulmuştur. Kimlik bunalımından dolayı, Alevilerin bir bölümü kentleşmenin ve modernleşmenin etkisiyle yaşadıkları yalnızlaşma/yabancılaşma olgusunu ortadan kaldırmak için, inanç alanında ve manevi alanda ihtiyaç duyulan eksikliği gidermeye çalışmışlardır. Böylece inanç motif ve değerleri sembolik de olsa yapmaya çalışmış ve geleneği kentleşme koşullarında yeniden inşa etmeye çalışmışlardır (Yüksel'in çalışması, 2005, Akt., Ceylan, 2015). Ceylan, cem evlerinin popüler olmasının modernleşmenin getirdiği kentleşme sonucu olduğunu belirtmektedir. Massicard, kırsalda yapılan cem ritüeli için ayrı bir alana ihtiyaç olmadığını, bir ev ya da meydanda cem yapılabileceğini aktarmıştır (Massicard'ın çalışması s. 173, Akt., Ceylan, 2015). Şehirlerde bu tür imkânsızlık, cem evlerine ihtiyaç duyulmasını sağlar. Böylece Aleviliği etkisi altına alan kentleşme, temel kurumları sarsmış ve işlev kaybına yol açmıştır. Gelenek kent koşullarında yeni bir inşa süreci kazanmıştır (Ceylan, 2013). Kentlere göç sonrasında, cemler yasaklı durumun devamı şeklinde spor ve düğün salonlarında, dernek bodrumlarında, gecekondular gibi yerlerde yapılmış fakat zamanla bu durum

topluluğa yetersiz gelmeye başlamıştır. Bu sebeple bugün “cem evi” olarak adlandırılan sabit ve geniş alanlar açılmış ve gündeme gelmiştir (Güler, Aleviliğin Siyasal Örgütlenmesi, s. 64.). Aktürk cem evlerinin kurulma sebebini, Alevilerin kentleşme etkisiyle yaşadıkları sorunlara çözüm bulma amacıyla kurulduğunu belirtmiştir. Kırsal alanda dedeler, cem merasimlerini herhangi birinin evinde ya da kendi evinde yapmaktadır. Kent ortamında bu durum gerçekleşmeyince, Aleviler hem ibadet edebilecekleri hem de yaşadıkları sorunları tartışabileceği, mekanlara gereksinim duymuşlardır. Cem evleri, bu sorunlara çözüm olarak yaygınlaşmış mekanlardır (Aktürk, 2013). Ceylan’ın, Alevi Çalıştayları Nihai Raporunda aktardığı kentleşmenin etkisindeki kimlik merkezli Anadolu Aleviliğinde, cemler ibadet unsuru olmaktan çıkarak farklı bir amaca hizmet etmeye başlar. Şehirlerde yapılan cemlerde, önemli olan grup dayanışması ve bu dayanışmayı güçlendiren simge ve sembollerdir. Yani cem evleri, Alevi varoluşuna ve kendi varlığını diğer kesime kabul ettirme amacı taşımaktadır (AÇNR, 2010: 164). Bu durum Yıldırım tarafından “inançsız dindarlık” olarak aktarılır (Yıldırım, 2012). Zelyut’a göre; Alevilikte kimlik vurgusunun ön plana çıkmasında, dinsel referansların kullanılması bir sakınca teşkil etmemektedir (Zelyut, 1998). Cem evleri, Alevilerin kendilerini öteki olarak tabir edilen Sünnilerden ayrılmak için kent koşullarında kullandıkları ve Alevi varoluşuna kanıt oluşturan mekânlardır (Ceylan, 2015). Atalar, kentleşme döneminde yeni nesil Aleviliğin, inanç ve gelenekleri küçümseme eğilimine girdiğinden bahsederek, Alevilerin gitgide bu değerlerden uzaklaşarak, cemlerin daha az yapıldığını ifade eder (Atalar, 2011). Kentleşmenin etkisi, dedelik kurumunu da ciddi anlamda sarsmıştır. Kırsalda halk mahkemesini yöneten, cemleri yürüten, iç düzeni ve otoriteyi sağlayan dedeler, modernleşen Aleviler için anlamını yitirmiş ve bu yeni düzende yerini Alevi aydınlarına ve kitaplara bırakmıştır. Aktürk, konuya ilişkin kentleşme etkisiyle dedelik kurumunun sarsıldığını belirterek, devlet ve Sünnilerle ilişkilerinde aracı konumunda olduklarını, bu görevlerini şehirleşmeyle beraber Alevi örgütlerine teslim ettiğinden bahseder ve yeni nesil gençlerin dedelere itibar etmek yerine, Aleviliği aydınlardan ve kitaplardan öğrendiklerini belirtir (Aktürk, 2013). Kehl ve Bodrogi, kırsalda yaşayan iki kesim Alevilikten bahseder. Bunlardan ilki, eğitici yönüyle dedelerdir, ikincisi ise eğitim alacak olan talip gruplarıdır (Kehl- Bodrogi’nin çalışması s. 156, Akt., Sağır, 2019). Geleneksel Alevilikte toplumun inanç önderi olan dedeler, kırsal

kesim Alevileri için hem dini bir kaynak hem de bir otoritedir. Kentleşen modern Aleviliğin koşulları tümünden değişmiştir. Karmaşık yaşam koşulları, modern Aleviliği geleneksel bağlarından koparmış, farklı sınıfsal konuma erişen kent Alevileri, sol akımdan etkilenmiş, geleneksel Alevilikteki kurumlar sorgulamaya başlamıştır ve bu durumdan dedelik müessesesi de payını almıştır (Sağır, 2019). Subaşı'na göre; modernleşme etkileri geleneksel yapıyı çözmeye başlamıştır. Bu durumda, Aleviler için iki seçenek vardır. Bunlardan ilki; kırsal kesim Alevileri için ya periferideki geleneğe hapsolmek ya da göçle birlikte kendileri için yeni bir yol bulmak olacaktır (Subaşı, 2003). Aktay, Alevilerin şehirde hiçbir dini beklentisi olmaksızın, modern hayatın koşullarına uyum sağladığını belirtir. Bu duruma Cumhuriyet döneminin sebep olmasıyla, ortaya çıkan kurumların da desteği kaçınılmaz olmuştur. Bu kurumlar arasına “muhtar”ın dahil olması dikkat çekicidir. Muhtar, dedenin yerine getirdiği işlevlerin birçoğunu yerine getirmiş ve dedenin statüsünü düşürmüştür. Muhtarın işlevselliği, dedeyi aratmayacak koşullara ortam hazırlamıştır. Köylüler dedeye pek ihtiyaç duymamışlar, zamanla dedelerin varlığı baskı oluşturmaya başlamıştır. Bu durumda dedeler şehre göç ederek, kendi özel yaşantılarını sürdürdükleri savunulur. Dedenin otoritesinde azalma, Alevileri radikal anlamda dönüştürmüştür (Aktay, 2007).

Kentlerde cem evlerinin sadece bir ibadethane değil, sosyal ihtiyaçlara da cevap vermesi, artan nüfus yoğunluğu ve dağınık yerleşmeden kaynaklanmaktadır (Salman, 2015). Köksal, kentsel yerleşim merkezlerinde nüfusun büyüdüğüne ve kent alanının yayıldığı aynı zamanda, kentleşmeye bağlı olarak yeni kentler kurduğunu belirtir (Suher'in çalışması s. 3, Akt., Köksal, 2003). Kentleşmede bulunan mekân içerisinde nüfus toplanması ve yoğunluk söz konusudur. Kentleşme, mekânda yeni bir yerleşme biçimlenmesi ve sosyo-kültürel aynı zamanda ekonomik değişmeye yol açan nüfus toplanmasıdır (Suher'in çalışması s. 4, Akt., Köksal, 2003). Kentleşme ve göçü köylerde “itme” kentlerde “çekme” faktörleri etkilemektedir. Kente iten faktörleri şöyle sıralayabiliriz;

Artan nüfus baskısı,
Doğal afetler,
Mirasla toprağın parçalanması,
Makineleşme,
Kötü dağıtılmış toprak,

Ulaşım ve haberleşme,
Kente çeken faktörler ise şöyledir;
İyi bir eğitim imkânı,
Şehrin cazibesi,
Yüksek hayat şartları,
İş bulma düşüncesi,
Ulaşım imkânı (Sezal'ın çalışması s. 23,Akt., Köksal, 2003).

Türkdoğan'a göre; Batı Avrupa ülkelerinde köylerin iticiliği, şehrin çekiciliği söz konusudur. Aranan işçinin emeğine ihtiyaç duyulması halinde, göçler gündeme gelmiştir. Bizde ise, göçü dış uyaranlar etkilemiştir. Bu durumda;

Şehirleşme sürecinin, ticari ve siyasi nitelikli merkezlerde yoğunlaşması. Bu durumda, Batılı ülkelerde rastladığımız tarzda sanayi odak noktası ön planda değildir.

Sanayileşme ve işgücü arasında gelişmiş ülkelerde olduğu gibi, fonksiyonel bir ilişkinin olamaması çarpık kentleşme denilen sürecin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Kırsal merkezlerden şehre göç edenlerde, kentli olma bilinci yoktur.

Köylerde itme gücünün çekme gücünden fazla olması, Türkiye'de yaşanan göç olaylarını tetiklemiştir (Türkdoğan'ın çalışması s. 179-180, Akt., Aktürk, 2013).

1950'li yıllarda kente yapılan göç hareketi, Alevilerin kimlik algısını ön sırada tutmasıyla bazı örgütlü yapıların gelişmesine de sebep olmuştur. Aktürk, şehirleşme neticesinde Alevilerin de diğer göçmenler gibi örgütlenme yoluna girdiklerini ve 1960'lı yıllarda "Alevi Siyasi Parti" kurma çalışmaları gerçekleştirdiklerini belirtir. Aleviler, ideoloji örgütler oluşturmuştur ve 1980'li yıllarda kimlikleriyle örgütlenerek, Alevi isminin yasak olmasıyla bazı sembollere de başvurmuşlardır. Hz. Ali portresi, Hacı Bektaş Veli portresi, Zülfikâr kılıcı, sol elle havaya kaldırılan saz, semah dönen canlar bu sembollerin başlıcalarını temsil eder. Sembollerden bazıları örgütler tarafından fazlaca kullanılırken, buna amaç olarak örgütlerin anlayış biçimlerinin diğer örgütlerden ayrılması yönünde bir durum vardır (Aktürk, 2003). Aktürk aynı zamanda, şehre göç eden ve eğitim fırsatı yakalayan Alevi gençlerin, sol ideolojik örgütler etrafında bir araya

geldiğini ifade ederek, sosyalizmin ön plana çıktığından da bahseder. Bu dönemde geleneksel Alevilikten kopmanın verdiği arayış, Alevileri “sosyalist sol” ile tanıştırmıştır. Kendine yerli taban arayan sosyalist sol, Aleviler gençler arasında oldukça yaygınlaşmıştır. 1960’lı yıllarda köken bulma arayışında Şeyh Bedrettin’i, 1970’li yıllarda Pir Sultan Abdal’ı ideolojilerine örnek olarak benimsemişlerdir (Okan’ın çalışması s. 100-102, Akt., Aktürk, 2013). Sağır, 1980 yılında yaşanan askeri darbenin, birçok siyasi parti ve sivil toplum kuruluşunun kapanmasına vesile olduğunu aktarmaktadır. Aleviler darbe içinde yaşadıkları baskı neticesinde, kendi örgütlü yapılarını kurmuşlardır. Burada dikkat çeken husus, Alevilerin oluşturduğu bu örgütlenmelerin politik kaide içermeyen, kültürel içerikli örgütlenmeler olmasıdır (Sağır, 2019). Bu dönemde “Alevilik de Sünnilik de gericiliktir” anlayışı gençler arasında yaygındır. Dinin her türlü yorumuyla mücadele etmek önceliklidir. Tuğsuz’a göre, Aleviliğin cennet ve cehennem gibi dini sembollerle pek alakası yoktur. Aleviliğin tanrısı da klasik İslâm tanrısından farklıdır. Pir Sultan Abdal ve birçok aşığın nefesinde, Tanrı insan olarak gösterilmiştir çünkü Alevilikte insana secde edildiği iddia edilmektedir. 16. yüzyılda yaşanan ayaklanmaların da sosyalist bir başkaldırı olabileceği düşünülmektedir (Tuğsuz’un çalışması s. 80, Akt., Aktürk, 2013). Akşit, geleneksel Aleviliğin yok olmasına ilişkin, Alevi bireylerin laik ve sol siyasal akımlarla ilişki geliştirmeleri ve bu akımlara katkılar yapmalarına yol açmıştır demektedir. Ona göre, son 10-15 yıl içinde Alevi inancı, yazılı kaynakları kullanan bir akım haline gelmiştir. Bu yöndeki yayınlar ve şehirlerde cem evlerinin kurulması gelişmenin bir göstergesidir (Akşit’in çalışması s. 213, Akt., Subaşı, 2003).

Ceylan, kimlik merkezli Anadolu Aleviliğine etki eden unsurların; siyasal İslam’ın yükselişi, Kürt ulusal hareketi, sol hareket, kentleşme ve modernleşme etkilerinin aracı olduğuna vurgu yapar. Medya organları sayesinde, bugün Alevilerin seslerini daha iyi duyurmakta olduğu ve çevresinde iktidar alanına vurgu yapılmaktadır (Aktay, 2007). Alevi Çalıştayı Nihai Raporu’na göre; Alevi uyanışı aslında siyasal bir eylemi lanse etmektedir. (AÇNR, 2010: 44). Soğuk savaş bitimi, ideolojilerin son bulması, 1950’li yıllardan sonra Türkiye’de yaşanan sosyo-politik etmenler, 1970’li yıllarda yaşanan göç ve kentleşme, Kürtçülük hareketi, Sovyetler birliğinin çökmesi, 1990’lı yıllarda gelişen etno-dinsel

kimliklerin şekillenmesi Alevi uyanışını destekleyen sebepler arasında gösterilir (Taştan, 2012). Kültürel kimlik arayışı, kimlik merkezli Aleviliği oluşturur. Kimlik merkezli Alevilikte önemli olan siyasi duruştur. Yıldırım, cem evlerinin statüsü, Madımak katliamının anılması, Alevi köylerine cami yaptırılması, din derslerinin kaldırılması gibi konuların kimlik merkezli Aleviler için önemli olduğuna vurgu yapar (Yıldırım, 2012). İnanç merkezli Alevilikte dillendirilen Kerbela kültü, Hz. Ali cenkleri ve evliya menkıbelerinin Alevilikte çok yeri yoktur. Durum tam tersi olsa bile önemli olan Hz. Hüseyin'e yapılan zulümler ve ezilmişlik mitiyle ilgilidir (Aydın, 2013). İnanç-kimlik, geleneksel-modern, kır-kent Alevi ayrımına gidilirken homojenlikten bahsedilemez. Bu durumun sebebi için, kendi içine kapanıp Sünni kesimle görüşmeyen Alevilerin, kendinden olanlarla da görüşmemiş olması gösterilebilir. Farklı yaşam tarzları farklı Alevilikler ortaya çıkarır (Ceylan, 2015).

Geleneklerini merkezi otoritenin baskısından uzakta ve kırsal alanda devam ettiren Aleviler, 1950'li yıllardan itibaren yaşanan sosyo-ekonomik sebeplerle, kentlere göç etmeye başlamıştır. Yaşanan göç olgusu ne kadar istekli şekilde gerçekleşse de kentleşme ve modernleşme, Aleviliğin gelenek ve dinsel ritüellerini büyük oranda sarsmıştır. Aleviliğin en önemli simgesel değerleri (cem, dede, ocak, musahiplik) işlev kaybına uğramış, yeni şartlarla şekillenen modern Alevilikte, kimliğe yapılan vurgu ön plana çıkmıştır. Kent koşullarında Alevilerin ibadet edip, sosyalleşebileceği ve bir arada tartışabileceği mekanlara ihtiyaç duyulmuştur. Cem evleri kent koşullarında kurulan, modern Alevilerin taleplerine karşılık veren mekanlardır ancak cem evlerinin varlığı, Alevi kimliğini öteki olarak adlandırılan Sünnilere duyurmaya çalışan simgesel yapılar olmuştur. Bu dönemde dini öğelerin bir önemi yoktur, yeni nesil Alevilerin kentleşme koşullarında eğitim olanakları ve kitle iletişim araçları daha iyi şartlar sağladığından, geleneksel Alevi düşünce yapısının yerini sorgulamacı, araştırmacı Alevi gençlerinin aldığı söylenebilir. Modernleşme döneminde Aleviler her bilgiyi aydınlardan ve kitaplardan öğrenebilmektedir ve bu durum kuşaktan kuşağa ve soydan nakledilen dedelik kurumunu oldukça zayıflatmıştır. Dedelerin otoritesi sorgulamacı, yeni nesil Alevilik karşısında giderek yok olmuştur. Aleviler kendileri hakkında öğrenmek istediği her bilgiyi Alevi aydınlardan ve kitaptan öğrenerek gelenek perspektifini yıkıma uğratmıştır. Hiç şüphesiz ki kentlere

yapılan göç, bu durumu tetiklemiştir. Yaşanan göç olgusu, inanç kimliğini soyutlamış ve kent ortamında kimlik merkezinin ekseninde şekillenen bir Alevilik anlayışı hâkim olmuştur. Bu dönemde artık önem kazanan simgeler, kırsalda dedelerin talip gruplarıyla yaptığı cem, halk mahkemelerinde yapılan yargılamalar, düşkünlük kurumları, kurban tığlamak ya da musahiplik değildir. Kent ortamında önem kazanan Anadolu Aleviliğinde artık önemli olan, geçmişte yaşanan tarihsel olaylarda yaşanan baskı, zulüm, dışlanmışlıkların bir tepkimesi olarak Alevi kimliğine vurgu yapılması ve bu tepkinin her koşulda öteki olarak adlandırılan Sünni kesime kabul ettirilmesidir. Bu dönemde ideolojik örgütlü yapılanmalar, kimlik söyleminin en büyük destekçisi niteliğindedir. Aleviler kent koşullarında ve yeni şartlar altında, varlıklarını kamuoyuna ve ötekileştirilen Sünni kesime karşı duyurma çabasıdadır. Bu yüzden sol örgütlü yapılar, Alevilerin sesini duyurmasında büyük rol oynar. Türkiye’de Aleviliğin temsilcisi olan örgütlenmeler, düşünce biçimi olarak birbirinden ayrılmıştır. Bu durum aslında bizlere farklı Aleviliklerin olduğunu hatırlatırken, bir yandan da inanç şeklinin bir fakat düşünce biçiminin farklı olduğu Aleviliklerin de var olabileceğini anlatır. Bu noktada ise Erol’un ifade ettiği gibi Aleviliğin, birlik ve farklılık ekseninde önem arz ettiği vurgusu öne çıkmaktadır.

2.1.3. Modernleşme ve Kentleşmenin Alevi Kimliği ile Etkileşimi

Modernus kelimesi “modo” kökeninden gelir ve kelimenin kökeni “hemen şimdi” veya günümüzdeki toplum tipine doğru gelişme anlamı taşımaktadır (Kongar’ın çalışması s. 304, Akt., Aktürk, 2013). İlk olarak M.S 5. yüzyılda Hristiyanları Roma ve Paganlardan ayırmak için kullanılmıştır (Aslan ve Yılmaz’ın çalışması s.99, Akt., Aktürk, 2013). Atalar’a göre; Modernleşme: temelini Batılı toplumlar tarafından atıldığı, toplumun siyasi, teknoloji, ekonomi, kültürel, tarihsel aktörlerinin değişime uğraması, geleneksel değerlerden ve dinden arınmasıdır. Atalar, modernleşme üzerine, Batı’nın kendine yönelik, tarihsel, kültürel, siyasi gelişmesinin ürünü olduğundan bahseder, aynı zamanda dinin sosyal hayattan çekilerek bireysel vicdanlarla sınırlandırılması sonucunu doğurduğunu ifade eder. Modernleşme süreci gelenekselden yeni olana doğrudur. Modernleşmenin yeni toplum düzenine etkileri şu şekildedir:

Kırdan kente göç,
Statü geliştirme imkânı,

Meslek değişimi,
Kadın – erkek arasındaki ilişkiler,
Eğitim alanındaki fırsat eşitliği (Atalar, 2011, s. 12).

Görüldüğü gibi modernleşme, toplumlara alişkin olduğu değerler ve yaşantılardan başka yeni olanaklar sunmaktadır. Toplumun her alanında modernleşme etkilerinden bahsedilebilir; Sanayiden, ekonomiye, gelenekten, aile yaşantısına, eğitim hayatından, insan ilişkilerine ve siyasi mecraya kadar her alanda etkisi görülebilir. Atalar, modernleşmenin pek çok yolla başlatılabileceğini ifade eder ve bu durumun en çok teknoloji ve değerler üzerindeki etkisinden bahseder. Atalar'a göre; modernleşme etkisi kurumları çoğaltmış, geleneksel yapıları karmaşık yapılara dönüştürmüştür (Atalar, 2011). Türkdoğan, aktardığı modernleşme tanımlamasında, modernleşmenin Batı ile özdeş olmadığını ve bununla ilgili üç yanlışa düşüldüğünden bahsetmiştir. Bunlardan ilki; modernleşmenin Avrupalılaşma ve Batılılaşma ile eşit tutulmasıdır. Böyle bir görüş, değişim için kaynak ve uyarıcıların sadece Avrupa ve Batılı devletlerden geldiği ilkesine dayanır. Oysa modernleşme eski ve yeni yolların sentezlenmesidir. İkinci hata ise; tüm modernleşme süreçlerinin iyi zannedilmesidir. Modernleşme sadece faydalı olanları değil, aynı zamanda çatışma, acı ve zararları da ortaya koyar. Üçüncüsü ise; modernleşmenin tek boyutlu olarak düşünüldüğüdür (Türkdoğan'ın çalışması s.128, Akt., Aktürk, 2013). Türkdoğan, modernleşme tanımlamasının sadece Avrupa ve Batı kaynaklı olmayacağına vurgu yaparken, aslında bu tanıma bir aidiyet vurgusu yapılmasının yanlış olabileceğinin de altını çizmektedir. Önemli olan geleneğin yeni sürece nasıl adepte olduğu, eski ve yeni kaynakların kaynaşık bir bütünden nasıl sonuçlar doğurduğudur. Bu noktada ise Türkdoğan, modernleşmenin sadece iyi sonuçlar doğurmadığını bu sürecin ifade ettiği gibi çatışma, gerilim noktasında toplumların yaşamına negatif etkisi bulunduğuna da dikkat çeker. Nitekim modernleşme, geleneksel değerlerden arınıp yeni bir düzene geçme eylemi iğerirken, toplumların alişageldiği geleneksel yaşantılar ve alişkanlıkların terkedilişini aynı zamanda dinsel öğelerin ikinci planda kalarak, ahlâki değerlerin gün yüzüne çıktığı bir süreci de temsil etmektedir.

Modernleşme din algısında ve dini kurumlarda da önemli değişikler meydana getirir. Stark bu konu hakkında şunları ifade etmiştir;

Bilim, din olgusunu yıkıcı kavrama sahiptir,

Modernleşme, tanrıları emekliliğe sürükleyen bir lokomotifir,

Bireylerin dindarlığı önemli ölçüde zayıflamakta, dini önderlerin otoritelerini zayıflatmaktadır (Akt. Kayıklık s. 200, Akt., Aktürk, 2011).

Toplumların modernizasyon sürecinde, yeni yaşama uyum kabiliyetleri; dini kurumların sarsıldığı, kültürel yaşamın ön planda tutulduğu, sanayi üretimine geçildiği bir süreçtir ve insan yaşamına büyük oranda yön vermiştir. Taş, modern sürecin din üzerindeki etkisini şöyle aktarır; *“Modern süreç din algısında, dini tecrübenin ifade şekillerinde önemli değişiklikler meydana getirmiştir. Modern süreçte dindarlık artık vicdan temizliği, doğruluk, iyilik, yardımseverlik gibi evrensel ve sübjektif değerlerin önemsendiği, dini otorite olarak kabul edilen kişilere bağlanmanın zorunluluk taşımadığı, inancın temel gösterge olduğu, ancak dindeki kurallara uymanın ve dini ritüelleri yerine getirmenin ikinci plana alındığı, hümanist yaklaşıma sahip bir dindarlık anlayışının kavramsallaştırılmaya çalışıldığı söylenebilir”* (Taş’ın çalışması s.190, Akt., Aktürk, 2011). Sanayi öncesi dönemde geleneğin ve din kurumunun hâkim olduğu toplumsal yapıda, sanayi devrine geçilmesiyle dini kurumlarda ve geleneksel yapıda değişiklik oluşmuştur.

Modernleşme süreci, bahsettiğimiz gibi batılı toplumların ortaya çıkardığı bir “batılılaşma” süreci olmakla, hiç şüphesiz birçok ülkeyi etkisi altına almıştır. Konuya ilişkin ele alınan bu noktada, Türkiye’deki Anadolu Alevileri için modernleşme süreci, Cumhuriyet döneminde başlamıştır. Aktay, Cumhuriyet döneminde Alevilerin kırsalda yaşamaya devam ettiğinden bahsetmiştir. Bu dönemde, Türkiye’de net bir kentleşme olmadığını ifade eder ve bu yüzden modernleşme etkisinin de bu dönemde Aleviler üzerinde etki etmediğini belirtir (Aktay, 2007). Tekke ve zaviyelerin kapatılması, göç, kentleşme olgusu Aleviler için geleneksel inanç şeklinin modernize edilerek çözülmesi, Aleviliğin gelenekten kopması, Alevilik anlayışına yeni bir bakış açısı getirmesini sağlamıştır. Yani geleneğe bağlı, inanç biçimi ön planda yer alan kırsal Alevilik, yerini kentleşme ve modernleşme etkisinde kalan kimlik merkezli bir yapıya teslim etmiştir. Dini semboller artık yerini ideolojik sembollere bırakmıştır.

Subaşı, Cumhuriyet döneminde Alevilerin toplumsal yapısının değiştiğinden bahseder ve modernleşme sürecinin Aleviler için oldukça dramatik süreçler getirdiğini, uzun vadede modernleşme etkisi ortaya çıktıkça bu durumun gerginlik yarattığını belirtmiş, modernleşme stratejilerinin Alevileri gelenekleriyle sürekli karşı karşıya getirdiğini, geleneğin evrimi ve radikal değişim talepleriyle, Alevilerin güvenlik arayışına girdiklerini ifade etmiştir. Subaşı'na göre; Alevilerin güvenlik arayışının özünde, geleneğin yitirilmesi, dışlanmışlıklar ve modern koşulların yarattığı değişim yatmaktadır (Subaşı, 2003). Kırsal alanda başlayan güvenlik arayışı, kent ortamında şekil değiştirerek devam etmiştir. Modernleşme, kırsal alanda gizli şekilde geleneklerini sürdüren Aleviler için, bambaşka bir Alevilik tanımı ortaya koymuştur. Kırsal kesim Aleviliğinin, bir noktada inanç merkezli olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu durumda kentleşme ve modernleşme etkisi altında kalan yeni Alevilik anlayışı için de “kimlik merkezli Alevilik” diyebiliriz. Kimlik merkezli Alevilikte, geleneksel semboller bir noktada etkisini yitirmektedir. Modernleşme ve kentleşme süreci Alevilikteki dini kurumların yapısını sarsmış, kent yaşamındaki bu yeni anlayış, kimlik merkezli, aynı zamanda ideolojik yapılanmaya doğru evrilmiştir. Bu durumda tekrar altını çizmek gerekir ki modernite, tüm dünya topluluklarını etkisi altına almış, Alevilik üzerindeki modernizasyon süreci ise kent koşullarında kimlik eksenli oluşuma katkı sağlamıştır denebilir. Subaşı'na göre; gelenekten modernliğe büyük bir adım atan ve varlıklarını koruma altına alan Aleviler, 3 ayrı kavramla incelemeye dahil edilebilir. Bunlar periferi, getto ve diasporadır. Periferi, merkez dışında kalan her şeydir. Aleviler için merkez her zaman bir tehdit unsuru olmuştur. Varlıklarının korunmasına ilişkin talepleriyle, geçmişte yaşadıkları olayların korkusundan beslenerek bu sayede hafızalarını canlı tutmaya çalışmış, böylece merkezden uzakta periferik yaşama şeklini benimsemişlerdir. Sözlü / şifahi kültür kalıpları Alevilerin “ötekiyle” ilişkilerini gayri meşru kılmıştır. Sünni kesimle aralarına her zaman mesafe koymuşlar ve devletin kendilerine uygulayacaklarını düşündükleri saldırıları en aza indireceklerini düşünmüşlerdir (Subaşı, 2003, s. 78). Kırsalda inanç ve geleneklerini gizlice yerine getiren Alevi toplulukları için kentleşme süreci, yeni bir güvenlik arayışına sebebiyet vermiştir. Bu durum “getto” tanımını ortaya çıkarmıştır.

Gettolaşmak: geçmişte Yahudi'lere "zorunlu oturma bölgesi olarak ayrılmış mintikalar" anlamına gelmektedir. Yaşam koşullarının elverişsiz olduğu ve azınlık grupların yerleştiği bölgelere denmektedir. Bu kavramda; dışlanma, tecrit edilme, içerdekileri kurala bağlama anlayışı hakimdir. Alevilerin uzun yıllar yaşadığı göç mevsimleri kente taşındıkça, geleneklerini ve yaşam biçimlerini yeniden yapılandırmayı gerektirmiştir. Bunun periferideki modern ve kentsel versiyonu da "gettolaşmak" olmuştur. Periferideki gizli yaşam dünyası kente taşındıkça asimilasyon tehdidi karşısında yeni bir içe kapanma talebi oluşmuştur. Bu durum kentte yeni bir yuvalanmayı gerektirmiştir. Subaşı'nın Tekşen'den aktardığı bilgide, Alevilerin ilk birlikteliklerinin mahalle ortamında gerçekleştiği ve akrabalık, komşuluk, hemşehrilik gibi kavramların onları bir arada tutan faktörler olduğunu vurgulamaktadır (Tekşen'in çalışması , 2003, Akt., Subaşı, 2003). Aktürk, sözlü kültür aktarımıyla bilginin soydan nakledildiği bir yapıdan, modern eğitim ve öğretim hayatına, kitle iletişim araçlarına sahip aynı şehirlerde bir arada olmanın verdiği zorlukla, güvenlik refleksine istinaden yakın mahallelerde bulunmak isteyen Anadolu Alevilerine vurgu yapmıştır. Şehir ortamında dede ve ocak ilişkilerinin devam etmemesiyle, sorgulayıcı eğitim ve ideolojik yaklaşımlar, Aleviler için geleneksel Aleviliğin sorgulanmasına yol açmış ve otorite boşluğu oluşmuştur (Aktürk, 2013). 1960'lı yıllardan sonra, kente göç eden Aleviler belli mahallelerde toplanmış ve bu mahalleler "Alevi mahallesi" olarak adlandırılmıştır. Bu süreçten sonra Aleviler, şehrin her bölgesinde ikamet etmeye başlamıştır. Yarı gettolar hiçbir zaman tam gettolara dönüşmemiştir. Gettolaşma sürecinde göç ve şehirleşmeye alışma süreci nasıl inkâr edilemezse, gettoların erimesinde kitle iletişim araçlarının yaygınlığı da inkâr edilemez. Bu durum zamanla, Alevi ve Sünni gruplar arasında ön yargıların kırılmasına sebep olmuştur. Yani küreselleşme giderek kültürel teklige doğru hız kazanmıştır. Aktürk'ün Bruniessen'den aktardığına göre;

Alevilerin göç ederek köylerden kasabalara veya küçük şehirlere yerleşmeleri, daha önce olmadığı kadar Sünnilerle yakın ilişkileri zorunlu kılmıştır. Bu süreçte geleneksel orta sınıf Sünniler geçim kaynaklarının artan bu nüfus tarafından tehdit edildiğini hissetmesi çatışmayı tetikleyen etkenlerden biri olarak kabul edilebilir. Maraş, Çorum, Malatya gibi orta büyüklükteki şehirlerde Alevi- Sünni çatışmalarının etkenlerinden biri de kuşkusuz ilk defa bu kadar yaklaşan iki toplumun savunma refleksidir. Bu ilk göç hareketi etnik ayrım gözetmeksizin mezhepsel düzeyde bir gettolaşmayı da beraberinde getirmiştir (Bruinessen'in çalışması s. 49, Akt., Aktürk, 2013).

Göçmenler için Türkiye’de tampon görevi görmüş gecekondular, Alevilerin barınma sorununa çözüm olarak başvurdukları bir yöntemdir. Birlikte kurdukları gecekondular mahallelerinde ortak yaşayan Aleviler, “Alevi mahallesi” olarak tanımlanan yerleşim birimine temel oluşturmuşlardır. Gecekondular yerleşimlerinin bulunmasında, enformel dayanışma ağları etkili olmuştur. Kırsal kesim Aleviliğinde, göçten önce merkezden uzak korunaklı alan içerisinde iç gettolarını oluşturan Aleviler, bu defa şehir kenarlarında gecekondular adı verilen “güvenli getto” yerleşimlerine yönelmişlerdir (Aktürk, 2013, s. 115). Gettolaşmak; Alevilerin kent ortamında dış tehlikelere karşı oluşturdukları modern bir koruma biçimi ve sığınak olarak düşünülebilir. Periferide gerçekleştirdikleri geleneksel yaşam biçimi, kent koşullarında yeni bir icat bulmuştur. Bu sayede Sünni kesim karşısında ve kent ortamında yaşanan diğer belirsizliklere karşı kendilerini korumaya almışlardır. (Subaşı, 2003, s. 84). Kırsal Anadolu Aleviliğinin kentsel ortamda yaşattığı “getto” tabirinden sonra bir de “diaspora” kavramını ele alalım.

Diaspora ise güvenli göç hattının, diğer kolu olmuştur (Salman, 2015, s. 183) Aktürk, şehre göç eden Alevilerin önce akrabalarının yanında şehre alışma süreci geçirdiğini ifade ederek, zamanla bu durumun kentlerde hemşehri mahallelerinin oluşumuna zemin hazırladığını belirtmektedir. Erol’a göre diaspora; üyeleri ev sahipliği yapan topluluk içinde görünürlük kazanan, göç etmiş herhangi bir topluluğu tanımlamak için kullanılmaktadır. Diaspora topluluklarında merkezi sorun uyarlamadır, yani grup kimliğinden vazgeçmeksizin çevreye nasıl uyum sağlanır. Buna göre, diasporadaki gruplarını Vertovec şöyle açıklar;

Belli bir ortamda kolektif olarak kendini tanımlayan grup,

Grupların dünyasının öteki bölümlerindeki etnik yandaşları,

Ataları nereden gelirse gelsin ve her ne sebeple olursa olsun, ülkeleri ya da yerel anlamda arasında “üçlü bir ilişki” ile ifade edilir (Vertovec’in çalışması s. 6, Akt., Erol, 2018). Subaşı, diaspora kavramının ilk kez Yahudiler için Babil sürgününden sonra kullanıldığını, modern dönemden önce Filistin’in, son olarak da İsrail’in dışında yaşayan Yahudiler için kullanıldığını belirtir. Günümüzde ise topraklarından göç ederek, farklı topraklara dağılan göçmen toplulukları için kullanılmıştır. Diasporada yaşayan grupların ortak özelliği, ayrıldıkları anavatanlarına karşı duygu ve düşüncelerinin sürekli canlı kalmasıdır. Bu topluluklar eski ve yeni arasında bir tür aracı konumundadır. Bu sebeple siyasal,

dinsel, felsefi anlamlara da yer verir. Marshall, diaspora için; “dünyada doğmuş olma hali”, “Batı’nın içinde”, ama tamamen “Batı’ya ait olamama duygusu” da diaspora kimliklerinin şekillendirdiğini belirtir (Marshall, 1999, s.407; Gündüz, 1998, s.95; Hall, 1998, s.173-191; Subaşı, 2003, s.86). Erol, Alevi topluluğunu bir diaspora olarak belirleyen en önemli özelliğın söylem ve ulus ötesi boyutta olduğunu ifade eder. Ona göre; Alevi kimlik politikası açık şekilde ulus ötesi politik alan içine atıf yapmaktadır. Bu politika her zaman Türkiye’deki gelişmelerle ilgilidir. Kurumsal alanda sanatçıların, entelektüellerin, ulus ötesi aynı zamanda sosyo-kültürel ve politik kimliği ile sürdürölmektedir (Erol, 2018, s. 96).

Alevilerin modern dünyayla tanışmalarının aslında Avrupa’ya göçle başladığını belirten Subaşı, Aleviler için Avrupa deneyiminin hazırlıksız yakalandıkları bir tanışma durumu olduğundan bahseder. Bu durum birçok sorunu beraberinde getirirken, Aleviliğın inanç ve sembolleri Batı kültürüyle yeniden dile getirilir. Böylece Anadolu Aleviliğından tamamen farklı bir Alevilik gelişmiştir. Ortaya çıkan farklılıklar oldukça belirleyicidir. Yabancı ortamlarda Alevi kimliği, diaspora koşullarının ürettiği kayıp ve kazanım stratejilerini üretir. Aleviler göç koşullarının etkisiyle, geleneksel değerlerinin birçoğunu kaybetmiştir. Diaspora, bu kaybedişin hızlandığı süreci temsil eder. Yurt dışına göç eden Aleviler, çocuklarını geleneksel değerler zincirinde tutmayı pek başaramamıştır. Yeni nesil Alevilerde, modern toplumun etkileri daha açık ve asimile olma tehlikesini daha fazla yaşamaktadır (Subaşı, 2003). Anadolu Alevilerinin geçmişi yüzyıl öncesine dayanmakla birlikte, çok uzun yıllar geleneklerine sahip çıkarak kültürlerini devam ettirmiş ve bu süreç Aleviler için zorlu süreçlerden geçmeyi beraberinde getirmiştir. Kırsal yaşam şartları, geleneğın uzun süre devamını sağlarken, Alevilerin kente göç etmesiyle bir noktada gelenek ve ritüellerin tahrip olması kaçınılmaz olmuştur. Modernleşme, bu sürecin en büyük nedenidir ve başka toplulukları etkisi altına aldığı gibi, Aleviliği de büyük ölçüde etkilemiştir. Geleneksel değerler şehir ortamında artık etkisini yitirecek, Alevilik inançtan öte ve modern çerçeve etkisinde ideoloji temelli, örgütlü yapıya bürünecektir. Yüzyıllardır gizli şekilde korunan bir inanç biçiminin gelenek değerleri yeni yaşam koşullarının etkisiyle elden kayıp gitmiş, geleneksel Alevilik yok olma tehlikesi geçirmiştir.

2.2. Aleviliğin Tanımı

Anadolu'da Alevilik; İslâmiyet öncesi dönemde Hristiyanlık, Şamanizm, Budizm, Manihaizm gibi farklı din ve kültürlerden etkilenecek, İslamiyet'in Anadolu'da yayılmasıyla birlikte bu inanç biçimiyle sentezlenmiş senkretik, heterodoks ve gnostik bir inanç biçimidir. Alevi kelimesi Arapça kökenli olup; "Ali'yi sevmek", "Ali'nin soyundan gelmek", "ona bağlı olmak" anlamı taşıyor (Keskin'in çalışması. 39, Akt., Aktürk, 2013). Anadolu Alevileri kendilerini İslâmi çerçevede tanımlayıp, bu çerçevede "Hak-Muhammet-Ali" üçlemesiyle, inançlarını tanımlamaya çalışırken, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt soyundan gelen ve bu soydan gelenlerle yakınlık kuran, tevella ve teberrâ anlayışını sembol edinmiş bir topluluk olması yanında, "On iki İmam"ı kendine örnek edinerek "İnsan-ı Kâmil" olma yolunda ilerleyen ve kendilerini "Sır" kavramıyla "Güruh-u Naci" olarak adlandıran bir topluluktur. Anadolu Alevilerine göre Alevilik bir yoldur ve bir yola girilmesi, bunun Alevilerce devam ettirilmesi, kendilerini seçilmiş bir topluluk yani Güruh-u Naci olarak adlandırılmalarına sebep olmuştur. Bu noktada "Alevi sırrı" kırsal alanlarda kapalı topluluklar şeklinde yaşayan Alevilerin, kendi inancından olmayanlara karşı kendilerini dış tehlikelerden korumak için oluşturdukları bir duvar görevi üstlenmiştir. Anadolu Alevilerine göre "Sır" herkese açıklanmaz (Önder'in çalışması s. 260, Akt., Tanrıverdi, 2018).

Anadolu'da Aleviliğin tarihsel olarak 3 ayrı dönem yaşadığı söylenmektedir. Bunlardan ilki;

Oluşum dönemi; (11-15.yy) bu dönemde Aleviliğin doğuşu ve tarih sahnesindeki rolü öne çıkar,

İkincisi, Safevi (Kızılbaş) dönemi; (16-19.yy) bu dönemde yaşanan gerilimler sonra ermiş ve Alevilik dini cemaat hüviyetine bürünerek heterodoks ve sinkretik bir grubun inanç ve ritüelleriyle kendini genel toplumdan soyutlamaya çalıştığı bir süreçtir,

Sonuncusu ise; Modern Aleviliğin gün yüzüne çıktığı dönemdir. (20. yy ortalarından günümüze devam eden süreç) Alevilerin modernizm karşısında asimile olmalarını yani yeni konumlarını yansıtmaktadır (Subaşı'nın çalışması s. 79, Akt., Yıldırım, 2012, Akt., Ceylan , 2015).

Aleviler, 15.yy'dan 19.yy'a kadar "Kızılbaş" olarak adlandırılmışlardır. Bu adlandırmaya Safevi hükümdarı Şah İsmail'in babası Şeyh Haydar'ın askerlerine taç adı verilen beyaz bir tülbent üzerine sarılı ve yukarı doğru gittikçe sivrilen on iki dilimli kızıl bir başlık giydirmesiyle ortaya çıkmıştır. (Bozkurt'un çalışması s. 51, Akt., Köksal, 2006) Askerler "Haydari Taç" olarak da adlandırılan oniki dilimli serpuş giydikleri için onlara "Kızılbaş" adı verilmiştir. Bu kızıl başlık ile Safevi yanlısı Anadolu Alevisi, Kızılbaş olarak adlandırılmıştır (Köksal, 2006, s. 10). Sağır'ın Melikoff'tan aktardığı tanımında, Alevilerin tarihteki adının "Kızılbaş" olduğu ifade edilmektedir. XV ve XVI yüzyıllarda, Kızılbaşlar, ilk Safaviler olan, Şeyh Cüneyd, Şeyh Haydar ve Şah İsmail taraftarı Türkmen boyları olduğunu açıklar. Melikoff bu dönemde, Alevilerin kırmızı bir serpuş giydikleri için Kızılbaş adı aldıklarını belirtmiştir. Zamanla Kızılbaş sözcüğünün, küçük düşürücü bir anlam kazandığı, Celali ayaklanmaları ile tanınan dini sosyal başkaldırı hareketleriyle dinsiz, asi anlamlarında kullanılmaya başlandığı, bu nedenle de Kızılbaş sözcüğünün yerini günümüzde Alevi kelimesinin aldığı belirtilmektedir (Melikoff'un çalışması s. 33, Akt., Sağır, 2019).

Alevilik üzerine Anadolu'da tarihi süreç içerisinde farklı adlandırmalar yapılmıştır. Aktürk, Alevi-Bektaşî toplulukların kendini ifade etmek için, bazı terimlerin kullanıldığını belirtir. Bunlar; "Alevi, Bektaşî, Kızılbaş ve Rafizidir". Farklı coğrafyalarda farklı isimlerin kullanılması dikkat çekicidir. Aynı zamanda Alevilik; İran'da "Şii" Pakistan'da "İsmaili" Mısır'da "Fatimî" şeklinde isimlendirilir (Şener ve İlknur'un çalışması s. 19, Akt., Aktürk, 2013). "Yol bir, sürekin binbir" deyişi Anadolu Alevileri için inanç hususunda bir olduklarına vurgu yaparken, pratik anlamda farklılıkların olabileceğinin de bir kanıtıdır. Bu konuyla ilgili olarak Erol; Alevilikte irfani yolun bir olduğuna vurgu yaparken, süreğinin çeşitli olduğuna yani Anadolu'da Alevi pratiklerinin birbirinden farklı olduğunun da altını çizmektedir. Ortak yolun birlikteliği Hz. Ali'ye olan sevgi ve bağlılıktır. Hz. Ali'nin Aleviler için önemli bir referans noktası olduğunu belirtmek gerekir. Aleviler, daha güvenli bir aidiyet düşüncesinin sonucu olarak kendilerini; "Tahtacı" "Sıraç" "Nalcı" ve "Çepni" olarak adlandırmışlardır (Erol, 2018, s. 80-81). Görüldüğü gibi Anadolu'da Aleviler, inancın simgesel değerinde birlik oluştururken, pratikte tamamen farklılık göstermiştir. Erol'un da bahsettiği gibi aidiyet gereksinimi farklı isimlendirmeleri beraberinde getirmiştir, bu durum

Alevilerin kendi içlerinde geliştirdikleri hoşgörü anlayışını zedelememiştir, pratikte sergilenen tutumlar farklı olsa da inanç hususunda ortak noktada birleşmişlerdir.

Anadolu Aleviliğinde; geleneği yansıtan cem, dedelik, musahiplik, kırklar cemi, on iki imam ve düşkünlük gibi kavramlar önemli simgesel değerlerdir. Konunun ilerleyen bölümlerinde bu tanımlardan ayrıntılarıyla bahsedilecektir. Anadolu Alevileri kendilerini İslâmi çerçeve yerleştirirken, Sünni müslümanlardan farklı bir inanç ve ibadet eylemi ortaya çıkmıştır. Sünni Müslümanlıkta namaz, oruç, hac gibi ibadetlerin hak yolunda yapılması farz iken, Alevilikte aynı ibadet eylemlerinin yapılması zorunlu görülmemiştir, bu duruma geçmişte göçebe olarak yaşamalarının da etkisi olmuştur. Çaylak ve Kaymal'a göre;

Birçok Sünnî Müslüman'a göre, "dinin direği" olarak ifade edilen namaz, oruç, hac gibi şekli ibadetler, Alevîlerce dinin direği, özü olarak kabul edilmemektedir. Bâtîni felsefede hakikat, her zaman için zâhire hükmeden şeriatın ötesinde bir mana taşır. Buna bağlı olarak da bâtinî bir felsefeye sahip Alevîler için sevapgünah-ibadet gibi kavramların anlamları değişikliğe uğrar (Çaylak ve Kaymal , 2020 s. 1088).

Aleviler, ibadetlerini zaman mekân kısıtlaması olmaksızın her şekilde yaptıklarını belirtirler ve ibadette şekilciliğe yer verilmediğini savunurlar. Önem verilen nokta ise; yaradan korkusu yerine yaradan sevgisidir. Bu yüzden ibadet eylemleri korku tecellisi olmaksızın herhangi bir mekânda, herhangi bir dayatmaya maruz bırakılmamıştır. Anadolu Aleviliğinde yaradan sevgisi yanında, insana secde edildiği iddia edilir fakat insana tapılmaz. Yaratanın varlığının insanın çehresinde gizli olduğu düşüncesi yaygındır, bu yüzden Aleviler ibadet ederken iki insanın karşı karşıya durması da kible yönünün insana olduğu ve insana verilen değerın simgesi olduğu düşünülür. Alevi ve Bektaşî geleneğinde insan en değerli varlıktır. Demircioğlu'na göre; Din ve değerler insanın değeri kökeninden oluşurlar. Alevi inancında Allah korkusu yoktur; bunun yerine Allah sevgisi vardır (Şener'in çalışması s. 40, Akt., Demircioğlu, 2020). Hacı Bektaş Veli insan anlayışını, Alevilik düşüncesinde insanın yerini ve değerini şu dizelerle anlatmaktadır (Coşan'ın çalışması s. 53, Akt., Demircioğlu, 2020)

Hararet nardadır, sacda değildir.

Keramet baştadır, taçta değildir.

Her ne ararsan kendinde ara.

Kudüs'te Mekke'de Hac'da değildir

Ayrıca konuya ilişkin olarak Sarıkaya'nın Zelyut'tan aktardığı bilgiler de dikkat çekicidir;

Alevi felsefesinde insani biçim, Tanrısal biçimin sembolüdür. Bu nedenle Tanrısal olanı yüklenmeye en layık olan varlık insandır. Tanrısallığı açığa çıkarma, onun görevidir, onun omuzlarındadır. Bu nedenle Alevilikte insan;

- a. Tanrı'nın sembolüdür
- b. İnsanın kalbi Tanrı'nın evidir. Bu nedenle insan gerçek kıbledir.
- c. İnsan Tanrısal bilgiyle donatıldığı için kutsaldır.
- d. Kutsal olup günah basamağını geride bıraktığı için masumdur.
- e. Kurallar ve yaptırımlardan oluşan dış manevi dünyadan ebedi gerçeklerin hüküm sürdüğü iç hakikat basamağına yöneldiği için kural ve bağlardan bağımsız kılınmıştır.” (Zelyut'un çalışması s. 56-57, Akt., Sarıkaya , 2017, s. 13).

Ayrıca konuya ilişkin olarak Çaylak ve Kaymal Anadolu Alevilerinin Allah sevgisini şu dizelerle belirtmiştir;

1930 yılında doğmuş olan ve 2015 yılında vefat eden Bektaşî tarikatına mensup ozan Derviş Kemal'in dörtlükleri, bahsetmiş olduğumuz felsefeyi göstermektedir (Aydın'ın çalışması s. 368- 385, Akt., Çaylak ve Kaymal , 2020):

“...Münkirin farz deyip gittiği Mekke
Kazanmak içindir bir gümüş sikke
Gururla giydiği bere ve takke
Başsız gövdelere tac olsa gerek.
Erenler yolunda gönül verenin
Korkusu tükenir Hakk'a erenin
Gönül kapısından kalbe girenin
Yaptığı en makbul hac olsa gerek
Göz ile görmeden yalan söylemek
Ademi ademden tefrik eylemek
Oruçla namazla cennet peylemek
Tanrının indinde suç olsa gerek...”.

Bu dörtlükler hakikatin şekli namaz, oruç gibi ibadetlerden ziyade Allah'ı gönülden sevmek, doğru ve dürüst olmak, insanlar arasında ayrımcılık yapmamak olduğunu; gönül kapısından kalbe girmenin ise hac ibadeti için Mekke'ye gitmekten yeğ olduğunu ifade eder. Ozan, “münkirin giydiği bere ve takke”nin “başsız gövdelere tac” olduğunu ifade ederek, biçimsel dinî statü giysilerini, zulmün ve muhalefete karşı yapılan baskıların sembolleştirilmesi olarak tasavvur etmiştir” (Çaylak ve Kaymal , 2020, s. 1088-1089).

Anadolu Aleviliğinde “Hacı Bektaş Veli” en önemli dini simgedir. Aytaş'a göre; Hacı Bektaş Veli insan sevgisini en büyük şiar olarak görmektedir. “Benim Kabe'm İnsandır” sözü bu durumu ispatlar niteliktedir. Ayrıca Hacı Bektaş Veli ibadette şekilciliğe karşı çıkmıştır ve bunu “Her ne ararsan kendinde ara ne Kudüs'te, Mekke'de, Hac'da değildir” sözü ile ifade etmiştir. Ayrıca bilginin kaynağı olarak bilinmekte ve batini bilimlerin piri olarak kabul edilmektedir (Aytaş, 2010). Tanrıverdi'ye göre, Anadolu Alevilerinin en önemli dini merkezi

Hacı Bektaş'tır. Onun İslam yorumu, Alevilerin "Hakk'a ibadet" anlayışına temel oluşturmuştur (Balcıoğlu'nun çalışması, 2003, Akt., Tanrıverdi, 2018).

Tarihi süreçte Alevilik üzerine bazı yorum ve tanımlamalar yapılmıştır. Kimilerine göre; "Alevilik İslâm içi ya da İslâm dışıdır" "Alevilik Zerdüştlüğün bir uzantısıdır" "Alevilik İslâm'ın heterodoks bir yorumudur" "Alevilik bir kültür ve toplumsal bir başkaldırıdır" "Alevilik İslâm'ın Anadolu yorumudur" (Aytaş, 2010, s. 18).

Dalkıran'a göre; Aleviliğin gerçek anlamda kimliği ve İslam diniyle ilişkisi konusunda Alevi aydınlar arasında çok çelişkili anlayışlar bulunmaktadır. Alevi aydınlar arasında yapılan bir çalışmada, bu çerçevede, birbirleriyle tezat arz eden birçok görüş belirlenmiş olup bunların belli başlıları şöyle sıralanmıştır:

- a) Alevilik bağımsız bir dindir,
- b) Alevilik Zerdüştiliğin uzantısıdır,
- c) Alevilik On iki İmam Şiiliğidir,
- d) Alevilik heterodoks bir İslam'dır,
- e) Alevilik kısmen İslam içi, kısmen İslam dışıdır,
- f) Alevilik İslam dininin özüdür,
- g) Alevilik İslam'ın Anadolu yorumudur,
- h) Alevilik ilahilik ve irfanilik bütünüdür,
- i) Alevilik bir yaşam biçimidir,
- j) Alevilik toplumsal bir baş kaldırıdır,
- k) Alevilik komünist kavramlar içeren bir öğretilerdir,
- l) Alevilik materyalist bir anlayıştır (Dalkıran, 2002, s. 109 -110).

Tarihin geçmiş dönemlerinde yapılan farklı tanımlamalar, Anadolu Aleviliğinin tek bir yoruma bağlı kalmadan zengin bir kültür çerçevesinde aktarıldığının göstergesidir. Bu çerçeve dahilinde Alevilik kimi noktada bir kültür ve yaşam felsefesi olarak aktarılırken, kimi noktada ise toplumsal başkaldırının sembolü olarak yansıyan bir tanımlamadır. Bazı araştırmacılar tarafından, Aleviliğin hangi noktada ağırlık kazandığı tartışma konusu olmuştur. Uzun yıllar Anadolu Aleviliğinin geleneksel boyutu ele alınırken, son yıllarda araştırmacılar modernizmden etkilenen kent Aleviliğinin sorunlarına değinmiştir. Ceylan'ın Bulut'tan aktardığı Alevilik tanımında; Aleviliğin bir tarikat mı, bir mezhep mi, Bâtini bir mezhep olmasından öte bağımsız bir inanç mıdır? sorularına yanıt

olarak Bulut; Aleviliğin İslâm dininde Bâtınî bir mezhep olmadığını belirtirken, Aleviliğin kendi başına bir Anadolu kültürü, felsefe ve inanç sistemi olduğunu iddia etmektedir (Bulut'un çalışması s. 45, Akt., Ceylan, 2015). Üçer'e göre; Günümüzde Alevî kelimesiyle nitelendirilen gruplar, her bir grupta Dedeliğin babadan oğula geçmesi, her grubun kendine özgü bazı uygulamalarının olması, yine tarikatlarının işleyişini kendi içlerinde yürütmeleri ve diğer gruplardan olanların tarikatlarına alınmaması (Bektâşîliğin Babağan kolu hariç), "soy sürme"nin esas olması vb. özel bazı hususlar dolayısıyla "soya (ocaklara) dayalı tarikatlar" şeklinde nitelendirilmelidir. Nitekim varlıklarını "soya dayalı" olarak sürdürseler de söz konusu gruplarda hâkim olan en belirgin özellik, tarikatların ortak unsurlarının hepsini bir şekilde barındırıyor olmasıdır. Bu da söz konusu bu yapılanmaların net olarak "soya dayalı tarikatlar" şeklinde tanımlanmasını mümkün kılmakta ve günümüzde Anadolu'da yaşayan Aleviliğin soya (ocaklara) dayalı tarikatlardan oluşan gruplar (topluluklar) bütünü için bir üst kimlik veya bir şemsiye kavram olduğunu göstermektedir (Üçer, 2005, s.165). Bu hususta, Anadolu Aleviliğinin İslami çerçeveden bağımsız ve ayrı bir inanç biçimi olduğu, kendi geleneğini de merkezden bağımsız bir şekilde sürdürdüğü söylenebilir. Şener'e göre ; *"Anadolu Aleviliği, kendine özgü bir yaşam biçimidir, bir kültür ve kimlik meselesidir, doğuştan dinsel temelli, dinsel bir muhalefet akımı olan Şia hareketi, Anadolu'da dinsel ve ırksal olmaktan çok toplumsal yanı ağır basan, bir yaşam felsefesine ve bir muhalefet akımına dönüşmüştür"* (Şener'in çalışması s. 105, Akt., Köksal, 2006). Sağır'a göre; Anadolu Aleviliği dinsel ve ırksal olmaktan çok toplumsal bir akım ve bir hayat felsefesidir. Anadolu Aleviliğini; Ali ve ehlibeyt sevgisini, insan sevgisini, kardeşliği, hakça bölüşümü, eşitliği, her türlü haksızlığa karşı olmayı kendisine ilke edinmiş bir dünya görüşü olarak açıklamaktadır (Sağır, 2019). Anadolu Alevileri, tarihi süreç içerisinde yaşamış oldukları birtakım olayların etkisiyle, kendi kimliklerini öteki olarak adlandırılan karşıt kimliklere karşı bir savunma ihtiyacı hissetmiştir. Bu eylem hem varlıklarına yönelik bir ispat hem de kimliklerini savunma amacıyla yapılan toplumsal bir başkaldırı eylemine dönüşmüştür. Melikoff'a göre; Aleviliğin köklerinde "din sinkretizmi" vardır (Melikoff'un çalışması s. 19, Akt., Keleş, 2016). Bu doğrultuda Keleş, Aleviliğin köklerinin İslâm dini ile sınırlı olmadığını altını çizer ve Ali'nin tanrısallığı gibi Şii inançların, insan nitelikli tanrı öğretisinin, ruh göçünün, taş ve ağaç kültürlerinin, evliya-keramet söylenceleri gibi ortadoks İslam'a sığmayan niteliklerin bu durumu kanıtlar nitelikte olduğunu

da belirtir (Keleş, 2016). Bu durumda Anadolu Aleviliği, İslamiyet öncesi dönemde birçok dini inancı içinde barındıran, İslamiyet döneminde ise daha önceki dinlerle ve kendini İslamiyet inancıyla harmanlayan senkretik bir inanç biçimi olduğunun altını çizmek gerekir. Shankland, Alevilikte içselleştirilmiş bir Tanrının kabulü, Hz. Ali'ye verilen önem, cem evlerinde kadın ve erkeğin birlikte ibadet etmesi gibi hususların, dinsel hayatın hâkim olduğu toplum içinde, inancın ortodoks olmayan algısına dikkat çeker (Shankland'ın çalışması s. 171, Akt., Erol, 2018). Bu hususta, Alevilik farklı din ve inanışların etkisinde kalan sentez yapıda ve Sünni İslâm dışında kendine özgü inanç biçimi olan bir topluluktur. Keleş, bugün “Alevi” başlığı altında değerlendirilen toplulukların, geçmişte birbiriyle ilişkili yalnız bazı açılardan farklı değer ve uygulamalara sahip cemaatler şeklinde yaşamlarının temelinde hoşgörü anlayışının yattığına vurgu yapar (Keleş, 2016). Böylece, Alevilik ve Alevi kimliğinin Aleviler ve öteki olarak adlandırılan Sünniler tarafından inanç, ideoloji ve etnisite bakımından farklı biçimlerde tanımlanabileceğini ifade eder. Sağır'ın Aydın'dan aktardığına göre; Aleviliğin, tarih dışı bir inanç olmadığı gibi hilafet hakkı yenen Ali'nin üzerine oluşmuş bir İslam içi mezhep de olmadığını, Aleviliğin göçle gelen ve burada yaşayan inançların senteziyle, Anadolu'da şekillenmiş bir inanç olduğunu, egemene karşı sahiplenilmiş, özgün bir inanç sentezi olduğu fikrini ileri sürmüştür (Aydın'ın çalışması s. 110-112, Akt., Sağır, 2019)

Keleş'e göre; günümüzde İslâm tarihinin dördüncü halifesi Hz. Ali'nin tapınmak için kabul edildiği, Anadolu, Ortadoğu, Uzak Doğu, Orta Asya gibi birbirinden farklı coğrafyalarda ortaya çıkan din ve kültürlerden izler taşıyan, cem, musahiplik ve dar gibi kendine özgü geleneksel ritüellerle varlığını sürdürmüş heterodoks bir inanç biçimi olduğuna vurgu yapmaktadır (Dönmez'in çalışması s. 19, Akt., Keleş, 2016). Köksal, araştırma sonucunda farklı Alevilik tanımlarının ortaya çıktığından bahsetmiştir. Eröz'den aktardığı Alevilik tanıma ilişkin olarak, çoğunluğu okumamış Türkmenlerden oluşan Alevilerin, Orta Asya'dan taşıdıkları İslâm öncesi dini inanışlarını “Alevilik” adı altında İslâmi bir çerçeve ile muhafaza ediyor olmasıdır (Eröz'ün çalışması s. 89, Akt., Köksal, 2006). Fıglalı ise bu konuyla ilgili; *“Daha çok sözlü kültüre dayanan Anadolu Aleviliği, özü itibarıyla Orta Asya gelenek, görenek ve inanışların İslâmi bir manaya büründürülmeye çalışılmasından başka bir şey değildir”* şeklinde yorum yapmıştır.

(Fığlalı'nın çalışması s. 236, Akt., Köksal, 2006). Erol, kültürel olarak Anadolu Aleviliğinin ortadoks Müslümanlıktan farklı olduğunu aynı zamanda, şiilik ile arasına mesafe koyan üçüncü bir yol olduğunu da belirtir. Bu noktada Aleviliğin Müslüman dünya ile bağlantısının hep devam ettiğinin de altını çizer (Erol, 2018, s. 80). şener, Anadolu Aleviliğinin şia akımıyla hiçbir bağlantısı olmadığını savunur ve Alevilik ve şiiliğin arasındaki ortak noktanın Ehlibeyt ve Ali sevgisi olduğu belirtir. Ona göre Anadolu Aleviliği; bir kültür olayı, kimlik meselesi ve kendine özgü bir yaşam biçimidir (şener'in çalışması s. 131-132, Akt., Sağır, 2019). Ahmet Yaşar Ocak'a göre; "Alevi- Bektaşi öğretisinin klasik kaynakları olan menakıpnamelerde var olan, inanç ve simgeler göz önüne alındığında Türk heterodoksisinin inanç unsurlarını teşkil eden İşlm ncesi inanışların ağırlık noktası şamanizm değil, Budizm ve Manihaizm inanışlarının ve eski İnanışlarının oluşturduğu inanç biçimleridir" (Ocak'ın çalışması s. 281, Akt., Köksal, 2006). Melikoff, (1993) Anadolu Aleviliğinin de içerisinde yer aldığı halk İşlam'ının evrimleşme sürecinde, şamanik öğeler dışında, Manicilik, Budacılık, Musevilik, Hristiyanlık ve İşlam gibi dinler ile tanıştığını, bu tanışmalarda Türk Moğol uluslarına has bir hoşgörü ve henüz güçlü kültür geleneklerini kazanamamış genç uluslarda görülebilen bir benimsenme yeteneği sayesinde, yüzyıllar boyunca birçok inanışı içinde eritmiş bir dinler karışması, senkretizmin söz konusu olduğunu belirtmektedir (Sağır, 2019 , s. 18-19). Ceylan'ın, Yıldırım'dan aktardığı "Ali'siz Alevi" tanımlamasında ise; Alevi olduğunu söyleyen ve bunu herhangi bir inanca bağlamayan bir grubun ortaya çıktığından bahseder. Uluhiyet, nübüvvet ve velayet inancının olup olmamasının bir önemi yokken, sadece Alevi bir anne ve babadan doğmuş olmanın Alevi olmak için yeterli bir kriter olabileceğinin altını çizmiştir (Yıldırım'ın çalışması s. 148, Akt.,Ceylan, 2015). Endogami Anadolu Alevileri arasında yaygın görülen bir durum haline gelmiştir ve böylece geleneklerini ve varlıklarını uzun yıllar devam ettirme düşüncesi hâkim olmuştur. Bu durum neticesinde, Aleviliğin mezhep olmaktan öte bir "nesepl olma" yolunda ilerlediğinin bir kanıtıdır. Aleviliğin İşlam inancı içerisinde görülüp görülmediği son yıllarda tartışma konusu haline gelirken, Türkiye'de "Ali'siz Alevi" "Ateist Alevi" "Komünist Alevi" şeklinde yapılan kimlik tanımlamalarıyla karşılaşmak mümkün hale gelmiştir (Ceylan, 2015, s. 132-133). Böylece yüzyıllardır geleneklerini inanç merkezli devam ettiren Anadolu Aleviliği, kentleşme koşullarının etkisiyle birtakım değişikliklerle karşı

karşıya gelmiş, yeni kent koşulları neticesinde asimile olmuş, inanç öğeleri etkisini yitirerek kimlik söylemi ön plana çıkmıştır. Bu durum zamanla, “Alisiz Alevilik” kavramına da zemin hazırlamıştır.

Tarihi süreç içerisinde akademik alanda Alevilik hakkında birçok araştırma yapılmış ve yapılan yorum ve araştırmaların neticesi bize farklı Alevilik tanımlarının olduğunu göstermiştir. Anadolu Aleviliği tarihsel dönemlerde etkileşim içinde olduğu farklı din ve kültürlerden izler taşımaktadır. Senkretizm etkisinin yoğun hissedildiği Anadolu Aleviliği, Ali’yi pir edinen, onun yolundan giden, ona gönülden bağlı olan ve Kerbela olayının hüznünü derinden yaşayan, heterodoks bir grup olmasının yanında, kimi araştırmacılara göre ise; İslami çerçevede tasavvuf etkisi gösteren fakat bu etkinin Sünni İslam’dan tamamen ayrı ve ortodoksinin varlığını reddeden bir inanç biçimi olduğu yönünde yapılan tartışmalar vardır. İçerisinde çok geniş bir kültür yelpazesi barındıran Anadolu Aleviliği kimi araştırmacılara göre; bir felsefe, yaşam biçimi, toplumsal bir başkaldırı ya da İslam’ın kendisidir. Bu noktada Anadolu Aleviliği Orta Asya’dan Anadolu topraklarına uzanan büyük bir kültür oluşumudur. “Vahdet-i Vücut” anlayışını benimseyen Anadolu Aleviliğinde, insanın vasfı önemli bir yer tutar çünkü tanrının varlığının insan suretinde gizli olduğu düşüncesi yaygındır. Bu durum aynı zamanda Anadolu Aleviliğinin Batıni ilimlerle ilişkisi olduğunu da ortaya koyar. Batıni düşünce biçimini felsefe edinen Anadolu Alevilerine göre, cennet ve cehennem insanın dünyada yaşadığı iyi ve kötü eylemlerin temsilidir. Ahiret inancı yoktur ve insanda tanrısal özellikler bulunduğu iddia edilir. İyilik, dürüstlük, kardeşlik, eşitlik, barış, adalet gibi kavramlar bu düşüncenin temelidir. İnsan doğada yaşayan en kıymetli canlıdır ve akli insanın varlığını ortaya koyan önemli bir olgudur. Dedelik, cem, musahiplik, düşkünlük gibi Alevi topluluğunun ahlaki varlığına etkide bulunan bu kavramlar, uzun yıllar geleneğin yaşatılmasında yol gösterici öğeler olmuştur. Anadolu Alevileri yüzyıllardır geleneksel değerlerini inanç bağlamında devam ettirip yaşatmışlardır. Gelişen teknoloji ve yeni yaşam koşullarının etkisiyle Anadolu Aleviliğinin geleneksel değerleri ve inanç biçimi örselenmiş, modernizm etkisinde kimlik merkezli bir yapıya doğru evrilmiştir. Değişen yaşam koşulları geleneği değiştirerek modernize edilmiş yeni bir Alevilik anlayışını karşımıza çıkarsa da Anadolu Alevilerinin

“Yetmiş iki millete bir nazarla bakmak” anlayışı değişmeyen bir anlayış biçimi olarak hafızalarda kalmıştır.

2.2.1. Anadolu Alevi Kültüründe Semboller

2.2.1.1. Hak-Muhammed-Ali Üçlemesi

Anadolu Aleviliğine ait en önemli inanç felsefesi “*Hak-Muhammed-Ali*” üçlemesidir. Anadolu’da Aleviler, İslamiyet inancını öteki olarak adlandırılan Sünni Müslümanlarla birlikte teolojide bir, pratikte farklı yansıtıran farklı yorumlara dayanan bir inanç geleneğine de sahip olmuşlardır. Hiyerarşi basamağının en üstünde yer alan Tanrı, yalnızca üstün varlık değil, varlık dünyasının merkezinde bulunmaktadır. Yakar’ın Izutsu’dan aktardığı bilgide;

“Hiyerarşi basamağında bütün canlılar onun alt basamağında yer alır, hepsi onun yaratıklarıdır ve ona karşı gelebilecek hiçbir güç yoktur” (Izutsu’nun çalışması s. 69, Akt., Yakar, 2011).

Yakar aynı zamanda Demirci’den aktardığı bilgiye göre; tasavvufta ilk sufilerin Hak kelimesini Allah anlamında kullanıldığından bahsederken “Hak Allah’tır” sözüne vurgu yapmıştır. Hak kelimesinin “şahid-i hak, aynü’l hak ve hakku’l hak” şeklinde ifade edilmesiyle birlikte İlme’l yakın ve ayne’l yakinden sonra gelen hakka’l-yakın mertebesinin kulun her yönden en üst seviyede Hak’ta fani olmasından da bahsedilir (Demirci’nin çalışması s. 151, Akt., Yakar, 2011). Alevilikte Allah inancı ön plandadır ve Allah’a iman da Ehl-i Sünnet’e benzer olarak bir yaşanır. Bu da bize geleneksel Anadolu Alevilerindeki iman duygusunun, güçlü bir şekilde yaşandığını göstermektedir. Anadolu Aleviliğinde Hak-Muhammed-Ali üçlüsü “vahdet-i vücud” çerçevesinde açıklanır ve bu çerçevede Allah kâinatı yaratmıştır. Evrende yarattığı her şey O’nun bir yansımasıdır. Tanrı kendini insan suretinde görünür kılmıştır ve evrende var olan her şeyin Tanrı’nın bir yansıması olduğu iddia edilir. Sarıkaya’ya göre;

Allah “küntü kenz” sırrına binaen bilinmek ister. Bu bilinmek isteğini isim ve sıfatlarının tecellisiyle gerçekleştirir ve vahdetten kesrete çıkar. Yani, Tanrı âlem-i manâ’dan âlem-i surete belli mertebelerle tecelli etmiştir. Bu tecellinin en alt mertebesinde zübde-i âlem/âlemin özü olarak insan vardır. İnsan Tanrı’dan gelen nüzulünü/inişini, Tanrı’ya ‘urûc ederek/yükselerek, yani nefsini kötülüklerden arındırıp iyi huylarla donatarak tamamlar. Tanrı’nın tecellisi olan sıfatlarla sıfatlanır ve insan-ı kâmil mertebesine ulaşıp hakikat makamına erer. Bu iniş ve çıkış seferine devir denilir ve bu anlayış tenasüh ile karıştırılmamalıdır (Sarıkaya, 2017, s. 12).

Vahdet-i vücud anlayışıyla Anadolu Alevilerinde Tanrı sevgisi ön plandadır ve bu sevgi Tanrı'ya duyulan korku yerine samimi gönülden bağlı olan bir sevgidir. Yakar'a göre;

Alevi olan bir kişi Allah'a samimi bir şekilde senli-benli davranabilmekte ve kendisini onunla şakalaşabilecek derecede ona dost ve yakın hissetmektedir. Bu anlayış birçok Alevi ozanın deyişinde tasavvufi geleneğe paralel olarak şathiye şeklinde kabul edilmiştir. Bu anlayışta Tanrı insanı sürekli kontrol eden, onun günah ve sevaplarını daima meleklerle kaydettiren bir varlık olarak algılanmaktan ziyade, dünyadaki tüm güzelliklerin yaratıcı ve yaratılmış tüm güzelliklerde yansıyan olarak kabul edilir. Bu anlayış içinde insan, Allah'ın bir tür yürüyen görünümü olarak değerlendirilir; bundan dolayı insan şeytandan ve kötülüklerden arındığı zaman yücelik ve olgunluğa erişerek Tanrı'ya ulaşır. Ayrıca Allah evrene sığmadığı halde insanın kalbine sığarak, insana şah damarından daha yakın olmuştur (Bozkurt'un çalışması s. 87, Akt., Yakar, 2011).

Bu noktada insan Tanrının bir simgesi ve Tanrısal öz taşıması bakımından oldukça değerlidir.

Anadolu Alevileri, Allah'ın varlık ve birlik noktasındaki inanç esaslarına bağlı kalırlar ve tevhide inanırlar, bu kavramı da inkâr etmezler. Alevilerin inanç esaslarına bağlı birtakım yorum farklılıklarının bulunması bazı araştırmacılar tarafından Alevilerin ateist ya da İslâm dışı bir topluluk olarak algılanmasına sebep olmuştur. Yakar'ın aktardığı bilgiye göre; Anadolu Alevileri tevhid konusunda Ehl-i Sünnet ile benzer yaklaşımlara sahiptir. Allah'a iman ve iman esaslarına gönülden bir inanış vardır. İncanın bilgiye dönüşmesi esasında Allah'ı tanımlama ve yorumlama biçiminde birtakım farklı anlayışlar mevcuttur. Farklı olan bu anlayış temelde Batınî bir tasavvuf yaklaşımı ve Vahdet-i vücud anlayışının etkisini göstermektedir. Gölpınarlı'dan aktardığına göre;

Anadolu Aleviliğinde Allah'ın varlığı ve birliği konusunda şüphe bulunmamaktadır. Hacı Bektaş Veli'nin Vilâyetnamesinin birçok yerinde Allah'ın bir olduğu belirtilmiştir. "Bismillahirrahmanirrahim. Sonsuz şükür, sonsuz övgüler o tek yüce eşsiz âlemlerin yaratıcısı olan padişahın üzerine olsun ki bütün varlık âlemi onun bir emriyle ortaya çıktı. (Gölpınarlı, s.1)

İfadesi buna güzel bir örnektir. Alevi ozanların kaleme aldığı şiirlerde Tanrının bir olduğuna vurgu yapılmakta ve birçok yerinde onun birliğinden söz edilmektedir. Vahdet-i vücud anlayışı içerisinde Tanrı sevgisi sevgi ve aşkla süslenen bir muhteva da taşımaktadır. Bu anlayışta Tanrının mekânı yalnızca gökler değildir ve Tanrı insanları hep oradan yönetmez. Tanrı her yerde, özellikle olgun insanların gönlündedir (Yakar, 2011, s. 22-25). Anadolu Alevilerinin de ibadet yaparken zaman ve mekâna bağlı kalmaması, Tanrı'nın başta insan sureti olmak üzere her yerde olduğu inancıyla ilişkili olması muhtemeldir.

Er'e göre; Hak-Muhammed-Ali üçlemesinin hangi kaynaktan geldiği kesin olarak bilinmemektedir fakat birçok kültür ve inanışta üçlemenin (teslis) bulunduğu görülür. Anadolu Aleviliğinde Allah-Muhammed-Ali üçlemesinin bir nurda olduğu inancı yaygındır. İslamiyet'ten önce var olan Şamanizm'de de tapılan Gök Tanrı'nın timsali Güneş, Ay ve sekiz yıldızdır. Anadolu Aleviliğinde ise bu üçlemenin, Hz. Muhammed= güneş, Hz. Ali= ay ve Hz. Fatma= Zühre yıldızı şeklinde yorumlanarak yaşatılması oldukça dikkat çekicidir. Teslis'in Hristiyanlıkta da Baba-Oğul-Kutsal Ruh olarak yansıtıldığı görülür. Allah=baba olarak nitelenir. Baba ile aynı cevherden olan İsa Mesih; Oğul Kutsal Ruh ayrı bir mahiyet olarak kabul edilir ve babanın bütün iradesini kendisinde taşımaktadır. Baba-Oğul-Kutsal Ruh tek bir cevherde toplanmış üç ayrı şahıstır. Hristiyan teslisinin Anadolu Aleviliğindeki üçlemeyle birçok açıdan ortaklık taşıdığı görülmektedir ve Hristiyan teslisindeki Kutsal Ruh unsurunun Anadolu Aleviliğinde, Hz. Ali'ye yüklenen fonksiyonlarla benzerlik taşıdığı dikkatlerden kaçmamaktadır (Er, 1998, s. 8-9). Yazıcı'nın Korkmaz'dan aktardığı teslis inancına ilişkin olarak şunlardan bahsedilir;

Korkmaz'ın da belirttiği gibi, “Alevilik – Bektaşilikte, Allah, Muhammed- Ali üçlemesi ile Hristiyanlıktaki üçleme arasında üç sayısı dışında bir içerik benzeşmesi görünmez” (Korkmaz, 1993: 32) Bunun yanında Savaşçıdan şu bilgileri aktararak devam eder; “Çünkü, Allah, Muhammed ve Ali birlikte anılmasına rağmen “Baba- oğul- kutsal ruh üçlemesindeki gibi, birbirine denk değildir. Buradaki sıralama hiyerarşik ve kronolojik bir sıralamadır. Ayrıca, Alevilerde bunu kabul etmiyor (Savaşçı'nın çalışması s. 29, Akt., Yazıcı , 2011, s. 104-105).

Şeklinde yapılan yorumlar oldukça dikkat çekicidir. Kimi araştırmalar teslis inancının bazı inanç biçimleriyle etkileşim içerisinde bulunduğunu iddia ederken kimi araştırmalara göre ise teslis inancı diğer inanç biçimleriyle birbirine içerik olarak uyuşmadığından, herhangi bir benzetme yapılmasının da uygun olmayacağı iddia edilmektedir. Yazıcı'ya göre yapılan bu sıralama hiyerarşik ve kronolojiktir ve Alevilerin de bu sıralamayı kabul etmediğinden bahsedilir. Korkmaz'dan aktardığına göre; “*Alevilik – Bektaşilikte, Allah, Muhammed- Ali üçlemesi ile Hristiyanlıktaki üçleme arasında üç sayısı dışında bir içerik benzeşmesi görünmez*” (Korkmaz'ın çalışması s. 32, Akt., Yazıcı, 2011). Anadolu Aleviliğinde üçleme üzerinden yapılan hiyerarşik sıralama daha çok gülbang ve nefeslerde dile getirilmiştir ve üçlemede dile getirilen Allah-Muhammed-Ali'nin birbirine eşit olmadıkları, Alevi toplumu üzerinde birbirinden farklı etkisi olduğu da görülmektedir.

Yakar'a göre; Allah'ın varlığı ve birliği, Hz. Muhammed'in son peygamber oluşu ve Hz. Ali'nin velâyeti ve onun sevilip gönülden bağlı kalma anlayışı geleneksel Alevilerce önemli esaslardan biri olarak kabul edilir. Buyruklar, gülbanglar, deyişler, tercümanlar ve menâkıpnâmelerden anlaşılacağı gibi Hak-Muhammed-Ali üçlemesi Anadolu Aleviliğinde temel inanç noktasında önem arz eder. Yakar bu üç unsurun bazen ayrı bazen de ikili ya da üçlü olarak kabul edildiğini de belirtir (Yakar, 2011, s. 13).

Er'e göre; "Birçok Alevi Allah, Muhammed ya Ali diye çağırdığında Allah'la yaradanı, Muhammed'le Peygamberi, ya Ali derken de On iki İmam'ların başı ve birinci halife olması gereken kişiyi ifade ettiklerini söylerken, konunun derinliklerine inildiğinde ifade amacının farklılaştığı, Allah'ın, Muhammed ve Ali'yi kendi nurundan yarattığı, dolayısıyla üçünün bir nur olduğu düşüncesinin ağırlık kazandığı görülüyor" (ER, 1998, s. 2)

Yazıcı'nın Kutluay'dan aktardığı bilgiye göre; Alevi-Bektaşî şairleri "Allah bir, Muhammed ve Ali" ile Allah'ı yaratıcı, Hz. Muhammed'i Nebi, Ali'yi de Veli olarak tanımaktadırlar (Kutluay, 1993: 52) Kaya'dan aktardığına göre ise; Allah, Muhammed, Ali üçlemesi "Koşullar incelendiği zaman, üçünün makam ve varlık olduğunu görmekteyiz. Makam ve varlık olarak görülen üç koşul: Tevhid, Nübüvvet, İmamet'dir. Bunlardan Tevhid, Allah'tır, Nübüvvet, Hazreti Muhammed'dir, İmamet ise İmamların atası olan Hazreti Ali'dir." "Zat, nübüvvet, velâyet Tanrı'ya ait güçler olduğundan, her üçü bir kabul edilmektedir. Zat: Kaynaktır, Nübüvvet: Emirdir, Velayet: Uygulamadır. Nübüvvet ve velâyet bütünü bölümleridir. Nasıl ki, enerji, değişik cisimler yolu ile kendisini açığa çıkarırsa, Tanrı da nübüvvet ve velâyet yolu ile kendisini tanıtır. Tanrıya ulaşmak velâyet ve nübüvvet yolu ile gerçekleşmektedir." (Kaya'nun çalışması s. 70-72, Akt., Yazıcı, 2011, s. 108-109).

Er'in Amasya- Merzifon- Kayadüzü köyünden Hüseyin Ceylan adlı bir kişi ile yaptığı röportajda Muhammed ve Ali'nin aynı sırdan yaratılmasından bahsedilir.

H. Muhammed ve Ali aynı sırdan yaratılmıştır, yedi kat gök Muhammed'in, yedi kat yer Ali'nin sırrından yaratılmıştır. Ali türap'tır dedikten sonra, Allah, Muhammed, Ali; üçünün bir nurdan olduğuna ilişkin olarak "Ben aslımı bildiğim, bulduğum, iman edip inandığım için Ali Allah derim Allah, Muhammed, Ali üçü bir noktadır. " deyip şu dörtlüğü okuyordu;

*"Allah Muhammed Ali üçü bir nurdur
Birini anarsan üçü de birdir
Bunları birbirinden ayıran kördür
Söyleden Muhammed söyleyen Ali"* (Er, 1998, s. 3).

Yazıcı'ya göre; "Üçlerin birlikte anılmalarının nedeni, aynı nurdan olmaları; bir hiyerarşi içinde farklı olarak anılmalarının nedeni ise varlıklarının nedeni olan nurun Allah'ın nuru olması ve duyular evreninde Muhammed ile Ali'nin farklı kişiler olarak görünmeleridir. Alevilerin besmele formunda kullandıkları Hak/Allah, Muhammed, Ali anlayışının bu şekildeki algılaması, Alevilerin kendilerini ve Aleviliği algılama biçimlerini de belirlemektedir. Bundan dolayı, Aleviler; Allah, Muhammed ve Ali arasındaki nur temelli bu ilişkisinin bir sır olduğuna ve bu sırrın da seçilmiş bir topluluk olan Alevilere açıklandığına inanmaktadırlar. Böylece seçilmiş/özel bir topluluk

olduklarına inanan Aleviler, Alevilik/Yol olarak ifade ettikleri inançlarının kaynağının ve ilk uygulayıcısının Muhammed-Ali olduğuna göre inançlarının kaynağının doğrudan Allah ve bundan dolayı, tek doğru inanç olduğu sonucuna varmaktadırlar” (Yazıcı, 2011, s. 110).

Sarıkaya’ya göre varlığın birlik anlayışındaki ilk tecelli mertebesi Hz. Muhammed ile zuhur eden ve pîr olarak görülen Hz. Ali’yle ilgili kabuller dikkat çekmektedir. Anadolu Alevilik geleneğinde farklı mitoloji olguları karıştırılarak Hz. Ali’nin şahsiyeti efsanevi menkıbelerle çevrili bir şekilde yeniden üretilmiş ve kabul görmüştür. Bu kabulde Şii rivayetlerin tasavvufi kültürüyle özümşenerek ifade edilmesi kadar, mitolojik yorumların etkisiyle onu tanrılaştıran ifadeler de sıklıkla görülmektedir. Vahdet-i vücud etkisindeki nefes ve deyişler, zaman içerisinde zahiriyle anlaşılıp, Hz. Ali’yi tanrıyla bağdaştıran, Tanrı yerine koyan algılara dönüşmüştür (Sarıkaya, 2017, s. 14-15).

Yakar’a göre; Muhammed üçlemede ikinci sırada yer alırken pratikte üçüncü sırada yer almaktadır. Allah’ın gönderdiği son peygamber anlaşılıp, selam ve salât ile yad edilir. Alevilikte kabul gören davranış Muhammed ve Ali’nin aynı nurdan yaratılıp gerçekte tek, görünüşte iki beden olduğu şeklindedir. Bu özün nübüvvet kısmını Hz. Muhammed, velâyet kısmını Hz. Ali temsil etmektedir. Nübüvvet Kur’an’la, velâyet Ehl-i Beyt ile devam etmektedir. Anadolu Aleviliğinde Ali üçlemede son sırada yer almasına karşın inanç noktasında merkezde yer alır. Buyrukta beşerî özelliklerin ötesinde Ali’nin tanrısallığına ufak bir gönderme yapılır. Fakat eser bütün olarak yer aldığı Ali’nin şah-ı velâyet olduğu tarikat, marifet ve hakikatin Ali’ye verildiği, Ali’den üstün bir yiğit olmadığı gibi anlatımlar ön plana çıkmıştır. Şairlerin yaklaşım tarzı da bu şekilde olmakla birlikte, Ali’nin tanrısallığını veya tanrılığını ön plana çıkarmaktadırlar (Yakar, 2011, s. 13-16). Muhammed-Ali nûruna ilişkin olarak Sarıkaya; Tasavvufî geleneğe uygun olarak Alevi-Bektaşî anlayışında da bu mertebelerin ilki Muhammed’in nûrudur ya da başka bir ifadeyle Muhammed-Ali’nin nûru olduğundan bahseder. Hak Teala onun hakkında “levlâke levlâk lemâ halaktü’l-eflâk” (Sen olmasaydın bu kâinatı yaratmazdım) buyurmuştur (Aclûnî, 1979: II, 164; Yıldırım, 2000: 121-122). Buradaki iki “levlâk”tan biri Muhammed’e biri de Ali’ye işaret etmiştir. Yine Kur’an’da (Yunus 10/5, İbrahim 14/33, Nuh 71/15-16) geçen “mişkât/nûr” ve “misbah/ kandil” ifadeleri de nûr-ı Muhammedî’nin bir elmanın iki yarısı gibi birbirinden ayrılmayan Muhammed-Ali’nin nûruna işaretler (Yeminî’nin çalışması s. 109-112, Akt., Sarıkaya, 2017). Anadolu Aleviliği

inancına göre Allah-Muhammed-Ali üçlemesinin birlikte anılmasıyla beraber, hiyerarşi sıralamasında bu üç kavramın birbirinden ayrıldığı görülür. Evrenin yaratıcısı ve sahibi olan Allah sıralamada en üst noktada bulunurken eşi benzeri yoktur, Muhammed ve Ali ise aynı nurdan yaratılmıştır, birdir. Yazıcı'ya göre; Muhammed ve Ali bir nurdan yaratılmış olmasına rağmen, evrende Hz. Muhammed Allah'ın son peygamberi, Hz. Ali ise velâyet makamının temsilcisidir (Yazıcı, 2011, s. 105). Kimi araştırmalarda, Alevilerce Hz. Ali'nin sıralamada Hz. Muhammed'ten önce geldiği görülür bu noktada Hz. Ali Anadolu Alevileri için tanrısallık atfeder. Bunun en iyi yansıması Sarıkaya'nın da bahsettiği gibi, Vahdet-i vücud etkisindeki nefes ve deyişlerde görülmektedir.

2.2.1.2. Hz. Fâtıma (Fatma Ana)

Alevi-Bektaşî zümrelerce "*Fatma Ana*" adıyla anılan Hz. Fâtıma, Ehl-i Beyt soyundan gelen ve geldiği bu soyda nurdan yaratıldığına inanılan, Alevilerce kutsiyet atfedilen ve inanç bağlamında evrendeki tüm kadınların önderi olarak kabul edilen ve bu yüzden önem arz eden semboller arasındadır. Gökdemir'in Mutçalı'dan aktardığına göre; Fâtıma ismi "kesen, ayıran" manalarına gelmektedir (Mutçalı'nın çalışması s. 707, Akt., Gökdemir, 2019). Hz. Fatıma'ya neden bu ismin verildiği hususunda çeşitli rivayetler bulunmaktadır.

...Hz. Fâtıma doğduğunda Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'in kızına Fâtıma ismini koymasına için bir meleği görevlendirdiği ve Hz. Fâtıma'nın hayız ve nifas gibi kadınlara mahsus birtakım hâllerden uzak olmasına istinâden bu şekilde isimlendirildiği yer almaktadır". Bir başka rivayette "Hz. Peygamber, "Allah onu ve neslini kıyâmet günü cehennem ateşinden ayırmıştır. (Gökdemir, 2019, s. 53).

Bazı araştırmalarda, Hz. Fâtıma'nın fiziki ve davranışsal karakterinin babası Hz. Muhammed'le oldukça benzer olduğu yönünde vurgular yapılmaktadır. Yine birtakım araştırmalara göre, Hz. Muhammed'in kızı Fâtıma'ya olan düşkünlüğü ve onu annesi olarak nitelendirmesi de kızına olan bağlılığını kanıtlar niteliktedir.

Fâtıma (Fatma Ana) Hz. Muhammed'in kızı, Hz. Ali'nin eşi, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in annesidir. Zehra (parlak, ışıldayan) ve Betül (temiz, saf, bakire) (Uzun, 1995:223) lakaplarıyla tanınan Fatıma, Alevîlikteki en önemli kadın rol modelidir. (Yüksel, 48: 2016). Gökdemir'in Işık'tan aktardığına göre; Hz. Fâtıma, cömertliği, mertliği, yardımseverliği, doğumların rahat geçmesi, bereket kaynağı olması maksadıyla kendisine tevessül edilmesi yönleriyle önemli bir yere sahip

olmuştur ve Alevi-Bektaşî inancında manevi olarak önem atfedilen analık konumu, en çok Hz. Fâtîma'ya yakıştırılmıştır (Işık'ın çalışması s. 17, Akt., Gökdemir, 2019). Hz. Fâtîma yaşadığı zor hayat şartlarına rağmen iyi bir eş ve iyi bir evlat ve anne olması sebebiyle de Alevilerin sosyal yaşantısına dokunmuş, geleneksel Anadolu Alevileri Hz. Fâtîma'nın yaşamındaki mücadeleye sonsuz saygı göstererek her zaman onu kendilerine örnek edinmişlerdir. Fâtîma'nın kadınların önderi olması ve onların duygularına tercümanlık etmesi sebebiyle özellikle Alevi kadınlar arasındaki konumu bir adım daha öteye giderek yüceleştirilmiştir. Geleneksel Anadolu Alevileri içinde "Fatma Ana" tabiriyle ifade edilen Hz. Fâtîma'nın sembolik değerlerle yine günlük yaşantıda ve Alevi dualarında yer bulduğu da aşîkârdır.

Yazıcı, Hz. Fâtîma'nın Alevi inanç sisteminde kronolojik olarak üçüncü sırada yer aldığından bahsederken, hiyerarşik olarak ve özelden kadınlar için ilk, tüm Aleviler için Hz. Muhammed ve Hz. Ali'den sonra geldiğini ve bahsettiğimiz şekilde üçüncü sırada yer aldığını belirtir. Bu noktada geleneksel Anadolu Alevilerindeki dini törenlerde kadının yeri, Hz. Fâtîma'nın Alevilik inanç sistemindeki kronolojik ve hiyerarşik konumuna göre belirlenmektedir. Cem töreninde yer alan kadınlar Muhammed-Ali'yi temsil eden erkekten (Seyyi'ten-Dede'den) sonra gelmektedir. Duruma yönelik dini törenlerdeki liderlik görevini bir kadının yerine getirmesinin inancın gereği mümkün olmadığı görülmüştür. Ayrıca Hz. Fâtîma'nın Alevilerin teolojik söylencelerinden biri olan Kırklar Cem'inde yer aldığına inanılır. Kırklar Cem'inin yansıması olan duygular evrenindeki Cem töreninde de kadınlar Hz. Fâtîma'yı temsilen bulunurlar. Cem'de semah dönerler ve yapılması geren bazı hizmetleri yerine getirirler. Zelyut Kırklar Cem'inde Hz. Fâtîma'nın Cem törenlerinde kadınların yer almasının anlamını şöyle değerlendirir; "...burada, temel olan insandır...kadın dışlanmamıştır. Ama o cinsel öge olmaktan çıkarılmış, ermiş derecesine yükseltilmiştir. Kadın erkek farkı olmadığı gibi, büyük küçük farkı da ortadan kaldırılmıştır." (Zelyut'un çalışması s. 310, Akt., Yazıcı, 2011, s. 213- 215).

Yüksel'e göre, Fâtîma mitolojide merkezde yer alır ve onun kadın görünümünde bir nur, melek olarak anlatıldığı, kutsal sayıldığı ve Ehl-i Beyt ile aynı özelliklere sahip olduğunun altını çizer. Hz. Fâtîma cennete giren kadınların efendisi olduğu yönünde bir inanç vardır. Cennette bir tacı ve tahtı olduğu

söylenir ve vücudu kirlettiği düşünülen fiziksel sıvılardan arındırılmıştır. Onun “Betül” lakabıyla adet görmediği ve lohusalık yaşamadığı iddia edilir. Bu yönüyle de Fâtıma Hz. İsa’nın annesi Meryem’e benzetildiği görülür. Kimi anlatılarda Fâtıma’nın Hz. Hasan ve Hüseyin’i uyluğundan doğurduğu anlatılır (Moosa’nın çalışması s, 57-58/ 86-87, Akt., Cortese ve Calderini, s.7,Akt., Yüksel, 2016). Yazıcı’ya göre; Alevilerin yedi ulu ozanlarından Virani “Çerağ Düvazı” olarak okunan “Muhammed-Ali nurudur vallah” deyişinde, Hz. Fâtıma’nın Alevi inancındaki yerini şöyle vurgular;

“Elinde Zülfıkar, altında Döldül / Kanber önü sıra dilleri bülbül
Hazret-i Fatıma cennette bir gül / Ona sırrım dedi hak Habibullah”

Bu dizelerde Allah’ın Hz. Muhammed’in kullarına ulaştırdığı sırdan haberdar olduğu ve Hz. Fâtıma’nın cennete gittiği vurgulanıyor (Yazıcı, 2011: 214).

Anadolu Alevileri inanç sisteminde, Hz. Fâtıma’yı sıklıkla “Fatma Ana” tabiriyle adlandırır. Fatma Ana algısı özellikle Alevi kadınların sosyal ilişkilerinde ve gündelik işlerinde yaygın bir dua ifadesi olarak yerini alır. Bu ifadenin özellikle kadınlar tarafından kullanılmasında Hz. Fâtıma’ya kutsiyet atfedilmesi, yaşamının model alınması gibi nedenler sunulmakta ve Fâtıma’ya yönelik kullanılan bazı sembol ve motiflerin yine gündelik yaşantıya etki etmesi de dikkatlerden kaçmamaktadır. Yazıcı’nın Uğurlu’dan aktardığına göre; “Yedi renkli gök kuşağı, Fatma Ana kuşağıdır” ifadesinin kullanıldığı tespit edilmesiyle birlikte, Aleviler için Fatma Ana “Elif/Doğru olmanın da adıdır” (Uğurlu, 2006, s. 148). Fatma Ana hep matemli ve yaşlı olarak zihinlerde yaşatılırken, Ehl-i Beyt üyeleri farklı renklerle bağdaştırıldığından, Fâtıma’ya da siyah renk yakıştırılmaktadır. Zelyut’tan aktardığına göre; Kırklar Cem’inde Kırkların yeşil giydiğine inanılmaktadır. Hz. Muhammed’e beyaz, Hz. Ali’ye kırmızı, Hz. Hasan’a yeşil ve sarı, Hz. Hüseyin’e açık kırmızı, pembe ve yeşil, siyah ve koyu sarı renkte Hz. Fâtıma’ya bağlanmaktadır (Zelyut’un çalışması s. 340, Akt., Yazıcı, 2011). Hz. Fâtıma’ya matem rengi olarak siyah yakıştırılması sebebi eşinin haklarının gasp edilmesi ve oğullarının şehit edilmesine dayanır. Alevilerin Fatma Ana sembolü üzerinden kullandıkları en yaygın motifin “El Motifi” olduğunun altını çizmektedir. Alevi kadınlar, günlük işlerde birbirlerine yardım ederken “El benim değil Fatma Ana’nın elidir” diyerek dua etmektedirler.

Kadınların yaptıkları işlerde “Fatma Ana eli elinle olsun” şeklinde yapılan dualarda birbirlerine ilişkin iyi dileklerini dile getirirler ve “Fatma Ana Eli” sembolünün çok sık kullanılmasının sebebi, kadınların rol modeli olan Fatma Ananın (Hz. Fâtıma), her an yapılan işi kolaylaştırmak için yardım eden bir ele dönüşebileceği inancıdır. Anadolu Aleviliğinde “Ahirette Fatma Ana’ya komşu ol” sözüyle yapılan duada, Alevi bireylerin inancın en üst konumuna ulaşmalarının, toplumsal sorumluluklarını en iyi şekilde dile getirmelerine bağlı olduğu dile getirilir. Fatma Ana adıyla yapılan dualarda, toplumsal hayatta daha çok kadının anne statüsüyle aktif rol aldığı alanlarda, kadının toplumsal beklentilere uygun davranışlarına ve sosyal ilişkilere karşılık aldığı ödül niteliğindedir. Ödül niteliğindeki bu dualar, aileden başlayarak, toplumsal dayanışma ve bütünleşmeye katkıda bulunmak gibi sosyolojik işlevler de üstlenmiştir (Yazıcı, 2011, s. 218-222). Geleneksel Anadolu Alevilerinde inanç esasında etki eden Fatma Ana gerek sosyal yaşantısı gerekse kişisel kimliğiyle sembol halinde etnik bir topluluk üzerine iz bırakmıştır. Bu etki Hz. Fatıma’nın analık vasfından etkilenilerek Alevi kadınların analık statüsünün aile içerisindeki konumuna da etkin olarak yerleşmiştir. Kadınların yaptığı gündelik işlerde ve sosyal yaşantıda (Evlilik, doğum gibi) daima “Fatma Ana” sembolüne sıkça yer vermesi ve bu sembolün dualarda da yerini alması, Alevilerce adeta besmele niyetinde yapılan bir eyleme dönüşmüştür. Bu noktada Alevi-Bektaşilerce Hz. Fâtıma, Muhammed soyundan gelen ve bu soyun devamını sağladığına inanılan kişi olması yanında nurdan yaratılmış ve Ehl-i Beyt’ten gelen ve Kırklar içinde yer alan, tarihin önemli bir şahsiyeti olarak kaynaklarda adı sıklıkla kullanılmıştır.

2.2.1.3. Kerbelâ Hadisesi

Tarihte yaşanan Kerbelâ hadisesi, bugün Anadolu Aleviliğinin ortaya çıkıp şekillenmesine etki eden ve hafızalardan hiç silinmeyen trajik olaylardan bir tanesidir. Geçmişte yaşanan bu hadise, bir gruba olan aidiyet duygusunun pekişmesi bakımından aynı kimlik statüsüne sahip Anadolu Alevilerini her zaman bir araya getirmiştir. Kerbelâ olayı aslında Anadolu Aleviliğinin tarihten bu yana oluşumuna ilişkin zemin hazırlayan ve yön veren önemli olaylardan bir tanesidir. Yaşanan bu olay, Hz. Hüseyin ve ailesinin 10 Muharrem 680 (10 Ekim) yılında Kerbelâ’da Emevi ordusu tarafından kuşatılarak şehit edilmesine dayanır. Yazıcı’ya göre; Hz. Hüseyin, 70-80 kişilik mahiyetiyle önce susuz bırakılır

ardından eşit olmayan taraflar arasındaki savaşta, Hz. Hüseyin ve tarafında olanlar şehit edilir. Arslanoğlu'nun Türkdoğan'dan aktardığına göre; "Alevilere göre Hz. Hüseyin'in şehit edileceği bir vahiy ile peygambere iletilmiştir. O Hz. Ali'ye o da Hz. Fâtıma'ya söylemiştir. Hz. Fâtıma babasına "bu çocuğun yasını kim tutacak?" diye sorduğunda bir nida gelir: "Peygamber hanesine bağlı olanlar bu yası ve matemi yineleyecekler ve kıyamete kadar devam edecektir" (Türkdoğan 1995, s. 474). Yine Arslanoğlu'nun Er'den aktardığına göre;

Alevî teolojisine ilişkin Hz. Muhammed, torunları Hasan ile Hüseyin'in şehit edileceklerini bildiği için bunların yasını önceden tutmuştur. O, torunları Hz. Hasan'ı bir kucağına, Hz. Hüseyin'i bir kucağına alarak severdi. Bir gün Cenab-ı Hak Cebrail'e emreder: "Biri yeşil, biri kırmızı ve biri siyah üç don al, Hz. Muhammed'e götür." Cebrail bu donları Hz. Muhammed'e getirir. O, Cebrail'e bu donları niçin getirdiğini sorar. Cebrail şöyle açıklar: Şu yeşil donu torunun Hasan zehirlenerek öldürüleceği için, şu kırmızı donu torunun Hüseyin Kerbela'da kılıçla vurularak kanlar içinde şehit olacağı için, şu siyah donu da sen şimdiden Kerbela'nın matemini tutmak için giyeceksin, der (Er'in çalışması s. 45, Akt., Arslanoğlu, 2001).

Kerbelâ hadisesi farklı ülkelerde, farklı dili konuşan Müslümanlar tarafından hem kaleme alınmış hem de sözlü olarak ifade edilmiştir. Yazıcı'ya göre; Kerbelâ olayı Arapça, Farsça, Urduca, Hintçe olmak üzere farklı dilleri konuşan Müslüman toplulukların, yazılı ve sözlü kültür ürünlerinde en çok kullanılan temel konulardan biridir. Özellikle Maktel-i Hüseyinler ve Mersiyeler konu üzerindeki değerli çalışmalardır (Yazıcı, 2011, s. 235-237). Çağlama'ya göre;

Maktel sözcüğü "öldürme" anlamına gelen Arapça "katl" kökünden türetilmiştir. Öldürülmüş veya şehit edilmiş yüce bir insanı övmek amacıyla yazılan şiirlerin genel adıdır. Ancak bu tür adı; Hz. Muhammed'in torunu Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesini konu edinerek yazılan "Maktel-i Hüseyin" olarak yaygınlık kazanmıştır. (Çağlama, 2020, s. 195).

Aytaş'a göre; Kerbelâ hadisesi Aleviler için önemli bir kırılma noktasıdır. Kerbelâ İmam Hüseyin'in şehadetidir. Bu hadise İslam dünyasında ve Anadolu Alevileri üzerinde büyük bir kutsiyete sahiptir. İran Türk edebiyatında Maktel-i Hüseyin adı altında bir edebi türün oluşmasını sağlamıştır (Aytaş, 2010, s. 19). Yazıcı'ya göre; Anadolu Aleviliğine temel oluşturan Kerbelâ hadisesi, İslam öncesi inançlarla harmanlanmaları sonucu gelenekselleşen öğeleri, sözlü anlatımla nesiller boyu aktarır. Bu olay Alevi ozanların deyişlerinde /nefeslerinde, Alevi gelenekleri ve törenlerinde, bireysel boyutta ise tek tek Alevi muhayyilesindeki yerini yansıtan tepkilerinde açığa çıkmaktadır (Yazıcı, 2011, s. 238). Yapılan araştırmalara göre, Kerbelâ olayını ve Hz. Hüseyin'in şehit edilmesini anlatan çok sayıda manzum ve mensur eser kaleme alınmıştır ve Maktel-i Hüseyinler Hz.

Hüseyin'in şehadetini anlatan Türkçe ve Farsça eserlerdir. Yine araştırmalara bakıldığında Kerbelâ hadisesinde Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi Anadolu Alevileri üzerinde oldukça derin bir iz bırakmış ve Aleviler her yıl bu olayı anımsamak ve empati kurmak için belirli ibadet eylemleri gerçekleştirmektedirler.

Anadolu Alevileri hüznü derinden hissedilerek yaşanan Kerbelâ olayı için, her yıl Muharrem ayında on iki günlük süresi olan bir matem orucu tutarlar. Yapılan bu eylemde, Kerbelâ şehitlerinin yasını tutmak ve çekilen acıyı bedenlen hissetmek adına oruçta yapılmaması gereken birtakım davranışlar bulunmaktadır. Er'e göre; Şii'ler Hz. Hüseyin'in Şehit edildiği on Muharrem gününe kadar dövünürler. Vücutlarını zincire vurarak ve vücutlarının bazı yerlerinden kan akıtarak bu matem gününü yaşatırlar. Bu uygulama Anadolu Aleviliğinde geçerli değildir ve oruç süresi on iki gündür. Anadolu Alevileri Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesi aynı zamanda On iki İmamların anılması için de oruç tutmaktadırlar. Tutulan oruçta Anadolu Alevi'si Kerbelâ'da çekilen acıyı yüreğinde hissetmenin yanında bedeninde de hissetmeyi amaçlar. Muharrem orucu süresince yapılmaması gereken davranışlar şöyle sıralanabilir;

- Et ve benzeri ürünleri tüketilmez,
- İçki içmez,
- Banyo yapılmaz,
- Tıraş olunmaz,
- Türkü söylenmez ve oynanmaz,
- Çamaşır yıkanmaz,
- Hayvan kesilmez,
- Ağaç kesilmez,
- Böcek öldürülmez,
- Kokulu maddeler koklanmaz,
- Karı- koca ilişkileri olmaz (oruç açıldıktan sonra da),
- Süslenilmez,
- Aynaya bakılmaz, (Er, 1998, s. 25-27).

Yazıcı'ya göre; Hz. Hüseyin'in Şehit edildiği Muharrem ayı Aleviler için matem ayıdır. Anadolu Alevilerinde Muharrem ayında bireylerin inançlarını yinelemelerine imkân tanıyan ritüellere öncelik verilir (YKY, 2002: 70-71). Bu

ayda yapılan en önemli ibadet on iki gün orucudur. Bu orucun amacı Kerbelâ şehitlerinin yasını hissetmek ve Ehl-i Beyt'in acısı paylaşmak olduğundan orucun devamı boyunca duru su içilmediği (hoşaf, ayran, kahve gibi) bulanık sulu şeyler içildiğinin altını çizer. Oruçlu iken nerede ve ne vakit olursa olsun selâm vermek ve almak için yalnızca “Yuh münkire” denir ve “Lanet yezide (Yezid’e)” cevabı alınır...” Yukarıda bahsettiğimiz maddelerin yine uygulanmasıyla birlikte orucun on birinci günü çamaşır yıkanır ve değiştirilir, akşam da üç yudum su içilir ve Yezid’e lânet edilir (Yazıcı, 2011, s. 241-242). Arslanoğlu'na göre;

Türkiye'nin bazı yörelerinde Sünnîlerin, Muharremde sadece aşure pişirilip komşulara dağıtılmasına karşılık Alevîler hem aşure pişirmekte ve hem de Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinin ilk günü anısına kurban (kabir kurbanı) kesmektedirler. Bundan başka o günlerde gece ve gündüz su içmemekte et, soğan ve sarımsak yememekte, yıkanmamakta, tıraş olmamakta, hiçbir canlıyı öldürmemekte, gülüp oynamamakta ve sonuç olarak Muharremi tam bir matem havası içinde geçirmektedirler (Arslanoğlu, 2001).

Görüldüğü gibi Anadolu Alevileri bu olayı her yıl Muharrem ayında matem havasında kutlamaktadır. Ağıt, gülbank ve nefeslerde de devamlı ifade edilen Kerbelâ olayında Yezid'e adeta lânet edilir. Anadolu Alevilerine göre Aleviliğin tarihsel kodları Kerbelâ olayı ile şekillenmiştir. Bu olay aynı zamanda Alevilerin haksızlığa karşı duruşunun bir sembolü haline gelmiştir.

Kerbelâ olayı Anadolu Aleviliğinde sosyo-psikolojik bir etkiye sahiptir. Bu etki grup aidiyetinin pekişmesi bakımından dikkat çekicidir. Bunun en güzel örneği cem evlerinde yapılan anma etkinliği ve her yıl Muharrem ayında yapılan ibadetler olarak gösterilebilir. Yapılan bu eylemler, Anadolu Alevilerini tek bir noktada birleştiren simgesel bir değerdir. Yazıcı'ya göre;

Alevi topluluklarda bireylere sosyalleşme sürecinde, Aleviliğin değerleri ve normları Kerbelâ olayı esas alınarak anlatılır. Bireylerin, bu değer ve normları benimsemelerine ve uygulamalarına katılmalarına özel önem verilir. Bu süreçte, Kerbelâ olayı bağlamında geliştirilen söylencelere dayanarak, Aleviliğin Hak Yol (Ehli Beyt Yolu) olduğu, bu yolu yaşatan Alevilerin seçilmiş topluluk olduğu anlatılır. Bu yönüyle Kerbelâ olayı, bireylerin davranışlarının toplumun değer yargılarına uygun olması sağlamaktadır. Kerbelâ olayının bütünleştirici işlevi en açık şekilde cem törenlerinde ve sosyal ilişkilerde görülmektedir. Bireysel veya ortak yapılan ibadetlerde Kerbelâ olayı ile ilgili anlatımlar grup ruhunu geliştirerek bireyler arasında toplumsal kaynaşmayı sağlamaktadır. Böylece Kerbelâ olayı algısı, toplumdaki istikrar ve devamlılığa katkıda bulunmaktadır (Yazıcı, 2011, s. 244).

Er'e göre; Muharrem ayı süresince hissedilen acı Hz. Hüseyin'in kişiliğinde temsil bulan, haksızlığa uğramanın, ezilmişliğin acısıdır. Bu noktada Hz. Hüseyin bir temsildir. Anadolu Alevi'si için Kerbelâ olayı bir tepkinin ve

başkaldırının simgeleşmiş öyküsüdür. Saygı duyulan Hz. Hüseyin'in başkaldırısı, haksızlığa karşı direnci, üzüntü duyulan ise Kerbelâ'nın sonucudur (Er, 1998, s. 26-27). Aslına bakılırsa Kerbelâ olayı, Alevilerin grup kimliğine referans oluşturan bir hadisedir. Bu olayda Hz. Hüseyin'in yaşadığı dramatik olay ve bu olay karşısında verdiği mücadele, Alevilerin yüzyıllardır mevcut siyasi yapılanma karşısında verdiği mücadeleyle bağdaştırılmış ve Hz. Hüseyin'e Aleviler tarafından kutsiyet atfedilmiştir. Yazıcı'ya göre;

Alevilerin toplumsal hafızasında, Hz. Hüseyin'in hayatı efsanevi ve menkıbevi bir hüviyette, Kerbelâ Olayı da gerçeğinden daha güçlü imgelerle yer almaktadır. Bunun sonucu olarak "ölenin ardından büyük acı ve üzüntü duymak" anlamına gelen matem, Aleviliğin ayırt edici en temel özelliğidir. Çeşitli ritüellerle inancın ana öğesine dönüştürülen matem anlayışı, ağıt, gülbang, deyiş/nefes ve Kerbelâ Olayı'nın tarihi ile harmanlanmış söylencelerin tekrar tekrar anlatılmasıyla güncellenmektedir. Çünkü, masum ve mazlum olduklarına inanılan Hz. Hüseyin'in, ailesinin ve arkadaşlarının yaşadıklarını hatırlamak, matem tutarak acılarını paylaştığını göstermek; matemden nedeni olan haksız ve zalim Yezid'i, Yezidi'in askerlerini, Yezid'in soyunu sevmemek; Allah'ın, Ehl-i Beyt'in, erenlerin ve evliyaların dostluğunu ve rızasını kazanmanın en emin yolu olarak kabul edilmektedir. Sonuç olarak, Alevilik teolojisinde ve bu teolojinin sosyolojik uygulaması olan Alevi toplum yapısında Kerbelâ Vak'ası'yla ilişkilendirilmeyen bir kurum veya ritüel olmadığı gibi Kerbelâ Olayı'ndan etkilenmemiş bir kişi de yoktur (Yazıcı, 2011, s. 244).

Yazıcı'nın da bahsettiği gibi Kerbelâ; Anadolu Aleviliğinin değer yargıları üzerinde etkin şekilde varlığını sembolize etmeyi sürdürürken, toplum bilinci ve toplumu bütünleştirici etkisiyle yüzyıllardır varolma bilincini de körüklemiştir. Hz. Hüseyin ile yaşanan Kerbelâ olayı simgesel bir değerdir ve bu değerde Anadolu Alevileri kendi varoluş çizgisini devam ettirmiştir.

2.2.1.4. On İki Sayısı

Geçmiş tarihten günümüze sayıların, birçok kavim ve uygarlıklar arasında sembolik bir değer atfettiği ve bu değer inancın gölgesinde şekillendiği dikkatlerden kaçmamaktadır. Sayıların özel anlamlarının bulunduğu dair olan inancın, farklı din ve farklı mezhepler arasında oldukça sık karşılaşılan bir durumdur. Demircan'da bu görüşü doğrulamıştır ve ona göre;

Rakam ya da harflere değer atfedilmesinin önemli nedenlerinden biri, dinî anlayıştır. İnanç gereği bazı rakamlara atfedilen kutsiyet, tarihî hâdiselerin tasvirinde de öne çıkabilmektedir. Öte yandan bazı rakamların tercihinde mezhebî bağlılığın etkili olduğu söylenebilir. Hz. Hüseyin'in öldürüldüğü 10 Muharrem tarihinin, Şîilerin zihinlerinde derin etkiler bıraktığı kesindir. Kültürel tercihler ve alışkanlıklar da bazı rakamların zihinde kalmasında önemli rol oynar. Bunun da inançla ilişkili bir boyutu olmalıdır (Demircan, 2004, s.11).

Hristiyanlık, Yahudilik ve İslamiyet inancında ise “on iki” sayısı farklı bir izahı vardır. İslamiyet inancında bazı hadis ve ayetlerde 12 sayısında sıklıkla bahsedilir. Buna göre;

- Kur’an-ı Kerim’de yılda 12 ay olduğundan bahsedilmesi,
- Gece ve gündüz süresinin 12 saat olması,
- 12 gezegen ve 12 burç bulunması,
- İsa’nın 12 havarisinin olması,
- Alevilikte 12 İmam anlayışının bulunması,
- Hz. Yakup’un 12 oğlunun bulunması. İslamiyet tarihinde 12 sayısı üzerine yaşanan hadiselerin örneği birden fazladır fakat bu konu belirli bir sınırlama dahilinde aktarılacaktır.

Demircan’a göre; Harf ya da rakamlara çeşitli anlamlar yükleme anlayışı ve bazı rakamların özel anlamları olduğu inancı, Ortadoğu’daki kavimlerin birçoğunda görülmektedir. Hâlâ dünyanın hemen her yerinde bazı sayıların iyiye ya da kötüye yorumlanması şeklindeki geleneklerin canlılığını koruduğuna sıkça rastlanmaktadır. Schimmel’in ifadesiyle, kültürel küremizde, yani Yahudi, Hristiyan ve İslâm dünyasında sayılara gösterilen ilgi, esas olarak Pisagorcuların hazırladığı temellere dayanmaktadır ayrıca Schimmel’e göre; “Yahudilik ve Hristiyanlıkta 12 sayısı İslâm kültüründekinden daha yaygındır. Kitab-ı Mukaddes’te ve Kurân-ı Kerim’de- yer alan Yahudi tarihine ilişkin bazı kıssalarda 12 sayısı geçtiği gibi, İslâm kaynaklarında yer alan İsrailiyât kökenli birçok rivayette de 12 rakamı zikredilmektedir. Ayrıca yaratılıştan başlayarak İslâm öncesi insanlık serüvenine ilişkin anlatılarda 12 sayısının İslâm kaynaklarında da kullanılması, Yahudi kültüründeki kutsamadan beslenmiş olmalıdır: Hz.Adem, çamurdan (tîn) yaratılarak bu halde 40 yıl, şekillenmiş kara balçık (min hamein mesnûn) halinde 40 yıl ve kuru çamur (salsâl) halinde 40 yıl kaldıktan sonra yaratılışı 120 yılda tamamlanmıştır. Hz.Âdem, 120 yaşındayken Hz.Şît doğmuştur. Hz.Nuh 480 (12x40) yaşında peygamber olmuş; halkını 120 yıl dine davet ettikten sonra gemiyi inşa etmiştir. Eşi Sara hâmile kaldığında 120 yaşında olan Hz.İbrahim, aynı yaşta sünnet olmuştur (Demircan , 2004, s. 10-14).

Farklı din ve mezheplerde 12 sayısı ve katlarının inanç eksenli olarak sıklıkla kullanıldığı dikkat çekicidir. Harf ve rakamların birtakım uygarlıklar üzerindeki dini ve sosyal boyut etkisinden bahsedilirken, Demircan 12 sayısının dini boyut ve bu boyut dışındaki sosyal yaşantıda pratik avantajları olduğunu ifade etmiştir. Kadim uygarlıklarda ölçü ve tartılarda on ikili sistemin kullanılması bu duruma örnek gösterilebilir ve Demircan, kullanılan bu sistemin ticari hayatta oldukça fayda sağladığının altını çizmiştir. Durum neticesinde kullanılan bazı rakamların pratik kullanım tercihlerinden dolayı da akılda daha kalıcı olduğu bilinçli ve bilinçsiz bir şekilde sıklıkla kullanıldığının da yine altını çizmektedir.

Pek çok kavim ve uygarlığın hikayesinde farklı anlatılar taşıyan on iki simgesi, inanç eksenli Anadolu Aleviliğinde ise farklı bir anlam taşımaktadır. Alevi inanç sisteminde bahsedilen on iki sayısının Hz. Ali ve onun soyundan geldiğine inanılan “On iki İmamları ifade etmesiyle beraber, İslamiyet inancına göre üçler (Allah-Muhammed-Ali) ve beşlerden (Muhammed, Ali, Fâtıma, Hasan, Hüseyin) sonra hiyerarşik sıralamanın son grubunu On iki imamların oluşturduğu görülmektedir. Başta Hz. Ali olmak üzere oğulları Hasan ve Hüseyin’in içinde bulunduğu On iki İmamlar, Anadolu Aleviliğini şekillendiren ve Aleviler için doğru yol olduğuna inanılan önemli semboller arasındadır. Başaran’ın Üzüm’den aktardığına göre; “*Alevî inancındaki On iki imam öğretisi, Şiiliğin Alevîliğe tesiri olarak kabul edilmektedir. Genel olarak, bu öğretinin Safevilikle birlikte Alevîliğe Bektaşiliğe geçmiş olduğu düşünülmektedir*” (Üzüm’ün çalışması s. 270, Akt., Başaran, 2016).

Alevilikte, Oniki İmam inancının yerini ve önemini ortaya koyan göstergelerden biri, Aleviliğin On İki İmam’ın yolunun /inancının olduğuna ve bu inancın ritüellerinin ilk uygulayıcılarının da On İki İmam olduğuna inanılmasıdır. Bundan hareketle, On iki İmam’ı sevmenin ve onların yolu olduğuna inanılan Aleviliğin inanç kurallarına bağlı kalarak yaşamının bağışlanmak ve kurtulmak için yeterli olduğu; buna karşılık, Oniki İmam’ı (Ehl-i Beyt soyunu, Evlad-ı Resulu) sevmeyenlerin ve onlara gönülden bağlanmayanların kurtulamayacağı inancı ana prensip olarak geliştirilmiş. Bu inanış/prensip, Şeyh Safi Buyruğu’da, Oniki İmam Efendilerimizin Övgüsü başlıklı bölümde şöyle ifade ediliyor: “...(Hz. Muhammed için) O’nu Can-ü gönülden sevelim ve de O’nun soyunu (Ehl-i Beyti’ni) sevip muhabbet edelim. Çünkü Resulullah efendimiz, evrenin var olmasının sebebidir. “Yine ulu Tanrı buyurdu ki: “Ya Muhammed! ululuğum ve celalim hakkı için her kim seni ve evladını sevip muhabbet eylerse, yerler ve gökler kadar günahı da olsa bağışlarım, rahmetini ondan esirgemem. Ve her kim ki seni ve evladını sevmezse, yerler ve gökler kadar ibadet etmiş olsa da, onun yeri cehennemdir. Sonsuza dek oradan çıkmaz.”. Başaran’a göre; “İmâmiyye Şîasında, On İki İmam masum kabul edilir. On İki İmam’ın imâmeti, ilahî olarak tayin edilmiştir. İmamların masûm olmaları ve ilahî olarak tayin edilmelerinden dolayı onlara uymak Allah’a ve Peygambere itaat etmek; uymamak ise Allah ve Peygambere karşı çıkmak anlamına gelir. İmam-ı Mehdî hayattadır, vakti geldiğinde yeniden zuhûr edecektir. On İki İmam, dönemleri için eşşizdirler. Onlar, aynı zamanda toplumun önderi ve devletin başkanıdır. On iki İmam’ın hayatı menkıbe ve destan kahramanları gibi belirsiz ya da yarı belirsiz değildir. İmam-ı Ali’den, İmamı Mehdî’ye kadar tüm imamlar tarihî şahsiyetlerdir (Üzüm’ün çalışması s. 271-272, Akt., Başaran, 2016, s. 175).

Yazıcı, Hz. Muhammet’ten sonra halifeliğin Hz. Ali’yle O’nun soyundan gelen On iki İmam (İmamlar)’ın hakkı olduğunu savunan gruba göre, On iki İmama ve halifeliğin (imamet) On iki İmam’ın hakkı olduğuna inanmak “*İslam’ın temel ilkelerinden biridir. Peygamberliği zorunlu kılan gerçeklerin imameti de zorunlu kıldığına ve peygamberlerde gerekli olan tüm özelliklerin ve şartların, imamlar için de gerekli olduğuna inanılmaktadır*” (Yazıcı, 2011, s. 248-

263) Anadolu Aleviliğinde tevella ve teberra ilkesinin inanca yönelik bir öncelik olması Alevilerin kendilerini ve inançlarını On iki imamların hayatlarını ve mücadelelerini merkezde tutmasıyla açıklanabilir. Alevilik inancına göre; On iki İmam'lar insanlara doğru yolu, hak ve hakikati gösteren ve Allah tarafından gönderilen ruhani varlıklardır. Aleviler inanç esasında kendilerini On iki İmamlarla bağdaştırırken İmamlara dost olanlarla dost, düşman olanlarla düşman olurlar ve On iki İmam'lara gönülden bağlılık esastır. Anadolu Alevileri bu bağlılığı cemlerde, yapılan ibadette ve tutulan oruçta dile getirirler. Bu noktada Yazıcı Alevilikte, On iki İmam adına yapılan, aynı zamanda sosyal ve psikolojik işlevleri de olan, ibadetlere şu şekilde değinmiştir:

- Kербela'da susuz kalan Üçüncü İmam Hz. Hüseyin ve ailesi ile özdeşleşmek, acılarını hissetmek amacıyla su içmeden, sahura kalkmadan On iki gün, On iki İmam orucu tutmak.
- Her cem töreninde, On iki İmam adına, on iki hizmeti yerine getirmek,
- Cem töreninde, zakirin saz eşliğinde okuduğu "Düvaz İmam" deyişlerini ibadetin bir bölümü olarak dinlemek.
- On iki imamlar semahı dönmek (Urfa yöresinde, On İki İmam anısına dönülen özgün bir semah.)
- İki aile arasındaki kirvelik ilişkisini, On iki İmam adına yürütülen ve taraflara bazı sorumluluklar getiren kan bağına dayanmayan bir akrabalık bağına dönüştürmek. Taraflar bu akrabalığı, "Aramızda On İki İmam var." ifadesiyle dile getiriyorlar. Bu ilişkinin en önemli sonuçlarından biri aralarında kirvelik ilişkisi kurulan iki ailenin çocuklarının birbirlerini kardeş olarak görmeleri ve birbirleriyle evlenememeleri, diğeri ise iki ailenin, inancın gereği olarak, sosyal dayanışma ve yardımlaşma içinde olmalarıdır.
- On iki İmam adına dua etmek.
- On iki imam adı anılarak beddua etmek.
- On iki İmam adına yemin etmek.
- İbadet maksadıyla On iki İmam'ın adını anmak; bununla birlikte, sözlü anlatım geleneğinin imkanları kullanılarak çeşitli söylencelerle her anlatımda yeniden kurgulanan hayatlarını kronolojik bir sıra içinde anlatmak ve anlatıldığında dinlemek (Yazıcı, 2011, s. 264-265). Yazıcı'ya göre;

Anadolu Alevilerinin yaptığı birçok ibadet On iki İmam'lar adına yapılmaktadır ve yapılan ibadetlerde sevgi, bağlılık ve On iki imamların yaşadığı zorluklara karşılık bir duygudaşlık kurularak dünya ve ahirette kurtuluş hedeflenmektedir. Alevi inancına yönelik ritüellerin ilk olarak On iki İmamlar tarafından yapıldığına inanılmaktadır. Alevilerce Evlâd-ı Resul'den gelen On iki İmamları sevmek ve gönülden bağlı kalmak ahiretteki tek kurtuluş yoludur.

Başaran'a göre; Aleviliğin itikadi ve düşünsel yapısının önemli bir parçası olan On İki İmama bağlılık; farklı yorumlardan biridir. Doğumdan ölüme kadar geleneğin yansıdığı her yerde inanç pratiği olarak karşımıza çıkmaktadır. On İki İmamın hemen her fırsatta dile getirilmesi, Ozanların şiirlerinde, On İki İmama vurgu yapması inanç dünyasında çok önemli bir yere sahip olduğunun açık bir göstergesidir. Günlük hayatın olağan işleyişi içinde, doğumda; ölümda; bayramda; hasta ziyaretinde, ibadetlerde ve muhabbet meclislerinde On İki İmamların adlarını duymak mümkündür (Başaran, 2016, s. 172).

Anadolu Alevileri için On iki İmam'ı sevmek Alevi inancının temel esasını oluşturma noktasında önemlidir. Bu noktada Aleviler için On iki İmam'lar peygamber soyundan gelen ve hak yolunun en doğru yol ve hakikât olduğunu gösterirken, hak yolunda verilen mücadelenin de Aleviler için örnek oluşturduğu dikkat çekicidir. Yazıcı'ya göre; Anadolu Aleviliğinde On iki İmam anlayışı ve bu anlayışa dahil olan inanç biçimi, toplumun değerlendirilmesi ve algılanmasında temel belirleyici unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yaklaşım Alevi inancı ve bu inancın diğer inançlar arasındaki ayrıcalıklı konumunu belirlemektedir. Alevilerce *"Doğru yol On iki İmam'ın yoludur"* söylencesi Alevi inancının temel kaynağını oluşturur. Gülbangdan alınan *"On iki imam bendesiyem, men, güruh-u naciye, yetmiş iki firkadandan oldum beri, dahi cüda"* ifadesinde de alevi bireylerin kendilerini ve inançlarını bu bağlamda tanımladıkları görülmektedir. Bu tanımlamada, tek tek alevi bireylerin On iki İmam'ın bendesi (kul, köle) oldukları ifadesiyle, On iki İmam'a bağlılığın inancın ana eksenini olduğu, bu ana eksen etrafında toplananların meydana getirdiği alevi topluluğun farklı İslam anlayışları (bu anlayışların sayısının yetmiş üç fırka olduğu belirtilmekte) arasında On iki İmam'ın yolunu seçtiği ve bu seçimlerinden dolayı kendilerinin de seçilmiş bir topluluk (güruh-u naciye) oldukları; On iki İmam'ın katarına, yoluna dahil olmayanlar veya bu kattan ayrılanlar da şaşırılmış ve düşmüş kişiler olarak dile getirilmektedir (Yazıcı , 2011, s. 268). Ehl-i Beyt sevgisiyle donanmış Anadolu Alevileri, On iki İmam'lara gönülden öylesine bağlıdır ki konuya ilişkin olarak

Başaran, yaşanan bu sevginin Alevilerin erkek çocuklarına verilen isimlerde ön plana çıktığından bahsetmektedir. On iki İmamların isimleri yeni doğan erkek çocuklarına verilirken Alevi toplumu inanca dair değerlerin de hafızalarda canlı tutulmasını sağlamış böylece On iki İmamlara olan hürmetini göstermiştir. Sosyal yaşamda “Adına kurban” deyiminde On iki İmam’lara olan bağlılık vurgulanır ve bu durum aidiyet hissinin dışavurumudur (Başaran, 2016, s. 172).

Anadolu Alevilerince yaşanan sevgi, bağlılık ve aidiyet hissi Alevi ozanların deyişlerinde de kendini göstermiştir ve deyişlerde On iki İmamın hayatı Alevi ozanlar tarafından sıklıkla konu edilmiştir. Elçi’ye göre; Farsça’da on iki anlamına gelen ve On iki İmamları sırasıyla zikrederek öven şiirlere “duvaz” “duvaz-deh imam” “duaz” “duazdeh” adı verilmektedir (Elçi, 2011, s. 134). Yazıcı’nın Gölpınarlı’dan aktardığına göre;

Bu inancın gereği olarak, Aleviliği hayatları pahasına yaşattığına inanılan Oniki İmam’ın hayatı ve mücadeleleri, başta Yedi Ulu Ozan olmak üzere, diğer alevi ozanlarının deyişlerinde en çok işlenen konuların başında gelmektedir. Öyle ki, Bektaşî edebiyatında Oniki imam’dan söz eden bir tür doğmuştur. İçinde On iki İmam’ın adı geçen şiirlere “Düvaz-deh İmam” yahut Alevilerin söyleyişince “Düvazmam”, yahut da kısaca “Düvaz” denir (Gölpınarlı’nın çalışması s. 46, Akt., Yazıcı, 2011, s. 265). Duvazlarda Oniki İmamın özellikleri sıralanırken, onlara övgüler yağdırılır ve Yemînî’den şöyle bir deyiş örnek gösterilebilir:

“Emîneyn ü Saîdeyn ü Şehîdeyn ü şeh-i evlâd
Hasan hulk-ı Rızâ ile Hüseyin-i Kerbelâ geldi
Çü Zeynelâbidin oldu atası âl ü evlâdın
Muhammed Bâkır u Ca’fer kamuya rehnümâ geldi
Đmâm-ı heştümin ba’de esâsı hem binâsıdır
Nakî devrân-ı âlemde kamu derde devâ geldi
Đmâm-ı Askerî oldu peder Mehdî-i devrâna
Hudâ’nın fazlı eriştî şükür sâhib livâ geldi
Yemînî ehl-i din oldur Ali’yi etmeye inkâr

Velâyet ehline Hayder imâm u pîşüvâ geldi.” (Ergun’un çalışması s.68, Akt., Yazıcı, 2011)

Yazıcı’ya göre, nefes ve deyişlerde olduğu gibi Gülbanglarda da On iki İmamın isminin geçtiğinin altı çizilmektedir. Deyişlerde, nefeslerde ve gülbanglarda On iki İmamın ismi anılırken, her imamın mutlaka önemli bir özelliği de vurgulanır (Yazıcı, 2011, s. 266). Tarihte ismi sıklıkla geçen On iki İmamlar, Anadolu Aleviliğinin inanç yapısını şekillendiren önemli bir konu olmuştur. Doğru yolun On iki İmamların yolu olduğunu savunan Anadolu

Alevilerine göre, Ehl-i Beyt soyundan gelen İmamları sevmek ve onlara bağlı olmak doğru yolun asli unsuru sayılmıştır. Bu yola gönül verenler doğru yoldadır ve ahiretteki tek kurtuluş yolu On iki İmamlara olan sevgi ve bağlılıktır. Anadolu Alevilerinin On iki İmamlara duydukları sempatinin temelinde, İmamların tarihte yaşadıkları zor mücadelelerin, Alevilerin bir şekilde kendi hayatlarına dokunuyor olmasından da kaynaklanır. Öyle ki Anadolu Alevileri On iki İmamların yaşantısını kendi yaşantısının merkezine dahil etmiştir. Sosyal yaşamda bunun izleri açıkça görülürken, Alevi ozanların deyişlerinde ve gülbanglarda On iki İmamların adı yine sıklıkla geçmektedir.

2.2.1.5. Kırklar Meclisi

Anadolu Aleviliğinde bahsi geçen Kırklar söylencesi, Alevi ritüeline temel oluşturan ve bir olma nazarında örnek olup Alevilerce içselleştirilen önemli bir sembol olarak yerini almıştır. Bahsedeceğimiz Kırklar meclisinin Alevi çevrelerce hem cem ritüelinin hem de semahın başlangıcını oluşturduğuna inanılmaktadır. Kırklar söylencesi, Hz. Muhammed'in Miraç dönüşü "Kırklar" adı verilen ve içlerinde Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Salman-ı Farisi'nin de bulunduğu toplamda kırk kişilik bir grupla karşılaşması ve aralarında geçen diyaloga dayanır (Er, 1999).

Sümer'e göre; Alevi-Bektaşiler tarafından Miraç söyleminin kaynağını oluşturan bilgiler Buyruk adlı eserlerde kaynağını bulur. Miraç'ın sözcük ve tasavvufi anlamlarını açıklamaya çalışan Bozkurt'a göre, Miraç sözcük olarak merdiven anlamında olup, Hz. Muhammed'in Tanrı katına çıkışını imgelemektedir. İnanışa göre Hz. Muhammed, Tanrı ile görüşmek üzere 619 yılının Recep ayının 27. günü ruhen göğe çıkmıştır. "Tasavvuf felsefesine göre, Tanrı'ya duyulan büyük sevgi insanı bu düzeye ulaştırabilir" (Bozkurt, 2006: 13). Hz. Muhammed'in sabah erken saatlerde Miraç'a gittiği ve yoluna bir aslanın çıktığı Buyruk'ta belirtilir. Alevi-Bektaşi öğretisi Hz. Muhammed'in Miraç'taki yükselişini ruhen gerçekleştirdiğini ve Hakk'ın birlik bilincine yükseldiğini kabul eder. Alevi-Bektaşiler için Miraç'ın dış anlamındaki söylemi buyruktaki gibidir. Miraç'ın Buyruğun anlattığı bir dış anlamı yanında bir de iç anlamı vardır (Sümer, 2011, s. 65-67).

Kalenderoğlu ve Güray Atalay'dan Kırklar simgesinin içeriğini şöyle aktarmıştır:

Hz. Peygamber miraca giderken yolda önüne bir arslan çıkar ve kendisine hücum eder. Bu sırada "yüzüğünü arslana ver." diye bir ses duyar. Hz. Peygamber de yüzüğünü çıkarıp aslana atar. Yüzüğü nişan olarak yutan aslan sakinleşince de yoluna devam eder ve sidretü'l-müntehaya ulaşır. Hz. Peygamber miraç dönüşünde bir kubbe görür ve ilgisini çeken bu kubbenin kapısına varır. Kapıyı tıklatır. İçerdekiler "Kimsin? İsteğin nedir?" diye sorarlar. Hz. Peygamber de "Ben Peygamberim, açın kapıyı içeri gireyim." der. İçeridekiler ise "Bizim aramıza peygamber sığmaz, git peygamberliğini ümmetine eyle." derler. Hz. Muhammed oradan ayrılmak üzereyken Tanrı, Hz. Peygamber'e "Var git o kapıya." der. Hz. Peygamber tekrar kapıya varınca, içerdekiler "Kimsin?" diye sorarlar. "Ben peygamberim açın gireyim. Mübarek yüzünüzü göreyim." der. Onlar da

“Bize hacet değildir.” derler. Üçüncüsünde “hadimül fukarayım, bir yoksulum.” deyince içeri buyur ederler. İçeri girip sayınca otuz dokuz kişi olduklarını görür. Eksik olan Selman-ı Farisi’dir. Hz. Peygamber Hz. Ali’nin yanına oturur ama o sırada onun kim olduğunu bilmemektedir. Oradakilerin yirmi ikisi erkek, on yedisi kadındır. Hz. Peygamber “Siz kimsiniz?” diye sorunca “Bizler kırklarız hepimiz bir cihetiz. Birimiz ne ise hepimiz oyuz.” derler. Hz. Peygamber ispatını (nişan) isteyince Hz. Ali kolunu uzatır ve neşter vurur. O anda hepsinin kolundan kan gelir. Dışarıda olan Selman’ dan da kan gelir. Daha sonra Selman içeri gelir ve bir üzüm tanesi getirip Hz. Peygamberin önüne koyar ve bu tek üzümü kırklara dağıtmasını ister. Hz. Peygamber bunu nasıl yapacağını düşünürken görünmeyen bir el (Cebrail), Selman’ın elindeki tek üzüm tanesini ezer. Bu şerbeti içen kırklar kendilerinden geçerler ve sema etmeye başlarlar. Bu sırada onlarla birlikte sema eden Hz. Peygamberin imamesi (sarığı) yere düşer. Oradakiler imameyi kırka böler ve bellerine bağlayarak tennure (etek) yaparlar. Hz. Peygamber kırklara pirlarini ve rehberlerini sorar. Onlar “Pirimiz şah-ı Merdan Ali, rehberimiz Cebrail’dir.” derler. Bunun üzerine Hz. Peygamber Hz. Ali’nin orada olduğunu anlar. Hz. Ali, Hz. Peygamberin yanına gider. Hz. Peygamber de saygı ile ona yer gösterir ve Hz. Ali’nin parmağında Miraca giderken aslanın ağzına verdiği yüzüğü görür Kalenderoğlu ve Güray Kırklar söylencesinde bahsedilen Hz. Muhammed’in yüzüğünün aslana verilmesi olayını, Hz. Muhammed’in nübüvvet makamının sona erip velâyetin başlaması ve Hz. Muhammed’den Hz. Ali’ye manevi otoritenin geçmesi olarak sembolize etmektedir. (Scubel, 2010: 335). Aslan simgesi ve işaret ettiği “Aslan (esed) Burcu” ise güneşin en tesirli olduğu zamanı içinde barındıran “burç” olması hasebiyle de Hz. Ali’nin sonsuz Tanrısal bilgiyi temsil eden güneş ile yakınlığının bir alameti olarak görülebilmektedir. Hz. Muhammed ve Hz. Ali’nin bu burçta karşılaşmış olması da Tanrısal bilginin bu iki ulu kişi tarafından ve Cebrail’in kılavuzluğunda aktarıldığını işaret etmektedir. Hz. Ali’nin bu konumda “Aslan” simgesiyle temsil ediliyor olması “Tanrısal bilginin” temsil edildiği “sırrın” da Hz. Ali tarafından korunduğunu gösterebilmektedir. Bu koruma öncelikle nefesine sahip çıkma üzerinden başlayan bir olgunlaşma yolculuğunun da adeta zirve noktasında işaret etmektedir (Kalenderoğlu ve Güray, 2019, s. 148-149)

Kalyon’a göre; Hz. Muhammed (sav) in bu mecliste Selman-ı Farisi’den alarak ezdiği ve meclistekilere dağıttığı üzüm suyu Alevî-Bektaşî şiiirlerine şöyle yansımıştır;

“Hâdimü’l-fakr oldı Ahmed ezdi engür şerbetin

Kırklar ânı nûş kıldı Mustafâ’nun ’aşkına”

Nesîmî (Ayan, 2002: 670)

“Alçağa indirmiş özini,

İder Hakka niyâzını,

Kırklar ile bir üzümü,

Yiyen Murtazâ’Alidür”

Hatayî (Özmen’in çalışması s. 172, Akt., Kalyon, 2018).

Sivri ve Kuşca’nın, Birdoğan’dan aktardığına göre; “*Hatai, Kırklar’ın ezilen bu şerbetten içmelerini ve el ele vererek “üryan büryan” semaha girmelerini, Hz. Muhammed’in de onlarla birlikte semah dönmesini şöyle anlatır:*

Bir üzüm danesi ol şah elinde,

*Kırlara verildi kismet gününde,,
Hak Habibullah'a mi'rac yolunda
Şey'enlillah dedi Selman Hû deyu.*

*Ol üzüm danesi getürdü Selman,
Kırlar da ol demde olmuştı üryan,
Muhammed şerbetten nuş etti ol an,
Saki kadeh sundu Peyman Hû deyu.*

*Kırlar içti ol şerbetten mest oldu,
Şah-ı Merdan cümlesinden üst oldu,
Setirpuş bağlandı kemer best oldu,*

Semaa girdiler üryan Hû deyu” (Birdoğan'ın çalışması s.117, Akt.,Sivri ve Kuşça, 2014).

Kırlar Meclisi, hem Hz. Ali'ye ilahlık nispet eden yaklaşımların değerlendirilmesi bakımından, hem de Alevi-Bektaşî tasavvufunun anlamlandırılması bakımından önem arz etmektedir. Mi'rac ve Kırlar Meclisi mitlerindeki Hz. Ali karakteri, tıpkı bu mitlerin kendisi gibi olağanüstü öğelerle bezenmiştir. Bu anlatılar, tıpkı mitler gibi “Metafizik ve teolojinin ortaya koyduklarını yapay yollardan dramatik bir biçimde ifade”(Eliade, 2009: 399) ettikleri için, mitik olarak nitelendirilebilir. Hz. Ali de bu mitik anlatının en önemli karakterlerindedir. Kırlar Meclisinde ve Mi'rac'da tanrısal özellikler atfedilen Hz. Ali figürü, esasen bu inanç sisteminin Tanrı ve kutsal algısını vermektedir. Vahdet-i vücut ve vahdet-i mevcut felsefelerinin sentezi ile şekillenen Alevi-Bektaşî düşüncesine göre insan, Tanrının bir yansımasıdır. Bu sentezin özünü anlayabilmek için Alevi-Bektaşî tasavvufunda önemli etkileri olan Hallac-ı Mansur'un felsefesine bakılabilir. Onun felsefesini ise “Ene'l- Hakk” (Ben Hakk'ım) sözü özetler. Döneminde çok tartışılan ve Mansur'un idam edilmesine yol açan bu sözün zahiri ve batini yönü doğru okunmalıdır. Kırlar Meclisinde yaşananlar rit özellikleri de gösterir. Ancak bu mit ezelden beri Aleviler tarafından “gerçek” olarak kabul edildiği için bugün onların temel ibadetleri olan cem sırasında, bu “gerçekliğin” canlandırılması söz konusudur. Kısacası bu bir Alevi-Bektaşî ritidir. Kırlar Meclisinde olanlar, Alevi-Bektaşî inancının tasavvufi yorumundan izler taşır. Buradaki temel nokta “birlik”tir. “Kırların biri kırk, Kırkı birdir”. Hz. Muhammed de Kırlarla yekvücut olup semah döner. Tüm bunlar vahdet-i vücut anlayışının simgeleşmiş halidir. İslam tasavvufunun neredeyse tüm kollarını bir şekilde etkilemiş olan vahdet-i vücut, Alevi-Bektaşî düşüncesinin de asıl kaynaklarından (Sivri ve Kuşça, 2014, s. 192-195).

Sümer'e göre; Alevi-Bektaşî tasavvufi yoruma göre varlığı varlık yapan gizli öz Tanrıdır ve Tanrı bütün yaratılışı kuşatmaktadır.

Aytaç'a göre, Şah-ı Velâyet yani Hz. Ali'nin mikro kozmosa (insana), makro kozmosun (kâinatın) tüm sınırlarını içinde barındırır. Kısacası yukarıda nasılsa aşağıda da öyledir yani Tanrı tüm ilmini hem en büyük parçaya (kâinata) hem de en küçük parçaya (insana) aynı özenle yerleştirmiştir. Başka bir deyişle Tanrı'nın ilmi insanda tecelli eder (Aytaç'ın çalışması s. 135, Akt., Sümer, 2011, s. 68-69).

Kırlar Meclisi sembolünde Hz. Ali'ye yüklenen tanrısal özellik bir üst seviyeye ulaşır. Allah Hz. Muhammed'e kendisinin en sevdiği, onun nurundan yarattığı Hz. Ali'nin diliyle hitap eder ve onların ayrılmaz bir nur olduklarının bir olduklarının vurgusu yapılır (Sivri ve Kuşça, 2014, s. 193). Dönmez'e göre:

Kırlar söylencesinin Alevi Batniliğinin merkezinde yer aldığını söylemek abartı olmaz. Alevilikte kırlar meclisi, bu meclisin oluşturduğu kırlar cemi ve kırlar semahı,

Tanrıyla arasındaki perdeyi kaldırmış, Tanrı katı olan arş-ı âleme çıkmış, Tanrıyla bir olmuş ve kendileri de birbirleriyle bir bütün olan insanları, başka bir deyişle Alevilerin kendilerini ifade etmek için kullandığı bir söylencedir. Kırklar, aynı zamanda Tanrının kendisi olduğu için ‘yaratma’ da dâhil olmak üzere Tanrının tüm sıfatlarına sahiptir. İnsan, Tanrıyla özdeş ise yine kendi yaratıcısı kendisidir ve kendinden sonraki kuşağı kendi canından, mayasından yaratacaktır. Başka bir deyişle Alevilikte insan, semavi dinlerdeki gibi balçıktan ya da Âdem’in altıncı kaburga kemiğinden yaratılmamıştır, üreme ve doğumla halk edilmiştir. Dolayısıyla kırklar söylencesi, aynı zamanda insanın ‘yaratılış’, ‘halk ediliş’ söylencesidir. Alevilerin cem ayini’nin (Ayin-i cem), yaratılıştan önce Arş-ı âlemde yer almış olan Kırklar Meclisini anma” olduğu Melikoff tarafından da ifade edilir (1997: 56). Bu nedendir ki cem içindeki gülbanklarda ‘döndüğünüz semah kırklar semahı ola’, ‘yaptığımız cem kırkların cemi ola’ veya ‘birimiz kırk, kırkımız bir’ ifadeleriyle, kırklar söylencesinin Alevi cem ritüellerinde canlandırıldığı doğrulanmış olur. Tüm Alevi cemleri kırklar meclisini, yani yaratılışı anma ve bunu cem içinde teatral olarak canlandırma anlamına geçtiği için, henüz yaratılmış sayılmayan cemin kapısından içeri giren “can”ın cinsiyeti yoktur (Dönmez, 2008, s. 34-35)

Kalenderoğlu ve Güray’ın Özbilgin’den aktardığına göre; *“Peygamberin yaşadığı ‘miraç’, Alevi inancını yaşayan her ‘talibin’ kendi içinde bireysel bir deneyim olarak yaşaması gereken bir model olarak algılanmaktadır. Bu miracı yaşayan bireyin Tanrısal sırların idrakine vararak Alevi inancının sistemleştirilmiş biçimi olan ‘Dört Kapı Kırk Makam Öğretisinin’ sonucu olarak olgunlaştığı ve son kapı olarak idrak edilen ‘Hakikat Kapısına’ ulaştığına inanılır. Bu aşama inançsal metinlerde ve sözlü gelenekte ‘Sırr-ı Hakikat’ olarak da adlandırılmaktadır”* (Özbilgin’in çalışması s, 414, Akt., Kalenderoğlu ve Güray, 2019). Miraç ve Kırklar Cem’inin zamandan ve mekândan bağımsız olması bu durumun sadece Hz. Muhammed’in kendi döneminde yaşamış olduğu tarihî bir olay olarak algılanmasından öte, söz konusu olguyu tarihin her döneminde “Alevi yolunda” olan bireyler tarafından tinsel olarak deneyimlenebilecek bir inançsal durum (hâl) kılmaktadır. Bu durum, Alevi inanç geleneğinin “tüm mitsel arketipleri”, zamandan bağımsız olarak “anlam dünyasıyla” irtibat hâlinde tekrarlanabilecek ve “Tanrı” ile insanı aynı zeminde birleştirebilecek “döngüsel zaman temelli” bir inanç aktarımı unsuru olarak değerlendirmesinin güçlü ve önemli bir örneğidir (Kalenderoğlu ve Güray, 2019, s. 151,152). Tarihte Hz. Muhammed’in yaşadığı Miraç olayı ve Kırklar söylencesi, Alevilerin kültürel değerlerine iz bırakan mitolojik bir hadisedir. Kırklar söylencesi, Anadolu Aleviliğinin dünya görüşü, inanç biçimi ve yaşam felsefesi hakkında bilgi aktarırken, Anadolu Alevilerinin sosyal örgütlenmelerine de bir olma yolunda etki etmiştir. Tanrının kendini insan çehresinde görünür kılması ve yine sırrını insana (Hz. Ali’ye) mazhar etmesi, Alevi-Bektaşilerin nazarında Hz. Ali’ye tanrısal yüklemiş ve insanın Tanrı huzurunda ne derece önemli

olduğunun da anlaşılmasına sebep olmuştur. Bu noktada Vahdet-i Vücut felsefesi Anadolu Aleviliğine hâkim bir felsefe olarak etki ederken, Tanrı insanın özünde kabul edilmiştir ve yapılan ibadetlerde her zaman insan insanın kiblesi olmuştur. Anadolu Alevileri için inanç gereği 4 kapı 40 makam öğretisindeki hakikat kapısına ulaşmak hedeflenir ve kırklar söylencesi Aleviler içerisinde kadın-erkek, büyük-küçük ayrımı yapmaksızın insana insan olduğu için verilen önemin yanında eşitliğin de var olduğuna önemle vurgu yapmaktadır. “Birimiz kırk, kırkımız bir” sözü bu vurguya yapılan en güzel örnektir. Kırklar söylencesi bu değerlerin yansıtıldığı örnek bir olaydır ve Anadolu Alevilerinin manevi değerlerine söylem oluşturan bir simge olarak her zaman önemini korumuştur.

2.2.2. Anadolu Aleviliğinde Ocaklar ve Dedelik Kurumu

Anadolu Aleviliğinde sosyo-dinsel yapıda hiyerarşik bir düzen mevcuttur. Bu düzene göre “dede” olarak adlandırdığımız ve bir ocağa bağlı olan dini önderler toplumun en üst mertebesinde yer alır. Dedelerin “Evlad-ı Resul”den (peygamberlik soyu) geldiğine inanılır ve tarihi dönemde dedeliğin şamanlıkla aynı soydan geldiği de düşünülmektedir. Konuyla ilgili Arslanoğlu Bal’dan şu bilgileri aktarmıştır; “Hem dedelik hem şamanlık ikisi de aynı soydan gelir, belirli bir eğitimden geçer ve kendini ispatlamak zorundadır” (Bal’ın çalışması s. 8-40, Akt., Arslanoğlu, 2001). Bu noktada Anadolu Aleviliğinin eski Türklerdeki Şaman kültürüyle etkileşim içerisinde olduğu aşikârdır. Dedeler “seyyid” ve “ocakzade” adıyla anılırlar ve Hz. Muhammed ile Hz. Ali’nin soyundan gelmeleri talipler nezdinde kutsiyet atfeder. Erol’a göre; dedeler sosyal hiyerarşinin en üst noktasında bulunurlar. Alevi dedeleri Türkiye’nin farklı bölgesinde bulunan “Ocak”lara bağlıdır. Bundan dolayı kendilerine ocak zade adı verilir (Yaman’ın çalışması s. 2, Akt., Erol, 2018). Görüldüğü gibi Anadolu Alevileri için önem arz eden dedelik müessesesi ve ocak kavramı sosyo-dini anlamda çekim alanı oluşturur ve önem arz eder. Dedelerin Evlad-ı Resul’den gelmeleri kesin bir kuraldır ve bu durum Alevi topluluğunu inanç, sosyal, gelenek bağlamında dedelere sadık bırakan etkenler olmuştur.

Tanrıverdi dedelik kurumuna ilişkin olarak; dedelerin toplumun dini hayatında önemli görev ve fonksiyonlarının bulunduğu aynı zamanda sosyal yönlerden topluma önderlik ederek aydınlattığına ve cem, evlenme, cenaze gb sosyal törenleri de yönettiğine dikkat çekmiştir. Ona göre dedeler yılın belirli

zamanlarında bağılı buldukları ocağın köylerinde bir hafta kalarak halk arasındaki toplumsal ilişkiyi kontrol ettiği ayrıca birbirinden uzakta yaşayan Alevilerin arasında toplumsal ilişkinin sağlandığı ve dayanışmanın arttırıldığı, hukuk, eğitim ve kültür gibi öğeleri üstlenerek Aleviliğe uygulayan ve yeni nesle aktaran önderler olduğuna da vurgu yapmaktadır (Tanrıverdi, 2018, s. 143). Ersoy'a göre dedeler; Alevi inanç ve uygulamalarını topluma öğretmek, hak sahibine hakkını vermek, haksız cezalandırmak gibi toplumun düzen ve ahlakını sağlamaya çalışan otorite liderleridir. Alevi topluluklarının yarı kutsiyet attettiği dedeler, dini önderliklerinin yanında toplumun sükunetini sağlamakla görevli olduğu da bilinmektedir (Ersoy, 2019).

Tanrıverdi'ye göre; dedelik kurumu en üst makam olmakla beraber, cem törenlerinde dedenin varlığına ihtiyaç duyulur ve o olmadan cem başlatılamaz. Dedeliğin soydan nakledildiğine inanılır, soydan gelmeyen bir kişi dede olamayacağı gibi toplum tarafından kabul görmez ve her soydan gelen de dedelik yapamaz. Dedeler ailenin en yetkin kişisidir ve tavır ve davranışlarıyla örnek olması gerekir (Tanrıverdi, 2018). Dedelik kurumunun ne zaman ortaya çıktığına ilişkin olarak Erol'un, Türkdoğan'dan aktardığı bilgide, Alevi dedeliğinin ilk ortaya çıkışının Safevi dönemi olarak gösterilmesi dikkat çekicidir. Konuyla ilgili Melikoff (Melikoff'un çalışması s.126, Akt., Erol, 2018) Şamanlarla Alevi dedeleri arasındaki benzerliğe vurgu yapmıştır. Yaman'a göre (Yaman'ın çalışması s.6, Akt.,Erol, 2018)) Alevi ocakları HBV'nin zamanında ortaya çıktığını savunur hatta ocakların HBV'den önce var olduğu ve Hz. Ali'nin soyundan gelenlerce oluşturulduğuna dikkat çekmiştir (Erol, 2018, s. 99-100). Keleş, Anadolu'yu sarmalayan ocak sistemi sayesinde Alevi bireylerin birbirine karşı sorumlu olduğu denetimli yapının "*El Ele El Hakka*" ilkesi olduğunu belirtir. Bodrogi'den aktardığı bilgide, her rehberin bir piri ve her pirin kendi ocağı haricinde bir ocaktan piri olması gerektiği anlamına geldiğini ifade eder (Kehl-Bodrogi, 2012, s. 144). "*El Ele El Hakka*" ilkesi dedelere bazı genel ve özel anlamlar yüklemiştir. Keleş Yaman'dan şu bilgileri aktarmış ve konuyu birkaç maddeyle sıralamıştır;

1. Sosyal ve dinsel bakımdan topluma önderlik etme ve davranışlarıyla, yaşantısıyla örnek olma,
2. Toplumun irşat (aydınlatma) ve bilgilendirmek,
3. Toplumda birliği ve dayanışmayı sağlamak,

4. Sosyal ve dinsel törenleri (cem, cenaze, evlenme törenleri vb.) yönetmek,

5. Adaleti sağlamak, suçluları düşkün etmek,

6. İnancı ve gelenekleri yaşatmak ve aktarmak,

7. Kutsal güçleri nedeniyle maddi-manevi sorunu olanların, hastaların başvuru yeri olmak (Yaman'ın çalışması s. 56, Akt., Keleş, 2016, s. 18-19)

Dedelik ve ocak kurumu Anadolu Aleviliğindeki sosyo-dini yapılanma üzerinde büyük etki gösteren kurumlardır. Hz. Muhammed, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sarmalında gelişen dedelerin soy bakımından peygamberlik soyundan gelmesi gerekir ve Alevi toplulukları için geleneğin yaşatılmasında ve aktarılmasında ayrıca otoritenin sağlamasında etkin rol üstlenmiştir. Dedelik kurumu kendi içerisinde “Rehber-Pir-Mürşit” şeklinde hiyerarşik bir düzen geliştirmiştir. Mürşit en üst mertebeyi simgeler ve rehber pire, pir de mürşide bağlıdır. Mürşit ise kararlarında ve davranışlarında bağımlıdır. Bu bağımlılık manevi anlamda yola bağlılık ya da kutsal sayılan yazılı metinlere bağlılık anlamını ifade etmektedir. Dedeler ise başka dedeler tarafından kontrol altındadır (Yaman, 2012, s. 24). Hiyerarşik düzen ve otorite Alevi toplumunda geçmişte iç disiplini ve adaleti sağlayan temel yapı taşları olmuştur. Bu duruma sebebiyet veren diğer bir konu da dedelerin Evlad-ı Resul olmalarından kaynaklıdır böylece toplum üzerindeki otorite ve saygınlıkları her zaman baskın olmuştur. Alevi dedelerinin topluma hitap edebilmesi için bilgili, görgülü, adaletli ve örnek insan olması gerekirdi. Bu sayede Anadolu Alevi dayanışma, saygı, hoşgörü ve adalet çerçevesinde geçmişten bu yana varlıklarını devam ettirmiş ve kendi iç düzenlerini oluşturmuşlardır. Dedelik kurumunun bu duruma büyük katkısı olmuştur fakat günümüzün değişen yaşam koşulları Anadolu Aleviliğinin birtakım geleneksel simgelerini de değişime uğratmıştır. Dedelik kurumu da modernleşme ve kentleşmenin etkisinden nasibini almıştır. Yeni yaşam koşullarının tesiri dedelerin vasfında azalmaya sebep olmuştur.

2.2.3. Anadolu Aleviliğinde Ayin-i Cem

Anadolu Aleviliğinde merkezden uzak kırsalda yaşam, gelenekte bazı ritüellerin gizli yaşanmasına sebep olmuştur. Şüphesiz ki bu gizlilik ardında hayatta kalma mücadelesi, Alevilerin kendini var olan merkez yönetimden gelebilecek tehlike ve tehditlere karşı korumak istemesi ve geleneğin bir sonraki nesle korunarak aktarılma düşüncesi etkili olmuştur. Cem ayinleri de geçmişten

bugüne, dini törenlerin yürütüldüğü aynı zamanda sosyal dayanışmanın sağlandığı sosyo-dini törenlerdir diyebiliriz.

Cem kelimesi “toplanmak, bir araya gelmek” anlamı taşır. Bu törenlerin temelini İslamiyet öncesi dönemde Şamanlığa kadar uzandığı varsayılır. Şamanlar dini ritüellerini gerçekleştirmek, eğlenmek ve yas tutmak amacıyla bir araya gelir ve bu törenlerle birlikte kendi içlerinde sosyal dayanışmayı artırma amacı taşımaktadırlar. Arslanoğlu’na göre; Şamanların ayinleri ve Alevilerin cem ritüelleri arasında benzerlikler bulunur; şarkılar, oyunlar, kurban kesme, kadınların törende bulunması gibi benzerliklerin yanında Şamanizm’de Şamanların bulunmasına karşılık, Alevilikte dedelerin bulunması benzerlik açısından dikkat çekmektedir (Melikoff’un çalışması s.126, Akt., Arslanoğlu, 2001). Cem ayinlerinin temelinde İslamiyet öncesi Anadolu döneminde yapılan üzüm toplama döneminde gerçekleştirilen “Dionyos” ayinlerine dayandığı düşünülmektedir. Erol’ a göre cem ritüeli; Alevilerin marjinalleşme sürecinde kendini gösteren en önemli olgudur. Dedeler tarafından yönetilen bu törenler, merkez tarafından dışlanmış ve kendini ifade edememiş Alevi topluluklarının kırsalda kendi yaşamı içerisinde gizli şekilde yaptıkları toplantıların bir temsili olduğunu ifade eder. Arslanoğlu’ndan aktardığı bilgiye göre; Cem töreni, Hz. Muhammed’in Miraç’tan dönerken “Kırklar” adı verilen ruhani bir meclise uğraması ve orada bulunan kişilerle arasında geçen diyaloga dayanır. Cemlerde bu olay anılır, canlandırılır ve ruhsal olarak yeniden yaşanır (Arslanoğlu’nun çalışması s.59, Akt., Erol, 2018). Anadolu Alevilerinin merkezden uzakta ibadetlerini ve geleneklerini gizli şekilde yürütüyor olmalarının temelinde hayatta kalma mücadelesi ve geleneği gizli tutarak bir sonraki nesle aktarma düşüncesi etkili olmuştur. Üçer, cem ritüellerinin Anadolu Alevileri için önemli olduğunu ve Aleviliğin dini zihniyetini oluşturan bütün simge ve sembollerin bu törenlerde ifade bulduğuna vurgu yapar. Hz. Muhammed’in miraca çıkarak Ali’nin sırrına mazhar olması, Kırklar Bezmi, meleklerin Adem’e secde etmesi gibi Aleviliği yansıtan bütün inançlar cem ayini esnasında canlandırılmaktadır. Cemlerde dini ritüellerin yanında toplumda yaşanan bazı problemler de ele alınır. Kuskünlerin barıştırılması, alacak-verecek durumlarının halledilmesi, toplumsal problemlerin giderilmesinin yanında, tarikatta yapılan bazı hizmetlerin dede tarafından ahlâk hususlarına göre açıklanması da Alevilikte ahlâk anlayışının şekillenmesinde, cem

törenlerinin önemli olduğuna vurgu yapar (Üçer, 2005 s. 167). Görüldüğü gibi cem törenleri yalnızca ibadet amacıyla yapılmamış, toplumsal değerlerin korunmasına yönelik eğitici bir rol de üstlenmiştir. Arslanoğlu'na göre cem törenleri; toy, şölen, bir okul, bir eğlence, toplumsal yargı yeridir. Yenir, içilir, eğlenilir ve yas tutulur, bu törenler sadece ibadet yeri olarak değil aynı zamanda eğitim yeri olarak da kullanılmıştır. Tasavvuf akımlarında olduğu gibi Alevilikte de yapılan bu törenlerin amacı insanları eğitmek, onları kötülüklerden korumak ve insan-ı kâmil olma yoluna yöneltmektir (Bozkurt'un çalışması s.82-83, Akt., Arslanoğlu, 2001) Erol'a göre; cem törenlerinin kurumsal yapısının Alevi topluluklarında gördüğü işlevler şöyle sıralanabilir;

1. Dinsel işlevler, 2. Hukuksal işlevler, 3. Sosyo-eğitsel işlevler (Yaman'ın çalışması s. 4, Akt., Erol, 2018, s. 101). Bir öğüt ve ahlâki rehber niteliğinde olan cem ritüelleri toplumsal eylem alanında da önemli rolü vardır (Erol, 2018).

Anadolu Alevileri kendilerini İslami çerçevede tanımlar fakat Sünni Müslümanlıktan tamamen farklı bir İslam anlayışına sahiplerdir. Sünni İslam inancında tanrı için belirli ibadet telakkileri vardır ve bu ibadet eylemlerini yerine getirmek zaruridir. Bu noktada Anadolu Aleviliğinde "Hak- Muhammed- Ali" üçlemesi değer biçilen bir inanç sistemi olmasının yanında, kutsal kitabın Kur'an olması da değişkenlik göstermez. Yalnızca ibadetin belirli bir eyleme dayatılmasının Anadolu Alevileri için bir önemi yoktur. Onlara göre ibadet her zaman her şekilde yapılabilir. Konuya ilişkin olarak Aytaç şöyle demiştir; Anadolu Aleviliğinde Hakk'a yapılacak ibadetin belirli bir fiziksel biçimi olmak zorunda değildir. İbadet yaparken belirli bir zaman ve mekân kısıtlaması da yoktur. Önemli olan "eline, beline, diline sahip olmak" insanı sevmek ve kutsal bir varlık olarak görmek, "insan-ı kâmil" olmak yapılacak en iyi ibadettir. Anadolu Aleviliğinde ibadet zorunluluğu olmaması, ibadet edilmediği anlamına gelmez. Bireysel ibadeti isteyen istediği şekilde yapar, ibadette şekilciliğe yer yoktur. Önemli olan gönül yoluyla Tanrı'ya ulaşmaktır. Bunun yolu insana verilen değerden geçer, insanı sevmeyen Tanrı'yı sevemez, dil, din, ırk ayrımı yapılmaksızın insana insan olduğu için değer verilir. Özel ibadet şekilleri, (cem gibi) kişinin gönül zenginliğini diğer insanlarla paylaşma amacıyla yapılır. Cem törenlerine katılmak zorunludur, katılmamak büyük suç sayılır. Dargın ve küskün olanlar ayrıca büyük suç işleyenler (düşkünlük gibi) cem ayinlerine katılamaz.

Önceden musahipli olmayan ve yabancı olanlar da ceme alınmazken günümüzde bu kurallar kentleşme etkisiyle değişime uğramıştır. Cem törenlerine katılabilmek için musahipli olmak, Alevi olmak gibi şartlar artık aranmamaktadır. Geçmişte cem törenleri, perşembeyi cumaya bağlayan gecelerde ya da cumartesiye pazara bağlayan gecelerde yapılırdı. Bunun sebebi insanların gündüz çalışma hayatına engel olmamaktır. Cem'e katılan canlar en temiz yöresel kıyafetleriyle kadın-erkek törene katılırlar, herkes bir yiyecek getirir kimin ne getirdiği önemsenmez ve gizli tutulurdu. Bu durum Anadolu Aleviliğinin demokrat yönünü vurgulayan önemli bir noktadır. Getirilen aşlar canlara eşit şekilde pay edilir, dede postuna oturur, hizmet sahipleri yerini alır ve böylece tören başlatılırdı (Aytaç, 2010, s. 23-24). Akdeniz'e göre; dede cemlerde meydana gelip "Allah, Muhammed ya Ali" diyerek yere ve dede postuna niyaz eder. Önce kendi özünü dara çekerek refleksif bir tutum sergiler, ardından topluluğun kendi içinde uyum ve birliğini sorgulamak için onlara dara çeker. Herkesin iyi ilişki içerisinde olduğu anlaşılırsa tören başlar. Cem törenlerine katılabilmenin ilk şartı kimseyle küs ve dargın olmamaktır. Bu durum cem törenlerinin sadece dini bir ibadet olarak kalmadığı toplumsal sorunlara değinildiğinin de bir kanıtıdır (Akdeniz, 2011, s. 12).

Keleş'e göre; dedelerin ya da babaların önderlik ettiği cemaat halka şeklinde oturur, kadın ve erkekler bir arada bulunur. Müzik, dua, dans, yemek ve dem' in birlikte gerçekleştiği ritüelde, birtakım hizmetlerin yerine getirilmesiyle de cem ayinlerinin yapıldığı tüm gece adeta dolardı. On iki hizmetin yerine getirildiği cemin işleyişi şöyledir;

- 1- Dede (Mürşit- Pir) : Mürşit, cemi yönetir, sorguyu yapar ve sorunları çözer. Ayrıca her bir hizmet için gerekli duaları okur. Birinci hizmet, Alevilerde dede, Bektaşilerde ise baba tarafından, Hz. Muhammed, Hz. Ali ve Hacı Bektaş'ı temsilen yerine getirilir.
- 2- Rehber: Dede'nin yardımcısıdır. Dede olmadığı zamanlarda cem törenlerini yönetebilir. Taliplerin tutum ve davranışlarını gözlemler. (Aytaç
- 3- Gözcü: Cem erkanının düzeninden sorumludur.
- 4- Çerağcı (Delilci): Cem töreninde çerağ yakılması ve meydanın aydınlatılmasından sorumludur.

- 5- Zakir (Aşık, Güvende): Cem törenlerinde bağlama eşliğinde deyiş, düvaz, nefes, miraçlama, mersiye okur. Törenlerde önemli bir yere sahiptir. Zakir olmadığı zamanlarda, dede onun görevini üstlenir.
- 6- Farraş (Süpürgeci): Cem meydanının temizliğinden sorumludur. Elinde bir süpürgeyle gelir ve “Ya Allah Ya Muhammed Ya Ali” diyerek etrafı süpürür. Bu eylem ile meydanın ve cemaatin ruhsal temizliği temsil edilir (Onat, 2007: 34; Keleş, 2016: 25).
- 7- Saki (Saka): Cem törenlerinde su dağıtmakla görevlidir.
- 8- Lokmacı (Kurbancı, Sofracı): Kurban kesmek ve dağıtmakla görevlidir.
- 9- Peyikçi: Cem’in yapılacağını haber veren kişidir.
- 10- İbrikçi: Yemeğin sonunda cemaatin ellerini yıkamasına yardımcı olan kişidir. Bir elinde ibrik, diğerinde leğen ve omzunda havlu bulundurur. Kimi yörelerde bu işi kadınlar yapmaktadır
- 11- Bekçi: Cem törenlerinde kapıda bekler ve giriş – çıkışları kontrol eder. Törende bulunan cemaati dışardan gelebilecek tehlikelere karşı koruma görevi üstlenmiştir.
- 12- Pervane: Cem’de semah dönme görevini üstlenmiştir (Keleş, 2016, s. 24-25).

Cem törenlerinde yapılan on iki hizmet görevi, on iki imamları temsilen ve anma amacıyla yapılmaktadır. Sağır’a göre Cem törenleri; Anadolu Alevilerinin bireysel ve toplumsal fonksiyon yüklediği ve önem verdiği ibadetlerdir (Uçar, 2004: 74). İcra edilmişinde zaman ve mekan farklılıkları bulunmakla birlikte özünün “Kırklar Cem’i” ne dayandığı iddia edilmektedir (Yılmaz’ın çalışması s. 73, Akt., Sağır, 2019).

Er’e göre Kırklar cemi şöyle anlatılmaktadır; Kırklar kutsal oldukları düşünülen ve aralarında Hz. Ali, Hz. Fatma, Salman-ı Farisi’nin bulunduğu kırk kişidir. Hz. Muhammed Miraçtan dönerken bir evde toplantı yapıldığına şahit olur, kapıyı çalar ve içeri girmek ister. İçerdekiler kim olduğunu sorduğunda, Hz. Muhammed peygamber olduğunu ifade eder, içerdekiler “bizim aramıza peygamber sığmaz” diyerek Hz. Muhammed’i geri çevirir. Haktan peygambere “git o kapıyı tekrar çal” şeklinde bir nida gelir. Hz. Muhammed kapıyı tekrar çalar, içerdekiler kim olduğunu sorunca bu defa peygamber, bir fukara olduğunu söyler. İçerdekiler kendisine kapıyı açar ve Hz. Muhammed onlara kim olduğunu sorar

aldığı yanıt “Biz Kırklarız” şeklindedir. Peygamber içerdekilere 39 kişi saydığını söyler ve aldığı cevapta kırkıncı kişinin dışarda olduğu söylenir. Bu kişi Salman-ı Farisi’dir. Hz. Muhammed sizin kırklar olduğunuz ne malûm diye sorunca, Hz. Ali kolunu açıp bileğinden biraz kan akıtır ve içerdeki 39 kişinin bileğinden aynı anda kan akmaya başlar, bir damlası da dışardan içeri gelir. Bu Salman- Farisi’nin kanıdır, elinde bir üzüm tanesiyle gelen Salman-ı Farisi bunu Hz. Muhammed’e verir ve kırk kişiye pay etmesini söyler. Peygamber bunu nasıl pay edeceğini düşünürken Hak’tan Cebrail’e emrolunur. “Hz. Muhammed’e cennetten bir tabak ver, o tabakta üzümü ezsin ve kırklara pay etsin “denir. Peygamber, nurdan yapılmış tabakta üzüm tanesini parmağıyla ezerek şerbet yapar ve kırklara pay eder. Kırklar bu şerbetten içer mest olur ve kalkıp semaha dururlar (Er, 1998: 68-69) . Kırklar semahı dışında bir kişinin yola alınması için yapılan “İkrar Cem’i”, iki ailenin yol ve ahiret kardeşliğini oluşturan “Musahip Cem’i”, Perşembe’yi Cuma’ya bağlayan gecelerde yapılan “Abdal Musa Cem’i”, yıl içerisinde ergin olanların davranışlarının sorgulandığı cemler de “Görgü Cem’i” adını alır (Yılmaz’ın çalışması s. 95, Akt., Sağır, 2019).

Anadolu Alevilerinin ibadet amacıyla yaptığı cem törenleri, dini yönü bulunması dışında toplumsal, ahlâki, hukuksal ve eğitsel niteliklere de sahip olduğu aşikârdır. Evlad-ı Resul olduğu düşünülen dedeler, geldikleri kutsal soy itibarıyla her zaman toplum içinde otorite sahibi olmuş ayrıca davranış biçimleriyle örnek insan olmaları, toplum üzerindeki etkisini de daima canlı tutmuştur. Cem törenlerinin, Antik Anadolu döneminde yapılan birtakım ayinlerden etkilendiği düşünülmektedir. Yapılan bu törenler, bireysel ibadet yönü dışında toplumun ahlaki ilkelerini de önemseyen bir çeşit yargı ve eğitim rolü de üstelenerek değer yargıların korunması ve Alevi topluluğunun kendi iç düzenini sağlaması açısından her zaman fayda sağlamıştır. Geçmiş dönemlerde cem törenine katılabilmenin bazı şartları aranırken, günümüzde değişen yaşam koşullarıyla beraber yapılan cem törenlerinde bu şartlar görmezden gelinmekte ve Alevi olmayanların da bu törenlere katılabildiği görülmektedir.

2.2.4. Müzik Uyanışı

Müzik uyanışı, dünyanın herhangi bir bölgesinde eskimiş ve unutulmaya yüz tutmuş geleneksel bir müzik türünün, uyanış önderleri tarafından yeniden yorumlanarak modernize edilmesi ve geleneğe tekrar dahil edilmesidir. Müzik

uyanışları, geleneğin korunmasına hizmet ederken, var olan kültüre karşı toplumsal başkaldırı niteliğinde bir tutum da sergiler. Müzik uyanışına ilişkin olarak inceleme tarihi çok eski değildir. Araştırma alanına yeterli ilgi gösterilmemesi üzerine, eski dönemlere ait yeterli bilgi bulunmamaktadır. Dönmez'in yaptığı araştırmaya göre; Batı müziği, halk müziği ve popüler müzik kültürüne ilişkin uyanış incelemelerinin, tarih olarak oldukça yeni olduğundan bahsedilir ve Etnomüzikologların uyanış alanına girme isteksizliği, ilgi yoğunlaşması olmamasından ve konunun meşruiyet kazanmamış olmasından kaynaklanmaktadır (Dönmez, 2008). Çetinkök'e göre; uyanışçı ideolojiler kültürün modern ve geleneksel olarak kategori edilmesi, bu kategorilendirme içerisinde mübadele değerinin kullanım değeri üzerindeki önceliği, yaşamın çeşitli boyutlarının nesnelleştirilmesi, rasyonelleştirilmesi ve ticarileştirilmesi ile tüketici kültüre katılım gibi etnomüzikolojinin geleneksel çalışma alanının sınırlarını zorlayan bir envantere dayalı olması yüzünden bu inceleme alanının uzun süre ihmal edilmiş olabileceğini belirtir (Çetinkök , 2009).

Keleş'e göre; müzik uyanışı eski olduğu için değerli görülen bir müziğin icra edilmesi ve korunmasına yönelik çabayı işaret ederken, Livingston'dan aktardığı bilgide ise müzik uyanışının, geçmişte kalmış ve kaybolmakta olduğuna inanılan bir müzikal geleneği, restore etme ve koruma amacıyla yapılan toplumsal bir başkaldırı olduğunu ifade eder (Livingston'un çalışması s. 68, Akt., Keleş, 2016). Dönmez, uyanış kelimesinin "revival" sözcüğüyle tanımlandığından bahsederken, bu tanımın Türkçe'deki karşılığının "yeniden canlanma" "revaç bulma" "dirilme" gibi sözcüklerle ifade edilebileceğini belirtmiştir. "Dirilme" kelimesi tamamen ölmüş ya da unutulmuş bir kültür için kullanılırken, yeniden canlanmasına imkân yoktur. Bu hususta revival sözcüğü, solgun bir kültürün yeniden canlanması olarak tanımlamaya daha uygundur (Dönmez, 2008). Çetinkök'ün Livingston'dan aktardığı bilgiye göre, müzik uyanışları geleneğini yeniden eski haline getiren ve geleneği koruma amacı taşıyan toplumsal bir harekettir. Bu eylemin iki amacı vardır:

1. Ana akım ve kültüre karşı muhalif seçenek olarak hizmet vermek,
2. Var olan kültürü, uyanış önderleri tarafından ifade edilen tarihsel önem ve otantisiteye dayalı biçimde geliştirmek (Livingston'un çalışması s. 68, Akt., Çetinkök, 2009).

Müziği diğer türlerden ayırmak ve tarihsel derinlik iddiasını sürdürebilmek adına en fazla başvurulan terim “*otantisitedir*”. Bir müzik türünün otantik olarak ortaya konması, onun tarihsel bir derinliğe sahip olduğunu aynı zamanda, canlandırılan pratiğin ana akım kültüre veya kapitalist pazara direnerek kuşaktan kuşağa aktarıldığı için değerli olduğunu ifade eder (Livingston’un çalışması s. 74, Akt.,Keleş, 2016). Erol’a göre otantisite terimi; müzik üzerine belli bir şekilde konuşmayı hem içerdekiler hem de dışardakilere “bu müzikte asıl önemli şey şudur; bizi öteki insanlardan ayıran müzik budur” demenin bir yoluna işaret edilebileceğidir. Shuker’in ifade ettiği gibi, müziksel kültürel sermayenin belirli biçimlerini ayrıştırmaya yarayan otantisite terimi, ideolojik bir işlev görmeye devam etmektedir (Shuker’in çalışması s. 8, Akt., Erol, 2018). Otantisitenin uyanışçı söylem ve pratiklerdeki inşa tanımlaması ve kullanılma biçimi büyük bir çeşitlilik arz etmektedir. Uyanış önderlerinin temelde uyguladıkları eylem, uyanışçı ideoloji ve kişisel tercihleriyle uyumlu, içinde yeni bir “*ethos*” yani yeni bir sosyo-psikolojik karakter, yeni bir estetik kod ve yeni bir müziksel uslubun bulunduğu yeni bir otantisite yaratmaktır (Erol, 2007, s.310-311).

Müzik uyanışına ilişkin olarak yayınlanan en kapsamlı çalışma Tamara Livingstone tarafından “*Music Revivals*” adıyla yapılmıştır. Livingston (1999), restorasyon ve otantisite fikri üzerine inşa edilen müzikal hareketler ve bunların ortaya çıktığı sosyo-kültürel bağlamlar arasındaki ortak yönleri belirler. Böylece tüm uyanış hareketlerini incelemeye elverişli bir model kurar (Keleş 2016).

Livingston’nun betimleyici bir yaklaşımla ele aldığı müzik uyanış özellikleri şöyle sıralanabilir:

1. Çekirdek uyanışçılar
2. Uyanış kaynak kişileri ve/ veya orijinal kaynaklar (tarihi ses kayıtları)
3. Uyanışçı ideoloji ve söylem
4. Uyanışçı cemaatin temelini oluşturan takipçi grup
5. Uyanışçı etkinlikler (organizasyonlar, etkinlikler, yarışmalar)
6. Ticari olmayan ve/veya olan uyanışçı pazar. (Livingston’un çalışması s. 69, Akt., Dönmez , 2008).

Livingstone tarafından oluşturulan uyanış modeli, araştırma kapsamı dahilinde dünyanın pek çok yerinde kullanılmıştır.

Müzik uyanışının varlık sebebine ilişkin olarak Keleş'in Rönström'den aktardığı bilgide uyanışların varlık sebebinin geçmiş değil, aksine yaklaşmakta olan gelecek olduğundan bahseder. Diğer bir ifadeyle uyanışçı söylemlerin asıl amacı, geçmişi ele almaktan öte arzu edilir bir geleceğe doğru yön vermektir (Rönström'ün çalışması s. 44, Akt. Keleş, 2016) . Müzik uyanışlarının konusu yalnızca halk gelenekleriyle sınırlı değildir. Popüler müzik ve sanat müziği akımlarında uyanışların merkezinde yer alabilir. Müzik uyanışlarının büyük bir kısmını çalgıların yeniden canlandırılması oluşturur. Özellikle belli bir coğrafya, tarihsel dönem ya da kültürel kimliğe işaret eden çalgılar uyanış hareketinde anlam oluşturucu ya da anlamı manipüle edici araçlar olarak öne çıkarılır (Keleş, 2016).

Uyanışlar rastgele ortaya çıkmaz. Eski hale getirilecek geleneğin seçimi, restorasyon uygunluğu, kaynaklara ulaşılabilirlik ve uyanış önderlerinin tercihlerinin de bulunduğu birkaç değerlendirme noktasına dayanmaktadır. Sosyal, ekonomik, politik koşullar uyanış önderlerini restore edilecek geleneğe karşı yönelten sebepler arasındadır. Yeniden canlandırılan geleneğin seçimi, etnik uyanışlarda hakim gruplar ve bağımlı gruplar arasındaki fark edilme arzusundan kaynaklanan diyalektiklerle etkilenebilmektedir (Çetinkök, 2009). Müzik uyanışları temelde eski geleneği tekrar canlandırma amacıyla yapılırken, uyanışın gerçekleşmesine vesile olacak bir grup uyanış önderine ihtiyaç duyar. İdeolojik söylemin odak noktasını oluşturan uyanış önderleri, tam olarak konunun merkezinde yer alırken büyük önem arz ederler. Müzisyenler, akademisyenler, profesyoneller, müzik endüstrisinde yer alan kişiler çekirdek uyanış önderi olarak adlandırabileceğimiz yönetici gruplardır.

Keleş'e göre uyanış önderi olarak adlandırabileceğimiz kişiler, tüm müzik uyanışlarında ortak bir karakteristiktir. Bu grupta yer alan uyanış önderleri (Akademisyenler, gelenek meraklıları, müzisyenler, müzik sektöründeki girişimciler) hareketin ideolojisini oluşturur. Uyanışlar çoğu zaman bir grup insanın bireysel çabasıyla gerçekleşir ve ilgi görürse başarılı olur. Livingston'a göre; uyanış eylemlerinde geleneksel dağarın, üslup parametrelerinin ve özgül tarihin belirlenmesinde tarihsel ses kayıtları ve kaynak kişilerin payı

küçümsenemez (1999: 71). Levin'a göre; Kuzey Amerika'da yerli müzik uyanışlarında kaynak kişi üzerine vurgu yapmış ve bunun öneminden bahsetmiştir. Bu hareketlerde ve geleneksel repertuarın korunmasında nesilleri birbirine bağlayan ve yaşayan kolektif bir hafıza vardır. Geleneksel müzik otoriteleri törensel icralarda aktif şekilde bulunan yaşlılardır. Kuzey Amerika'da bulunan Kızılderili topluluklarda kolektif hafızanın taşıyıcısı olmak, daha meşru bir otantisite kaynağıdır (Levin'in çalışması s. 301, Akt., Keleş, 2016).

Bir müzik uyanışının başarı yakalayabilmesi hususundaki en önemli noktalardan biri de harekete dahil olacak bir takipçi grubunun oluşmasıdır. Unutulmaya yüz tutmuş eski bir müzik geleneği nasıl ki çekirdek uyanış önderleri tarafından canlandırılmaya ihtiyaç duyuyorsa, müzik uyanışının aslında başarı sağlayabilmesindeki en büyük etkenlerden diğeri de ideolojiyi benimseyen, talep eden, tüketen takipçi gruplarıdır. Buradaki uyanış başarısı karşılıklı etkileşime dayanır. Müzik uyanışı takipçi bir grubun desteğiyle gündemde kalırken, bu desteği yakalayamayan bir uyanışın ise müzik endüstrisi, kitle medyası üzerinde yer alması olanaksızdır. Keleş, bir müzik türünün canlanma trendini yakalayabilmesi için, uyanış önderlerinin pratiklerini takip edecek ve söylemlerini içselleştirecek bir takipçi grubuna ihtiyaç duyulduğundan bahsetmektedir. Müzik uyanışları belli bir alanda ortaya çıksa da takipçi gruplar sayesinde yerel ve ulusal sınırları aşabilir. Takipçi grubun geliştirdiği ilişki ağları, uyanışçıları toplumun geri kalanından farklılaştırarak betimleyen fakat akışkan bir topluluğa dönüştürür. Müzik uyanışları böylece yolları kesişmeyen insanları bir araya getirir (Keleş, 2016). Çeşitli konserler, festivaller ve etkinliklerde uyanış önderleri ve takipçi grubun yüz yüze etkileşime girmesi birtakım ortak duyguların paylaşılması, sosyal kimlik olgusunun aşılması gibi eylemlerin de önemle paylaşıldığı ortak alanlar yaratır. Livingston, müzik uyanışlarının her ne kadar Pazar ilişki içinde olmak için stüdyo ve kayıt süreçlerini yoğun bir şekilde kullansalar da aslen katılımcı müzik icraları ile karakterize olduklarını belirtir. Festivaller, yarışmalar, atölyeler, kurslar, profesyonel ya da yarı profesyonel dans toplulukları gibi (Livingston'un çalışması s.67, Akt., Keleş, 2016). Uyanış önderleri vasıtasıyla gerçekleştirilen katılımcı müzik icralarının, uyanışçı gruplar üzerindeki etkisi çok yönlüdür. Katılımcı icralara dahil olan takipçi gruplar fiziksel olarak bir araya gelirken,

toplumsal etkileşim sağlanır. Bu durum müzik uyanışının başarı yakalayabilmesi için hem önemli hem de gereklidir.

Livingston tarafından oluşturulan müzik uyanış modelini, araştırmanın sonraki bölümünde Alevi müzik uyanışına yönelik olarak aktarmaya çalışacağım.

2.2.5. Alevi Müzik Uyanışı ve Genel Özellikleri

1923 yılında Cumhuriyet'in ilan edilmesiyle Türkiye modern ulus-devlet olarak kurulmuş ve yapılan birçok değişimin ardından yaşanan en önemli gelişmelerden biri, Türk ulusunun gerçek müziğinin Türk Halk Müziği olduğunun kabul edilmesiyle devam etmiştir. Erol'a göre; icat edilen kültürün ulusal karakterini tanımlama arzusunun bir sonucu olarak çok sayıda halk/köy şarkısı toplanmıştır. Gerçekleştirilen bu eylem, Türk ulusal kültürünü keşfetme ve yaymanın en önemli yollarından biri olmuştur. Alevilere ait semah ve deyişler de diğer toplulukların müziksel ürünleri gibi Türk Halk Müziği çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu durum etnik kimliklerin temsillerini denetleme ve biçimlendirme politikasıdır (Erol, 2007, s. 306). Bu dönemde devlet denetimli radyo yayını, Alevi müzisyenler üzerinde birtakım kısıtlamaları beraberinde getirmiştir. TRT'de yer alan kadrolu Alevi müzisyenlerin halk sanatçısı olarak tanıtılarak, müzik piyasasında bir döneme kadar Alevi kimliklerinin ön plana çıkmasına engel olmuştur. Duruma ilişkin olarak Keleş'in aktardığı bilgiye göre; TRT'de Alevi müzisyenlerin kadrolu olarak görev aldığı bir yapıdan bahsedilirken, 1960'lı yıllarda bazı Alevi müzisyenlerin müzik piyasasında yer almaya başlaması fakat bunların Alevi kimlikleriyle değil halk müziği sanatçısı olarak tanınmasından bahsedilir (Keleş, 2016). Birçok Alevi müzisyen kendi kültür dağarına ait semah, deyiş ve nefesleri TRT'de seslendirerek, THM sanatçısı olarak anılmaya başlar ayrıca farklı etnisitelerin şarkılarını da seslendirerek Türk halkının gözünde saygınlıklarını korumaya çalışırlar (Akdeniz, 2011). Erol'a göre;

Alevi müziğinin 1980'li yılların ikinci yarısından itibaren kendini göstermeye başlayan Alevi müzik uyanışına kadar ticari kayıtlarda fazla yeri yoktu. 1980'li yılların sonunda içinde Alevi olanların da bulunduğu halk müzikçileri halk ezgilerini toplamak için oldukça hevesliydi. Aslında bu bir zorunluluktan çünkü medya görünürlüğü ve işitilebilirlik için kullanabilecekleri tek kitle iletişim aracı TRT idi. TRT kurallarına göre derlenen halk türküleri anonim olmalıydı. Pek çok Alevi müzisyen bu şekilde adını duyurabilmişti ancak ulusal düzeyde kendi Alevi kimlikleri dışında halk müziği sanatçısı olarak tanınıyorlardı. Alevi müzisyenlerin halkın gözündeki saygınlıklarını arttırabilmek adına farklı etnisitelerin şarkılarını seslendirmeleri önemli pazarlama stratejilerinden biridir (Erol, 2018, s 128-129).

Denetimli yayın yaparak tekeli serbest medyaya yasaklayan TRT kurumu, Alevi türkülerinde birtakım kısıtlamaları da ortaya koymuştur. Yapılan kısıtlamalar müziğe etki etmezken, ideolojik söylem içeren her türlü söz sansürlenmiştir. Poyraz'a göre; Alevi müziği ciddi sansür uygulamalarına maruz bırakılmıştır. Söz ve melodi olarak ikili yapıdan söz edilirken, müzik hiçbir denetime tabi olmamış, söz kısmında kısıtlamalar uygulanmıştır. TRT radyoları Aleviliği çağrıştıran hiçbir sözün kullanılmasına müsaade etmemiştir. Arif Sağ'ın deyimiyle görünmez bir el, "Ali, Şah, Ehl-i Beyt, On iki İmam, Kerbela" gibi Alevilik öğretisinin yansıtan sözleri değiştirmiştir. Başka bir ifadeyle Alevilik öğretisini yansıtan sözlerde örneğin; "Ali" kelimesi yerine "dost" kelimesi gibi farklı sözler kullanılmıştır (Poyraz, 2007). Erol'a göre; 1960 ve 1970 dönemlerinde Nesimi Çimen, Mahzuni, İhsani gibi Alevi ozanlar Alevi dinsel repertuarıyla ilgili daha az, muhalif konuları temsil eden konularda daha fazla şarkı söylemişlerdir. Bu durum devlet yetkililerinin öfkelenmiş ve devletin yayın kuruluşlarındaki çalışmaların kısıtlanmasına ve sansürlenmesine sebep olmuştur (Erol, 2007). Muzaffer Sarısözen ve Nida Tüfekçi sözlerdeki sansürün yanı sıra, Anadolu'daki Alevi müziğinin derlenmesi, yaşaması ve Alevi müziğinin Anadolu temelli olduğu düşüncesine en büyük destek veren isimler olmuştur. Muzaffer Sarısözen, Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren Anadolu halkını anlamak, onlarla aynı dili konuşmak ve hayatın tüm evresini yansıtan türkülerin derlenmesi ve notalanması işini büyük bir titizlikle yapmışlardır (Poyraz, 2007). Nitekim Cumhuriyet tarihinde Anadolu halkına kabul ettirilen ve bu amaçla desteklenen en önemli zenginlik Alevi kültürünün yerleşmesidir. Muzaffer Sarısözen ve Nida Tüfekçi bu konu üzerine en büyük katkı sağlayan iki isim olmuştur. Kimi araştırmacılar, Aleviliğin Anadolu topraklarında yerleşen kültürün büyük bir kısmını oluşturduğunu iddia etmektedir, şüphesiz ki Anadolu Aleviliği oldukça zengin kültürel bir yapıya sahiptir ve bu kültürel yapı zamanlama açısından oldukça eskiye dayanmakta, günümüzün farklılaşan yaşam koşullarının etkisiyle değişime uğramış olsa da Anadolu'da hâlâ varlığını sürdürmektedir. Anadolu topraklarındaki kültürel kimliğin bir parçasını oluşturmaktadır.

1960'lı yıllara kadar Anadolu Alevileri kendi kültürel dinamiklerini ve müzik ritüellerini içe kapalı şekilde yaşatmayı sürdürürken, 1970-1980'li yıllarda yaşanan gelişmeler ve müzik uyanışının etkisiyle ritüel içi müzik pratiklerini

halka açık şekilde sergilemeye başlamıştır. Kırsal kesimden kentlere göç etmeye başlayan Anadolu Alevileri geleneksel davranış biçiminden ve içe dönük yaşayan topluluk yapısından başka bir yaşam formuna doğru evrilmeye başlamıştır. Nitekim sanayileşme, kentleşme ve modernleşme koşullarının bu durum üzerinde oldukça etkisi olmuştur. 1970'li yıllarda yaşanan sağ-sol çatışması kentlerde yaşayan yeni nesil Alevi gençler üzerinde devrim ideolojisi yanında yeni bir sol görüş yaratmıştır. Böylece kentleşme ve modernleşme etkisiyle değişime uğrayan geleneksel Aleviliğin, siyasi alana kaydığı dikkatten kaçmamaktadır. Erol'a göre; Alevi müzik uyanışı 1980 yılları sonunda Anadolu Alevilerine ait inanç ve pratiklerin, belli bir dönem kesintiye uğradıktan sonra tekrar canlanması olarak yorumlanmıştır (Erol'un çalışması s. 141, Akt., Akdeniz, 2011). Müzik uyanışının etkisi Anadolu Alevileri üzerindeki kimlik algısı, inanç ve kültür pratiklerinin yeniden yorumlanması olarak yansımıştır ve Anadolu Alevileri için bir dönüm noktası olmuştur. Alevi müzik uyanışı, 1980 sonrasında etno-politik bir kimlik mücadelesi olarak gelişen daha geniş bir Alevi uyanışının müzikal ayağı olarak görülebilir. 1990'lı yıllarda ticari kitle medyası ve müzik endüstrisinin gelişmesiyle birlikte Alevi müziği, Alevi kültürel kimliğinin en önemli temsil aracı haline geldi. Alevi müzik uyanışının psiko-sosyal ihtiyaçlar, politik amaçlar, estetik kaygılar ve ekonomik niyetler gibi pek çok motivasyon ve etkenin bir araya geldiği bağlamsal bir bütünleşme olduğu söylenebilir (Keleş, 2016). Dönmez'e göre; Alevi müziğinin, Alevi kültürel kimliğinin bir temsil aracı olarak ortaya çıkması ticari kitle medyası ve müzik endüstrisinin 1990'lı yıllarda gelişmesiyle ortaya çıktığından bahsedilir. Bu durum aynı zamanda 90'lı yılların Alevi uyanışıyla (revival) doğrudan ilişkili bir Alevi müzik uyanışı sayesinde gerçekleşmiştir (Erol'un çalışması s. 1, Akt. Dönmez, 2008). Türkiye'de Alevi müziği konusuna baktığımızda, tıpkı Alevilik gibi uzun yıllar yeraltında yaşamak zorunda olduğu gözden kaçmamaktadır. Alevi kimliği ve müziğinin kamusal alana çıkış serüveni anlatılırken bütün zorluk ve baskılara karşı, çeşitli yöntemlerle çoğaltılarak illegal olarak satıldığı ve dinlendiği göz ardı edilemez. Tokat, Sivas, Maraş, Tunceli ve birçok ilde gizli olarak kaydedilip satılan Alevi müzik kasetlerinin varlığı, Alevi toplumu arasında yaygın olarak pratik edilmiştir (Poyraz, 2007, s. 139). Kaydedilmiş müzik ürünlerini satın alma kültürel bir davranıştır ve genel anlamda yaratıcı bir olgudur (Erol, 2018, s. 118).

Alevi müzik uyanışına katkı sağlayan uyanış aktörleri tarafından gelenek yeniden icra edilir ve uyanış önderleri kendilerini muhalif bir konuma yerleştirirken, tarihsel bir soy ağacından geldiklerini iddia ederler. Arif Sağ, Musa Eroğlu, Yavuz Top, Sabahat Akkiraz ve Erdal Erzincan uyanışa emek veren aynı zamanda yeni çalgı ve çalım tekniği geliştirerek müzik uyanışına katkı sağlamış önemli isimlerdir. Akdeniz'e göre; Arif Sağ, bağlamada edindiği çalım tekniğini dershanesinde yaygınlaştırmıştır. Erdal Erzincan ise, kısa saplı bağlamada şelpe tekniğini gündeme getirerek deyiş ve semahlar seslendirmiştir. Son yıllarda bağlamada şelpe tekniğinin yaygınlaşması, uyanış önderlerinin katkı sağlamasıyla gerçekleşmiştir (Akdeniz, 2011). Erol'a göre; uyanıştaki önemli rollerinden ötürü, ünlü Alevi müzisyenleri lider uyanışçılar ya da uyanış önderleri olarak adlandırmak daha doğrudur. Livingston'un belirttiği gibi; çekirdek uyanış önderleri olarak, birkaç bireyin herhangi bir uyanışta merkezi öneme sahip olması, müzik uyanışlarının en önemli özelliğidir. *“Çekirdek uyanış önderleri, geleneğin ister içinden ister dışından olsun, gelenek ile öylesine güçlü bir bağ kurar ki kendilerini geleneğin kurtarıcısı ve aktarıcısı olarak görürler”* ifadesine yer vermiştir (Livingston'un çalışması s.70, Akt., Erol, 2018, s. 127). Müzik uyanış önderleri geleneğe yönelik oluşan söylem ve pratiği otantik şekilde uygulayarak, kendilerini muhalif bir konuma yerleştirirler nitekim geleneğin kurtarıcısı ve aktarıcısı olduğunu düşünürler. Alevi müzisyenlerce icra edilen konserler Alevi etnisitesini kutlar. Dolayısıyla Alevi müzisyenlerin özellikle de tanınmış uyanış önderlerinin konserlerinin Alevileri birleştiren ortak bir Alevi farkındalığıyla ilişkili görmek oldukça önem arz eder. Konserler Alevi müzik uyanışı içinde önemli bir tüketim kalıbı olmasının yanında hem icracılar hem de izler kitle için bir ritüel biçimidir (Erol, 2018, s.120-121). Yüz yüze iletişimin sağlanması açısından konserler oldukça önem arz eder. Bu noktada Alevilik aidiyetinin pekişmesi ve inanç noktasında tek yürek olmak adına Anadolu Alevileri canlı icra katılımlarına oldukça önem verirler.

Müzik uyanışının başarılı olmasındaki en önemli etkenlerden biri uyanışa eşlik eden bir takipçi grubunun olmasıdır. Takipçi bir grup olmaksızın uyanışın başarı sağlaması mümkün değildir bu yüzden tüketen, talep eden takipçi grupların, uyanış önderleriyle uyum içinde olması uyanışın devamlılığı açısından şarttır. Müzik uyanışı takipçileri, çeşitli etkinliklerle uyanışı destekler. Yüz yüze

iletişimin sağlandığı çeşitli konser, festival, organizasyonlar, müzik ve bağlama kursları, kaydedilmiş müzik satın alma gibi etkinlikler takipçi Alevi grubunu hem Anadolu’da hem de diasporada birleştiren önemli eylemlerdir. Bu durum Alevi olmayan grupları da bir araya getirip kaynaştırmıştır.

Erol’a göre; gerek dinsel gerekse dünyasal olsun müzik ve dans gibi ifade kültürü pratikleri, diaspora toplulukları ve bu toplulukların anavatanları arasındaki ilişkilerin analiz edilmesinde önemli bir mercektir. Çünkü diasporadaki pek çok topluluğun müzik ve dans pratikleri, kimlik inşa etmenin bir aracı olarak değerlendirilir. Alevi uyanışı, Alevi diasporasında Türkiye’den bir süre önce başlamış ve birbiriyle etkileşim içinde olan Alevi topluluğuna ait olma farkındalığına önemli bir katkısı olmuştur. Livingston’a göre; uyanışlar belli bir yerde çıkma eğiliminde olsa da ulusal sınırları aşan harici bir alana hızla yayılma eğilimi gösterirler (Erol, 2018, s. 90-117).

Akdeniz’e göre; diasporada yaşayan Aleviler açtıkları semah ve bağlama kurslarıyla, gençlere ve çocuklara kendi kültürlerini aktarmış böylece onlara sosyalleşme olanağı sağlamıştır. Gelişen internet teknolojisi ve müzik endüstrisiyle birlikte, Alevi müziğine ulaşım oldukça kolaylaşmış bu sayede Aleviler tek bir etnisiteye bağlı kalmadan takipçi sayısını giderek arttırmıştır. Altını çizmek gerekir ki müzik uyanışının oluşması için, belli coğrafi sınırların esas teşkil ettiği de görmezden gelinemez (Akdeniz, 2011).

Alevi müzik uyanışına destek veren bir başka mekanlar da türkü bar ve kafelerdir. Alevi kültürel kimliğine ait söylemlerin müzikle ifade edildiği ve Alevi etnisitesine ait grupların kendi kimliklerine yönelik anlam kattığı bu mekanlar, aidiyet duygusunu pekiştiren ve simgeleştiren “Türkü Bar” tanımını ortaya çıkarmıştır. Erol’a göre;

Türkü Barlar icra ortamlarına ve belli mekanlara indirgenebilecek uyanışçı bir fenomendir. Aynı zamanda Türk halk müziği özellikle de Anadolu Alevi müziğinin üretim ve tüketiminin açık şekilde buluşma noktasıdır. Uyanışın en önemli boyutu olan Türkü Barlar, 1990’lı yıllarda görülmeye başlanmıştır. Müşteriler genellikle Alevilerle sınırlı değilse de çoğunluğu genç Alevilerdir (Erol, 2018, s. 122).

Akdeniz’e göre Alevi türkülerinin seslendirildiği bu mekanlara gelenlerin çoğu genç Alevi müşterilerdir. Alevi müzisyenler müşteriye sunacakları repertuarı özenle seçerler ve miraçlama, semah, tevhit gibi inançsal türleri içkili ortam olan türkü barlarda okumaktan kaçınarak korumacı bir tutum sergilerler (Akdeniz, 2011).

Türkü barlarda performans gerçekleştiren Alevi müzisyenler, Alevi müziğiyle yenilikçi bir Alevi repertuarının müzik endüstrisine aniden giriş yaptığı 1980’lerin ortalarında tanışmışlardı. Aslında uyanışçıların bu erken repertuarı, kentli Alevi toplulukların ilgisini harekete geçirmekle kalmamış, aynı zamanda amatörükten profesyonelliğe yönelen Alevi müzisyenlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Başka bir

ifadeyle Türkü Barlar aslında yeni bir pazar yaratmıştır. Üstelik genç müzisyenlerin bu tür yerlerde seslendirdiği repertuar ile ünlü Alevi müzisyenlerin çıkardığı kayıtlar arasında simbiyotik bir ilişki vardı. Bu müziksel ürünlerin mübadelesini ve dağıtımını arttırmıştır. Başka bir deyişle performans mahalleri aynı zamanda müzisyenlerin yeni usuller ve uyanışçı dağlarla etkileşebildiği ve uyanışın daha görünürlük, fiziksellik ve gerçeklik kazandığı bir mekan oluşturarak, uyanışın sosyo-ekonomik döngüsü olarak iş görmüştü (Erol, 2018, s. 122).

Alevi müzik uyanışı iletişim araçları ve medya sayesinde izler kitle ve dinler kitleye başarıyla ulaşarak kimlik görünürlüğünü arttırmıştır. Erol'a göre çoğu müzik uyanışlarının ortaklaşa paylaştığı en önemli özellik uyanış endüstrisinin ortaya çıkmasıdır. Anadolu Aleviliği'nin görünürlük kazanma sürecinde en güçlü araçlar müzik endüstrisi ve kitle medyası olsa da Alevi müzik uyanışıyla ilgili karmaşık tüketim kalıpları mevcuttur. Bunlar; kaydedilmiş müzik satın alma, radyo dinleme, televizyon ve müzik videoları izleme ayrıca internetten müzik indirme gibi eylemleri içerir (Erol, 2018). Bu noktada Erol, kaydedilmiş müzik (kaset, plak, cd) dinlemenin Alevi bilinci oluşmasında oldukça etkili olduğundan bahsederken, kaydedilmiş müzik satın almanın hâlâ önemli bir kültürel davranış biçimi olduğuna vurgu yapmaktadır. Medya aracılığıyla yapılan tartışma programlarıyla Alevi topluluğun bilinçlenmesi, anma etkinlikleri, konserler gibi kültürel ve müziksel etkinliklerin duyurulması açısından Alevi uyanışını büyük ölçüde destekler. Cem TV, Su TV, Yol TV gibi televizyon kanalları Aleviliğe ait yayın yapan kanallardan sayılabilir. Ayrıca Alevilik inanç ve kültür yapısı üzerine oluşturulan web siteleri de uyanışa katkı sağlayan ve halkın bilinç kazanması üzerine oldukça etkili iletişim araçlarıdır (Akdeniz, 2011). Alevi müzik uyanışına destek veren eylemler, Alevi kimliğinin varoluşuna tercüman olan ve bu kimliğin kamuoyuna kabul ettirilmesi hususunda dikkat çeken pratikleri içerir. Kitle medyası ve iletişim araçları sayesinde bugün ulus ötesinde yaşayan Aleviler de birçok etkinlikten haberdar olmakta, bu sayede iletişim içinde kalmaktadır. 1990'ların ortasına gelindiğinde kitle kültürü ve teknoloji sayesinde Alevi müziği giderek daha kolay şekilde yayılmaya başlamıştır. Müzisyenlerin canlı icraları ve kaydedilmiş Alevi müzikleri radyo ve televizyon aracılığıyla toplumun tüketimine sunulmuştur. Kitle medyası da kaydedilmiş müzikler gibi bir Alevi topluluğu bilincini oluşturmak için coğrafi mekanla ayrılmış Alevileri bir araya getirmeye yardımcı olur. Bu yüzden kaydedilmiş müzik dinleme, bir araya gelemeyen ve ritüele katılmayan Anadolu

Alevilerine, kendi kültürlerine ilişkin kimlik duygusunu aşıl原因an etmenler olduğu ifade edilebilir (Erol, 2018).

Kentlerde, Alevi dernekleri ve vakıflar tarafından gençlere verilen bağlama ve semah kursları da müzik uyanışına etki eden faktörlerden diğeriştir ve ticari bir kaygı güdülmez. Kentlerde cem evlerinde gerçekleşen semahlar halka açık olarak yapılır ve Alevi olmayanlar da bu ritüele katılabilir. Kırsal alanda yaşayan Alevilerin aksine kentte yapılan semah gösterilerinde, semah grupları vardır ve bu grup belli kıyafetler giyerek gösteriye katılır. Bağlama kursları Alevi müzik uyanışının pekiştirildiği mekanlar olarak tasvir edilir. Bağlama kurslarında sözlü geleneğe bağlı usta-çırak ilişkisi kentleşme etkisiyle yerini okullaşmaya bıraksa da usta-çırak ilişkisi tamamen bitmemiş ve boyut değiştirmiştir. Bu sayede öğrenciler istedikleri şekilde nota ve solfej kitaplarına, eğitim CD'lerine ve kayıtlara kolaylıkla ulaşabilmiştir (Akdeniz, 2011). Erol'a göre; özel bağlama eğitiminin rolü, Alevi müzik uyanışı bağlamındaki tüketim kalıpları açısından oldukça önemlidir. Bağlama eğitim sisteminin usta-çıraklık modelinden formel bir eğitim düzenine geçmesi 1960 ve 1970'li yıllarda Türkiye'deki büyük kentlerde Türk Müziği Devlet Konservatuvarı ve özel dernekler aracılığıyla değişime uğradıysa da bağlama çalmaya gösterilen ilgide müzik uyanışının etkisi oldukça büyüktür. Dershane adı altında tabir edilen kentlerdeki özel eğitim merkezlerinin çoğu, ünlü Alevi bağlama sanatçıları tarafından yönetilmektedir. Notasyon dersanelerdeki müfredatın önemli bir bölümünü oluşturur. Bu yüzden Alevi müzik uyanışını geleneği modernize olmuş şekilde iletirken güçlü bir pedagojik bileşene sahip olmuştur (Erol, 2018, s.125). 1980'li yıllardan sonra müzik uyanışının etkisiyle bağlama satışında büyük bir patlama yaşanmıştır. Türk Halk Müziğinin yapı taşı oluşturulan bağlama Anadolu Alevileri için "Telli Kur'an" olarak adlandırılan kutsal bir çalgıdır. Bir döneme kadar uyanış önderlerince hor görüldüğü iddia edilen bağlama, Alevi müzik uyanışı sayesinde popüleritesini arttırmış, Alevi kimliği ve ideolojisini sembolize eden bir çalgı olmuştur.

Anadolu Aleviliği 1960'lı yıllara kadar kırsal alanlarda içe kapalı bir toplum yapısı olarak varlığını devam ettirmiştir. Kırsal alanda yapılan göçlerle kentlere yerleşen Alevi topluluğu, geleneklerine ve ritüellerine bağlı yapısını bir kenara bırakmış, yeni kent koşullarında ideolojik söylem ve siyasi yapılanma ön plana çıkmıştır. Anadolu Aleviliği de sol ile anılır olmuştur. Kentleşme

koşullarında değişim yaşayan ve siyasi alana kayan Anadolu Alevileri, yıllarca kendi kimliğini kamuoyuna yansıtma ve varlığını haykırma gereksinimi duymuştur. Nitekim Alevi müzik uyanışı, bu sayede Alevilerin kendi kimliklerini ifade etmek ve kabul ettirmek için iyi bir aracı olmuştur. Keleş'in ifade ettiği gibi; Alevi müzik uyanışı aslında Alevi uyanışının müzikal ayağı olarak nitelendirilebilir. Ticari kitle medyası ve müzik endüstrisi sayesinde Alevi kimliği ulus içi ve uluslararası alanda hızla yayılmış, müzik uyanış önderlerinin çabaları ve takipçi grubun desteği sayesinde bir hayli başarılı olmuştur.

2.2.5.1. Çekirdek Uyanış Önderleri

Livingston tarafından oluşturulan müzik uyanış modelinde, önemli olan özelliklerden ilki çekirdek uyanış önderleridir. Uyanış önderleri geleneği yeniden canlandırarak ona yeni anlamlar yükler. Uyanış koşullarında eylemi başlatan ve devam ettiren aslında bu uyanışçı kadrodur. Profesyonel müzisyenler, akademisyenler, amatörler, gelenek meraklıları çekirdek uyanış önderlerini oluşturur. Uyanış önderlerinin gelenekle güçlü bir bağ kurması, kendilerini kaybolmakta olan kültürün kurtarıcısı ve aktarıcısı olarak görmelerine sebep olmaktadır. Erol'a göre; uyanış önderleri kendini kültürün kurtarıcısı olarak düşünürken yeni bir ethos ve sosyo-psikolojik karakter yaratmaktadır (Erol'un çalışması s. 78, Akt., Keleş, 2016). Bu noktada uyanış önderleri gelenekle uyumlu ideolojik bir yaklaşım sergilerler.

Alevi müzik uyanışı daha önce de belirttiğimiz gibi Alevi uyanışının müzikal bir ayağı olarak adlandırılabilir. Alevi müzik uyanışının canlandırılmasıyla uyanış önderleri bir noktada bu müzik türünün kendine ait olduğunu iddia ederler. Belli bir soy ağacından geldiklerini iddia eden uyanış önderleri kendilerini geleneğe yönelik muhalif bir konuma yerleştirmeyi ihmal etmezler (Livingston'un çalışması s. 66, Akt., Dönmez, 2008).

Keleş konuya ilişkin olarak, uyanış önderlerinin hem güncel ana akım müzik kültürüne hem de kurumsallaşmış Türk Halk müziği geleneğine muhalif bir konum belirler, pratik ve söylemleri bu konu üzerinden ortaya koyarlar. "Muhabbet" albüm serisi Arif Sağ, Musa Eroğlu, Muhlis Akarsu, Yavuz Top'un ortak bir çalışması olup, TRT'nin temsil ettiği kurumsallaşmış gelenek karşısında yeni bir estetik ve toplumsal kavram arayışının bir sonucudur (Keleş, 2016: 102-103). Poyraz'a göre Muhabbet serisi, 1980'li yıllardan sonra Arif Sağ, Musa

Eroğlu, Yavuz Top gibi sanatçuların bir araya gelerek, toplamda yedi albümden oluşan ve Alevi müziğinin kamusal alana çıkışının miladı kabul edilen önemli bir eserdir. Muhabbet serisinin Alevi müziğine ve Türk Halk Müziğine önemli getirileri olmuştur. Bunlardan ilki Türk Halk Müziğinin aydınların ve entelektüellerin evine girmesidir. Arif Sağ'a göre Alevi müziği ve Türk Halk Müziği aydınların evine Ruhi Su ile girmiştir. Ruhi Su Batı'ya yönelik müzik eğitimi almış, iyi eğitimli ve Türk Halk Müziğini okumasıyla aydınlara ve entelektüellere seslenebilmiştir. Oysa Muhabbet serisiyle Alevi müziği orijinal haliyle aydın ve entelektüellerin evine girmiş ve halk müziğinin birleştirici yanı vurgulanmıştır (Poyraz, 2007, s. 141).

Arif Sağ, Musa Eroğlu, Sabahat Akkiraz, Erdal Erzincan ve Ali Ekber Çiçek gibi sanatçılar, Alevi müzik uyanışına önemli katkıları olmuş profesyonel müzisyenlerdir. Arif Sağ, bağlamaya yeni çalım tekniği eklemiş ve bunu kendi dershanesinde yaygınlaştırmıştır. Kültürü yeniden inşa etme ve yayma görevi Arif Sağ'a aittir. Musa Eroğlu, bestelerinde yeni metinler kullanma yolunda ilerlemiştir. Erol'a göre; Musa Eroğlu yalnızca Alevi öğretisini belirtmekle kalmamış, toplumsal protesto tarihini de şarkı sözlerinde yansıtmıştır (Erol, 2007). Erdal Erzincan, çöğür (kısa saplı bağlama) ve şelpe tekniğini sıklıkla kullanmış, deyiş ve semahlar üzerinde durmuştur. Sabahat Akkiraz ise, kaynak kişi ve ozanların yaratılarını kaydetme, derleme ve seslendirme yaparak kültürü koruma görevini üstlenmiştir. Ali Ekber Çiçek, metin yaratıcılığı ve derlemeciliğinin yanında divan bağlamasını yeni çalım tekniğiyle zenginleştirmiştir (Dönmez, 2008).

Alevi müzik uyanış önderlerinin takipçilerine sunduğu olanak şöyle sıralanabilir;

- 1) Kaynak kişilerden ve ozanlarından aldıkları anonim ya da yaratıcısı belli "usta malı" ürünleri kullanma ya da bu ürünlere benzeyen yeni ürünler yaratma
- 2) Alevi müziğini derleme, batı müziği notasyon sistemiyle notaya alma ve düzenleme
- 3) Âşık düzeni adı verilen akortla akortlanan kısa saplı çöğürü piyasaya sunma
- 4) Bağlama başta olmak üzere halk müziği çalgılarının anatomik ve tınısal yapısını, gereksinime göre değiştirme ve zenginleştirme
- 5) Bağlamaya gitar çalım tekniklerinden devşirilen akor, bare ve arpej kullanımı gibi yeni çalım teknikleri kazandırma ve virtüözite
- 6) Düne kadar hiçbir yaygınlığı olmayan ve unutulmuş gibi görünen şelpe tekniğini eğitim kurumları ve çalgı metot materyalleri vasıtasıyla yaygınlaştırma ya da performans aracılığıyla popülerize etme

- 7) Alevi müziğini armonize etme ve batı çalgılarıyla orkestralama
- 8) Yeni ve eski Alevi müziğini gelecek kuşaklara aktarabilmek amacıyla eğitim kurumları kurma ve eğitimlik yapma
- 9) Yerel çalgıların ses yeğnliğini eşik altı, amplifikatör ve diğere ses sistemleri aracılığıyla artırma
- 10) Çalgı yapımı ve müzik icrasında müzik teknolojisinin sağladığı tüm kolaylıklardan faydalanma (Dönmez, 2008, s. 88).

2.2.5.2. Kaynak Kişiler ve Tarihi Ses Kayıtları

Müzik uyanışının gerçekleşmesinde ve etkili olmasındaki önemli maddelerden biri kaynakların ulaşılabilirliğidir. Tarihsel ses kayıtları ve kaynak kişilerin varlığı, Alevi müzik uyanışı üzerinden Anadolu Alevi kültürünün geleneksel repertuarı ve tarihinin belirlenmesi açısından oldukça önemlidir. Alevi uyanış önderleri geleneği korurken derleme, notaya alma gibi birtakım önlemlere başvurmuştur. Bu noktada derlemecilerin müzik uyanışı üzerinde yoğun bir etkisi olduğundan bahsedilebilir. Dönmez'e göre; gerek teknolojinin bir avantajı olarak kayıt yapma /derleme gerekse yazılı kültürün bir avantajı olarak notaya alma, kültürü sözün uçuculuğundan kurtarmak için Alevi uyanış önderlerinin aldığı önlemlerdir. Türkiye'de derlemeciler Halk müziği ve Alevi müzik uyanışının en önemli sacayağını oluşturur. Arif Sağ, Musa Eroğlu, Yavuz Top, Erol Parlak, Sabahat Akkiraz, Süleyman Yıldız gibi isimler icracılıkları ve yaratıcılıklarının yanında önemli bir derlemecidirler (Dönmez, 2008). Derlemeciler sayesinde gelenek bir sonraki nesle aktarılır. Dönmez aynı zamanda uyanışlarda ozan, kaynak kişi, uyanış önderi gibi rolleri tek bir kişinin üstlenebildiğinin altını çizer.

1980'li yılların son dönemine kadar Alevi ozanların da içinde bulunduğu halk müzikçileri yerel ezgileri toplamaya oldukça hevesliydi. İçinde Alevi ozanlarında bulunduğu halk müzikçileri, 1980'li yılların sonuna kadar bunun için çaba göstermiştir. Birçok Alevi müzisyenin kendini THM sanatçısı olarak tanıtmaya halkın gözünde popülarite ve saygınlığın artmasını sağlamıştır. Böylece Alevi repertuarı TRT bağlantılı profesyonel bir Alevi müzisyen eliti tarafından tanıtılmıştır (Erol, 2007). Erol; 1940'lı yıllarda Alevi dinsel müziklerin ve semahlarının ünlü Alevi müzisyenlerin radyo ve televizyonlardaki icraları yanında, kaydedilmiş müzik ürünleri sayesinde Alevi kesim dışında da bilindiğine dikkat çekmektedir. Bu noktada 1980'li yıllarda Alevi müzik uyanışına kadar, Alevi müziğinin ticari kayıtlarda çok yer tutmadığının altını çizmektedir.

Keleş'e göre; müzik sektöründe bazı firmaların taş plakları ve piyasada bulunmayan ses kayıtlarını arşiv biçiminde yeniden piyasaya sunmaları Zaralı Halil, Davut Sulari, Hacı Taşan, Muharrem Ertaş gibi isimlerin icra üsluplarını ve seslendirdikleri dağarı yeniden canlandırmıştır. Bu yüzden Alevi müzik uyanışı zengin bir kaynağa sahiptir. Dahası Alevi müzik geleneğinde ve sözlü kültürde aşıklar etkin bir role sahiptir (Keleş, 2016: 105). Altını çizmek gerekir ki aşıkların Alevi müziği üzerinde bizzat geleneğin yaratıcısı ve aktarıcısı olduğu tartışılmaz, bu yüzden aşıklar olmadan Alevi müzik kültüründen bahsetmek olanaksızdır. Alevi müzik uyanışına katkı sağlayan diğer kriterler de kaynak kişilerin ve derlemecilerin varlığıdır.

“Belirli bir müzik geleneği ozanlar tarafından yaratılır, kaynak kişi tarafından bellekte tutulur ve “otantik bir biçimde” seslendirilir. Uyanış önderleri tarafından da derlenir, arşivlenir, transforme edilir, medya ve müzik pazarına sunulur ve yeni nesle eğitim yoluyla aktarılır” (Dönmez, 2008, s. 91-92).

Ozanların müzik uyanışında önem kazanması kadar, kaynak kişilerin de geleneğin taşıyıcısı olmak suretindeki önemi oldukça büyüktür. Kolektif hafıza aracılığıyla geleneği aktaran kaynak kişilerin hafızasında yer alan bilgiler derlemeciler tarafından dikkatle korunmalı ve yeni nesle aktarılmalıdır.

2.2.5.3. Uyanışçı İdeoloji ve Söylem

Anadolu Aleviliğinin geleneksel müzik kültürü, müzik uyanışıyla birlikte yeni bir pratik kazanmıştır. Uyanış önderleri Alevi müziğini yeniden karakterize ederken, bir yandan da geleneğe yönelik ideoloji ve söylemi de biçimlendirirler. Yeni bir otantisite tanımlamasıyla ele alınan ve farklı bir boyut kazanan Alevi müziğinde, ideoloji ve söylem bizzat uyanış önderlerince sürdürülür. Nitekim Alevi müziği Alevi kimliğini yansıtan geleneksel bir müzik türüdür ve uyanış önderleri, geleneği yeniden yaratırken kendilerini ana akım kültüre karşı merkez bir noktada konumlandırır ve söylemlerini de burada dile getirirler. Cumhuriyet döneminde derlenen halk şarkıları devlet denetimine tabii tutulmuş ve etnik kimliklerin temsilleri denetlenirken devlet tarafından oluşturulan müzik politikasıyla etnik grupların müzik temsillerine belirli kısıtlamalar getirilmiştir. Bu noktada Alevi müziği de halk müziği adı altında tanınmış ve Alevi müzisyenler kendi kimliklerini bir süre piyasada gizli tutmuştur. Dönmez'e göre;

Türkiye'de Alevi müzik geleneğiyle özdeşleşmiş müzisyenler, profesyonel kimliklerini THM otantisitesi açısından müzakere ederler. Müzisyenler böylece ticari çıkarına uyduğu sürece halk müziği mitinin oluşturulmasına katılmakta, ama müziksel

kimliklerini müzakereye açmada kendi toplulukları içinde çeşitli stratejilere başvurmuşlardır. Başka bir deyişle bir yandan müzik endüstrisindeki deneyimlerini anlamlı kılmak ve geniş bir izler kitleye seslenmek için icralarını halk müziği olarak tanımlarken, diğer yandan kendilerini ‘gerçek’ Alevi müziğinin temsilcileri olarak tanımlayarak halk müziği içinde kategoriler oluştururlar (Erol 2008c: 12). Dolayısıyla uyanış önderlerinin büyük bölümü resmi ideolojik söylem içinden konuşur ya da bu söylemi pratikleriyle uyumlu hale getirmek için uyarılma tercihinde bulunur (Dönmez, 2008, s. 94).

Uyanış önderlerinin kendilerini geleneğin yaratıcısı olarak görmeleri Alevi müzik uyanışında yeni bir estetik kod ve psikolojik karakter yaratmasına vesile olmuştur, bu noktada Aleviliğin geleneksel müzik kültürü uyanış önderlerinin ellerinde yoğurularak modernize edilmiş var olan müzik kültürü muhalif bir konumla tekrar gündeme gelmiştir. Uyanış önderleri daha geniş kitlelere seslenebilmek adına çeşitli stratejilere başvurmuştur. Keleş’e göre; uyanışçı etkinliklerde icra edilen Alevi müziğinin, erken Anadolu Alevi müziğine benzediğini gösteren hiçbir kanıt yoktur. Bu müziğin otantik olduğunu iddia etmek tamamen yoruma dayalı bir eylemdir. Pek çok açıdan geleneğin sınırlarını zorlayan, onu uyanışçı estetik kodlar ya da kişisel tercihler doğrultusunda dönüştüren pratikler belirli bir tarihsel silsileye bağlılık referansı ile temellendirilir. Alevi müzik uyanışının Alevi kimliğiyle ilişkili olması “yeni bir otantisitenin” yaratılmasında meşruiyet kaynağıdır. Bu nedenle bazı uyanış önderleri Alevi kimliklerinin altını çizmektedir (Keleş, 2016). Alevi müzik uyanışının asıl sebebi yaklaşan geleceğe doğru yön vermektir. Uyanış önderleri geleneği restore ederken ait olduğu etnik ve ideolojik kimliğe vurgu yapar ve sesini kamuoyuna duyurma çabasına girerler. Gerçekleştirdikleri uyanış eyleminin başarı sağlaması da takipçi bir grup tarafından verilen destekle gerçekleşir. Böylece müzik uyanışı başarı sağlarken, Anadolu Alevi kimliği gitgide daha çok yayılmaktadır.

Anadolu Aleviliğinin geleneksel müzik kültürü otantisite kavramıyla değerlendirilirken, Erol otantisitenin yaygın kullanıma göre geçmiş odaklı olup, geçmişteki nesne ya da pratiklerin aslına uygunluğuna işaret eden bir iddia olduğundan bahsetmektedir (Erol, 2015).

Keleş’e göre üç farklı otantisite söylemi vardır.

1. Geleneksel Otantisite: Şarkı söylemeye eşlik eden “arı” bağlama icrasına dayalı olan Alevi türkülerinin peşinde olma,
2. Modern Otantisite: Otantik türkülerin evrenselci aydınlanma ideolojisine dayalı olarak çok seslendirilmesi,

3. Post modern Otantisite: Ana akım popüler müzik üsluplarını temellük eden yeniden canlandıran Alevi müziğinin otantikleştirilmesi (Erol'un çalışması s. 144, Akt., Keleş, 2016).

Dönmez'e göre; Alevi müzisyenler ve uyanış önderleri sahip çıktıkları otantik müzikal idealleriyle kentli Alevi toplulukların müzik zevkleri arasında bir ayrışıklık ve tezatlık olduğunu anladılar. Çok geçmeden yeniden uyanışçı bir döneme girdiler. Uyanış önderleri tarafından Batı çoksesliliğinin modernleştirici unsurları 1990'lı yıllarda yeniden canlandırılan Alevi müziğinin içine girdi. Geleneksel otantisitenin ortadan kalkmasıyla melez ve deneysel bir Alevi müziğinin ayırıcı niteliğinin ardında yenilikçi üsluplar ortaya çıkmıştır böylece müziksel ana akım içinde dönüşen Alevi müziği yeni otantisite anlayışları sayesinde muhalif ya da ayırt edici özelliği sürdürdü (Dönmez, 2008). Aleviliğin otantik müzik kültürü müzik uyanışı sayesinde yeni bir otantisite bağlamında yeniden ele alındı. Bohlman'a göre; uyanış, ideolojik bir boyuta sahiptir: "*Uyanış, çağdaş anlamlar yaratabilmek adına zaman ve mekânın son çöküşününün tam olarak kabul edildiği ideolojik bir duruştur*" (1988: 131). Müzik uyanışının en önemli ideolojik boyutlarından biri, ulusalcılıktır. "*Ulusal müzik ve ulusalcılık, tarihsel dönemin merkeze alınabilmesi için, geçmişe bağlı uyanışın süregelen bağlantısının gösterildiği açık bir uyanış kanalıdır*" (a.g.e. 131). Ulusalcılık ideolojisi, hem 20. yüzyılda dünyada ulusalcılık akımını doğurarak klasik müziğin farklı bir doğrultuda gelişmesine, hem de dünyanın birçok yerinde kurulan ulus-devletlerde yerel müziklerin canlanmasına ön ayak olmuştur. "*Halk müziğinin ulusun gerçek müziğini temsil ettiği düşüncesi ve kültürlerin ulusal karakterleri çizmesi için arzulanması, modern ulus-devletin yükselişiyle oluşmuştur*" (Livingston'un çalışması s.75, Akt., Dönmez, 2008). Türkiye'de de 'Türk Halk Müziği' Türkçü ulusal kimlik ideolojisinin bir sonucu olarak oluşturulmuştur. (Dönmez, 2008). Tarihsel dönemde birçok ülkede ulusalcılık ideolojisinin ortaya çıkması, halk şarkılarının keşfine böylece ülke kültürünün tanınması ve yaygınlaşması hususunda destek olmuştur. Cumhuriyet döneminde modern devlet olarak kurulan Türkiye'de, halk şarkıları derlenmiş, otantik Alevi türküleri uyanış önderleri aracılığıyla yeniden karakterize edilerek ideolojik boyutta anlam kazanmıştır.

2.2.5.4. Uyanışçı Etkinlikler

Günümüzde her tür müziğe kitle medyası ve kayıt endüstrisi aracılığıyla ulaşabilirken, yüz yüze iletişim ve toplumsal etkileşimin sağlandığı canlı icralara katılımın, kaydedilmiş müziği tüketmenin ötesinde, ortak duyguları harekete geçiren en etkin icra biçimi olduğunu vurgulamakta yarar vardır. Bu noktada Alevi müzik uyanışında gerçekleştirilen canlı icraların, uyanışa sağladığı katkı açısından önemli bir rol üstlendiği de aşikârdır. Erol'a göre kaydedilmiş müzik satın alma, kültürel bir olgudur fakat Alevi müzik uyanışında gerçekleşen icralardaki fiziksel yakınlık, aidiyet bilinci oluşması bakımından önemlidir. Livingston'a göre; canlı icralar doğrudan iletişime dayalı deneyimler kazandırır (Livingston'un s.73, Akt. Keleş, 2016). Bununla birlikte, kayıt endüstrisi ve kitle medyası sayesinde diasporada yaşayan Aleviler için, ortak bir aidiyet bilinci oluşturması bakımından önemli bir araç olduğu gözden kaçmamalıdır.

Yüz yüze iletişimin sağlandığı canlı icra ortamları, Alevi olan ve olmayan takipçilere bir dizi olanak sağlar:

- 1) Uyanış repertuarını ve icra tekniklerini paylaşmak,
- 2) Gelenek içindeki müzisyenlerin ağırlığını ve zayıflığını tartışmak,
- 3) Yürürlükteki uyanışçı ethosu ve estetik kodu aktif biçimde öğrenmek ve deneyimlemek,
- 4) Diğer içeriden kişilerle (insider) sosyalleşmek,
- 5) Alevi kimliğinin tahayyül edilebilmesini kolaylaştıran ortak bir semboller dağarcığını edinmek (Keleş, 2016, s. 111).

Bu noktada Alevi uyanış önderleri takipçi grupla bir araya gelirken uyanışa yönelik birden fazla amaca hizmet etmeyi amaçlar. Etnik kimliği koruma ve ideolojik boyutta söylemler ifade edilirken, sosyal anlamda birliktelik ve müzikal anlamda canlı icralarda kazanılan deneyimler de uyanış önderlerinin takipçilerine sunduğu olanaklara hizmet etmektedir. Dönmez'e göre;

Anadolu'nun çeşitli kırsal bölgelerinde yaşayan Alevi toplulukları, içlerine kapalı bir biçimde geleneksel sözlü kültürlerini bugüne kadar sürdürmüşlerdir. Kır Aleviliğinde ev, yatır ya da cem mekânı gibi daha kısıtlı alanlarda Alevi kültürü yaşatılmıştır. Bugün ise büyük kentlerde özellikle 1980'lerden sonra artan nüfusu ve 1990'larda yoğunlaşan kültürel seferberliği ile bambaşka bir görünüm içindedir. Bu kültürel seferberliğin

görünürlük kazandığı en önemli alanlardan biri elbette ki dernek ve vakıf bazlı Alevi örgütlenmeleri olmuştur.

Alevi kurumları, bir kültür seferberliği olan Alevi hareketinde müzik uyanışına üç şekilde katkı yapar:

- Kimlik bilincinin canlanmasına katkıda bulunarak, canlanan kimliği temsil eden müziğin revaç bulmasını sağlamak,
- Konser, festival, organizasyon, yarışma gibi uyanışçı etkinliklerin oluşmasını ve yürütülmesini sağlamak,
- Cemaatsel kimliği temsil eden müziğin eğitimini ücretsiz ya da düşük ücretlerle vermeleri nedeniyle eğitsel açıdan uyanışı desteklemek (Dönmez, 2008, s. 99).

Dönmez, Alevi müzik uyanışına katkı sağlayan kurumların yalnızca dernek ve vakıflar olmadığını belirtir. Bu noktada türkü-bar, kafe, ev, cem evi gibi kapalı mekânların bunun yanında konser, festival, düğün ortamı gibi açık mekânların canlı performans ortamları olduğunun altını çizer. Dernek ve vakıf gibi kurumlar, Alevi uyanışına destek veren ya düşük bütçeli ya da hiç ücret talep etmeyen ve tamamen eğitime yönelik olanak sağlayan kurumlardır. Erol'a göre; Toronto'da dernek üyeleri ve anne-babalar açısından semah ve bağlama kurslarının amacı, var olan küreselleşme ve kültürleşme karşısında devam ettirilebilecek kültürel ifadeyi belli bir model içine yerleştirmek, toplumların birbiriyle etkileşimi sürecinde "kültürel farklılığı" korumak ve "popüler kültürün" zararlı etkilerine direnmenin önemine vurgu yapmaktadır (Erol, 2018). Görüldüğü gibi, müzik uyanışına destek veren dernek, vakıf, müzik dershaneleri ve canlı icralarda kültürel normları korumak adına, tek paydada birleşme yaşanması tesadüf değildir. Gerek Anadolu'da gerekse diasporada yaşayan Aleviler, uyanışın etkisiyle ve uyanışa hizmet veren birtakım mekânlar vasıtasıyla kültürel ifadelerini daha etkin ve görünür biçimde yansıtabilmiştir.

Alevi müzik uyanışının devamlılığı açısından faaliyet gösteren türkü-bar ve kafeler de uyanışa destek veren önemli mekânlar arasındadır. Erol'a göre;

Türkü bar, belli mekanlara ya da icra ortamlarına indirgenebilecek uyanışçı bir fenomendir. Aynı zamanda Türk Halk Müziği ve özellikle Alevi müziğin üretimi ve tüketiminin açık bir biçimde buluşma noktasıdır. Uyanışın en önemli boyutlarından olan Türkü Barlar 1990'larda görünmeye başlamıştır. Gerçi bu yerlerin müşterileri Alevilerle sınırlı değilse de müdavimlerin büyük çoğunluğu genç Alevilerdir (Erol , 2018, s.122).

Müzisyenlerin ve müdavimlerin çoğunluğunu Aleviler oluştursa da aslında buralar, Alevi müzik uyanışına paralel biçimde gelişen THM uyanışının da ortak canlı icra mekanlarıdır. Bir başka deyişle her iki uyanış hareketi de canlı icra yoluyla bu mekanlarda görünürlük ve süreklilik kazanırlar (Keleş, 2016). Uyanışçı

etkinlikler, etnik kültür, ideolojik boyut ve sosyolojik yapı kazanımlarını iyi şekilde ifade eden ve yöneten bir başkaldırı yöntemidir. Bu hususta takipçi Alevilerin canlı icralar yoluyla ideolojiye yönelik karakterize oldukları da gözden kaçmamalıdır.

2.2.5.5. Uyanışın Takipçi Grubu

Anadolu Aleviliğinde, uyanış önderleri aracılığıyla yeniden karakterize edilen Alevi müzik geleneğinin, uyanış koşullarında başarı sağlamasında en önemli sebeplerden biri uyanışa ayak uyduran ve destek veren bir takipçi grubun oluşmasıdır. Takipçi gruplar olmaksızın uyanışın başarı sağlaması mümkün değildir nitekim uyanış eyleminin başarı sağlamasında tek başına uyanış önderlerinin de bir katkısı olamaz. Bir müzik uyanışının etkili olabilmesi için, takipçi bir grubun varlığına, uyanış önderleri ve takipçi grubun arasındaki uyuma dikkat edilir. Dönmez'e göre;

Uyanışçı seferberlik içerisinde, takipçiler de en az uyanış önderleri kadar belirleyicidir. Takipçilerden talep gelmediği takdirde, bir türün uyanış trendine girebilmesine, müzik pazarındaki ürünlerin artı değere dönüşebilmesine, uyanış önderlerinin rehberliğinde sürdürülen eğitim kurumlarının iş görebilmesine, radyo, televizyon gazete, internet gibi kitle medyası içinde uyanış hareketinin yer bulabilmesine olanak yoktur. O halde takipçi guruplarla ilgili olarak şu sonuca varılabilir: Uyanış önderleri ve takipçi guruplar arasında uyum ve iş birliği olmaksızın, uyanış önderlerinin açtığı yoldan giden takipçi bir gurup olmaksızın müzik uyanışının gerçekleşmesine olanak yoktur. Takipçi guruplar, takipçiliklerini yalnızca dinleyici olarak değil, çırak/öğrenci olarak sürdürürler. Dolayısıyla ticari olan-olmayan eğitim kurumlarında müzisyenliği öğrenirler. Zaten geleceğin çekirdek uyanış önderleri de, takipçiler içinden çıkmaktadır (Dönmez, 2008, s. 96-97).

Müzik uyanışında yer alan takipçi Alevi guruplar diasporada yaşayan diğer Alevi guruplarla daima ilişki içindedir. İnternet teknolojisi, kitle medyası, müzik endüstrisi aracılığıyla diasporada yaşayan Aleviler uyanışa ilişkin her türlü bilgiden haberdar olmaktadır. Böylece ulus ötesine yayılan uyanış iklimi Anadolu'da ve diasporadaki Alevileri birleştirirken bir aidiyet duygusunun daima yeşermesi kaçınılmazdır. Erol'a göre; Alevi uyanışı Alevi diasporasında Türkiye'den daha önce başladığı için, birbiriyle iletişim içinde olan bir Alevi topluma ait olma farkındalığına önemli katkısı olmuştur. Livingston' göre; uyanışlar belli bir yerde çıkma eğiliminde ise de ulusal sınırları aşan harici bir alana hızla yayılırlar (Livingston'un çalışması s. 73, Akt. Erol, 2018). Kaset, plak, CD gibi her yerde hazır bulunan kaydedilmiş müzikleri satın alma gibi etkinlikler coğrafi mekanla ayrılmış Aleviler üzerinde bir aidiyet bilinci oluşması ve

Alevileri bir araya getirmesi açısından oldukça etkilidir (Erol, 2018). Müzik uyanışına dahil olan takipçi grubu bir araya getiren etkinliklerden birkaçı da konserler, festivaller, organizasyonlar, yarışmalar ve canlı icralardır. Yüz yüze iletişimin ve etkileşimin sağlandığı bu etkinlikler, Alevileri daima fiziksel olarak bir araya getirirken, ortak duygu paylaşımına etki eden önemli organizasyonlardır.

Alevi takipçi guruplar ortak mekânları, ortak medyayı ve ortak iletişim ortamlarını paylaşmak suretiyle diyaloga girerek ve kültür alışverişinde bulunarak uyanış hareketini oluştururlar (Dönmez, 2008, s. 98).

Erol'a göre Alevileri fiziksel olarak bir araya getiren etkinliklerin (konser, festival, organizasyon, anma, canlı icra) önemi oldukça büyüktür. Bu etkinliklerde gelenek içinde sanatçıların ağırlığını ve zayıflığını tartışmak, repertuar ve seslendirme tekniklerinin paylaşmak, uyanışçı ruhu ve yürürlükteki estetik kodu aktif olarak öğrenmek ve deneyimlemek ayrıca sosyalleşmek için Alevileri buluştururlar (Erol, 2018). Gerçekleşen etkinliklerde, Alevi gruplar dışında Alevi olmayan gruplar da bu etkinliklere katılarak ortak paydada buluşur ve sosyal anlamda bir olurlar.

Alevileri bir araya getiren mekanlar inançsal ve dünyasal olarak ikiye ayrılır. Akdeniz'e göre; Türkiye'de yaşayan Alevilerin ortak inançsal mekanlara cem evleri, dünyasal mekanların da türkü barlar, kafeler, müzik dershaneleri ve konserler olduğu görülebilir. Cem evlerinde deyiş, düvaz-ı imam, semah gibi türler seslendirilirken, dünyevi mekanlarda ise Alevi inancını yansıtan ideolojik deyişler ve türküler seslendirilir (Akdeniz, 2013). Dönmez konuya ilişkin olarak;

Cem mekânları/evleri, türkü barlar, cafeler ve ev ortamları dışında; gerek inançsal, gerek seküler bağlamda olsun festival, yarışma ve diğer büyük organizasyonlar da canlı performansın sergilendiği ve uyanış takipçilerinin bir araya geldiği ortamlar olarak önemli bir yere sahiptir. Uyanış önderleri ve takipçi guruplar arasındaki işbirliği, uyanışçı etkinlikler içerisinde daha çok görünürlük kazanır (Dönmez, 2008, s. 98).

Kentleşme koşullarının etkisiyle, geleneksel Anadolu Aleviliğinin dini ritüellerinde değişim gözlemlendiğinden daha önce bahsetmiştik. Bu hususta Anadolu Aleviliğinin dini gelenekleri kentleşme ve modernleşme etkisinde arka planda kalmış, önem kazanan asıl konu siyasi kimlik algısı olmuştur. Alevi müzik uyanışı sayesinde Alevilerin ortak mekân olarak paylaştığı türkü-bar ve kafelerde seslendirilen canlı icralar, Alevilik ideolojisinin, etno-politik konuların değinildiği ve ortak duyguların paylaşıldığı mekanlar olarak yer almıştır. Bağlama kursları ve müzik dershaneleri de müzik uyanışına katkısı olan ve bu amaçla takipçi grubu

besleyen diğer mekanlardır. Özellikle bağlama kursu veren dernek ve vakıflarda, müzik uyanışının yayılma amacı dışında herhangi bir ticari amaç güdülmez. Buna karşın uyanış önderlerinin açtığı özel müzik dershanelerinde ise ticari amaç güdülmektedir. Ticari olan ve olmayan etkinliklerin yaygınlaşması, 1980’li yıllarla birlikte müzik uyanışına destek veren takipçi grubun çoğalmasına zemin hazırlamış, uyanışa destek veren dernek, vakıf ve müzik dershaneleri aracılığıyla bağlama üretiminde ve takipçi sayısında bir hayli artış gözlenmiştir.

2.2.5.6. Uyanışçı Pazarı ve Kitle Medyası

Alevi müzik uyanışının görünürlük kazanması ve sesini duyurabilmesindeki önemli ölçütlerden biri kendi pazarını oluşturmasıdır. Uyanış endüstrisi ve kitle medyası bir müzik uyanışı için zorunludur ve bu kriterler olmadan, uyanışın ayakta kalması olanaksızdır. Dönmez’e göre; uyanış endüstrisine duyulan gereksinim, tüm müzik uyanışlarında en önemli ortak özelliklerden biri hatta bir zorunluluktur. İrili ufaklı her ideolojinin, kendine özgü bir kitle medyası ve kültür pazarı olmalıdır. Hatta kültür pazarı ve kitle medyası, ideoloji inşasının modern veçheleri arasında yer alır (Dönmez, 2008, s.102). Keleş’e göre; Alevi Uyanış önderlerinin müzik uyanışına yönelik kendi pazarını oluşturması, kitle medyası ve müzik endüstrisi neticesinde Alevi kültürel kimliğinin kamusal alanda hiç olmadığı kadar yaygınlık kazanmasına sebep olmuştur. Özellikle Alevi toplumuna yönelik yayın yapan pek çok radyo ve televizyon kanalı kuruldu: Cem radyo, Yön FM, Cem TV, Barış TV, Yol TV, Su TV, Düzgün TV gibi. Ticari girişimlere ek olarak 2000’li yıllara gelindiğinde Aleviler, çok sayıda internet sitesi, müzik paylaşım siteleri, sohbet ve forum sayfaları kurdu. 90’lı yıllara gelindiğinde başta birinci kuşak Alevi önderleri daha sonra Alevi kimliği ile ortaya çıkan müzisyenlerin albümleri piyasada kendilerine ait bir alan açılmasını sağlamıştır (Keleş, 2016).

Uyanışçı toplulukların kimi zaman belli bir toprak parçasına ait olmadıklarını ve üyeliklerinin yerel ve ulusal sınırları aşabildiğini ifade etmiştik. Kaset, plak ve CD gibi her yerde hazır bulunabilir bir ürün haline gelen kaydedilmiş müzikler bir Alevi topluluğu bilinci/şuuru (sense) oluşturmak için coğrafik mekânla ayrılmış Alevileri bir araya getirmeye yardımcı olmaktadır (Dönmez, 2008, s. 102).

Kayıt endüstrisi, kitle medyası ve internet teknolojisi sayesinde diasporada yaşayan Aleviler Anadolu’da yaşayan Alevilerle daima ilişki içerisinde. Erol’un da bahsettiği gibi Alevi uyanışı diasporada yaşayan Alevi topluluklar

arasında daha önce ortaya çıkmış, bu durum Anadolu’da yaşayan Aleviler için bir aidiyet bilinci oluşturmuştur.

Erol, müzik uyanışlarının başarılı olması ve yeni dönüşümler sağlaması hususunda ağlarını sürekli olarak ana akım topluma atmak durumunda olduğunu belirtir. Bu durum müzik endüstrisi ve kitle medyasıyla birlikte uyanışçı toplum arasındaki karşılıklı faydaya dayanmaktadır. Müzik endüstrisi ve kitle medyasının uyanış gibi bir katalizöre ihtiyacı olduğu gibi, uyanıştaki müzisyen ve izlerkitle aktörlerinin de böyle bir endüstriye gereksinimleri vardır (Erol’un çalışması s. 84, Akt., Keleş, 2016). Uyanış aktörlerinin, dahil olduğu kültürel kimlik kodlarını varolan topluma aktarabilmesinde ve tutunabilmesindeki en önemli ölçüt bahsettiğimiz iki unsurdur. Dönmez’e göre;

Medyanın Alevi kültür ve müzik uyanışındaki en önemli işlevleri; tartışma programları ve haberler aracılığıyla cemaati ideolojik ve düşünsel olarak yönlendirmek, kültürel ve müziksel etkinlikleri duyurarak cemaatin birbirinden haberdar olmasını sağlamak (cem evi açılışı, konser, kültür şöleni etkinliği vb.), şirket ve ürün reklâmı yaparak cemaati belirli sermaye odaklarına yönlendirmek, Alevi müziklerinin, çok daha yeni bir ürün formatı olarak müzik videolarının da yardımıyla popülerleşmesini sağlamak olarak özetlenebilir” “Medya endüstrisi, sadece uyanışçı doktrin ve pratiklerin sürekliliğini sağlamakla kalmaz, aynı zamanda paylaşılan bir ilgi ve tüketim kalıplarına dayalı olarak birbirine sıkı sıkıya bağlanmış bir toplumun oluşması ve sürdürülmesinin örgütlenmesinde önemli bir yardımcı olur (Livingston 1999: 79). Yapısal koşullar göz önüne alındığında Alevi uyanışının kendisini büyük oranda modern medya ile ifade etmesi şaşırtıcı değildir. 1990’lar boyunca açıkça Alevilikten yana tavır almış birçok radyo istasyonu ve TV kanalı açılmıştır. Bugün ayrıca Alevi kimliği ve topluluğu üzerine açılmış çok sayıda web sitesi vardır (Erol’un çalışması s. 7, Akt., Dönmez, 2008, s. 103-104).

Açılan web sitesi sayesinde halk çok daha fazla bilinçlenmiştir ve kitle medyası internet teknolojisinin varlığıyla bugün ulus ötesinde yaşayan ve bir araya gelemeyen Aleviler yapılan etkinliklerden haberdar olmaktadır.

Müzik uyanış önderleri uyanış etkilerini canlı tutmak ve topluma yaymak adına çeşitli stratejilere başvururlar ve uygulanan bu planlamanın etkisini görebilmek adına da gerektiğinde kendi kimliğini arka plana almaktan çekinmezler. Konuya ilişkin olarak Keleş’in Erol’dan aktardığına göre; Alevi müzik uyanışına katkı sağlayan profesyonel müzisyenler, kısa vadede tüketici taleplerini gidermek, uzun vadede gelecek talepleri sezebilmek adına çeşitli stratejilere başvururlar. Bunlardan ilki Alevi deyişlerinin yanında başka topluluklara ait Türk halk müziği repertuarını seslendirmektir. Böylece izler kitle oranı yükselecektir ve uyanış önderleri, gerçek Alevi müziği temsilcisi olma

iddiasını elden bırakmadan, gerektiğinde izler kitle oranını yükseltmek adına kendini Türk halk müziği sanatçısı olarak sunmakta ve daha geniş bir kitleye hitap etmektedir (Erol'un çalışması s. 178, Akt.,Keleş, 2016) .

Birinci kuşak uyanış önderleri, hareketin erken dönemlerinde otantik Alevi deyişlerini, klasik Batı müziğinin işlevsel armoni tekniklerini kullanarak çökseslendirmeye çalıştı. Yavuz Top'un "Ötme Bülbül Ötme" düzenlemesi, Arif Sağ'ın "İnsan Olmaya Geldim" adlı çalışması, Adil Arslan'ın "Doğu Batı Divanı" albümü, bu çabanın en yetkin örnekleridir ve uyanışın izlerkitlesini de aşan bir popülerliğe erişmiştir. Dahası Alevi müziğinin Batı müziği teknikleriyle çökseslendirilmesi Kemalist modernleşme projesine ve devletin resmi müzik politikasına da uygundur. Ancak 1990'lar boyunca hem politik konjonktür hem de piyasanın beklentileri değişmiştir. Bu nedenle uyanış önderleri giderek büyüyen popüler müzik sahnesine duyarsız kalmayıp çökseslendirme çabalarını bir kenara koyup ana akım tarzların çalgılarını Alevi müzik icrasına dahil etmişlerdir. Kıvırcık Ali, Arzu ve Güler Duman gibi isimler, Arabeske ait bir popüler müzik estetiğini temsil ederken Sabahat Akkiraz jazz ve elektronik müzik gibi daha "saygın" popüler müzik türleri ile ilişkilendirilmiştir. Sonuç olarak bu stratejilerin her biri farklı alanlara odaklanarak uyanış pazarının ve izlerkitlenin ihtiyacına cevap vermiş ve hatta bunları biçimlendirmiştir. Bir başka deyişle müzik endüstrisi ile kurulan kaçınılmaz ilişki, bazı uyanış önderlerinin icra ettikleri repertuarı dönüştürmüş olsa da uyanış hareketi, Alevi müzisyenlere, bir pazar içinde profesyonel aktivitelerini meşru biçimde temsil edebilecekleri bir dil sağlamıştı (Keleş, 2016, s. 114).

İlerleyen zaman koşullarında ihtiyaçlar da değişime uğramıştır ve bu noktada uyanış önderleri Alevi müziğini popüler akımın etkisine dahil etmiştir. Uyanış önderlerinin farklı strateji yolları kullanarak harmanladığı Alevi müziği, izler kitlenin beklentisinin çok ötesinde uyanış pazarı içerisinde yerini almış ve Alevi popüleritesini arttıran eylemlerden biri olmuştur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. YÖNTEM

3.1. Araştırma Modeli

Bu araştırma, Anadolu Alevi kimliğinin müzik pratikleriyle olan etkileşimini ve bu pratiklerin Alevi kimliğine ne şekilde yansıdığını tespit etmeye yönelik betimsel bir çalışmadır.

3.2. Evren Örneklem

Çalışmanın evrenini, Alevi Kültürel kimliğini yansıtan semboller oluşturmuş, örneklemini ise Anadolu Alevi kültürünü yansıtan semboller arasından, basit tesadüfi olarak seçilen toplamda yedi sembolün kimlik tanımı üzerinden değerlendirmesi yapılmıştır.

DÖRDÜNCÜBÖLÜM

4. BULGULAR

4.1. Anadolu Aleviliğinde Müzik Pratikleri

Anadolu Alevilerinin müzik pratikleri, tarihin geçmiş dönemlerinden bu yana Aleviliğin varoluşsal ve kültürel kimliğini yansıtan en önemli simgesel değerlerden biri olmuştur. Nitekim dünyadaki farklı toplulukların birbirinden farklı kültürel yapısı bulunmakta ve bu yapı farklı biçimler ve eylemlerle yansıtılmaktadır. Kültür aktarımında müzik ve dans pratikleri geleneğin ve kimliğin aktarılmasında en temel unsurlardan biridir. Akdeniz'e göre; Anadolu Alevilerinin inanç ve kültüründe Tanrıyla bütünleşmenin yolu ve dini bir ibadet şekli olarak müzik önemli bir yer tutmaktadır. Sünni Müslümanların aksine Anadolu Alevileri, müzik ve dansla ifade edilen bir ibadet biçimi ortaya çıkarmıştır. Toplumlar kendini ötekenden ayırmak ve farklılığa vurgu yapmak için, kendilerine ait olduklarını düşündükleri özgün bir kültür geliştirmeye çalışırlar (Akdeniz, 2011). Heterodoks bir grup olarak anılan Anadolu Aleviliğinde, sözlü kültür ağırlık kazanmaktadır. Bu noktada Keleş, söz ve kültürün unutulup kaybolmaması için söz/deyişlerin kalıp olarak kullanıldığından bahseder ve toplumsal koşullar, ahlaki kodlar, estetik ifadeler ve kalıplaşmış söz öbeklerinin sürekli tekrar edilerek ifade edilmesi, yeniden üretilmesi, hafızada canlı kalmasının amaç edinildiğini belirtir. Düşünceyi kalıp haline getirmenin araçları ise ezgi, ritim ve hece ölçüsüdür bu noktada toplulukların tarihlerini kurma süresinde çeşitli şarkı formları yaratılmıştır (Keleş, 2016). Akdeniz'e göre; Alevi kültürünün aktarılmasında en önemli birleştirici öge sözdür çünkü Alevi müziğinin inanç ve kültür yapısıyla arasında önemli bir bağ vardır. Alevi müziğini oluşturan sözler Alevi kültürünün en güçlü taşıyıcısıdır. Alevi toplumu sözlü kültürü aktarma yolu olarak müziği kullanır. Duygu ve düşünce şekli bu şekilde ifade edilir ayrıca kültürel aidiyet pekiştirilir. Cemde zakirlerin seslendirdikleri nefes, deyiş, düvaz, imam gibi müziksel türlerdeki sözler Alevi kültürünün inanç ve kültürünün anlatmaya ve aktarmaya yarayan en etkili araç olmuştur (Akdeniz, 2011). İnanç bağlamında ortak noktada buluşan Anadolu Alevileri pratikte farklılık göstermektedir. Bu durumun müziğe yansması ise sözlerin inanç

bağlamında olduğu gb ortak olması fakat müzik unsurunun farklılaşmasıdır. Erol konuya ilişkin olarak;

“Alevi müziklerinde kullanılan ortak sözler bu toplulukların müziksel farklılıkları aşabileceği ortak bir dil sağlar. Alevi öğretisini yansıtan benzer sözler, farklı müzik türleriyle Türkiye'nin farklı bölgelerinde Alevi toplulukları tarafından yansıtılır” (Erol, 2007, s. 304).

Birlik ve farklılık dengesinde ortak noktayı sağlayan en önemli unsur yöresel müzik öğeleri olarak dikkat çeker. Bu hususta Akdeniz ve Ege yöresinde yaşayan Tahtacılar için sözler birken, ezgi, ritim ve farklı çalgıların Doğu Anadolu bölgesinde yaşayan Alevilerin için farklılık oluşturması dikkat çekicidir (Akdeniz, 2011). Alevilikte yalnızca bir irfani yol vardır fakat süre çeşitlidir. Alevi pratikleri ortak yolda aynı inanişaya sahip olmasına rağmen birbirinden farklı pratiklere sahiptir. Hz. Ali'nin simgesel değerinin eşlik ettiği anlamlandırma süreci, irfani yol olarak bilme, anlama, iç yüzünü kavrama ve bunlarla gelen olgunluk haline ulaşma anlamı taşır (Erol, 2018, s. 81).

Anadolu Aleviliğindeki kültür aktarımını yansıtan en önemli simgesel değer Hz. Ali'dir. Alevilerin yaşam felsefesine konu edindikleri Hz. Ali, bir Alevi gibi yaşamamış olmasına rağmen Alevilerin bakış açısında durum tam tersidir. Tarihsel süreçte yaşanan gerilim, acı, toplumsal dışlanmışlık, Anadolu Alevilerinin kendi hayatlarını Hz. Ali'nin hayatı ile bağdaştırmasına sebep olmuş ve sembolik değerler Alevi müziklerinde şarkı sözü olarak yerini almıştır. Keleş'e göre; Alevi inanç kültüründeki en önemli figür Hz. Ali'dir, bu sebeple Alevi müziğindeki sözel içerikte ismi en çok tekrar edilen kişi de kendisidir. Hz. Ali'yi anımsatan pek çok metafor ve tanım mevcuttur. Bununla birlikte, evliyalar, Kerbela olayı, Kırklar hadisesi, Hayber kalesinin fethi gb tarihte yerini alan olaylar belirli inanişaları canlı tutmuştur ve Alevi kimliğine sahip olmayı anlamlı kılar. Deyişlerin kalıcılığı ve kuşaklar yoluyla aktarılması da müzik yoluyla gerçekleşmiştir (Keleş, 2016). Anadolu Alevileri dini ritüellerini müzikle ifade etme yolunu tercih eden heteredoks bir topluluktur. Tanrıyla bütünleşme yolunun müzik aracılığıyla gerçekleşebileceğine inanırlar. Alevilikte müziksel öğeler yalnızca ritüel içi (dini) kullanımla sınırlı değildir. Anadolu Aleviliğinin modernleşmesiyle, ritüel dışı müzik öğeleri de kullanılır olmuştur. Dünyevi hadiselerin aktarıldığı müzik pratiğinde kimlik söylemi ve yaşanan travmatik olaylar sözlere yansımıştır.

4.2. Alevi Müziğinde Bağlamanın Önemi

Bağlama; Türk halk müziğinde yaygın olarak kullanılan telli bir enstrümandır. Yörelere göre değişerek farklı boyut ve ebatlarda farklı isimlerle adlandırılırlar “Divan sazı, cura, meydan sazı, çöğür, kopuz, dombra” bu adlandırmaların birkaçıdır. Keleş’e göre; bağlamanın kökenine ilişkin olarak iki söylem mevcuttur. Bunlarda ilki, bağlamayı Türklerin Orta Asya’dan getirdiğidir. İkinci söylem ise, Anadolu ve yakın coğrafyalarda çok uzun çağlardan beri bağlamaya benzer bir çalgının kullanıldığdır. Benzer koşullarda benzer ihtiyaçların ortaya çıkması dikkat çekicidir (Keleş, 2016). Anadolu Aleviliğinde bağlama kutsiyet atfedilen değerli bir çalgıdır ve “Telli Kur’an” olarak adlandırılır. Tekne, göğüs, sap olmak üzere üç bölümden oluşur. Benli’ye göre; bağlamanın yeri oldukça kutsaldır. Alevilerce Telli Kur’an olarak adlandırılan bağlama “Aşığın Sözü Kur’an’ın Özü” betimlemesiyle müziğe ve bağlamaya verilen önemin en belirgin ifadesi olmuştur. Birdoğan’dan aktarılan bilgiye göre; “Sazın teknesi gizli bilimleri ve Tanrıyı bulmaya yarayan bir hazinedir ve “ilim şehri” olarak adlandırılır. Göğüs kısmı teknedeki seslerin yitip gitmesini engelleyen bir kapıdır. Saz eşiği kutsal kabul edilir, sap kısmı “Elif” şeklindedir ve Elif Tanrı’ya ve Ali’yi çağrıştırdığı için kutsallığın da üzerinde sayılır. Bağlamada durak sesi olan “la” sesi “şah perde” adını alır” (Birdoğan’ın çalışması s. 436, Akt., Benli, 2016). Görüldüğü gibi Anadolu Alevileri ibadet eylemlerini müzikle gerçekleştirmiş ve kutsal gördükleri bağlamanın bölümlerine manevi anlam yükleyerek, bağlamayı ritüelleri için yüce kılmışlardır. Ersoy’a göre; bağlama her ne kadar Türk kültürel kimliğinin yansıtan temel bir çalgı olarak algılansa da, Alevi kültürel kimliğini daha güçlü yansıtan bir temsilci konumundadır. Markoff’a göre; bağlama Hz. Ali’nin ve onun ilkelerinin maddi bir temsili olarak algılanmaktadır. Tınlama kutusu Hz. Ali’nin gövdesini, sapı Hz. Ali’nin kılıcı Zülfikâr’ı, on iki teli On iki İmam’ı, tellerin en düşük sesli olanı ise Hz. Muhammed’i temsil etmektedir (Markoff’un çalışması s.798, Akt. Ersoy, 2019). Tellerin üç sıra bağlanması, sazın göğsüne ve teknenin üst kısmına açılan üç delik “Hak- Muhammed- Ali’yi” simgelemektedir. Saz üzerinde üç sıra halinde toplam on iki telin bulunması tellerin On iki İmam aşkına bağlanması açısından dikkat çekicidir (Şenel’in çalışması s.555, Akt., Ersoy, 2019). Ersoy’un ifade ettiği bilgide bağlama bölümlerine Alevi inanışında dini ritüel simgelerinin yüklenmesi

bakımından önemli olduğu görülmektedir. Akdeniz'in aktardığı bilgiye göre, Anadolu Aleviliğinin en güçlü simgesi Dede Korkut hikayelerinde kopuz olarak adı geçen bağlamadır. Alevi kimliğinin ve inanın simgesi kabul edilen bağlama, Hz. Ali'nin ve onun ilkelerinin maddi bir temsilidir. Bağlama bir ibadet aracı olarak kutsal kabul edilmektedir. Zakir cemde bağlamayı çalmadan önce dedenin önünde dara durur. Dede zakir gülbankını okuduktan sonra zakir yerinin alır ve “Allah-Muhammed-Ali” diyerek üç kez bağlamayı öptükten sonra ibadete başlar. Bağlama, zakirin kendisiyle özdeşleştirdiği bir dost anlamı taşır. Bunun yanında bağlama turnaya ya da bebeğe de benzetilir. Zakir çalgısını sevmek için dizlerine yatırır, onu bebek gibi kollarında sallar (Akdeniz, 2011). Keleş'e göre; bağlama yalnızca Aleviler için sembolik anlam taşımaz. Stokes'tan aktarılan bilgide, Cumhuriyetçi müzik reformlarından günümüze bağlama, Türk olan her şeyin belirteci olmaya yöneliktir (Stokes'in çalışması s. 811, Akt., Keleş, 2016). Bu konuda Akdeniz ise şunları belirtir; “*Alevi geleneğinin vazgeçilmez bir parçası olan bağlama, Sünni Müslümanlar için sadece folklorik bir çalgı niteliğindedir. 1940 yıllarında devletin oluşturduğu “Türk Halk Müziği” topluluklarının çekirdeğini teşkil etmektedir ve Türk müziğinin de sembolü kabul edilir*” (Akdeniz, 2011, s. 60).

Bağlama Orta Asya'dan Anadolu topraklarına kadar uzanan, Türk halk müziği ve özellikle de Alevi müziğinin sembolik bir çalgısı olmuştur. Anadolu Aleviliğinde dini ritüellerdeki bağlamının “Telli Kur'an” olarak anılması, bu çalgıya takdim edilen kutsiyetle birlikte, din dışı törenlerde de Alevi kimliğini söz eşliğinde yansıtmaya ve Alevilerin uzun yıllar yaşamış oldukları baskı ve zulümlere karşı sözcü rolü de üstlenmiş olması bakımından önem arz etmiştir. Ortodoks İslam ve Sünni Müslümanlığın değer yargıları karşısında heterodoks bir grup olarak anılan Anadolu Alevileri için müzik, hem ibadetin temeli hem de kimlik söylemi açısından önemli bir aracı konumundadır. Geleneğin yaşatılması ve aktarılmasına uzun yıllar öncülük etmiştir.

4.3. Alevilikte Ritüel İçi Müzik Pratikleri

Anadolu Alevilerinin merkezi yönetimin baskısından uzaklaşarak kendi kabuğuna çekilmesi, geleneğe, yönetimde ve yaşam biçiminde birtakım kuralların oluşmasına durum neticesinde kırsal alanlarda Alevilerin gettolaşmasına sebep olmuştur. Grup içi dayanışmaya verilen önemin yanında Anadolu Aleviliğinde

yönetim şekli “dedeler” tarafından sağlanmaktadır. Dedelerin peygamberlik soyundan geldiğine inanılmakla birlikte, toplumdaki dini ve sosyal birçok yükümlülükleri yerine getirdiği görülür. Cem ayinleri Anadolu Aleviliğinde en önemli dinsel törenlerdir ve bu törenler dedeler tarafından yürütülür. Dedenin dışında yapılan Cem törenlerinde on iki hizmet sahibi bulunur, hepsinin görevi birbirinden farklıdır. Sosyal yönü de bulunan Cem törenlerinde, “deyiş, düvaz-ı imam, nefes, semah” gibi türlerin yanında “tevhid, miraçlama, gülbak, methiye ve mersiye” gibi türlere de yer verilir. On iki hizmetin yer aldığı Cem törenlerinde, hizmette yer alan zakir kendi geleneğinin şarkısını bağlama eşliğinde seslendirir. Zakir bu törenlerde yer alan en önemli görevlilerden biridir. Dönmez’in aktardığı bilgide; zakir yöresel kullanıma bağlı olarak “aşık, güvende, sazende” gibi isimler alır ve on iki hizmette tarihsel ve mitolojik figürleri bulunan yardımcıdan biridir. Erol’dan aktardığı bilgiye göre; zakir kendi toplumunun müzik repertuarına hâkim olmalıdır. Öyle ki repertuarın öğrenilmesi, seslendirme becerisinden daha fazlasını gerektirir ve zakir, halkın anladığı biçimde Alevilikle ilgili değerlerde oldukça deneyimli olmalıdır (Erol’un çalışması s.158, Akt., Dönmez, 2008).

Keleş’e göre; zakirin sözlük anlamı “zikreden” yani hatırlayandır. Özdemir’den aktardığı bilgide zakir; “sazende, sazdar, sazandar, aşık baba, guyende, kamber, sazıcı” gibi isimlerle anılırlar (Özdemir’in çalışması s. 62, Akt., Keleş, 2016). Cem törenlerini yöneten dedeler aynı zamanda zakirlikte yapmaktadır. Allah-Muhammed-Ali, Kerbela hadisesi, On iki İmamlar gibi kavramlar ritüel içindeki dini repertuarı oluşturur. Geleneksel Cem törenlerinde yer alan hizmet ve cemin ilerleyişi şu şekildedir:

1. On iki Hizmet sahipleri Cem’de gerekli araç ve gereçleri tamamlarlar.
2. Cemaat, Cemevi’nde toplanır.
3. Dede, usulünce Cemevi’ne girip postuna oturur.
4. Dede, canlara eğitici bir konuşma yapar.
5. Zâkirler, sazla deyiş çalıp söyler.
6. Süpürge (car) çalınır.
7. Post (seccade) serilir.
8. Dargınlar barıştırılır, sorunlar çözümlenir, canlardan rızalık alınır.
9. On iki Hizmet sahiplerinin duaları verilir.
10. Çerağ (delil) uyandırılır.
11. Tezekâr (ibriktar) tarîkat abdesti aldırır.

12. Kurban ve lokmaların duaları verilir.
13. Dede, yol-erkân konusunda canlara bilgi verir.
14. Gerekirse kısa bir dinlenme arası verilir. (Mola)
15. Cem mühürlenir (Secde yapılır).
16. Üç Düvazımam okunur (Secde yapılır).
17. Üç Tevhîd çekilir (Secde yapılır).
18. Miraçlama okunur, Kırklar Semahı yapılır.
19. İstek semahları yapılır.
20. Sakka suyu dağıtılır.
21. Mersiyeler okunur.
22. Lokma ve Kurban (Sofra) hizmeti sunulur.

23. Lokmalar yenilip sofraya duası edildikten sonra Dede „Duran oturan...“ duası verir. Bundan sonra da şu hizmetler yerine getirilir: Süpürge çalınır, post kaldırılır, On iki hizmet sahiplerinin duası verilir, çerağ dinlendirilir ve cem ibadeti sona erer (Yaman 2012, s.11-12).

4.3.1. Cem Törenlerinde Seslendirilen Müzik Türleri

Anadolu Alevileri ibadetlerini müzik yoluyla gerçekleştirirken, Cem törenlerinde seslendirdikleri farklı müzik türleri, ortaya çıkmıştır ve birbirinden ayrılmıştır. Keleş'e göre; en temel ayırım, dedeler ve on iki hizmetlinin reçitatif tarzda okuduğu “gülbanklar” ve zakirin icra ettiği müzikler arasındadır. Deyiş, Düvaz-ı İmam, Miraçlama, Methiye, Mersiye, Tevhit, Gülbank ve Semah bu türler arasındadır. Bu türlerin seslendirilmesinde zakirin rolü büyüktür ayrıca Alevilerinin inanç ve kültür yapısı bu müzik türlerinde yansıma bulmuştur. Zakirin Cem törenlerinde seslendirdiği müzik türlerini şu şekilde açıklayabiliriz;

4.3.1.1. Deyiş (Nefes)

Deyişler genellikle öğüt verici ve ahlaki nitelikte sözler içeren, belirli bir konu sınırlaması bulunmayan müzikal bir formdur. Keleş'in Duygulu'dan aktardığı bilgiye göre; özellikle 13.yy'dan itibaren kullanıma giren “deyiş” sözcüğü, aşık edebiyatı gibi aslen müzikal bir formun adıdır (Duygulu'nun çalışması s.1-5, Akt., Keleş, 2016). Dönmez'e göre; deyişle karşılaştığında daha mistik ve tasavvufi konuları içeren nefes türü, terim olarak daha çok Bektaşiler tarafından tercih edilir (Dönmez, 2008). Deyişlerin sonunda ozanların mahlası yer alır.

Haydar Haydar

On dört bin yıl gezdik, pervanelikte
Sıdkı ismin duydum, divanelikte
İçtim şarabımı, mestanelikte
Kırkların ceminde, dara düş oldum
Kırkların ceminde, dara düş oldum

Kırkların ceminde

Haydar Haydar, Haydar Haydar
Haydar Haydar, Haydar Haydar
Haydar, dara düş oldum

Güruhu Naci'ye, özümü kattım
Adem sıfatında, çok geldim gittim
Bülbül oldum firdevs, bağında öttüm
Bir zaman gül için, zara düş oldum
Bir zaman gül için, zara düş oldum

Bir zaman gül için
Haydar Haydar, Haydar Haydar
Haydar Haydar, Haydar Haydar
Hey dost, zara düş oldum

4.3.1.2.Düvaz-ı İmam

On iki imam'ın isimlerinin anıldığı müzikal bir türdür. On iki İmamların Hz. Ali ve Ehl-i beyt soyundan gelmiş olmasıyla birlikte, dedelerin de on iki imam soyundan gelmiş olmasına inanılır. Akdeniz'e göre; On iki İmam ve on iki hizmete istinaden kullanılan bu sayı, Düvaz anlamıyla sadece On iki İmam'a övgü veya bu imamların isimlerinin sırayla zikredildiği nefesler için kullanılır (Yalıtırık'ın çalışması s.136, Akt., Akdeniz, 2011).

İnşallah (Muhammed Ali'yi Candan Sevenler)

Muhammed Ali'yi candan sevenler
Yorulup da yolda kalmaz inşallah
İmam Hasan'ın yüzünü görenler
Hüseyinden mahrum kalmaz inşallah

İmam Zeynel den bir doluyu içtim
İmam Bakır da kaydım hep coşdum
İmam Cafer'e de vardım ulaşdım
Bundan özge yola sapmaz inşallah

İmam Musa dan gelen yâr Erenler
Can baş feda edip cemler görenler
İmam Rıza yada zehir verenler
Divanda şefaata bulmaz inşallah

Bir gün olur okuturlar defteri
Şah Oğlu'nun belindedir teberi
Uyanırsa Taki, Naki, Askeri
Açılan gülümüz solmaz inşallah

Hatayi der bu iş bizi bitire
Özünü kata gör ulu katara
Mehdi şavk'ı bu cihana tutara
Şah oğluna sitem olmaz inşallah

4.3.1.3. Miraçlama

Hız. Muhammed'in Miraç'tan dönerken Kırklar meclisine uğraması, Hız. Ali'yle buluşmasını anlatır. Miraçlama'nın sözleri birbirine benzer fakat görsel farklılıklarla birlikte ezgide değişim görülür. Miraçlama'da Şah Hatayi'nin ismi sıklıkla geçer.

4.3.1.4. Tevhid

Tasavvuftaki anlamı "Allah'ın varlığına ve birliğine inanmak ve tüm niteliklerin kendisinde toplandığını bilmek" anlamı taşıyan tevhid, Alevi-Bektaşî düşüncesinde "vahdet-i vücut, vahdet-i mevcut" felsefesini içselleştirmiş ve tevhid fikrini ifade pratiklerine yansıtmıştır (Keleş, 2016). Dönmez'e göre; Alevi-Bektaşî inancı Tanrıyla-evrenin, yaratana yaratılanın ayrı görülmediği tasavvuf düşüncesini içerir (Dönmez, 2008).

Tevhidin ayırt edici özelliği, yaratanın birliğini ifade eden "Lâ İlâhe İllâllah" ya da "Allah Allah" sözlerini belirtmesidir. Ritmik olması dikkat çekicidir bu noktada semah gibi dönülmektedir. Keleş'e göre; Alevi cemlerinde yaygın kullanılan tevhidlerden biri "Şu Aleme Nur Doğdu/ Muhammed Doğduğu Gece" sözleriyle başlayan deyiştir (Keleş, 2016, s. 79). Tevhitler aynı zamanda "düvaz" olarak da adlandırılmaktadır. Tevhid esnasında cemde yer alanlar hep birlikte hareket eder. Ritme göre ellerini dizlerine vurur ya da sağ ellerini hafifçe göğsüne vururlar

Medet Allah Medet Ya Ali

Medet Allah medet hü, medet ya Ali hü
Bizi dergahından hü mahrum eyleme hü
Pirim Hünkâr Hacı hü Bektaş Veli hü
Bizi dergahından hü mahrum eyleme hü

Bizi dergahından hü mahrum eyleme hü
Adem'i Safiyullah hü Âdem hakkiyçun hü
Muhammed Mustafa hü hatem hakkiyçun hü
Eyyub'a verdiği hü sitem hakkiyçun hü
Bizi dergahından hü mahrum eyleme hü
Bizi dergahından hü mahrum eyleme hü
Hasan'ın aşkına hü kılarım zarı hü
Şah Hüseyin yolumuzun serveri hü
Alemin carısın hü Cenab ül Bâri hü
Bizi dergahından hü mahrum eyleme hü
Bizi dergahından hü mahrum eyleme hü
Zeynel'in canına da dost dost kıldılar ceza
Muhammed Bakır'dır hü sırrı Murtaza hü
İmam Cafer Kazım hü Musa el Rıza hü
Bizi dergahından hü mahrum eyleme hü
Bizi dergahından hü mahrum eyleme hü
Muhammed'im der ki hü didarım Hak'tır hü
Taki Naki Askeri hü Errahmanımdır hü
Severim Mehdi'yi hü niyazım vardır hü
Bizi dergahından hü mahrum eyleme hü
Bizi dergahından hü mahrum eyleme hü, hü

4.3.1.5. Methiye (Övgü)

Hz. Muhammed, Hz. Ali ve On İki İmamları öven ve cemlerde okunan bir türdür. “tevhid” veya “düvaz-ı imam” olarak da adlandırılır. Dönmez'e göre; Hz. Muhammed, Hz. Ali, Ehl-i Beyt için oluşturulan methiye, birçok tevhit ya da düvaz-ı imamın içinde bulunur (Dönmez, 2008). Akdeniz'e göre; methiyenin tevhit olarak anılmasının sebebi içinde “Lâ İlâhe İllâllah” sözlerinin bulunmasıdır (Akdeniz, 2011).

4.3.1.6. Mersiye (Ağıt)

Hz. Hüseyin ve Ehl-i Beyt soyundan gelen 72 kişinin Kербela'da susuz bırakılarak şehit edilmesi ve bu olaya dayanan matemi ifade etmek amacıyla okunur. Kербela Muharrem ayında gerçekleştiği için, Muharrem ceminde yakılan ağıtların manevi anlamı önemi büyüktür.

Kerbela'yı Yalın Ayak Yürüdüm

Kerbela'yı Yalın Ayak Yürüdüm

Sana Geldim Can **Hüseyin** Merhaba

Su İçmedim Yudum Yudum Kurudum

Sana Geldim Can **Hüseyin** Merhaba

Ben Düşmüşüm Erenlerin Derdine

Canım Kurban **Kerbela'nın** Merdine

Gözlerimle Su Getirdim Yurduna

Sana Geldim Can **Hüseyin** Merhaba

Ferman Baba Yalvarıyor Allaha

Giden Canlar Geri Gelmez Bir Daha

Ben Bilirim Suçun Yoktu Vallaha

Sana Geldim Can **Hüseyin** Merhaba

4.3.1.7. Gülbank

Cem törenlerinde, dedenin ve on iki hizmetlinin okuduğu Türkçe dualara “gülbank” adı verilir. Gülbanklar “reçitatif” biçimde seslendirilir. Akdeniz'e göre; her dede yöresel farklılıklardan dolayı farklı bir entonasyonla gülbank okur. Fakat her dedenin kalıplaşmış sabit bir gülbankı vardır. Gülbanklar entonasyonla okunduğu için müzikal bir tür olarak değerlendirilmelidir (Akdeniz, 2011: 72). Dönmez konuya ilişkin olarak; Gülbankların dede tarafından entonasyonla söylenmesi, dedenin yarı yarıya doğaçlama yaparak bağlama eşliğinde gülbank okuması bu türün cem içi müzikal bir tür olarak sınıflandırılmasını sağlar (Dönmez, 2008).

Kurbanlar Tığlanıp Gülbenk Çekildi

Kurbanlar tığlanıp gülbenk çekildi

Gâflet uykusundan uyan'a geldim

Dört kapı kilidi anda açıldı

Yüzüm üryan edip peyman'a geldim

Evel eşiğine koydum başımı

İçeri aldılar döktüm yaşımı

Erenler yolunda kırk savaşımı

Can baş feda edip kurban'a geldim

Ol demde uyandı batın çırağı
Rehberim boynuma bend etti bağı
Üçer adım ile attım ayağı
Koç kurban dediler iman'a geldim

Dört kapı selâmın verip aldılar
Pîr'in huzuruna çekip yeddiler
El ele el Hâkk'a olsun dediler
Henüz masum olup Cihan'a geldim

4.3.1.8 Semah

Cem törenlerinde kadın ve erkeklerin bir arada dini eylemlerini gerçekleştirmek amacıyla, müzik eşliğinde döndükleri ibadet türüne verilen addır. Anadolu'nun çeşitli yörelerinde “semah, zamah, semağ, samah” olarak adlandırılan semah terimi aslen Arapça kökenlidir ve “sema, sima” kelimesinin köklerine dayanır. Erol'a göre; cem töreninin ayrılmaz bir parçası olan semahlar, itikata göre kökenini Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin içinde bulunduğu Kırklar meclisinde dönülen semahtan alır. Bu yüzden cem törenlerinde müziksel karakteristiklere dayalı “yapılandırılmış bir devinim bölümü” bu olayın hatırlanmasını temsil eder (Erol, 2018). Yapılan araştırmalar, semahın geçmişinin çok eski dönemlere dayandığını göstermektedir. Sünni Müslümanlıktan tamamen farklı ve onlar tarafından kural dışı kabul edilen “semah” terimi “sema” kelimesinden farklıdır. Erol'a göre; Sema tasavvufa gönül veren sufilerin yaptıkları bir devinim, kendinden geçme (vecd) halidir. Semada teriminde, semahtaki gibi dönmek fiili yoktur, Mevleviler sema ederler. Mevlevi semasından türeyen Alevi semahının, işitme ve dinleme anlamı zamanla bir ezgi ve şiiri dinlerken vecde gelerek devinmek ve kendinden geçerek dönmek, bunu ölçülü hareketlerle gerçekleştirmek anlamına geliyor. Salcı'dan aktardığı bilgiye göre; Alevi semahı Anadolu coğrafyasında çevre kalıpların etkisiyle yeşerip olgunlaşırken ve yakın tarihe kadar gizli kalmışken (Salcı, 1941), Mevlevi seması tarih boyunca her zaman merkezde yer almış ve devlet tarafından desteklenmiştir. Öncesinde herhangi bir kurala bağlanmaksızın sema edilirken, sonrasında bir kurala bağlanmış, öğrenilmiş ve öğretilmiştir (Erol, 2018). Her iki devinimde Tanrıya ulaşmak ve onun sırrına mazhar olmak gibi bir inanç vardır.

Er'e göre; tarihsel süreçte dinsel törenlerde yapılan raks, Şamanizm'den Anadolu Alevilerine kadar varlığını korumuştur. Ersoy'un aktardığı bilgide;

semahların ait oldukları topluluğun tarihi ile düşünülürken Alevi topluluğunun tarihi 16. Yüzyıl başlarına, Sünni Osmanlı İmparatorluğuyla Şii Safevilerin dini ve politik mücadelelerine dayanması dikkat çekicidir. Melikoff'tan (Melikoff'un çalışması s.2, Akt., Ersoy, 2019) aktardığı bilgiye göre; semahların Anadolu'daki Türkmenler tarafından 13. yüzyıldan bu yana icra edildiğine inanılır (Ersoy, 2019).

Anadolu birbirinden farklı semah türleri vardır ve yörelerin bu farklılıktaki etkisi büyüktür. Ayrıca semahların şekillenmesinde yörelerin müzik karakteri ve ritim özellikleri önem taşır (Er, 1998). Bu durum bize, Alevilikte inancın ortak olduğu fakat eylemlerin farklı olabileceği konusunda yine bir hatırlatma yapmaktadır. Her yörenin kendine özgü yöresel müzik ve semah türünün olması Erol'un da bahsettiği gb birlik ve farklılık olgusunda önemli bir bakış açısı sergilemektedir.

Cem törenlerinde yapılan içeri semahları dışında kişi sayısında belirli bir sınırlama yoktur, kadın-erkek karışık yapılmakla beraber, bazı yörelerde yalnızca kadın ya da erkeklerin semah yapıldığı da gözlenmiştir. Semaha başlamadan önce kadın ve erkekler genellikle yalın ayak, baş açık ve bele kuşak bağlayarak başlarlar. Er'e göre; semahlar kadın ve erkeğin selamlaşmasıyla başlar, bazı yörelerde semaha davette kadın erkeğin avcunun içini öper. Kimi yörelerde ise kadın erkeğin sağ omzuna niyaz ederken, erkeğin ayağına niyaz edilen yöreler de vardır. Zakirin okuduğu nefes, deyiş, düvazlardan sonra dede semah duasını okur. "Bismişah, Allah Allah! Üçler, Beşler, Yediler, Kırklar aşkına...Allah, Muhammed, Ali huzurunda semahımız vardır. Gerçek erenler demine hüü..." diyerek semah başlar ve semaha başlayacak olan canlar birbirine niyaz ederler (Er, 1998, s.76-77). Ersoy'a göre; semahı yapacak olan kişiler yalın ayak olmalı ve baş kısmında herhangi bir aksesuar bulunmamalıdır. Bu durum yaratılışı ifade ederken, anadan üryanlığı sembolize etmektedir. Dönmez'den aktardığı bilgiye göre; "buradaki yalın ayak ve başı açık olmak durumu aynı zamanda yoksulluğu, dervişliği ve yetimliği de simgelemektedir" (Dönmez'in çalışması s.198, Akt., Ersoy, 2019). Semaha başlarken halka şekli oluşturulur ve semah dönecek olanlar birbirine temas etmez. Ağır lama, Yürütme ve Yeldirme olarak üç bölümden oluşur.

Ağır lama: Bu bölümde semah başlar ve hareketler oldukça yavaştır.

Yürütme: Bu bölümde hareketler orta derecede hız kazanmıştır.

Yeldirme (Pervaz): Semahın en hızlı yapıldığı bölümdür.

Semahta bu üç bölümü gerçekleştirirken, dönen kişiler dedeye sırtını dönerek geçemez, mutlaka dedenin önünden geçerken yüzlerini dönüp selam vermek durumundadır. Er'e göre; Semah dönerken bir elin yukarda bir elin aşağıda olması "Haktan alınanın, halka verilmesi" şeklinde bir yorum kazanmıştır. İki elin göğe açık olduğu halde toprağa bakmasındaki gizli anlam da yine aynıdır (Er, 1998). Semahın dans türü olabileceğine dair bazı söylenceler mevcuttur fakat Anadolu Alevileri ibadetlerini "ses, ritim, müzik" eşliğinde gerçekleştirdikleri için "semah yapmak" terimine son derece karşıtlardır. Semah Aleviler için eğlence amacıyla yapılan bir dans türü değil ibadet eylemidir. Bu yüzden Anadolu Alevileri semah terimini "dönmek" eylemiyle bağdaştırır ve bu şekilde tanımlarlar. Akdeniz, Akşit'ten aktardığı bilgiye göre; semahların yapısında ezgi ve ritmik hareketler bulunmasına rağmen, figürlerinin dans etmek dışında bir ibadet şekli olduğunu aktarır. Bu yüzden "semah oynamak" yerine "semah dönmek" terimi kullanılır (Akşit'in çalışması s. 69, Akt., Akdeniz, 2011). Erol konuya ilişkin olarak;" *Semahta sembolize edilen zaman kavramı ve döngüsellik fikri, kendi eksenini etrafında dönen semahçı imgesinin, tenasüh ve öze dönüş fikrine tekabül ediyor. Var oluş çemberi her seferinde farklı özelliklerle dünyaya gelişin aşamalarını ve sonunda insan-ı kâmil olma yolunda insanın kaynağına ve tanrıya dönmesi olarak algılanıyor. Semahçının kendi çevresi etrafında dönmesi, fiziksel görünüm altında yatan benliği bulabilmek için, kendi içine doğru kıvrılması olarak görüyor* (Erol, 2018, s. 152). Erol, gnostik ve heterodoksilerde zamanın ortak özelliğinin döngüsel olmasına vurgu yapar. İnsan zaman olan ve olmayan bir yer arasındadır, kısaca insan kutsal ve tarihsel zamanları mümkün kılandır. Çamuroğlu'ndan aktardığı bilgide; döngüsel zaman inancında eşitleyici nitelik yalnızca insana özgü değildir. Devir inancı minarelden insana kadar geniş bir yelpazede akrabalık ilişkisi kurmaktadır (Çamuroğlu'nun çalışması s.72, Akt., Erol, 2018). Vücuttaki kanın dönmesi, hücrelerin hareketi, insanın topraktan yaratılıp tekrar toprağa dönmesi gibi her sonuç bir başlangıcın temeli olarak görülür. Erol, zaman kavramını Alevilerin uyması gereken bir gerçeklik olarak görmemektedir, onlar için zaman istediği gibi oynayıp dönüştürülebilecek bir şeydir. Bu durumda döngüsel zaman algılayışı içinde olayların önceliği ve sonralığı önemini kaybeder. Alevilerin inancında Hz. Ali'nin farklı zaman

aralıklarında ve farklı yerlerde “Yetiş Ya Ali” diyenlerin yardımına koşması, bunun kuşaklar boyu aktarılması, ölmediğine dair inancın pekiştirilmesinde Hz. Ali'nin cenazesini taşıyanın aslında kendisi olduğuna inanılması ve birçok Alevinin evinde bu durumu anlatan bir görselin olması da bu anlama gelmektedir (Erol, 2018). Görüldüğü gibi Erol semah dönmeye ilişkin evrende hiçbir şeyin yerinde durmadığını, sürekli hareket halinde olduğunu simgelemesi açısından örneklemiştir. Döngüsellik, evrende bulunan birçok nesnenin bir düzen içerisinde hareket etmesi olarak algılanırken, Alevilikte semah olarak yapılan ibadetin döngüselligi, insanın maddeden uzaklaşıp kendi özüne dönmesi, Hakk'a dönmesi ve Tanrının sırrına erişebilme isteğiyle bağdaşır. Anadolu Alevilerinin müzik eşliğinde uyguladıkları bu devinim ardında, birlik ve dayanışma hükmü gerçekleşir. Tarihsel dönemlerde grup içinde gizli şekilde ve ibadet amacıyla yürütülen semahlar, Aleviliğin kamuoyuna yansımalarıyla birlikte sahnelerde gösteri şeklinde dönülmeye de başlamıştır. Özel günlerde ve kutlamalarda yerini almış ve dini ritüellerinin dışına çıkmaya başlamıştır. Ritüel dışı etkinlikler de yeni nesile geleneklerini hatırlatmak amacıyla kurslarda öğretilmeye başlamış, sahnelerde yer almak üzere semah grupları oluşturulmuştur.

Geldiğiniz Evler Dol'olsun Nurdan

Geldiğiniz evler dol'olsun nurdan
Biz de böyle gördük uludan pirden
Yardımcımız olsun ol Şah-ı merdan
Gelsin hizmet ehli semah eylesin
(yürütme)
Erenler önünde uyuyup yattım
Güher deryasında deryaya battım
Kırkların önünde bir semah tuttum
On iki'mam Şah-ı merdan önünde
(ağırlama)
Ben de bilir idim kendi halimi
Şükür kokuladım cennet gülünü
Serdiler sofrayı sundum elimi
On iki'mam Şah-ı merdan önünde
(yürütme)

Semah eyleyenler haslar hasıdır
Semah eylemeyen **Hakk'ın** nesidir
Abdal Pir Sultan'ım er nefesidir
Gelsin hizmet ehli semah eylesin
(yeldirme)
Ya Muhammet Mustafa
Ya Aliyel Murtaza
Hasan Hüseyin aşkına
Yardım eyle düşküne
Zeynel Abidin aşkına
Gel derdime derman eyle
Gel **Hak'tan** dilek dile
Mehdi sahip-zaman gele
Dedemoğlu secde kıla
Gel derdime derman eyle

4.4. Alevilikte Ritüel dışı Müzik Pratikleri

Anadolu Aleviliğindeki müzik pratikleri, yalnız cem içi törenlerde yerini almakla kalmamış, tarihsel dönemlerde yaşanan kimlik bunalımı, merkezi otorite baskısı Alevilerin bir eylem aracı olarak müziği ritüel dışında kullanmasını sağlamıştır. Ritüel içi müzik pratikleri, yalnızca cemlerde seslendirilen ve ibadet gerçekleştirmek amacıyla kullanılan bir müzik türü iken, ritüel dışı müzik pratiklerinde politik, sosyolojik, hasret, ölüm, zulüm gibi konuların yer alması dikkat çekicidir. Konuya ilişkin olarak Akdeniz şunlardan bahsetmiştir; “*Aleviler müziklerinde inanç ve kültürlerini aktarmanın yanı sıra, yüzyıllardır yaşadıkları baskıları, zulümleri, katliamları da müzik aracılığıyla dile getirerek merkezi yönetime karşı protest bir yaklaşım sergilemektedir. Kısa saplı çöğür bağlamayı tercih etme sebepleri ise kendi kültürel kimliklerinin bir ifadesi olmasından kaynaklıdır*” (Akdeniz, 2011, s.72). Tarihsel dönemden bu yana, merkezi yönetim tarafından kabul görmeyen Aleviler için müzik seslerini duyurmak ve varlıklarını kabul ettirmek amacıyla bir aracı olarak kullanılmıştır, kısacası Anadolu Alevilerinin yaşadığı sorunlara karşı müzik, varlık ispatının bir sözcüsü olmuştur. Dönmez’e göre; ritüel dışı ezgilerin en belirleyici özelliği şöyle sıralanabilir:

3. Genellikle ozanların dizelerinden çıkması, anonim olmaktan çok bir ozana ait olması,
4. Anlamlı sözleri, tasavvufi yorumları, metaforları, Aleviliğe ait inanç figürleri içermesi,
5. Alevilerin sahip çıktığı âşık düzeni (çöğür) bağlamayla icra edilmesi.

Alevi ozanlarının her yarattığı cem törenlerinde seslendirilmese bile, Alevi müziği olarak ele alınması gerekir. Çünkü Alevi yaratıları yukarıdaki maddelerin hepsini kapsamaktadır. Türküler cem içinde çalınmasa bile, Alevi metaforlarından oluşan sözlere sahip olduğu için ritüel dışı müzik pratiği sayılırlar (Dönmez, 2008: 80).

Keleş'in Erol'dan aktardığı bilgiye göre; Erol, ritüel dışı müzik pratiklerini iki şekilde aktarır: endüstriyel pratikler ve endüstriyel olmayan pratikler.

1. Endüstriyel pratikler: medya ve müzik endüstrisinde üretilen ve izler kitleyle buluşan ürünleri (radyo programı, kaset, CD, müzik videosu) kapsar,
2. Endüstriyel olmayan pratikler: Ev içi müzik etkinlikleri, nişan, düğün, konserler, türkü barlar, dersane ve cemlerdeki müzik kurslarında yapılan müziği kapsar (Erol'un çalışması s. 67, Akt., Keleş, 2016).

Anadolu Aleviliğindeki ritüel dışı müzik pratikleri kentleşme ve modernleşme olgusuyla dünyasal bir müzik türü olarak ortaya çıkmış ve cem törenlerinden ayrılmıştır. Şarkı sözlerinde Aleviliğe ilişkin inanç figürleri bulunmasıyla birlikte, sosyo-politik konular şarkı sözlerine daha fazla yansımıştır. Poyraz, Alevi müziğinin bir yandan geleneğin aktarıcısı olurken, bir yandan tarih boyunca Alevi haykırışının ve isyanının kendi usulünce yakıp yıkmadan, kırıp dökmeden ve dava gütmekten mütevazî şekilde müzik aracılığıyla yansıtıldığını belirtir (Poyraz, 2007). Alevilerin kamusal alanda varlığının duyulması birtakım gelişmeleri beraberinde getirmiş, Alevi müzik uyanışı ise bu gelişmelerin öncüsü olmuştur.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Bu araştırmada, Anadolu Aleviliğindeki müzik pratiklerinin kimlik inşasındaki yerinin gösterilmesi amaçlanmaktadır. Araştırma yalnızca Anadolu Alevi kimliği ve müzik pratikleriyle sınırlandırılmıştır. Araştırmanın Cumhuriyet'in ilanıyla başlayan ve yaşanan göçün ardındaki kentleşme sürecinde, Alevi kimliğinin değişimi ve bahsi geçen müzik pratiklerinin kimlik olgusuna ne derecede etki ettiği araştırılmış ve etki eden unsurların önemi ortaya konmuştur. Çalışmanın kuramsal çerçevesinde genel bir kimlik tanımı, sonrasında Anadolu'da şekillenen Alevi kimliği üzerine durulmuş, kentleşme ve modernleşme etkilerinin Alevi kimliğine yansımaları aktarılmıştır. Ayrıca Aleviliğin tanımı ve Alevilik kültürünü yansıtan semboller hakkında bilgi aktarılmış, Anadolu Alevi kimliği açaşısından dönüm noktası olan Alevi müzik uyanışı ve özellikleri aktarılmıştır.

Araştırmanın yöntem bölümünde yer alan araştırma modelinin betimsel bir çalışma olduğu, evrenini Alevi kültürel kimliğini yansıtan semboller oluşturmuş, örneklemini ise Anadolu Alevi kültürünü yansıtan semboller arasından basit-tesadüfi yöntemle seçilen yedi sembol üzerinden kimlik tanımlaması yapılmıştır.

Çalışmanın bulgular bölümünü, Anadolu Aleviliğinde yer alan müzik pratikleri oluşturmuştur. Cemlerde seslendirilen müzik trlерinin ritüel içi, cem törenlerinde seslendirilen müziklerin ise ritüel dışı (dünyasal) müzik olarak adlandırıldığı kanısına ulaşılmıştır. Ayrıca bulgular bölümünde Alevi müzik türleri hakkında bilgi aktarılmış ve bu türlere örnek gösterilen drtlklere yer verilmiştir. Çalışmanın sonuç bölümünde Anadolu Aleviliğindeki müzik pratiklerinin (Deyiş, Düvaz, Miraçlama, Tevhid, Mersiye, Gülbank, Semah) gibi trlерle anıldığını ve bu trlерin günümüze kadar geldiğini görmekteyiz. Müzik trlерinde ismi geçen sembollerin Anadolu Alevi kimliğine etki ettiği ve Alevilerin bu semboller üzerinden kimlik inşasını srdrdğu tespit edilmiştir.

KAYNAKÇA

- Aktürk, H. (2013). Toplumsal Değişme ve Alevi Dernekleri: Adıyaman Örneği. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Kayseri.
- Aktay, Y. (2007). Sosyo-Kültürel ve Politik Yönleriyle Alevilik Üzerine Notlar. (*Milel ve Nihal*) *İnanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi*, 4 (1), 57-76.
- Akdeniz, S. (2011). Alevi Müzik Uyanışı Bağlamında İzmir Yamanlar Alevi Göçmenlerinin Müzik Pratikleri. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Müzik Bilimleri Ana Bilimleri Dalı, İzmir.
- Akdeniz, S. (2013). Alevi Müzik Uyanışının Birlik ve Farklılık Ekseninde İzmir Yamanlar Cemevi Müzik Pratiklerine Yansıması. *EÜ Devlet Türk Musikisi Konservatuvarı Dergisi*, 2013 (3) : 129-147.
- Alvanoğlu, S. (2017). Türkiye’de Alevi Kimliği Tartışmaları Üzerine Bir Değerlendirme. *Alevilik-Bektaşilik Araştırma Dergisi*. 2017 (15), 173-189. Doi: 10.24082/abked.2017.15.008.
- Arslanoğlu, İ. (2001). Alevilikte Temel İnanç Unsurları ve Pratikler. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 0 (20), 33-134.
- Atalar, T. (2011). Alevi Kimliği İçinde Farklı “Alevilik” Algıları: Pir Sultan Abdal Kültür Derneği ve Cem Vakfı Örneği. Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antropoloji Anabilim Dalı, Ankara.
- Atıcı, M.Ş., Bağçeci, F.S. (2020). Metafiziksel Bir Aktarım Kanalı Olan Alevi Deyişlerinde İnanç ve Müzik İlişkisi, VII. Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Sempozyumu Bildiri Kitabı, 557-567.
- Aytaş, G. (2010). Alevilik Kavramı Etrafında Bazı Tespit ve Değerlendirmeler. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 56, 17-28.
- Başaran, Y. (2016). Alevilikte Duaz-imamlar ve Şah İbrahim Veli Ocağındaki Örnekleri. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Müzikoloji ve Müzik Teorisi Anabilim Dalı, Müzikoloji Programı, İstanbul.
- Benli, Y. (2016). Bağlama Resitali: Bağlama’da İleri İcra Niteliğinin, Alevi Müziği ve Kültürünün Yaygınlaşmasına Etkisi. Sanatta Yeterlilik Tezi, Haliç Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Musikisi Ana Sanat Dalı, İstanbul.
- Beşe, A. (2013). Alevi Toplumsal Kimliği Tartışmaları Üzerine Yaklaşımlar. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 8, 17-36.
- Ceylan, Y. (2015). Kültürel Çeşitlilik Bağlamında Anadolu Aleviliği. Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Sakarya.

- Coşkun, E.A. (2011). Duvazlar / Duvazımamlar Üzerine Müzikal Çerçeve. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 57, 131-174.
- Çağlama, Ö. (2020). Hareketli Bir Maktel-i Hüseyin Örneği. *Kültür Araştırma Dergisi*, 4, 194-212.
- Çaylak, A., Kaymal, C. (2020). Alevilikte Muhalif Dil ve Söylem: Alevi Türkü ve Deyişleri Üzerine Bir Analiz. *KAÜİİBFD*, 11 (22), 1075-1106. doi: 10.36543/kauibfd.2020.048.
- Çetinkök, A. (2009). Türk Halk Müziği Uyanışının Kitle Medyası Bileşeni Olarak “Türkü Radyo”. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Müzik Bilimleri Anabilim Dalı, İzmir.
- Dalkıran , S. (2002) . Alevi Kimliği ve Anadolu Aleviliği Üzerine Bir Deneme . *Ekev Akademi Dergisi* , 6 (10) , 95-117 .
- Demirtaş, A. (2003). Sosyal Kimlik Kuramı, Temel Kavramlar ve Varsayımlar. *İletişim Araştırmaları*, 1 (1), 123 – 144.
- Demirci , Ç. (2019). Bir Kimlik Göstergesi Olarak Alevi Müziği ve Popülerleşmesi. Yüksek Lisans Tezi , Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü , Sosyoloji AnaBilim Dalı , Kayseri .
- Dönmez , M,B. (2003) . Sosyal Bütünleşme Açısından Alevilik : Malatya Uygulaması . Doktora Tezi , İnönü Üniversitesi , Sosyoloji AnaBilim Dalı , Malatya .
- Dönmez, M,B. (2008). Alevi Müzik Uyanışı Bağlamında İzmir Limontepi Alevi Göçmenlerinin “Müzik Pratikleri”. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Müzik Bilimleri Anabilim Dalı, İzmir.
- Demircan, A. (2004). İslam Kültüründe Oniki Rakamı. Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 4, 9-34.
- Demircioğlu, A. (2020). Alevi-Bektaşlı Sözlü Kültüründeki Değer Kavramları. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 94, 11-35.
- Er , P . (1998) . Geleneksel Anadolu Aleviliği . Ankara : Ervak Yayınları.
- Ersoy, İ. (2019). Müzik Türleri Sınıflandırmasında Model Uygulaması: Bir Müzik Türü Olarak “Semah”. *Eurasian Journal of Music and Dance*, (14), 32-62. doi: 10.31722/ejmd.584359.
- Erdoğan, S. (2012). Tarihi Gelişim Sürecinde Alevilikte Dedelik Kurumu (Tunceli ve Erzincan Örneği). Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Elâzığ.
- Erdoğan , G., Kara.H., Mengüş, E . (2019) . Tunceli Aleviliğinde İnanç Müzik İlişkisi Üzerine Bir Alan Araştırması , *Turkish studies , Social Sciences* , 14 (3) , 501-525. Doi: 10.29228/Turkish Studies.22736
- Erol , A . (2007) . Alevi-Bektaşlı Müziğindeki Çeşitliliği İncelemek . 2. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşlılık Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı , 5 , 301-320.
- Erol, A. (2018). *İslam, Alevilik ve Müzik*. İstanbul: Bağlam Yayınları.

- Gökdemir, A. (2019). Türk İslam Edebiyatı'nda Hz. Fatıma. Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Isparta.
- Kalenderoğlu, S., Güray, C. (2019). Miraç Kavramının Alevi Sözlü Kültürü Açısından İncelenmesi: Çubuk Şabanözü Örneği. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 92, 143-170.
- Kalyon, F. (2018). Alevi-Bektaşî Şiirlerinde Kullanılan Sembollere Dair Bir İnceleme. IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu Bildiri Kitabı. 751-763.
- Keleş, A. (2016). Alevi Müzik Uyanışının Eğitim Bileşeni Şahkulu Dergâhı ve Erdal Erzincan Müzik Merkezi. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Müzik Bilimleri Anabilim Dalı, İzmir.
- Köksal, C. (2006). Kentleşme Sürecinde Dinsel Kimliklerin Dönüşümü: Ankara Örneği. Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Ankara.
- Kurtbay , İ. (2016) . Almanyadaki Anadolu Alevilerinin Alevilik Algısı ve Problemleri , Doktora Tezi , Marmara Üniversitesi , Sosyal Bilimler Enstitüsü , Felsefe ve Din Bilimleri AnaBilim Dalı , Din Sosyolojisi Bilim Dalı , İstanbul.
- Levent , R. (2019). Türk Siyasal Etkileri Bakımından Alevilik ve Aleviler , Doktora Tezi , İnönü Üniversitesi , Sosyal Bilimler Enstitüsü , Malatya .
- Poyraz, B. (2007). Direnişle Piyasa Arasında: Alevilik ve Alevi Müziği. Ankara: Ütopya Yayınları.
- Rençber, F. (2012). Alevi Geleneğinde “Cem Evinin” Tarihsel Kökeni. *Dinbilimleri Araştırma Dergisi*, 12 (3), 73-86.
- Salman, C. (2015). Göç ve Kentleşme Sürecinde Alevi Kimliğinin Kültürel Siyasal Değişimi ve Dönüşümü. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, İstanbul.
- Sağır, G. (2019). Modernleşme ve Kentleşme Sürecinde Alevilik ve Alevi Kimliğinin Değişimi: Aydın'da Alevi Kimliği Üzerine Bir Çalışma. Yüksek Lisans Tezi, Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Aydın.
- Sarıkaya , S. (2017) . Alevilik-Bektaşiliğin Tasavvufi Boyutu Üzerine . *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* , 82 , 9-23.
- Subaşı , N . (2003) . Güvenliğin Modern Mekanları ve Aleviler . *Milel ve Nihal İnanç ve Mitoloji Araştırma Dergisi* , 1 (1) , 73-89 .
- Sümer, D. (2011). Alevi-Bektaşî Miraç Söyleminden Cem'in Simgesel Temsillerine Hakk'ın Birlik Bilinci. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 57, 57-84.
- Sivri, M., Kuşca, S. (2014). Şah İsmail Hatai ve Pir Sultan Abdal Deyiş ve Nefeslerinden Alevi-Bektaşî Kozmogonisi ve Kırklar Meclisi'ne. *Folklor/Edebiyat*, 20 (78), 179-202.

- Şahin , B. (2015) . Alevi Kimliği ve Başkaldırı Öğretisi . *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* ,8 (39) , 539-548 .
- Tanrıverdi, A. (2018). Anadolu Alevi Geleneğinde Kutsalların Bir Derlemesi: Adıyaman Örneği. *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 3 (5), 139-158.
- Tarhan , E. (2013). İnanç Özgürlüğü Merkezinde Bir Tarihsel Olgu Olarak Alevilik . Yüksek Lisans Tezi , Yeditepe Üniversitesi , Sosyal Bilimler Enstitüsü , Kamu Hukuku , Yüksek Lisans Programı , İstanbul .
- Tuğrul , T. (2013) . Aleviliğin Heterodoksi-Senkretik Yapısı ve Modern Dönem. Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu , 2 , 714-729.
- Üçer, C. (2005). Geleneksel Alevilikte İbadet Hayatı ve Alevilerin Temel İslami İbadetlere Yaklaşımları. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5 (2), 161-189.
- Yaman, A. (2012). Geçmişten Günümüze Alevi Ocaklarında Değişime Dair Sosyo-Antropolojik Gözlemler. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 63, 17-38.
- Yakar, S. (2011). Alevilikte Hak, Muhammet, Ali İnanıcı. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, İstanbul.
- Yazıcı , M. (2011) . Alevi Deyişlerinde ve Gülbanglarının Kaval Köyü Örneğinde Sosyolojik Analizi . Doktora Tezi , Fırat Üniversitesi , Sosyal Bilimler Enstitüsü , Sosyoloji AnaBilim Dalı , Elazığ .
- Yüksel, E. (2016). Alevi-Bektaşî Kültüründe Yaratılış Anlatıları ve Toplumsal Cinsiyet İlişkileri. Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Ankara .

İNTERNET KAYNAKLARI

<https://www.repertukul.com/ON-DORT-BIN-YIL-GEZDIM-PERVANELIKTE-3193>

<https://www.repertukul.com/MUHAMMED-ALI-YI-CANDAN-SEVENLER-465>

(<https://www.turkudostlari.net/nota.asp?turku=23941>)

<https://www.turkusozleri.com/kerbelayi-yalin-ayak-yurudum-merhaba-kerbela-agiti/>

<https://www.turkudostlari.net/nota.asp?turku=12067>

<https://turkuseli.com/turkuler/geldiginiz-evler-dololsun-nurdan-kirkklar-semahi-turku-sozleri-ve-notalari-3399>

http://www.turkuler.com/nota/ezgi_kerbalayi_yalin_ayak_yurudum.html

EKLER

Ek:1

TRT MÜZİK DAİRESİ YAYINLARI
TMM REPERTUAR SIRA No: 3193
İNCELEME TARİHİ : 8.7.1988
YÖRÜŞÜ :

Erzincan
KİMDEN ALINDIĞI:
Ali Ekber Çiçek
ŞÜFESİ:

ONDÖRT BİN YIL GEZDİM
(HAYDAR)

DERLEYEN:

Ali Ekber Çiçek

DERLEME TARİHİ:

NOTAYA ALAN:

Can Etili

The musical score is written on ten staves. The first staff begins with a treble clef, a key signature of one flat (B-flat), and a 2/4 time signature. The melody is composed of eighth and sixteenth notes. The second staff continues the melody with a repeat sign. The third and fourth staves show the melody with some chromatic alterations. The fifth staff is a bass line consisting of a steady eighth-note accompaniment. The sixth and seventh staves are bass lines with a more complex rhythmic pattern. The eighth and ninth staves continue the bass line with various rhythmic figures. The tenth staff concludes the piece with a final cadence.

Haydar
(Sahife-2)

The musical score consists of ten staves of music. The first staff begins with a treble clef, a key signature of one flat (B-flat), and a 2/4 time signature. The melody is written in eighth and sixteenth notes. The second staff features a rhythmic accompaniment of eighth notes. The third staff continues the melody with some slurs. The fourth staff shows a change in the accompaniment pattern. The fifth and sixth staves continue the melodic and accompaniment lines. The seventh staff introduces trills, marked with 'tr' above the notes. The eighth staff continues with trills and rests. The ninth staff shows a melodic phrase with a slur. The tenth staff concludes with a rhythmic accompaniment of eighth notes.

Haydar
(Sahife-3)



On dört bin yıl gez din
Sit ki ismin hay dum
Kırkla rın ce min de



der va ne lik de kırk la rın ce min de
di va ne lik de
mes ta ss lik de
da ra du şol dum



Hay dar Hay dar Hay dar Hay dar Hay dar Hay dar Hay dar Hay dar



Hay dar sa ra dü şol dum

Gurub-u
WEDU-NU NACİYE ÖZÜNÜ KATTIN
ADAM SIFATINDAN ÇOK GELDİM GİTTİM
BÜLBÜL OLDUM FİRDEVS BAĞINDA ÖTTÜM
BİR ZAMAN GÜL İÇİN ZARA DÜŞ OLDUM

Ek: 2

REPERTÜKÜL SIRA NO : 502
Yöre: ANTALYA - Elmali
Kaynak: Abdal Musa Güvendeleri

Derleyen: H. Yalırık
Der. Tarihi: 18.04.1998
Notaya alan: H. Yalırık

MUHAMMED ALİ'Yİ CANDAN SEVENLER (DÜVAZ İMAM)

(SAZ)

MU HAMMED A LI Yİ (SAZ)

CAN DAN SE VEN LER HÜ

YO RU LUP YOL LAR DA

KAL MAZ İN ŞAL LAH HÜ YO RU

LUP YOL LAR DA

KAL MAZ İN ŞAL LAH HÜ

REPERTÜKÜL
repertukul.com & turkupedia.com

MUHAMMED ALİ'Yİ CANDAN SEVENLER
(DÜVAZ İMAM)

-2-

İ MAM HA SA NIN DA
İ MAM ZEY NEL İ LE

YÜ ZÜ NÜ GÖ REN LER HÜ
BİR DO LU İÇ TİK HÜ

HÜ SE YİN DEN MAHRUM
İ MAM BA KIR İ LE

KAL MAZ İN ŞAL LAH HÜ HÜ SE
KAY NA DİK COŞ TUK HÜ İ MAM

YİN DEN MAHRUM
BA KIR İ LE

KAL MAZ İN ŞAL LAH HÜ
KAY NA DİK COŞ TUK HÜ

Ek: 3

TRT MÜZİK DAİRESİ YAYINLARI
TMM REPERTUAR SIRA NO: 4945
İNCELEME TARİHİ: 17.12.2015

DERLEYEN:
Nihat KAYA

YÖRESİ:
SİVAS/DIRİÇİ

HAK MUHAMMED ALİ İLE BİRLEŞTİK

DERLEME TARİHİ
2011

KİMDEN ALINDIĞI
Ali DELİCE

NOTAYA ALAN:
Nihat KAYA

M: 2/4 66

The musical score is written in treble clef with a key signature of one flat (B-flat) and a 2/4 time signature. It consists of eight staves of music. The first staff begins with a treble clef, a key signature of one flat, and a 2/4 time signature. The tempo is marked as 66. The music is a continuous melody with various rhythmic patterns, including eighth and sixteenth notes. The lyrics are written below the notes, with some words underlined. The lyrics are: "İ SAZ... DOST... DOST... HAK MU HAM MED... A Ü... (SAZ...)... SÖZ LE RI MIZ... BI ZİM... İ LE BİR... LEŞ... TİK... (SAZ...)... HEF BİR LİK TE... KAR... BE... YU... PEK MU HAK... KAK... TIR... DO ÇAN Ö... LEN... YA... PAN... BO... ZAN...".

HAK MUHAMMED ALİ İLE BİRLEŞTİK
- 2 -

17
KAV SEY NE GİT TİK İSAZ
HEP Sİ DE HAK TIR

19
OR DA BİR ÇOK MU HAR
HER NE RE YE BAK SAN

21
BET LE Rİ ET TİK İSAZ
HAK KI MİL LAK TIR
LEY LA TUL ES RA YI HEV DOST
AH VA Lİ VAH DE Tİ HEV DOST

23
SEY RA NEY LE DİK İSAZ
BE YA NEY LE DİK

25
BU RÖZ LE Rİ SAN MA
VAH DET SA RA YI NA

27
HE RİN SAN AN LAR İSAZ
Gİ REN LE Rİ ÇİN
KİŞ Dİ Lİ DİR BU NU
HAK KI HA KEL YA RİN

29
SÖ LEY MAN AN LAR
GÖ REN LE Rİ ÇİN
BU SİR Rİ MÖB HE Mİ
BU SİR Rİ HA RA Bİ

31
A Rİ FAN AN LAR İSAZ
Bİ LEN LE Rİ ÇİN
ÇÖN KÖ CA HİL LER DEN
BİR LİK MEY DA NİN DA

33
PIN HA NEY LE DİK İSAZ
CEV LA NEY LE DİK

HAK MUHAMMED ALİ İLE BİRLEŞTİK

- 3 -

The image shows a musical score for the song 'HAK MUHAMMED ALİ İLE BİRLEŞTİK'. It consists of two staves of music. The first staff starts at measure 35 and ends at measure 36. The second staff starts at measure 37 and is divided into two parts: the first part is marked '1' and ends at measure 38, and the second part is marked '2' and ends at measure 39. The music is written in a treble clef with a key signature of one flat (B-flat) and a time signature of 4/4. The score includes various musical notations such as eighth and sixteenth notes, rests, and a repeat sign at the end of the second part of the second staff. The name 'Kalya Günd' is written at the bottom right of the second staff.

1.
HAK MUHAMMED ALİ İLE BİRLEŞTİK
HEP BİRLİKTE KAB-I KAVSEYNE GİTTİK
O MAKAMDA PEK ÇOK MUHABBET ETTİK
LEYLET'ÜL ESRA'YI SEYRAN EYLEDİK
2.
BU SÖZLERİ SANMA HER İNSAN ANLAR
KUŞ DİLİDİR BUNU SÜLEYMAN ANLAR
BU SIRR-I MÜBHEMİ ÂRİFAN ANLAR
ÇÜNKÜ CAHİLLERDEN PİNHAN EYLEDİK
3.
SÖZLERİMİZ BİZİM PEK MUHAKKAKTIR
DOĞAN ÖLEN YAPAN BOZAN HEP HAKIKTIR
HER NEREYE BAKSAN HAKKI MUTLAKTIR
AHVAL-I VAHDETİ BEYÂN EYLEDİK
4.
VAHDET SARAYINA GİRENLER İÇİN
HAKKI-HAKIK-EL YAKİN BİLENLER İÇİN
BU SIRR-I HARABİ BİLENLER İÇİN
BİRLİK MEYDANINDA CEVLAN EYLEDİK

KAB-I KAVSEYN: Mirac mucizesinin en son ve en ileri safhasında, Hz. Muhammed'in Allah'a en yakın olduğu manevî makamın ismi.
LEYLET'ÜL ESRA: Miraç gecesi.
MÜBHEM: Belli olmayan.
PİNHAN: Gizli, Saklı.
VAHDET: Birlik. Her varlığın Tanrı'nın bir parçası olması.
HAKK-EL YAKİN: Marifet mertebesinin 3. Aşaması, en yükseği. (1-İlm-el Yakîn, 2- Ayn-el yakîn, 3-Hakk-el yakîn)
HARABİ (Ahmet Edip HARABİ) : (1853-1917) yıllarında İstanbul'da yaşamış olan ozan.
CEVLAN: Dolaşma, tavaf etme.

Ek: 4

111 *Saz...*

Medet Al lah me det (*Saz.....*) hû me det ya A li (*Saz.....*) hû

Bi zi der gâ hin dan (*Saz.....*) hû mah rum ey le me (*Saz.....*) hû

Pi rim Hün kâr Ha cı (*Saz.....*) hû Bek ta şı Ve li (*Saz.....*) hû

Bi zi der gâ hin dan (*Saz.....*) hû mah rum ey le me (*Saz.....*) hû

Ha sa nın aş kı na (*Saz.....*) hû kı la rım za rı (*Saz.....*) hû

Şah Hû se yin di ni (*Saz.....*) hû mi zin ser ve ri (*Saz.....*) hû

A li nin ca nı sin (*Saz.....*) hû ce na bı bâ ri (*Saz.....*) hû

Bi zi der gâ hin dan (Saz.....) hû mah ru meyle me Saz...

Zey ne lin ca nı na dost dost kil di lar ce za

Mu ham med Ba kır dir (Saz.....) hû sır rı Mur ta za (Saz.....) hû

İ mam Ca fer Kâ zim Saz... Mu sa el Ri za Saz...

Bi zi der gâ hin dan Saz... mah rum ey le me Saz...

Mu ham me dim der ki Saz... di darım Hak tır (Saz.....) hû

Ta ki Na ki As ke ri Saz... Er rah ma nim dir Saz...

Bi zi der gâ hin dan Saz... mah rum ey le me Saz...

Ek: 5

türkü sitesi

türkü sitesi

türkü sitesi

türkü sitesi

Ker be la yı a dim a du . m

turkuler.com

yü rü dü . m (Saz..... ...) yü rü dü . m (Saz..... ...)

türkü sitesi

türkü sitesi

yü rü dü . m (Saz..... ...) yü rü dü m

Sa na gel dim can Hü se yin

mer ha ba (Saz..... ...) mer ha ba (Saz..... ...)

mer ha ba (Saz..... ...) mer ha ba (Saz..... ...)

Su iç me dim yu dum yu du . . . m

Musical score for a song in 2/4 time, featuring a treble clef, a key signature of one flat, and a common time signature. The score consists of eight staves of music. The first staff begins with a treble clef, a key signature of one flat, and a 2/4 time signature. The music is written in a single melodic line. The score includes several instances of the watermark "türkü sitesi" and "turkuler.com".

ku ru du . m (Saz..... ...) ku ru du . m (Saz..... ...)

ku ru du . m (Saz..... ...) ku ru dum (Saz... ..)

Sa na gel dim can Hü se yi . . n

mer ha ba (Saz..... ...) mer ha ba (Saz..... ...)

mer ha ba (Saz..... ...) mer ha ba

Kerbela'yı yalın ayak yürüdüm
 Sana geldim can Hüseyin merhaba
 Su içmedim yudum yudum kurudum
 Sana geldim can Hüseyin merhaba

Ben düşmüşüm erenlerin derdine
 Canım kurban Kerbela'nın merdine
 Gözlerimle su getirdim yurduna
 Sana geldim can Hüseyin merhaba

Ferman Baba yalvarıyor Allaha
 Giden canlar geri gelmez bir daha
 Ben bilirim suçun yoktu vallaha
 Sana geldim can Hüseyin merhaba

Ek: 6

8.

(SAZ - - - - -)

KUR BAN LAR TIĞ LA NIP GÜL BENK CE-- KİL Dİ GAF LET UY KU SUN DAN
 OL DEM DE U YAN Dİ BA TIN CI-- RA ĞI REH BE RİM BOY NU MA

U YA NA GEL DİM (SAZ - - - - -)
 BEN DET TI BA ĞI

DÖRT KA PI Kİ Lİ Dİ-- AN DA A GI--L Dİ YÜ ZÜM ÜR YAN E DİP
 Ü ĞER A DİM İ LE-- AT TI MA YA-- ĞI KOÇ KUR BAN DE Dİ LER

PE Y MA NA GEL DİM (SAZ - - - - -)
 NA NA GEL DİM

E YEL E Sİ Ğİ NE KO--Y DUM BA Sİ Mİ
 DÖRT KA PI SE LÂ MIN VE-- RİP AL Dİ LAR

İ ĞE Rİ AL Dİ LAR DÖKTÜM YA ŞI Mİ (SAZ - - - - -)
 Pİ RİN HU ZU RU NA ĞE KİP YED Dİ LER

E REN LER YO LU--N DA KIRK SA VA Sİ-- Mİ CAN BAŞ FE DA E DİP
 E LE LE EL HA--K KA OL SUN DE Dİ-- LER HE NÜZ MA SUM O LUP

2.
 KU--R BA N GEL DİM (SAZ - - - - -)
 CI-- HA NA GEL DİM

Gençlik

T.R.T. MÜZİK DAİRESİ YAYINLARI
T.H.M. REPERTUAR No: 4605
İNCELEME TARİHİ : 15. 11. 2005

DERLEİYEN
ANKARA DEVLET
KONSERVATUVARI

DERLEME TARİHİ
07. 07. 1943

YÖRE
AMASYA/Merzifon

KAYNAK KİŞİ
MUSA ASLAN

NOTALAYAN
ALTAN DEMREL

GELDİĞİNİZ EVLER DOL'OLSUN NURDAN
(Kırklar Semahı-Gönüller Semahı)

BÖRE: ♩ 120

(SAZ)

AĞIRLAMA

GEL Dİ ÖZ MİZ EVLER (SAZ -----) DO LUL SUN NUR DAN (SAZ -----)

BİZ DE BÖY LE GÖR DÖK (SAZ -----) U LU DAN FIR DEN (SAZ -----)

YAR DİM Ö MİZ ÖL SUN (SAZ -----) OL ŞA HI MER DAN (SAZ -----)

OL ŞA HI MER DAN (SAZ -----) SERBEST
GEL SİN MİZ NİYET EHLİ SE MAH EY LE SİN

YÜRÜTME ♩ - 200

E REN LE HÖ NÖN DE (SAZ -----) U YU YUP YAT TIM (SAZ -----)

---) GÜ HER DER YA SİN DA (SAZ) DER YA YA DAT TIM (SAZ -----)

---) KIRK LU RI NÖ NÖN DE (SAZ -----) BİR SE MAH TUT TUM (SAZ -----)

-4605-

GELDİĞİNİZ EVLER DOL'OLSUN NURDAN
(Kırlar Semahı-Gönüller Semahı)

- 2 -

SERBEST

O Nİ Kİ MAM ŞA HI MER DA NÖ NÜN DE

ACIRLAMA ♩ = 120

BEN DE Bİ Lİ Rİ DİM (SAZ-----) KEN Dİ Hİ Lİ Mİ (SAZ-----)

ŞÜ KÜR NO KU LA DİM (SAZ-----) CEN NET GÜ LÜ NÖ (SAZ-----)

SER Dİ LER SÖF RA YI (SAZ-----) SUN DU ME Lİ Mİ (SAZ-----)

SERBEST

SUN DU ME Lİ Mİ (SAZ-----) O Nİ Kİ MAM ŞA HI MER DA NÖ NÜN DE

YÜRÜTME ♩ = 208

SE MAH EY LE YEN LER (SAZ-----) HAS LAR HA Sİ DİR (SAZ-----)

SE MAH EY LE ME YEN (SAZ-----) HAK KIN NE Sİ DİR (SAZ-----)

AB DAL PİR ELL TA NİM (SAZ-----) ER NE FE Sİ DİR (SAZ-----)

SERBEST

GÜ SİN HZ MET EHLİ SE MAH EY LE SİN

-4609-

GELDİĞİNİZ EVLER DOL'OLSUN NURDAN
(Kırlar Semahı-Gönüller Semahı)

YELDİRME ♩ 6/8

(SAZ -----) YA MUHAMMET MUSTAFA
YA AULİYELMURTAZA HASAN HÜSEYİN AŞKINA NAR Dİ MEYLE DÜŞKÜNE
ZEYNEL ABİDİN AŞKINA GEL DER Dİ ME DER MA NEY LE GEL HAKTAN DİLEK DİLE
MEH Dİ SAHİP ZAMAN GELE DE DEMOĞLU SECCİDE KİLA
GEL DER Dİ ME DER MA NEY LE GEL DER Dİ ME DER MA NEY LE

GELDİĞİNİZ EVLER DOL'OLSUN NURDAN
BİZ DE BOYLE GÖRÜK ULUDAN PİRDEN
YARDIMGİMİZ OLSUN OL ŞAHİ MERDAN
GELSİN HİZMET EHLİ SEMAH EYLESİN

ERENLER ÖNÜNDE LİNYİP YATTIM
GÜHER DÜNYASINDA DERYAYA BATTIM
KIRGLARIN ÖCÜNDE BİR SEMAH TUTTUM
ON İKİ (MAM ŞAHİ MERDAN ÖNÜNDE

BEN DE GİLİR İDİM KENDİ HÂLİMİ
ŞÜKR KOKULADIM CENNET GÜLÜNÜ
SERDİRER SOFRAYI SUNDUM ELİMİ
ON İKİ (MAM ŞAHİ MERDAN ÖNÜNDE

SEMÂH EYLEYENLER HASAN HASİDİR
SEMÂH EYLEMEYEN HAKKIN NESİDİR
ABDAL PİR SULTANIM ER NEFESİDİR
GELSİN HİZMET EHLİ SEMAH EYLESİN

YA MUHAMMET MUSTAFA
YA AULİYELMURTAZA
HASAN HÜSEYİN AŞKINA
YARDIM EYLE DÜŞKÜNE
ZEYNEL ABİDİN AŞKINA
GEL DER DİME DERMAN EYLE

GEL HAKTAN DİLEK DİLE
MEH Dİ SAHİP ZAMAN GELE
DE DEMOĞLU SECCİDE KİLA
GEL DER DİME DERMAN EYLE

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı-Soyadı	MERVE GÜNEY
Doğum Yeri-Tarihi	
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Cumhuriyet Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Müzik Bilimleri Anabilim Dalı
Yüksek Lisans	
Bildiği Yabancı Diller (varsa)	
Bilimsel Faaliyetleri (varsa)	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	
İletişim	
E-Posta Adresi	
Tarih	